

S A Y I 4 • 2 0 0 0

İslâm

Araştırmaları

Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 4 • 2000

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Doç. Dr. Ş. Tufan Buzpınar
Genel Sekreter	Süleyman N. Akçeşme
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Ş. Tufan Buzpınar, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Azmi Özcan, M. Sait Özervanlı, Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Kitâbiyat	Talip Küçükcan
İmlâ	İsa Kayaalp
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim

Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul

Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)

Fax. (0 216) 474 08 74

<http://www.isam.org.tr>

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000

ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 4 • 2000

İçindekiler

XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık ve Hekimler Hakkında Bazı Yeni Tesbitler NEJAT GÖYÜNÇ	1
Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin <i>Ahkâmü'z-zındik</i> Risalesi ŞÜKRÜ ÖZEN	7
Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım ADNAN ASLAN	17
İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi TAHSİN ÖZCAN	31
Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin <i>Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'rîz'i</i> MUSA YILDIZ	43
Osmanlı-Tîbû Münasebetleri: Büyük Sahrâ'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması AHMET KAVAS	69
Mısır'da XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı: Muhammed Ferid ve Mustafa Kâmil HİLAL GÖRGÜN	105
Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını RECEP ŞENTÜRK	133
Türkiye'de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım İLYAS ÜZÜM	173
Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları İSMAİL KARA	189

Kitâbiyat

- Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*
(Yasin Dutton) 281
- Abdulkader Tayob, *Islam - A Short Introduction* (Mona Siddiqui) 284
- David Shankland (ed.), *The Turkish Republic at 75 Years.
Progress - Development - Change* (Sabine Strasser) 286
- Naim Turfan, *Rise of the Young Turks:
Politics, The Military and Ottoman Collapse*
(Azmi Özcan) 288
- Halil Sahillioğlu, *Studies On Ottoman Economic and Social History*
(Tahsin Özcan) 290
- Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*
(Recep Şentürk) 292
- Hasan Aksoy, *Derviş Şemseddin, Kuşların Münazarası –Deh Murg–*
(Ali Yılmaz) 297
- Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*
(Tahsin Özcan) 299
- Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*
(Vildan Serdaroğlu Şişman) 302
-
- Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*
(Mehmet Önal) 305

Vefeyât

- Ahmet Gürtaş, 1940-1999 (Mustafa Uzunpostalcı) 307

XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık ve Hekimler Hakkında Bazı Yeni Tesbitler

Nejat Göyünç*

Recent Findings on the Institution of Royal Physician and Royal Physicians in the 16th Century Ottoman State

This article presents recent archival findings on the Royal Physicians and their institution in the Ottoman State. Deriving from newly discovered archival material, the article expands the present level of knowledge about the issue along with correction of several mistakes in the current literature. Archival documents also demonstrate that during the 16th century Ottomans maintained some health institutions which were remnants from the Middle Ages. This article illustrates the workings of these institutions using contemporary examples.

Osmanlı Devleti'nde hekimbaşılık ve hekimlerle ilgili yayımlarında Süheyl Ünver ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın pek çok Osmanlı arşiv belgelerinden faydalandıkları, bunlara atıflarda buldukları görülür. Meselâ Süheyl Ünver Selçuklu vakıf hastahaneleri hakkında 1938'de yayımlanan bir makalesinde kullandığı bir kısım belgeleri zikreder.¹ Uzunçarşılı'nın da Osmanlı arşivlerini en iyi bilen ve bunlardan faydalanmasını ihmal etmeyen bir büyük tarihçi olduğu tartışma kabul etmez. Bununla beraber, zamanla yeni tasniflerin okuyucu hizmetine sunulması sonucu, bugün her iki büyük ilim adamının erişemedikleri bir kısım belgelerin mevcudiyeti, araştırmacılar için bir fırsat olarak görünmektedir. Bu makalede eski ve yeni belgelerin ışığında hekimbaşılık ve hekimlerin -özellikle- XVI. yüzyıldaki faaliyetleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Hekimbaşıların Osmanlı Devleti bünyesindeki bütün hastahanelerin tayin işle-riyle uğraştıkları, aralarında yahudi asıllılarının da bulunduğu bilinir. Doğal olarak hastahaneleri, o zamanki deyimle bîmâristan veya dârüşşifalara atamalar veya bunlar arasındaki yer değiştirmeler merkezden, hekimbaşı vasıtasıyla yapıldığından, ka-ıytlardan ülkenin her yanındaki sağlık müesseselerinin varlığı hakkında bilgi sahibi

* Prof. Dr. Nejat Göyünç, Emekli Öğretim Üyesi.

1 Süheyl Ünver, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerinin Bir Kısımına Dair", *Vakıflar Dergisi*, I, 17-23.

olmak imkân dahilindedir. Böylelikle bir kısım Ortaçağ sağlık müesseselerinin Osmanlı devrinde, hatta XIX. yüzyıla kadar faal olduğuna tanık olunmaktadır.

1. Mardin'de Emînüddin Bîmâristanı. Eser Artuklu hânedanı kurucularından Necmeddin İlgazi'nin kardeşi Emînüddin adına yaptırdığı bir sağlık kurumudur. XVI. yüzyılda bu yapı yanındaki cami ve hamamla birlikte küçük bir külliye idi. Şehirdeki yedi dükkân, iki bahçe, güneyde bugün Suriye sınırında kalan Amûde köyünün bir kısım hâsılı bu hastanenin vakıf gelirleri arasındadır. 1540'ta Mardin'de Bâbü'lhammâre mahallesinde oturan Vehîb b. Hekîm adlı bir zat burada tabip olarak görevli idi, gündelik geliri 5 akçe idi. *Mardin Tarihi* yazarı Abdülganî Efendi geçen yüzyıl sonlarında bu bîmâristanın harabesini görmüştü. Bu satırların yazarı da kırk sene kadar önce hamamın kalıntılarını görmüş, bu çevreye Mâristan mahallesi denildiğine tanık olmuştur.² Osmanlı arşiv belgelerinden en geç 20 Temmuz 1800 (27 Safer 1215) tarihli bir kayda rastlanabilmıştır.³

2. Nûreddin Mahmud Zengî (Nûreddin Şehîd) Bîmâristanları. Bu zat Selçuklular'ın Musul atabegi İmâdüddin Mahmud Zengî'nin oğludur. Şam'da, Trablusşam'da ve Halep'te birer bîmâristan yaptırdığı anlaşılmaktadır.

a) Şam'daki Bîmâristan. 1154'te inşa olunduğu belirtilen bu hastahanenin planları Aslan Terzioğlu tarafından yayımlanmıştır.⁴

b) Trablusşam'daki Bîmâristan. Arşivlerimizde bu müessese ile ilgili kayıtlar bir hayli boldur. Süheyl Ünver bu tesisten bahsetmekte, arşiv kayıtlarında rastladığını belirtmekte, fakat yer göstermemektedir.⁵

1573 senesi sonlarında Hekimbaşı Mehmed Çelebi'nin bir mektubundan burada birbirini ardınca görev yapan iki yahudi asıllı hekim hakkında bilgi edinebilmekteyiz. Bunlardan Abraham'ın 6 akçe gündeliği vardır, fakat "ilm-i tabâbetten haberi yoktur, cahildir" suçlaması Trablusşam kadısı tarafından Dîvân-ı Hümâyûn'a arz olununca Hekimbaşı Mehmed Çelebi Salomon adlı bir başka yahudi tabibin buraya tayinini uygun bulur, gündeliği de 10 akçeye yükseltilir; çünkü günde 6 akçe gelir az olduğundan, bu göreve tâlip zuhur etmemiştir.⁶ Bu bîmâristana ait en son kaydımız 2 Temmuz 1834 (24 Safer 1250) tarihlidir.⁷

c) Halep'teki Dârüşşifâ. 1730 başlarında bu hastahane ikinci tabip Yasi'nin vefatı üzerine yerine Seyyid Mustafa Efendi tayin olunur.⁸ Elli sene kadar sonra ise buradaki birinci ve ikinci tabiplerin isimlerini tesbit edebiliyoruz: Mehmed ve Ebûbekir çelebiler.⁹

2 Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul 1969, s. 116.

3 BOA, Cevdet-Sihhiye, nr. 229.

4 Aslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 167-171.

5 Süheyl Ünver, a.g.m., s. 18.

6 BOA, MD 25, s. 18.

7 BOA, Cevdet-Sihhiye, nr. 498.

8 BOA, Cevdet-Sihhiye, nr. 1131.

9 BOA, Cevdet-Sihhiye, nr. 984.

3. Halep'teki Argun Kâmil Dârüşşifâsı. Bu hastahanenin bânisi muhtemelen Eyyûbî hânedanından olmalıdır. Kâmil elkabı ve bu müesseseden hep Nüreddin Şehîd Dârüşşifâsı ile birlikte bahs olunması bu kanıyı doğurmaktadır. Lâkin Argun ismi de Moğol çağrışımına sebep olmaktadır. Bu bakımdan bu yapının kime ait olduğu –şimdilik– tesbit olunamamaktadır. Bu dârüşşifâda hekim olan Şeyh Mehmed vefat edince yerine Budun'da 20 akçe ile tabip olan Bereket adlı bir yahudi, hekimbaşı arzı ile 19 Haziran 1581'de tayin olunur.¹⁰ Bir ay kadar sonra, aynı dârüşşifâda tabip olan Muhyiddin adlı birisinin “nâ-ehil” olduğundan azli istenir.¹¹ Muhtemelen Şeyh Mehmed'in vefatından sonra Muhyiddin yerine geçmiş, ardından da Budun'dan gelen Bereket buradaki görevi üstlenmiştir. Onun Halep'teki görevi de vefatı ile sona erer, Ocak 1582'de İznik'te mâzul İdris yerine atanır.¹²

Halep'teki Nüreddin Şehîd ve Argun Kâmil dârüşşifâlarına ait rastlayabildiğimiz son arşiv kaydı Temmuz 1861 tarihlidir.¹³

4. Gazze'de Sultan Muhammed b. Kalavun Bîmârhânesi. Kahire'de Memlük Sultanı Kalavun'un inşa ettirdiği sağlık müessesesi bilinmekle beraber,¹⁴ Gazze'de oğlunun bir dârüşşifâ yaptırdığı hakkında ancak Osmanlı belgelerinde kayıtlar bulunmaktadır. Ağustos 1568'de Sıddık ve İshak adlı tabipler, Çerâkise zamanından beri berât-ı şerifle ailelerinin bu dârüşşifâda hekimlik yaptıklarını bildirip yine bu göreve devam etmek istediklerini arzederler, istekleri uygun bulunur.¹⁵ Bu yapının evkafının mütevellisine ait bir belge 31 Ekim 1840 tarihlidir.¹⁶ Bundan da Gazze'deki bu tesisin XIX. yüzyıl ortalarına kadar varlığını koruyabildiği hükmüne varılabilir sanırız.

5. Tokat'taki Dârüşşifâ. Süheyl Ünver şehrin Meydan mahallesinde bulunan ve Gökmedrese adlı bu yapının bânisinin Selçuklu ümerâsından Pervâne Bey olduğunu, iki katlı, her katında on beş küçük oda ve dört salon mevcut bulunduğunu ve hastahanenin XIX. yüzyıl başlarında da faal olduğunu yazmaktadır.¹⁷ Aynı dârüşşifâda 1580'de tabip olarak bulunan Mustafa mesleğini bilmediği gerekçesiyle şikâyet üzerine görevinden alınmış, yerine de Abdülkerim tayin olunmuştur.¹⁸

6. Konya'da Sultan Alâeddin Keykubâd Dârüşşifâsı. Temmuz 1580'de Abdülkerim adlı bir tabip buraya tayin olunmaktadır.¹⁹ Osmanlı belgelerinden bu

10 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 239, s. 53.

11 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 239, s. 109.

12 BOA, aynı defter, s. 241.

13 BOA, Cevdet-Maarif, nr. 3364.

14 Aslan Terzioğlu, a.g.m., s. 168-169.

15 BOA, Maliyeden Müdevver, nr. 2775, s. 105; Mustafa L. Bilge, “Gazze”, *D/İA*, XIII, s. 534-536; Ali Haydar Bayat, “Türk-İslâm Dünyasında Hastaneler”, *Türk Kültürü*, XXXIV (1996), s. 477-486.

16 BOA, Cevdet-Sihhiye, nr. 1364.

17 Süheyl Ünver, a.g.m., s. 23.

18 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, s. 157.

19 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, s. 11.

dârüşşifânın muhtelif tarihlerde yeniden imar olunduğu, zaman zaman ise harabe halinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁰

XVI. yüzyıla ait ruûs kayıtlarından hekimbaşılar hakkında da kısa bilgiler edinmek mümkündür. Bunlara da birkaç örnek verelim:

a) Molla Kasım. Bu zat 1578'de İstanbul'da hekimbaşısıdır.²¹ Temmuz 1580'de tekaüt olmuş, yerine sancak-ı hümayunda sertabip olan İsa Çelebi atanmıştır.²² Aynı sene sonlarında ise Molla Kasım'ın vefat ettiği anlaşılmaktadır.²³

b) İsa Çelebi. Molla Kasım'ın yerine hekimbaşı olan bu zatın Temmuz 1585 sonlarında hâlâ bu görevde olduğu öğrenilmektedir, böylece görev süresi en az beş yıl sürmüştür.²⁴

c) Mevlânâ Sinan Çelebi. Ocak 1597'nin ilk yarısında vefat ettiği anlaşılmaktadır.²⁵

d) Mevlânâ Şemseddin Üsküplü. İstanbul'da Sultan Süleyman Han Tıp Medresesi'nde müderris ve tabip olan bu zat Sinan Çelebi'nin vefatı üzerine Ocak 1597 ortalarında reîs-i etibbâ görevine getirilmiştir.²⁶ 1604'te de aynı görevde olduğu anlaşılmaktadır. Oğlu da hassa etibbâ cemaati mensuplarındandı.²⁷

Hekimbaşılarının ve Hekimlerin Günlük Kazançları

Bu hususta arşiv belgelerinden çeşitli bilgiler edinilebilmekte ise de, genel bir sonuca varmak -şimdilik- mümkün görünmemektedir. Birkaç örnek verelim:

Milâdî 16 Kasım 1555 – 25 Ekim 1556 tarihleri arasına rastlayan 963 hicrî yılına ait bir listede reîs-i etibbâ Mehmed b. Sinan'ın yevmiyesi 10 akçedir, aynı listedeki bir İranlı tabibinki 3, bir cerrahinki 2 akçedir.²⁸ Aynı tarihlerde Portekiz'den İstanbul'a gelen ve hassa cerrahlarına ilhak olunan Sinan adlı yahudinin yevmiyesi 6 akçedir.²⁹ 1579 Eylülünde Dîvân-ı Hümayun'da müslüman olarak Mehmed ismini alan bir yahudiye "hâzık tabip" olduğu gerekçesi ile 10 akçe yevmiye verilmektedir. Bu para kendisinden önce hekim olan ve vefat eden Seyyid Mehmed adlı hekimin ulûfesinden

20 Süheyl Ünver, a.g.m., s. 21; Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Alâeddin Dârüşşifâsı, Tıp Medresesi ve Mescidinin Yeri, Yapısı", *Osmanlı Araştırmaları*, IX (1989), s. 347-359.

21 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 231, s. 301.

22 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, s. 28.

23 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, s. 177.

24 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 245, s.

25 *Selânikî Tarihi* (yay. Mehmet İpşirli), İstanbul 1989, II, 665.

26 a.g.e., ay.

27 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 3398, s. 27; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, Ankara 1984, s. 364-365. Karşılaştır: Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara 1999, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, s. 213'ü takip eden "Hekimbaşı Listeleri", sayfa numarası yok.

28 Ömer Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", *Belgeler*, sy. 13, s. 40-41; BOA, Kâmil Kepeci, nr. 7098.

29 BOA, Mühimme Defteri, nr. 2, s. 188.

artakalan kısımdır, yani Seyyid Mehmed daha fazla para almakta idi demektir.³⁰ Temmuz 1580'de cerrah Üveys'in, 'emekdar üstât olub küllî hizmeti sebkat etmiştir' gerekçesi ile 23 akçe yevmiyesine 5 akçe zam yapılmaktadır.³¹ Yine aynı tarihlerde kehhâl (göz hekimi) Ferruh vefat etmiş, yerine Süleymaniye Dârüşşifâsı'nda kehhâl-i evvel olan Ali atanmıştır. Bu zatın hassa kehhâlleri cemaati arasına ilhaki ile yevmiyesi 6'dan 7 akçeye çıkmıştır.³²

1578-80 arasında hekimbaşı olan Molla Kasım'ın da yevmiyesinin 60 akçe olduğu, Süleymaniye Dârüşşifâsı'nda tabîb-i evvel olan bir zatın yevmiyesinin 30 akçe, Fatih Dârüşşifâsı'nda tabîb-i evvelin 30 ve Haseki Sultan Dârüşşifâsı'nda aynı görevde olanın 25'er akçe yevmiyeleri olduğu öğrenilmektedir.³³ 1581'de Manisa'da Hatuniye Dârüşşifâsı'nda tabîb-i evvelin yevmiyesi de 30 akçedir.³⁴ İbrâhim Paşa Sarayı'nda 1582-1584 tarihlerinde görevli yahudi tabiplerin yevmiyeleri 10 ve 15 akçedir, bunlardan birisi hassa tabipleri arasına tayin olununca yevmiyesi 15'ten 20'ye yükseltilmiştir.³⁵

XVI. yüzyılda Osmanlı ülkesindeki dârüşşifâlarda ve hassa tabipler cemaati arasında müslüman ve yahudi tabiplerin bulunduğu bilinmekle birlikte, bunların birbirlerine oranı nedir, bunu tesbit etmek -şimdilik- mümkün olmadı. Lâkin 1604'te hassa tabiplerden yirmi biri müslüman, altmış ikisi de yahudi idi. Ser-etibbâ-i hâssanın yevmiyesi 100, sâbıkınıki 60 akçe idi. Yahudi tabiplerden en yüksek yevmiye alanıki 70 akçe idi. Lâkin bunlar arasında 3 akçe yevmiye alanlar bile vardı.³⁶

II. Selim zamanında İstanbul'da gayri müslimlerin, bu meyanda yahudilerin nasıl giyinecekleri hususunda bir fermana Ahmed Refik Bey işaret etmişti.³⁷ Müslümanlardan aynı giyim tarzı benimsenmişti. 1742 sonlarına ait bir belgede tabip ve cerrah Mihailoğulları'ndan Manol ve Nikola'nın Padua'da tabâbet tahsil ettikleri, bunların cizye ve tekâliften, yani vergilerden muaf olmalarından, samur kalpak, san mest ve pabuç giymelerine mani olunmamasından, ata binmelerine de müdahale edilmemesinden bahs olunmaktadır.³⁸ Böylelikle Rum hekimlere XVIII. yüzyılın ortalarına doğru bazı ayrıcalıklar tanındığı anlaşılmaktadır. Bunu bir merhale olarak kabul etmek gerekir.

Yine XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait bir başka belgeden de Erzurum'da Pasin sancağında Zervanis, diğer adı ile Toprak Tekkesi köyünde mecnunların tedavi edildiği bir dârüşşifâdan, diğer bir deyimle tımarhaneden bahs olunmaktadır. Erzurum'da bundan

30 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 236, 131.

31 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, s. 7.

32 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, 9.

33 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 238, 177.

34 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 239, s. 78; Feridun Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 96-97.

35 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 244, s. 38, 43.

36 BOA, Kâmil Kepeci, nr. 3398, s. 27; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 364-365.

37 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı* (haz. Abdullah Uysal), Ankara 1987, s. 72-73.

38 BOA, Cevdet-Sihhiye, nr. 157; Cevdet-Sihhiye, nr. 1205.

başka bu tür bir müessesese olmadığından, burasının idaresinin aynı ailenin elinde bulunduğundan da haberdar olmaktayız. Buraya devlet tarafından malî destek sağlanmaktadır.³⁹

Sonuç olarak, Osmanlı belgelerinde bazan perakende olarak, bazan defterlerde yer alan kayıtlar arasında Türk tabâbet tarihi ile ilgili, Ortaçağ hastahanelerine de ışık tutacak lde zengin bilgiler bulunmaktadır. Özellikle tahrir defterlerindeki vakıf kayıtları drşiflar ve bunların vakıfları hakkında toplu bilgiler de ihtiva etmektedir. Yukarıdaki tesbitler bu zenginlikleri sergilemek ve onlara dikkat çekmek gayesini gütmektedir.

39 BOA, Cevdet-Sıhhiye, nr. 1037.

Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındîk Risalesi

Şükrü Özen*

Treatise on the Regulations Concerning Heretics by Efdalzade Hamidüddin Efendi Who Opposed the Execution of Molla Lutfi

This article presents a hitherto unknown work of an Ottoman Shaykhulislam, Efdalzade Hamidüddin Efendi (d. 908/1503). Being one of the judges during the trial of the alleged "heretic" Molla Lutfi, Efdalzade was opposed to Lutfi's execution, and later wrote a treatise on heresy. Here is presented a critical edition and Turkish translation of this treatise.

I. Giriş

Molla Lutfi'nin zındıklık suçlamasıyla idamı olayı, devrin ilim adamlarını, tarihi ve hukukî yönleriyle zındık kavramı üzerinde düşünmeye ve eser vermeye sevkettiği miştir. Bu olay üzerine çok şey söylenmiş ve yazılmış olmasına rağmen idamın lehinde olan Ahaveyn lakaplı Muhyiddin Mehmed b. Kâsım'ın (ö. 7 Rebîülevvel 904 / 23 Ekim 1498) konuya ilişkin risâlesi Türkçe'ye yeni kazandırılmıştır.¹ Diğer taraftan davada yer alan hâkimlerden biri olan ve idama karşı çıkan Hamîdüddin Efdalzâde'nin konu ile ilgili herhangi bir eserinin varlığı ise bilinmemektedir. Molla Lutfi'nin risâlelerinin tahkik ve tercümesi sadedinde araştırma yaparken Efdalzâde'nin böyle bir risâlesi

* Dr. Şükrü Özen, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Hatibzâde'ye veya Molla İzâri'ye atfetmek suretiyle İsmet Parmaksızoğlu tarafından sözü edilen ve şimdiye kadar Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (İbrâhim Efendi, nr. 859) tek nüshasının varlığı bilinen bu risâle Ahmet Yaşar Ocak tarafından adı geçen nüshaya dayanılarak tercüme edilmiş ve *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998) adlı eserin ekler bölümünde yayınlanmıştır (s. 340-347). Ocak'ın belirttiğine göre pek çok imlâ yanlışlığı içeren bu nüsha kötü bir Arapça ile yazılmış olup müstensih okuyamadığı kelimelerin resmini yapmıştır (a.g.e., s. 340-341, dipnot: 7). Oysa bu eserin, bizzat müellifin öğrencisi Sâdi Çelebi tarafından istinsah edilen en eski ve temiz bir nüshasından (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279, vr. 330^b-334^a) başka şu nüshaları da mevcuttur: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 942, vr. 116^b-118^b, Yenicami, nr. 1181, vr. 184^a-186^b, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2074, vr. 17^b-20^b, Yazma Bağışlar, nr. 1701; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1460, vr. 157^a-159/2^a.

bulduğuna vâkıf olduk ve bunu neşre hazırlamaya karar verdik. Burada onun risâlesinin risâle geleneği içinde ne anlam ifade ettiği tesbit edilip sözü edilen hadise ile ilişkisi kurulacak, tahlili yapılacak, müellifi hakkında kısa bilgi verilecek ve tercüme edilerek Arapça orijinal metninin ilmî usullerle tenkitli neşri yapılacaktır.

Bu risâleyi önemli kılan, idam aleyhinde tavır alan bir ilim adamının kaleminden çıkmış olması ve zındıklık meselesine ilişkin düşüncelerini ortaya koymasıdır. Osmanlı ulemâsının belirli bir konu etrafında kaleme aldıkları risâleler, yazıldıkları dönemlerde ulemâ arasındaki aktüel konuları, ilim ve kültür hayatını yansıtmak bakımından birinci derecede tarihî değere sahip eserlerdir. Devrin entelektüel ilgi alanları en iyi biçimde bu yazılardan takip edilebilir. Kâtib Çelebi'nin ünlü eseri *Keşfü'z-zunûn*'da "es'ile", "bahs" ve "risâle" başlıkları altında Osmanlı dönemiyle ilgili adları kaydedilen eserlerin konu çeşitliliği oldukça zengindir. Böyle olmakla birlikte günümüz Osmanlı araştırmalarında risâleler konusuna yeterince önem verildiği söylenemez. "Osmanlı düşüncesi" adı altında yazılan ve söylenenler, genellikle fikir ayrılıklarının tebâruz ettiği bu eserlerden habersiz genellemelerden öteye geçememektedir.

Önemli bir kesimi yazma eser koleksiyonları arasında, isimleri dahi kayıtlara geçmemiş halde bulunan risâleler muhtelif amaçlarla kaleme alınmışlardır. Bazan bir konuda derli toplu bilgi sunmak, bazan savunulan görüşü geçmiş ulemâdan nakillerle desteklemek ve bazan da devrin önemli bir ilim adamı tarafından ileri sürülen bir görüşü eleştirmek üzere yazılmışlardır. Bu risâlelerde fikrî bakımdan orijinallik aramak ve daha önce yaşamış İslâm âlimlerinin eserleriyle mukayese etmek yanıltıcı olabilir. Çoğunlukla yaşanan hayatla doğrudan ilgilerinin bulunması hasebiyle, toplumun o günkü düşünce yapısını teşkil eden hususları ve muhtelif olaylar karşısındaki tavır alışlarını gösteren belgelerdir. Meselâ harp sıralarında cihad risâlelerinin, veba gibi salgın hastalıklar esnasında kader risâlelerinin yazılması, risâlelerle toplumsal olaylar arasındaki birebir ilişkiyi göstermesi bakımından kayda değer bir ayrıntıdır.

II. Risâlenin Müellifi

Efdalzâde Hamidüddin Efendi, II. Murad devri âlimlerinden Efdalüddin el-Hüseyinî'nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra medreseye devam edip Molla Yegân'a mülâzim oldu. Daha sonra Bursa Kaplıca Medresesi'nde müderrislik hayatına başladı. Bursa Murâdiye ve Sahn-ı Semân (877/1473) medreselerinde de müderrislik yaptıktan sonra Edirne (883/1478) ve İstanbul kadılığı (886-900/1481-1495) görevlerinde bulundu. II. Beyazid devrinde (Receb 901/Mart 1496) şeyhülislâmlığa getirildi. Bu görevde iken vefat ederek Eyüp Camii hazîresine defnedildi (Şâban 908/Şubat 1503). Çeşitli hayır müesseseleri kuran Efdalzâde alçak gönüllü, yumuşak huylu, olgun bir ilim adamıydı.² Molla Lutfi'nin idam edildiği tarihte İstanbul kadısı sıfatıyla davada hazır bulunmuştur.

2 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 171-173; Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv), Dârü'r-Rifâi, Riyad 1403/1983, III, 195-96; Mehmed Şem'î, *İlâveli Esmârü't-tevârih mea zeyl*, İran Şirketi Matbaası, İstanbul 1295/1878, s. 191, 112; Cahit Baltacı, "Hamidüddin Efendi", *DİA*, XV, 476-77.

Eserleri

1. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif alâ Şerhi'l-Adud li-Muhtasari'l-müntehâ* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 466 ve 471, Şehid Ali Paşa, nr. 1718, Fâtih, nr. 1277, Damad İbrâhim Paşa, nr. 453, Hamidiye, nr. 437, 746, Hacı Beşir Ağa, nr. 137, Kılıç Ali Paşa, nr. 3182; Kütahya İl Halk Ktp., nr. 195; Câmîatü'l-Melik Suûd, nr. 1911).
2. *Hâşiye alâ Metâlii'l-enzâr li'l-İsfahânî alâ şerhi Tavâlii'l-envâr* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2981, 2982, 3415, Cârullah Efendi, nr. 1168, 1170, Şehid Ali Paşa, nr. 1785, Lâleli, nr. 2220, Esad Efendi, nr. 1156, Hacı Mahmud Efendi, nr. 5890, Şehzade Mehmed, nr. 53, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 449, Giresun, nr. 122; Tire Necip Paşa Vakfı Ktp., nr. 176; İzmir Millî Ktp., nr. 129).
3. *Ta'likât ale'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446).
4. *Risâle müteallika bi-ba'zı'l-mebâhisi't-tefsiriyye ve'l-kelebiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 315).
5. *Risâle fi cevâbi'l-işkâl alâ bahsi'l-cihet* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2350).
6. *Risâle müteallika bi-ahkâmi'z-zındîk* (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1460).

III. Risâlenin Yazması ve Tahlili

Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1460, vr. 159/2^b-159/3^a) bulunan bu eserin adı *Risâle müteallika bi-ahkâmi'z-zındîk li-Efdaliddin ellezî lem yahkûm bi-ibâhati demi'l-Mevlâ Lutfillâh eş-Şehîd* (Şehid Molla Lutfullah [Lutfi]'nin kanının mubah olduğuna hükmetmeyen Efdalüddin'in zındığın ahkâmına ilişkin risâlesi) şeklinde verilmektedir. Risâlenin adında müellif isminin Efdalüddin olarak zikredilmiş olması bu risâlenin Hamîdüddin Efendi'nin babasına ait olması şüphesini uyandırmaktaysa da davada hâkimler arasında yer alan ve idama karşı çıkanın kendisi olduğu bilinmektedir. Muhtemelen ismin başındaki Arapça "ibn" (oğlu) yahut sonundaki Farsça "zâde" (oğlu) ifadesi müstensih tarafından sehven yazılmıştır.

Tarihî bir belge olması dolayısıyla risâlenin ortaya çıkış şartlarını bilmeden değerini anlamak mümkün değildir. Risâle her ne kadar bir meseleyi nazarî olarak ele almaktaysa da gerçekte belirli bir olayla ilgilidir. 25 Rebülevvel 900 (24 Aralık 1494) tarihinde devrin önde gelen ilim adamlarından Molla Lutfi lakaplı Tokatlı Lutfullah b. Hasan zındıklık suçlamasıyla idam edilmiştir. Taşköprizâde, Molla Lutfi'yi idama götüren süreci şöyle özetlemektedir:

"Molla Lutfi eşi bulunmaz üstün bir kişiliğe sahip, rakipsiz bir ilim adamıydı. Akranlarına, hatta geçmiş ulemâya (selef) dil uzatırdı. Faziletlerinin çokluğu akranlarını kuskandırdı, dilinin uzunluğu dolayısıyla büyük ilim adamları kendisine buğzettiler ve bu sebeple onu ilhâd ve zındıklıkla suçlayıp yargıladılar. Molla Efdalüddin

kanının mubahlığına hüküm vermedi, çekimser kaldı; Molla Hatibzâde ise kanının mubahlığına hüküm verdi, öldürdüler.”³

Bu önemli olayla ilgili olarak kaleme alınmış olan risâlenin neşir çalışmasında olayın tarihi ve hukukî arka planı üzerinde durulmayacak, sadece gerek Taşköprizâde'nin yukarıdaki ifadeleri ve gerekse yakın zamanlarda ortaya konan belgelerin⁴ ışığında bakıldığında İsmail E. Erünsal'ın da belirttiği üzere bazılarının iddia ettiği gibi Molla Lutfî'nin sadece hür düşüncesinden dolayı değil başka sebepler dolayısıyla idam edilmiş olduğu⁵ belirtilmekle yetinilecektir. Bu çalışmanın konusu olan risâle olayın doğrudan hukukî boyutunu ele almaktadır.

Efdalzâde eserinde klasik kaynaklardan yaptığı iktibaslar ışığında suçun mahiyeti ve cezası konusunda kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Dikkatle incelendiğinde risâlede birbirine zıt iki tavır göze çarpmaktadır. İktibasların ekseninde düşünülürse Efdalzâde'nin zındıklığın bir suç olup had cezası olarak değilse bile idamı gerektirdiğini savunduğu gibi bir izlenim edinilmektedir. Buradan bakıldığında bu düşüncelerin Molla Lutfî olayı ile ilişkilendirilmesi halinde Efdalzâde'nin mezkur olayda hâkimlik sıfatıyla delilleri yetersiz bularak suç unsurunun gerçekleştiğine inanmamış olduğunu ortaya koyar ki bu durumda onun zındıklık suçu ve cezası konusunda diğer Osmanlı ulemâsından, bilhassa Ahaveyn ve Hatibzâde'den farklı düşünmediği ortaya çıkar. Ancak iktibaslar dışında kalan ibareler göz önüne alındığında ise şöyle bir manzara ile karşılaşılmaktadır: Efdalzâde'ye göre mürted, zındık, mühlid ve ibâhî için dünyada takdir edilmiş bir ceza bulunmamakta ve dolayısıyla bu suçlar şeriatta Allah hakkı için uygulanması gereken belirlenmiş (mukadder) ceza demek olan “had cezası” kapsamına girmemektedir. Bu bakımdan zındığın öldürülmesi ta'zîr cezaları kapsamına giren siyaseten katil başlığı altında ele alınmak icap eder ki bu da pek çok fikh kitabında ifade edilen aksi bir düşüncedir.⁶ Risâlenin bitiş kısmı ise onun konuya ilişkin temel düşüncesini vermektedir: “Çünkü din değiştirmek kul ile rabbi arasında olduğu için büyük bir cinayettir ve bunun cezası âhiret yurduna tehir edilmiştir. Zira cezalarda aslanan ceza yurduna (âhiret) tehiridir.”

Efdalzâde'nin zındıklık suçunun cezalandırılmasına karşı olan bu görüşleri resmî görüş ile çelişmekte idi. Çünkü Ahaveyn'in risâlesinin sonunda belirtildiği üzere Sultan II. Bayezid diğer hukuk davalarında Hanefî mezhebi içinde güçlü rivayetlerle amel

3 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1405/1985, s. 280. Molla Lutfî'nin hayatı ve onu idama götüren olayların geniş bir tahlili için bk. Ocak, a.g.e., s. 205-227.

4 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan ve doğrudan Molla Lutfî'yi hedef alan üç adet şikâyetnâme tarzındaki mektuptan ikisi İsmail E. Erünsal tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. Erünsal, “Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lutfî Hakkında Birkaç Not”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 33, Mart 1980/1981, İstanbul, s. 72-78). Sözü edilen bu iki mektup ile birlikte üçüncü bir mektup ise İbrahim Maraş tarafından tıpkıbasımı yapılarak ve Latinceye edilerek yüksek lisans tezi içinde verilmiştir (bk. Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [1992], s. 8-18).

5 Erünsal, a.g.m., s. 77-78.

6 Örneğin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de “Vâcip olmuş bir haddir; tövbe ile düşmez” denilmektedir. Bezzâzi, a.g.e. (*el-Fetâva'l-Hindiyîye* kenarında), *el-Matbaatü'l-Kübrâ*, Bulak 1310/1892, VI, 321.

edilmesini, ama Hz. Peygamber'e sövme ve zındıklık konularında ise güçlü-zayıf her türlü rivayetle amel edilmesini emreden bir ferman yayınlamıştı.⁷ Muhtemelen Molla Lutfi olayından önce onun hasımları tarafından sultanın böyle bir ferman çıkarması sağlanmıştı. Zira Hanefî mezhebinde güçlü görüş tövbekâr zındığın idam edilemeyeceği yönünde idi⁸ ve Molla Lutfi de mahkemede böyle bir suç isnadını asla kabul etmemişti. Sultanın çok sevdiği ve saydığı bir âlime bu suçun isnat edilerek idam edilmesi onu çok üzmüştü. Nitekim onun bu idama gönlünün razı olmadığı bilinmektedir. Belki de bu sebepten kendi çıkardığı fermanın gereğine uymayan Efdalzâde'yi bir bakıma ödüllendirerek İstanbul kadılığında şeyhülislâmlığa terfi ettirmiştir.

Risâlenin büyük kısmını eski fıkıh kaynaklarından yapılan alıntılar oluşturur. Bu kaynaklar arasında *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *Mi'râcû'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-resûl*, *ed-Dirâye* ve *el-Kâfi* gibi eserler bulunmaktadır. Ahaveyn'in risâlesinde "Garip Bir Hikâye" başlığı altında Molla Lutfi olayı anlatılırken Efdalzâde'nin risâlesinde olaya doğrudan hiç değinilmez. Ayrıca Efdalzâde'nin risâlesi muhalifi Ahaveyn'in risâlesi kadar sistematik değildir ve bazı telif zaafı da içermektedir. Meselâ klasik kaynaklardan yaptığı nakiller sırasında söyledikleri ile risâlenin bitiş kısmında ifade edilen görüşler birbiriyle çeliştiği halde birinci kısmın sırf nakil, diğer kısmın ise kendi kanaati olduğu anlaşılmamaktadır.

IV. Risâlenin Tercümesi

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla!

Âlemlerin rabbi Allah'a hamd ve Efendimiz Muhammed'e ve onun bütün ailesine dua ederiz.

Hz. Peygamber: "Şu üç şey dışında bir müslümanın kanı helâl olmaz: Sahih bir evlilikten sonra zina, imandan sonra küfür ve haksız yere adam öldürme" buyurmuştur.⁹

Soru: Hadis açıkça sadece zikredilenlerin idamı gerektirdiğini ifade etmektedir; oysa buna dördüncü bir sebebi, sövmeyi de eklemişlerdir.

Cevap: Zındık, sihirbaz ve (Peygamber'e) sövenin "imandan sonra küfre girme" kısmına dahil oldukları için öldürüleceklerinde şüphemiz yoktur. Ayrıca sayı belirtilmiş olması ziyadeyi engellemez. Bezzâziye'de böyle denilmektedir.¹⁰ Bundan anlaşılıyor ki zındık mürted olduğu için öldürülür. Nitekim Tatarhâniye'nin mürtedle ilgili bölümünde *en-Nevâzil*¹¹ adlı eserden naklen açıkça deniyor ki: "Zındık üç kısımdır:

7 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 347.

8 Hatta Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Sugdî'nin (ö. 461/1068) belirttiğine göre Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi ile Ebû Abdullah "Zındık öldürülmez; çünkü Müslümanlığını açıklamakla kanını dokunulmaz yapmıştır" demişlerdir (bk. *en-Nüteffî'l-fetâvâ* [nşr. Selâhaddin en-Nâhî], Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984, II, 693-94).

9 Buhârî, "Diyât", 6; Müslim, "Kasâme", 25, 26; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; İrîmîzî, "Hudûd", 15; Nesâî, "Tahrîm", 5, 11, 14; İbn Mâce, "Hudûd", 2533, 2534.

10 Bezzâzî, *a.g.e.*, VI, 322.

11 *en-Nevâzil* Ebû'l-Leyl Nasr b. Muhammed es-Semerkindî'nin (ö. 375/985) eseridir.

1. Aslı itibariyle şirk üzere olan zındık, 2. Müslüman iken zındık olan, 3. Zimmî iken zındık olan. Birinci durumda Acem (Arap olmayan) ise şirki üzere bırakılır. Çünkü aslı itibariyle kâfirdir. İkinci durumda kendisine İslâm arz edilir; müslüman olursa ona göre muamele edilir; aksi halde mürted olduğu için öldürülür. Üçüncü durumda da olduğu haliyle bırakılır.”¹²

Mürted ile zındık arasındaki fark: Mürted İslâm dininden küfre dönerdir. *el-Hidâye* şerhi *Mi'râcû'd-dirâye*¹³ adlı eserde böyle denilmektedir. Zındık ise mümin görünüp küfrünü gizleyendir. *es-Sârimü'l-meslûl*¹⁴ adlı eserde böyle denilmektedir. Her ikisinin de kâfir ve mürted olduklarında kuşku yoktur. Ancak mürtedin tövbesi kabul edilir. Çünkü içi dışına uygundur ve küfrünü saklamamaktadır; oysa zındık ve mühlid yakalandıktan sonra tövbe ettiklerinde Müslümanlık'larına vâkıf olunmadığı için tövbeleri kabul edilmez. Çünkü onlar Bâtıniyye'dir, dışta başka gösterirler, içte aksine inanırlar.

Ebû Hanîfe “Kendisini gizleyen zındığı öldürün; zira tövbe edip etmediği bilinmez” demiştir. Çünkü gerçek inancını anlamak mümkün değildir. Biz ancak zâhire göre davranırız. Bundan dolayı Hz. Peygamber, şehâdet getiren bir kâfiri öldüren ve bu davranışını “Kılıç korkusuyla söyledi” diye açıklayan Üsâme'ye: “Kalbini yardım mı?” demiştir.¹⁵ Çünkü müslüman gözüküp küfrünü saklamak zındık ve mühlidlerin âdetlerindedir. Bu nedenle görünüşte tövbe etmelerinden inançlı olduklarını çıkarmak imkânı yoktur. Zira onlar yeryüzünde fesad çıkarmaya çalışır, insanları sapıklığa ve şeriata karşı çıkmaya çağırırlar. Dolayısıyla kılıçla öldürülürler ve onları öldüren sevap kazanır.

Bezzâziyye'nin “Kitâbü's-Siyer” bölümünde zikredildiğine göre fetret döneminde yeryüzünde fesad çıkarmaya çalıştıkları için (fitneye) yardım edenler, kışkırtıcılar ve zalimlerin öldürülmesi mubahtır, onları öldüren sevap kazanır. Zira Yüce Allah'ın kullarına şefkat göstermek ve sevinçlerine ortak olmak İslâm'ın şartı iken onlar bunun aksine davranırlar.¹⁶

Kâdîhân *Fetâvâ*'sının cizye bölümünde zikredildiğine göre zındık yakalanmadan önce gelir zındık olduğunu itiraf eder ve bundan tövbe ederse tövbesi kabul edilir. Yakalandıktan sonra tövbe ederse kabul edilmez. Çünkü onlar Bâtıniyye'dir; açıktan

12 Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Ensârî ed-Dihlevî, *el-Fetâva'l-Tatarhâniyye* (nşr. Seccâd Hüseyin), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, Karâcî 1416/1996, V, 539.

13 *Mi'râcû'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye Merginânî*'nin *el-Hidâye* adlı eserinin Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Kâkî (ö. 749/1384) tarafından yapılan şerhi olup 21 Muharrem 745 (3 Haziran 1344) tarihinde tamamlanmıştır (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* [nşr. Kılıslı Muallim Rifat – Şerefeddin Yalıtıkaya], İstanbul 1360-62/1941-43, II, 2033).

14 *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-rasûl* Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eseri olup matbudur (Haydarâbâd 1322; [nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd], Beyrut 1978; [nşr. Muhammed b. Abdülhalâh b. Ömer el-Halvânî ve Muhammed Kebîr Ahmed Şevderî], Dârü İbn Hazm, Beyrut 1997). İbn Teymiyye “Zındık küfrünü gizleyip inkâr eden, ortaya koymayan kimsedir” demektedir (bk. a.g.e. [nşr. el-Halvânî ve Şevderî], III, 687).

15 Müslim, “İmân”, 158; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 95; İbn Mâce, “Fiten”, 1.

16 Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, VI, 311.

bir şeye inanır gözüktür, gerçekte ise bunun aksine inanırlar. Bu nedenle öldürülürler. Onlardan cizye alınmaz ve tövbeleri kabul edilmez.¹⁷ Yine aynı eserin "Kitâbü'l-Hazar ve'l-ibâha" kısmında "Fetva bu görüşe göredir" denilmektedir.¹⁸

el-Fetâva'l-Bezzâziyye'nin "Kitâbü'l-Cinâyât" kısmının başında deniliyor ki: "Boğucu ve sihirbaz yeryüzünde bozgunculuk yaptıkları için yakalandıklarında öldürülürler. Ele geçmeden tövbe ederlerse tövbeleri kabul edilir. Yakalandıktan sonra kabul edilmez, öldürülürler. Zındık, ilhâd propagandacısı ve ibâhî de aynı muameleye tâbidir, tövbesi kabul edilmez. İmam İzzeddin el-Kindî bu şekilde fetva verdi ve Hakan İbrâhim b. Muhammed onun fetvasını kabul ederek onları öldürdü."¹⁹

Mürtedin öldürülmesi had cezasına çarptırıldığı için değildir. Zındık, mülhid, ibâhî ve diğerleri de öyledir. Aksine mürted küfürde ısrar ettiği için ve mürted dışındakiler ise müslüman olup olmadıkları bilinemediği için öldürülürler. Çünkü had, seriatta Yüce Allah hakkı için gereken belirlenmiş bir cezadır. Mürted, zındık, mülhid ve ibâhî için dünyada belirlenmiş bir ceza yoktur.

ed-Dirâye ve *el-Kâfi*'nin²⁰ "Bâbü'l-Mürted" bölümünde "Çünkü o kendisine davet ulaşmış bir harbîdir; tıpkı aslı kâfir gibi²¹ şahitleri dinlemeye gerek olmaksızın derhal öldürülür" deniliyor.

Çünkü din değiştirmek kul ile rabbi arasında olduğu için büyük bir cinayettir. Bunun cezası âhiret yurduna tehir edilmiştir. Zira cezalarda aslolan ceza yurduna (âhirete) tehiridir. Allah için iç yüzünü ve sözü, tam ve yeterli ölçüde en iyi bilendir.

17 Kâdîhân, Fahreddin Hasan b. Mansûr el-Özcendî, *el-Fetâva'l-Hânîyye (el-Fetâva'l-Hindîyye kenarında)*, *el-Matbaatü'l-kübrâ*, Bulak 1310/1892, III, 588.

18 Kâdîhân, *a.g.e.*, III, 429.

19 Bezzâzî, *a.g.e.*, VI, 383.

20 *ed-Dirâye* Muîn el-Herevî diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Mübârek Şah b. Muhammed'in *el-Hidâye*'ye yazdığı şerhdır (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 2038). *el-Kâfi* Ebû'l-Berekât Hâfîzüddin Abdullah b. Ahmed en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi* adlı eseridir (bk. *a.g.e.*, II, 1998).

21 Çünkü o kâfirdir, zimmî ve müste'men değildir. Zira nas yani konunun delili olan "müşrikleri öldürün" âyeti ve "kim dinini değiştirirse öldürün" hadisi mutlak gelmiştir. *en-Nihâye*'de böyle denilmektedir (yazmanın hâmişinden). *en-Nihâye* Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî'nin (ö. 711/1311), Burhâneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eserine yazdığı şerhdır (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 2032).

رسالة متعلقة بأحكام الزنديق

[تأليف حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني المتوفى سنة ١٥٠٣/٩٠٨]

باسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله رب العالمين ونصلي على سيدنا محمد وآله أجمعين.

قال النبي ﷺ: « لا يحل دم إمريء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الزنا بعد إحصان والكفر بعد إيمان والقتل بغير حق »^١.

فإن قيل: اقتضى ظاهر الحديث كون [الأسباب] المذكورة موجبا للقتل لا غير. وقد زادوا عليه الرابع وهو الشتم.

قلنا: لا نشك أن الزنديق والساحر والشاتم يُقتلون لدخولهم تحت الكفر بعد الإيمان على أن التنصيص علي عدد لا يمنع الزيادة. كذا في البزازية^٢. فعلم من هذا أن الزنديق يقتل لكونه مرتداً كما صرح في التترخانية^٣ في باب المرتد حيث قال: « وفي النوازل^٤: الزنديق على ثلاثة أوجه: إما أن كان زنديقاً من الأصل على الشرك أو كان مسلماً فزندق أو كان ذمياً فزندق ففي الوجه الأول ترك على شركه يعني إن كان من العجم لأنه كافر أصلي . وفي الوجه الثاني يُعرض عليه الإسلام فإن أسلم فيها وإلا قُتل لأنه مرتد . وفي الوجه الثالث أيضاً يُترك على حاله » انتهى كلامه .

^١ النسخة الوحيدة لهذه الرسالة موجودة في مكتبة راغب باشا بإستانبول [رقم ١٤٦٠، ق: ١٥٩ / ٢ - ١٥٩ / ١٣] تحت عنوان « رسالة متعلقة بأحكام الزنديق لأفضل الدين الذي لم يحكم بإباحة دم المولى لطف الله الشهيد ».

^٢ البخاري، ديات ٦؛ مسلم، قسامة ٢٥، ٢٦؛ أبو داود، حدود ١؛ الترمذي، حدود ١٥؛ النسائي، تحريم ٥، ١١، ٤١؛ ابن ماجه، حدود، ٢٥٣٣، ٢٥٣٤.

^٣ البزازي، الفتاوي البزازية، بولاق ١٣١٠-١٣١١ [في هامش الفتاوي الهندية]، ٦ / ٣٢٢.

^٤ فريد الدين عالم بن العلاء الأنصاري الدهلوي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ / ١٣٨٤، الفتاوى التاتارخانية، تحقيق: سجاد حسين، كراشي ١٤١٦ / ١٩٩٦، ٥ / ٥٣٩.

^٥ النوازل في الفروع تأليف الإمام أبي الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي المتوفى سنة ٣٧٥ / ٩٨٥؛ فهذا الكتاب لم يزل مخطوطاً. فانظر نفس المسئلة في عيون المسائل في فروع الحنفية للمؤلف أيضاً وهو مطبوع بتحقيق سيد محمد مهني، بيروت سنة ١٩٩٨، ص ١٩١.

والفرق بين المرتد والزنديق: أن المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر كذا في شرح الهداية المسمّى بمعراج الدراية^٦. والزنديق هو الذي يظهر الإيمان ويخفي الكفر، كذا في الصارم المسلول^٧. ولا ريب في كفرهما وارتدادهما إلا أنه يقبل توبة المرتد لأن باطنه موافق لظاهره ولا يكتب كفره بخلاف الزنديق والملحد إذا أخذًا ثم تابا لا يقبل توبتهما لعدم الوقوف بإسلامهما لأنهم باطنية يظهرهم شيئاً في الظاهر ويعتقدون في الباطن خلاف ذلك.

وقد قال أبو حنيفة: اقتلوا الزنديق المستتر فإن توبته لا يعرف ولأنه لا يتوصل إلى حقيقة الاعتقاد وإنما تعمل بالظاهر. ولذا قال النبي ﷺ لأسامة حين قتل كافراً أظهر الشهادتين وقال: «قالهما خوفاً من السيف» فقال النبي ﷺ: «هل شقت قلبه؟»^٨ ولأن من عادة الزنادقة والملحدن إظهار الإسلام وكتمان الكفر فلم يمكن الاستدلال بظاهر التوبة على الاعتقاد لأنهم يسعون في الأرض بالفساد ودعاء الناس إلى الضلالة وخلاف الشريعة.

فيقتلون بالسيف ويثاب قاتلهم. إنه قد ذكر في البيزارية في كتاب السير أن قتل الأعونة والسعاة والظلمة في أيام الفترة مباح لأنهم يسعون في الأرض فساداً ويثاب قاتلهم لأن من شرط الإسلام الشفقة على خلق الله تعالى والفرح بفرحهم وهم على عكسه^٩.

وذكر في فتاوي قاضيخان في باب الجزية: إن جاء الزنديق قبل أن يؤخذ فأقر أنه زنديق فتاب عن ذلك تقبل توبته وإن أخذ ثم تاب لا تقبل لأنهم باطنية يظهرهم شيئاً ويعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتلون ولا تؤخذ منهم الجزية ولا تقبل توبتهم^{١٠}. وفيه أيضاً في كتاب الحظر والإباحة قال:

^٦ معراج الدراية إلي شرح الهداية: تأليف الشيخ الإمام قوام الدين محمد بن محمد البخاري الكاكي المتوفى سنة ٧٤٩؛ فرغ من تأليفه في ٢١ محرم ٧٤٥ (٤ يونيو ١٣٤٤) [كشف الظنون، ٢٠٣٣].

^٧ الصارم المسلول على شاتم الرسول تأليف تقي الدين ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨/١٣٢٨، طبع في حيدرآباد ١٣٢٢؛ وطبع أيضاً بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٧٨، وبتحقيق محمد بن عبد الله بن عمر الخلواني ومحمد كبير أحمد الشودي، بيروت ١٩٩٧. قال ابن تيمية: «لأن الزنديق هو الذي يستمطن الكفر وينكره ولا يظهره». انظر نفس المصدر، بتحقيق محمد بن عبد الله الخلواني، ٦٨٧/٣.

^٨ مسلم، إيمان ١٥٨؛ أبو داود، جهاد ٩٥؛ ابن ماجه، فتن ١.

^٩ البيزاري، الفتاوي البيزارية، ٦/٣١١.

^{١٠} فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجدي الفرغاني الشهير بقاضي خان، الفتاوى الخانية، بولاق ١٣١٠-

[في هامش الفتاوى الهنديّة]، ٣/٥٨٨.

والفتوى على هذا القول.^{١١}

وفي فتاوي البزازية في أول كتاب الجنایات: «الحناق والساحر يقتلان إذا أخذَا لسعيهما في الأرض بالفساد وإن تابا قبل الظفر يقبل التوبة وبعد الأخذ لا يقتلان. وكذا الزنديق والداعي إلى الإلحاد والإباحي ولا يقبل توبته وكذا [١٥٩/١٣] أفتى به الإمام عز الدين الكندي وقيل الخاقان ابراهيم بن محمد فتواه وقتلهم»^{١٢} انتهى كلامه.

ولا يقتل المرتد حذاً وكذا الزنديق والملحد والإباحي وغيرهم بل يقتلون لإصرار المرتد على الكفر ولعدم الوقوف بالإسلام في حق غير المرتد؛ لأن الحد في الشرع عقوبة مقدرة يجب حقاً لله تعالى وليس للمرتد والزنديق والملحد والإباحي عقوبة مقدرة في الدنيا.

وذكر في الدراية والكافي^{١٣} في باب المرتد: لأنه حربي بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير إشهاد كالكافر الأصلي^{١٤}. انتهى كلامهما.

ولأن تبديل الدين جنایة عظيمة لكونها بين العبد وربّه فالجزاء عليه مؤخّر إلى دار الآخرة لأن الأصل في الأجزية تأخيرها إلى دار الجزاء. والله أعلم بحقيقة الحال في السر والمقال على التمام والكمال.

^{١١} قاضي خان، نفس المصدر، ٤٢٩/٣.

^{١٢} البزازي، الفتاوي البزازية، ٣٨٣/٦.

^{١٣} الدراية: هو الدراية في شرح الهداية لأبي عبد الله محمد بن مبارك شاه بن محمد الملقب بمعين الهروي. انظر كشف الظنون، ٢٠٣٨/٢. والكافي: هو الكافي في شرح الوافي لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد السنفي المتوفى سنة ١٣١٠/٧١٠. انظر كشف الظنون، ١٩٩٧/٢.

^{١٤} في الهامش: (لأنه كافر وليس بذيي ولا مستامن لإطلاق النص أي الدليل وهو قوله تعالى «فاقتلوا المشركين» وقوله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه» كذا في النهاية). النهاية هو شرح للهداية للمرغيناني، تأليف حسام الدين حسين بن علي الصغفاني المتوفى سنة ١٣١١/٧١١. انظر كشف الظنون، ٢٠٣٢/٢.

Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım

Adnan Aslan*

A New Approach to the Problem of Religious Pluralism

This article offers a solution to the problem of religious pluralism within the context of Islamic inclusivism. It begins by defining the problem of plurality of religions as a conflict between the notion of the all-merciful and just God, and salvation limited to a "chosen" minority. After mentioning al-Ghazzali's notion of salvation, the author offers his own solution by claiming that all adherents of traditional religions will be saved as long as they believe and practice their own religion and do not confront with the message of Islam.

Giriş

Felsefî platformda dinî çoğulculuk, teolojik bağlamda dinler arası diyalog meselelerinin Batı'da dinî düşünceyi yönlendirir hale gelmesi ve küreselleşme süreci Hıristiyanlık haricindeki dinlerin bu meseleye dair cevaplarını zaruri hale getirmiştir. Daha önceki bir çalışmamızda¹ tasvirî olarak ifade etmeye çalıştığımız bu problem, burada farklı bir yaklaşımla tekrar ele alınmıştır. Makalemizde dinî çoğulculuğun felsefî ve teolojik bir problem oluşu dile getirildikten sonra İslâm düşünce tarihinden bir örnek olarak Gazzâlî'nin konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz görüşleri ifade edilecek ve kısmen yeni bir yaklaşım teklif edilecektir.

İnsan dünyaya geldiği zaman, fizikî varlığını devam ettirecek maddî şartlarla birlikte ırkını, milletini, dinini tayin eden sosyal ve mânevî şartları da hazır bulur. İnsan hayatını mümkün kılan fizikî şartlar eşit dağıtılmasına karşın insanın kimliğini oluşturan sosyal şartlar farklıdır. Din ve milletlerin farklılığı bu sosyal şartların tabii neticesidir. Dinlerin, gayp âleminin varlığı ve özellikleri hakkında, doğruluğu empirik olarak test edilmesi mümkün olmayan, hakikat iddialarında bulunmaları, bu iddiaların da çoğu zaman birbiriyle çelişmesi, dinlerin çokluğunu bir problem haline getirmektedir. Bir tarafta dinlerin metafizik farklılık ve çelişkileri, diğer tarafta mensuplarının

* Dr. Adnan Aslan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 bk. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (1998), s. 143-163.

kurtuluşu meselesi, bugün çağdaş din felsefesinde dinî çoğulculuk kavramı altında ele alınmaktadır. John Hick,² Wilfred Cantwell Smith³ ve Ninian Smart⁴ gibi bir kısım filozoflar dinî çoğulculuk meselesini felsefî platformda, Gavin D'Costa,⁵ Paul Knitter⁶ ve John Cobb⁷ gibi bir kısım düşünürler de teolojik zeminde ele almışlardır.

Toplumların şu andaki sosyal gerçekliği ele alındığında, bir ferdin hangi dine mensup olacağı büyük ölçüde hangi ailede doğduğuna bağlıdır. Bir kimse Türkiye veya Pakistan'da müslüman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelirse büyük bir ihtimalle müslüman, Sri Lanka veya Burma'da Budist bir ailede dünyaya gelirse Budist, Hindistan'da Hindu bir ailede dünyaya gelirse Hindu, Avrupa veya Amerika'da hristiyan bir ailede dünyaya gelirse de hristiyan olmaktadır.⁸ Bu gerçeklikten hareketle, dinlerin mutlak hakikat iddiaları inananların bu naif konularına dayandığı için ikna edici bulunmamaktadır. Dindar bir hristiyanın Hristiyanlığı hakikate götüren tek din olduğunu iddia etmesinin en önemli sebeplerinden biri hristiyan bir ailede doğması ise, bu şahsın durumu esas alındığında, hakikate ulaşma irade ve iyi niyetli araştırmaya değil sadece tesadüfe bağlanmış olmaktadır.

Dinlerin çokluğu daha ziyade tek Tanrı'ya inananlar arasında bir problem olarak gözükmektedir. Dinleri, insanların uydurduğu fenomenal gerçeklik olarak değerlendirip âdil ve merhametli bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenler için, dinlerin hakikat iddiaları ve bu iddialarında çelişmeleri bir problem teşkil etmemektedir. Bu durumda dinler sanat ve felsefe gibi insanın zihnî ürünü olarak algılanır. Eğer tek bir Tanrı varsa ve dinler de bu Tanrı'ya farklı farklı sıfat ve özellikler veriyorlarsa bunlardan hangisi doğru kabul edilmelidir? Fakat asıl problem adaletli Tanrı fikriyle tesadüfen kaybedilen veya kazanılan dinî kurtuluş fikri arasındaki çelişki gibi görünen durumdur. Burada üç önerme ifade edilebilir:

1. Yeryüzünde yaşayan bütün fertlere karşı âdil davranan merhametli bir Tanrı vardır.

-
- 2 Son otuz yılda yazdığı eserlerini bu konuya hasreden Hick'in en önemli çalışmaları şunlardır: *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973; *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1988; *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
 - 3 W. Cantwell Smith dinî çoğulculuk tezini *Towards a World Theology*'de (Macmillan, London 1981) ele almıştır. Bu husustaki ulaştığı nihai sonuçlar için bk. "Idolatry: In Comparative Perspective" içinde *The Myth of Christian Uniqueness* (ed. John Hick and Paul Knitter), SCM Press, London 1987, s. 53-68.
 - 4 N. Smart'ın dinî çoğulculuk meselesindeki en önemli eseri 1979-1980 yıllarında takdim ettiği Gifford Lectures'ı muhtevî olan *Beyond Ideology: Religion and Future of Western Civilization*'dir (Collins, London 1981).
 - 5 G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: Signpost in Theology*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
 - 6 F. P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, SCM Press, London 1985.
 - 7 J. Cobb, *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982.
 - 8 John Hick'in dinî çoğulculuk hipotezinin en önemli dayanaklarından biri, ferdin dinî kimliğini tesadüfen doğduğu aileye borçlu olmasıdır. Hick'in bu olguyu hemen hemen her eserinde tekrar etmesi dinî çoğulculuk hipotezini ortaya atmada bu fikrin etkisini göstermektedir.

2. Adalet ve merhametin gereği olarak Tanrı, insanlar arasında ayrımcılık yapmadan kurtulabilme imkânını herkese eşit dağıtmıştır.
3. Tanrı dünyayı sadece bir grup azınlığın, yani bir dinin mensuplarının, kurtuluşu erecekleri şekilde yaratmış, dolayısıyla diğerlerinin kendi hatalarından kaynaklanmayan bir sebeple (doğum) kurtuluşa ermelerine engel olmuştur.

Burada ikinci ile üçüncü önerme arasında açık bir çelişki vardır. Eğer ikinci önerme doğru ise, yani Tanrı adaleti gereği ayrımcılık yapmadan herkese kurtulma imkânını vermişse üçüncü önerme yanlıştır, yani dünyayı sadece bir grup insanın kurtuluşa ulaşabileceği tarzda yaratmış olması düşünülemez. İkinci ve üçüncü önermenin aynı anda doğru olması ise makul görünmemektedir.

Gazzâlî'nin Yaklaşımı

Gazzâlî⁹ bu meseleyi müslüman olmayanların kurtuluşu sorunu olarak ele almaktadır. İslâm'ın hem kültürel hem de siyasi üstünlüğünü tesis ettiği bir devirde yaşayan Gazzâlî'den diğer dinleri İslâm'a entegre edecek plüralist bir teori beklenemezdi. Özellikle Hıristiyanlık'la ters düşen teslîs, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu inancı gibi konularda Gazzâlî'nin elbette Kur'ânî tavrı benimsemesi ve Hıristiyanlığı sapık bulmasını da doğal karşılamak gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî'de dinlerin çokluğu kelâmî bir mesele olmaktan ziyade, fetret kavramı bağlamında diğer din mensuplarının durumu tarzında ele alınmaktadır.

Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğuna işaret ederek, İslâm ümmetinden büyük bir kısmının hatta oruç tutmayan ve namaz kılmayan bedevîlerin de kurtulacağını ifade eden hadis-i şerifi zikrettikten sonra Gazzâlî şöyle demektedir:

Yüce Allah'ın rahmetinin genişliğini gösteren bu ve benzeri haberler çoktur. Bu haber özel olarak Hz. Muhammed'in ümmeti hakkında gelmiştir. Ben derim ki:

Her ne kadar çoğunluğu ya bir anlık veya bir saatlik hafif şekilde, yahut haklarında cehenneme atılma ifadesinin kullanılacağı bir süre cehenneme konulacaklarsa da rahmet geçmiş ümmetlerin birçoğunu kapsamına alır. Hatta diyorum ki inşallah zamanımızdaki hıristiyan Rumlar'ın ve Türkler'in çoğunluğunu yani Bizans ve Türk ülkesinin uç bölgelerinde yaşayan kendilerine davetin ulaşmadığı kimseleri de rahmet kuşatacaktır. Davetin ulaşmadığı insanlar üç sınıftır:

1. Hz. Muhammed'in ismini hiç duymayanlar. Bunlar mâzurduurlar.
2. Hz. Muhammed'in isim ve sıfatından, gösterdiği mucizelerden haberdar, İslâm ülkesinin komşuları olan ve onlarla bir arada yaşayanlar. Bunlar inkârcılardır.
3. İki derece arasında olanlar ki bunlar Hz. Muhammed'in isminden haberdar, ancak sıfat ve özelliklerinden haberdar değildirler, aksine tıpkı bizim

9 İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi dinî çoğulculuk fikrine daha yakın şahsiyetler varken burada Gazzâlî'yi tercihimiz uygun görülmemeyebilir. Onu tercih sebeplerimizden biri elbette Gazzâlî'nin İslâm düşüncesinin önde gelen ve müslüman kitlelerin tasvibini kazanmış bir düşünür olmasıdır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi mutasavvif şahsiyetler meseleyi teorik çerçevede ele alırken, Gazzâlî meseleye daha çok pratik açıdan yaklaşmış ve bu konudaki hükmünü bir sorumlu kişi olarak vermiştir.

çocuklarımızın Mukaffa' adında bir yalancının peygamberlik iddia ettiği ni duymaları gibi onlar da çocukluktan beri adı Muhammed olan hâşâ bir yalancının peygamberlik iddia ettiğini duymuşlardır. Bunlar da bana göre Hz. Peygamber'in vasıfları konusunda birinci sınıftakiler ile aynı konumdadır. Çünkü ismini duymakla birlikte vasıflarını olduğundan başka duymuşlardır. Bu ise konuyu araştırmaya sevkmez.¹⁰

Gazzâlî bu ifadelerden sonra, diğer ümmetlere hangi şartlarda İslâm mesajının ulaşıp kabul edileceği meselesine açıklık getirir. Ona göre bir milletin sorumlu olabilmesi için, Allah Resûlü'nün peygamberliğinin ispatı olan, ayın yarılması ve parmaklarının arasından su akması, çakıl taşlarının tesbih getirmesi gibi mucizeleriyle birlikte Kur'an adında bir kitap getirmiş olması mucizelerini tevatür yoluyla işitmiş olması gerekir. Bunu işitip sonra inkâr edenler Gazzâlî'ye göre inkârcı ve dolayısıyla sorumludurlar. Memleketleri müslüman memleketlerine uzak olan Rum ve Türkler, Gazzâlî'ye göre sorumlu değildirler. Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında haberleri işiten din-dar kimselerin içlerinde bir araştırma arzusunun doğması beklenir. Onların dünyaya meyli sebebiyle bu arzu doğmuyor ve gerçeği araştırmıyorlarsa Gazzâlî'ye göre yine sorumludurlar. İçinde araştırma arzusu doğmasına rağmen araştırmada kusur eden kimse de küfürdedir. Diğer din mensuplarından Allah'a ve âhîret gününe inancı olanlar, bir peygamberin geldiğini işittiklerinde araştırmaları gerekir. Araştırmaya başladıkları halde sonuca ulaşmadan ölürlerse, sorumlu değildirler ve Allah'ın rahmet ve affına nâil olmaları beklenir.¹¹

Gazzâlî'nin ifadelerinde iki nokta oldukça önemlidir. Gazzâlî İslâm'dan haberdar olup, Hz. Peygamber'in ismini duyan herkesi sorumlu tutmamakta, aksine küçüklüğünden beri Hz. Peygamber hakkında yalan haberlerin tesiriyle inanmayanların da sorumlu olmayacağını söylemektedir.¹² Bu düşünce oldukça yaygın "müslüman olmayan herkes küfürdedir ve cehenneme gidecektir" fikrini tashih etmektedir. Gazzâlî'ye göre bu genelleme doğru değildir. Bir kimsenin sorumluluğunu tayin eden faktör kendi özel konumudur. Kendi iradesine bağlı olmadan hıristiyan bir ailede doğduğu için zihni Hıristiyanlığın kategorileri ve inanç sistemine göre "programlanan" kimse, doğal olarak Hz. Peygamber'i gerçek kimliği ile tanıyamayacağı için mâzurdur. Diğer taraftan Gazzâlî sorumluluğu ferdin araştırma isteğine bağlamaktadır. Eğer araştırır ve doğru yola ulaşırsa kurtulur, doğru yola ulaşamazsa sorumludur. Eğer araştırmaya başlar ve bir neticeye ulaşmadan ölürse yine mâzurdur.¹³

10 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalû't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Menşûrâtü Dâri'l-Hikme, Beyrut 1986, s. 105-106.

11 a.e., s. 107.

12 Türkiye'de konuyla ilgili bir kısım tartışmalar olmaktadır. Meselâ Süleyman Ateş bir makalesinde, Allah'a şirksiz ve âhirete şeksiz inanan ve ahlâken iyi konumda olan diğer din mensuplarının da kurtuluşa ereceğini iddia etmektedir. Bu görüşe Talat Koçyiğit, "İslâm'ın gelmesiyle diğer dinlerin geçerliliği kalmamıştır" diyerek cevap vermiştir. Tartışmanın bütünü için bk. Süleyman Ateş, "Cennet Kim-senin Tekelinde Değildir" *İslâmî Araştırmalar*, III/1 (1989), s. 7-24; Talat Koçyiğit, "Cennet Mü'min-lerin Tekelindedir" *İslâmî Araştırmalar*, III/3 (1989), s. 85-94.

13 Tanınmış müslüman âlimlerden Mûsâ Cârullah Bigiyev, müslüman olmayan toplumda yaşamının pratik sonucu olarak, bu problemi ruhunun derinliklerinde hissetmiş ve 1911 yılında diğer din men-suplarının kurtuluşuna dair *Rahmeti İlahiyye Burhanları* isiminde bir risâle yazmıştır. Mûsâ Cârullah

İkinci nokta ise, Gazzâlî araştırma arzusunun dindar kimselerde daha yoğun olduğunu düşünmektedir. Bu konuda genellemeler yapmak güçtür. Tam aksi de söylenebilir. Dindar olan kimseler kendi inanç esaslarıyla mutmain oldukları için, diğer dinleri araştırma arzusu diğerlerine nazaran daha az olmaktadır. Meselâ ihtidâ konusunda yapılmış bir çalışma¹⁴ kendi dinleriyle tatmin olmayan kimselerin daha ziyade arayış içinde olduğunu söylemektedir. Fıtraten dindar olan kimseler kendi dinlerine göre daha iyi “programlanmaları” sebebiyle diğer dinleri araştırma ihtiyacı duymazlar. Bu tesbit aynı zamanda dindar müslümanlar için de geçerlidir. Bir müslüman hiçbir zaman Hz. İsa’yı bir hıristiyanın algıladığı gibi algılayamaz.

Yeni Bir Yaklaşım

Dinî çoğulculuk meselesine yeni yaklaşımımız vahyin evrenselliğinin yanı sıra Allah’ın merhamet ve adaletini de vurgulamaktadır. Buna göre, Allah her millete peygamberler göndererek insanlığı doğru yola çağırmıştır.¹⁵ Allah peygamber göndermediği toplumu âhirette cezalandırmayacağını açıklamış;¹⁶ insan, peygamberler vasıtasıyla sorumlu kılınmıştır.¹⁷ Ayrıca gönderilen her peygamberin ismini Kur’an’da

bu risâlesinde “umumu âlemi insanîyetin necâtına itikad ettiğini” ifade etmiş, risâlenin büyük bir kısmını radikal telakki edilecek bu fikri kabul etmenin önemine ve buna yöneltilen tenkitlerin tutarsızlığına ayırmıştır. Mûsâ Cârullah Allah’ın rahmetinin geçmiş, hâlihazırda yaşayan ve gelecek bütün insanlığa şâmil olduğunu Kur’an’dan deliller getirerek ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ “Dilediğimi azaba uğrattım ve rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır” (A’râf 7/156) buyruğunda azabı kendi iradesine bağlaması ve fakat merhameti ise mutlak ifade etmesi rahmetinin umum olduğuna işaret etmektedir. Yine Kur’an’da “De ki: “Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar; çünkü O çok bağışlayan ve çok esirgeyendir” (Zümer 39/56), buyurulmuştur. Mûsâ Cârullah bu âyetteki “kullanım” ifadesinin insanların hepsini içerdiğini ve dolayısıyla Allah’ın rahmetinden bütün insanlığın istifade edeceğini iddia etmektedir. Daha sonra Mûsâ Cârullah Şûrâ 5, Mâide 118, Mü’minûn 117-118, Kaf 28-29 gibi âyetleri muhataplarını ikna edecek tarzda tefsir ve tahlil etmiş ve bu âyetlerden Allah’ın rahmetinin bütün insanlığa şâmil olduğuna dair “burhanlar” çıkarmıştır (daha geniş bilgi için bk. *Rahmeti İlahiyye Burhanları*, Vakıf Matbaası, Orenburg 1911).

Mûsâ Cârullah’ın bu tezinin Kur’an’ın bütünlüğü göz önüne alındığında ciddi temelleri olduğu aşikardır. Tezinde, “rahmeti ilâhiyyenin umumu” prensiplerini ortaya koymaması bu öneri ile karşılaştırılmasını güçleştirmektedir. Fakat genel bir karşılaştırma yapıldığında Mûsâ Cârullah’ın tezinin daha radikal olduğu görülmür.

- 14 Ali Köse’nin bu konuda yaptığı çalışma ihtidâ edenlerin daha önceki dinlerle alakaları bakımından net fikirler vermektedir. Araştırmaya konu olan yetmiş kişiden sadece sekizi (% 11) daha önce mensup oldukları dinin gereğini uyguluyorlardı. Otuz iki kişi (% 46) ise önceki dinlerine olan inançları zayıf ve hatta inanç konusunda aldatılmış hissediyorlar. On altı (% 23) kişi ise hiçbir dine inanmamakta ve dinle de ilgilenmemektedir. On dört kişi (% 20) ise farklı dinî hareketlerle ilgilenmişlerdir (daha geniş bilgi için bk. *Neden İslâm’ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s. 58). Diğer dinleri araştırma arzusu bu araştırmada görüleceği üzere daha ziyade dindar olmayanlarda yoğun olmaktadır.
- 15 “Her ümmetin bir elçisi vardır” (Yûnus 10/47); “And olsun ki her ümmete: ‘Allah’a kulluk edin ve azdıncılardan kaçının’ diyen peygamberler göndermişizdir. Allah içlerinden kimini doğru yola erdirdi, kimi de sapıklığı hak etti” (Nahl 16/36); “Geçmiş her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı bulunagelmıştır” (Fâtır 35/24).
- 16 “Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz” (İsrâ 17/15).
- 17 “Müjdeliyici ve uyarıcı elçiler gönderdik ki elçiler geldikten sonra insanların Allah’a karşı bahaneleri kalmasın” (Nisâ 4/165).

zikretmemiştir.¹⁸ Bu Kur'ânî prensiplerden iki önemli sonuca ulaşmaktayız: Birincisi Allah sadece müslümanlara değil bütün toplumlara peygamberler vasıtasıyla vahiy göndermiştir. İkincisi Allah'ın Kur'an'da zikretmediği, kökü vahye dayanan ve hâlâ inananlarını aydınlatan başka dinler de mevcut olmalıdır.

Dünyadaki mevcut dinlere *fenomenolojik* açıdan bakıldığında bir tarafta Hinduizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet gibi ahlâkî prensipleri, kendilerine has ibadetleri, derin ve kompleks inanç sistemleri olan geleneksel dinleri görmekteyiz. Bu dinler dünyadaki birçok sosyal, din karşıtı ve yeni dinî hareketlere rağmen varlıklarını devam ettirmekle zaman testinden başarı ile çıkmışlardır. Diğer tarafta Sihizm, Bahâilik, Kâdiyânîlik ve bunların daha modern versiyonları olan Hare Krişna, Moonculuk, Şamanizm, Satanizm ve Rajnisizm¹⁹ gibi köklü ahlâkî prensipleri olmayan, kendilerine has orijinal ibadet tarzlarından daha ziyade diğer geleneksel dinlerden ödünç alınan ve zamanla değişen ibadetleri ve insani beklentileri esas almış basit doktrinleri olan modern "dinler" vardır. Bu geleneksel ve modern dinler yakından incelendiğinde, geleneksel dinlerin ahlâkî prensiplerini uygulayacak bir toplum yaratmaları, derin ve aynı zamanda kompleks doktrinleri ve orijinal ibadetlerinin olması onların uydurulmuş olmadığını gösterir. Diğer taraftan modern dinlere bakıldığında bazı dinî unsurların Budizm, Hıristiyanlık ve Hinduizm'den alınmış olmasına rağmen, "doktrin", "ritüel" ve "ahlâkî"²⁰ özellikleri bakımından, basit ve oldukça "mâkul" olması,²¹ onların insanlar tarafından çoğunlukla dünyevî gayeler için uydurulduğunu göstermektedir.

Karşılaştırmalı dinler tarihi ile meşgul ve mânevî açıdan duyarlı her ilim adamı geleneksel dinlerin insan zihninin ürünü olmayıp, varlıklarının vahye dayandığını farkedecektir. Eğer bunlar vahiy eseri ise, Mûsâ'ya, İsâ'ya ve Muhammed'e vahyeden Tanrı, Tao, Buda ve Konfüçyüs'e de vahyetmiş olmalıdır. Buradan hareketle Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi geleneksel dinlerin, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi kökü vahye dayanan dinler olduğunu ve belki de Tao, Konfüçyüs ve Buda'nın da Kur'an'da isimleri zikredilmeyen peygamberler olduğunun ileri sürülmesi mümkündür.

18 "Ey Muhammed! Andolsun ki senden önce birçok peygamber gönderdik; sana onların kimini anlattık, kimini de anlatmadık" (Mü'min 40/78).

19 Yeni dinî hareketler kategorisi altında değerlendirilen ve Avrupa ile Amerika'da her yıl yüzlercesi ortaya çıkan bu gibi modern "dinler", yalnızlığın sosyal baskısından bunalan ve kiliseyle mânevî açlığını gideremeyen kimseler için, bir kurtuluş yolu olarak görülmektedir. Bu hareketleri sosyolojik bakımdan inceleyen Batı'da birçok çalışma vardır. İngiltere'deki yeni dinî hareketlerin sosyolojik tahlilini yapan nitelikli bir eser için bk. Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, Her Majesty's Stationary Office, London 1989.

20 Modern dinlerin sıradan insanî teşebbüsler olduğunun en önemli delillerinden biri de ahlâkî zaafıdır. Bu dinlerden bazıları üyelerini itibarlı ve zengin etmeyi amaçlayan bir menfaat birliği halinde tezahür temekte, bazan da üyelerinin mânevî zaafı liderlerinin istismar ettiği bir "dinî" teşekkül olarak karşımıza çıkmaktadır (daha geniş bilgi için bk. a.g.e., özellikle yeni dinî hareketleri misaller verdiği "Appendix IV").

21 Bahâiler'in dünya vatandaşlığı ve kadın erkek eşitliği gibi modern dünyanın beklentilerini dinî ve ahlâkî prensipleri haline getirmeleri, bu dinin çağrı şekillendirecek olan bir din olmadığını ve aksine çağın şekillendirdiği modern zihnin eseri olduğunun en güzel delilidir.

Dolayısıyla Kur'an'ın yahudi ve hıristiyanlar için öngördüğü bazı hükümlerin, bütün geleneksel dinleri ihtiva edecek şekilde genişletilmesi mümkün görünmektedir.²²

Budizm, Taoizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm dahil bütün geleneksel dinler vahye dayanmaktaysa, metafizik, ahlâk, âhiret ve dünya ile alâkalı temel doktrinlerinde aynı hakikati dile getirmeleri gerekir. Fakat bunlar yakından incelendiğinde, ahlâkî prensipleri bakımından birbirlerine benzeseler de, şu andaki doktrin yapılarında bir ayniyet ve hatta benzerlik görülmemektedir. Meselâ belli sıfatlara sahip bir Tanrı; cennet ve cehehneni olan âhiret inancı İslâm'ın en temel doktrini iken, bugünkü Budizm ve Taoizm'de bu tarz Tanrı ve âhiret inancı net değildir. Bu doktrin farklılıklarını, Seyyid Hüseyin Nasr'ın ileri sürdüğü gibi zâhir bâtın ayırımı veya her peygamberin kendi kavminin "lisan"ı ile gönderildiği esprisi ile izah etmek mümkün değildir. Geleneksel dinler arasında gördüğümüz, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına, cennet ve cehehnenin varlığına ilişkin çelişkileri, sadece formdaki çelişkiler olarak görmek ve formun ötesinde bunların birleştiğini iddia etmek de tutarlı değildir. Tanrı birdir veya değildir, cennet cehehnen vardır veya yoktur.

Kur'an'ın Allah'ın varlığı ve sıfatları, âhiret hayatının özellikleri ve ahlâkî prensipler hususunda nihaî ve mutlak hakikatleri insanlığa sunduğuna, diğer dinlerle mukayese edildiğinde İslâm'ın doktriner, ritüel ve ahlâkî açıdan en kâmil din olduğuna, dolayısıyla Allah katında en doğru dinin İslâm olduğuna inanmaktayız.²³ Kökü vahye dayanan diğer geleneksel dinlerin metafizik ve ahlâkî konularda aynı Kur'ânî hakikati ifade etmeleri gerekirken, aksine bu konuda farklı ve hatta çelişkili doktrinleri vardır. Bu çelişkiler nasıl izah edilecektir? Bu konuda genel İslâmî anlayışı benimsiyoruz. Buna göre Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm, Kur'an'ın bildirdiği gibi Yahudilik ve Hıristiyanlığın yaşadığı tecrübeyi yaşayıp tarihî süreç içinde insanî unsurlar katılarak zamanla değiştirilmiştir. Bu geleneksel dinlerin değiştirilmiş olduğunu kabul etmekle birlikte, Kur'an'ı esas alarak baktığımız da, bunlarda ahlâkî prensipler dahil bir kısım vahiy unsurlarının bulunduğunu görmekteyiz.

Bu bağlamda özellikle şu iki noktaya dikkat çekilmesi gerekir. a) İslâm'dan başka geleneksel dinlerin değiştirilmiş ve zamanla bozulmuş olduğu gerçeğini, sadece orijinal vahyi (Kur'an) ellerinde bulunduranlar idrak edebilir. b) Kur'an'dan haberdar olmayanların elinde, dinlerinin muharref olduğunu bildirecek başka delilleri yoktur. Bu sebeple müslümanlara göre (Allah katında da) muharref olan bir din, kendi mensupları için ve pratikte muharref olmamaktadır. Dolayısıyla müslümanların da kendileri için geçerli olan bir hükmü diğer din mensupları için de geçerli saymamaları gerekir. Diğer bir ifadeyle müslümanların hıristiyanların kendi dinî anlayış ve tecrübelerine dayanarak tevhidin esas ve teslisin bir yanlığı olduğunu tesbit etmeleri gerektiğini savunmaları pek tutarlı gözükmemektedir.²⁴

22 Ehl-i zimme kavramının İran fethedildiği zaman Zerdüster'e, Hindistan fethedildiği zaman da Hindular'a uygulanması pratikte onların da Ehl-i kitap sayıldığı anlamına gelir.

23 "Allah katında din şüphesiz İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3/19).

24 İnsanoglu varlıkları olduğu gibi algılamak durumundadır. Tecrübi alanın yorumunda ferde hürriyet tanınmamıştır. Bu alanda akıl ve duyular bizi tek tür yorum yapmaya mecbur etmektedir. İnsanların

İslâm'ın dışındaki geleneksel dinler Kur'an'la doğrudan muhatap olmadıkları müddetçe, kendilerindeki bozulan unsurları tesbit etmeleri mümkün görünmüyor. Dolayısıyla ontolojik olarak yanlış olan bir inancı, meselâ teslîsi benimseyenlerin, bunun yanlışlığını bildiren Kur'an'la, müslümanların muhatap olduğu tarzda muhatap olmadığı müddetçe, bu inançlarını yanlış da olsa devam ettirmeleri doğaldır ve *bu durum nihaî planda kurtuluşlarını engelleyecek bir faktör de olmamalıdır.*

Teklif etmeye çalıştığımız yeni yaklaşımı kısaca formüle etmek gerekirse: a) Vahiy evrenselidir; Allah her topluma bir elçi göndermiştir. b) O halde İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik'in dışında da ilâhî kaynaklı dinler vardır. c) Bugün varlıklarını sürdüren geleneksel dinlerin, inanç esasları ve ahlâkî umdeleri açısından modern "dinler" in aksine bidayetlerinde ilâhî kaynaklı oldukları varsayılır. d) Geleneksel dinler arasında görülen metafizik ve ahlâkî alandaki farklılık ve çelişkilerin sebebi İslâm dışındaki geleneksel dinlerde vuku bulan tahrif ve bozulmadır. e) Bu değişim ve bozulmayı sadece Kur'an'a muhatap olanlar bilebilirler. Muhatap olmayanların kendi dinlerindeki yanlışları bilebileceği bir mekanizma olmadığı için yanlışla inanmaları kurtuluşlarına engel olmamalıdır.

Görüldüğü gibi bu öneri Hick ve Nasr'ın iddia ettiği şekilde Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet,²⁵ Hinduizm ve Budizm'i felsefî veya dinî bir sistem içerisinde hepsini "doğru" kabul eden *çoğulcu* bir yaklaşım ileri sürmektedir. Burada sadece hıristiyan veya Budist bir ailede dünyaya geldiği için Hıristiyanlığa ve Budizm'e inanan kimse- nin cehenneme gideceğini iddia eden fikirle, herkesin kurtuluşunu dileyen âdil ve merhametli Tanrı anlayışı arasında bir çelişki olduğunu ve bu çelişkinin ortadan kaldırılması gerektiğini ifade ediyoruz.

İman, kalbî bir olgudur ve onun kalpteki tahakkukunu kimin mümin, kimin inkârcı, kimin münafık olduğunu nihaî planda ancak Allah bilir. Bir kimse ibadet edip müslüman olduğunu söylediği halde, kalben müslüman olmayabilir. Bunun tersi de mümkündür; bir kimse içinde bulunduğu şartların gereği müslüman olduğunu ifade edemediği halde kalben mümin olabilir. Bu açıdan bakıldığında nihaî planda kimin kurtuluşa ereceğini ancak Allah bilir. Fakat müslümanların diğer din mensupları hakkındaki inançları, onlara karşı oluşan tavır ve düşüncelerini tayin etmektedir. Müslümanların diğerlerine karşı daha olumlu ve daha doğru bir tavır geliştirebilmeleri,

farklı kültür ve sosyal şartlarda dünyaya gelmesi yorumlarını etkilemez. Her insan için akfî, dolayısıyla evrensel olan tek alan tecrübe alanının olduğu iddia edilmektedir. Bunun dışında özellikle metafizik ve ahlâk konularındaki doğruların kaynağı hususu oldukça tartışmalıdır. Bazıları bu noktada akfî, diğerleri ise vahyî esas almışlardır. Tanrı ve âhiretin varlığına akfîye ulaşılabilecek, dünyadaki dinî olgular göz önüne alınırsa oldukça güçtür. Bu konuda kesin hükme ulaşmak için her din ve kültürden akıllı insanların bu inançlaştıklarını müşahade etmek gerekir. Halbuki, insanlığı bu hususta bizim beklediğimiz sonuca değil de kendi dininin ilkelerine inanmaktadır.

- 25 İsmâil Râcî el-Fârûkî Kur'ânî prensiplerden hareketle 'hanifî' kavramını yahudi, hıristiyan ve müslümanları birleştiren üst kimlik olarak takdim etmek istemektedir. Bu kimliğin içeriğini Fârûkî'ye göre, Kur'an'da ifade edilen (Âl-i İmrân 3/64) ortak doktrinleri tevhid oluşturacaktır. Bu üç din arasındaki farklılık ve çelişkiler aslî olmayıp ânzîdir ve iyi niyet ve hikmetle çözülecek şeylerdir (daha geniş bilgi için bk. "Toward a Critical World Theology" in *Toward Islamization of Disciplines*, Virginia 1989, s. 409- 453.

haklarındaki düşüncelerin değişmesine bağlıdır. Diğer taraftan dinlerin çokluğu meselesi inanç açısından da bir çelişki veya tutarsızlık arz ediyorsa, müslümanların bu tutarsızlığı izahtan bigâne kalmaları düşünülemez.

Klasik İslâm düşüncesindeki yaygın kanaate göre,²⁶ bir ferdin kurtuluşu mevcut hak dine inanmasına bağlıdır. Biz burada, bir dinin inanç doktrininin bütününe doğru olmasıyla o dinin kurtuluşa ulaştırması meselesini birbirinden ayırmaktayız; bize göre kurtuluşa ulaşmanın olmazsa olmaz şartı mevcut hak dine inanmak değildir. İçinde bulunduğu şartlar gereği, hak dine inanma imkânı bulamayan bir kimsenin kurtuluşu için, hak dine bağlanmanın şart olması mâkul görünmemektedir. Bu sebeple: *Kaynağı vahiy olan geleneksel dinlere inanan ve o dinin ahlâkî düsturlarını yerine getiren dindar kimseler, Kur'an'ın mesajına Hz. Peygamber'in etrafındaki muhatap olduğu yoğunlukta muhatap olmadıkları ve iç dünyalarında Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair bir şüphe belirmediği müddetçe kendi dinlerinin metafizik ve ahlâkî esaslarını yerine getirmekle sorumludurlar.* Daha açık bir ifadeyle Hindistan'da yaşayan dindar ve ahlâklı Hindu, Tibet'te yaşayan dindar ve ahlâklı Budist, Roma'da yaşayan dindar ve ahlâklı hristiyan, Çin'de yaşayan dindar ve ahlâklı Taoist, İslâm'ın mesajına gerçek anlamda muhatap olmadıkları ve iç dünyalarında Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olabileceğine dair bir düşünce belirmediği müddetçe, yanlış dahi olsa kendi dinlerine inanıp gereğini yaptıkları zaman âhirette Allah'ın rahmetiyle muamele görecekleri umulur. Kendi dinine inanmayıp, gayri ahlâkî bir hayat süren; veya dindar, ahlâklı ve fakat İslâm'ın mesajı ile doğrudan muhatap olduğu halde onu inkâr eden; veya dindar, ahlâklı ve İslâm'ın mesajı ile doğrudan muhatap olmadığı halde kendi iç dünyasında Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair beliren düşüncüyü araştırmayıp örten kimseleri kâfir kabul etmekte ve bunların Allah'ın Kur'an'da bildirdiği azaba muhatap olacaklarına inanmaktayız.

Bugün yeryüzünde İslâm toplumu dışında yaşayanların çoğu Hz. Peygamber'i, gerçek vasıflarında tanımamışlar, aksine çok küçük yaşlardan beri, Hz. Peygamber ve İslâm hakkında doğru olmayan bilgilerle beslenmişler ve doğal olarak da İslâm'a inanmamışlardır. Bunları, kendilerine tebliğ ulaşmış sayıp, onlardan müslümanlar gibi inanmalarını beklemek ve sonunda da sorumlu tutmak gerçeğe uygun değildir. Bu kimseler, yani kendi dinlerinin metafizik esaslarına inanan ve ahlâkî prensiplerini uygulayanlar fitraten dindar şahıslardır. Eğer bu şahıslar İslâm toplumlarında ve müslüman ailede dünyaya gelselerdi ahlâklı ve dindar bir müslüman olurlardı varsayımını da dikkate almak gerekir. Bununla birlikte içlerinden İslâm'ı araştıranlar, müslümanların

26 Klasik İslâm düşüncesinden hareketle dinî çoğulculuk meselesine çözüm arama teşebbüsleri devamlı olmuştur. Hanefî Özcan, içeriği ve problemi var kılan zemin bakımından modern dünyanın varlığını esas alan dinî çoğulculuk meselesine klasik kelâm bağlamında çözüm aramış ve bu açıdan Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesini incelemiştir. Özcan bir bakıma Mâtürîdî'nin cevap aramadığı bu modern soruyu Mâtürîdî'ye yöneltmiş ve onun başka meseleler için ürettiği cevaplardan çağımızın bu önemli sorusuna cevap aramıştır. Ayrıca emek mahsulü olan bu çalışma Mâtürîdî'nin din anlayışını ortaya koyması bakımından da önemlidir (daha geniş bir bilgi için bk. *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995).

yaşadıkları memleketlere seyahat edenler veya müslüman toplumlarda yaşayanlar, İslâm'ın hak din olduğunu bildikleri halde inkâr edenler de vardır, bunlar da bile bile inkâr ettikleri için sorumlu olmalıdırlar.

Bu öneriye en ciddi tenkit Gavin D'Costa'dan geldi. D'Costa tenkidinde “eğer bir din gayri ahlâkî ve gayri insanî bir uygulamayı teşvik ediyorsa, bu dinin veya mensuplarının durumu ne olacaktır?” sorusuyla başlamaktadır. Meselâ Hinduizm, dindar Brahmanlar'a *satyi*, yani dul kalan kadının diri diri yakılmasını emretmektedir. Bunu dinî bir emir olarak görüp uygulayanlar kurtuluşa mı erecek ve bunu emreden Hinduizm doğru bir din mi kabul edilecektir?²⁷

D'Costa'nın eleştirisine cevap vermek gerekirse, bir şahsın mevcut hak dine bağlanmasıyla, onun kurtulması hususunu birbirinden ayırmak gerekir. Bizim Hinduizm'i doğru bir din olarak kabul etmemiz söz konusu değildir. Fakat bu din gayri ahlâkî bir uygulamayı onaylıyorsa mensupları yine kurtuluşa erecekler midir?

İslâm'ı hak din kabul ettiğimiz için Hindular'ın dul kadını yakmalarını doğru kabul etmemiz mümkün değildir. Bu yaklaşım, aynı zamanda kurtuluş tezini kendi dininin ahlâkî kabul ettiği davranışları yapması şartına bağlamıştır. Dul kadını yakma (*sat*) uygulaması bize gayri ahlâkî ve gayri insanî gelebilir. Fakat burada önemli olan bir Brahman'ın bu fiili nasıl gördüğüdür. Eğer bir Brahman bu işi, yapılması dinî açıdan vâcib bir fiil olarak görüyor ve bunu uyguluyorsa, o şahıs ahlâksız ve vicdansız olduğu için değil, aksine dindar olduğu için yapıyordur.²⁸ Bu durumda, o ferdin şartlarında doğan ve yetişen her dindar şahsın aynı şekilde düşüneneğini ve aynı şeyi yapacağını hesaba katmak gerekir. Burada bir Brahman'ın bu fiili yapmasıyla, bizzat bu fiili yapmanın *bizim açımızdan* doğru olup olmadığı hususunu birbirinden ayırmak durumundayız.²⁹ Kendi geleneğinde bu uygulamayı dinî bir vecibe olarak algılayan bir Brahman, bu uygulamanın dinî bir vecibe olmayıp aksine ahlâkî sapma olduğunu ifade eden bir dine gerçek anlamda muhatap olmadığı müddetçe, bu fiili bir sapıklık olarak algılaması beklenemez. Fakat bu durum uygulamanın doğru kabul edildiği anlamına gelmez.

27 Gavin D'Costa, *Review of Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: the Thought of John Hick and Seyyid Hossein Nasr*, by Adnan Aslan, *Islam and Christian-Muslim Relations*, XI/ 2 (July 2000), s. 256.

28 Hz. Peygamber amellerin niyetlere göre olduğunu söylerken bu evrensel ilkeye işaret etmiş olmalıdır. Bir fert samimi olarak ahlâkî olduğuna inandığı ve bu sebeple yaptığı bir iş, nihayetinde kötü bir davranış da olsa, bu fert niyetine göre muamele görmelidir.

29 Bizim bu önerimize göre teslîsi reddeden Katolik dini bir esası reddettiği için sorumlu olmaktadır. Teslîsin yanlış olduğunu iddia eden birinin kendisiyle aynı fikirde olan bir Katoligi sorumlu tutması aslında bir çelişki gibi görünmektedir. Fakat meselenin başka boyutları vardır. Eğer bu Katolik kimse, İslâm ile muhatap olduğu için teslîsi reddediyor ise, o zaman tebliğ ulaştırmış demektir ve teslîsi reddetmekle sorumludur. Eğer bu kimse seküler bakış açısına sahip olmaktan dolayı teslîsi reddediyorsa, o sadece teslîs değil Hz. İsa'nın bir mucize olarak babasız dünyaya gelmesi gibi diğer dinî doktrinleri de reddediyor demektir. Bu yaklaşım bu şahsı teslîse ve diğer dinî umdelere inanmakta sorumlu tutmuştur, zira bu şahıs eğer müslüman toplumda yaşasaydı Hz. Peygamber'in mucizelerini belki de Kur'an'ı inkâr edecekti.

Eğer geleneksel din mensuplarından bir kimse, dinin metafizik ilkelerine inanıyor ve fakat ahlâkî emirleri yerine getirmiyorsa veya ahlâklî ve fakat o dinin metafiziğine inanmıyorsa durumu ne olacaktır? Burada inançla ahlâk arasında doğrudan bir alâka kurulduğu doğrudur. İslâm'da olduğu gibi diğer geleneksel dinlerde de din ile ahlâk, dindarlıkla ahlâklî olma birbirine özdeşleşmiştir. Nasıl ki dindar bir müslüman aynı zamanda ahlâklî demektir, aynı şekilde dindar bir Budist de aynı zamanda ahlâklî olmalıdır. Yaklaşımımız bu varsayımdan hareket etmektedir. O geleneksel din mensuplarında dindar ve fakat ahlâksız veya oldukça ahlâklî ve fakat dindar olmayan şahıslara rastlayıncaya kadar bu varsayımı doğru kabul edecektir.

Bir Mukayese

Bu öneri John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın dinî çoğulculuk anlayışları ile karşılaştırıldığında önce Hick'in bir teist olduğu Mutlak gerçeğin varlığına inandığı görülür. Fakat ona göre bu insanların hiçbir zaman bilemeyeceği ve hiçbir sıfatla vasıflayamayacağı, numenal gerçekliktir (the real *an sich*). Mûsâ, İsâ, Muhammed ve Buda gibi hassas ruhlu yüce şahsiyetler Mutlak'ın tesir alanında gerçekleşen yoğun bir dinî tecrübe anında hissettikleri mânevî etkiyi kendi toplumlarındaki kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu yoğun dinî tecrübelerin neticesinde dinler oluşmuştur. Kendinde vasıflanamaz bu mutlaka Mûsâ Adonay, İsâ Semavî Baba, Muhammed Allah, Buda Nirvana, Hindu *avatarlar*, Şiva ve Vişnu demişler, bu "ilâhî realite"yi kendi kültürlerindeki kavramlarla isimlendirmişlerdir. Bu sebeple *dinlerin tanrıları numenal mutlakın fenomenal tezahürleridir*.³⁰ Mutlak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semitik dinlerde müşahhas bir zat olarak, Hinduizm ve Budizm gibi Doğu geleneklerinde ise daha ziyade, müşahhas olmayan "varlık" tarzında algılanmıştır. Buradan hareketle Hick Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet, Hinduizm ve Budizm'den müteşekkil beş büyük dini, inananları "ben merkezli" bir hayat tarzından, "Hak merkezli" bir yaşayışa (from self-centredness to reality-centredness) teşvik ettiği ve tarih boyu insanlara mânevî bakımdan önder olabilecek milyonlarca aziz, velî yetiştirdiği için doğru kabul etmektedir. Dolayısıyla bu dinlerin mensupları da, Hick'e göre kurtuluşa ereceklerdir.³¹

Biz John Hick'in dinî çoğulculuk hipoteziyle çok temel bir mevzuda ayrılmaktayız. Hick'e göre mutlak hakikatin tesiri olsa da dinler nihai planda insanî kurgulardır. Dolayısıyla değişmez hakikatlerin Tanrı tarafından bildirildiği fikrini olgusal bir gerçeklik olarak değil de "mitolojik" bir ifade olarak görmek gerekir. Dolayısıyla Hick'in dinî çoğulculuk hipotezi, Tanrı'nın insanlara vahiy yoluyla hakikatleri bildirmesini

30 Hick burada işaret ettiği gibi, Kant'ın tecrübe edilir alanı tayin için icat ettiği numen fenomen ayrımını dinî alana uygulamaktadır. Kant'a göre biz şeylerin sadece fenomen dünyasındaki varlıklarını, yani görünüşlerini tecrübe ederiz, kendinde şeyi yani numeni ise asla bilemeyiz. Hick'in mutlak bilinemez, dinlerin bize Tanrı olarak bildirdikleri ise bu mutlakın tezahürüdür fikri Kant'ın bu görüşünden mülhemdir.

31 Doktora çalışmamızın önemli bir kısmını oluşturan bu konunun tenkit ve değerlendirmeleri için bk. Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyid Hossein Nasr*, Curzon, London 1988. Ayrıca bk. ISAM Dergisi, 2 (1998), s. 156-163.

ontolojik mânada doğru kabul eden bizim önerimizden temelde ayrılmaktadır. Biz Hick'in Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm gibi dinlerin "doğru" ve geçerli din olduğu iddiasını reddetmekle birlikte, önerimiz İslâm'la gerçek anlamda muhatap olmamış dindar ve ahlâklı yahudi, hıristiyan, Budist ve Hindular'ın kurtulacağını ifade etmekte ve bu noktada Hick'in çoğulculuk hipoteziyle kısmen uygunluk arz etmektedir.

Hick, bir taraftan dinlerin Tanrı hakkındaki tanımlamalarını doğru kabul etmeyen, diğer taraftan inananların bu vasıfları doğru kabul edip ona göre davranmaları gerektiğini söyleyerek kendi içinde bir çelişkiye düşmektedir. Bizim önerimiz ise, en doğru din olarak İslâm'ı kabul etmekte; diğer geleneksel din mensuplarının rabbin bu son mesajından haberleri olmadığı müddetçe kendi dinlerini hak bilmelerini de doğal karşılamaktadır.

Hick'ten ayrıldığımız diğer önemli bir nokta da tezlerin ifade edildiği zemindir. Hick dinî çoğulculuk hipotezine, daha geçerli gördüğü için felsefi bir model vasıtasıyla çözüm üretmek istemiştir. Biz ise dinlerin çokluğu meselesini dinî ve teolojik bir problem olarak görmek ve ona göre bir çözüm önermekteyiz.

Nasr'a gelince; o dinlerin varlığını izah ederken zihni ve dolayısıyla felsefi kurgular değil, olanın tasvirini esas aldığı ifade etmektedir. Ona göre dinler mutlak ile insan ilişkisi neticesinde, Tanrı, kâinat ve insanlığın kaderi hakkındaki hakikatleri ifade için var olmuşlardır. Dolayısıyla din mutlakın dünyadaki ifadesi olup, mutlak değişmediği için, onun ifadesi olan hakikat de özde değişmez. O halde farklı dinler aynı mutlak hakikati ifade ettiklerini nasıl iddia edebiliyorlar? Nasr bu soruya şöyle cevap verir: Mutlak hakikat değişmez ve fakat o kendini farklı zaman ve kültürel havzalarda farklı şekilde ifade eder. Dolayısıyla farklılık zorunluluktur. Zira mutlak, insanlara ulaşabilmek için söze, kelimelerle ifadeye, dolayısıyla da forma girmek zorundadır. Formda asıl olan *birlik* değil, *çokluktur*. Dinler zahiri boyutlarında, yani doktrin, kutsal kanun ve ibadet şekillerinde farklı olsalar da, batını boyutlarında, yani özde aynıdırlar. Fakat bu birliği sadece mânevî bakımdan yetkin olanlar fark edebilir.

Nasr, dinlerin çelişik hakikat iddialarının açıklanabilir olduğuna inanır ve Hz. İsa ile ilgili hem Hıristiyanlığın hem de İslâmiyet'in önerdiği doktrinlerin ikisini de doğru kabul eder. Nasr birbirine zıt görünen durumların aynı anda doğru olmasının imkânsız telakki edilmesini modern epistemolojiye bağlar. Nasr bu fikrini bir misalle şu şekilde açıklar: Yerküre dönmekte mi, yoksa durağan mıdır? Nasr'a göre bu iki zıt halin ikisi de aynı anda doğrudur. Yerküre, hayatını onun üstünde devam ettiren ve onu her an tecrübe eden milyarlarca kişi için *gerçekten* dönmemektedir. Fakat aynı zamanda, yerküre hakkında sıradan insanların bilgisinin ötesinde bilgi edinen gerçek uzmanları için yerküre *gerçekten* dönmektedir. Bu iki durumun ikisi aynı anda doğrudur. Buradan hareketle Nasr hem Hıristiyanlığın hem de İslâm'ın doktrinlerinin birbirleriyle çelişmeler dahi aynı anda doğru olduklarını söylemek istemektedir.³²

32 Hıristiyanlık ve İslâm açısından İsa'nın konumu hakkında daha geniş tartışmalar için bk. Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la bir Mülâkat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (1997), s. 175-188.

Dolayısıyla Nasr Yahudilik ve Hıristiyanlığın kendi din adamları tarafından değiştirildiği tezini, müslümanların dinî kimliklerinin bir gereği olarak ifade ettikleri fikirler tarzında kabul etmekte, tezin evrensel ve olgusal bir doğru olduğunu kabul etmemektedir.³³

Nasr'ın geleneksel ekolün bakış açısıyla ortaya koyduğu bu dinî çoğulculuk anlayışıyla birçok noktada uyuşmaktayız. Biz de Nasr gibi, Allah'ın insanlığı doğru yola ulaştırmak için peygamberleri vasıtasıyla hakikati gönderdiğine ve bu hakikatin ezeli ve değişmez olduğu tezini kabul etmekteyiz.

Nasr'dan ayrıldığıımız en önemli nokta, biz dinler arasında görülen farklılık ve çelişkiyi, İslâm'ın haricindeki dinlerin zamanla bozulup tahrif edildiği fikriyle açıklarken, Nasr dinler arası farklılık ve çelişkinin, dinlerin "formellik" ve "resmîyet"i ifade eden zâhiri boyutundan kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre, dinlerin aşkın birliği ancak dinlerin bâtinî boyutunda tecrübe edilir ve ancak mânevî yetkinliğe ulaşmış şahsiyetler tarafından algılanabilecektir. Nasr'la bu öneri arasında ihtilâfa sebep olan bu noktanın biraz daha açılması gerekir. Başta ifade edildiği gibi, Nasr teslîsi de ilâhî hakikat kabul ederek, tevhidle uzlaştırmak istemektedir. Biz ise, teslîsi bir hakikat olarak görmeyip insanî bir sapma olduğunu iddia etmekteyiz ve uzlaştırma için zoraki tevellere başvurmanın yersiz olduğunu düşünmekteyiz. Eğer Kur'an ilâhî hakikatleri ifade eden ve Allah tarafından gönderilmiş bir kitapsa onun teslîsin yanlış olduğunu söylemesi, ilâhî bir tashih olarak kabul edilmeli ve teslîsin yanlış olduğu söylenmelidir. Nasr'ın bakış açısı diğer dinlerdeki ilâhî unsurları görmek için gerekli bir vizyon olabilir. Fakat dinler arasındaki farklılıkları izah için başvurduğu bâtinî yöntem yanlıştır; hem Hinduizm'in *samsara* inancı hem de İslâm'ın âhiret inancını veya İsa'nın çarmıhta hem öldürüldüğünü ve hem de öldürülmediğini söyleyen doktrinlerin aynı anda doğru kabul edilmesi mümkün değildir.

Dinlerin zamanla tahrif edildiği fikrini Nasr'ın şöyle değerlendireceğini düşünmekteyiz. Eğer dinlerin bozulması zamana veya dinin muhtevasında Tanrı'nın koyduğu bir unsura bağlı ise İslâm'ı bunun dışında tutmak mümkün değildir. Eğer dinler belli bir zamanda bozuluyorsa, aynı süre geçince İslâm da bozulacaktır. Eğer bir din, diyelim Hıristiyanlığın özel şartlarından (İsa'nın babasız dünyaya gelmesinden) dolayı teslîs ve Tanrı'nın oğlu olduğu gibi doktrinler doğuyor, dolayısıyla Hıristiyanlık bozuluyorsa, bu bozulmada asıl sorumlu insanlar mı yoksa Hıristiyanlığı bozulacak şekilde gönderen Tanrı mıdır? Nasr'ın dinlerin bozulması ve tahrif fikrine bu nevi itirazlar yöneltmesi mümkündür. Fakat, İslâm'ın diğer dinler gibi bozulacağı teorik olarak iddia edilse bile, müslümanların Kur'an'ın hiç bozulmayıp bütünlüğünü koruduğuna olan inançları Kur'an'ın tahrifini engellemektedir. Ayrıca insanlığın ulaştığı kültürel seviye, yazılı bir metni bir sonraki nesle devretmek için geliştirilen teknikler, Kur'an'ın muhafazasının teminatı da sayılabilir.

Burada ifade etmeye çalıştığımız yeni yaklaşım Nasr'dan daha ziyade Gazzâlî'nin önerisine yakındır. Ancak Gazzâlî'nin teklifinden de önemli bir noktada ayrılır. Gazzâlî Hz. Peygamber'i küçüklüğünden beri yanlış tanımış ve öyle inanmış insanları,

33 Nasr'ın görüşleri için ayrıca bk. Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", s. 158-159.

tebliğ ulaşmamış kabul etmekte ve dolayısıyla da mâzur saymaktadır. Bugün diğer din mensuplarının büyük bir çoğunluğu içinde yaşadıkları sosyal şartlar gereği Hz. Peygamber'i yanlış tanımışlardır. Doğrusu sosyal şartlar insanların tavrını belirlemektedir. Hâkim Batı toplumunda yaşayan insanlar İslâmiyet'i geri kalmış toplumların dinî olarak görmekte ve yeterince ciddiye almamaktadır. Diğer taraftan, Çin ve Japon milletlerinin geleneksel zihin yapıları, yaratan ve her şeye hâkim bir Tanrı fikrini kavramaktan oldukça uzaktır. Gazzâlî, Hz. Peygamber'i içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak yanlış tanıyan bütün diğer din mensuplarını, ister kendi dinine inansın ister inanmasın, ister dindar ve ahlâklı, isterse lâdinî ve gayri ahlâkî bir hayat yaşasınlar, tebliğ ulaşmamış saymakta ve dolayısıyla bütünü mâzur kabul etmektedir. Biz ise, bütün geleneksel dinlerin mensuplarını İslâm'ı tanımadıkları müddetçe dinlerini muharref bilmelerinin mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle, hıristiyan, yahudi, Hindu, Budist, Şintoist ve Taoistler'i ahlâkî ve dinî esaslarını yerine getirmekle sorumlu tutup kurtuluşlarını bu şarta bağladık. Dolayısıyla bu öneri dindarlığı ve ahlâkîliği esas alarak önemli ve yerinde bir tashihte bulunmaktadır.

Sonuç

Sosyalleşme, henüz kendi çevresinin farkında olamayan bir çocuğun önce kendi varlığının şuuruna erişip, zamanla içinde yaşadığı toplumun değer ve normlarına göre hareket edebilecek bir kabiliyete ulaşma sürecidir. Fert içinde doğduğu aile ve toplum tarafından âdeta bir bilgisayar gibi programlanmaktadır. Bu programın en önemli unsurlarından biri de dindir. Çocukluğundan itibaren belli bir dinin esaslarıyla programlanmış bir fert, farklı tarzda programlandığı için başka dinleri takdir edemeyecektir. İhtidâ gibi durumlar hariç, fert hayatı boyunca bu program çerçevesinde hareket edecek ve çocukluğunda aldığı dinî terbiye ve esasları rasyonelleştirerek onlara bağlı bir hayatı sürecektir. Dolayısıyla, fertler yaşayacağı aile ve toplumu kendi iradeleriyle seçmedikleri için içinde buldukları ortamın sonuçlarından tamamen kendileri sorumlu olmamaları gerekir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın adaleti bir ferdin hıristiyan bir ailede doğduğu için hıristiyan, yahudi bir ailede doğduğu için yahudi, Budist bir ailede doğduğu için Budist olmasını, o fert için doğuştan bir suç olarak öngörmez.

Fakat insanoğlu yaratılışının gereği olarak hakikati aramakla yükümlüdür. Diğer din mensupları hakikati arama noktasında kendi dinleriyle tatmin oluyor ve başka din arama ihtiyacı hissetmiyorlarsa, o zaman onların yapması gereken şey kendi dinlerine uymaktır. Bu şartlar içindeki birinin, İslâm'ı kabul etmekle sorumlu olabilmesi için, a) Kendi dininin sunduğu hakikatle tatmin olmaması ve bu durumun onu yeni bir din aramaya sevketmesi ve İslâm'da o ferdin arayış anında ulaşabileceği bir konumda olması, b) Mensup olduğu kültürel şartlarda İslâm'ın hakikat olduğuna işaret eden birtakım unsurların bulunması, c) Tebliğ vasıtasıyla İslâm'la karşı karşıya gelmesi, d) İslâm'ın doğru bir din olduğuna dair içine bir his doğması gerekir. Dolayısıyla diğer dinlere mensup fertlerde, bu şartlardan biri veya birkaçı gerçekleşmediği müddetçe, kendi dinlerindeki ahlâkî ve metafizik ilkelere inanmak ve onların gereğini yapmakla sorumludurlar. Bunu gerçekleştirirlerse kurtuluşa ulaşmaları beklenir.

İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi

Tahsin Özcan*

Ibn Kemal's Treatise on Cash Foundations

This study presents Ibn Kemal's Arabic treatise on cash foundations, and a Turkish translation. As the first treatise on the issue, it justifies the religious permissibility of donating money to cash foundations and the methods of registering such foundations. Despite the efforts of his opponents, Ibn Kemal's religious ruling (fatwa) was accepted as the official view in the following decades.

Bu çalışmada İbn Kemal'in para vakıfları hakkında kaleme aldığı risâlesi Türkçe çevirisi ile birlikte yayımlanarak bu konudaki Osmanlı uygulamasının anlaşılmasına katkıda bulunulacaktır. Osmanlı vakıf sistemi içinde önemli bir yeri olan para vakıflarıyla ilgili bilinen ilk uygulama örneklerine II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed dönemlerinde rastlanmaktadır. Ancak para vakıflarının henüz sayı ve hacim itibarıyla vakıf sistemi içinde önemli bir yer işgal etmemesi sebebiyle hukukî (fikhî) yönünün o dönemde tartışılmadığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl ortalarına gelindiğinde vakıf sistemindeki genişlemeye bağlı olarak para vakıflarının da önemli bir gelişme gösterdiğini görüyoruz. Bu gelişmeyle birlikte para vakıflarının meşruiyeti de gündeme gelmiş ve Osmanlı ulemâsı arasında tartışmalara yol açmıştır.

XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâ ve devlet ricâli içinde önemli bir yeri olan ve İbn Kemal ya da Kemalpaşazâde adıyla şöhret bulan Şemseddin Ahmed Çelebi 873'te (1469) doğmuştur. Baba tarafından ümerâ, anne tarafından ulemâ zümresine mensup olan İbn Kemal tahsilini tamamladıktan sonra II. Bayezid'in maiyetinde askerlik yapmış, bilâhare ilmiyeye intisap ederek uzun yıllar müderrislik ve kadılık gibi görevler ifa ettikten sonra Anadolu kazaskerliğine getirilmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine katılan İbn Kemal 932'de (1526) Zenbilli Ali Cemâli Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine şeyhülislâm olmuştur. Sekiz yıl bu görevde kaldıktan sonra 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiştir. İbn

* Dr. Tahsin Özcan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Kemal hemen hemen her ilim dalında eser kaleme alarak ilmi kişiliğini ortaya koyduğu gibi, bir devlet adamı olarak da devrinin siyasî ve sosyal olaylarında önemli roller üstlenmiş bir şahıstır.¹

Para vakıfları konusundaki tartışmanın habercisi İbn Kemal'dir. Muhtemelen kendi döneminde yeni yeni gündeme gelmeye başlayan para vakıflarının meşruiyeti meselesine yönelik olarak kısa bir risâle kaleme almıştır. İbn Kemal bu risâlesinde para vakfetmenin câiz olduğunu savunmuş, ayrıca bir kadı tarafından verilen hükmün bir başka kadı tarafından bozulamayacağı hususunu hatırlatarak uygulamada sıkıntı ve karmaşaya yol açılmasını engellemeye çalışmıştır.

İbn Kemal'in konuyu özet bir şekilde ele alıp, birkaç nakille sonuca varmak istemesi sebebiyle ilmi derinlikten uzak gibi görünen bu risâlesi türünün ilki olması açısından önemlidir. Kısa olması konunun tartışma gündemine henüz yeni yeni girmeye başladığının bir göstergesidir. Nitekim konuyla ilgili esas tartışmalar, İbn Kemal'in vefatından yaklaşık on yıl sonra Çivizâde Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 954/1547) ile Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) arasında cereyan etmiş, Çivizâde para vakıflarının yasaklanması yolunda gayret sarfederken Ebüssuûd Efendi de cevazına hükmetmiştir. Devrin diğer önde gelen âlimleri de yazdıkları risâle ve mektuplarla veya verdikleri fetvalarla tartışmaya katılmışlar ve çoğunlukla para vakıflarının meşruiyeti yönünde görüş belirtmişlerdir. Ancak Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) para vakıflarının meşrû olmadığı, nüküd-ı mevküfenin işletilmesinde bilmeyerek birtakım faizli işlemlerin yapıldığı şeklindeki eleştirilerinden tartışmanın uzun yıllar devam ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, uygulamada İbn Kemal'le başlayan ve Ebüssuûd Efendi ile devam eden çizgi etkili olmuş ve para vakıfları meşrû kabul edilmiş, vakıf sistemi içindeki varlığını da güçlendirerek devam ettirmiştir.²

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Taşköprizâde, *Hadâiku's-şekâik* (trc. Mehmed Mecdi Efendi, nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 381-385; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü z-zehab fi ahbâr-i men zehab*, Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., VIII, 238-239; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1998, s. 42-44; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâiyih*, İstanbul, ts., s. 16-18; *İlmiyye Salnâmesi*, İstanbul 1334, s. 346-347; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 223-224; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmiri, İstanbul 1308, I, 197; Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risâle Yayınları, İstanbul 1995.

2 Tartışmalar esnasında bir dizi risâle ve mektup kaleme alınmıştır. İbn Kemal'i takiben Ebüssuûd Efendi *Risâle fi vakfi'l-menkûl* adıyla (Mehmed Birgivi, *Cilâu'l-kulûb* içinde, İstanbul 1280, s. 162-181) bir risâle telif etmiştir. Çivizâde, Ebüssuûd Efendi'nin risâlesine yazdığı reddiyyeyi padişaha takdim ederek para vakıflarının yasaklanmasını sağlamıştır (bk. Çivizâde, *Reddiyye*, Süleymaniye Ktp., Resid Efen-di, nr. 1177, vr. 158^b-161^b). Sofyalı Bâli Efendi ise devrin padişahı Kanûnî'ye, Çivizâde'ye ve Şah Çelebi'ye yazdığı mektuplarla para vakıflarını yasaklamanın anlamsızlığına ve bunun vakıf sisteminde yol açacağı tahribata dikkat çekmiştir (bk. Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 3 [1999], s. 125-155). Tartışmalar üzerine konu toplanan ilmi bir heyet tarafından incelenerek para vakıflarının serbest bırakılması yönünde karar alınmıştır (bk. a.mlf., "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İlam Araştırma Dergisi*, III, sy. 2 [Temmuz-Aralık 1998], s. 107-112). Ancak tartışma bununla bitmemiş, Birgivi Mehmed Efendi eserlerinde para vakıflarını tartışma konusu yaptığı gibi câiz olmadığını ispata yönelik bir de risâle kaleme almıştır (bk. *Risâle li ibtâli vakfi'n-nükûd* [Cilâu'l-kulûb içinde], İstanbul 1280, s. 182-218). Birgivi'den sonra da lehte veya aleyhte risâleler yazılmaya devam etmişse de bunların uygulama

Risâlenin bilinen tek nüshası yine İbn Kemal'e ait muhtelif risâlelerle birlikte Süleymaniye Kütüphanesi'nin Süleymaniye bölümünde 708 numaralı mecmuada otuz altıncı risâle olarak (vr. 94^{ab} ya da 90^{ab})³ yer almaktadır. Risâlenin yazılış tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır.

Risâleye müellifi tarafından herhangi bir isim verilmediği, yazma nüshanın başında yer alan "Vakfî'd-derâhim ve'd-denânîr" ibaresinin sonradan ilâve edildiği anlaşılmaktadır. Yine sayfa kenarında yer alan "Risâle fi cevâzi vakfî'd-derâhim ve'd-denânîr Kemalpaşazâde" ibaresi de muhtemelen risâlenin İbn Kemal'e aidiyetini belirtmek için not edilmiştir. İbn Kemal'in eserlerinin bibliyografik bir dökümünü veren Atsız da (para vakfının cevâzi hakkında) başlığıyla sadece zikredilen nüshaya işaret etmektedir.⁴ Ancak, risâlenin kısa olması nedeniyle gözden kaçmasının ihtimal dahilinde bulunduğu ve muhtemelen İbn Kemal'in risâlelerinin toplandığı mecmualar arasında başka nüshalarının da bulunabileceği düşünülebilir. Ancak bugüne kadar yapılan araştırmalarda, zikredilen nüshanın dışında risâlenin bir başka nüshasının varlığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Risâle iki kısımdan oluşmaktadır. Başlangıç ve bitişinde yer alan ifadelerden bu iki kısım ayrı birer risâle olarak da mütalaa edilebilir. Nitekim, vr. 90^a'da (94^a) yer alan ve doğrudan para vakıflarıyla ilgili olan ilk kısmın sonunda risâlenin tamamlandığı belirtilmekte, vr. 90^b'de (94^b) yer alan ikinci kısmın başında besmele bulunduğu gibi, sonunda da yine risâlenin tamamlandığı şeklinde ifadeler yer almaktadır. Ancak burada da yine para vakıflarının kadı tarafından tescili konusu tartışılmaktadır. Dolayısıyla teknik olarak ikisi ayrı birer risâle görünümünde olmakla beraber konu bütünlüğü açısından bir arada mütalaa edilmeleri daha uygun olacaktır.

Müellif, risâlenin girişinde, dirhem ve dinarların vakfî konusunda müctehid imamlar arasında ihtilâf bulunduğunu, uygulamada ise para vakıflarının gittikçe yaygınlaştığını, dolayısıyla meselenin bir neticeye ulaştırılması gerektiğini vurgulayarak maksadın hâsıl olmasını kolaylaştırması açısından kendisinin de cevâzi tercih ettiğini belirtir. Risâlenin devamında bu görüşü destekleyen birkaç nakilde bulunulmakta ve imamlar arasındaki ihtilâfın hakiki bir ihtilâf olmayıp zamanın değişiminden kaynaklandığı tesbiti yapılmaktadır. İbn Kemal ayrıca, diğer imamların da farklı bir dönemde yaşasalar, değişen şartlara bağlı olarak İmam Züfer (ö. 158/775) gibi para vakfetmenin cevâzına fetva verebileceklerini vurgular.⁵ Para vakıflarının cevâzına

üzerinde fazla bir etkisi olmadığı anlaşılmaktadır (Tartışmaların ayrıntısı ve zikredilen risâlelerin muhtevası hakkında bk. Tahsin Özcan, *Kanuni Dönemi [M. 1520-1566/H. 926-974] Üsküdar Para Vakıfları* [doktora tezi], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 29 vd; ayrıca bk. a.mlf., "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi III*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu [IRCICA tarafından yayımlanıyor]. Konuyla ilgili risâleler Tahsin Özcan tarafından neşre hazırlanmaktadır).

3 Mecmuanın varakları ayrı ayrı iki kere numaralanmıştır. Risâle eski rakamlarla verilen varak numaralarına göre vr. 94^{ab}'de yer alırken yeni rakamlarla yapılan numaralandırmaya göre vr. 90^{ab}'de yer almaktadır.

4 bk. Nihal Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VI (1966), 111.

5 İbn Kemal'in aynı mevzuda farklı dönemlerde hükmün değişebileceğine dair kaleme aldığı *Risâle fi ihtilâfi'l-asr ve'z-zemân* isimli bir başka risâlesi mevcuttur (bk. Atsız, a.g.m., s. 109; risâle hakkında ayrıntılı

gerekçe olarak ileri sürülen bir diğer husus ise yangınlar nedeniyle vakıflara ait gayri menkullerin zarar görmesi ve harap hale gelmesidir. Para vakıflarında ise böyle bir tehlikenin bulunmadığı ileri sürülmektedir. Yine vakihta aranan "te'bîd" şartının dirhem ve dinarda bulunmadığı şeklinde yapılabilecek itiraz da reddedilerek dirhemde de cinsinin mevcudiyetinin yeterli olduğu kabul edilmektedir.

Risâlenin ikinci kısmı bir kadı tarafından verilen hükmün bir başka kadı tarafından bozulamayacağına dairdir. Buradan hareketle para vakıfları konusunda da, bir kadı, İmam Züfer'in görüşünü esas alarak para vakfının cevazını tercih edip vakfın tescilini gerçekleştirdiğinde diğer kadıların verilen bu hükmü geçerli sayması gerektiği vurgulanmaktadır.

İbn Kemal'in risâlesi para vakıfları konusundaki resmî görüşü belirleyerek uygulamanın nasıl yapılması gerektiği konusunda genel çerçeveyi tayin etmiş, kendisinden sonra yazılan risâlelere de öncülük etmiştir. Özellikle Çivizâde'nin muhalif tavnına karşılık para vakıflarını savunan ve konuyla ilgili bir risâle kaleme alan Ebüssuûd Efendi'nin para vakfetmenin cevazının ispatı ve tescilinin gerçekleştirilmesi için İbn Kemal'in argümanlarını kullandığını söyleyebiliriz. Ebüssuûd Efendi bu meselede İbn Kemal'in görüşlerini olduğu gibi benimsemiş ve risâlesinde konuyu daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

[Metin tercümesi]⁶

Dirhem ve dinarların vakfının cevâzına dâir risâle. Kemalpaşazâde.⁷

Bu bir risâle-i latîfedir.

(Dirhem ve dinarların vakfı)⁸

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla!

Dirhem ve dinarları aziz kılan ve kalplere sevdiren, her arzulanan ve istenilen şeyin elde edilmesine bir vesile kılan Allah'a hamd olsun. Salât bütün insanlara gönderilen efendimiz Muhammed ile haklarında "sanki kenetlenmiş bir duvar gibidirler"⁹ âyeti nâzil olan ailesi ve ashâbı üzerine olsun; şükür de naslarda ortaya konan şeriata tâbi olan âdil sultana olsun.

Dirhem ve dinarların vakfı meselesi müctehid imamlar arasında ihtilâflı olduğundan, günümüzde çok uygulanması ve maksadın hâsıl olmasını kolaylaştırması nedeniyle

bilgi ve metni için bk. Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri* [yüksek lisans tezi], Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 333-338). Risâle bazı metin farklılıklarıyla birlikte *Fi tahkiki enne'l-ihtilâf beyne'l-eimme ve beyne eimmetinâ's-selâse min eyyi şey'in neşee* adıyla yayımlanmıştır (bk. İbn Kemal, *Resâil* içinde, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, 1316, s. 231-233).

6 İbn Kemal (*Risâle fi cevâzi vakfî'd-derâhim ve'd-denânîr*), Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 708/36, vr. 90^a (94^a). Arapça metnin tahkikinde ve tercümenin tashihinde kıymetli yardımlarını gördüğüm Dr. Şükrü Özen'e teşekkürü bir borç bilirim.

7 Bu metin yazma nüshada sayfa kenarına kaydedilmiştir.

8 Bu metin sonradan farklı bir kalemle ilâve edilmiştir.

9 Burada Saf sûresinin 4. âyetine işaret edilmektedir: "Doğrusu Allah, kendi uğrunda kenetlenmiş bir duvar gibi saf halinde savaşanları sever."

tecviz edenin görüşünü tercih ettim, sevabına nâil olmayı talep ederek ve yüce rabbin rızâsı için, melik ve vehhâb olan Allah'ın inayetiyle ve çokça tövbe eden (?) Emîr Buhârî'nin¹⁰ himmetiyle (?) bu risâleyi kaleme aldım.

Fahreddin Kâdîhan¹¹ der ki: "Rivayete göre, Züfer, -Allah ona rahmet etsin- bir kişi dirhem veya yiyecek, ya da keylî¹² veya veznî¹³ olan bir şeyi vakfettiği takdirde bu câizdir demiştir. Bunun nasıl olacağı sorulduğunda da dirhemlerin mudârebeye¹⁴ verileceğini ve fazlasının (kârının) vakfedildiği cihete tasadduk edileceğini; keylî ve veznî olan şeylerin de satılarak semeninin (satış bedelinin) yine dirhemlerde olduğu gibi bidâa¹⁵ veya mudârebeye verileceğini söylemiştir. Dediler ki, bu kıyasa göre, şayet bir kişi, 'tohumu olmayan fakirlere ihtiyaçlarını karşılayıp aldıkları miktarı da ödeyebilecek hale gelinceye kadar ziraat etmeleri için ödünç (karz) olarak verilmek, onlar ödedikten sonra da başka fakirlere aynı şekilde verilmek üzere ilebed bu bir kür¹⁶ buğday vakıftır' derse bu şart üzere câizdir."¹⁷ Sözü bitti.

Hidâye sahibi¹⁸ İmam Muhammed'den -Allah ona rahmet etsin- naklen der ki: "Menkul mallardan balta, kürek, keser, testere, cenaze için gerekli tabut, örtü ve sâir edevât, tencere, kazan ve mushaf gibi hakkında teâmül bulunan şeylerin vakfedilmesi câizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu câiz değildir, çünkü kıyas ancak nas ile terkedilir, nas ise sadece at ve silâh hakkında mevcuttur, dolayısıyla bunlara hasredilir. İmam Muhammed -Allah ona rahmet etsin- ise kıyasın istisnâ akdinde¹⁹ olduğu gibi bazan teâmül ile de terkedilebileceğini, bu eşyalarda da teâmülün bulunduğunu söyler. Rivayete göre Nusayr b. Yahyâ,²⁰ mushafa ilhak ederek kitaplarını vakfetmiştir. Bu sahihtir, çünkü bunların hepsi dinî eğitim öğretim ve okunmak için elde tutulur. Fukahâ-i emsârın²¹ çoğu İmam Muhammed'in görüşünü benimser. Bize göre de hakkında teâmül bulunmayan şeyin vakfi câiz değildir."²²

- 10 Emîr Buhârî (ö. 922/1516) İstanbul'da ilk Nakşibendî tekkesini kuran mutasavvıftır. Buhara ve Semerkant'ta tahsilden sonra dönemin meşhur mutasavvıflarından şeyhi Abdullah-ı İlâhî ile birlikte Anadolu'ya gelen Emîr Buhârî bir müddet sonra İstanbul'a yerleşerek irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Faaliyetleri için II. Bayezid tarafından Fatih'te bir tekke yaptırıldığı gibi daha sonra mensupları tarafından Ayvansaray ve Edirnekapı'da birer tekke daha kurulmuştur. Mevlânâ'ya ait bazı gazelleri de şerhettiği ve bir divançesi bulunduğu nakledilmektedir. Vefatından sonra faaliyetlerini damadı Mahmud Efendi (ö. 938/1531) devam ettirmiştir (bk. Mustafa Kara, "Emîr Buhârî", *DİA*, XI, 125-126). Metinde geçen ifadelerden İbn Kemal'in Emîr Buhârî ile yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır.
- 11 Kâdîhan, Fahreddin, Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özcendî (ö. 592/1196).
- 12 Keylî: Hacim ölçüsüyle ölçülerek alınıp satılan mallar için kullanılır. Daha çok arpa, buğday gibi tahıllar bu yolla alınıp satılır.
- 13 Veznî: Ağırılık ölçüsü ile ölçülerek alınıp satılan mallar için kullanılır.
- 14 Mudârebe: Emek sermaye ortaklığı; bir taraftan sermaye, diğer taraftan emek olmak üzere akdedilen ve kârın emek sahibi ile sermaye sahibi arasında önceden belirlenen orana göre paylaşıldığı ortaklık şeklidir.
- 15 Bidâa: İbdâ' yoluyla işletilen sermaye. İbdâ' kârın tamamının sermaye sahibine ait olması şartıyla işleticiye sermaye verme anlamındadır.
- 16 Bir ton civarında bir ölçek.
- 17 *Fetâvâ Kâdîhân*, Mısır 1282, III, 307.
- 18 Burhâneddin Ebû'l-Hasan b. Abdülcemîl el-Merginânî (ö. 593/1197).
- 19 İstisnâ' akdi: Sipariş sözleşmesi; istenen bir mali yapmak üzere üretici ile yapılan sözleşme.
- 20 Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268). Hanefî fakihlerindedir. Belh ulemâsının meşhurları arasında sayılır.
- 21 Fukahâ-i emsâr: Belli başlı merkezlerde şöhret kazanmış, önde gelen fakihler.
- 22 *el-Hidâye*, Beyrut 1990, III-IV, 18.

Fakir der ki: "Bize göre" sözüyle kastedilen eimme-i selâsedir.²³ İmam Züfer'e göre ise naklettiğimiz gibi, keyfiyeti vukuu (vakfedilen paranın nasıl işletileceği) beyan olunmak şartıyla dirhemlerin, yiyecek, keylî ve veznî olan şeylerin vakfı câizdir.

Fakir der ki: İmam Züfer derâhimin vakfını bu şekilde tecvîz etmiş, insanların ihtiyacı nedeniyle icâre (kira) akdinin cevazına hükmedilmesi ya da İmam Muhammed'in istisnâ' akdinde halkın teâmülünü esas alarak kıyası terketmesinde olduğu gibi, insanların ihtiyacı için kıyası terketmiştir. "Dediler ki, bu kıyasa göre, bu bir kür buğday vakıftır dese ..." sözüne gelince; fakir der ki: Bu sûretle bahsedilen buğday ziraat edilerek buğdaylıktan çıkmış, sonra bundan başka buğdaylar yetiştirilmiştir. Dirhemler ise böyle değildir, dolayısıyla dirhemlerin vakfı bir kür buğdayın vakfına göre evlâ tarikiyle câiz olur. "Dediler ki, bu kıyasa göre" sözü Hanefî ulemânın İmam Züfer'in kıyasını kabul etmelerini gerektirir ki bu da istihсандır ve delili de insanların ihtiyacıdır; bu da ittifakı ortaya çıkarır.

Fakir der ki: Bu ihtilâf hakiki bir ihtilâf değildir, asır ve zamandan kaynaklanan bir ihtilâftır, şayet (Hanefî mezhebi imamları) bu devirde yaşasalar İmam Züfer gibi, insanların vakfedilmiş dirhemlerde teâmül edindikleri şekilde fetva verirdi. Çünkü, akara tâbi olan vakuf dükkânlar sık sık çıkan yangınlar sebebiyle harap olmuş ve zarar görmüştür. Dirhem ve benzerlerinde ise hal böyle değildir. Nitekim Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir müellefe-i kulûba ganimet malından pay verdiği halde Hz. Ömer'in ganimet malından onlara pay vermemesi de böyledir. Aynı şekilde Fahreddin'in²⁴ naklettiğine göre, hasmının ta'n etmesinden önce, kâdînin şâhîde ta'n etmesi de böyledir; bu İmâmeyn'e göre câiz, İmâm-ı Azâm'a göre ise câiz değildir.²⁵ (Kâdîhan) bu ikisini telif ederek demiştir ki: "Bu asır ve zaman ihtilâfidir, hakiki bir ihtilâf değildir."²⁶ Vakıfta ebedîlik (te'bîd) şarttır, dirhemde ise ebedîlik yoktur denilemez; çünkü biz, selem akdinde²⁷ seleme konu olan malın (müslemün fih) mevcut olması şart olduğu halde bu malın cinsinin mevcut olması yeterli olduğu gibi, dirhem cinsinde de ebedîliğin mevcut olduğuna, bunun da te'bîd (şartının gerçekleşmesi) için kâfi olduğuna kâiliz.

Bir kimse çıkıp: "Vakfın tarifi dirhem ve benzerlerini içermez, çünkü aynı²⁸ kaydı mislî malları²⁹ hariç bırakır" diyebilir. Buna cevaben şöyle denilir: Ona (İmam Züfer) göre muhtemelen vakıf, bir şeyi Allah'ın mülkü ya da vâkıfın mülkünde olmak üzere habetmektir. Bu dirhemlerin vakfının câiz olması hakkındaki görüşünün gereğidir, çünkü akıllı bir kişinin vakfın tarifinde aynı esas alması ve dirhemler ile benzerlerinin vakfına kâil olması İmam Züfer ve emsalleri için düşünülemez bir şeydir. Risâle tamamlandı.

23 Eimme-i selâse ile kastedilen Ebû Hanîfe ile talebeleri İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'tur.

24 Fetâvâ müellifi Kâdîhan kastedilmektedir.

25 Konuyla ilgili olarak bk. *el-Hidâye*, III, 131.

26 Müellif bu görüşü bir başka risâlesinde Sadrüşşehîd'e nisbetle nakletmektedir (bk. *Fi tahkiki enne'l-ihtilâf beyne'l-eimme ve beyne eimmetinâ es-selâse min eyyi şey'in neşee* [İbn Kemal, *Resâil* içinde], Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, 1316, s. 231-233).

27 Selem akdi: Peşin para karşılığında malı veresiye teslim etmek üzere yapılan satış sözleşmesi.

28 Ayn: Nesne, mevcut, belli ve somut olan şey. Fıkıhta daha çok hâricî bir mevcudiyeti olmayan zimmettekî borçlar ve mislî malların mukabili olarak kullanılır.

29 Mislî mallar (misliyyât): Çarşı pazarda aynı fiyatla kendi gibisi bulunan şey, standart mal.

[Metin tercümesi]³⁰

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla!

Sadrüşşerîa³¹ der ki: "Bir kadı bir meselede hüküm verdiğinde ve hükmü bir başka kadıya götürüldüğünde onu geçerli sayması gerekir." Sonra der ki: "Bunun hâsılı şudur ki, kadı ictihada konu olan bir meselede hüküm verdiğinde bu mevzu üzerinde icmâ edilmiş olur."³²

Fakir de bu mevzuda der ki: Fahreddin el-Kâdî'nin İmam Züfer'in -Allah ona rahmet etsin- dirhemlerin vakfının cevazına dair görüşünü naklettikten sonra "Bu kıyasa göre dediler ki, ... bu bir kür buğday vakıftır..." sözleri açıkça "dediler" sözünde diyenlerin en azının üç olduğunu gösterir. Bunlar İmam Züfer'le birlikte para vakfının cevazı konusunda dört kişi olurlar ki, bu suretle konu üzerinde ittifak edilmiş, hatta icmâ edilmiş olur. Kadı cevazına hükmetse cevazını te'kid etmiş olur. Bir başka kadıya götürülürse onun da geçerli sayması gerekir, aksi takdirde günahkâr olur, zira lüzum ifade eden vâcibi terketmiştir. Çünkü kadının hükmü *Hidâye* sahibinin³³ de ifade ettiği gibi bağlayıcıdır; "Hasımlardan biri kadı hüküm vermeden önce davadan vazgeçerse bu câizdir, fakat hükümden sonra geriye dönüş yoktur. Çünkü o kadının hükmüyle bağlayıcı olur."³⁴ Sona erdi.

Sadrüşşerîa bir başka yerde de der ki: "İmâm-ı Âzam'a göre, kadı yalancı şahidin şehâdetiyle bir kadının nikâhına hükmetse, kadının (bu şekilde nikâhlandığı kocasının) cinsî münasebette bulunmasına imkân vermesi helâl olur, mesele onunla Allah arasındadır. Çünkü kadının hükmetmesi yeni bir akdin inşasıdır."³⁵

Fakir der ki: Kadının dirhemlerin vakfı hakkındaki hükmü cevâz değil lüzum ifade eder, çünkü bu hâsılı tahsildir. Şayet kadının hükmü, olmayan bir nikâhı teyit edebiliyorsa, evlâ tarikiyle cevazı da lüzuma çevirebilir. Bu risâle Allah'ın yardımı ve tevfiği ile tamamlandı.

30 İbn Kemal (*Risâle fi cevâzi vakfi'd-derâhim ve'd-denânir'e* ek), Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 708/36, vr. 90^b (94^b).

31 Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî (ö. 747/1347).

32 bk. *en-Nukâye* (Muhammed el-Herevî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, içinde) Beyrut 1997, III, 121-122, 125.

33 Burhâneddin el-Merginânî kastedilmektedir.

34 *el-Hidâye*, Beyrut 1990, III-IV, 120.

35 *en-Nukâye*, III, 122.

رسالة في جواز وقف الدراهم والدنانير^١

كمال پاشا زاده^٢

هذه رسالة لطيفة

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله الذي جعل الدراهم والدنانير عزيزاً ومحبوباً في القلوب، ووسيلة لحصول كل مرغوب ومطلوب. وصلى الله على سيدنا محمد المبعوث غير مخصوص، وعلى آله وأصحابه الذين نزل في شأنهم كأنهم بنيان مرصوص.^٣ والشكر على السلطان العادل التابع للشرع المنصوص.

أما بعد، لما كان مسألة وقف الدراهم والدنانير مختلفاً فيها بين الأئمة المجتهدين، فاخترت قول من جوزه لكثرة الوقوع وسهولة الحصول في زماننا، وحررت هذه الرسالة طلباً للشواهد ومرضاة لرب الأرباب بعناية الله الملك الوهاب، وبمعتاية (؟) أمير بخارى^٤ الأواب.

قال القاضي فخر الملة والدين:^٥ «وعن زفر [رحمه الله تعالى] رجل وقف الدراهم أو الطعام أو ما يكال^٦ أو يوزن؛ قال: يجوز؛ قيل [له: و] كيف يكون [قال]: يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق بفضلها في الوجه الذي وقف عليه، وما يكال ويوزن يباع فيدفع^٧ ثمنه بضاعة أو مضاربة كالدراهم.

^١ مكتبة سليمانانية بإستانبول، قسم سليمانانية، رقم ٣٦/٧٠٨، ورقة ٢٩٠ [٢٩٤].

^٢ عبارة «رسالة في جواز وقف الدراهم والدنانير كمال پاشا زاده» مقيدة بهامش الرسالة.

^٣ يشير إلى قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرْصُوصًا»، سورة الصف، ٦١/

٤.

^٤ هو مؤسس طريقة النقشبندية بإستانبول. توفي سنة ٩٢٢/١٥١٦.

^٥ قاضي خان، فخرالدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندی، توفي سنة ١١٩٦/٥٩٢.

^٦ «رحمه الله تعالى» غير موجودة في الأصل.

^٧ في الأصل «يوكل»؛ وهذا خطأ.

^٨ في الأصل «و».

^٩ له: و» غير موجودة في الأصل.

^{١٠} «قال» غير موجودة في الأصل.

^{١١} في الأصل «ويدفع».

قالوا: على^{١٢} هذا القياس لو قال هذا الكرّ من الحنطة وقف على شرط أن يقرض من الفقراء^{١٣} الذين لا يذر لهم فيزرعوها^{١٤} لأنفسهم ثم يؤخذ^{١٥} منهم بعد الإدراك قدر القرض ثم يقرض لغيرهم^{١٦} من الفقراء [على هذا]^{١٧} أبداً، جاز على [هذا]^{١٨} الوجه. «^{١٩} انتهى كلامه.

قال صاحب الهداية^{٢٠}: «عن محمد رحمه الله أنه يجوز وقف ما فيه تعامل^{٢١} من المنقولات كالفأس [والمِرّ والقندوم والبنشار والجنّازة وثيابها والقدرور والمراجل] والمصاحف،^{٢٢} وعند أبي يوسف لا يجوز لأن القياس إنما يترك بالنص، والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه. ومحمد [رحمه الله]^{٢٣} يقول: القياس قد يترك بالتعامل، كما في الإستصناع، وقد وجد التعامل في هذه الأشياء. وعن نصير بن يحيى أنه وقف كتبه إلحاقاً لها بالمصاحف^{٢٤} وهذا صحيح لأن كل واحد يمكس [للدين]^{٢٥} تعليماً وتعلماً وقراءة، وأكثر فقهاء الأمصار على قول محمد [رحمه الله]^{٢٦}. وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه.^{٢٧}»^{٢٨}

يقول الفقير: قوله «عندنا» يعنى عند أئمتنا الثلاثة. وأما عند الإمام زفر؛ جاز وقف الدراهم والطعام وما يكال ويوزن حتى يبين كيفية وقوعه كما نقلناه.

-
- ١٢ في الأصل «و على» .
- ١٣ في الأصل «للفقراء» .
- ١٤ في الأصل «فيزرعها» .
- ١٥ في الأصل «ياخذ» .
- ١٦ في الأصل «بغيرهم» .
- ١٧ «على هذا» غير موجودة في الأصل .
- ١٨ «هذا» غير موجودة في الأصل .
- ١٩ فتاوى قاضي خان، مصر ١٢٨٢، الجزء الثالث، ص: ٣٠٧
- ٢٠ أبو الحسن برهان الدين بن عبد الجليل المرغيناني، توفي سنة ٥٩٣/١١٩٧ .
- ٢١ في الأصل «تعامل الناس» .
- ٢٢ في الأصل «كالفأس والمصحف» .
- ٢٣ «رحمه الله» غير موجودة في الأصل .
- ٢٤ في الأصل «بالمصحف» .
- ٢٥ في الأصل «تمسك» . و«للدين» غير موجودة .
- ٢٦ «رحمه الله» غير موجودة في الأصل .
- ٢٧ في الأصل «وقفه عندنا» .
- ٢٨ الهداية، بيروت ١٩٩٠، الجزء الثالث والرابع، ص: ١٨

يقول الفقير: وبه تجوز الإمام^{٢١} زفر وقف الدراهم ترك القياس لحاجة الناس، كما ترك القياس في جواز عقد الإجارة لحاجة الناس، وكما ترك الإمام محمد القياس في الإستصناع لتعامل الناس. قوله «قالوا: على^{٢٢} هذا القياس لو قال هذا الكرم من الحنطة وقف الخ.» يقول الفقير: الحنطة المشار إليها في هذه الصورة قد خرجت من الحنطية بالزرع ثم نشأ أخرى؛ والدراهم ليس كذلك، فكان جواز وقف الدراهم أولى من وقف كرم الحنطة. وقوله: «[قالوا] على^{٢٣} هذا القياس» يقتضى أن القوم قبلوا قياس الإمام زفر وهو الاستحسان ودليله حاجة الناس، وهو يثبت الاتفاق.

يقول الفقير: إن هذا الاختلاف ليس اختلافاً حقيقة بل اختلاف عصر وزمان. ولو كانوا في هذا الزمان أفتوا على ما ذهب الإمام زفر، على الوجه الذى تعاملوا الناس في الدراهم الموقوفات، لأن الحوائث الموقوفات التابعات بالعقار قد خربوا وتضرروا بالإحراقات الواقعة كثيراً، وألحال في الدراهم وأمثالها ليس كذلك، كما قال عمر رضي الله عنه في عدم إعطاء مال الغنيمة للمؤلفة القلوب، مع أن رسول الله ﷺ وأبا بكر رضي الله عنه أعطاهم مال الغنيمة، وكما قال [فيخر] الدين^{٢٤} في طعن القاضي الشاهد قبل طعن الخصم عندهما، وعند [الإمام]^{٢٥} الأعمش لا يجوز. وقال في توفيقه: «هذا إختلاف عصر وزمان، لا إختلاف حقيقة.»^{٢٥} لا يقال إن التأييد شرط في الوقف، وفي الدراهم التأييد مفقود، لأننا نقول: التأييد في جنس الدراهم موجود، وهذا يكفي في التأييد كما يكفي وجود جنس المسلم فيه في عقد السلم، مع أن وجود مسلم فيه شرط في عقد السلم.

ولقائل أن يعُود ويقول؛ أن تعريف الوقف غير شامل للدراهم وأمثالها، لأن قيد العين يخرج المثليات. أوجب عنه بأن الوقف عنده يحتمل أن يكون حبس الشيء على ملك الله أو على ملك الواقف. وهذا مقتضى قوله في جواز وقف الدراهم. لأن ليس من العاقل أن يتخذ العين في تعريف الوقف ويقول بوقف^{٢٦} الدراهم وأمثالها، وهو أبعد عن الإمام زفر وأمثاله. تمت الرسالة.

^{٢١} كان في الأصل: «إمام» ولكن الصحيح «الإمام». وصحناه كل ما مر في المتن.

^{٢٢} في الأصل «وعلى».

^{٢٣} في الأصل «وعلى».

^{٢٤} هو قاضي خان. «فخر» غير موجودة في الأصل.

^{٢٥} «الإمام» غير موجودة في الأصل.

^{٢٤} انظر: فتاوى قاضي خان، الجزء الثاني، ص: ٤٩٢.

^{٢٥} نقل المؤلف هذا القول في رسالته الأخرى بالنسبة لصدر الشهيد. انظر: في تحقيق أن الإختلاف بين الأئمة وبين أئمتنا الثلاثة من أيش نشأ في رسائل ابن كمال، دار الخلافة العلمية ١٣١٦، ص. ٢٣١-٢٣٣.

^{٢٦} كان في الأصل: «وقف»؛ والصحيح «بوقف».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^{٣٧}

قال صدر الشريعة:^{٣٨} «إذا قضى القاضي ورفع حكمه الى قاض يجب إمضاؤه.» ثم قال:
«فحاصل هذا أن القاضي إذا قضى في مجتهد فيه يصير مجمعاً عليه.»^{٣٩}

يقول الفقير في هذا قول فخر الدين القاضي^{٤٠} بعد نقل قول الإمام زفر رحمه الله في جواز وقف الدراهم. «قالوا: على هذا القياس لو قال هذا الكرّ من الحنطة وقف الخ»^{٤١} يصرح أن قائل «قالوا» أقله ثلاثة، وهم مع الإمام زفر يكون أربعة في جواز وقف الدراهم؛ يكون متفقاً عليه، بل مجمعاً عليه. وإذا حكم القاضي بجوازه كان مؤكداً بجوازه، وإذا رفع إلى قاضٍ آخر يجب تنفيذه، وإلا يائم لأنه ترك الواجب، وهو يفيد اللزوم. لأن حكم القاضي إلزام كما قال صاحب الهداية:^{٤٢} «إذا رجع أحد الخصمين قبل حكم الحاكم جاز، وبعده لا رجوع، لأنه لزم بحكم القاضي»^{٤٣} انتهى.

وقال صدر الشريعة في موضع آخر: «إذا حكم القاضي على نكاح امرأة بشاهد الزور، يحل للمرأة تمكينه من الوطئ، بينها»^{٤٤} وبين الله تعالى عند الإمام الأعظم. لأن حكم القاضي إنشاء عقد جديد.»^{٤٥}

يقول الفقير: حكم القاضي في وقف الدراهم يفيد اللزوم لا الجواز، لأنه تحصيل الحاصل. فإذا كان حكم القاضي مؤيداً للنكاح المعلوم فأولى أن يؤدي بجواز^{٤٦} اللزوم. تمت هذه الرسالة بعون الله وتوفيقه.

^{٣٧} مكتبة سليمانة بإستانبول، قسم سليمانة، رقم ٣٦/٧٠٨، ورقة ٩٠ ب [٩٤ ب].

^{٣٨} عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد بن عبيد الله المحبوبي، توفي سنة ٧٤٧/١٣٤٧.

^{٣٩} النقاية، (في فتح باب العناية بشرح النقاية ل محمد الهروي، بيروت ١٩٩٧)، الجزء الثالث، ص: ١٢١-١٢٢، ١٢.

^{٤٠} هو قاضي خان.

^{٤١} في الأصل «وعلى هذا القياس قالوا هذا الكرّ من هذه الحنطة وقف الخ.»

^{٤٢} هو برهان الدين المرغيناني.

^{٤٣} الهداية، بيروت ١٩٩٠، الجزء الثالث والرابع، ص: ١٢٠.

^{٤٤} في الأصل: «بينه» والصحيح «بينها».

^{٤٥} لم أجد هذه العبارة، ولكن المسئلة موضحة في النقاية وشرحها. انظر: محمد الهروي، فتح باب العناية بشرح النقاية، الجزء الثالث، ص: ١٢٢.

^{٤٦} إن في الأصل كلمة «إلى» مطموسة.

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'rîz*'i

Musa Yıldız*

Müneccimbaşı Ahmed Dede's Risala fi'l-Kinaya wa'l-ta'rîz

This article presents a critical edition of a treatise written by Münecimbaşı Ahmed Dede (d. 1113/1702) on the figurative use of Arabic. The edition is based on three manuscripts found in Istanbul libraries. The text is accompanied by explanatory notes and an analytical introduction.

I. Giriş

Bu makalede Münecimbaşı Ahmed Dede'nin *Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'rîz* adlı eserinin tenkitli neşri ve tahlili yapılarak, XVII. yüzyılda yetişen ve başta tarih olmak üzere tefsir, mantık, tıp, sayılar teorisi, geometri ve müzik gibi birçok alanda tanınan müellifin dilcilik yönü üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1041 (1631) yılında Selânik'te doğan Ahmed b. Lutfullah el-Mevlevî es-Selânikî el-Karamânî, ilk tahsilini bu şehirdeki Mevlevî Tekkesi'nde aldı. 1654 yılında İstanbul'a gelerek tahsiline devam etti. İlmî karakteri, davranışlarındaki zerafeti ve yüksek terbiyesiyle dikkat çekerek Sultan IV. Mehmed döneminde müneccimbaşılığa tayin edildi (1665). Daha sonra padişahın musâhibi oldu (1670). IV. Mehmed'in hal'i üzerine resmî görevlerinden azledilerek Mısır'a sürüldü (1687). İki yıl orada ikamet ettikten sonra dinî vecibelerini yerine getirmek amacıyla Mekke'ye (1690), oradan Medine'ye geçti (1693). Altı yıl Medine'de dinî ilimlerde dersler okuttuktan sonra tekrar Mekke'ye gelerek oradaki mevlevîhânenin şeyhi oldu (1700). Bir ara Tâif'e gitti ve burada zamanının çoğunu telifle geçirdi. 30 Ramazan 1113'te (28 Şubat 1702) Mekke'de vefat etti.¹

* Dr. Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

1 Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fudalâ*' (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I, 54; II-III, 206-207; Râşid Mehmed Efendi, *Tarih*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281-1282, I, 96; Sâlim, *Tezkire*, Kitâbhâne-i İkdâm, İstanbul 1897, s. 103-112; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, İstanbul 1309, s. 9-10; Mehmed Sirâceddin, *Mecmûa-yi Şuârâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Matbaa ve Kütübhaneye-i Cihan, İstanbul 1325, s. 81-86;

Yirmi iki yıl müneccimbaşı ve on sekiz yıl musâhib olarak Osmanlı sarayında görev yapan Ahmed Dede'nin dil alanında telif ve tercüme olmak üzere üç eseri tespit edilebilmiştir.²

1. *Gâyetü'l-beyân fi dekâiki ilmi'l-beyân*.³ İsmüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyîni el-Horasânî el-Hanefî'nin (ö. 944/1537)⁴ Farsça kaleme aldığı mecaz konusundaki risâlesinin Arapça tercüme ve şerhidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi⁵ nr. 1860, vr. 1^b-104^b, müellif nüshası; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 6025, vr. 1^b-125^b). Müneccimbaşı hicri 1100 yılının sonlarında (1689) Kahire'de tercümesini, 22 Rebülevvel 1108 Cumartesi günü (19 Ekim 1696) Medine'de şerhini, 8 Safer 1112 Pazar günü (25 Temmuz 1700) Tâif'te tebyiz ve tezhibini tamamladığını risâlenin ferağ kaydında belirtir.

2. *Risâle fi tahkiki'l-masdar*. Arapça'daki masdar konusunu işleyen, tesvidinin 8 Rebülevvel 1113 Salı (13 Ağustos 1701) günü Tâif'te tamamlandığı ferağ kaydında belirtilen bir risâledir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1860, vr. 111^a-111^b, müellif nüshası⁶ Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3034, vr. 142^b-159^b).

3. *Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'riz*. Tebyiz ve tertibinin 10 Safer 1113 Salı (17 Temmuz 1701) günü Tâif'te tamamlandığı ferağ kaydında belirtilen bu risâle aşağıda geniş bir şekilde incelenecektir.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin* (nşr. R. Bilge-M. K. İnal), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 167; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, İstanbul 1945-47, I, 353; II, 64; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmirî, İstanbul 1311, I, 232; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmirî, İstanbul 1342, III, 142-144; Carl Brockelmann, *GAL, Suppl.*, II, 637; Nihal Atsız, *Müneccimbaşı Şeyh Ahmet Dede Efendi, Hayatı ve Eserleri*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1940; Cevat İğzi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 248-249, 291-292; Tayyib Gökbilgin, "Müneccim-başı", *İA*, VIII, 801-806; J. H. Kramers, "Müneddjim Bashi", *EF*, VII, 527; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi* (çev. İsmail E. Erünsal), İstanbul, ts., s. 13-16; Müneccimbaşı Ahmed b. Lutfullah, *Camiü'd-düvel Osmanlı Tarihi (1293-1481)* (haz. Ahmet Ağrakça), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 9-19; Salim Aydıöz, "Ahmed Dede (Müneccimbaşı)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, I, 115-117.

2 Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin dile ilgili eserleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Musa Yıldız, "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede", *EKEV Akademi Dergisi*, II, 2, Erzurum Mayıs 2000, s. 105-122.

3 Bazı kaynaklarda *Risâle fi beyâni'l-mecaz* adıyla da anılır.

4 Horasan ve Mâverâünnehir âlimlerindedir. Önemli bazı eserleri şunlardır: *Mizânü'l-edeb fi'l-ülümü's-selâse: es-Sarf ve'n-nahv ve'l-belâga*, *Şerhu Tavâlii'l-enuâr li'l-Beyzâvî*, *Şerhu'r-Risâleti't-terşihiyeti fi aksâmi'l-İstiârât*, *Şerhu Âdâbi Adudüddin*, *Hâşiye 'ale's-Şemsiyye fi'l-mantik*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif*, *Hâşiye alâ Şerhi Tehzibi'l-mantik*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti'l-istiâre*, *Hâşiye alâ Şerhi's-Şâfiye fi's-sarf*, *el-Atval Şerhu't-Telhis*, *Şerhu'l-Avâmil li'l-Cürçânî*, *Şerhu'l-Kâfiye*, *Şerhu'l-Muhtasar*. Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, *Dârü'l-ihyâ ve't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, ts., VIII, 291; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1941-43, 39, 41, 190, 477, 853, 978, 1060, 1116, 1144, 1146, 1259, 1372, 1614, 1916, 2022; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, IV, 44; V, 26-27; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, II, 44; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Mektebetü'l-müsennâ, Beyrut, ts., I, 101-102; Carl Brockelmann, *GAL*, II, 411; *Suppl.*, I, 739.

5 Bu nüsha Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 1860) kayıtlı iken adı geçen kütüphanenin kapanması sebebiyle orada bulunan bütün eserler, aynı bölüm ve numaralarda olmak kaydıyla Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne taşınmıştır.

6 Bu nüshanın baş kısımları kayıp, sadece son yapırağı mevcuttur. Bu yüzden risâle kaynaklarda tek yaprakmış gibi gözükmektedir.

II. Risâle fi'l-kinâye ve't-ta'rîz

1. Risâlenin Muhtevası

Müneccimbaşı kinaye ve ta'rîz konularını ayrıntılı bir biçimde ele alan risâlesinin başlangıcında, benimsediği ilmî zihniyetin ve takip ettiği yöntemin hulâsasını verir. Ona göre âlimler kinaye ve ta'rîz konularında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Müneccimbaşı risâlesinde, bu alanda görüş beyan edenlerin düşüncelerinden de alıntılar yaparak söz konusu ihtilafları bir araya toplamak istemiştir.

Risâle unvan, beş mevkîf ve mülhak bölümlerinden oluşur. Unvan bölümü kinayenin lûgat anlamlarıyla başlar ve bazı belâgatçıların yaptığı tanımlarla devam eder. Bunlardan Hatîb ed-Dîmaşkî (el-Kazvînî) *et-Telhis*⁷ ve *el-İzâh*⁸ adlı kitaplarında kinayeyi "Bir sözü gerçek anlamına da gelebilecek şekilde onun gereği olan (lâzım) başka bir anlamda kullanmak" şeklinde tarif eder. Sekkâkî ise *Miftâhu'l-ulûm*⁹ adlı eserinde kinayeyi "Söylenenden (mezkûr) söylenmeyene (metrûk) geçmek için bir şeyi açıkça zikretmeyip onun gereği olan şeyi zikretmektir" diye tanımlar. Örnek olarak da "kılıcının kını uzun" anlamına gelen "tavîlü'n-nicâd" tamlamasının "uzun boy-lu" (tavîlu'l-kâme) anlamında kullanılmasını verir. Tefâtânî *et-Telvih*¹⁰ adlı eserinde kinayeyi "Bir kelimenin ilk anlamının kastedilmesinin de câiz olmasıyla birlikte, onu gerektiren (melzûm) ikinci anlam için kullanılmasıdır." şeklinde tarif eder ve Kur'ân-ı Kerîm'deki "...Gökler O'nun sağ eliyle dürlmüş olacaktır"¹¹ ve "Rahmân arşa istivâ etmiştir"¹² anlamlarına gelen âyetlerde "sağ el" ve "istivâ etmek" ifadelerinin hakiki anlamları yanında kinayeli kullanımlar olduğunu söyler.

Birinci mevkîf, kinaye hakkında yapılan tanımların farklılıklarının ortaya konulması hakkındadır. Önce *et-Telhis* müellifi Hatîb ed-Dîmaşkî ile *Miftâhu'l-ulûm* müellifi Sekkâkî'nin kinayeyi tarifleri arasındaki farklar ele alınır. Hatîb ed-Dîmaşkî kinayeyi "Gereği olan anlamı da kastetme imkânı bulunmakla birlikte o anlamı gerekli kılan ancak açıkça söylenmeyen başka bir anlamda kullanılan sözdür" diye tanımlarken, Sekkâkî "Kinayede hakiki anlamın kastedilmesinin bir çelişki oluşturmadığını" ifade eder. Müneccimbaşı bu farkları ele alırken Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* ve Sa'deddin et-Tefâtânî'nin *et-Telvih* adlı eserlerinden yararlanır. Sonra *et-Telhis* ve *et-Telvih*'teki kinaye tarifleri arasındaki farklılıklara geçer. Burada mecazla kinaye arasındaki farkın, hakiki anlamı düşünmeye engel olacak bir karîne (karîne-i mâniya) bulunup bulunmamasına bağlı olduğunu söyler. Yani hakiki anlamı düşünmeye engel bir karîne yoksa ve hakiki olana karşılık gelebilecek şekilde başka bir anlamda kullanılıyorsa buna kinaye denir.

7 Hatîb ed-Dîmaşkî, *et-Telhis* (çev. Mehmet Fahreddin Dinçkol), İstanbul 1990, s. 161-164.

8 a.mlf., *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga* (nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1980, s. 456-469.

9 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (nşr. Naîm Zarzûr), Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 213-220.

10 Sa'deddin et-Tefâtânî, *et-Telvih ale't-tavzih*, Mekteb-i Sanâyi Matbaası, İstanbul 1310, I, 137-138.

11 Zümer 39/67.

12 Tâhâ 20/5.

İkinci mevkifte, sözün hem hakiki hem de mecazi anlamlarına uygun olarak kullanılması ve hakiki anlamının yanında mecazi anlamının geçerli olup olmaması üzerinde durulur. Bu konuda Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde,¹³ kinayeli ifadenin gerçek anlamında da kullanılabilmesi şartını ileri sürer. “Allah onlara kıyamet gününde bakmayacaktır”¹⁴ âyetini delil göstererek, burada bakmanın mecazi olarak “aşağılama ve kızma” anlamlarına geldiğini, oysa bakmak anlamına gelen “en-nazar ilâ fülân” ifadesinin kinayeli olarak “birisini hesaba katmak, önemsemek ve iyilik etmek” anlamlarında da kullanıldığını belirtir. Zemahşerî bu tür mecazlara kinayeden kaynaklanan mecaz (mecâzün müteferriun ale'l-kinâye) adını verir. Seyyid Şerif Cürcânî *Şerhu'l-Miftâh ve Hâşiyetü'l-Mutavvel* adlı eserlerinde, Allah için elin cömertlik, arşa istivâ etmenin hâkim olmak, bakmanın iyilik etmek anlamlarında kullanıldığında kinayeden kaynaklanan mecaz olduğunu söyler. Çünkü bu tür ifadeler O'nun hakkında hakiki anlamlarıyla kullanılamaz. Ancak aynı kelimelerin, hakkında hakiki mâna mümkün olan insan için kullanımı, bu mâna onda bulunsun veya bulunmasın salt kinaye; sık kullanımı sebebiyle hakiki anlamını düşünmeksizin kinayeli mânaları anlaşıldığı için buna ayrıca kinayeden kaynaklanan mecaz denir.¹⁵

Üçüncü mevkifte, kinayede hakiki anlam ile kastedilen anlam arasındaki zorunluluk ilişkisi (lüzum) konusu ele alınır. Hatîb ed-Dimaşki'ye göre hakiki anlam melzûm, Sekkâkî'ye göre ise lâzımdır. Ancak buradaki lüzum ifadesiyle felsefecilerin kullandıkları değil, Arap dilcilerinin kullandıkları yani lâzımdan melzûma intikali doğru kılacak durum kastedilmektedir. Sekkâkî kinaye ile mecaz arasındaki farkı belirtirken “kinayede lâzımdan, yani hakiki anlamdan melzûma, yani mecazi anlama geçiş vardır” der. Ancak mecaz iki taraftan olabilir. “Yağmuru otlattım” örneğinde, “Onun büyümesine sebep olduğu bitkiyi otlattım” anlamı kastedilmektedir. Mecaz iki taraflı olduğundan burada “yağmur” kelimesinin yerine “bitki” kelimesinin kullanılması mümkündür. “Bulut bitkiyi yağdırdı” örneğinde de, “Onun büyümesine sebep olan yağmuru yağdırdı” anlamı kastedilmektedir. Bu cümlede mecaz iki taraflı olduğundan, bir önceki örnekte olduğu gibi yağmur ve bitki kelimelerinin birbirinin yerine kullanılması mümkündür.

Dördüncü mevkifte Müneccimbaşı kinayenin, kullanılan lafzın hakiki ve mecazi anlamlarının bir arada kastedilmesini tartışır. Bir kelimenin kinayeli olabilmesi için hem hakiki, hem de mecazi anlamının birlikte kullanılması gerektiğini Teftâzânî'nin *et-Telvih*¹⁶ adlı eserinden nakleder. Örnek olarak “Hamamda bir aslan gördüm” cümlesini vererek burada “aslan”ın cesur adam yerine kullanıldığını, anlamının akla gelmediğini ve bu yüzden mecaz olduğunu söyler. Ayrıca “Yağmuru otlattım” örneğini vererek burada “Yağmurun yeşermesine sebep olduğu bitkileri otlattım” anlamında mecaz olduğunu ifade eder. Ancak kinayeli ifadenin kullanımının sahih olabilmesi için hakiki anlamın göz önünde bulundurulması zorunluluğu vardır.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetü'l-istikâme, Kahire 1953, s. 288.

14 Âl-i İmrân 3/77.

15 Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Mutavvel*, İstanbul 1289, s. 235-236.

16 Teftâzânî, *a.g.e.*, I, 139.

Beşinci mevkifte, hakiki anlamın imkânı bulunmadığından kinayenin câiz olup olmadığı konusundaki görüşler ele alınır. Örneğin Allah'a nisbet edilen "el" kelimesinde, hakiki anlamı akla getirmeye engel kuvvetli bir karîne olması hâlinde kinayenin söz konusu olmadığı belirtilir. Ancak bu durumda kinayeden kaynaklanan mecazdan söz edilebileceğinin altı çizilir. Bu bölümde Münecimbaşı, Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserini kaynak göstererek asıl anlamdan kinayeli anlama ulaşılması için kinayeli kelimenin asıl anlamının dinleyenin zihninde canlanması şartını ileri sürer. Mecazda ise, mecazi anlama ulaşılabilmesi için dinleyenin zihninde asıl anlamın canlanması, ancak kelimenin asıl anlamının kastedilmemesi şartını ileri sürer. Örnek olarak Allah için "el" kelimesinin hakiki anlamının zihinde canlanmasıyla birlikte, cömertlik anlamında kullanıldığının düşünülmesini verir.

Sonuç mahiyetindeki mülhak bölümünde müellif ta'rîz ve bu konudaki görüşlerle ta'rîz-kinaye arasındaki farklılıkları ele alır. Önce ta'rîzin lugatta tasrihin (açıklık, netlik) karşısı olduğu, ıstılahî tanımında ise farklı görüşler bulunduğunu belirtir. Ardından ta'rîz-kinaye arasındaki farklılığı Zemahşerî, Sekkâkî, İbnü'l-Esîr ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin kitaplarından alıntı yaparak temellendirir.

Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde¹⁷ kinayeyi, "maksadın, kendisi için konulmuş lafızdan başka bir lafızla ifade edilmesi"; ta'rîzi ise "bir şeyi, söz edilmeyen bir şeye delâlet edecek biçimde zikretmek" diye tarif eder. Ta'rîze örnek olarak muhtaç bir kimsenin "Sana selâm vermek için geldim" sözünü verir.

İbnü'l-Esîr *el-Meselû's-sâir* adlı eserinde¹⁸ kinaye ve ta'rîzi açıklarken "Kinaye, aralarındaki ortak bir vasıf sebebiyle hem hakiki hem de mecazi anlama almanın mümkün olduğu bir mânaya delâlet eden ifadeye denir. Kinaye kelime ve cümlede olabilir. Ta'rîz ise hakiki veya mecazi yollu olmaksızın telvîh ve işaret yoluyla bir anlama delâlet eden lafza denir ve sadece bir cümlede gerçekleşir" der ve örnek olarak bir yardım uman kişinin "vallahî ben muhtacım" demesinde ta'rîz yoluyla bir talepte bulunma söz konusu olduğunu belirtir. Seyyid Şerîf Cürcânî, İbnü'l-Esîr'in açıklamalarını da göz önünde bulundurarak ta'rîzin daha iyi anlaşılması için "Müslüman, müslümanların dilinden ve elinden güvende olduğu kişidir"¹⁹ hadisini örnek verir. Cürcânî, bu hadiste asıl anlam itibarıyla insanlara eziyet veren belli bir kimseden Müslümanlığın gideceğine ta'rîzde bulunulduğunu söyler.

Sekkâkî *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde²⁰ ta'rîzi, arazî kinaye yani anılmayan bir mevsuf için söylenilmiş kinaye olarak nitelendirir ve kinayeyi; ta'rîz, telvîh, remz, îmâ ve işaret olmak üzere beş kısma ayırır. Eğer kinayede, uzak ve yakın anlamlar arasındaki vasıtalar çok olursa "telvîh" adını alır. Şayet uzak ve yakın anlamlar arasındaki vasıtalar kapalı olmakla birlikte az olursa kinaye "remz" diye isimlendirilir.

17 Zemahşerî, a.g.e., I, 98.

18 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-sâir* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Kahire 1990, II, 180-202.

19 Buhârî, "İmân", 4; Müslim, "İmân", 63 (40); Tirmizî, "İmân", 12 (2629).

20 Sekkâkî, a.g.e., s. 403.

Eğer uzak ve yakın anlamlar arasındaki vasıtalar az olmakla birlikte açık bir şekilde bulunursa "ima" veya "işaret" adını alır. Öte yandan Sekkâkî, ta'rîzin bazan mecaz olabileceğini söyler ve buna örnek olarak, sana eziyet veren birine sadece karşısındaki kişiyi değil, onunla beraber bir başkasını kastederek "Sen bana eziyet verdin. Yakında anlayacaksın" demesini verir ve kişi bu sözüyle, şayet ikisini de kastetmişse o zaman kinaye olacağını ifade eder. Sonra kinaye ve ta'rîz arasındaki farklara geçer. Hatîb ed-Dîmaşki'ye göre kastolunan mânanın sıfat ya da nisbet olması ve mevsufun da zikredilmemiş olmasına ta'rîz, mevsûfun zikredilmiş olmasına da kinaye adı verilir. Böylece ona göre kinaye ile ta'rîz arasındaki fark; mevsufun zikredilip zikredilmemesidir. Zemahşerî'ye göre aralarındaki fark; lafzın konulduğu anlam dışında kullanılması kinaye, konulduğu anlam dışında kullanılmasına cümlelerin akışı içinde işaret edilerek konulduğu anlamda kullanılmasına ta'rîz denir.

Şehâbeddin el-Hafâcî *Hâşiyetü'l-Beyzâvî* adlı eserinde, ta'rîzin bir sözlük, bir de terim anlamının olduğunu söyler. Ona göre lugat anlamı tasrihle karşıt anlamlıdır. Tasrih, bir lafzın başka bir anlama gelmesi ihtimalinin bulunmaması ve anlamının açık seçik olmasıdır. Ta'rîz ise bir lafzın kullanıldığı anlamda açık olmaması, üstelik ikisi de hakiki yahut biri hakiki diğeri mecazi veya kinayeli mânaya ihtimali olmasıdır. Ta'rîzde bu iki anlamdan birisinin daha açık olma şartı yoktur. Ta'rîz ıstılah olarak, bir sözle bir tarafa işaret edip, diğer tarafı kastetmektir. Başka bir ifadeyle ta'rîz, bir sözcüğün açık ve hemen akla gelen anlamı dışında, açık olmayan uzak anlamında kullanılmasıdır. Bu anlamda tevriye²¹ ile eş anlamlı olarak bir aldatma ve bir kandırma olarak tanımlanabilir. Bütün bu alıntılardan sonra Müneccimbaşı, yaklaşık on iki sayfalık risâlesinin son iki sayfasında konuyu sistematik bir şekilde özetleyip risâlesini bitirir.

Neticede, Müneccimbaşı Ahmed Dede, kinaye ve ta'rîz konularını işlediği bu risâlesinde belâgat ilminin otoriteleri kabul edilen Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*, es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1228) *Miftâhu'l-ulûm*, İbnü'l-Esir'in (ö. 637/1239) *el-Meselü's-sâir*, Hatîb ed-Dîmaşki'nin (ö. 739/1338) *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga* ve *et-telhîs*, Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Kitâbü'l-Mutavvel Şerhu't-Telhîs*,²² *et-Telvîh*²³ ve *Muhtasarü'l-Meânî*,²⁴ Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Miftâh* ve *Hâşiyetü'l-Mutavvel*, Şehâbeddin el-Hafâcî'nin

21 Hakikat yahut mecaz olmak üzere iki mânası olan bir lafzın uzak mânasını kastetmektir. Bir kelimenin herkeşçe en evvel hatıra gelen meâlî: ma'nâ-yı karîb (yakın manâ), erbabınca anlaşılın mefhumu da: ma'nâ-yı baîd (uzak manâ) olur (bk. Tâhîrî'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevî, İstanbul 1984, s. 159-160; ayrıca Arap dilinde kinayeli ifadeler ve kinayenin kullanımlarıyla ilgili olarak bk. Se'âlibî, *el-Kinâye ve't-ta'rîz* [nşr. Ali el-Hâkânî], Bağdat 1972; Ebû'l-Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn* [nşr. Ali Muhammed el-Becâvî ve dğr.], Kahire 1952, s. 368-369; Abdülkâhîr el-Cürçânî, *el-Medhal fî delâ'ill'i'l-câz*, Kahire, ts., s. 51-65).

22 Teftâzânî, *Kitâbü'l-Mutavvel Şerhu't-Telhîs* (nşr. Ahmed Hulûsî), Matbaa-i Âmiriye, 1309.

23 Sadrüşşerîa Ubeydullah el-Buhârî'nin (ö. 747/1346-1347), *Tenkîhu'l-usûl* adlı fıkıh eserine, yine kendisinin yazdığı *Tavzîhu't-tenkih* isimli eserinin şerhidir. Fâtilh medreselerinde üçüncü kademe olan ve müderrisi 40 akçe alan Telvîh medreselerinde okutulmuştur (bk. Nuri Yüce ve dğr., *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCICA Yayınları, İstanbul 1998, II, 239).

24 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1307.

(ö. 1069/1659) *Hâşiyetü'l-Beyzâvi* adlı eserlerine atıflar yapmıştır. Ayrıca eser ismi zikretmeksizin zaman zaman İsmüddin el-İsferâyîni'nin de görüşlerine yer vermiştir. Böylece Münecimbaşı bu risâlesinde, beyan ilminin konularından kinaye, mecaz ve ta'riz arasındaki ilişkiyi inşâ ederek, bu konuları öğrencilerin iyi bir şekilde anlamasını kolaylaştırmıştır.

2. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin zamanımıza ulaşan birisi müellif nüshası olmak üzere üç nüshası tesbit edilmiştir. Tenkitli metinde müellif nüshası esas alınmış, diğer iki nüshanın müellif nüshasına göre farklı olan yönleri dipnotlarda belirtilmiştir (1. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1860, vr. 105^b-110^b, müellif nüshası, tenkitli metinde "fâ" harfiyle gösterilmiştir. 2. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3034, vr. 133^b-142^b, tenkitli metinde "lâm" harfiyle gösterilmiştir. 3. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 6025, vr. 126^b-134^a, tenkitli metinde "bâ" harfiyle gösterilmiştir).

3. Tenkitli Metinde Takip Edilen Yöntem

Tenkitli metinde asıl hedef, müellif metnini elde mevcut olan nüshalardan hareketle yeniden kurmaktır. Ancak müellif nüshası elimizde bulunduğu için, bu nüsha esas alınmış, diğer nüshaların farkları tesbit edilmiştir. Ardından Arap dili ve belâgatı kuralları dikkate alınarak metin ortaya çıkarılmış, diğer nüshaların farkları dipnot olarak verilmiştir. Esas alınan müellif nüshasındaki klasik yazım tarzları olan kısaltmalar modern yazım tarzlarıyla değiştirilmiş bunlara dipnotlarda işaret edilmiştir. Münecimbaşı'nın risâlesinde alıntı yaptığı eserlerden kütüphanelerde mevcut olanlara ulaşılmış ve tesbit edilebilenlerin ilgili sayfaları dipnotlarda gösterilmiştir. Ayrıca müellifin kendi nüshasında açıklama mahiyetinde metnin dışına (hâmişine) yazdığı notlar, aynı sayfada dipnot halinde verilmiştir.

رسالة في الكناية والتعريض لمنجم باشي أحمد دده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين^١

اللهم لك الحمد والمنّة، وعلى نبيك وآله الصلاة والتحية، أما بعد، فيقول الفقير إلى مغفرة ربّه القويّ، أحمد بن لطف الله المولوي: إني لما رأيتُ اختلاف أقوال العلماء في الكناية والتعريض، وتشعبها إلى كل بُعد عميق وعريض، أردت أن أجمع منها ما صادف نظري الكليل، ووصل إلى فهم ذهني العليل، ناقلاً إياه عن قائله عبارته أو بخلاصته، ساعياً في التوفيق ورفع الخلاف، سالكاً مسلك العدل والإنصاف، محتنباً عن التعصب والاعتساف، فألفتُ هذه الرسالة وربّتها على عنوان وعدة مواقف وملحق، وبالله أستعين، نعم المولى ونعم المعين.

العنوان

اعلم أن الكناية في اللغة مصدر قولك: «كُنيت بكذا عن كذا وكنوت» إذا تركت التصريح به وبهذا المعنى اللغوي استعملها الأصوليون.

وأما عند أهل البيان فقد كثرت الأقوال في تعريفها وبيان حقيقتها وفي بيان الفرق بينها وبين المجاز تارة، وبينها وبين الحقيقة تارة أخرى، فقال صاحب التلخيص: «لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه»^٢، وبهذا بعينه عرفها في الإيضاح^٣ أيضاً. وقال السكاكي في المفتاح: «الكناية: هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد^٤ لينتقل منه إلى ما هو ملزوم وهو طويل القامة»^٥ (انتهى). فعلى هذا يكون المذكور، هو اللازم والمتروك المقصود هو الملزوم،^٦ وقال التفتازاني^٧ في التلويح: «أما الكناية^٨ عند علماء البيان، فهي لفظ قصد

١ وبه نستعين: ناقصة في ب-.

٢ الخطيب الدمشقي، التلخيص، استانبول ١٩٩٠، ص. ١٦١-١٦٤.

٣ الخطيب الدمشقي، الإيضاح في علوم البلاغة، القاهرة ١٩٨٠، ص. ٤٥٦-٤٦٩.

٤ النجاد: النجاة في ب-.

٥ السكاكي، مفتاح العلوم، (تحقيق: نعيم زرزور)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، ص. ٢١٣-٢٢٠.

٦ هو الملزوم: وهو الملزوم في ل-.

٧ هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٢/١٣٩٠)، انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين،

بيروت، ب. ت. ١٢/٢٢٨.

٨ «لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام منه ينافي ما ذكره في المطول عند تعريف الوضع، حيث نقل من السكاكي أنه صرح بأن الكناية حقيقة، لا يعارضه سائر الحقائق إلا بعدم التصريح فقال رداً عليه: «هذا غير

بمعناه معنى ثان ملزوم له، أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له، لكن لا ليعتلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب، بل لينتقل منه^{١١} إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب»،^{١٢} ثم أشار إلى «أن إرادة المعنى الحقيقي بلفظ الكناية، لا معنى لها إلا أن يحضر ذلك المعنى في الذهن حين استعمال اللفظ لينتقل منه إلى ملزومه المقصود، ولا يتوقف بهذا^{١٣} الحضور^{١٤} الذهني على الحقيقة في الواقع، بل على إمكان في نفسه أيضاً، لأنه يتيسر في صورتها العدم والامتناع، كما يُقال: «فلان طويل النجاد» قصداً بطول النجاد إلى طول القامة، فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط، بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى ﴿... وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^{١٥} وقوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^{١٦} وأمثال ذلك، فإن هذه كلها كنايةات عند المحققين من غير لزوم كذب، لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالاته عليه، إنما هو لقصود الانتقال منه إلى ملزومه، وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل أن الكناية مستعملة في المعنى الثاني، لكن مع جواز إرادة المعنى الأول، ولو في محل آخر، وباستعمال آخر بخلاف المجاز، فإنه من حيث أنه مجاز مشروط بقريئة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له^{١٧} «انتهى). ولا يخفى على طالب التحقيق أن في هذا المحل أموراً يتوقف في دركها فينبغي أن يبين كل واحد منها بياناً يزيل التوقف.

صحيح، لأن الكناية لم تستعمل في الموضوع له، بل إنما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم ومجرد جواز إرادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملاً فيه، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب الكناية إن شاء الله تعالى «انتهى). اللهم إلا أن يوجه بأن كلامه في المطول على هذا، قال المصنف في التلويح على ما هو المختار عنده، فلا منافاة. « من هامش -ف، ل، ب-.

«قال في المطول: الكناية في الاصطلاح يطلق على معنيين، أحدهما المصدرية الذي هو فعل المتكلم، أعني ذكر اللازم وإرادة الملزوم مع جواز إرادة اللازم أيضاً؛ فاللفظ مكني به والمعنى مكني عنه، والثاني نفس اللفظ وهذا معنا إسمي وهو الذي يذكرونه غالباً. « من هامش -ف، ل، ب-.

١٣٤ و (ل).

١١ سعد الدين التفتازاني، كتاب التلويح، إستانبول، ١٣١٠، ص. ١٣٨.

١٢ هذا: هذه في -ل-.

١٣ ١٢٧ و (ب)؛ الحضور مكررة في -ب-.

١٤ سورة زمر، ٦٧/ ٣٩.

١٥ سورة طه، ٥/ ٢٠.

١٦ سعد الدين التفتازاني، كتاب التلويح، ص. ١٣٨.

الموقف الأول

في بيان الفرق بين المعاني المستعارة من التعاريف

أما الفرق بين تعريف صاحب التلخيص وبين تعريف صاحب^{١٧} المفتاح فيحتاج أن يرد تعريف صاحب المفتاح إلى التعريف باعتبار المعنى الاسمي، فإنه تعريف بالمعنى المصدرى، وقد رده السيد^{١٨} - قدس سره- في شرح المفتاح إلى المعنى الاسمي بوجهين: أحدهما^{١٩} ملائم لتعريف صاحب^{٢٠} التلخيص والآخر مناسب لما ذكره التفتازاني في التلويح.

أما الأول فحاصله أنه يحتمل أن يكون مراده أن الكناية لفظ اللازم المذكور المستعمل في المعنى الملزوم، المتروك ذكره صريحاً مع جواز إرادة معنى اللازم أيضاً، ثم قال قدس سره- وهذا موافق لما سبق من أن اللفظ إنما يكون مستعملاً فيما هو الغرض الأصلي منه، ولما سيذكره السكاكي نفسه عن قريب^{٢١} من أن الكناية لا تنافي^{٢٢} إرادة الحقيقة.

وأما الثاني فحاصله أنه قال: والمتبادر من قوله ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، أي اللازم مراد في الكناية لكنه ليس المقصود في نفسه، بل قصد منه أن ينتقل منه إلى ملزومه الذي ترك التصريح بذكره، فتكون الكناية حينئذ هي لفظ اللازم المستعمل في معناه الغير المقصود بنفسه، بل لينتقل منه إلى ملزومه المتروك^{٢٣} الذي ترك التصريح بذكره، ثم قال قدس سره-: وهذا مناسب لما سيأتي فيما بعد من «أن الكناية يراد بها معناها الحقيقي ومعنى معنأً جامعاً، ومن أن الكناية من قبيل الحقيقة»، وقد قدم^{٢٤} قدس سره- هذا الثاني على الأول، لكننا أحرناه للتوفيق بين التفصيل والإجمال، ومن هذا التقرير ظهر أن كلام^{٢٥} صاحب المفتاح وإن وافق كل واحد من التعريفين باعتبار التوجيه، ولكن

١٧ صاحب: مكررة في ل-.

١٨ هو علي بن محمد بن علي المرحاني المعروف بالسيد الشريف (ت. ١٤١٣/٨١٦)، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٢١٦/٧.

١٩ ١٠٥ ظ (ف).

٢٠ هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي (ت. ١٢٢٨/٦٢٦)، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٢٨٢/١٣.

٢١ ١٣٤ ظ (ل).

٢٢ ينافي: تنافي في -ف، ل، ب-.

٢٣ ١٢٧ ظ (ب).

٢٤ قدم: تقدم في -ب-.

٢٥ كلام: الكلام في ل-.

أميل^{٢٦} إلى ما ذُكر في التلويح كما يشعر بذلك تقديم السيد التوجيه المناسب، وأما الفرق بين تعريف التلخيص وتعريف التلويح فظاهر، لأن مقتضى تعريف التلخيص أن لفظ الكناية مستعمل في المعنى الكنائي المراد مع جواز إرادة المعنى الحقيقي، ولو في محل آخر وباستعمال آخر، فيفرق بين المجاز والكناية بوجود القرينة المانعة وبعدها، ومقتضى تعريف التلويح إنها لفظ مستعمل في معناه لكن لا^{٢٧} لكونه مقصوداً بنفسه، بل لينتقل منه إلى ملزومه، فحينئذ يفرق بينها وبين الحقيقة بأن المعنى الحقيقي الذي استعمل فيه اللفظ مقصود بالتبع في الكناية وبالذات في الحقيقة ولا حاجة إلى أن يفرق بينها وبين المجاز.

الموقف الثاني

في بيان أن المعنى الحقيقي الذي جازت^{٢٨} إرادته على القول الأول أو أريد بالتبع على القول الثاني بل يجب حقيقة أو إمكان في نفسه ولا يجب شيء منها

فنقول: الحق على ما حققه صاحب التلويح، لا يجب شيء منها أصلاً عند إرادته بالتبع فضلاً عن جواز إرادته بالتبع، وقد ذكرنا فيما سبق ما أورده من الشاهد والدليل وتبعه المحقق عصام الدين^{٢٩} في هذا الرأي وذهب صاحب الكشاف^{٣٠} إلى اشتراط الإمكان في المعنى الحقيقي للكناية، لأنه ذكر في قوله تعالى ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^{٣١} «إنه مجاز عن الاستهانة^{٣٢} والسخط، وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر، ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر، وسماه مجازاً متفرعاً على الكناية». ^{٣٣} وتبعه السيد -قدس سره- قال في حاشية المطول وفي شرح المفتاح ما حاصله: «إن أمثال هذه الكنايات الكثيرة الاستعمال بطريق الكناية، إذا استعملت فيمن

^{٢٦} أميل : أصل في -ل، ب-.

^{٢٧} لا : ناقصة في -ل، ب-.

^{٢٨} جازت : جاءت في -ل-.

^{٢٩} هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني (ت. ٩٤٤/١٥٣٧)، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ١/١٠١-١٠٢.

^{٣٠} هو محمد بن عمر بن محمد الزمخشري (ت. ١١٤٣-٥٣٨)، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ١٢/١٨٦-١٨٧.

^{٣١} سورة آل عمران، ٣/٧٧.

^{٣٢} ١٣٥ و(ل).

^{٣٣} الزمخشري، الكشاف، القاهرة ١٩٥٣، ص. ٢٨٨.

يمكن في حقه المعنى الحقيقي^{٢٤} وُجد أو لم يوجد، كانت كناية محضة، وإذا استعملت فيمن لا يمكن في حقه مثل بسط اليد عن الجود في حق الله تعالى والاستواء على العرش عن التمكن في حقه تعالى، وكذلك النظر بمعنى^{٢٥} الإحسان كانت مجازاً متفرعاً على الكناية، يعني لما استعملت هذه العبارات بطريق الكناية كثيراً في حق من يمكن فيه معانيها^{٢٦} الحقيقية حتى صارت بحيث تفهم منها المعاني الكنائية مثل الجود والتمكن والإحسان بدون الاحتياج إلى تصور المعاني الحقيقية^{٢٧} مثل اليد والاستواء والنظر، صحيح أن يستعمل بطريق المجاز في تلك المعاني الكنائية ويسمى مجازاً متفرعاً على الكناية» (انتهى حاصل كلامه).^{٢٨}

الموقف الثالث

في بيان لزوم المذكور في الكناية

وبيان أن المعنى الحقيقي هل هو الملزوم كما هو مذهب الخطيب^{٢٩} أو اللازم كما هو مذهب السكاكي، أما بيان اللزوم فلا شك أن المراد منه هنا، هو لزوم أهل العربية، لا لزوم أهل المعقول،^{٣٠} أعني الحالة المصححة للانتقال، وقد فسرت هنا بالتبعية والردافة^{٣١} وعممت^{٣٢} إلى العقلية والعادية وإلى الاعتقادية والادعائية، فيكون اللازم بمعنى التابع والريفي، والملزوم بمعنى المتبوع والمزدوف سواء كانت هذه التبعية بحسب العقل وبحسب العادة وسواء كانت بحكم الاعتقاد أو بالادعاء، وأن بيان كون المعنى الحقيقي ملزوماً أو لازماً، فهذا الخلاف يرجع عند التحقيق إلى الخلاف اللفظي، لأن الطرفين لما اعترف بوجود اشتراط التلازم في الكناية على ما ذكر في المطول لم يبق الخلاف إلا في التعبير، وكيف واللازم إذا لم يعتبر ملزوماً بأن يكون لزومه لزوم التلازم والمساواة، لا يدل على الملزوم بنوع من أنواع الدلالة على ما حققه السعد في أوائل البيان حيث رد على السكاكي في تفسيره الكناية بالانتقال من

٢٤ ١٠٦ او (ف).

٢٥ ١٢٨ او (ب)؛ يعني: مكررة في ب-.

٢٦ معانيها: معانيها في ف و ل-؛ معناها في ب-.

٢٧ من «مثل الجود»... إلى «المعاني الحقيقية»: ناقصة في ب-.

٢٨ السيد الشريف الجرجاني، حاشية على المطول، استنبول ١٢٨٩، ص. ٢٣٦/٢٣٥.

٢٩ هو جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني المعروف بخطيب دمشق (ت. ١٣٣٨-٧٣٩)، انظر:

كحالة، معجم المؤلفين، ١٠/١٤٦-١٤٥.

٤٠ المعقول: العقول في ل-.

٤١ الردافة: الردافة في ل، ب-.

٤٢ عممت: عممتا في ل، ب-.

اللازم إلى الملزوم، أعني لا يصح أن ينتقل منه إليه وأيضاً يجوز أن يكون اللازم عاماً، ولا دلالة^{٤٣} للعام على الخاص فعلمنا أن من قال في الكناية بدل «اللازم على الملزوم»، يعني ينتقل منه إليه إرادة التابع الذي بينه وبين متبوعه بلازم^{٤٤} فيكون ملزوماً من جهة فيصح الانتقال منه إليه لكونه^{٤٥} موصوفاً بالتابعية والرديفية وحينئذ يبقى الكلام فيما ذكره السكاكي^{٤٦} في الفرق بين الكناية والمجاز، فإنه بظاهره ينافي ما ذكرناه، لأنه قال في بيان الفرق بينهما ما حاصله: أن الكناية ينتقل منها من اللازم، أي المعنى الحقيقي إلى الملزوم، أي المعنى المجازي يعني يعتبر العلاقة المصححة للتجوز بين الملزوم الحقيقي وبين اللازم المجازي، فردوا عليه في هذا الفرق بوجوه، ثم أجابوا عنه بأجوبة مردودة فلم يتحسم الإشكال ولم يندفع السؤال عنه، فخطر ببالي^{٤٧} شيء لا يبعد ولا يستبعد، وهو أنه لعل السكاكي أراد أن الكناية إنما يعتبر فهي الانتقال إلى اللازم، يعني المعنى الحقيقي التابع^{٤٨} للمعنى المجازي الكنائية في تعلق الإرادة به إلى الملزوم، يعني المعنى المجازي المتبوع للمعنى الحقيقي في تعلق الإرادة، فإن الإرادة تتعلق بهذا المعنى المتبوع من حيث هو مقصود بالذات، لا بالتبع كالأول، وهذا التوجيه إنما يستقيم على المعنى الثاني في الكناية المذكورة في التلويح، «أعني على أن تتعلق^{٤٩} الإرادة بمجموع المعنيين الحقيقي والمجازي»،^{٥٠} لكن تعلقهما بالأول بتبعية الثاني لا قصداً وبالذات وكان كلامه في المفتاح محتماً لكلا المعنيين، كما عرفت فيما قرأتها كان كلامه أقرب إلى المعنى الثاني من الأول، كما يشعر به تقديم السند إياه فحينئذ لا يحتاج في توجيه كلامه إلى إهداء التلازم والمساواة في الكناية، مع أنه لا يتم تلك الدعوى أيضاً، لأن في المجاز أيضاً قد يوجد اعتبار التلازم، فلا يحصل الفرق به اللهم إلا أن يدعى اشتراط في الكناية دون المجاز.

فإن^{٥١} قلت إن الجواب الذي ادعيت خطوره بالبال عين جواب السعد في المطول في آخر المبحث حيث قال: بل الجواب إن مرادهم باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول^{٥٢} النجاد التابع لطول

^{٤٣} ١٣٥ظ (ل).

^{٤٤} بلازم: تلازم في -ب-.

^{٤٥} لكونه: لكنه في ل-.

^{٤٦} السكاكي، مفتاح العلوم، ص. ٤٠٣.

^{٤٧} ١٢٨ظ (ب).

^{٤٨} التابع: التابعي في -ب-.

^{٤٩} تتعلق: يتعلق في -ب-.

^{٥٠} ١٠٦ظ (ف).

^{٥١} فإن: وإن في -ب-.

^{٥٢} ١٣٦و (ل).

القامة، ولهذا جَوَّزوا كون اللازم أخصَّ كالمضاحك بالفعل للإنسان، فالكناية عبارة من أن يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف، ويُراد به ما هو متبوع ومردوف والمجاز بالعكس، ثم رده هو نفسه حيث قال: «وفيه نظر، لأن المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في النبات والنبات في الغيث» (انتهى).

قلت: بينهما فرق ظاهر فإن جعل المراد من اللازم التابع في الوجود، لا التابع في الإرادة، ويدلّ عليه صريح كلامه ويوضّحه قوله «كطول النجاد التابع لطول القامة» ولذلك ورد عليه الرد المذكور، لأننا إذا تجوزنا بالنبت عن الغيث، وقلنا أنزل السحاب النبات، كان الانتقال هنا من اللازم بمعنى التابع في الوجود إلى ملزومه بمعنى المتبوع في الوجود، أي^{٥٢} الغيث، فحينئذ لا تفارق الكناية، وأما إذا جعلنا التبعية في تعلق الإرادة فلا شك أن النبات ليس تابع للغيث في تعلق الإرادة^{٥٣} أو لم يتعلق به الإرادة لا تبعاً ولا قصداً، لأن الإرادة إنما يتعلق في المجاز بالمعنى المجازي فقط، وليس لها تعلق بالمعنى الحقيقي أصلاً لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة، كما سيجيء^{٥٤} تفصيله في الموقف الآتي إن شاء الله تعالى.

الموقف الرابع

في أن الكناية في المعنى الثاني فلا يلزم في الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة التي^{٥٥} هو مهجور عند أكثر المحققين وأيضاً فلا يلزم^{٥٦} كونها من أفراد الحقيقة مع أنها مقابلة لها.

أما الأول فقد أوردته العلامة التفتازاني في التلويح وأجاب عنه حيث قال: «لا يُقال، فإذا أُريد بالكلمة معناها وغير معناها معاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، إذ لا معنى له إلا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً، لأننا نقول^{٥٧} المتنع إنما هو إرادتهما بالذات، وفي الكناية إنما أُريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي الكنائي،^{٥٨} وهذا بخلاف المجاز، فإنه يستعمل في غير ما وُضع له على أنه مُراد

^{٥٢} أي: ناقصة في حـ و بـ.

^{٥٣} من «فلا شك»... إلى «في تعلق الإرادة» ناقصة في حـ، بـ.

^{٥٤} ١٢٩ و (ب).

^{٥٥} التي: الذي في حـ، ل، بـ.

^{٥٦} أيضاً فلا يلزم: في الهامش في حـ.

^{٥٧} لأننا نقول: لا بالقول في حـ.

^{٥٨} «ولك أن تبحث بان المعنى الكنائي قد قصد بالمعنى الحقيقي والمقصود باللفظ هو المعنى الحقيقي لا غير، فحينئذ لا يتجه السؤال بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن الأول بإرادة والثاني بإرادة أخرى فليفهم». من هامش ف، ل، ب.

قصداً^{٦٠} وبالذات، إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينا في إرادة الموضوع له، لأن إرادته حينئذ لا يكون الانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصداً من غير تبعية شيء، بل لكونه مقصوداً بالذات، فيلزم إرادة المعنى^{٦١} الحقيقي والمجازي معاً بالذات^{٦٢} وهو ممتنع، وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وُضع له منافياً لإرادة^{٦٣} الموضوع له^{٦٤} لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز، لكان^{٦٥} استعماله فيما وُضع له أيضاً منافياً لإرادة غير الموضوع له لذلك « انتهى »^{٦٦}، أي^{٦٧} مع أنكم جوّزتم الثاني في الكناية، لأنها على قولكم لفظ مستعمل فيما وُضع له ولكن لا قصداً بذاته،^{٦٨} بل لينتقل منه إلى غير الموضوع له المقصود بالذات،^{٦٩} فلم يمتنع الاستعمال فيما وضع له عن إرادة غير ما وضع له.

وأما وجه الاندفاع فهو أن الاستعمال فيما وُضع له في الكناية ليس على وجه يكون المستعمل فيه مقصوداً بالذات، والاستعمال المانع هذا لا كل استعمال هذا.

وأما الثاني، أي لزوم كون الكناية من أفراد الحقيقة، فيدفع بما يستنبط مما سبق من أن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي إنما يقتضي كونه حقيقة، إذا كان المعنى الحقيقي المستعمل فيه مقصوداً بالذات في ذلك الاستعمال لا على أي وجه كان، وليس الاستعمال في الكناية كذلك، فلا يلزم كونها من أفراد الحقيقة هنا شبهة لأبد من التعرّض لها، والسعي في رفعها، وهي أن العلامة التفتازاني قد حَقَّق^{٧٠} في شرح التلخيص وفي شرح المفتاح: « إن استعمال اللفظ في المعنى المجازي، أي غير ما وُضع له، ليس من حيث أنه غير ما وُضع له، بل من حيث أنه متعلق بالموضوع له بنوع من العلاقات^{٧١} المعتبرة أنواعها، وهذا كما ترى، يشعر بأن المجاز أيضاً لا بد فيه من ملاحظة المعنى الحقيقي الموضوع له حتى يتحقّق الانتقال إلى

٦٠ أنه مراد قصداً: أن مراد قصد في لـ.

٦١ ١٣٦ظ (ل).

٦٢ بالذات: وبالذات في بـ.

٦٣ للإرادة: للإرادة المعنى في لـ، بـ.

٦٤ الموضوع له: الموضوع له كذلك انتهى في بـ.

٦٥ لكان: إن في لـ، بـ.

٦٦ سعد الدين التفتازاني، كتاب التلويح، ص. ١٣٩.

٦٧ أي: ناقصة في بـ.

٦٨ بذاته: وبذاته في بـ.

٦٩ ١٠٧ و (ف).

٧٠ ١٢٩ظ (ب).

٧١ العلاقات: العلامات في بـ.

المعنى المجازي المقصود».

وكذا قال في المطوّل في بيان الفرق بين إطلاق الحقيقة على أفرادها وبين إطلاق المجاز: «فإن في كل واحد من الإطلاقين لا بدّ من ملاحظة المعنى الحقيقي ومراعاته حتى يصحّ الإطلاق، إن إطلاق الحقيقة على الأفراد يتوقّف على ملاحظة المعنى وصدقه على تلك الأفراد ووجوده فيها ليصحّ الإطلاق وإطلاق المجاز على المعنى المجازي، يتوقّف على ملاحظة المعنى الحقيقي ليظهر^{٧٢} لزوم المعنى المجازي للمعنى الحقيقي، وتتنضح^{٧٣} العلاقة بينهما المصححة، لذلك الإطلاق المجازي المجوّزة لمطلق التجوّز، فعند ذلك تثبت^{٧٤} صحّة إطلاق ذلك اللفظ المجازي على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى الحقيقي، فيصحّ إطلاق الأسد مثلاً على كل ما يوجد فيه الشجاعة» (انتهى).

فالمستعار من هذا التحقيق أيضاً أن المجاز لا يكون الانتقال الصحيح فيه إلى المعنى المجازي المقصود بالذات إلا من المعنى الحقيقي، ويتوقّف على تصوّره وملاحظته، لأننا إذا قلنا «رَعَيْتُ الْغَيْثَ» وأردنا بها النبات، أو قلنا «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحِمَامِ» وأردنا به الرجل الشجاع، فلا سبيل لنا إلى المقصود إلا بعد أن لاحظنا المعنى الحقيقي من الغيث والأسد، ولاحظنا شبيهه الأول للنبات المقصود به مجازاً ولزوم صفة الشجاعة للحيوان المعهود ومشاركة الرجل له فيها على ما يقتضيه التحقيق السابق، ويشهد له الوجدان الصحيح فحينئذ لا يبقى الفرق بين الكناية والمجاز في أن الانتقال في كل منهما من الحقيقي إلى المجازي، ويذفَع بهذه الشبهة بأننا نشكّ في أن الانتقال في الكناية من المعنى الحقيقي الذي إنما لوحظ لأجل هذا الانتقال بخلاف المجاز أو الانتقال فيه ليس من المعنى الحقيقي، بل إنما من مجرد العلاقة وملاحظتها وحدها أو بمعونة القرينة كما حقّق في موضعه، وأما ملاحظة المعنى الحقيقي فليست إلا لتحصيل العلاقة وإظهارها لا لينتقل منه إلى المعنى المجازي^{٧٥} الأمر أن العلاقة ولو كانت ظاهرة محصلة لم يحتج إلى ملاحظة المعنى الحقيقي وتصوره تفصيلاً، بل يكفي فيه الملاحظة الإجمالية من حيث أنه أحد طرفي العلاقة التي هي منشأ الانتقال والله اعلم بحقيقة الحال.^{٧٦}

^{٧٢} ١٣٧ و(ل).

^{٧٣} تنضح: يتضح في -ب-.

^{٧٤} تثبت: يثبت في -ب-.

^{٧٥} ١٣٠ و(ب).

^{٧٦} بحقيقة الحال: بالصواب في -ب-.

الموقف الخامس

في ذكر المباحث التي جرت بين من لم يجوز الكناية عند امتناع المعنى الحقيقي^{٧٧} وبين^{٧٨} من جوزها مع امتناع المعنى الحقيقي

منها ما أورده الأول على الثاني فقال: إن المعنى الحقيقي إذا امتنع مثل اليد في حقّه سبحانه، كان الامتناع قرينة مانعة عن إرادته^{٧٩} منعا قويا ظاهرا فكيف يصحّ أن^{٨٠} يكون كناية مع وجود هذه القرينة القوية، بل يكون مجازا بلا شبهة؛ غاية أنه مجاز متفرع على الكناية، كما سبق بيانه نقلا عن السيد قدّس سره.

وقد أوجب عنه بأن الامتناع إنما يمنع عن إرادته قصدا وبالذات، وأما إرادته لينتقل منه إلى ما هو المقصود وهو الجود مثلا، فلا يمنع عنها الامتناع إذ^{٨١} يكفي فيها وجوده وحضوره في الذهن بمجرد العرض والتقدير، والعرض يتعلق بالمحال أيضا، مثلا إذا أردنا أن نكني^{٨٢} ببسط اليد عن الجود في الله سبحانه نذكر^{٨٣} بسط اليد ونحضر معناه الحقيقي في ذهننا لنتنقل^{٨٤} منه إلى الجود، فلا شك أن في هذا الإحضار يكفي مجرد العرض والاعتبار فلا حاجة إلى أن يمكن اليد لله تعالى نعم لو أردنا في اليد معناها قصدا وبالذات لترتب عليها آثار مترتبة على وجودها في الخارج أو على إمكانها لمنع الامتناع عن هذه الإرادة وأين هذا من ذلك؟

ثم ردّ بعض الفضلاء هذا الجواب في حاشية المطول «بأن امتناع المعنى الحقيقي مع كونه من أقوى القرائن المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي إذا لم يكن مانعا عن إرادة المعنى الحقيقي^{٨٥} لينتقل منه إلى المجاز لزم أن لا يكون شيء من قرائن المجاز مانعا عن إرادة المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المعنى المجازي المقصود فحينئذ لا يتميز شيء من الكناية عن المجاز في صورة^{٨٦} من الصور، ولكن سلمنا التمييز في الجملة

٧٧ ١٠٧ ط (ف).

٧٨ وبين: مكررة في ب.

٧٩ ١٣٧ ط (ل).

٨٠ يصحّ أن: ناقصة في ب.

٨١ إذ: أو في ل.

٨٢ نكني: يكني في ب.

٨٣ نذكر: بذكر في ب.

٨٤ لنتنقل: لينتقل في ب.

٨٥ إذا لم يكن مانعا عن إرادة المعنى الحقيقي: ناقصة في ل، ب.

٨٦ صورة: صور في ب.

ولكنها لا يتميز عنه في صور استحالة المعنى الحقيقي نحو: نَطَقَتِ الْحَالُ» (انتهى).

ولا شك أن هذا الرد لا يرد الجواب المذكور على ما قررنا الجواب فيما مرّ، فليتأمل^{٨٧} وبعض^{٨٨} المتأخرين أجاب عنه أصل الإشكال بعد تسليم أن الامتناع المذكور يمنع صحة الكناية، إن لم يكن ناشئاً عن خصوص المادة، وأما إذا كان ناشئاً منه فلا يخفى^{٨٩} عليك ما في هذا الجواب من آثار الضعف^{٩٠} والغفلة، ثم أورد هذا المبحث الأخير على ما في التلويح وقال: وأما ما أوردته في التلويح من «أنه لا بدّ في الكناية من أن يقصد من تصوير المعنى الأصلي في ذهن السامع لينتقل منه إلى المعنى المكني عنه، فليس بشيء إذ لا بدّ في المجاز^{٩١} أيضاً من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتغل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصوداً في الكناية دون المجاز تحكّم» (انتهى).

لا يذهب عليك أن هذا السؤال قد أشير إليه فيما سبق وأجيب عنه ببيان الفرق فليتذكر وأنت خبير بأن تعريف التلويح مبني على الإرادة وتعريف التلخيص على جواز الإرادة. وجواز الإرادة أعمّ من الإرادة ولا شك أن المراد من جواز الإرادة عدم القرينة المانعة من الإرادة وعدم امتناع الإرادة، وإذا كان امتناع المعنى الحقيقي قرينة مانعة فلا سبيل إلى تحقق الكناية على مقتضى تعريف التلخيص إذ لم يتحقق شرطها وهو عدم القرينة ولا على مقتضى تعريف التلويح أيضاً، لأن انتفاء العام يقتضي انتفاء الخاص، وحلّ هذا الإشكال بتوفيق الله الملك المتعال: إن الامتناع قرينة^{٩٢} مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي قصداً وبالذات، لا إن إرادته بالتبع كما في الكناية ولا عن ملاحظته لتصحيح الاستعمال بإظهار العلاقة بين المعنيين كما في المجاز، ولنكتف^{٩٣} بهذا القدر في الكناية فنشرع الآن في تحقيق التعريض ومن الله الإعانة والتوفيق.

٨٧ فليتأمل: فليتأمل ه في ل-.

٨٨ وبعض: بعض في ب-.

٨٩ فلا يخفى: فلا ولا يخفى في حـ، ب-.

٩٠ ١٣٠ظ (ب).

٩١ ١٣٨ و (ل).

٩٢ ١٠٨ و (ف).

٩٣ لنكتف: ليكتف في ب-.

المُلحق

في بيان التعريض وما ورد فيه من الأقوال المعروفة والمذاهب المشهورة وبيان الفرق بينه وبين الكناية
ومن الله العون^{١٤} والعناية

واعلم أن التعريض في اللغة مقابل للتصريح، وأما في الاصطلاح فقد اختلف فيه الأقوال واضطرب كما ستطلع عليه قريباً إن شاء^{١٥} الله تعالى. قال صاحب الكشاف: «وإن قلت أي فرق بين الكناية والتعريض^{١٦}، قلت الكناية أن تذكر^{١٧} المقصود بغير لفظه الموضوع له والتعريض أن تذكر^{١٨} شيئاً تدل^{١٩} به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: «جئتُكَ لِلأَسْلَمِ عَلَيْكَ»، فكأنه أمال الكلام إلى عرض يدل على^{٢٠} المقصود ويسمى التلويح أيضاً، لأنه يلوح ما يريده» (انتهى).

قال صاحب الكشف: «المقصود ببيان الفرق بينهما فلا يرد النقد على حد الكناية بالمجاز وحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وفي التعريض^{٢١} استعماله^{٢٢} فيما وُضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من النسيان. والتحقيق: إن اللفظ المستعمل فيما وُضع له فقط، هو الحقيقة المجردة ويقابله المجاز، لأنه المستعمل في غير ما وُضع له فقط، والكناية اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعاً، وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازاً أو كناية، والمعرض به من السياق وفي الكناية العرضية يطلب مع المكني عنه آخر، فالأول بمنزلة الحقيقة في كونه مقصوداً والثاني هو^{٢٣} المعرض به، لأنه غير مقصود من اللفظ، بل من السياق، هذا وقد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات والكناية في حكم المصرح به،

^{١٤} من الله العون: من الله التوفيق في -ب-.

^{١٥} إن شاء: إنشاء في -ف-.

^{١٦} والتعريض: والتعريض أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم يذكره: في -ب-.

^{١٧} تذكر: يذكر في -ب-.

^{١٨} تذكر: يذكر في -ب-.

^{١٩} تدل: يدل في -ب-.

^{٢٠} على: ناقصة في -ب-.

^{٢١} هو شرف الدين الحسن ابن محمد الطيبي (ت. ٧٤٣/١٣٤٢)، الكشف هي أجل حواشي الكشاف في ست مجلدات أسماها بالكامل فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٤/ ٥٣؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢/ ١٤٧٨.

^{٢٢} ١٣٨ظ (ل).

^{٢٣} ١٣١و (ب).

^{٢٤} هو: ناقصة في -ب-.

كما في الاستواء على العرش وبسط اليد، ويجعل الالتفات في التعريض نحو المعرض به ﴿... وَلَا تَكُونُوا
أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ...﴾^{١٠٠} فلا ينهض نقضا على الأصل». هذا كلام صاحب الكشف بعبارة.

وقال السيد -قدس سره-: وأقول قد ذكر أولاً الفرق بين الكناية والتعريض وهو ظاهر قول
العلامة، يعني صاحب الكشف «فإن ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصل استعمال اللفظ في غير
ما وُضع له وذكر شيء يدلّ به على شيء لم يذكره، يُفهم من أن الشيء الأول مذكور بلفظ الموضوع،
لأنه الأصل المتبادر عند الإطلاق ويُفهم منه أيضاً أنّ الشيء الثاني لم يستعمل فيه اللفظ، وإلا كان
مذكوراً في الجملة»، فلذلك قال: «وحاصل الفرق إنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وُضع
له، وفي التعريض استعماله فيما وُضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق». انتهى الكلام في
تحقيق كلام صاحب الكشف وتبيين مراده.

وقال ابن الأثير^{١٠١} في المثل السائر: «الكناية ما دلّ على معنى يجوز الجملة على جانبي الحقيقة
والجواز بوصف جامع بينهما، ويكون في المفرد والمركب، والتعريض هو اللفظ الدالّ على معنى لا من جهة
الوضع الحقيقي أو المجازي، بل من جهة التلويح والإشارة يختصّ باللفظ المركب كقول من يتوقّع صلة،
«وَاللّٰهُ إِنِّي لَمُحْتَجّاجٌ»^{١٠٧} فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً، وإنما فهم من المعنى
من عرض اللفظ^{١٠٨} أي جانبه» (انتهى).

قال السيد -قدس سره- في تحقيق كلام ابن الأثير^{١٠٩} وتوضيح مراده: «إن كلامه هذا يدلّ أيضاً
على أن المعنى التعريضي لم يُستعمل فيه اللفظ، بل هو مدلول عليه إشارة وسياًقاً، بل تسميته تلويحاً
تلوّح إلى أن اسم^{١١٠} التعريض ينبئ عنه، وكذلك قيل هو إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدلّ على
المقصود». ثم قال -قدس سره-: «قد حقّق ابن الأثير هاهنا الكلام في الحقيقة والمجاز والكناية
والتعريض، وقيد الحقيقة بالمجردة، أي المفردة احترازاً عن الكناية، إذ قد يسمّى حقيقة غير مفردة حيث
يُراد منها المعنى الحقيقي أيضاً، إذ يجوز إرادته وجعل صاحب الكشف التعريض أعمّ بما ذكره أولاً
وحاصله أن المعتبر هو أن المعنى التعريضي مقصود من الكلام إشارة وسياًقاً، لا استعمالاً، فجاز^{١١١} أن

١٠٠ سورة البقرة ٤١/٢.

١٠٦ هو نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري
(ت. ٦٣٧/١٢٣٩)، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ١٣/٩٩-٩٨.

١٠٧ واللّٰهُ إِنِّي لَمُحْتَجّاجٌ : واللّٰهُ أَنَا الْمُحْتَجّاجُ فِي ف، ل، ب-.

١٠٨ ١٠٨ظ (ف).

١٠٩ ١٣٩و (ل).

١١٠ ١٣١ظ (ب).

١١١ فجاز : مجازاً في ل-.

يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي أو المجازي أو الكنائي وقد دلّ به، أي بالمعنى المستعمل فيه من تلك المعاني على مقصود آخر به بطريق الإيمالة إلى عرض، فالتعريض يُجامع كل واحد من الحقيقة والمجاز والكناية، وقوله في الكناية «العرضية يطلب مع المكني عنه معنى آخر» يريد به أن الكناية إذا كانت تعريضية^{١١٢} كان هناك وراء المعنى الأصلي^{١١٣} والمعنى المكني عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والإشارة، وكان المعنى المكني عنه هنا بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً فيه. فإذا قيل «الْمُسْلِمُ مِنَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»^{١١٤} وأريد به التعريض بنفي الإسلام عن مؤذمعين في المعنى الأصلي، هنا انحصار الإسلام على من سلموا^{١١٥} من يده ولسانه، ويلزمه انتفاء الإسلام عنه المؤذي مطلقاً، وهذا هو المعنى المكني عنه المقصود من اللفظ استعمالاً، وأما المعرض به المقصود من الكلام سياقاً وهو نفي الإسلام عن المؤذي العين بكذا ينبغي أن تحقيق الكلام ويعلم أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكني عنه لا يكون تعريضاً قطعاً وإلا لزم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه وهكذا المجاز والحقيقة» (انتهى تحقيق السيد -قُدس سره- في هذا المقام).

وأما التعريض عند السكاكي وهو الكناية العرضية وهي الكناية التي يكون مسوقة لأجل موصوف غير مذكور لأن السكاكي قسّم الكناية إلى التعريض والتلويح والرمز والإيماء^{١١٦} والإشارة، حيث قال: «الكناية يتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة والمناسب للعرضية التعريض»^{١١٧} (انتهى). ثم بين التعريض بما ذكرناه آنفاً، ثم قال «في وجه الانقسام إن كثرت الوسائط بين اللازم و الملزوم فهو التلويح وهو أن تشير إلى غيرك من بعيد وإن قلت الوسائط^{١١٨} مع خفاء فهو الرمز، لأن الرمز أن تشير إلى^{١١٩} قريب منك على سبيل الحقيقة، لأن الإشارة بالشفة أو بالحاجب وإن قلت الوسائط بلا خفاء فهو الإيماء والإشارة»، ثم قال: «والتعريض قد يكون مجازاً كقولك «أَذَيْتَنِي» فستعرف وأنت تريد^{١٢٠} إنساناً مع المخاطب دونه وإن أردتهما جميعاً كانت^{١٢١} كناية ولا بدّ فيهما من قرينة»^{١٢٢} (انتهى). قال

١١٢ تعريضية: تعريض في -ل-.

١١٣ الأصلي: الأصل في ل-.

١١٤ البخاري، إيمان ٤؛ مسلم، إيمان ٦٣، (٤٠)؛ الترمذي، إيمان ١٢، (٢٦٢٩)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

١١٥ سلموا: سلموا في -ب-.

١١٦ ١٣٩ظ (ل).

١١٧ السكاكي، مفتاح العلوم، ص. ٤٠٣، ٤١١.

١١٨ من «بين اللازم»... إلى «وإن قلت» ناقصة في -ب-.

١١٩ ١٣٢ و (ب).

١٢٠ تريد: يريد في -ب-.

١٢١ كانت: كان في ف، ل، ب-.

في شرح المفتاح: إنما قال « يتفاوت » ولم يقل « ينقسم »، لأن التعريض و أمثاله مما ذكر، ليس من أقسام الكناية فقط، بل هو أعم، وقال التفنازاني في المطول: « وفيه نظر » وذكر بعض المحشّين في وجه النظر أن العموم لا ينافي التقسيم لجواز أن يكون بين المقسم و المقسم إليه عموم من وجه على ما سبق تحقيقه، ثم قال التفنازاني في المختصر: « والأقرب إنه إنما قال ويتفاوت لأن هذه الأقسام تتداخل^{١١٣} و تختلف^{١١٤} باختلاف الاعتبارين من الوضوح والحفاء و قلة الوسائط وكثرتها » (انتهى)^{١١٥}. ثم بين معنى قول السكاكي حيث قال « والمناسب للعرضية التعريض، أي الكناية إذا كانت عرضية مسوقة لأجل موصوف غير مذكور، كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض » (انتهى).

أقول وبالله التوفيق في تلخيص ما نقل: إن التعريض على مذهب الخطيب هو الكناية التي يكون المطلوب بها صفة أو نسبة بشرط أن يكون الموصوف غير مذكور في التعريض، فيكون الفرق بينهما على مذهبه ذكر الموصوف في الكناية وعدم ذكره في التعريض.

وعلى مذهب صاحب الكشاف على ما حققه صاحب الكشف حاصل الفرق بين الكناية والتعريض: أن في الكناية قد استعمل اللفظ في غير ما وُضع له، وفي التعريض المستعمل فيما وُضع له مع الإشارة إلى غير ما وُضع له من السياق، ثم ذكر في تحقيق الفرق أن المقصود بالذات في الكناية هو المعنى المجازي^{١١٦} والمعنى الحقيقي^{١١٧} مقصود بالتبع، وفي التعريض كلاهما مقصودان المعنى الحقيقي من نفس اللفظ، إما بطريقة الحقيقة أو المجاز أو الكناية، والمعنى المجازي من سياق الكلام ومجراه، ثم فرق بين التعريض والكناية العرضية أيضاً، بأن الكناية العرضية هي التي يقصد مع المعنى الكنائي معنى آخر فيكون كناية عرضية.

وأما على مذهب ابن الأثير، هو اللفظ الدالّ على المعنى المقصود التعريضي لا بالوضع الحقيقي ولا بالوضع^{١١٨} المجازي، بل بالتلويح والإشارة ويختص بالمركب كما سبق تفصيله بإيراد الأمثلة.

وأما عند السكاكي فالفرق بين الكناية والتعريض بذكر الموصوف وعدم ذكره كما ذهب إليه

^{١١٢} السكاكي، مفتاح العلوم، ص. ٤١٢.

^{١١٣} تتداخل: يتداخل في -ف، ل، ب-.

^{١١٤} ١٠٩ و(ف)؛ تختلف: يختلف في -ف، ل، ب-.

^{١١٥} سعد الدين التفنازاني، مختصر المعاني، استانبول ١٣٠٧، ص. ٣٨٢.

^{١١٦} المعنى المجازي: المعنى الحقيقي المجازي في -ب-.

^{١١٧} ١٤٠ و(ل).

^{١١٨} ١٣٢ و(ب).

الخطيب، وقد فهم من قوله والتعريض قد يكون مجازاً كقولك «آذَيْتَنِي» فستعرف وأنت تريد^{١٢٩} إنساناً مع المخاطب دونه وإن أردتهما كانت^{١٣٠} كناية أنه فرق بينهما بأن يكون التعريض قد قصد به شخص حاضر مع من وجّه إليه الكلام، ولا يكون الكلام في الظاهر موجهاً إليه، وإن قصد الجميع يعني المخاطب ومن هو حاضر معه، كانت^{١٣١} كناية لا تعريضا ولم يرض به المحقق التفتازاني.

وأما التعريض عند الأصوليين فهو الكلام الذي قصد به المعنيان أحدهما من وسط، وهو المعنى الحقيقي الموضوع له والآخر من عرضه وجانبه، وهو لازم المعنى الحقيقي الوسطي أو ملزومه كقوله ﷺ «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ... إلخ» وقد يفسر بكلام منطوق لموصوف غير مذكور، والفرق بينه وبين المجاز ظاهر، وأما الفرق بينه وبين الكناية فهو أن الكناية إنما يقصد به المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى لازمه أو ملزومه، لأنه مقصود بالذات، بل بالتبع. وأما على مذهب الجواز، فالفرق ظاهر، لأنه هو الفرق بينه وبين المجاز بعينه وفي التعريض كلا المعنيين مقصودان على التسوية. وتحقيق السيد -قُدس سره- في الفرق بين الكناية والتعريض «إنه يجب أن لا يكون اللفظ مستعملاً في المعنى التعريضي أصلاً، لا حقيقة ولا مجازاً ويكون قصد المعنى التعريضي من عرض الكلام وجانبه بقرينة حقيقة مثل الفحوى والسياق، وذكر في توضيح^{١٣٢} ذلك أن قوله ﷺ «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ... إلخ» لُيَسْتَفَادَ مِنْهُ حَصْرُ الْإِسْلَامِ عَلَى غَيْرِ الْمُؤْذِي بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَنَفِيهِ عَنِ كُلِّ مُؤْذٍ^{١٣٣} بِطَرِيقِ الْكِنَايَةِ^{١٣٤} وَإِذَا قُصِدَ بِهِ نَفْيُهُ عَنِ مُؤْذٍ مَعِينٍ، إِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّعْرِيزِ» (انتهى حاصل كلام السيد -قُدس سره-). ولا يخفى عليك أن المتبادر من قوله «عن مؤذ معين» هو الإطلاق إلى الحاضر والغائب، اعني سواء كان ذلك المعين حاضراً عند المتكلم في جماعة وجّه إليهم الكلام أو غائباً ولا ينافي هذا الإطلاق والتعميم ما سبق من أن التعريض إنما يكون الموصوف غير مذكور لأن الحضور لا يقتضي كون الحاضر مذكوراً كما يظهر بأدنى^{١٣٥} تأمل فليتأمل.

وقد^{١٣٦} ذكر الفاضل شهاب الدين الخفاجي^{١٣٧} في حاشية البيضاوي في أوائل سورة البقرة^{١٣٨}

١٢٩ تريد: يريد في -ب-.

١٣٠ كانت: كان في ف، ل، ب-.

١٣١ كانت: كان في ف، ل، ب-.

١٣٢ توضيح: التوضيح في -ل-.

١٣٣ ٤٠ظ (ل)؛ مؤذ: مؤذ في -ل-.

١٣٤ ١٠٩ظ (ف).

١٣٥ بادنى: بأولى في -ل-.

١٣٦ ١٣٣و (ب).

١٣٧ هو أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ١٣٨/٢.

١٣٨ البقرة: ناقصة في -ب-.

تحقيقاً مفيداً في التعريض حيث قال: «إن التعريض له معنى لغوي ومعنى اصطلاحى، وبالمعنى اللغوي يقابل التصريح والتصريح أن يكون اللفظ نصاً في معناه بحيث لا يحتمل معنى آخر احتمالاً معتداً به، فالتعريض أن لا يكون اللفظ نصاً في معناه، بل يكون محتملاً لمعنيين حقيقيين أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً أو كنايةً، ولا يشترط^{١٣١} أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، والمعنى الاصطلاحى له أن يشار بالكلام إلى الجانب، ويُراد به جانب آخر وقيل إطلاق اللفظ على ما هو الظاهر المتبادر منه مع إرادة خلاف الظاهر منه مما يتناوله تناولاً بعيداً وعدّوه بهذا المعنى من قبيل الخداع والتغدير، وجعلوه مُرادفاً للتورية».

فالحاصل أن التعريض يُجامع الحقيقة والمجاز والكناية، فإنه على جميع المذاهب كلام قُصد بمنطوقه معنى وبفحواه وسياقه معنى آخر بشرط أن يكون مستعملاً في معنى قصد بمنطوقه لا الذي قصد بفحواه وعرضه فيجوز أن يكون ذلك المعنى المنطوق حقيقياً والاستعمال فيه على سبيل الحقيقة أو مجازياً والاستعمال فيه على سبيل المجاز أو كنايةً، والاستعمال فيه على سبيل المجاز على مذهب أو على سبيل الحقيقة على مذهب.

هذا ما ظهر لنا من كلام المحققين في هذا الباب والله أعلم بالحق والصواب.

بقي هنا إشكال وهو أن أكثر القوم قد ذهبوا إلى أنه في التعريض يجب أن يتعلّق قصد المتكلم^{١٤٠} المعنيين^{١٤١} أحدهما من وسط الكلام حقيقياً كان أو مجازياً أو كنايةً بأن يستعمل الكلام فيه استعمالاً صحيحاً والآخر من عرضه وجانبه بطريق الرمز والإشارة بقريئة حقيقة ضعيفة^{١٤٢} مثل الفحوى والسياق، فلا يلزم محدود الجمع بين المعنيين في الإرادة لكون أحدهما بالوسط والآخر بالطرف، كما لم يلزم في الكناية لكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع وأيضاً قد شرطوا في التعريض أن لا يكون اللفظ مستعملاً في المعنى المعرض به، بل يكون فيه استفادته من جانبه بطريق الإشارة والتلويح ولا يخفى عليك أن هذين المعنيين المقصودين الوسطي والعرضي، أما يكونا صادقين جميعاً أو كاذبين كذلك أو^{١٤٣} يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وقد ورد في بعض الآثار: «في المعارض لمنذوحة»، أي اتساعاً عن الكذب، وهذا لا يتصور إلا إذا كان العرضي^{١٤٤} صادقاً، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون المتكلم عالماً بكذب

١٣١ يشترط: يشتر في ب-.

١٤٠ ١٤١ او (ل).

١٤١ ١٦ لمعنيين: بمعنى في ل-.

١٤٢ ١٧ ضعيفة: ضعفة في ل-.

١٤٣ ١٣٣ ظ (ب).

١٤٤ ١١٠ او (ف).

الوسطي مع أنه قد قصده أيضاً فيقع في الكذب العمدي ولا يتخلص عنه وبال الكذب بمجرد قصد العرضي معه، وهذا ظاهر لا سترة فيه أو ليس بعالم بكذب الوسطي، بل كان معتقداً بصدقه أيضاً مع أنه كاذب في الواقع، فحينئذ يكون متخلصاً عنه وبال الكذب العمدي بسبب اعتقاده صادقاً، لا بسبب أنه قصد العرضي على أنه لا يخلو حينئذ عن شائبة الكذب الغير العمدي إذا تعلق قصده به فظهر أن التعريض إنما يكون فيه اتساع عن الوقوع في الكذب وخلص عن وباله إذا كان المتكلم قد استعمل الكلام إما على سبيل الحقيقة أو المجاز أو الكناية في معنى غير مطابق للواقع، لكنه لم يقصده، بل قصد من عرض ذلك الكلام وجانبه لطريق الإشارة بقرينة الفحوى والسياق معنى مطابقاً للواقع مع كونه مما يتناوله اللفظ تناولاً بعيداً كما في قول الخليل صلوات الله على نبينا عليه في حق سارة «هذه أختي»^{١٤٥} فإنه ما قصد بتلك^{١٤٦} الأختية في النسب التي يفهم من وسط الكلام على سبيل الحقيقة، بل قصد من عرضه الأختية في الدين مع أنه قد استعمل^{١٤٧} الكلام في المعنى الأول الوسطي، وأدى نفسه قاصداً إياه ولم يستعمله في الثاني أو لو استعمله فيه لكان مجازاً لا يد فيه من قرينة صادقة عن الحقيقة، ولم يوجد هنا مثل تلك القرينة، بل الموجودة هنا قرينة حقيقة ضعيفة لا يصلح لأن يكون قرينة إلا للتعريض. وأمثال هذه المعارض لا يرتكب إلا عند ضرورة قوية داعية إليها لأن التعريض أشبه أقسام الكلام بالكذب بسبب كمال ضعف القرينة فيه، لأن الفارق بين الكذب وبين ما عدا الحقيقة من أقسام الكلام المستعمل في المعاني المقصودة هو القرينة، فكلما كانت قوية كان الكلام أبعد عن الكذب وبحسب ضعفهما^{١٤٨} يُراد قرينة إلى الكذب على ما بين في محله من علم البيان ويمكن دفع هذا الإشكال بأن مرادهم من القصد المتعلق بالمعنيين أعم من القصد الحقيقي^{١٤٩} الذي هو بالظاهر والباطن جميعاً ومن الظاهري فقط وهو الذي يورّي المتكلم نفسه قاصداً إياه لمصلحة ضرورية داعية^{١٥٠} إليه، لكنه لم يقصده بباطنه الذي هو محل القصد حقيقة، بل قصد الآخر مما يتناوله الكلام تناولاً بعيداً يستفاد قصده من بعض الأمارات اللازمة للقصد غالباً مثل الاستعمال، فإنه يقع في المقصود غالباً، لكن يجوز أن يتخلف

^{١٤٥} البخاري، كتاب الطلاق ١٠ .

^{١٤٦} بتلك : بذلك في -ف، ل، ب- .

^{١٤٧} ١٤١ظ (ل) .

^{١٤٨} ضعفهم : ضعفها في -ل- .

^{١٤٩} «اعلم أن القصد الحقيقي هو توجه النفس والتفاتاتها التفاتاً تاماً إلى شيء معلوم متميز عندها عن غيرها؛ ويقال له الترجيح والاختيار والاجتماع والقرينة أيضاً . وبين الرتبة الأخيرة من مراتب الإرادة عند من يثبت لها مراتب كما أن المثل أولى مراتبها عندهم، وأما القصد الظاهري فهو الذي يوجه ويستفاد من بعض الامارات الدالة على القصد غالباً فيكون مظهر الوجود والتحقيق» . من هامش في -ف، ل، ب- .

^{١٥٠} ١٣٤و (ب) .

عنه القصد في بعض المواضع، فحينئذ يكون المعنى الوسطي مقصوداً ظاهرياً فقط والعرضي مقصوداً حقيقياً والصدق والكذب، إنما يُراد أن على المقصود الحقيقي دون الظاهري فيندفع الإشكال والله أعلم بحقيقة الحال.^{١٥١}

ولك أن تقول في دفعة أيضاً عن المراد من تعلق القصد لكلا المعنيين تعلق بهما في عالم الحال^{١٥٢} وفي أكثر موارد الاستعمال لا في جميعها وجوباً، فإذا كان الوسطي كاذباً لا يجب أن يتعلق به القصد، بل لا يجوز وإن رأى وظن مقصوداً بحسب ظاهر الحال واقتصار الاستعمال كقول الخليل عليه الصلاة^{١٥٣} مثلاً وأما في مثل «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ... إلخ»، إذا قصد به التعريض لمؤد معين فيجوز أن يقصد بوسطه،^{١٥٤} أما حصر الإسلام على غير المؤذي حقيقة، وأما نفي الإسلام عن كل مؤذ^{١٥٥} كناية وأن يقصد بعرضه نفي الإسلام عن مؤذ^{١٥٦} معين^{١٥٧} فيكون كلا المعنيين مقصودين قصداً حقيقياً وبالذات فيكون ما ورد في الأثر من قوله عليه الصلاة والسلام^{١٥٨} من أن في المعارض مندوحة على الكذب مخصوصاً بمورد كان الوسطي فيه كاذباً لم يتعلق به القصد، فيورد في كل موضع يكون الآخر فيه كذلك.

واكتفينا في التعريض أيضاً بهذا القدر، وفي هذا المقام بلغت رسالة الكناية إلى الختام بعون الله الملك العلام وله الحمد وعلى حبيبه الصلاة والسلام.

وقد فرغنا من تبييض رسالة الكناية وترتيبها في قسبة الطائف من بلاد الحجاز يوم الثلاثاء العاشر من صفر الخير سنة ١١١٣. ١٥٩.

١٥١ بحقيقة الحال: بحقيقة الحال ولك أن تقول في دفعه أيضاً أن المراد من تعلق القصد بكلا المعنيين تعلق بهما في

عالم الحال في لـ.

١٥٢ من «ولك»... إلى «عالم الحال»: ناقصة في بـ.

١٥٣ عليه الصلاة: عليه الصلاة والسلام في بـ.

١٥٤ بوسطه: بواسطة في بـ.

١٥٥ ١٤٢ و (ل).

١٥٦ من «كناية»... إلى «مؤذ»: ناقصة في بـ.

١٥٧ ١١٠ ظ (ف).

١٥٨ عليه الصلاة والسلام: صلى الله عليه وسلم في بـ؛ صلعم في لـ.

١٥٩ في نهاية نسخة لـ: قد وقع الفراغ من تحرير هذه الرسالة من نسخة استنسخ من نسخة المؤلف أرواه الله تعالى

من زلال وصاله أمين يا معين؛ وفي نسخة بـ ورد تاريخ الفراغ سنة ١١١٦ بدلا من ١١١٣، وأما سنة ١١١٦

في نسخة بـ فقد يكون تاريخ الاستنساخ للمستنسخ المجهول.

Osmanlı–Tîbû Münasebetleri: Büyük Sahrâ'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması

Ahmet Kavas*

Ottoman-Tibu Relations: The Establishment of the Towns of Reshade (Chad) and Kavar (Niger) in the Western Sahara

The Ottoman State followed a policy of expanding its sovereignty on the Great Sahara and on its western borders by taking advantage of the strategic importance of the Fizan frontier. The Ottomans persuaded the local rulers of Kavar (Niger), south-west of Fizan, to accept Ottoman sovereignty in the nineteenth century. After a short period of time the Tıbesti region in the north of Chad was officially transformed into a town, and its current ruler was appointed the district governor (*kaymakam*). The Ottomans made similar efforts to turn Kavar and Borku (Chad) into towns at the turn of the twentieth century. These efforts, which continued until the beginning of the Libyan war, prevented the French from having easy access to the interior regions of the Great Sahara.

Bu makalede Büyük Sahrâ'nın iki önemli topluluğundan biri olan Tîbûlar¹ tanıtılacaktır. Tevârikler² önce Osmanlı Devleti'ne tâbi olmayı kabul eden Tîbûlar'ın idarî bakımdan topraklarında Fizan sancağına bağlı üç kaza merkezinin kurulması daha sonraki tarihlere rastlamaktadır. Bu toplulukla Bilâdüssûdan ve Büyük Sahrâ bölgelerinin Fransız sömürge idaresine geçmesinden yaklaşık elli yıl önce, mânevî

* Dr. Ahmet Kavas, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- 1 Fransızlar'ın "Toubou" diye isimlendirdikleri bu topluluğa Osmanlı arşiv belgelerinde daha ziyade "Tîbû" bazan da "Tubû" şeklinde rastlanmaktadır. Fakat Abdurrahman Çaycı'nın "Tıbo" diye yazması doğru bir kullanım değildir (Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahrâ'da Türk-Fransız Rekabeti [1858-1911]*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995, s. 42-43).
- 2 Fransızlar'ın genelde "Touareg", İngilizler'in ise daha çok Arapça'nın da tesiriyle "Tawarik" diye telaffuz ettikleri bu topluluğun adı Osmanlı arşiv belgelerinde genelde "Tevârik" bazan de "Tavârik" şeklinde geçmektedir. Ancak Abdurrahman Çaycı'nın (s. 19), eserinde ve diğer matbu eserlerin bazılarında kullanılan "Tuareg" Fransızca'nın tesiriyledir. Bunlar halen Mali ve Nijer'in kuzey bölgelerinde Cezayir'in ise güneyindeki topraklarda yaşamaktadırlar. Bu kavme adını veren Tîbû (Toubou) kelimesi "tî" (Tou) = adam, "bu" (Bou) = kayalar anlamına gelir. Paul Marty, "L'Islam et les tribus dans la colonie du Niger", *Revue des études islamiques*, année 1930, III, s. 141.

bağlar tesis edilmişti. Fakat Fransa ile İngiltere 14 Haziran 1898 ve 21 Mart 1899 tarihlerinde imzaladıkları antlaşmalarla bu bölgeleri harita üzerinde paylaşarak işgal faaliyetlerine başladılar.³ Osmanlı Devleti ise Trablusgarp vilâyetinin tabii bir uzantısı kabul ettiği için, buraları Fizan sancağına bağlı kaza merkezleri yaptı.⁴

Trablusgarp eyaleti 1830'da Fransızlar'ın Cezayir'i kısmen işgal etmesinden birkaç yıl sonra doğrudan İstanbul'a bağlandı. Böylece 1912 tarihine kadar merkezden tayin edilen valilerce yönetilen eyalette Şeyh Guma ve Şeyh Abdülcelîl isyanları dışında genel olarak istikrar hâkimdi.⁵

Aslında Çad gölüne kadar uzanan bölgeler Trablusgarp'taki son Karamanlı Beyi Yûsuf Paşa zamanında, kendisine Merzuk'un idaresi verilen Muhammed el-Muknî (1812-1829) tarafından bu eyalete bağlanmış ve buraların hâkimlerinden belgeler alınmıştı.⁶ Yani bu bölgeler 1835'ten önce de Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet alanına girmeyi kabul etmişlerdi. 1835 yılından itibaren Trablusgarp sahil şeridindeki şehir ve kasabalarda kurulan devlet idaresi kısa zamanda güneydeki Fizan livâsının merkezi Merzuk'a kadar genişletilerek buraya kaymakamla diğer memurlar tayin edildi.⁷ Sahrâ ticaret yolu tekrar açılınca Bilâdüssûdan memleketleri olan Vaday, Dârfûr, Kânim,

- 3 1890 yılına gelindiğinde Afrika kıtasında Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp'taki hâkimiyeti ve Mısır üzerindeki gücü dışındaki bölgeler Almanya, İngiltere, Fransa, Belçika, İspanya, Portekiz ve İtalya tarafından işgal edilmişti.
- 4 Bugünkü Çad devletinin kuzeyinde yer alan Tibesti dağlık bölgesi ile Nijer devletinin kuzeydoğusunda yer alan Kavâr bölgesi tarih boyunca aslen Habeş ırkına mensup oldukları bilinen Tîbûlar'ın anayurdu.
- 5 Bu uzak eyalette devletin zayıflayan idarî yapısından istifade eden Şeyh Guma batıdaki Cebeligarbî bölgesinde, Şeyh Abdülcelîl ise güneydeki Fizan bölgesinde Çeşmeli Hasan Paşa'nın valiliği esnasında 1837'de (1253) isyan çıkardılar ve kendilerini hâkim ilân ettiler. Ancak Ali Aşgar Paşa'nın (ö. 1868) valiliği zamanında Abdülcelîl yakalanarak idam edilirken Şeyh Guma da etkisiz hale getirilmişti. Daha sonra tekrar isyana giriştiyse de Mazhar Osman Paşa'nın (ö. 1861) valiliği zamanında 1857'de (1274) ele geçirilerek idam edildi (Mahmud Naci [Balkış] ve Mehmed Nûri, *Trablusgarp*, İstanbul 1330, s. 151-156; Sinan Kuneralp, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricâli [1839-1922]*, İsis, İstanbul 1999, s. 62, 90. Makalede ismi geçen valilerin görev süreleri ve ölüm tarihleri ile ilgili bilgiler bu eserden alınmıştır).
- 6 Celal Tevfik Karasapan, *Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1960, s. 187.
- 7 Tibesti, Kavâr ve Borku ile ilgili İstanbul'da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (BOA), Paris'te Fransız Millî arşivlerinde (Centre d'Accueil et de Recherche des Archives Nationales - CARAN, Répertoires des Archives de l'A.O.F., antérieures à 1920, Rufisque 7 volumes, série F-Affaires Etrangères 1809-1921, 6 F 1 à 13 - Libye et la Tripolitaine-Turquie et l'Italie) ve Batı Afrika ülkelerinden Mali Cumhuriyeti'nin başşehri Bamako Millî arşivlerinde (Archives Nationales du Mali - ANM- 5 E - Relations Extérieures, 5 E 1 à 5 E 55'e kadar özellikle 5 E-11 - Les Turcs au Tibesti et au Fezzan- Renseignements sur la situation politique en Tripolitaine, au Tibesti et au Borkou 1910-1913) zengin belge koleksiyonları bulunmaktadır. Osmanlı belgeleri 1840'lı yıllardan başlayarak 1912'ye kadar devam ederken Fransız belgeleri daha ziyade 1900-1912 tarihleri arasına aittir. Bilhassa Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 14 Cemâziyelevvel 1329 tarihinde Fizan mutasarrıfının vilâyetin güney sınırlarıyla ilgili livâ merkezindeki arşive bulunan vesikalardan bir listesini isteyen Trablusgarp valisine gönderdiği yirmi dört belgenin kaydı önemli bir vesikadır. Bunların on sekiz tanesi Kavâr hakkındadır. Aslında daha fazla vesika olmasına rağmen yirmi otuz senedir dosyaları tutulmadığı, tamamı karşık vaziyette sandık ve dolaplara yığıldığından içlerinde ilk anda tesbit edilenler hakkında liste hazırlanıp gönderildiği ifade edilmektedir (BOA, Trablusgarp Kataloğu- A.MTZ.TG.DH, nr. 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329 (13 Mayıs 1911)).

Bornu, Sokoto, Kano ve Tinbüktü gibi sultanlıklarla öteden beri devam eden münasebetler yeniden canlandı.⁸

Trablusgarp'tan güneye doğru gidiş gelişlerde kullanılan ticaret yollarının geçtiği Büyük Sahrâ'nın kapısı konumundaki Fizan'ın batısında yaşayan Tevârikler'le doğu ve güneyindeki Tibûlar tarih boyunca Merzuk'la münasebetlerini sürdürdüler. Osmanlı idaresinin bölgede kurulmasıyla, her iki toplumun önderleri Osmanlı Devleti'nin sınırlarına dahil edilmelerini istediler.

1875 (1292) yılında Trablusgarp Valisi Mustafa Âsım Paşa⁹ Nâlût, Gadâmis ve Gat kasabalarına giderek Büyük Sahrâ'nın güneyinde kalan Bilâdüssûdan bölgesi de dahil bütün İslâm beldelerini devletin sınırlarına katmayı düşünüyordu. Gadâmis'te iken Yemen vilâyetine tayin edilince tafsilâtlı bir tahriratla vilâyetin gelecekteki siyaseti ve iktisadı hakkında fikir ve niyetlerini Bâbüâlî'ye takdim etti.¹⁰

Büyük Sahrâ yüzyıllardır dağınık halde yaşayan göçebe Tevârik ve Tibûlar'ın ülkesidir. Bu topluluklar huzura kavuştukları sürece Akdeniz sahili ile Bilâdüssûdan bölgeleri arasında ticaret ve hac kervanları güvenlik içinde gidip geldiler.¹¹ Aksi takdirde himayelerine girmeyen kervanlar bunların bölgelerinden geçerken birçok sıkıntıyla karşılaşmaktaydılar.

Osmanlı Devleti için bu bölgenin Fizan sancağına bağlanması ticarî gelir getiren konumundan ziyade Afrika'nın iç kısmındaki müslümanların himayeleri açısından gerekliydi. Çünkü kendi hâkimiyetlerini kaybetmeleri durumunda Trablusgarp'la irtibatları kopacaktı. Bu konunun bilhassa II. Abdülhamid döneminde ele alındığı da bilinmektedir.¹²

"Afrika-yı vüstâda bulunan bunca nüfûs-ı İslâmiyye'nin muhâfaza-i ahvâl-i istikbâliyyesi esbâbı ve sarf-ı memâlik-i mahrûsa-i hazret-i pâdişâhîleri eczâ-yı mütemmimesinden olan Sudan'ın ber minvâl-i meşrûh bazı (.....) siyâsiyyeye cevlangâh olmak üzere açıkta bırakılmasında dinen ve siyaseten derkâr olan mehâzir derin mütâlaa edilerek Afrika-yı vüstâ ahalisinin merkezi hilâfet

- 8 Bornu sultanlarının Trablusgarp pazarlarında kendi adlarına yaptırılan ticaretten vergi alınmaması konusu valiye iletilmişti (BOA, Cevdet-Maliye, nr. 3230, 6 Şâban 1270). Yine 1288 tarihinde Bornu hükümdanna gönderilen hediyeler ve teşekkür mektubu (BOA, İrade-Dahiliye-1286, nr. 42101, 27 Şâban 1286 ve İrade-Dahiliye-1288, nr. 43982, 15 Safer 1288).
- 9 Mustafa Âsım Paşa (ö. 1891). Kasım 1874-Şubat 1875 tarihleri arasında Trablusgarp valiliği yaptı (Kuneralp, *a.g.e.*, s. 108).
- 10 Gat kasabasının hâkimi Şeyh el-Hac Muhammed Safî'ye paşalık rütbesi vererek iltifat ettirmesi ve buraya onu kaymakam tayin etmesi valiliği esnasındaki isabetli bir icraatı olmuştur (Mahmud Naci *a.g.e.*, s. 165); Bu konunun o dönemde gündemde olduğu Trablusgarp vilâyetinden Bâbüâlî'ye gönderilen 15 Cemâziyelevvel 1292 tarihli mazbatada "Gat kasabasıyla Bilma ve Ekvâr (Kavâr) diye adlandırılan memlûhaların muhafazaya alınması" meselesinin ifade edilmesinden anlaşılmaktadır (BOA, Trablusgarp gelen, def. 356, s. 35).
- 11 "Tevârik kabileleri arasında hudûs eden ihtilâflar münâsebetiyle Gat ve Gadâmis tankiyle tevârüt etmekte olan Sudan kavâflinin murûr edemediği" 24 Cemâziyelevvel 1291'de Trablusgarp vilâyetinden Bâbüâlî'ye bildirilmişti (BOA, Trablusgarp Gelen, def. nr. 356, s. 22, 24 Cemâziyelevvel 1291).
- 12 Fransız arşivlerine göre II. Abdülhamid Trablusgarp vilâyeti ile sadece buraya göndereceği jön Türkler'in sürgün yeri olması dolayısıyla ilgilendi. Onun Tibû memleketini almak gibi bir hedefi yoktu (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.21 (Au sujet des contingents turcs à Ghat à Ain Galâka), Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie).

havlinde cemi' ve Sudan'ın doğrudan doğruya memâlik-i şâhânelerine rabt hakkında ne güne tedâbir ittihazına ihtiyaç olduğu"¹³ araştırılarak elde edilen bilgiler padişaha lâyhalar halinde sunuldu.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Çad gölü civarı Avrupalılar'ın girişine kapanmıştı. Çünkü Bagirmi, Dâr Kûfî, Bornu, Kânim gibi hânedan devletlerine hâkim olan Râbih b. Fazlullah onları bölgesinde görmek istemiyordu. Osmanlı Devleti'nin onu ve diğer sultanları Fransa aleyhine desteklediği yönünde Trablusgarp konsolosu devletini uyarmıştı.¹⁴ Avrupalılar'ın tabiriyle "Râbih İmparatorluğu" (1880-1901) yıkılmadan bu bölgenin işgal edilemeyeceği anlaşıldı.¹⁵ 1901 yılı Nisan ayında Afrika'daki bütün Fransız birlikleri bölgeye sevk edildi ve yapılan savaşta Râbih öldürülerek devleti dağıtıldı.¹⁶

Fizan sancağının güneyindeki en güçlü devlet yıkılmakla birlikte bölgedeki Osmanlılar'ın faaliyetleri Fransızlar'ın kuzeye doğru kolayca ilerlemelerini mümkün kılmıyordu. Bilhassa Senûsiler'in Osmanlı Devleti himayesindeki mücadeleleri sebebiyle, herhangi bir Avrupalı'nın Büyük Sahrâ'da dolaşması neredeyse imkânsız hale gelmişti. Buna rağmen coğrafi keşif gerekçesiyle gezmek için bilhassa Trablusgarp valisinden izin alan Avrupalı seyyahlar dışında Tunus ve Cezayir asıllı bazı müslümanlar da buradaki son durum hakkında raporlar hazırladılar.¹⁷ Fransa bu bilgiler doğrultusunda Büyük Sahrâ'ya küçük askerî birlikler sevk etmeye başladı. Amacı Osmanlı Devleti ile arasında bir rekabet alanı açarak bu civardaki varlığına uluslararası bir konum kazandırmak ve meseleyi diplomatik yollarla halletmekti. Özellikle Tıbestî bölgesindeki Türk varlığı o dönem Fransız arşiv belgeleri ve gazetelerine konu olmakla kalmamış birçok araştırmacının da ilgisini çekmişti.¹⁸

Diğer taraftan bölgede devam eden işgaller ve Senûsiler'in gayretleri Tıbûlar'ı bir defa daha Fizan sancağına yakınlaştırdı.

- 13 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 122 (121) 2389.
- 14 CARAN, 200MI 606/105. Trablusgarp konsolosu Lacau'nun Dışişleri Bakanı T. Delcassé'ye (ö. 1923) gönderdiği Büyük Sahrâ'da 1903-1904 yıllarına ait rapor; ANM, 5 E 11, Les Turcs au Tibesti- La Turquie et nos possessions du Lac Tchad.
- 15 Fransızlar'ın bu bölgeleri işgale tevessül etmelerine karşı Bâbiâlî'ce gerekli tedbirlerin alınarak buradaki sultanlıkların haklarının korunması gerektiği padişah iradesiyle emredilmişti (BOA, İrade-Hususi-1318, nr. 17, 9 Muharrem; BOA, İrade-Hususi-1319, nr. 83, 25 Ramazan 1319).
- 16 Ahmet Kavas, "Afrika'nın Sömürgeleştirilmesi Öncesinde Râbih b. Fazlullah'ın Kurduğu Son Bilâdüs-sûdan Devleti ve Fransa'yla Mücadelesi", *Osmanlı Araştırmaları*, XX (2000), s. 9-35.
- 17 CARAN, 200 MI 606, Au sujet d'une mission chez les Senoussites, 10 Septembre 1913. Fransız Sömürge Bakanlığı Cezayirli Sidi Tekkuk Ahmed b. Şerif'i Senûsiler'in Afrika'daki güçleri ve Osmanlılar'la ilişkilerini tesbit etmesi için Kufra'ya göndermeye karar verdi. Fakat bu konuda İçişleri bakanından gerekli desteği göremedi.
- 18 Fransa'da yayımlanan *Temps* gazetesinden bu konu ile alakalı iki haber: "Djanet et Bilma", 3 Août 1906 ve "Les Turcs dans le Sahara", 5 Août 1906, CARAN, 200 MI 606/135; Robert de Caix, "La question du Tibesti", *L'Afrique française: Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc*, année 1911, 88-92; Maurice Cortier, "Les Turcs en Afrique centrale: la Frontière franco-tripolitaine", XXIIe année 1911, nr. 9, 320-328; Jean-Claude Zeltner, "Tripolitaine et pays toubou au XIXe siècle", *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nr. 3, 1989, 90-104; Ahmet Kavas, "L'activité des Turcs au Tchad et au Niger de 1850 à 1913", *La civilisation islamique en Afrique de l'Ouest*, Communications du Symposium International tenu les 27-30 Décembre 1996, Ircica, Istanbul 1999, 283-299. Fransız arşiv belgelerinde ve diğer eserlerde mesele daha çok hayalperest Jön Türkler'in faaliyetlerinden ibaretmiş gibi takdim edilmektedir.

Osmanlı-Tibû Münasebetlerinin Başlangıcı

Hasan Paşa'nın Fizan'a kaymakam olarak tayini, sadece buranın merkezi Merzuk ve civarında değil aynı zamanda güneydeki diğer topluluklar üzerinde de müsbet gelişmeleri beraberinde getirdi. Mahallî idareleri zayıf bulunan kasabalara kaymakam, nahiyelere müdür ve diğer memurları tayin edildi. Tevârik ve Tibû topluluklarının kendi gelenekleri içinde "sultan" veya "hâkim"¹⁹ dedikleri kimseler tarafından idare edilmelerine dokunulmadı.²⁰

Fizan'ın Trablusgarp eyalet merkezine bağlı bir livâ yapılmasından kısa bir süre sonra Kavâr Tibûları hâkimi I. Muhammed 1850'de Merzuk'a geldi. Kaymakam Hasan Paşa (1263-1271) vilâyet merkezine gittiğinden kendisiyle görüşemedi, ancak livâ meclisinde hazır bulunarak on kadar yerleşim mahallinden oluşan memleketinin Osmanlı idaresine alınmasını talep etti. Fakat Kavâr'ın bazı ileri gelenleri kendilerinden izinsiz yapılan bu teklife itiraz ettiler. Karşı çıkanların tavırlarından çekinen I. Muhammed bu defa "Tibû ve civarında olup kabul etmeyen Kavâr kasabası vücûhları" ile birlikte ittifak ederek kararın muhafazası için tekrar livâ merkezine geldi. Trablusgarp'tan dönen Hasan Paşa'nın hazır bulunduğu meclis toplantısında mesele tekrar görüşüldü. Kavârlılar'la yapılan bu toplantı hakkında hazırlanan mazbatanın ifadesiyle:

"Cümlesi tav'an ve hüsnü rızalarıyla zir-i itâat-i hazret-i pâdişâhi olduklarını ikrar ve itiraf ve hâkimi mûmâ ileyhten hoşnudiyetlerini beyan eyledikleri cihetle mukaddemâ kabul etmeyen mahaller hâkimi mûmâ ileyhe ilhak olunmuş olduğu ve ancak kendilerini eşkıya ve erâzilden muhafaza etmeye iktidarlarının olmadığından lâzım olacak esbâb-ı muhafazalarının taraflarına irsâl olunmasını istihram eylediklerini mübeyyin hâkimleri mührüyle memhür ve nâibleri yazısıyla isimleri altında parmaklarını basıp taraflarından arz-ı mahzarın zir-i kaymakamlık meclisinde tasdik edildi."

Şahitlerin huzurunda verilen müsbet karar üzerine Kavâr'ın Osmanlı Devleti sınırlarına alındığı ilân edildi. Tebaalık konusunun Fizan meclisinde görüşüldüğüne dair kaymakam ve meclis âzası tarafından imzalanan bu mazbata ile Merzuk'a ticaret için gelen tüccarların mühürlerinin bulunduğu "şehâdet mazbatası" Trablusgarp'a gönderildi. Vilâyet meclisinde okunan bu belgeler hakkında âzaların tamamı müsbet kanaatlerini bildirince Vali İzzet Paşa²¹ durumu padişaha ilettiler. Bunun üzerine hazırlanan fermanın meselenin ciddiye alındığı ve gerekli hassasiyetin gösterilmesi için emir verildiği anlaşılmaktadır.²²

19 Büyük Sahrâ ve Bilâdüssûdan bölgesindeki müslüman toplulukların başlarındaki en büyük idareciye genelde "sultan", "hâkim" ve "şeyh" denmektedir. Fakat her topluluğun kendi mahallî lisanı ile önderlerine verdikleri ayrıca bir sıfat bulunmaktadır, meselâ Tevârikler "amenukal" derken Tibûlar reislerine "mayna", "derde" demektedirler.

20 (Abdülkadir) Cami (Baykurt), "Canet Meselesine Dair", *Sırat-ı Müstakim*, V, 153-157.

21 Ahmed İzzet Paşa (Erzincanlı) (ö. 1893). Temmuz 1879-Mart 1881 tarihleri arasında Trablusgarp valiliği yaptı (Kuneralp, a.g.e., s. 57).

22 BOA, İrade-Dahiliye-1268, nr. 15368, Gurre C 1268 (22 Şubat 1852).

“Dâhil-i dâire-i hükümet-i seniyye olan mahaller rüesâ ve ahalisinin hoşça tutularak ve muhafazalarına lâyıkıyla bakılarak (....) bu tarafâ isındırılması ve bununla sair akvâm-ı vahşiyenin dahi celbine sühûlet olmak için bir misali müessir gösterilmesi vesâyâsını mutazammın”

cevap yazılarak Hasan Paşa'ya gönderildi.²³

Kavâr Tîbûları'yla sağlanan bu görüşmeler neticesinde Fizan'ın güneyinde kalan geniş topraklar artık bu livânın bir parçası oldu. Buranın güneyinde kalan Büyük Sahrâ ve Bilâdüssûdan'daki sultanlıkların XVI. yüzyılın ortalarından itibaren kurdukları mânevî bağları dışında İstanbul'a doğrudan irtibatları yoktu. Muhammed el-Muknî'nin Tîbûlar da dahil olmak üzere Bilâdüssûdan'a kadar bölgelerin itaat altına alınabileceğini göstermesi kısa süreli de olsa önemliydi.²⁴

1881 yılında Vali Mehmed Nazif Paşa'nın²⁵ yardımıyla Ahmed Fahri Bey ve Selimiye fırkateyni hümâyün süvarisi Miralay Ahmed İzzet Bey Tîbû memleketine giderek Kavâr hâkimi Şeyh Abdülkadir'le görüştüler.²⁶ Bir taraftan vali, Bilma tuzlasına asker sevk ederek bölgeyi idareye almak için Bâbüâli ile haberleşirken, diğer taraftan Bornu hâkimi Şeyh Ömer de güneyde bu seferin kolayca tamamlanması için beklemeye başladı. Zaten Bilâdüssûdan ahalisi Trablusgarp'a gidip gelen tüccarlar sayesinde Osmanlı Devleti'nin “şevket ve satvetini” çok işittiklerinden Kavâr ve Reşâde isimli iki Tîbû kolu arasındaki kavgaların son bulması ve bu tuzluğun bulunduğu yere “Osmanlı bayrağının dikilmesi” için gönüllüydüler. Ayrıca tuzlanın geliri fazla olduğu için Trablusgarp ve Bingazi için alınması zaruri idi. Sâdık Müeyyed Paşa'ya göre Bilma tuzlasını devletin sınırlarına dahil etmek için ise iki tabur piyade, iki bölük süvari ve bir batarya dağ topu yeterli idi.²⁷

Osmanlı Devleti XIX. yüzyılın son yıllarında Büyük Sahrâ ve Bilâdüssûdan'la daha yakından ilgilenmeye başladı. Fizan mutasarrıfı bölgeye kendisi gittiği gibi bazan vilâyet merkezinden veya doğrudan İstanbul'dan gelerek bölgeye giden memurlar da vardı. Bu bölgelerden de bizzat Méruzuk'a, Gadâmîs'e ve hatta Trablusgarp vilâyet merkezine “hâkimler” veya en yakın adamları gelmekteydiler.

Bunlardan Kavâr hâkimi olarak bilinen Şeyh Abdülkadir Osmanlı memurlarıyla ilk görüşmesinden sonra Trablusgarp'taki kendi müntesipleri olan murâbitlerini ve istediği askerleri getirecek gemileri görmek amacıyla 1892'de (1309) vilâyet merkezine

23 a.y.

24 Jean-Claude Zeltner, a.g.e.

25 Mehmed Nazif Paşa (Manastırlı) (ö. 1889). Mart-Kasım 1881 tarihleri arasında dokuz ay Trablusgarp valiliği yaptı (Kuneralp, a.g.e., s. 99).

26 Jean-Claude Zeltner Kavâr'ın bu hâkiminin adını Mayna Âdem (ö. 1902) olarak vermektedir. Şeyh Abdülkadir zengin bir tüccar iken 1896'da Kavâr hâkimi olmuştu (a.g.e.); Zinder'den 4 Mart 1904'te gönderilen Bilma ile ilgili raporda Mayna Âdem'in 1900'da öldüğü anlaşılmaktadır (CARAN, 200M1 606/124); onun yerine geçmek üzere Fizan'da bulunan kardeşinin oğlu Mayna Muhammed'in emrine 100 asker ve 200 kuloğlu verilirse Kavâr Osmanlı idaresine alınacaktı (Çaycı, s. 129).

27 Sâdık Müeyyed Paşa, *Afrika Sahrâ-yı Kebirine Doğru*, Âlem Matbaası, İstanbul 1314, s. 102.

geldi.²⁸ Burada yeni vali Süleyman Nâmık Paşa²⁹ ile görüştü ve gayet iyi karşılana-
rak kendisine altın işlemeli kırmızı bir bornus hediye edildi.³⁰ “Kavâr pişegâhında
bulunduğu beyan olunan memlihadan devletçe istifade kabil olup olmayacağı hak-
kında vâki olacak mütâlaât-ı mahalliyeye nazaran iktizâsı” konusu ele alındı.³¹

Vilâyet merkezinde bulunan Ahmed Fahreddin onunla mülâkat yapmakla görev-
lendirildi. Görüşme esnasında hâkimin Osmanlı Devleti'nin toprakları ve askerî gücü
hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı anlaşıldı. Kendisini aydınlatmak için bilhassa
vilâyet limanında demirli bulunan Selimiye firkateyni hümâyunuyla Mukaddime-i
Hayr isimli zırhlı vapurlar gezdirildi. Böylece: “Şu kuvve-i saltanat-ı seniyyenin
mücerred dîn-i mübîn-i Ahmediyye'nin ve şerîat-ı garrâ-yı Muhammediyye'nin emri
muhafazasına münhasıran tedârik ve tehîe kılınmış bir esbâb-ı kaviyye-i metîne et-
tiğine kendisince ilm-i yakin hâsil olarak kemâl-i hâhestî ve taaşşukla izhâr-ı mâfiz-
zamûrine bedeen ve mübâşeret” ettikten sonra o da ülkesi hakkında Ahmed Fahred-
din'e gerekli mâlûmatları verdi.³²

Kavâr hâkimi kendisinin yaşlı olması hasebiyle vefatından sonra memleketin
idaresi konusunda iki oğlu arasında kavga çıkmasından korkuyordu. Bu durumda
Bilma tuzlasını ele geçirmek isteyen çevredeki kabileler ortaya çıkacak huzursuzluk-
tan istifade ederek buraları hâkimiyetlerine almak isteyeceklerdi.³³

Bölgesinin tuz, orman ürünleri ve kıymetli taşlar bakımından çok zengin oldu-
ğunu belirten Şeyh Abdülkadir ayrıca ticaretten de fazlaca gelir elde ettiğini bildirdi.³⁴

Kavâr ahalisinin öşürden başka vergi mükellefiyetleri yoktu. Memleketin nüfus,
malî ve askerî durumu ile gelirleri hakkında hâkim dahi tam bilgiye sahip değildi.³⁵
Tahminlerine göre bölgenin tamamında 3 milyon civarında bir nüfus bulunuyordu.
Gelirlerinin de takriben 2.5 milyon lira civarında olduğu hesaplandı.³⁶

Osmanlı idaresine girmek isteyen Şeyh Abdülkadir Trablusgarp ziyaretine kadar
bu konuda cesur kararlar alınmamasına da üzüldüğünü ifade etmişti.³⁷

“Şeyh mûmâ ileyh memâlik-i mütecâvire-yi hâkime meşâyih meyânında mu-
kaddes ve meziyyü'l-hâtır add ve itibar olduğundan ve nukât-ı mevâki-i hâ-
kimiyeti ise hem civarı bulunan memâlik nokta-i hakimesi demek olacağı gibi
memâlik-i mahrûsa-i şâhâneleri dahilinde bulunan Fizan ile Sudan ve Bornu

28 BOA, Yıldız-Hususi 122 (121), Seyyid Ahmed Fahreddin'in 17 Receb 1309 tarihli arzısı.

29 Süleyman Nâmık Paşa. Haziran 1896-Şubat 1899 tarihleri arasında Trablusgarp valiliği yaptı (Ku-
neralp, a.g.e., s. 122).

30 Jean-Claude Zeltner, a.g.e.

31 BOA, Ayniyât Defteri Arabistan Vilâyetleri-1520, s. 184 (18 Receb 1299).

32 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 122 (121), 2389, Sudan'a dair evrak.

33 a.y.

34 Yılda bir veya iki defa düzenli olarak Bilma'ya tuz almaya gelen kervanlara Azalay denmekteydi.
Sömürge öncesinde bu kervanlara 20.000 ile 25.000 arasında deve katılmaktaydı. I. Dünya Savaşı
esnasında 2000 ile 3000 deveye kadar düşen bu kervanlardaki 700 deve 1919'da 40 ton tahl getir-
mişti. 1920'de ise bu kervanda 800, 1921'de 770 deve vardı (P. Marty, a.g.e., s. 170-172).

35 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 122 (121), 2389.

36 a.y.; Sâdik Müeyyed Paşa bunların nüfusunu 1.5 milyon olarak vermektedir (a.g.e.).

37 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 122 (121), 2389.

ve Tınbüktü hükümetleri beyninde bir sedd-i âhenin mesabesinde bulunduğu gibi mezkûr tuzlada bile kâffeden memâlik-i mücâvire ahâlisinin dahi mercileri ve vâsita-i ticaretleri demek olduğundan kıt'a-i mezkûrenin zir-i irâde-i saltanat-ı seniyyelerine izâfet ve iltihakı mevâkı-ı sâire civarının dahi alet-tedric şu vâsita-i meşrûa-i mecbûriyye ile zir-i dest-i cenâb-ı şehinşâhîlerine inzimâmına vesâil-i mukaddeme-i hayriyyeden addolunacağı vâreste-i arz tafsil kılınmıştı."³⁸

Ahmed Fahreddin İstanbul'a döndükten sonra II. Abdülhamid'e verdiği layihada Kavâr hâkimi ile yaptığı mülâkata da atıfta bulunarak Trablusgarp'ın güney sınırındaki Gatrûn nahiyesinden sonra gelen Kavâr, Bornu, Sudan, Tınbüktü ve Şeyh Osman'ın idaresindeki Sokoto sultanlığının saltanat-ı seniyyeye dahil edilmelerini şeyhle görüştüğünü belirtti. Ayrıca yanında bu bölgelerle ilgili Arapça hazırlanmış haritayı Türkçe'ye tercüme ederek takdim ettiğinden bahsetmektedir.³⁹

Osmanlı Devleti Çad gölü bölgesindeki siyasi ve idarî gelişmeleri 1313 yılı Cemâziyelevvelinde (Kasım 1895) Fizan sancağının güneyindeki Tîbûlar vasıtasıyla takip etmişti.⁴⁰

1901 yılı ortalarında Merzuk'tan bir heyet Kavâr'a gitti. Heyette yedisi Türk toplam otuz kişi bulunuyordu. Bilma'da yaklaşık bir ay ikamet eden heyeti Mayna Âdem'den sonra Bilma'nın hâkimi olan yaşlı, ama ve işitme özürü Seyyid Ramazan karşıladı. Fransız belgelerine göre heyet iyi karşılanmadığı için fazla kalamadan geri döndü. Mayna Âdem'in oğlu Ramadu ise Zinder'e uğradığında Türkler'in Merzûk'un saygın şahsiyetlerinden Hâdî Abdullah b. Ellona'yı (Alve) üç hizmetçisiyle 1903 yılı başlarında Kavâr'a gönderdiğini ve buradaki vahada bulunan bir köyde hâkimle görüştüğünü anlattı. Heyetin maksadı burada ne yapılıp yapılamayacağını tesbitinden ibaret ise de Kavâr halkı bu ziyaret konusunda ikiye ayrıldı. Bu girişimden memnun kalanların başında Bilma'nın zengin tâciri Abdullah Endimi⁴¹ gelmekte olup daha sonra Mayna Âdem'le birlikte bizzat Trablusgarp'a kadar gelmişti.⁴²

Bu arada Almanya Afrika'nın bilhassa Çad gölü bölgesinde İngiltere ve Fransa gibi sömürge kurmak istiyordu. Hatta Fransa ile bölgeyi paylaştıklarına dair imzalandıkları antlaşma II. Abdülhamid tarafından öğrenilince bilhassa Bornu ve civarındaki topraklarla asırlardır korunan münasebetlere ve buradaki Osmanlı nüfuzuna herhangi bir zarar verilmemesi istendi. Ayrıca 1885'te Berlin'de imzalanan anlaşma ile bu bölgede Osmanlı Devleti'nin nüfuzu konusunda Almanya'daki sefirin girişimlerde bulunması da istendi.⁴³

38 a.y.; Sâdik Müeyyed Paşa başta Tevârikler olmak üzere, Bilâdüssûdan'daki Bornu, Tîbû, Katsina (Kaşina), Kano, Zinder, Vaday ve başka kavimlerin de tuz ihtiyaçlarını buradan karşıladıklarını naklediyor (a.g.e., s. 101).

39 BOA, Yıldız-Hususi 122 (121), Seyyid Ahmed Fahreddin'in 17 Receb 1309 tarihli arzı.

40 BOA, Trablusgarp Katalogu- A.MTZ.TG.DH, 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329.

41 Kavâr'ın en meşhur ve saygın tüccarı ve aslen Trablusgarplı olan Abdullah Endimi 1860'da doğdu. Her sene Gat, Merzuk, Tibesti ve Trablusgarp'a kadar kervanlar göndermekteydi. Kervanlarının muhafazasını Tîbûlar'a vermişti (P. Marty, a.g.e., s. 163).

42 CARAN, 200MI 606/124, Extrait du rapport politique de Cercle de Zinder, Février 1904.

43 BOA, İrade-Hususi-1312, nr. 71, 15 Muharrem 1312.

Osmanlılar'ın Tibûlar ve Senûsîler'le İlişkileri

Tibûlar Fizan'ın merkezi ile, doğusu ve güneyinde kalan bölgelerde yaşamakta olup kendi içinde dört ayrı kola ayrılmaktadır: Fizan'ın batısındaki Kufra'nın bir vahası olan Kebabo'da Ferân Tibûları, Tibesti dağlık bölgesinde merkezi Barday olan Reşâde Tibûları, merkezi Ayn Galâka olan Borku Tibûları ve merkezi Bilma olan Kavâr Tibûları. Fizan'ın doğusunda kalan Kufra Tibûları bu makalede ele alınmayacaktır.⁴⁴

Büyük Sahrâ'da bulunan Kavâr Tibûları'nın Osmanlı Devleti ile olan münasebetleri hakkında hazırlanan tahriratta şu bilgiler bulunmaktadır:

"Tibû ikidir. Biri Tibû Reşâde nam kabiledir ki idaremize doğrudan doğruya dahil bulunmamalarıyla beraber hep alışverişleri bütün müracaatları Fizan merkezi olan Merzuk'ludur. Bu Tibû Reşâde yalnız hazineye bir şey vermekle harîç bulunur. Mamafih muâmele-i hakîkatte hep Fizan'a merbuttur. Ahalisinin hemen umumu denecek kadar zenci olması, ticarete meyyal bulunması gibi ahval sebebiyle onların üzerine öteden beri vanılmamış ve vülât-ı salîfenin her yerde ve her şeyde olduğu gibi bunda da bi-kaydâne davranmış olmaları Tibû Reşâde'nin hali tabiiisiyle kalmasını müntic olmuştur. (...) Öbürü Tibû Kavâr'dır. Bunlar Tibû Reşâde gibi fakir olmayıp bilâkis zengin olduklarından her yerle muhabereye iktidarlı içlerinde çüzi bir himmette bile Tibû Kavâr Fizan merkezi olan Merzuk'a 608 kilometredir. (...) Bu mahal idaresine yed-i muhâfazasına geçecek hükümetin tuz resminden senevî lâ-akal 100.000 lira kadar istifade de bulunacağına şüphe yoktur. Şu kadar ki cesameti ve bütün etraf ve eknâfının hâl-i bedâvette bulunan kabâil-i vahşiye ile muhât olması yüzünden muhafazası gayet ehemmiyetli ve mevkûfu aleyh olan birçok karakolhâne inşasıyla temini hususu kesir ve cesim bir meblağ sarfına mütevakıftır. Tibû Kavâr tüccarın ve umûr-ı ticaretin merkezi bulunduğu göre ahali kendilerine müracaat edecek her kuvvetli efendiye itaate müheyâ ve kendilerinden müdafaa ve iş becerebilmeleri müstehildir. Bunların Bilma tuzlasıyla beraber Fizan ve vilâyete olan irtibatları mânevî ve diyanet cihetiyle sathî bir aruzdan ibaret olup doğrudan doğruya idaremize dahil olmamışlardır. Vülât-ı sâbika buna karşı mümkün iken cüzi bir himmette bile bulunmayıp merkezlerinden merkez-i saltanata işitme düzme birtakım aldatıcı mevhumat şeyleri arzetmekle iktifa ettiklerinden kabâil-i bedeviyeye içinde yahudi kadar itaate müheyâ bu Tibû Kavâr hakkında her şeyde olduğu gibi kayıtsızlıkla izâa-i evkât eylemişlerdir. (...) Tibû Reşâde ve Tevârik cümlesi ise doğrudan doğruya zîr-i idaremizde değilse de onlara karşı olan muamelemiz ve siyaseten derece-i lüzum ibka ve muhafazaları (...)"⁴⁵

şeklinde tedbir alınması istenmekteydi.

Bir başka Osmanlı belgesine göre ise tamamı müslüman olan bölge halkı geçimlerini ticaret ve ziraatla temin ediyorlardı. Bedevî tabiatlı ve siyahî ahalinin çok sayıda âlimi, cesur ve kuvvetli insanları memleketlerine bağlılıklarıyla bilinmekteydi. Bölgenin

44 Osmanlı arşiv belgelerinde Tibû ülkesi hakkında tafsilâtı bilgi için bk. (Y.MTV. 1325 M 12, nr. 295/46); Sâdik Müeyyed Paşa, *a.g.e.*, s. 80; Jean-Claude Zeltner, *a.g.e.*

45 BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 1325 M 12, nr. 295/46.

yegâne tuzluğundan hem kendileri hem de hayvanları için istifade etmek isteyen herkes buraya gelmek zorundaydı.⁴⁶

Fransız belgelerinde ise Tîbûlar hakkında daha farklı ifadelere rastlanmaktadır. Dağlık Tibesti bölgesinde yaşayan Tîbûlar haydut bir topluluk olup daima Trablusgarp'tan Bornu ve Vaday'a giden kervanları soymaktaydılar. Fransızlar'a göre bu insanları Fizan mutasarrıflığı zararsız hale getirmek için bölgede faaliyetler gösterse de hür yaşamaya düşkün olan bu topluluk Senûsîler'in kendi bölgelerine girmelerine müsaade etti. Zira bu tarikat onları Allah'a yaklaştırmakla birlikte geçim kaynaklarına karışmadı. Bu birlikteliğin en kötü tarafı ise Tibesti'deki Senûsî zâviyeleri kısa zamanda Kavâr, Borku, Kânim, Dârfür ve Vaday'a kadar yayılarak bütün Avrupalılar'a nefret duygularını beslemeleri idi.⁴⁷

Bilâdüssûdan ve Büyük Sahrâ bölgelerinden yola çıkan hacılar doğrudan kuzeye yönelerek Akdeniz sahiline veya güney yoluyla Kızıldeniz'e ulaşıyorlardı. Kuzey yolunu alanlar sırasıyla Agâdes, Gat, Gadâmis, Trablusgarp üzerinden Mısır'a gidiyorlardı. Diğerleri ise Bagirmi, Vaday, Mısır Sudanı ve Kızıldeniz'deki Sevâkin adasına çıkıyorlardı.

Fizan'ın güneyinde Kâdiriyye, Ticâniyye, Senûsiyye ve Şâzeliyye tarikatları yaygındı. Tevârik ve Tîbûlar genelde Senûsîliğe intisap ettiler. 1870'te Âir ve Agâdes'in her tarafında epeyce güçlenen Senûsîler çok sayıda Kur'an okulu ve mescid açtılar. 1892'de Muhammed Sünnî isimli bir Senûsî şeyhi bunları Fransızlar'ın işgaline karşı direnmeye çağırdı. Çünkü bu dönemde Kavâr'da toplam sekiz Senûsî zâviyesi bulunuyordu.⁴⁸

Büyük Sahrâ'nın batı bölgelerindeki aileler çocuklarını genellikle sayıları 1000 civarında olan Kur'an okuluna gönderiyorlardı. Kavâr'da bulunan on dört marabunun sekizi Senûsî tarikatı müntesibi olup ahaliyi Fransızlar'a karşı yönlendiriyorlardı.⁴⁹

Fransızlar'ın en büyük korkuları Tîbûlar'da her geçen gün artan "dini fanatizm" idi. Onlara göre bunu en fazla bölgedeki Senûsîler'in faaliyetleri artırıyorlardı. Eğer Osmanlı Devleti ile aralarında bölge konusunda anlaşma yapacak olursa bu durum yerli ahalideki dinî kaygıları zaafa uğratacak ve kendilerinin İslâm karşıtı olmadıkları anlaşılacaktı.⁵⁰

Fransız İçişleri Bakanı Klotz dönemin Sömürgeler Bakanına Kufra'daki Senûsî zâviyesinin faaliyetleriyle ilgili bilgi toplaması için Cezayir asıllı Şeyh b. Tekkuk'u göndereceğini haber verdi. Elde edilecek bilgiler Cezayir-Trablusgarp sınırı ve Orta Afrika'da işgal etmekte oldukları toprakların güvenliği için gerekiyordu.⁵¹ Fakat bu bakan Orta Afrika ile Kuzey Afrika arasında uygulanan "müslüman siyasetinin" farklı

46 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 122 (121), 2389, Sudan'a dair evrak.

47 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Bilma 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

48 Marty, s. 178-189.

49 a.e., s. 193-194.

50 CARAN 200 Mi 606, doc.62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma.

olduğunu, bu yüzden Cezayirli şeyhin yapacağı Kufra seyahatinin diğer bölgeler için yarar getirmeyeceğini bildirince bundan vazgeçildi. Zaten Çad'daki Fransız Albay Largeau bu konuyla meşguldü.⁵²

Tibûlar'ın dinî duygularını heyecana getiren Senûsiler genelde müstakil faaliyette gösteriyorlardı. Bu yüzden Fransa'nın Osmanlılar nezdinde giriştiği diplomatik girişimler fayda getirmedi. Zira Fransız Batı Afrikası valisinin bildirdiğine göre bunlar Ayn Galâka'yı aldılar ve en büyük yardımcılar yanlarındaki modern silâhlarla donatılmış, eğitilmiş Türk askerleri idi.⁵³

Osmanlı Devlet ve Trablusgarp Vilâyet Salnâmelerinde Tibesti ve Kavâr

Tibû Reşâde ismi Fizan'a bağlı yedi kaza merkezinden birisi olarak ilk defa 1884 (1301) tarihli Trablusgarp salnâmesinde yer almaktadır. Ayrıca "Kavâr ve Borku namıyla mâruf iki parça arâzi-i vâsia Fizan sancağını teşkil ediyor" şeklinde yer alan bir ifade bulunmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Tibesti, Kavâr ve Borku'daki üç Tibû kabilesi de Osmanlı Devleti sınırları içinde kabul ediliyordu.⁵⁴

Osmanlı devlet salnâmelerinde 1908 (1326) yılına kadar Fizan sancağına bağlı Suknâ, Şâtî ve Gat adlı üç kaza ve sekiz nahiye ismi bulunup Tibû kazası zikredilmemektedir. Bu tarihten itibaren merkezi Barday olarak Tibû Reşâde kazası zikredilmekte olup kaymakamı Sefâmi Efendi'dir. Bu değişiklik Celâl Bey'in Fizan mutasarrıfı olduğu döneme rastlamaktadır ve artık Fizan'ın dört kazası ile Gat'a sonradan bağlanan Canet dahil dokuz nahiyesi bulunmaktadır.⁵⁵ Yıllarca sürgünde bulunduğu Fizan'a 1909 yılında mutasarrıf tayin edilen Sâmî Bey⁵⁶ özellikle Tevârik ve Tibû ülkeleriyle

51 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Bilma, 10 Septembre 1913 (Au sujet d'une mission chez les Senoussites), Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

52 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.16, Paris, 19 Septembre 1913 (Au sujet d'une mission chez les Senoussya), Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

53 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.9, Fransız Batı Afrikası valisi William Ponty'nin sömürgeler bakanına Tibesti'deki Türkler'in faaliyetleri ile ilgili yazısı (Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.)

54 1301 Tarihli Trablusgarp Salnâmesi, s. 157.

55 1326 (1908) Tarihli Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, s. 767. Ettore Rossi Tibesti'nin doğusunda 1908 yılında bir nahiye kurularak müdürlüğüne Mayna Gamti'nin getirildiğini söylemekteyse de salnâmelerde bu kayda rastlanılmamaktadır (Ettore Rossi, "Sezione politico-storica. Per la storia della penetrazione turca nell'interno della Libia e Per la questione dei suoi confini", *Oriente Moderno*, Anno IX, April 1929, nr. 4, 1583-167).

56 Bahriyeli bir subay olan Mehmed Sâmî Bey (Çölgeçen) (ö. 1935) II. Abdülhamid'e karşı sarfettiği sözler için 2 Eylül 1897'de Fizan'a sürüldü. 5 Temmuz 1898'de affedilince İstanbul'a döndü ve rütbesi iade edilerek Girit'e tayin edildi. Ancak İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olmaktan bu defa 18 Haziran 1902'de tekrar Fizan'a sürüldü. Burada beş yıl kaldıktan sonra Büyük Sahrâ'yı geçerek İngiltere'ye kaçtı. II. Meşrutiyet'ten sonra 2 Ekim 1909'da Fizan mutasarrıflığına tayin edildi (Fahri Çoker, *Bahriyemizin Yakın Tarihinden Kesitler*, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Basımevi, Ankara 1994, 234-235). Fransız arşiv belgesine göre ise Jön Türk hareketine olan ilgisi nedeniyle ikisi idam cezası olmak üzere beş defa yargılandıktan sonra Fizan'ın merkezi Merzuk'a sürgün edilmiş ve 1903'ten beri burada yaşamaktaydı (CARAN 200 Mi 606, doc.62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma). 1908'de Fizan mutasarrıfı Celâl Bey Merzuk'tan kaçan Sâmî Bey ve beraberindekileri yakalayıp kendisine göndermesi için Kavâr hakimine ve bölgedeki Fransız subayına birer mektup

yakından ilgilenmiş ve Gat kazasına bağlı Bereket⁵⁷ isimli mahalli de nahiye yapmıştı.⁵⁸

Kavâr ve Borku'nun da birer kaza merkezi oldukları bilinmektedir. Böylece Fizan sancağının son dönemde altı kaza ve on bir nahiyesi vardı. Bu durumda Tevârik ve Tîbû toplulukları için ilk münasebetlerin başladığı tarihten Trablusgarp Savaşı'na kadar toplam altı kazanın kurulduğu bunlardan Hagar, Ezgar Tevârik ve Gat kazalarının Tevârikler için, Tîbû Reşâde, Kavâr ve Borku kazalarının ise Tîbûlar için teşkil edildiği anlaşılmaktadır.

Trablusgarp Vilâyetinin Hinterland Meselesi ve Fizan Sancağına Bağlı Kazaların Ayrıcılığı

Osmanlı Devleti'nin yerli ahali ile tesis ettiği münasebetleri ve bilhassa Tîbûlar için bölgede iki kaza kurması meselesinin Fransa ile arasındaki rekabetten kaynaklandığı iddia edilmektedir.⁵⁹ Oysaki Osmanlı belgeleri Fransa'nın bölgedeki faaliyetlerini Trablusgarp vilâyetin topraklarına "tecavüzü" şeklinde ele alınmıştır.⁶⁰ Hatta bazı Fransız arşiv belgelerinde de bu görüşü destekleyen ifadeler mevcuttur.⁶¹ Zaten Fransa diğer Avrupa ülkeleriyle yaptığı antlaşmaların imzalanması esnasında ne bölgedeki mahallî idarelerin tercihlerini ne de Osmanlı Devleti'nin buradaki hâkimiyetini dikkate almıştır. Kaldı ki bölge halkının Osmanlı Devleti'ne doğrudan bağlanma istekleri neticelerini vermiş ve 1884'ten (1301) itibaren Fizan sancağına bağlı olarak Trablusgarp vilâyeti hudutlarına dahil edilmişlerdi.⁶²

Coğrafi şartların Merzuk'un kuzeyindeki mahallere göre çok ağır olması yanında hâkimlerin ülkelerinde kısmen de olsa idarelerini devam ettirmeleri sebebiyle güneye doğru inerek bir Osmanlı hâkimiyeti kurulmamıştı. Bölgede Osmanlı'nın itibarının sağlanması için daha ziyade Senûsiler'in gayret gösterdikleri bilinmektedir. Senûsiler

yazdı. Sâmi Bey'in ise Fransız kumandanla karşılaşmalarında yaptıkları konuşmalar her ikisi için de birer rapor hükmündedir. Çünkü İbrahim Temo'ya yazdığı mektupta bu komutanı afyonkeş olarak tarif ederken CARAN'daki belgenin aynı nüshasının bulunduğu ANM'da ise kurşun kalemlerle Sâmi Bey'in bu kaçı hakkında "Il ne pas oublier que Sâmi Bey était en espion- unutmamak lazımdır ki Sâmi Bey casus olarak bulunmaktaydı" diye not düşülmüş (ANM, 5-E-11, "Les Turcs au Tibesti", 14 Mars 1908).

57 Bereket nahiyesine 4 Şevval 1320/22 Kanunievvel 1318'de asker yerleştirilerek Osmanlı bayrağı dikilmiş ve ahali devlete tâbi kılınmıştı (BOA, Trablusgarp Amedi, nr. 358, s. 52).

58 1329 (1911) Tarihli Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye, s. 707.

59 Çaycı'nın *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)*, isimli eseri bu hususu teferuathle ele almaktadır.

60 Çaycı, a.e., s. 236; Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris 1995, II, 721-733 sayfaları arası "Les Turcs au Tibesti et au Borkou" başlığı altında bu meseleyi teferuathle olarak ele almıştır. Aynı konu Fransız döneminden kalan Mali Cumhuriyeti Arşivi'nde de, 5-E-11, "Les Turcs au Tibesti et au Fezzan- Renseignements sur la situation politique en Tripolitaine, au Tibesti et au Borkou" adlı bir dosyada bulunan belgelerde mevcuttur.

61 CARAN, 200MI 606/135, 3 Août 1906 tarihli *Le Temps* gazetesinde yayımlanan "Djanet et Bilma" başlıklı yazı. Eğer bu bölgeler Fransa tarafından alınmayacak olursa Bilâdüssûdan ve Büyük Sahrâ'da üstünlük sağlayamayacaktı. Bu yüzden Fransızlar her şeyi göze alarak buraları işgal etmeye başladılar ki bu tecavüzden başka bir şey değildi.

62 1301 tarihli Trablusgarp Vilâyeti Salnâmesi, s. 157.

bütün Sahrâ bölgesini ele geçirdikleri gibi Bilâdüssûdan topraklarında da hâkimiyet kurmaya başladılar.⁶³ Kabileler arasındaki kavgalar yanında XX. yüzyılın başında Fransa'nın batı ve güneyden, İngiltere'nin ise doğudan ilerleyerek işgallerini sürdürmeleri Trablusgarp eyaletinde bir "hinterland meselesini" ortaya çıkardı.⁶⁴ Bu kavgalarla bölgenin emniyet ve asayiş bozulunca önce Fizan'ın batısında ve Cezayir'in güneyinde kalan geniş topraklardaki Tevârikler'in yıllardır yaptıkları müracaatlar⁶⁵ değerlendirilerek Gat ve Ezgar Tevârik kazaları kuruldu.⁶⁶ Aslında Zinder, Âir, Hevsâ hâkimleri de bölgelerini Fransızlar'ın işgallerine karşı koyamayacaklarını anlayınca aralarında tertip ettikleri bir heyeti İstanbul'a göndermek üzere yola çıkardılar. Ancak heyettekiler bir süre sonra Tevârik eşkıyalarının tuzağına düşerek öldürüldüler ve taşıdıkları hediyeler gaspedildi.⁶⁷

Büyük Sahrâ'da kazaların kurulmasıyla kabileler arası mücadelelere son verilerek hem ahalinin zarar görmesi engellendi hem de kuzeyden güneye inmeye çalışan Fransızlar'ın seferlerinin önü kesildi.⁶⁸ Aynı sancağın güneyini çevreleyen bugünkü Çad Devleti sınırları içindeki Tibesti dağları ve Nijer Devleti'nin kuzey doğusundaki Kavâr bölgesinin Fizan'a bağlanması ise genelde hâkimlerin mutasarrıflığa müracaatları neticesinde gerçekleşti. Merkezi Ayn Galâka olan Borku Tîbûları'nın memleketi ise ancak 1911 yılı sonunda Fizan mutasarrıfı Sâmî Bey'in girişimleri ile Osmanlı Devleti sınırları içine alındı.

Mısır'ın güneyinde kalan Doğu Sudan bölgesindeki Dârfür, Kordofan gibi hânedan devletlerini İngiltere kendi toprakları kabul ederken Fransa ise Trablusgarp vilâyetinin hinterlandı Batı Sudan'ı bu antlaşmalar doğrultusunda işgale başladı. Ancak Osmanlı Devleti sadece iki devlet arasında ve o güne kadar henüz ayak dahi basmadıkları yerleri karşılıklı paylaşmalarına imkân sağlayan hiçbir antlaşmayı kabul etmedi.⁶⁹ Özellikle "Nijer Antlaşması" Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ'da ele alındı. Hilâfete bağlılıklarıyla bilinen ve Trablusgarp'ın güneyinde yaşayan müslümanların devletle irtibatlarının kuvvetlendirilmesi ve vilâyetin sınırlarının yabancı "tecâvüzâtından" korunması için gerekli faaliyetlerin yapılmasına karar verildi.⁷⁰ Hatta Tibesti'nin,

63 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Senusiler Abdülhamid ve Seyyid Muhammed el-Mehdi*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1325, s. 99-100.

64 CARAN, 200MI 606/128, Gorée-Sénégal, 23 Mai 1903 (Objet: Hinterland de la Tripolitaine). Fransız Batı Afrika Valisi E. Goume'nin Fransız Sömürgeler bakanına Trablusgarp'ın hinterland meselesiyle ilgili gönderdiği belge; Mahmud Nâci, a.g.e., Trablusgarp mebusu Mahmud Nâci Bey kardeşi Mehmed Nuri Bey'le büyük bir kısmını birlikte yazdıkları kitabın son bölümünü ise bizzat kendisi yazarak bu kısma "Hinterland ve Hudûd Mesâilî" (162-180) başlığını vermişti. Yine Çaycı'nın eserinin dördüncü bölümü "Libya Hinterlandı Müzakereleri" (s. 99-136) başlığı altında bu konuya ayrılmıştır.

65 Çaycı, s. 42.

66 Ahmet Kavas, "Büyük Sahrâ'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevârik Münasebetleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 1999, 171-195.

67 Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, a.g.e., s. 96.

68 Kavas, a.g.e.

69 Cortier, a.g.e.

70 BOA, Yıldız Maruzat Defteri, nr. 8272/3884, 17 Cemâziyelevvel 1317. Trablusgarp hinterlandı hakkında Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ'dan kararname mazbatasının sâretidir.

Trablusgarp'ın ve Vaday'ın Mısır'ın tabii uzantıları olduğu Paris sefiri Sâlih Münir Paşa⁷¹ tarafından verilen bir nota ile bildirildi.⁷²

Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ

"(...) hinterlant dahilinde bulunan bazı mahallere me'mûrîn-i mülkiye ve askeriye ile ulemâdan bazı zevâtın izâmı fevâid-i siyâsiyyeyi mücib olacağı (...) ve Erkân-ı Harbiye ümerâsından intihap ve ferman buyurulacak bir zatın mahalline gönderilmesi ve lisan ve ahvâl-i mahalliyyeye vâkîf jandarmalar terfiki idâre-i seniyye-i hazreti şehriyârî muktezâ-yı âlîsinden olup mahalli mezkûreye ber vec-hi marûz memurlar izâmı meşâyih-i mahalliyyenin taltifi"

gibi tedbirler de alınmasını kararlaştırmıştı. Bu konuda daha önce de bir irade yayımlanarak bu meselenin ciddiye alındığı bilinmektedir.⁷³

Özellikle Fizan sancağı coğrafi konumu itibarıyla önemli bir noktada bulunuyordu. 26 Eylül 1899 (20 Cemâziyelevvel 1317) tarihinde Bornu, Tîbû Reşâde ve Tîbû Kavâr hakkında, 2 Mart 1901 (17 Şubat 1317) tarihinde yine Tîbû Kavâr, Kanem ve Gat Tevârikleri hakkında temin edilen bilgiler livâ meclisi tarafından Trablusgarp vilâyetine gönderildi.⁷⁴

Trablusgarp valisi ve kumandanı Fizan livâsına bağlı kazaların tamamının vilâyet merkezine çok uzak ve nakliye vasıtalarının temininde de zorluk çekildiğini Bâbîâlî'ye bildirerek, merkeze uzak kazalara tayin olacak memurların harcırah nizamnâmesinden istisna tutulmasını istediler. Vilâyette yapılan memur tayinlerinde harcırah verilmediği takdirde sıkıntı çekiliyor ve görev yerlerine gidilmiyordu. Kaldı ki Suknâ, Şâtî, Gat ve Tîbû Reşâde kazalarının bağlı olduğu livâda bir önceki vali zamanında Gat kaymakamına istisnâ olarak harcırah verilmişti. Bu kazaların tamamı aynı komundaydı. Diğerlerine gönderilecek memurlara da harcırah kararname-sinin istisnâ olarak uygulanması Dahiliye Nezâreti'nden istendi.⁷⁵ Bunun üzerine nâzır adına müsteşarın bu talebi yerinde bularak uygulanabileceğini sadrazama ilettili.⁷⁶

71 Sâlih Münir Paşa [Çorlulu] (ö. 1939). 1896-1908 tarihleri arasında Paris büyükelçiliği yaptı (Kuneralp, s. 119).

72 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 102 (100) 231-4, 10 Temmuz 1899 tarihli bu anlaşmaları reddeden ve Fransızca olarak kaleme alınan yazı.

73 BOA, Yıldız Maruzat Defteri, nr. 8272/3884, 17 Cemâziyelevvel 1317.

74 BOA, Trablusgarp Katalogu- A.MTZ.TG.DH, 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329; a.g.m.

75 BOA, Şûrâ-yı Devlet-Trablusgarp, nr. 2338/9, 13 Cemâziyelevvel 1328 (9 Mayıs 1326), Trablusgarp komutanı ve valisinin Dâhiliye Nezâreti'ne yazısı. Valinin ifadelerinden anlaşıldığı üzere herhangi bir vilâyet içinde yapılacak tayinlerde ve memurlar arasında anlaşılarak yapılan becayişlerde harcırah ödenmemektedir. Fakat Trablusgarp'ın sadece Fizan livâsında durum farklı olup burada tahvil (yer değiştirme) olsun becayiş olsun bu kanuna rağmen istisnâ olarak harcırah verilmezse ne görev yerini değiştirecek memur ne de tayin yapılanlardan görev yerine gidenler bulunabilir. Başka vilâyetlere uygulanmayacağı gibi Trablusgarp vilâyeti içerisinde de sadece Gat kazası için istisnâ olarak uygulanmasına dair Şûrâ-yı Devlet'te Maliye, Nâfia ve Maarif daireleri 16 Eylül 1325'te bir buyuruldu yayımlamışlardı. Buna istinaden diğerlerine de genişletilmesini talep etmektedir.

76 BOA, Şûrâ-yı Devlet-Trablusgarp, nr. 2338/9, 7 Cemâziyelâhir 1328 (2 Haziran 1326), Dahiliye nâzım adına müsteşarının sadrazama gönderdiği yazısı. Müsteşar valinin talebindeki diğer kazaların memurlarına da "teşmil-i hâl ve maslahat bulunduğu" hususunu kabul etmiş gereğini sadrazama arzetti.

Mesele Şûrâ-yı Devlet'te ele alındı. Aslında gerek hükümet tarafından gerekse valinin emriyle görev yerleri değiştirilen veya aralarında becayişlerine izin verilen memurlara harcırah ödeniyordu. Fakat aralarında anlaşarak nakillerini isterlerse iki ayrı vilâyette bulunsalar bile harcırah verilmiyordu. Aksi takdirde memleketin her tarafında gerekli gereksiz yere memurlar görev yerlerinin değiştirilmesi için müracaat ederek devlete fazla masraf çıkarabilirlerdi.⁷⁷

Bu vilâyet diğerlerinden farklılıklar arz ediyordu. Zira geniş alana yayılmış bulunan kaza, nahiye merkezlerine memur tayini ve asker gönderilmesi çok zordu. Merkezden yola çıkan bir mutasarrıfın Merzuk'a ulaşması yirmi gün sürüyordu. Kazalara gönderilen memurlar ise daha güç şartlarda yolculuk yapıyorlardı. Bunların görev yerlerini değiştirmeleri hükümet kararıyla yapıldığı gibi kendi aralarında becayişle de mümkündü. Gat kazasına mahsus harcırah ödemenin diğer vilâyetlere teşmil edilemeyeceği gibi buradaki diğer tayinlere de uygulanamayacağına Şûrâ-yı Devlet'in Maliye, Nafia ve Maarif daireleri tarafından 29 Eylül 1909 (16 Eylül 1325) tarihinde karar verildi. Fakat 22 Mayıs 1910 (9 Mayıs 1326) tarihinde Trablusgarp valisi bu kararın sadece Gat için değil Fizan'a bağlı bütün kazalara yapılacak tayinler için ayırım yapılmadan uygulanmasını tekrar istedi. Hatta en son Suknâ kaymakamlığına becayişle gönderilen Rifkı Efendi'ye de 900 kuruşun ödenmesi konusunda valilik tarafından yapılan talep reddedildi.⁷⁸

Tîbû Reşâde Kazasının Kurulması

Fizan sancağı mutasarrıflarının gayretleri neticesinde Tıbesti'deki Reşâdeliler devletin hâkimiyetine alındılar. Fakat bu idarî mûnasebet istikrarlı devam edememiş olmalı ki belgelerden Tîbû Reşâde isimli kazanın birkaç defa kurulduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır.

II. Abdülhamid'le birlikte Trablusgarp eyaletinin güney bölgeleri konusunda önemli adımlar atıldı. 1297'de (1880) Mustafa Fâik Paşa (1297-1300) daha önce Mustafa Âsım Paşa'nın hedeflerini gerçekleştirmeye başladı. İlk defa mutasarrıf zamanında 1880'da Tîbû Kavâr kaza yapıldı⁷⁹ ve Şeyh İbrâhim Tekûmî kaymakam tayin edildi. Ancak ne Tîbû Reşâde ne de kaymakamın ismine bu dönemdeki salnâmelerde rastlanmaktadır. Yine de 1885 yılına kadar Tıbesti kaza konumunu muhafaza etti. Fakat Mustafa Fâik Paşa'nın o sene görevden alınmasından 1899 yılındaki İngiliz-Fransız Antlaşması'na kadar burası kendi haline bırakıldı.⁸⁰

77 BOA, Şûrâ-yı Devlet-Trablusgarp, nr. 2338/9, 30 Eylül 1326, Şûrâ-yı Devlet'te meselenin görüşülerek karara bağlandığına dair yazı.

78 BOA, Şûrâ-yı Devlet-220-Trablusgarp, nr. 2338/9 (Fizan'ın Suknâ, Şâfi, Tîbû Reşâde kazaları memurinine harcırah itası hakkında istizana dair Dahiliye Nezâreti'nin 2 Haziran 1326 numaralı tezkiresi).

79 Triaud bu bilgiyi M. Nâci'den aktaran Ettore Rossi'nin *Oriente Moderno*'da (avril 1929, 163-164) yayımlanan makalesinden almıştır (II, s. 720-dipnot).

80 Çaycı, s. 52.

Gat'ın ilerisine geçerek Ezgar Tevârik ve Tîbû Reşâde⁸¹ adıyla iki yeni kaza kurdu. Böylece Kuzey Tevârikleri ve Tîbûlar'ın tamamını Osmanlı tebaası yaptı. Tevârikler'in hâkimi Şeyh Nahnuhen (Amenukal) merkezi Canet olan mahalde Ezgar Tevârik kaymakamı ve Kavâr ve Reşâde Tîbûlar'ının hâkimi (mayna) Şeyh İbrâhim Tekûmî ise Tîbû Reşâde kaymakamı tayin edildi.⁸² Şeyh ile birlikte otuz adamını da Merzuk'a çağırarak mutasarrıf kendisine beylik unvanı verdi. Posta memuru, zaptiye görevlileri, nâib ve kâtiplerle birlikte bir miktar fıkıh kitabını da hediye ederek ülkelerine gönderdi. Böylece "Reşâde kutasını memâlik-i devlet-i ebed müebbede iltihak eylemiş" oldu.⁸³

Reşâde hâkimi için yapılan iyi muamele karşısında Kavâr hâkimi Süleyman b. Sâlih ve Borku hâkimi Muhammed Lanka da kendi istekleriyle Osmanlı Devleti'nin idaresine girmek istediler. Benzeri muameleler bunlara da gösterildi. Bu arada Bornu, Zinder, Kano, Katsina hükümetleriyle de irtibat kurularak bir yakınlaşma meydana getirildi.⁸⁴

Bugünkü Çad Devleti'nin kuzeyindeki Tibesti kazasına gelince buranın ilk kaymakamı tayin edilen İbrâhim Tekûmî'den sonra bölgenin en güçlü hâkimi May Sefâmi onun yerine geçti ve uzun süre bu görevde kaldı.⁸⁵ Hem kendisi hem de May Zettimi Osmanlı Devleti'ne sadık olduklarını 25 Ocak 1910'da Bilma'da bulunan Fransız kumandana yazdıkları mektupla bildirdiler. Osmanlı Devleti'nin bölgeye hâkim olmasıyla Tîbûlar ilk defa Tevârikler'le anlaşmışlar ve bu dönemde kabileler arası kavgalara son verilmiştir.⁸⁶

Tîbû Reşâde kaymakamına ve Tevârik reislerine 1899 (1317) yılında maaş tahsis edilmesine Fizan mutasarrıfı Hacı Mehmed Necib Bey zamanında da devam edildi.⁸⁷

81 Vali Hacı İzzet Paşa zamanında yani 1275 (1859) senesinde hâkimi "Mayna Âdem"e sancak vermek suretiyle taht-ı himâye-i Osmânîyye'ye alınan Tîbû Kavâr sâlifüzzikr Reşâde kazası dahilindedir. "Tîbû Kavâr" ve Tibesti kotalarının nâm-ı umûmîsi bu güne kadar Reşâde'dir. Eskiden Kavâr hâkimlerinin inhilâliyle bil-intihâb yerlerine geçen hükkâm Reşâde hâkim-i umûmîsi tarafından memuriyetleri tasdik edilirdi. Yoksa hâkimiyetleri Kavârlılar'ca mer'i olmazdı (Nâci, a.g.e., s. 165).

82 Nâci, a.g.e., s. 165-166; Sâdik Müeyyed Paşa 500 kuruşluk aylık ücrete "maaş-ı fahrî" demektedir (a.g.e., s. 102).

83 Sâdik Müeyyed Paşa, a.g.e., s. 102.

84 a.g.e., s. 102-103.

85 Fransız belgelerinde May Sefâmi'nin kaymakam tayin edilerek Tibesti'de bir kaza kurulması ve ilk defa Osmanlı askerî garnizonun yerleştirilmesi 1906 ve 1907 yılında gibi gösterilmektedir. Her iki tarih de doğru değildir (J.L. Triaud, II, s. 720-dipnot). 1907 olarak veren arşiv belgesi ise (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.9) (Fransız Batı Afrika'sı Valisi William Ponty tarafından Sömürgeler bakanının "Activités des Turcs dans le Tibesti" ile ilgili yazıdır); meselâ 1908 tarihli belgede onun uzun zamanlı kaymakam olduğu halde maaşı ödenmediği ifade edilirken 1912 tarihli başka bir belgede onun Fizan mutasarrıfı Celâl Bey tarafından kaymakam tayin edilerek kendisine 20 mecdî (110 frank) maaş verildiği belirtilmektedir (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc. 12, Bilma 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie).

86 ANM, 5 E 11, 25 Janvier 1910, Traduction de la lettre envoyée par Mai Chaffami reçue à Bilma.

87 BOA, Trablusgarp Katalogu- A.MTZ.TG.DH, 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329. 1901-1902'de Merzuk'a gelen May Sefâmi'ye bağlanan yıllık 25 mecdiye tutarındaki maaş hediye olarak anlaşıldı (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc. 12, Bilma 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine-Turquie et Italie). Kendisine Katrûn nahiyesindeki hurmaların gelirleri verildiyse de bundan istifade edemedi (Colonna de Leca eğer Barday'ı işgal ederlerse burada yaşayan Tîbûlar'ın kuzeye göç edeceklerinden bahsediyor. Bu takdirde

1906'dan itibaren Trablusgarp ve Fizan mutasarrıflığındaki görevliler arasında Jön Türkler bulunuyordu. Çok sayıda memurun Fizan'a gelmesiyle bölgede "panislâmist bir tazyik" başladı. Bunlar Canet köyünü Gat'a bağlı bir nahiye yaptıkları gibi Kavâr'ı da almak için gayret gösterdiler. Fakat bölgedeki bu faaliyetleri yakından takip eden Fransızlar'ın Bilma'ya girmeleri üzerine Tibesti'ye önem vermeye başladılar.⁸⁸

Fizan mutasarrıfı Celâl Bey (1907-1909) Sefâmi Efendi ve diğer mahallî reisleri Merzuk'a davet etti ve bunlarla toplantılar düzenledi.⁸⁹ Yıllarca ilgisiz kalan kaymakam yeni mutasarrıf tarafından alışmadığı bir ilgiyle karşılandı. Geçmişte verilmeyen maaşları para ve hurma olarak ödendi. Diğer Maynalar da beklemedikleri bu tavır karşısında kendilerinden istenenleri yapmaya başladılar. May Sefâmi mutasarrıf Celâl Bey'den ikametgâhını korumaları için dört asker istedi. Kendisine verilen Osmanlı bayrağını da alarak Tibesti'nin merkezi Barday'a döndü. İkametgâhını bu askerler korurken ayrıca bir garnizon kuruldu ve on beş askerlik bir müfreze daha gönderildi.⁹⁰ Bundan böyle Barday'da kurulan garnizondaki askerlerin sayısı dört ile 130 asker arasında değişti.⁹¹

Tibesti ve Kavâr'da münasebetlerin geliştirilmesi ve XIX. yüzyılın sonunda buraya kaymakam tayin edilmesiyle Fizan'dan Bornu'ya giden ticaret yolu yeniden açıldı.⁹²

Senûsiler'le iş birliğini muhafaza eden May Sefâmi zamanında bölgeden geçen bir kervanın saldırıya uğraması sonucu mutasarrıf tarafından Ağustos 1907'de buradaki garnizon geri çekildi.⁹³

May Sefâmi 1909 yılı Mayıs ayında Merzuk'tan yirmi Osmanlı askeri getirerek Barday'da bir sahra birliği oluşturdu. Dokuz köyün merkezi konumunda ve aynı zamanda May Sefâmi'nin oturduğu Tuski'de kaymakam için bir ev ve toplam otuz kadar asker için taştan bir kışla inşa edildi. Ayrıca Techeri'ye yirmi asker yerleştirilerek Tibûlar'ın Fizan'a kolayca geçmelerini denetleyeceklerdi.⁹⁴

halen Osmanlı Devleti'ne ait olan Merzuk ve Katrûn hurmalıklarının Tibûlar'ın beslenmesi için yeterli olacağı kanaatindeydi (CARAN 200 Mi 606, doc.62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma).

88 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc. 21 (Au sujet des contingents turcs à Ghat à Ain Galâka), Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

89 CARAN 200 Mi 606, doc. 62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma.

90 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Bilma 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie; Jean-Louis Triaud Barday'ın 1906'da ikinci defa kaza merkezi yapıldığını ve May Sefâmi'nin Merzuk'a geldiğini naklediyor. 2000 kuruş maaş bağlanan kaymakamın Osmanlı bayrağı ile birlikte yanına verilen iki jandarmayla Tibesti'ye döndü (J.L. Triaud, II, s. 720-dipnot).

91 ANM, 5 E 11, 8 Septembre 1911, Les Turcs au Tibesti; Ettore Rossi, a.g.e.; CARAN 200 Mi 606, doc.62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma.

92 a.y. Colonna de Leca Celâl Bey'in Merzuk'a mutasarrıf olarak gelir gelmez bu amacı gerçekleştirdiğini doğrulamaktadır.

93 Marty, s. 157-161; Barday'dan Osmanlı askerinin çekiliş tarihini 1908 yılı olarak verenler de var (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc. 12, Bilma, 12 Mai 1912- Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie).

94 a.y.

Osmanlı Devleti'ni burada temsil eden son kaymakam ise Fizan'da askerî taburda doktor olarak görev yapan Osman Efendi'dir. Bizzat Sâmî Bey'in girişimi neticesinde kaza merkezi olan Barday'a gönderilerek kaymakam yapıldı. Ali Mâruf Efendi'yi ise nâib tayin etti.⁹⁵

1912'de Fransızlar'ın ısrarlı soruları karşısında Hakkı ve Rıfat paşalar Tibesti'de daima bir kaymakamlık bulunduğunu kabul etmediler. Oysaki Dr. Osman Trablusgarp vilâyetini İtalyanlara terkedene kadar Tibesti kaymakamı olarak kalmıştı.⁹⁶

Tibesti'deki son Osmanlı askerlerinin İtalya ile yapılan antlaşma gereği 1912 yılı sonunda tamamen çekilmeleri gerekiyordu. Ancak Trablusgarp'ta bulunan Fransız konsolosu Dışişleri Bakanı Poincaré'ye Türk birliklerinin çekilmesinin uzun zaman alacağını bildirdi. Özellikle Gat ve Tibesti'de 18 Aralık 1912 tarihi itibarıyla hâlâ asker bulunuyordu.⁹⁷

Tibesti'nin batısında yer alan Yao'nun reisi May Zettimi bölgenin en önemli askerî ve idarî şahsiyeti idi. Zaman zaman Doğu Tibesti'deki May Sefâmi'ye de muhalefet ettiği gibi Kavâr'ın işgali esnasında Fransızlar'a karşı geldi. Ancak onunla iş birliği yaptığı dönemde iki Tibû ile Bilma'ya gönderdikleri mektubu birlikte imzaladılar. Fransızlar Azbin'deki Tevârikler'dan bir kısmını kendi tarafına çekerek bunlara ait topraklara saldırdılar düzenlettirip hayvanlarını gasbettirdi ve ele geçirdikleri kadın ve çocukları esir alarak Azbin'e götürdüler. Bunlar arasında Zettimi'nin de iki hanımı ve dört çocuğu bulunuyordu.⁹⁸

Nijer'deki Fransız birliğinin kumandanı 14 Mart 1912'de Tibesti'deki Maynalar'ın kendileriyle münasebet kurmak istediklerini bugünkü Mali Cumhuriyeti'nin başşehri Bamako'daki sömürge valisine yazarak kanaatini sordu.⁹⁹ Özellikle Trablusgarp Savaşı çıktığında Fransızlar'ın Tibûlar'ı kendine yaklaştırmak için May Sefâmi ve May Zettimi ile yakın münasebet kurmak istedikleri anlaşılıyor. Oysaki bu savaş çıktığında

95 1329 (1911) Tarihli Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye, s. 707. Sâmî Bey bölgedeki faaliyetleri konusunda İbrahim Temo'ya yazdığı mektupta Tibesti'yi elde geçirdiğini, Dr. Osman Efendi'yi kaymakam tayin ettiğini ve bir mülâzımın kumandasında askerî birlik gönderdiğini bildirmişti. Ayrıca Tibû Reşâde Sultanı May Sefâmi Efendi'yi Merzuk'a getirterek orada ikamete tâbi tuttuğunu ve uzun yıllar Fizan'da kalmasının verdiği tecrübe aralarında devamlı husumet olan Tibû, Tevârik ve diğer kabilelerin "sultanlarını" Merzuk'ta toplayarak bu kimseleri İslâm kardeşliği adına barıştırdığından bahsetmişti (İbrahim Temo, *İttihad ve Terakki Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul 1987, s. 204. Fransız belgesine göre May Sefâmi ile birlikte May Zettimi de bulunuyordu. Hatta bu iki Mayna Merzuk'ta iken kabileleri arasında çıkan kavgada aralarında Zettimi'nin kardeşi ile Sefâmi'nin yeğeni de vardı (ANM, 5 E 11 - nr. 143, Octobre 1911, Extrait du Rapport Politique - Les Turcs au Tibesti)).

96 a.g.y., Dr. Osman Efendi Trablusgarp Savaşı müddetince bölge ile irtibatını sürdürdü ve son olarak kaptan Franz Becker'in idaresindeki UC-20 Alman denizaltısı ile Bingazi bölgesine geçti. Sahilleri iyi tanıyan Dr. Osman Trablusgarp yerli ahali ile de son derece iyi anlaşılıyordu. İhsan Aksoley, "Alman Denizaltı Kumandanın Hâtıra Defterinden: İtalyanlar'ı Sindirme Hareketleri", *Hayat Tarih Mecmuası*, 1 Nisan 1972, III/3, 51-55.

97 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.5, Tripoli de Barbarie, 18 Décembre 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

98 Marty, a.g.e., s. 162-164

99 ANM, 5 E 11, nr. 139, 14 Mars 1912, Les Turcs au Tibesti,

henüz Fizan'ın Merzuk, Gadâmis, Gat, Tibesti ve Borku isimli beş ayrı bölgesinde Osmanlı askeri bulunmaktaydı. İlk önce Tibesti kaymakamı Dr. Osman Efendi Katrûn'a çekildi.¹⁰⁰

Tibesti'yi işgale başlayan Fransızlar ilk önce 8 Ekim 1913'te Zettimi'yi itaat altına aldılar ve Efendi'ye (Ennedi) kadar olan bölgede onun idaresini tanıdılar. Onun teslim olmasından sonra çevresindekilerden kurtulanlar May Sefâmi'nin yanına kaçtılar.¹⁰¹

May Sefâmi Osmanlı kaymakamı ve askerleri buradan çekilince tekrar idareyi ele aldı ve Fransa'nın Tibesti'yi işgalini 1918'e kadar engelledi.¹⁰² Osmanlı Devleti'nin son olarak 1918'de imzaladığı Mondros Antlaşması ile bölgedeki bütün askerlerini çekmeye karar verinceye kadar Fransa'ya direndi. Fransızlar onun Kufra'daki Senûsî tarikâtı ile ilişkilerini kesmesini ve elindeki 200 kadar silâhını teslim etmesini istedi- lerse de Ekim 1920 tarihine kadar bu konuda müsbet cevap vermedi. Tibûlar'ın Tibesti topraklarındaki reisi işgal esnasında altmış beş yaşındaydı. Fransızlar'a karşı direnişi Osmanlılar'ın çekilmesiyle kırıldı ve kendisi Derde Say olarak isimlendirildi. Maro'daki rakibi May Guetti ise Fransızlar'a karşı direnmeye devam etti.¹⁰³

Kavâr Kazasının Kurulması

Kavâr ülkesinde üç farklı kavim yaşamaktadır. Bunlar Habeş asıllı olduklarına inanılan Tibûlar, atalarının Yemen'den geldikleri rivayet edilen ve buradaki Faşi vahasına VII. yüzyılda yerleşen Kanuriler ve Berberî asıllı Tevârikler'dir. Buranın ilk yerleşik kavmi Tibûlar Kanuriler'in yurtlarına yerleşmelerine müsaade ettiler. Tevârikler ise her tarafta olduğu gibi burada da göçebe hayatlarını devam ettirdiler.¹⁰⁴

Kuzey Afrika'nın VII. yüzyılda Araplar tarafından fethi esnasında Ukbe b. Nâfi' Kavâr'a kadar ilerleyerek bölgede İslâmlaşma'yı başlatmıştı. Daha sonra çeşitli yerlerden gelen müslüman âlimler tebliğe devam ettiyse de bu bölgede İslâmlaşma konusunda en büyük katkıyı Senûsî tarikâtı yaptığı ve 1895'ten itibaren Kavâr'ın tamamen onların idaresine geçtiği bilinmektedir.¹⁰⁵

Osmanlılar Kavâr'da kurdukları kaza merkezi olarak Bilma'yı tercih ederken işgalden sonra burayı Fransızlar askeri bölge yaptılar. Zengin hurmalıkları bulunan bu yerleşim yeri Merzuk ile Gat'tan Çad'a giden kervan yollarının üzerindeydi. Merkezde yaşayan 4000 kişinin tamamı müslüman olup her köyde bir cami bulunmakta ve on civarında Kur'an okulunda çocuklara İslâm dini öğretilmekteydi.¹⁰⁶

100 a.y., nr. 134, 22 Décembre 1911.

101 Marty, a.g.e., s. 162-164

102 Marty, s. 157-161; Barday'dan Osmanlı askerinin çekiliş tarihini 1908 yılı olarak verenler de var (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Bilma, 12 Mai 1912).

103 Marty, s. 157-161.

104 a.e., s. 143.

105 a.e., s. 144.

106 a.e., s. 146.

Mustafa Fâik Paşa mutasarrıflıktan alınmadan önce bilhassa Bilma tuzluğu başta olmak üzere Kavâr'ı Fizan'ın sınırlarına dahil etmek için Vali Ahmed Râsim Paşa¹⁰⁷ ile birlikte çalıştı. Hatta 20 Haziran 1882 (3 Şâban 1299) tarihinde vilâyet meclisinde bu mesele ele alınarak gelişmeler İstanbul'a iletildi. Fakat buranın kısa zamanda herhangi bir mesele ile karşılaşılmadan alınmasının "pek de muvâfık-ı maslahat olmayacağı ve mezkûr memlihanın zaptı idaresinde bazı mertebe müşkilât ve suûbattan hâli kalmayacağı" biliniyordu. Yine de vali Fizan mutasarrıfından bu konuda bilgi istedi. Gönderdiği mazbatada: "Mevzûbahis edilmiş olan işârât-ı mârûlbeyân memlihanın ahz ve tasarrufunda görülecek muhassenât ile aksi halin muhâtârâtına ve memliha noktasının şu birkaç mah zarfında bizim tarafımızdan tutulmaz ise taraf-ı âhardan istilâsı garîbü'l-ihimâl olduğuna dair ihtârât-ı mühimmeyi şâmil olarak bil-vücûh nazarı dikkat ve ehemmiyetine şâyan bulunmasına ve şu hal üzerine memliha-i mezkûrenin tehiri zapt ve tasarrufu câiz olamayacağına mebnî şimdilik bu noktanın cânib-i hükûmet-i seniyyede tutulması"¹⁰⁸ gerektiğini ifade ederek derhal harekete geçilmesini istedi. Hatta: "vilâyet-i müşârûn ileyhaya, Hariciye Nezâret-i celîlesine ona göre icrâ-yı tebligat olunmakla nezaret-i celîlerince dahi vilâyetin bil-müzakere iktizâ-yı halin ifâsı zımmında mahalli kumandanlığına vesâyâ-yı mukteziye icrasına hemen buyrulması babında vilâyet-i celîlelerince dahi iktizâ-yı halin ifâsı hususuna hemen buyrulması"¹⁰⁹ talep edildi.

14 Kasım 1882 (3 Muharrem 1300) tarihinde Bâbiâli Trablusgarp valisinden Kavâr hakkında gerekli bilgileri temin etmesini istedi. Bunun üzerine harekete geçerek Bilma'nın Cezayir'in güney tarafında bir ay uzaklıkta bir mesafede yer aldığı ve Fransa'nın burası hakkında bilgi toplamak için girişimlerde bulunduğu tesbit edildi. Hatta buranın keşfi için görevlendirilen misyoner papazlar 1878'den itibaren Gadâmis kazasında ikamet etmişler ve içlerinden üçü güneye doğru gitmek üzere hareket edince Tevârikler tarafından öldürülmüştü. Yine 1881'de aynı maksatla Cezayir'den yola çıkan Fransız albay Flatters emrindeki 500 askerle birlikte Hagar Tevârikleri tarafından uğradıkları saldırıda kendisi dahil çoğu öldürüldü. Bunları öldürenleri bulmak gerekçesiyle birçok Fransız birliği değişik tarihlerde bölgeye seferler düzenlediler.

Bu gelişmeler yaklaşık elli yıldır kendi istekleriyle Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını bildiren bölge halkından yeni taleplerin gelmesine sebep oldu. Zira Fransızlar'ın mutlaka güneye inme ihtimalleri vardı. Bunun karşısında Vali Ahmed Râsim Paşa da acele davranılması taraftarı olup bu konuda yapılacak teşebbüsler imkânsız değildi.

"Mezkûr tuzlanın bulunduğu mahal Fizan'dan yirmi günlük mesafe ileride olup oralarda mütemekkin olan kabâilin Devlet-i Aliyye'nin taht-ı idâresine alınmaları yolundaki teşebbûsâtın kuvveden fiile götürülmesi sâye-i satvet-pâye-i hazret-i pâdişâhîde mümkünsüz bir iş değildir."

107 Ahmed Râsim Paşa (ö. 1897). Haziran 1883-Haziran 1896 tarihleri arasında Trablusgarp valiliği yaptı (Kuneralp, a.g.e., 60).

108 BOA, Ayniyât Defteri Arabistan Vilâyetleri-1520, s. 300 (22 Ramazan 1299).

109 a.y.

Fizan mutasarrıflığında bulunan dirayetli bir kumandanın idaresinde düzenli askerlerden oluşturulacak bir birlikle yerlilerden bir miktar asker alınması yeterliydi. Seçkin memurlardan birkaç kişi ile Kavâr'a gidilerek burada Osmanlı idaresinin yerleştirilmesine karar verildi. Mustafa Fâik Paşa bu gelişmeler esnasında vilâyet merkezine gelmek üzere yola çıktığı için onun vereceği yeni bilgiler doğrultusunda ayrıca kararlar alınacaktı.¹¹⁰

Trablusgarp vilâyetinin güney sınırlarına Kavâr'ın da dahil edilmesi meselesi altında burada vali ile vilâyet kumandanı arasında uzun zamandır yaşanan geçimsizliğin de iyice ortaya çıkmasına sebep oldu. Vali Ahmed Râsim Paşa 1882 yılı Haziran ayında kumandan ferik Mehmed Zeki Paşa'ya bir "ihtarnâme" gönderdi. Kumandana yazdığı bu uyarı ile Kuzey Afrika'da İstanbul tarafından idare edilen sadece Trablusgarp'ın kaldığını belirttiktan sonra kendinden önceki valilerle kumandanların tamamına yakınının halka adaletle davranmadıklarını ısrarla belirtti. Hatta bunların müsamahalı idarelerinde kendi menfaatlerini düşünen memurlar da görevlerini ciddiye almamışlardı. Bölgede iş bulmak amacıyla bekleyenlerin yaptıkları uygunsuz davranışların cezasız bırakılması da bütün bu olumsuzluklara eklenince vilâyetin meseleleri çözülemez hale gelmişti.

"Şimdi şu Trablusgarp vilâyeti memâlik-i şâhânenin her tarafından ziyade adalet ister ve adalete muhtaçtır. Bunun da sebebi var. Çünkü Allah etmesin bu vilâyet elden kaçarsa arkamızda bulunan bunca milyon kuvve-i İslâmiye'nin dahi mahv ve bî-nişân olup gideceği güneş gibi zâhirdir. İşte Cezayir ve Tunus göz önündedir. Bunlar da eski Arap hükümetleri zamanından beri idarelerinin esasını adaletle tevkif edemeyip ve her hususta kuvve-i kâhirelerine güvenip dahilen ve haricen adalet hilâfında ve adalete gayr-i muâmelâtı cebr ve istîmal eylediklerinden hiçbirî pâyidar olamamış ve âkıbet başlarına şu buldukları hali esefi iştimali davet eylemiştir."

Bu ikazlarla yetinmeyen Ahmed Râsim Paşa Trablusgarp kumandanını padişahın emrine uymaya ısrarla davet etti ve ileride büyük meselelerin çıkmasına sebep olacak küçük yanlışlıklardan sakınmasını istedi. Neticede vali ile kumandan arasında bir ittifak kurulamazsa durumun halli için İstanbul'a müracaat ederek her iki görevin tek bir kişide toplanması yönündeki talebini bildirdi.¹¹¹

Valiye göre Bilma tuzlasının Osmanlı idaresine girmesinin icraya konulacağı yer Fizan sancağıdır. Buradaki kolağası Selman Ağa ise ahaliye ve mahallî hükümete karşı üzüntü veren davranışlardan kaçınmıyordu. Mehmed Zeki Paşa ise durumu bildiği halde ciddiye almadığı için Merzuk'tan vilâyet merkezine kadar gelen heyet şikâyetlerini bir lâyiha ile valiye takdim etti. Ahmed Râsim Paşa'nın bundan böyle kumandana güveni kalmadı ve devlet adına yapılacak askerî faaliyetlerin kumandana havale edilmeden yerine getirilmesine karar verdi.

110 BOA, Yıldız-Hususi, nr. 172 (57), Vali Ahmed Râsim Paşa'nın sadrazama mesele ile ilgili gönderdiği 8 Muharrem 1300 tarihli yazı; Sâdık Müeyyed Paşa Kavâr'ın Merzuk'a kafilie yürüyüşüyle 20/25 gün mesafede olduğunu bildirmektedir (s. 101).

111 a.y., nr. 172 (57), 28.2.1300, Trablusgarp Valisi Ahmed Râsim Paşa tarafından Trablusgarp kumandanı Zeki Paşa'ya gönderilen ihtarnâme.

"Fransızlar'ın Tunus'a gelmelerinden nâşî tabîi tekevvün eden envâ-i fesâdâta karşı hükümet-i mahallîye müdafaaya çalışmakta olacağı ve ahâli-i vilâyetin kusmı küllîsi gayr-i mütemeddin bulunup bunların zapt ve raptlarına muavenet eylemek ve mükellef oldukları vergi ve âşârın istihsaliyle nüfuz-u hükümete takvîit vermek asâkir-i şâhâne kumandanı Ferik Saadetli Mehmed Zeki Paşa hazretlerinin en mühim vazifesi bulunduğu halde kumandan müşârûn ileyh bilâkis vazifeyi mahsûsa-yı ferâmuş ile teferrüt davasına kendisi yaveri ekrem cenâb-ı tâcîdarî bulunmasından ve doğrudan doğruya Mâbeyn-i Hümâyun ile muhabere eylemekte olmasından naşî hodserâne muâmelât ile işler nihayet irâz-ı zâtîyeye intikal edip kumandan müşârûn ileyh Zeki Paşa hazretlerini keyfine göre istediğini tervîc ve istemediğini envâ-i te'vilât ile müşkilât-ı düçâr ve tasib eylemektedir. Eğer ki min gayri haddin cerbeze-i mahsûsa-i âcizânemle bu ana kadar hüsnü idare etmiş ise de böyle memliha zaptı gibi bir hususun tesviyesine kumandan-ı müşârûn ileyh Zeki Paşa'nın mesleki mâruzu müsait"

değildir diyerek durumu Bâbiâli'ye bildirdi.

Valinin bu ifadeleri Kavâr meselesi gibi önemli bir konunun iki ayrı karar mercii tarafından halledilemeyeceğini ortaya koyuyordu. Sonuçta Ahmed Râsim Paşa'ya göre kumandan konusundaki talebi yerine getirilmezse Kavâr'ın idare altına alınması imkânsızdı:

"Bu vilâyette iki kuvvet birleşmedikçe yani harekât-ı harbiyye-i askeriyyeden maâda mahallîye için lüzumuna göre istimal olunacak kuvve-i askeriyenin sevk ve celbi makam-ı vilâyetin kumandasında bulunmadıkça ve müşârûn ileyh Zeki Paşa hazretleri burada kumandan bulundukça memliha-i mezkûrenin zaptı gibi mesâil-i mühimmece netâyic-i müfide istihsali mümkün olmayıp bilâkis şu muhalefet ve muğayeret ve tahkîrâmiz hareketler birtakım netâyic-i muzırreyi tevellüd ve bu halin devamı ağıyâr ve ecânibi müstefid edeceği mütalaaadan gayri-bâid bulunmuştur (...) Müşîrân-ı izâm-ı askeriyyeden bir zatın kumandanlık ilâvesiyle makam-ı vilâyete tayin buyurulması"

şeklindeki valinin istekleri bir an evvel meselenin İstanbul tarafından halledilmesi içindi.¹¹²

Böylece Ahmed Râsim Paşa Kavâr meselesini çözme aşamasında kumandanla arasındaki çekişmeyi bir kez daha gündeme getirdi ve bölgenin, padişahın emrine rağmen devlet idaresine alınamamasını onun "harekât-i hodserânesi" olarak değerlendirdi. Sonuçta bu durum "şîrâze-i idâre-i vilâyetin teşennütüne" sebep olmaktaydı.¹¹³

112 a.y., nr. 172 (57), Vali Ahmed Râsim Paşa'nın sadrazama mesele ile ilgili gönderdiği 8 Muharrem 1300 tarihli yazı. Ahmed Râsim Paşa önceki kumandanlardan Hüseyin Paşa ve Safi Paşa dönemlerinde de çeşitli yanlış hareketler yapıldığını ve ahali arasında fitne çıkarılarak memurlar aleyhine tahrik ve teşvik edilmeleri yüzünden büyük bir buhran çıktığından bahsetmekteydi. Aldığı tedbirler sayesinde ahaliyi hoşnut ederek devlet aleyhinde yabancı ülkelere şikâyetle bulunmalarına fırsat vermeden gönüllerini aldı. Mehmed Zeki Paşa da kendisinden öncekiler gibi hükümetin nüfuz ve şanına zarar veren davranışlarda bulunuyordu. Devlet işlerini yerine getirmediği gibi bedevî ve yaramaz huylu bazı yerlilerin kötülüklerine fırsat verip huzursuzluk çıkarıyordu (a.g.y., 172 (57), Seyyid Muhammed Fevzi imzalı ve 22 Muharem 1300 tarihli yazı).

113 a.y., nr. 172 (57), 11 Safer 1300, Ahmed Râsim Paşa'nın sadrazama ve Erkan-ı Harbiye nâzırına hitaben gönderdiği yazı.

Hakkında vali tarafından ağır ithamlarda bulunulan Mehmed Zeki Paşa ise Kavâr'ın Osmanlı idaresine alınması konusundaki düşüncelerini askerî açıdan değerlendirerek Erkân-ı Harbiye Dairesi'ne bildirdi. Ancak kumandanın ifadelerine bakıldığı takdirde kendisinin böyle bir sefer için gönülsüz olduğu anlaşılmaktadır. İleride yine gündeme gelen bu meselenin halli konusunda önerilen çözümlerle¹¹⁴ kendisinin ileri sürdükleri arasında büyük farklar bulunmaktaydı. Kavâr ileri gelenleri ufak bir birliğin gönderilmesini talep ederken daha sonraki dönemlerde vilâyet tarafından birkaç yüz askerle düzenlenecek sefer yeterli görülmüştü.

9 Eylül 1882 (25 Şevval 1299) tarihinde hükûmet-i seniyye ve valinin emri ile Kavâr'ı Osmanlı idaresine alması için görevlendirilen Mehmed Zeki Paşa'nın bu konuda ileri sürdüğü teklifleri kabul edilemeyecek boyuttaydı. Paşanın İstanbul'a gönderdiği tahrirata göre Trablusgarp ile Merzuk'un arasında 243 saatlik bir mesafe ve buradan da Kavâr'a kadar 150 saatlik bir mesafe bulunmaktaydı. Dolayısıyla vilâyet merkezine toplam 393 saat uzaklıkta ve şiddetli sıcağa sahip böyle bir memlekete Rumeli ve Anadolu'dan toplanan askerlerin sevk edilmesi imkânsız olup her şeye rağmen gönderileceklerse kısa zamanda aşırı sıcağın ölebilirlerdi. Kumandanın verilen emre fazla ehemmiyet vermediği ileri sürdüğü sebeplerden anlaşıyordu. Hatta ona göre burayı Fas Sultanı veya Cezayir'deki Fransız idaresi 400/500 km. mesafe uzakta olmalarından dolayı işgale kalkışamazlardı. Ahalinin kendi aralarındaki saldırılar dışında bir müdahale ise imkânsızdı.¹¹⁵

Kavâr'a düzenlenecek seferi Rusya'nın Orta Asya'da yaptığı askerî hareketlere benzeten kumandana göre düzenli birliklerle düzensiz yerli ahaliye karşı mücadele edebilmek için en az onların onda biri kadar güçle bölgeye gitmek gerekiyordu. Bilma tuzlası bölgesinde yaklaşık 40.000 yerli ahali yaşadığından buranın idare altına alınabilmesi için en az 4000 asker lâzımdı. Bölgedeki sıcağa ise ancak vilâyetin yerli askerleri dayanabileceğinden bu sefer için istenen asker yerlilerden toplanmalıydı.¹¹⁶

Bir askerın Tablusgarp'tan Fizan'a kadar taşınacak erzak ve suyu¹¹⁷ için deve ücreti olarak 10 lira tahsis edileceğinden 4000 askerın giderlerinin toplamı sadece Merzuk'a kadar 40.000 lira tutacaktı. 150 saat daha uzaktaki Bilma'ya kadar ise ayrıca 24.000 lira daha gerektiği için toplam 64.000 lira sarfedilecekti. Askerın gideceği yol güzergâhında hurma ve arpadan başka gıda maddesi olmadığından gerekli bütün erzakın da ayrıca ücret ödenerek Trablusgarp'tan taşınması gerekiyordu. Bu tarz bir girişimin getireceği menfaat yapılan harcamaların çok altında kalacaktı. Böyle bir müdahale için Trablusgarp ve Fizan ahali arasında Kuloğlu diye bilinen kesimin

114 BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 278, 17 Rebûlevvel 1321 (30 Haziran 1319). Dahiliye Nâzırı Mehmed Fâik Memduh Paşa'nın sadrazama Kavâr ile ilgili yazısı. Bu belgeye göre 200 asker yeterli görülmektedir.

115 a.y., Trablusgarp kumandanı Mehmed Zeki Paşa'nın Erkân-ı Harbiye'ye gönderdiği 26 Muharrem 1300 tarihli yazı.

116 a.y.

117 Sâdık Müeyyed Paşa Fizan ile Kavâr arasında gün aşırı mesafelerde su menbalan bulunduğundan asker sevkinde su temininde sıkıntı çekilmeyeceğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 103).

piyade ve süvarilerinden uygun miktarda asker alınıp ellerine de yeni silâhlar verilerek vilâyetteki zâbitlerin kumandasında ve tayin edilecek memurlar sayesinde az bir masrafla alınması daha kolay görünüyordu.¹¹⁸

Bâbüâli Trablusgarp valisi ile kumandanı arasındaki uyumsuzluğu Erkân-ı Harp Nâzırına bildirdi. Kumandanlıkla valiliğin birleştirilmesinin iyi bir netice vereceği ancak bölgenin o dönemdeki ehemmiyeti dolayısıyla derhal uygulanması imkânsız görünüyordu. Fakat Kavâr hâkimi Şeyh Abdülkadir'in yakınlaşma isteği mutlaka değerlendirilerek "meylânından bilistifâde memliha-i mezkûrenin elde edilmesi emrinde evvel ve âhir beyan olunan menâfi-i azîme ile sarfı muktezî görünen mebâliğ bey-ninde nisbet-i adl bulunup bulunmadığının takdiri ve asker sevki ve tahrikine lüzum kalıp kalmayacağını tayin ve takdiri" konusu valiye bırakıldı. Bununla birlikte Ahmed Râsim Paşa'nın Kavâr'ın Osmanlı idaresine alınması konusunda kumandanın gevşek tavır takınmasından dolayı şikayet tarzı beğenilmedi. Zira sadrazama göre bu durumu "bir mazbata-i resmiyeye istinat ettirmemesi şâyan-ı teemmül" idi. Bahsi geçen tuzluğun idare altına alınması esnasında karşılaşılabilecek zorlukların göz önünde bulundurulması ve meselenin mutlaka tahkik edilerek halledilmesi istendi.¹¹⁹

Sadrazam 25 Şâban 1319 (6 Aralık 1901) tarihinde Trablusgarp valisinden Kavâr hakkında yeni bilgiler göndermesini istemişti.¹²⁰ 27 Ocak 1902 tarihinde Kavâr bölgesindeki maynalar hükûmet-i seniyyenin idaresini ve tebaalığını kabul ettiklerine dair bir mazbata gönderdiler. Bu tarihten on gün sonra bu defa yeni bir gelişme olarak Bilâdüssûdan ticaret yollarının emniyet altına girdiği mutasarrıf Abdüsselâm Bey'in gönderdiği tahriratla öğrenildi. Bilma tuzluğunun ve Bilâdüssûdan ile sınır bulunması dolayısıyla buranın idareye alınarak düzenlenmesi konusu vilâyetten istendi.¹²¹

1901 yılında Kavâr ve Bilma hakkında malumatı Zinder'deki askerî birlik sayesinde elde eden Fransa'nın bölgede henüz işgal faaliyeti yoktu. Ancak 1200 Türk askerinin Merzuk'a geldiğini ve Fizan mutasarrıfının kendine bağlı bütün bölgelerden, deve topladığını haber alınca Osmanlı birliğinin amacının sadece ticaret yolunu açmak değil Çad'da hâkimiyet kurmak olmasından endişelendiler.¹²²

Fransa'nın bu konuyu doğrulamak amacıyla yaptığı müracaat karşısında durum gizlendi ve 2 Mayıs 1902'de tarihinde Bilma'da Osmanlı askeri olmadığı ve buranın ele geçirilmesi için hiçbir teşebbüste bulunulmadığı Hariciye Nezâreti'ne iletildi.¹²³

Fransız belgelerinin aksine Osmanlı belgelerinde Kavâr'a gönderilen zaptiyelerin ahalî tarafından iyi karşılandıkları anlaşılmaktadır. Buranın Osmanlı idaresine alınması

118 BOA, Yıldız-Hususi, nr. 172 (57), Trablusgarp kumandanı Mehmed Zeki Paşa'nın Erkân-ı Harbiye'ye gönderdiği 26 Muharrem 1300 tarihli yazı.

119 a.y., nr. 172 (57), Bâbüâli'den seraskeriye gönderilen yazı, 16 Safer 1300.

120 BOA, Trablusgarp Katalogu- A.MTZ.TG.DH, 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329.

121 a.y.; BOA, Trablusgarp-Âmedi, nr. 358, s. 33.

122 CARAN, 200MI 606/131, Say-Nijer, 19 Janvier 1902.

123 BOA, Trablusgarp-Âmedi, nr. 358, s. 41.

ve korunması için iki topla bir veya iki bölük asker sevk edilerek burada bir kaza kurulması padişah tarafından Harbiye ve Dahiliye nâzırlarına bildirildi. Valilikten gelen telgraf Meclis-i Vükelâ'da okundu. Her iki nezâretten gelen bilgilere göre bir önceki Fizan mutasarrıfı Kavâr ahalisinin "taht-ı idâre-i âdile-i saltanat-ı seniyyede bulunmaya hâhişker (istekli) olduklarını" haber vermişti. Ancak yeni mutasarrıf bir müddet önce hâkimin burayı Senûsî şeyhine teslim ettiğini ve sözünden dönemeyeceğini yanına gönderdiği memurlardan öğrendi.¹²⁴

1902 (1319) senesine gelindiğinde II. Abdülhamid'in Tibû Kavâr'da bir kaza kurulması konusunda iradesinin zuhur ettiğini görüyoruz. Bu irade metninden anlaşıldığına göre bölge zaten Trablusgarp vilâyeti hudutları içerisinde görülmekte olup yapılacak iş buraya Fizan'a bağlı bir idarenin yerleştirilmesiydi. Bu hususu tetkik için Kavâr'a giden memurların ahali tarafından iyi karşılanması ve buranın muhafazası için iki top ile gerekli miktarda asker gönderilmesi Trablusgarp kumandanlığına bildirildi.¹²⁵

Dahiliye Nâzırı Mehmed Fâik Paşa 6 Şubat 1902 (27 Şevval 1319) tarihinde kendisine iletilen Kavâr meselesi ile alâkalı olarak idari işleri bilen ve ahalinin mizacına uygun bir kaymakamın seçilmesini Trablusgarp valisine bildirdi. Vali ise her ne kadar daha önce buraya giden memurlara hoş muamelede bulunulsa da hâkimin ülkesini Senûsîler'e vermesi dolayısıyla onun izni olmadan hareket edemeyeceğini biliyordu. Hâkim Senûsî şeyhinden kendisine bu konuda mektup getirilirse Osmanlı idaresine gireceğini bildirdi.¹²⁶

20 Şubat 1902 (12 Zilkade 1319) tarihinde Trablusgarp valisi Fizan mutasarrıfına Kavâr'a süratli bir şekilde iki topla birlikte askerî kuvvet göndermesini emretti. Buranın ileri gelenleri de Osmanlı idaresine girme konusuna rızâ göstermekle birlikte öncelikle Tevârikler'in tecavüzleri ve baskılarından korunmaları için memleketlerine yeteri kadar asker sevk edilmesi taraftandırlar. Kavâr'ın merkezi Garu idareye alındıktan sonra Bilma tuzluğu da buraya dahil edilebilirdi. Bölgenin zaptı kolayca olursa savaşçı diğer Tibû aşiretlerinin de itaat altında tutulması için tamamı üzerinde kuvvetli bir idarî yapı sağlanması gerekmekteydi.¹²⁷

124 BOA, İrade-Hususi-1317, nr. 48, 18 Receb 1317; BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 278, Meclis-i Mahsûs'un Kavâr ile ilgili aldığı tedbirler, 6 Receb 1323 (24 Ağustos 1321); Meclis-i Meb'ûsan'da Vaday'ın Fransızlar tarafından işgaliyle ilgili Bingazi mebusu Ömer Mansur Paşa'nın konuşması, 6 Nisan 1317, V, TBMM Basimevi, Ankara 1990, s. 554-557.

125 Tayin edilecek kaymakama Fizan sancağı gelirlerinden verilmek üzere aylığı 750 kuruş maaş tahsisi de padişahın iradesiyle istendi. BOA, İrade-Hususi-1319, nr. 88 (26 Şevval 1319)/23 Kânunîsânî 1317 (5 Şubat 1902).

126 BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 278, 17 Rebülevvel 1321 (13 Haziran 1903). Dahiliye Nâzırı Mehmed Fâik Memduh Paşa'nın sadrazama Kavâr ile ilgili yazısı.

127 Burada idarî bir düzen kurulana kadar mutlaka korunması gerekmekte olup devamlı surette haberleşmenin sağlanması ve bu konuya itina gösterilmesi 17 Mart 1902 (7 Zilhicce 1319) tarihinde talep edildi (BOA, Trablusgarp Katalogu- A.MTZ.TG.DH, 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329); BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 278, 17 Rebülevvel 1321 (13 Haziran 1903). Dahili Nâzırı Mehmed Fâik Memduh Paşa'nın sadrazama Kavâr ile ilgili yazısı.

3 Haziran 1902 (25 Safer 1320) tarihinde Dahiliye Nezâreti ve Trablusgarp vilâyetinin emriyle derhal bir kaymakam gönderilmesi Fizan mutasarrıfından istendi. Yine 24 Haziran 1902 (17 Rebülevvel 1320) tarihinde buranın askersiz bırakılması ve mutlaka jandarma gönderilmesi mutasarrıfa emredildi. Bunun üzerine sancağa bağlı Sebha nahiyesi müdürü Mehmed Şâzeli Efendi 12 Ağustos 1902 (7 Cemâziyelevvel 1320) tarihinde Kavâr kaymakamlığına tayin edildi.¹²⁸

Merzuk'tan Kavâr'ın merkezi arasındaki mesafenin fazla olması dolayısıyla genelde irtibatsız kalınacağı ve haliyle buraya gidecek 200 neferden fazla askerinin yanında en az iki yıllık yiyeceğinin de bulundurulması zaruri idi. Ayrıca bu askerle birlikte iki adet top gönderilecekti. Ama Trablusgarp merkezinde iki adet dağ topu (cebel topu) bulunmadığından İstanbul'dan istendi. 1898 tarihinde Fransa ile İngiltere arasındaki antlaşmada Kavâr ile ilgili şartlar bilindiğinden eğer kısa bir müddet daha müdahale edilemeyecek olursa buranın Fransızlar tarafından işgali kuvvetle muhtemeldi. Bu yüzden meselenin derhal Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'ca görüşülmesi Dahiliye nâzırı tarafından sadrazama arzedildi.¹²⁹

Aynı dönemde Fransa'nın Trablusgarp konsolosu Kavâr ve civarı hakkında Dışişleri bakanına gerekli bilgileri rapor ederek buraya Osmanlı idaresinin yerleşmesinin sakıncalarını bildirdi. Aksi takdirde bölge halkı yeniden bir mücadeleye başlayarak İngiltere ile yaptıkları anlaşma gereğince kendilerine düşen toprakları işgal etmelerini engelleyebilirlerdi.

"Bununla birlikte, İstanbul'dan gelen bilgiler doğrultusunda hareket eden Trablusgarp'taki Osmanlı idarecileri özellikle Bilma ve Kavâr olmak üzere nüfuzumuza ayrılan topraklarda bize karşı entrika tertiplemeyi bırakmadılar. Paris sefiri Münir Paşa buranın Fizan sancağına bağlı olduğunu ileri sürdü. Bilma'nın ve bilhassa Tevârikler'in, Afrikalılar'ın ihtiyaçları olan tuzu temin etmek için geldikleri muazzam tuzlasının önemini yeniden ortaya konulmasının faydalı olduğuna inanıyorum. Buraya kuvvetli bir askeri kışla yerleştirerek Türkler'in pişmanlığını sağlayacak, onları taşıdıklarıyla yok edeceğiz. Bu bölgelerde çok sıkı polis faaliyetimizi yerlilere açıkça göstermeliyiz ki böylece herhangi bir Osmanlı yardımı hakkında ümitvar olmasınlar ve bundan böyle buyruğumuz altında kalsınlar."¹³⁰

128 Bir gün sonra yeni kaza yapılan bu mahalle gönderilecek olan tahirat müdürüne üç yüz kuruş ve memur olarak görevlendirilen Abdullah b. Alve Efendi'nin Merzuk'tan hareket tarihinden itibaren tahsisatının verilmesi kararlaştırıldı. Abdullah b. Alve kaza merkezine 11 Receb 1320 (1 Ekim 1902) tarihinde vardığında Kavâr hâkimi tarafından büyük bir hürmet gösterisi ile karşılandı (BOA, Trablusgarp Kataloğu- A.MTZ.TG.DH, 6-67, 14 Cemâziyelevvel 1329.)

129 BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 278, 17 Rebülevvel 1321 (30 Haziran 1319). Dahiliye Nâzırı Mehmed Fâik Memduh Paşa'nın sadrazama Kavâr ile ilgili yazısı.

130 "Toutesfois, comme les Autorités Ottomanes de Tripolitaine, agissent en cela d'après les instructions de Constantinople, ne cessent d'intriguer contre nous précisément dans ces territoires réservés à notre zone d'influence particulièrement à Bilma-Kouar que la Sublime Porte, par l'organe de Munir Pacha son Ambassadeur, a revendiqué comme étant une dépendance du Sandjak Ottoman de Fezzan, je crois utile de faire ressortir à nouveau l'importance de Bilma et de son immense saline où Touaregs et Africains viennent s'approvisionner de sel. En y installant une forte station militaire nous déterminerions la récipiscence des Turcs, en finirions avec leurs menées, sérions en mesure d'exercer plus étroitement et plus efficacement notre action de police dans ces régions et montrerions clairement aux

Fransızlar 4 Mayıs 1904'den itibaren Kavâr ve Bilma'nın kendilerine ait olduğunu iddia etmeye başladılar. Ancak bu yaptıkları seferleri Senûsiler engelledikleri için bölgeyi işgal edemediler.¹³¹

19 Eylül 1904 (6 Receb 1322) tarihinde Fizan sancağının merkezine 900 km. mesafede bulunan Kavâr'ın hâkimi ve ahalisi "hükûmet-i Osmâniyye'nin zîr-i idâre-i âdilesini bâis feyz-i telakkî eylediklerine ve izhâr-ı şâduman etmekte bulduklarına" dair Merzuk'a bir mektup gönderdiler.¹³² Bu durum hakkında 11 Teşrînevvel 1320 (24 Ekim 1904) tarihinde gerekli cevap Meclis-i Mahsûs'ta hazırlandı.¹³³

Tibû Kavâr bölgesinin ele geçirilmesi ve muhafazası için orada bir kaza kurulması hakkındaki padişahın iradesi sadrazam tarafından uygulamaya konuldu. Meclis-i Vükelâ'da bu konudaki tezkire ve Trablusgarp'tan gelen telgraf birlikte okunarak yapılan müzakereler sonunda yazılan mazbata ekleriyle birlikte padişaha takdim edildi.¹³⁴

Vilâyet merkezi ile arasında yaklaşık iki aylık mesafe bulunan Kavâr'a asker sevk ve burada kaza teşkili için çalışmalarla başlandı. Hâkimin "cihet-i câmia-i İslâmiyet hasebiyle makâm-ı celîl-i hilâfetpenâhiye müracaat vâkiası semeresiz kalmamak ve gönderdiği adamlar me'yus gitmemek için" kendisine ikinci ve bu iki adamına da üçüncü rütbeden bir Osmanlı nişanı ihsan buyrulmasına karar verildi. Ayrıca Trablusgarp kumandanlığından veya buraya bağlı başka bir askerî birlikten 500 tüfek verilmesi, Fransızlar'ın tekrar gelmeleri durumunda da ne gibi hareket etmeleri hususunda bizzat vali vekili ve firka-i şâhâne kumandanı Receb Paşa tarafından gerekli tavsiyelerin verilmesi kabul edildi.¹³⁵ Kavârlılar'a askerlik vazifesini öğretecek, müdafaa da bulduklarında onları idare edecek ve bölgedeki gelişen durumları haber verecek ve mahallî lisana âşına "müşavir sıfatıyla" bir zâbit istendiğinde gönderilmesine karar verildi. Bütün bunların yanında İstanbul'daki okullarda bu bölgeden beş altı çocuğun okuması ve eğitimlerini tamamladıktan sonra ülkelerine gönderilmesi uygun görüldü. Yine istedikleri takdirde askerî eğitim almaları için birkaç yüz kişinin Trablusgarp'a yakın askerî bölgelerden birisine sevkedileceklerdi. Tibû Kavâr'ın merkezi ve diğer bölgelerin hükûmet-i seniyyeye ait olduğunu göstermek için on-on beş adet Osmanlı sancağı ile münasip kimselere giydirilmek üzere birkaç takım hilat verilmesi de be-nimsendi.¹³⁶

indigènes qu'ils ne peuvent plus fonder aucun espoir sur l'assistance ottomane et qu'ils sont désormais complètement dans notre dépendance" (CARAN, 200MI 606/105. Trablusgarp konsolosu Lacau'nun Dışişleri Bakanı T. Delcassé (ö. 1923) gönderdiği Büyük Sahrâ'da 1903-1904 yıllarına ait rapor).

131 BOA, Trablusgarp-Âmedi, nr. 358, s. 42.

132 a.y.

133 BOA, Trablusgarp-Âmedi, nr. 358, s. 78.

134 BOA, Yıldız-Resmî, 6 Receb 1323/ 24 Ağustos 1321.

135 Aslında 16 Mayıs 1323 tarihinde Hariciye Nezâreti'nden verilen bir tezkere üzerine "Afrika dahilindeki memâlike esliha ve mühimmat ithal eyledikleri şikâyet olunmakla berren ve bahren tedâbiri müessire ittihazıyla kaçakçılık menî" konusu gündeme gelmişti (BOA, Bâbîâlî Evrak Odası, Trablusgarp vilâyet giden defteri, nr. 362, s. 32, 16 Mayıs 1323).

136 BOA, Yıldız-Mütenevvi, nr. 278, Meclis-i Mahsûs'un Kavâr ile ilgili aldığı tedbirler, 6 Receb 1323 (24 Ağustos 1321).

Kavâr meselesi daha sonra askerî komisyona sevk edildi ve buranın alınması için iki topla bir veya iki bölük asker sevkine karar verildi. Bir Fransız müfrezesinin bölgeden geçmesi dolayısıyla hâkimin fiili yardım isteğine müsbet cevap verilmesi ve özellikle: "Halife-i müslimîn olan zât-ı kudsiyyeti sıfât-ı hazret-i zıllullahîlerinin emr ü fermanı kerameti beyanı hümâyunları mantûkî münîfine imtisâlen cünûdü mülûkâneleri izâm ve kaza teşkilâtı muâmelâtına ve hâkim müşârûn ileyh kullarına ve Trablusgarp'a gelen iki adamına nişan zî-nişan i'tâ ve ihsanıyla bittaltif ve Trablusgarp vali vekili paşa kulları tarafına Fransızlar'a karşı sûret-i hareketlerine dair kendilerine talimat ve Trablusgarp fırkasından 500 tüfek i'tâsına ve müşavir sıfatıyla bir zâbitin Kavâr'a izâmı teferruatına dair Meclis-i Vülelâ'dan tanzim ve takdim kılınan mazbata" komisyona ulaştıktan sonra bu konuda Harbiye nâzır (serasker) bütün bu hususların ne kadar zamanda gerçekleşeceğini Trablusgarp valisinden kendisine bildirmesini istedi. Gelen cevap üzere komisyonda müzakere edilerek alınan kararlar padişaha arz edildi.¹³⁷

Trablusgarp vali vekili Abdurrahman, Kavâr konusunda 22 Haziran 1903 (26 Rebülevvel 1321) tarihinde Dahiliye Nezâreti'ne tafsilâtı bilgi vermiş, ama ne yapması gerektiği konusunda bir cevap alamamıştı. Bu defa 19 Ekim 1904 (9 Şâban 1322) tarihli telgrafla bir defa daha bu meseleyi sadrazama sordu. Çünkü buranın hâkimi Seyyid b. Ramazan 19 Eylül 1904 (9 Receb 1322) tarihinde yazdığı bir mektubu seçkin adamlarından Abdullah Yendumi'ye (Tendumi) vererek Fizan mutasarrıflığına göndermiş ve "Devlet-i Aliyye'ye ve taht-ı himâye-i cenâb-ı pâdişâhiye" kabul edilmelerini istemişti. Bir miktar asker gönderilmesini de talep eden hâkim eğer bu mümkün değilse bir memurla beraber sancak gönderilmesi hususunda ısrar ediyordu.¹³⁸

Trablusgarp'a vali vekili ve kumandan olarak gönderilen Receb Paşa¹³⁹ yaveri Abdülkadir Câmî Bey'i¹⁴⁰ Gat kazası kaymakamlığına gönderdi. Aslında onun bu âni

137 a.y., nr. 278/157, Trablusgarp'taki Kavâr kıtasına top ve asker sevki konusunda askerî komisyonun kararı, 25 Receb 1325 (25 Eylül 1905).

138 a.y., nr. 278, 6 Teşrinievvel 1320.

139 Receb Paşa (ö. 1908). Ekim 1904-Ağustos 1908 tarihleri arasında Trablusgarp valiliği yaptı.

140 Celâl Bey'den birkaç ay önce Merzuk'a gönderilen süvari yüzbaşı Abdülkadir Câmî Bey (Baykurt) (ö. 1958) Gat bölgesinin askerî ve idarî görevlerini kaymakam sıfatıyla deruhte ediyordu. Alman Von der Goltz'un askerî okulda öğrencisi olan Câmî Bey 1896'da (Collona de Leca raporunda 1886 tarihini verse de doğru değildir) ateizm ve jön Türk hareketine girmekten dolayı Trablusgarp'a sürüldü. Bir yıl sonra askerî rütbesi kendisine verilmeyle birlikte burada tutuldu. Fransızca ve Almanca bilen Câmî Bey Türkiye'nin önemli ailelerinden birisine mensuptu. Çok faal bir kimse olarak Receb Paşa'ya uzun süre yardım etti ve işgal bölüğünün (division d'occupation) yeniden teşkilinde önemli bir rol aldı. Receb Paşa vali tayin edildiğinde onu Caner'i fethetmekle görevlendirdi. Fransızlar özellikle bölgede menfaati olan yerli Arap reislerinden Ahmed Ould Gaezadi tarafından bu durumdan haberdar olunca bu görevlendirmeyi durdurdular. Ancak o emrindeki 100 askerle Gat'taki garnizonu idaresine aldı ve kısa zamanda başarılar elde etti. Özellikle İmananlar'ın reisi Sultan Ahmed ve İmanrasatanlar'ın reisi Fenâyet kendisine faal olarak yardım ettiler. Fizan mutasarrıfı Sâmi Bey'in naklettiklerine göre Sultan Ahmed Haggar reisi Mûsâ ağ Amastan ile Ezgarlar arasında yapılan görüşmeler sonucunda aralarına barış gelmek üzere idi. Bu dönemde Sultan Ahmed bütün Ezgarlar'ın reisi olarak Merzuk'ta kendisini kabul ettirmişti (CARAN 200 Mi 606, doc. 62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma).

görevlendirilmesinin amacı Canet'i ve Kavâr'ı Osmanlı topraklarına katmaktı.¹⁴¹ Fakat vilâyet merkezinde hazırlıklar gizli tutulmadan yapıldığı için Fransızlar haberdar olmuş ve İstanbul'dan bu konuda bilgi istemişlerdi. Bâbiâli bu konuda "Abdülkadir kumandasıyla Bilma ve Canet cihetlerine asker sevki istihzârâtında bulunduğu Fransız hükümetince istihbâr olunduğundan bu babda Bâbiâli'ce mâlûmat olmadığından bu şâyianın esbâb-ı mücibinin serian izahat" verilmesini talep etti.¹⁴² Bunun üzerine Receb Paşa 13 Temmuz 1906'da Bilma'ya yapılacak sevkîyat hakkında gerekli mâlûmatı gönderdi.¹⁴³ Kavâr'a gönderilen birliğin başında Abdülkadir Câmî Bey değil yirmi beş neferlik bir müfreze ile mülâzım Senûsî Efendi idi. Ancak Merzuk'tan Bilma'ya sevkedilmek üzere iken durum anlaşıldığından bundan vazgeçilmesi emredildi.¹⁴⁴ Bu gelişmeleri fırsat bilen Fransızlar askerî faaliyetlerini artırarak Abdülkadir Câmî Bey henüz Merzuk'a ulaşmadan Kavâr'ı, Gat'taki görevi teslim almadan önce de Canet'i işgal ettiler. 1908 yılında Receb Paşa İstanbul'a çağrıldığı gibi Câmî Bey de Fizan mebusu olarak bölgeden ayrılınca bu girişim sonuçsuz kaldı.¹⁴⁵

Fransızlar'ın Büyük Sahrâ bölgesindeki askerî faaliyetleri hem Tevârikler'i hem de Tîbûlar'ı Osmanlı Devleti'ne daha fazla yaklaştırdı. Aralarındaki kavgaları bir tarafa bırakarak birbirlerini desteklediler. Tevârikler'in reislerinden Şeyh Ebû Fenâyet adamlarından on beş kişi ile Merzuk'a gelerek Fransızlar'ın güneyden ilerlediklerini duyunca Kavâr'ın merkezine gittiğini ve oraya Osmanlı bayrağını diktiğini haber verdi.¹⁴⁶

XX. yüzyılın başında Fransa için ele geçirilmesi gereken yerlerin başında Cezayir ve Bilâdüssûdan arasında kalan Büyük Sahrâ gelmekteydi. Bugünkü Nijer sınırlarında kalan Zinder'e yerleştikten sonra sırasıyla Kavâr ve Tibesti'nin ele geçirilmesi hedefleniyordu. Ama Tevârikler kadar Tîbûlar da itaat altına alınmadığı sürece bölge üzerinde istedikleri hâkimiyeti kuramayacaklarını biliyorlardı.

"Genelde çöldeki vahalar denizdeki adalarla mukayese edildi. Aslında limanlarla ve pazarlarla mukayese edilmesi daha doğrudur. Er geç bedevîler buraya satılık bazı ürünlerini ihtiyaç duydukları şeylerle takas etmek için gelirler. Bu vahaların sahibi olan Sahrâ'nın iktisadî hayatının hâkimidir. Bu yüzden Tuat'ın işgali derhal Hagar Tevârikleri'nin boyun eğmelerini beraberinde getirdi. Canet, Kel Vi Tevârikleri ve Tîbûlar için bir merkezdir. Eğer bunların yiyecek noktaları üzerinde tam bir faaliyet göstermeyecek olursak bu kabilelere tam mânâsıyla hükmedemeyeceğiz."¹⁴⁷

141 Câmî (Baykurt), "Canet Meselesine Dair", *Sîrât-ı Müstakîm*, V, 153-157.

142 BOA, Bâbiâli Evrak Odası, Trablusgarp vilâyet giden defteri, nr. 362, s. 17, 18 Mayıs 1322, s. 18, 30 Haziran 1322.

143 a.y., s. 18, 30 Haziran 1322.

144 a.y., s. 20, 12 Ağustos 1322.

145 Karasapan, a.g.e., s. 188.

146 BOA, Bâbiâli Evrak Odası, Trablusgarp vilâyet gelen, nr. 357, s. 18, 20 Cemâziyelevvel 1310 (22 Haziran 1309).

147 "On a souvent comparé les oasis du désert aux îles de la mer; il serait plus juste encore de les comparer à des ports et à des marchés. Tôt ou tard, il faut que les nomades y abordent pour y échanger les quelques produits qu'ils ont à vendre contre ceux dont ils ont besoin. Qui les tient et donc le maître de la vie économique dans le Sahara. C'est pourquoi l'occupation du Touat a été suivie d'une si prompte soumission des Touaregs Hoggar. Djanet est un centre pour les Touaregs Kel Oni (Oui) et les Tebbous.

Fizan sancağının güneyi artık İstanbul'un da gündeminden düşmüyordu. Meclis-i Vükelâ'da okunan telgrafa göre 1907'de (1325) Kavâr hâkimi Seydi b. Ramazan yeğeni Edinu b. Muhammed ve arkadaşını Trablusgarp vilâyetine göndermişti. Çünkü bölgesine gelen küçük bir Fransız askerî birlik orasının kendilerine ait olduğunu bildirmişti. Hakim ise cevabında topraklarının "hilâfet-i muazzama-i İslâmiyye'-ye tâbi ve sultân-ı müslimînin zîr-i hükmü ve saltanatında olduğunu ve bir daha avdet etmemeleri lüzumunu tehdit ile beyan" ederek bunları ülkesinden çıkarmıştı. Ancak bölgesine yaklaşan tehlikenin farkında bulunan hâkim Afrika'nın son derece önemli bu noktasına bütün ticaret kervanlarının uğradığını belirttikten sonra bilhassa dünyada benzerine az rastlanabilen Bilma tuzluğunun da Kavâr'da bulunması dolayısıyla Fransızlar'ın buraya daha büyük bir kuvvetle tekrar geleceklerini Trablusgarp'a ilettiler ve kendilerine yardım yapılmasını talep etti.¹⁴⁸ Buraya asker sevki ve diğer girişimlerin masraflı olacağını bildiği için hiç olmazsa kendilerini "ikaz ve makâm-ı hilâfetpenâhî namına çalıştırmak için silâh mübâyaa ve nakletmelerine iğmâs (göz yummak)" edilmesini veya bizzat devlet tarafından verilmesini talep etti. Bölgede konuşulan lisana âşina, siyasi işlere vâkîf bir zâbitin gizlice gönderilmesini istedi. Zira büyük bir kuvvetle buraya tekrar gelecek olan Fransızlar'a karşı yapacakları müdafaada bu zâbit, kendilerine "mühendislik ve idare ve mükâlemelerde muhabirlik ettirilmesi veya Kavâr merkezine hakk-ı hâkimiyeti ispat edecek derecede mebânî inşası" konusunda yardımcı olabilirdi. Yoksa bu durum ihmal edilir ve bir müdahalede bulunulmazsa vilâyetin güney sınırlarında yayılan Fransızlar kuzeye doğru çıkarak buraları da işgal edecekti.¹⁴⁹

Kavâr hâkiminin bu müracaatı karşısında Receb Paşa durumu telgrafla İstanbul'a bildirdi. Ona göre 1898 ve 1904'te İngiltere ve Fransa'nın arasında imzalanan Nijer Antlaşması ile Kavâr'ın kime ait olduğu muallakta kalmış ve bir neticeye varamamışlardı. Bu esnada Osmanlı askerî birliği tertip ederek bölgeye sevki için hem zamana hem de paraya ihtiyaç vardı.

Tibesti'ye 13 Nisan 1910 tarihinde yeni bir birlik gönderilmesinden yirmi gün sonra Yat¹⁵⁰ denilen mevkiye Kavâr'a giden kervana Fransızlar saldırdılar. Ayrıca Abdullah Endîmî hac dönüşü beraberinde Kavâr'a götürmek üzere Fizanlı ve Tîbûlar'ın katıldığı bir ticaret kervanı düzenlemişti. Fakat Fransızlar Tibesti halkını özellikle Abo'dan gelen Tîbûlar'ı Kavâr'a sokmamaya kararlıydılar. Onun kervanını Fizan'dan Kavâr'a kadar emniyet içinde götürmekle görevli yirmi beş askerın kumandanı

Nous ne dominerons pas complètement ces tribus tant que nous n'exercerons pas une action réelle sur leurs points de ravitaillement" (CARAN, 200MI 606/135, 3 Aout 1906 tarihli *Le Temps* gazetesinde yayınlanan "Djanet et Bilma" başlıklı yazı).

148 BOA, Yıldız-Mütenevvî, nr. 278, 25 Receb 1323 (2 Ağustos 1321).

149 BOA, İrade-Hususi-1317, nr. 48, 18 Receb 1317; BOA, Yıldız-Mütenevvî, nr. 278, Meclis-i Mahsûs'un Kavâr ile ilgili aldığı tedbirler, 6 Receb 1323 (24 Ağustos 1321); Meclis-i Meb'ûsan'da Vaday'ın Fransızlar tarafından işgaliyle ilgili Bingazi mebusu Ömer Mansur Paşa'nın konuşması, 6 Nisan 1317, V, TBMM Basımevi, Ankara 1990, s. 554-557.

150 Kavâr ile Tibesti arasındaki en önemli durak yerlerinden birisi Yat olup bölgeden geçen bütün kervanların hayvanlarını otlattıkları önemli bir otlaktı. 1.5 m. derinlikte bulunan su kaynakları çok boldur.

Ömer Lutfi idi. Fransızlar seksen beş deveden oluşan bir kervana bu kadar Türk askerinin muhafızlık yapmasına bir mâna verememişlerdi. Kervanda Fransızlar'ca düşman ilân edilen Badao isimli reisin emrindeki elli silâhlı Abolu Tibû'nun gelmesi onları kızdırdı. Bu seferi Fizan mutasarrıfı Sâmi Bey'in düzenlediğini ve amacının mümkün mertebe Kavâr'a kadar yaklaşarak öncelikle bu birliği Anay'a yerleştirmek olduğunu düşündüler. Neticede Fransızlar hemen saldırıya geçerek 13 Mart 1910'da çıkan çarpışmada içlerinde Abdullah Endîmî'nin de bulunduğu on sekiz Tibû'yu öldürdüler.¹⁵¹ Paris'teki Osmanlı sefiri öldürülen bu insanların zararlarının tazminatı için May Sefâmi ve bu kazanın ileri gelenlerinin yazdıkları protestoları Fransız Dışişleri Bakanlığı'na ilettiler.¹⁵²

Bu saldırı ile yaklaşık elli senedir bölgede hâkimiyetini tesis etmiş olan Osmanlı Devleti'nin yerli ahali ve hâkimleriyle kurduğu mûnasebetleri Fransızlar tarafından yok sayıldı. Fransız Batı Afrikası adıyla kurdukları ve merkezi Senegal'deki Gorée adasında bulunan sömürge valiliğinin iç kısımlara düzenlediği askerî seferler 1906'da Kavâr'a ulaşırsa da Tibesti'ye gelmeleri bölgeden Osmanlı askerinin çekildiği 1913'ten sonraya kalmıştır. Zaten bölgedeki Osmanlı memurlarının amacı Çad'ın Tibesti ve Borku bölgeleri ile Bornu'ya kadar olan Kavâr'ı Trablusgarp vilâyetinin bir parçası olduğunu kabul ettirmektir.

Osmanlı Devleti'nin Tibesti ve Kavâr adıyla iki ayrı kaza teşkil ederek Fizan mutasarrıflığına bağladığı bölgeler Trablusgarp Savaşı sonunda Fransa işgaline uğradı. 7 Aralık 1915'te Tibesti'nin işgale uğrayan kısımlarını Kavâr'daki müstemlekesi ile birleştirerek Kavâr-Tibesti adıyla tek bir askerî idare altında Nijer sömürgesine dahil etti.¹⁵³

1908'de Bilma'da bulunan Colonna de Leca isimli Fransız askerî görevli Fizan'da görev yapan Celâl,¹⁵⁴ Sâmi ve Câmî beyler hakkında teferruatlı bilgiler vererek her üç mutasarrıfın bölgedeki faaliyetlerini bir rapor halinde Paris'e takdim etti.¹⁵⁵

151 CARAN, 200MI 606, W. Ponty imzalı 20 Ağustos 1910 tarihli Yat hadisesi ile ilgili son rapor.

152 Triaud, a.g.e., II, 723.

153 Marty, a.g.e., s. 165.

154 Girit asıllı Celâl Bey Bursa'da öğretmenlik yaptıktan sonra Erzurum'da eğitim müfettişi oldu. İsviçre'de ölen kardeşi Jön Türk hareketi içinde etkili bir kimse idi. Kendisi de bu harekete sempatican olunca derhal Trablusgarp'a gönderildi. Batı bölgesindeki Zâviye'de dört yıl başkanlık yaptıktan sonra 1907'de Merzuk'a Fizan mutasarrıfı olarak tayin edildi (CARAN 200 Mi 606, doc. 62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma).

155 Receb Paşa Bağdat'ta 6. Ordu komutanlığı yaptıktan sonra Trablusgarp'a gönderildi. Yaklaşık on sene ordu kumandanı olarak bulunduğu bu vilâyete 1906'da bu defa vali vekili tayin edildi. Kendisi Trablusgarp'ta en yetkili kişi olarak buraya gönderilen bütün Jön Türkler'i iyi karşılamış ve onları devlet işlerinde yararlı vazifelerde değerlendirmişti. Vilâyetteki Cebeligarbî, Humus ve Fizan mutasarrıflarından Humus'taki görevinde kalırken diğerlerini değiştirdi. Gadâmis'in de bağlı olduğu Cebeligarbî'ye Malta'da konsolosluk yapan Sâmi Bey'i tayin ederken Fizan'a Celâl Bey'i tayin etti (CARAN 200 Mi 606, doc.62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma). Fakat Bilma'daki Fransız kumandan Sâmi Bey'in Fizan'a mutasarrıf olarak geldikten sonra 1908'de Bilma'ya kaçışını ve Tibûlar tarafından soyulmasını unuttuğunu ve o dönemde kendi idamını isteyen II. Abdülhamid'in takip ettiği siyaset doğrultusunda hareket ettiğini belirtmişti (CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Bilma, 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie). . Sâmi Bey 29 Mayıs 1910 tarihinde İbrahim Te-

Fransızlar işgallerini kolaylaştırmak için Fizan'daki Osmanlılar'la dostluk kurarak yolların güvenliğini sağlamayı planladılar. Silâh satışının yasaklanmasını, çöllerde vurgunculuğa karşı baskı uygulanmasını, kötülük yapanların takip edilmesini ve özellikle Tîbû bölgesinde karşılaşan her iki taraf birlikleri arasında iş birliği yapılmasını istiyorlardı. Bu tür girişimlerle Tibesti üzerindeki haklarını resmîleştirecekler ve bu girişimle Tîbûlar'ı menfi yönde etkileyip onları düşmanca tavırlarından vazgeçirebileceklerdi. Bâbîlî üzerinde kurulacak diploması sayesinde Tibesti bölgesinde serbest hareketleri sağlansa bile Fizan'daki memurların istedikleri gibi davranıp zorluk çıkaracaklarını anladılar. Yine de Fransız konsolosu bir netice alabilmek için Receb Paşa ve Jön Türkler nezdinde girişimlerini sürdürdü. Çünkü bunlar İstanbul'da istedikleri değişikliği yapabilirlerse Fransa ve İngiltere'ye olan hayranlıklar sebebiyle sadece Tibesti'de değil Fizan'da bile bu ülkelere mensup kimseler serbest hareket edeceklerdi.¹⁵⁶ Fransız subayın yanıldığı bizzat Sâmi Bey'in Fizan sancağında yaptığı faaliyetlerinden ve özellikle ahalinin haklarını gözetmesinden daha iyi anlaşıldı. Zaten Jön Türkler bölgedeki gayretleri sayesinde Sahrâ kabileleri arasında sevimliye başlamışlardı.¹⁵⁷ Fizan'ın güneyinde kalan memleketleri kendi aralarında imzaladıkları 1898 ve 1899 tarihli antlaşmalarla paylaşan Fransa ile İngiltere'yi tanımadılar. Hatta Fransa'ya karşı mücadeleye devam eden Vaday, Zuvar ve Ayn Galâka'daki yerlilere her türlü silâh ve mühimmat göndererek desteklediler.¹⁵⁸

Mutasarrıf Fransız işgali öncesinde Kavâr hâkimine hitaben yazdığı mektubu bir temsilcisi ile göndererek toprakları içinde yer alan Azbin Tevârikleri'nin ellerinde tuttukları Tîbûlar'ı bir yerde toplamasını ve bu insanlar hakkında bilgi hazırlamasını âcilen istedi. Kendisi de buna karşılık Tibesti'de bulunan Tevârikleri'i de bir araya getirecekti. Bundan sonra her iki tarafın aralarında tekrar barış tesis edilecekti. Böylece ticaret yolları güvene kavuşacaktı.¹⁵⁹ Sâmi Bey Tîbû, Tevârik ve Fizan sancağındaki diğer ahalinin hâkimlerini Merzuk'ta bir araya getirerek birbirlerinin en büyük düşmanı olan bu din kardeşlerini barıştırdı.¹⁶⁰

Fizan'daki mutasarrıflık Sahrâ bölgesinde hâkimiyetin tesisi için bu bölgede yaşayan develeri binek olarak kullanan bir jandarma birliği "une gendarmerie méhariste ottomane" kurmuştu. Bu civarda gezen Fransız ajanlar raporlarında bu birliğin varlığını doğrulamışlardı.¹⁶¹

mo'ya yazdığı mektupta Tibesti ve Kavâr bölgesinde Fransızlar'ın durumunu kısaca bir "tecavüz" ve haksızlık olarak gördüğünü anlatmıştı. Ona göre Bilma'da kendisini misafir eden Fransız bölgeye kendi başına gelmiş ve buradaki faaliyetini bir "cinayet" olarak değerlendirmişti (Temo, a.g.e., s. 203).

156 CARAN 200 Mi 606, doc.62, Extrait du Rapport Politique du mois de Mars 1908 de Bilma.

157 Temo, a.g.e., s. 204.

158 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

159 Bin Muhammed Assag Sliman adında Fizan Mutasarrıfının temsilcisinin kaşesi bulunan Arapça mektubun Fransızca tercümesi. CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.3, Bilma, 8 Décembre 1911. Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

160 Temo, s. 204.

161 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc. 9, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

1910 yılı Mayıs ayında Karam denilen bölgede Fransızlar kendileriyle çarpışmaya giren Senûsiler'den üç kişi esir almışlardı. Bunların sorgulanmaları sonucunda Fizan'daki Osmanlı memurlarının Büyük Sahrâ'da bu tür saldırılardan haberdar oldukları ve Senûsiler'e silâh yardımı yaptıklarını öğrendiler. Esasen Bingazi vilâyetindeki memurların Afrika'nın Sahrâ ve güneyindeki bölgelere silâh ve mühimmat sevkettiklerinden Fransız Dışişleri Bakanlığı daha önceden haberdardı.¹⁶²

Nijer bölgesinin Fransız komiseri Albay Hocquart Fransız Batı Afrikası valisine 1911 yılında bildirdiğine göre Fizan mutasarrıfının Kavâr hâkimine hitaben yazdığı mektupta Fransızlar'ın Bilma'daki varlığını hâlâ tanımadıklarını bildirmekteydi.¹⁶³

Kavâr'ı kısmen ele geçiren Fransızlar'ın müslümanların davalarına bakmak üzere tayin ettikleri kadıya Kanuri topluluğu itaat ederken Tevârik ve Tîbûlar reddettiler.¹⁶⁴

Borku Kazasının Kurulması

Fizan mutasarrıfı Sâmî Bey güneydeki Vaday'a kadar bütün Borku ve Bahrûlgazel'i de içine alacak şekilde Çad gölüne kadar uzanan bölgenin Osmanlı idaresine alınmasını istiyordu. Tîbesti'den sonra bu tarafa göndereceği heyetin hazırlığını Fizan'da yaparak orada bir kaza kurmaya karar verdi. 1910 (1328) yılında Suknâ kazası kaymakamı olan piyade mülâzım Ahmed Rıfıkı Bey'den (Erer) Merzuk'a gelmesini istedi. Rıfıkı Bey yanına teğmen Hâşim Efendi'yi alarak sancak merkezine geldi. Burada bir bölük piyade, teğmen Mehmed Efendi kumandasında bir hecin süvar jandarma müfrezesi kendilerini bekliyordu. Ayrıca 150 deve yükü erzak, su ve cephaneye ile birlikte burada kurulacak kazada mal müdürlüğü ve sandık eminliği görevlerini yapacak yerlilerle birlikte 10 Eylül 1910'de yola çıktılar. Techerî köyünden sonra Sahrâ çölüne girdiler ve dokuz günde burayı aşarak Kavâr istikametine yöneldiler ve merkezine bir günlük mesafe kalınca tekrar doğuya yöneldiler. Böyle davranmalarının sebebi Fransızlar'ı yanıltmak olup ardından Barday'ın doğusundan geçerek Borku'nun merkezi Ayn Galâka istikametine doğru ilerleyip Fransızlar'la karşılaşmadan Çad gölüne kadar inmekti.¹⁶⁵

Osmanlılar'ın Tîbesti'deki yayılmaları böylece güneydeki Ayn Galâka'ya kadar uzandı ve Senûsiler burada Çavuş Seyyid Abdullah'ın kumandasında 500 kişilik bir güç bulunduyorlardı. Yine Fizan'ın güneyindeki Techerî'de Türk askerlerin denetiminde ve Abdüsselâm adında bir Arap askerinin emrinde yetiştirilen birlik Kavâr'a baskın düzenledi. Buradan Emi-Madam'a gelmek zorunda kalan bu birlik daha sonra Borku'ya çekildi.¹⁶⁶

162 a.y., doc. 26, Dakar, 30 Juin 1911 (Envoi de documents se rapportant à une incursion de rezzou tripolitain en territoire français); doc.28, Bamako, 30 Avril 1911 ve doc. 31 (Lettre de Ahmed ben Mohammed Chérif Ben Sidi Mohammed Ben Aly à Moustapha Boukiran), Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie; ANM, 5 E 11, Agadez, 3 Août 1911.

163 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc. 1, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

164 Marty, a.g.e., s. 153.

165 Karasapan, a.g.e., s. 188-190.

166 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.12, Bilma 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

Tîbû reisi May Zettimi ve oğulları Barday'daki Osmanlı birliğinin kumandanı İbrâhim'in korumasında 21 Şubat 1911'de Kavâr'dan hareket ederek Borku'ya doğru yola çıktılar. Borku'daki Ayn Galâka'ya ulaştıklarında burası bir kaza merkezine çevrildi. Buraya gönderilen birliğin kumandanı Rıfkı Bey kaymakam sıfatıyla gelmişti. Yine Fransız belgelerine dayalı olarak Senûsî müritlerinin buraya Osmanlı bayrağı çektiler de Rıfkı Bey'in ifadeleriyle uyuşmamakla birlikte Fransız belgeleri genelinde Ekim 1911'de Rıfkı Bey'in buraya bayrağı diktiğini doğrulamaktadırlar.¹⁶⁷

Kayıp vermeden doksan üç günlük yolculuktan sonra bölgedeki Senûsî zâviyesi-ne ulaştılar. Rıfkı Bey burada kaza merkezini kurdu. Teğmen Hâşim Efendi'yi yirmi beş kişilik bir müfreze ile güney istikametine gönderdi. Fransızlar bu gelişmeden haberdar olunca Çad gölüne yaklaştıkları bir mesafede önlerini kestiler. Herhangi bir sürtüşme olmadan buldukları yerleri sınır kabul ettikten sonra birlik Ayn Galâka'ya döndü.¹⁶⁸ 15 Şubat 1912 tarihinde Barday'daki Türk birliğinin başında bulunan İbrâhim Fransa aleyhinde propaganda yapan Avusturyalı Baron Artbauer ve heyetine yardım etmek için bölgeye gitti ve Fizan bölgesinin resmen terkedildiği 1913 yılı Mart ayına kadar bölgede kaldı.¹⁶⁹

1911 sonunda çıkan Osmanlı-İtalya Trablusgarp Savaşı sebebiyle Rıfkı Bey'in emrindeki birlik ve cephanelere savaş alanında ihtiyaç olduğu ve küçük bir jandarma birliğini orada bırakarak dönmesi istendi. Çoğu Anadolu'dan gelen askerler dönüş sevinciyle doksan üç günde geldikleri mesafeyi bu defa otuz beş günde alarak Merzuk'a vardılar.¹⁷⁰

Rıfkı Bey'in ayrılmasından sonra Senûsîler'le birlikte bölgeyi Fransa'nın işgaline düşmemesi için muhafaza eden Osmanlı askerleri 12 Haziran 1913 tarihinde bölgeyi terkettiler. Dakar'dan 8 Haziran 1912'de gelen belgeye göre Borku'da Osmanlı askeri kalmamıştı. Ayn Galâka'da ise Senûsîler'in dışında on beş Fizanlı asker bulunuyordu. Barday'daki Türk kışlasında on Osmanlı askeri kalmış olup bunlar her an Merzuk'a dönmek üzere beklemekteydiler.¹⁷¹ Ancak bunlar Fizan'a ulaşmadan Tîbesti dağlarında uğradıkları saldırıda öldürüldüler. Bu hadisenin Senûsîler veya Tîbûlar tarafından mı yaptırıldığı öğrenilemedi.¹⁷²

Fransızlar Çad'daki Baki, Enîdî, Borku ve Tîbesti'deki birliklerin Mısır üzerinden veya Nijerya tarafından İstanbul'a ulaşacağını hesap ediyorlardı. Ancak onlar Fizan üzerinden kuzeye geçtiler. Osmanlı Devleti'nin Çad bölgesindeki varlığı Osmanlı-İtalya

167 Triaud, *a.g.e.*, II, s. 724.

168 Karasapan, *a.g.e.*, s. 188-190. Fransızlar göre Rıfkı Bey bölgeye 80 askerle gitmişti. Ancak belgelerde işlenen Osmanlı-Senûsî muhalefeti ile ilgili bilgileri J.L. Triaud mübalağalı bulmaktadır ki onun bu kanaati Osmanlı belgeleriyle doğrulanmaktadır (Triaud, II, *a.g.e.*, s. 727).

169 CARAN, doc.12, Bilma 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie; ANM, 5 E 11, nr. 403, Les Turcs au Tibesti, 8 Septembre 1911.

170 Karasapan, *a.g.e.*, s. 188-190.

171 Triaud, II, *a.e.*, s. 729-733; CARAN., doc. 18, Dakar, 8 Juin 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

172 Triaud, II, *a.e.*, s. 729-733.

savaşı sebebiyle kendiliğinden son buldu ve Fransızlar herhangi bir gayret göstermeden bu topraklara sahip oldular.¹⁷³

Osmanlı Devleti Trablusgarp vilâyetini resmen boşalttıktan sonra sadece Gat'taki askerî birlik kalmıştı. Ancak Fransa tarafından Ayn Galâka'da hâlâ Türk askerî bulunup bulunmadığını Trablusgarp'ta Osmanlı Devleti adına halife nâibi sıfatıyla bulunan Şemseddin Paşa'dan öğrenmek istediler. Zira güneydeki bu birlikler kuzeyde olup bitenden habersiz Afrika'nın ortalarında önemli noktaları Senûsiler'le birlikte ele geçirmeye devam ediyorlardı. Şemseddin Paşa bir Osmanlı subayının küçük bir birlikle Ayn Galâka'yı ele geçirdiğini ve iki garnizon kuracak malzemeyi develerle buraya taşıdıklarından haberdar olduğunu, ancak bu görüşmeden bir müddet önce buraları terk ettiklerini Fransız konsolosu Seon'a bildirdi.¹⁷⁴

Yine aynı şekilde Fransız Dışişleri Bakanlığı Konseyi başkanı Çad'ın iç kısımlarında bulunan Enîdi bölgesinde 1913 yılı başında hâlâ Türk askerî bulunduğunu Sömürgeci bakanına bildirdi. Bunun üzerine Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp vilâyetini İtalyanlar'a terkettiğinin bölgedeki askerlerine duyurulması ve bu toprakların eski Vaday sultanlığı arazisi içinde Fransa'ya ait olduğu meselesinin kabul ettirilmesi istendi.¹⁷⁵

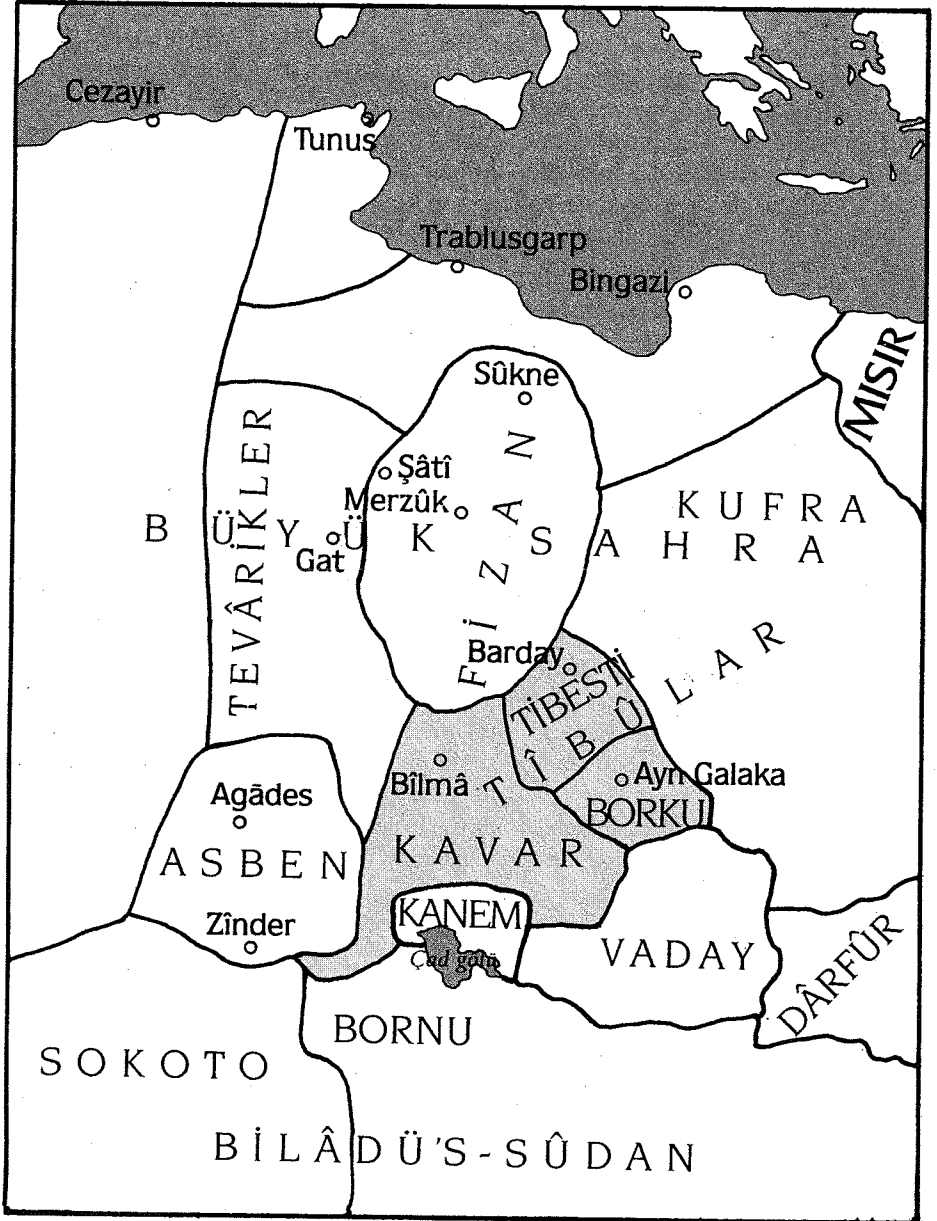
Avrupalılar'ın XIX. Yüzyılda Afrika'yı işgale giriştiği dönemde Osmanlı Devleti de Trablusgarp vilâyeti üzerinden Çad gölüne kadar uzanan bölgelerde yaşayan müslüman toplulukları doğrudan himayesine almak istiyordu. Gölün güneyinde kalan bölgelerde işgale uğrayan müslüman sultanlıkları kurtarmak için başlatılan girişimler netice vermedi. Sadece Çad'ın kuzeyindeki Tibesti ve doğusundaki Borku ile Nijer devletinin kuzeydoğusundaki Kavâr hâkimiyet altına alınabildi. Fizan sancağına bağlı kurulan yeni kazalar sayesinde Büyük Sahrâ'da yerleşik veya göçebe hayat süren Tîbû ile Tevârik toplulukları Osmanlı idaresine girdiler. Fakat devletin bu bölgelere idaresini bütün kurumlarıyla yerleştirmesi esnasında çıkan Osmanlı-İtalya Savaşı (1911-1912) yüzünden bütün faaliyetler durdu ve kısa zamanda bütün vilâyet tahliye edildi. Tibesti bölgesi yaklaşık elli sene Fransız sömürgesinde kaldı. Bağımsızlığını kazandıktan sonra Çad devleti sınırlarında kalan bölge üzerinde Libya devleti hak iddia etmekte olup buradaki Tîbûlar'ı desteklemektedir.¹⁷⁶

173 CARAN 200Mi 6F1-6F2, doc.17, Zinder, 29 Mars 1913, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie. Vilâyetin güneyindeki askerler Rifkı Erer'in Celal Tevfik Karasapan'a anlattığı gibi kısa zamanda önce Merzuk'a ardından da Trablusgarp'taki cephelere giderek savaştılar (Karasapan, a.g.y.).

174 a.y., doc. 12, Bilma, 12 Mai 1912, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

175 a.y., doc. 8, 10 Janvier 1913, Libye et Tripolitaine - Turquie et Italie.

176 Cherif Ouazani, "Bataille pour le Tibesti", *Jeune Afrique*, 5-15 Janvier 2001, n. 2087, s. 28-29.



Tibûlar'a ait bölgelerde Fizan Sancağı'na bağı kurulan kazalar.

Mısır'da XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı: Muhammed Ferid ve Mustafa Kâmil

Hilal Görgün*

Pan-Islamist Ottoman Historiography in Egypt at the End of the 19th Century: Muhammad Farid and Mustafa Kamil

This article analyzes the works of two late-nineteenth-century Pan-Islamist authors in Egypt, and shows the extent of the impact of a dominant ideology on historiography. The article first points out the problems rooted in Orientalism, which hinders a more accurate analysis of these works, and then focuses on the works of the two authors with the purpose of demonstrating how their writings were influenced by the pan-Islamist ideology.

Who controls the past controls the future:

Who controls the present controls the past. **

Giriş

1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali buradaki fikrî ve siyasî gelişmeleri doğrudan etkilemiştir. Panislâmizm aslında siyasî bir tavır olmakla birlikte, bu tavır temellendirme ve savunma gereği/neticesinde fikrî ve ideolojik bir boyut da kazanmıştır. Tarih yazıcılığında ideoloji ve siyasî tavırların doğrudan etkili olduğu birçok tarihçi tarafından dile getirilmektedir.¹ Bununla birlikte siyasî ve ideolojik bir tavır olarak belirginleşen panislâmizmin, tarih yazıcılığındaki tesiri üzerinde durulmamıştır.

* Dr. Hilal Görgün, İslâm Araştırmaları Merkezi.

** "Kim geçmişi kontrol ederse geleceği kontrol eder, kim şimdiyi kontrol ederse geçmişi kontrol eder" (George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, New York 1963, s. 16).

1 Hobsbawm bilimin, bilhassa sosyal bilimlerin tarafsız olamayacağını vurgular: "Araştırmacı-lardan, özellikle de bir davayı yurt severlikleri ya da başka politik inançları nedeniyle filen geçerli ve haklı bir dava olduğu için savunduklarına inanıyorlarsa (ki genellikle öyledir) davaların avukatları olarak hareket etmekten geri durmalarını beklemek pek gerçekçi olmayacaktır." Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine* (çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 200. Kitabın 189-214 sayfaları arası özellikle politik ve ideolojik taraftarlığın bilimlere etkisinden bahsetmektedir; ayrıca bk. a.mf., *Nations and Nationalism Since 1780: Program, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; John Tosh, *Tarihin Peşinde* [trc. Özden Ankan], Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 4 vd).

Bu makalenin amacı Mısır'da XIX. yüzyıl sonunda panislâmist bakış açısıyla kaleme alınmış Osmanlı tarihiyle ilgili iki eserde dönemin yaygın ideolojisinin ne derece hâkim olduğunu göstermektir. Ayrıca Batı ve Arap tarih yazıcılığında, bu eserleri aslı hüviyetleri ile ele almayı engelleyen oryantalist ve doğu kaynaklı bazı problemlere işaret edildikten sonra, o dönemin siyasetinde önemli bir yer edinen iki aydının kaleme aldığı Osmanlı tarihlerini incelemektir. Öncelikle işaret edilecek husus, Mısır'da ortaya çıkan hareketlerin, –Batılı araştırmacıların eserlerinde dikkat çekecek kadar bâriz olan– onlara yabancı bir ideolojik tavır izâfe edilerek veya –Mısırlı bazı tarihçilerde gördüğümüz gibi– daha sonra ortaya çıkmış olan gelişmeleri meşrûlaştırmak amacıyla ele alınmasının bu hareketleri anlamayı engellediği; buna karşılık bu hareketleri ortaya çıkardıkları ortam içerisinde değerlendirmenin daha doğru olduğudur. Her ne kadar makalenin esas konusu bu hareketleri incelemek değilse de, aşağıda görüleceği gibi tarih yazıcılığını ele alan araştırmacılar konuyu değerlendirirken, bu hareketleri tasvir eden çalışmaları esas aldıkları için, bazı kavramlara ilişkin bir kısım problemlere de işaret etmeden, mevcut literatürü değerlendirmek mümkün olamamaktadır.

XIX. yüzyılda Mısır'da gelişen tarih yazıcılığı hakkında genel bazı çalışmalar² yapılmışsa da tesbit edebildiğimiz kadıyla bu yüzyılın sonunda gelişen Osmanlı tarihçiliği ile ilgili özel bir çalışma yapılmamıştır. Diğer yandan XIX. yüzyıl tarih yazıcılığı hakkındaki çalışmalar, daha önceden Mısır'da bu dönemde gelişen siyasi hareketleri ele alan araştırmalara dayandığı için bunlarda mevcut olan değerlendirme hataları üstlenilmiş ve bunun neticesinde Mısır tarih yazıcılığı hakkındaki araştırmalar, siyasi hareketlerle ilgili çalışmaların gölgesinde kalmıştır. Bunlardan en önemlisi XIX. yüzyılda Mısır'da tarih yazıcılığı konusunda mühim bir eser kaleme almış olan Crabbs'ın, Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd'i "milliyetçi tarihçiler" (nationalist historians) kategorisinde ele almasıdır.³ Crabbs, çoğunlukla da kendinden önceki Mısır tarihçilerine dayanarak "Mısır milliyetçiliği"nin XIX. yüzyılın ortalarında başladığı iddiasını "genel-geçer doğru" kabul etmekte ve Tahtâvî'den başlayarak Ahmed Urâbî, Abdullah Nedîm, Ya'kûb Sannu', Mustafa Kâmil, Muhammed Ferîd, Ahmed Şevki, Muhammed Sami el-Bârûdî, Hâfız İbrahim gibi farklı kimliklerdeki şahısların Mısır milliyetçiliğinin temsilcileri olduğunu iddia etmektedir.⁴ Onu bu şekilde düşünceye iten en büyük sebep aşağıda da ele alacağımız gibi zikredilen bütün aydınların "vatan" ve "vatanıye" kavramı etrafında ya yazı kaleme almaları ya da bu kavramlarla tasvir edilen çeşitli faaliyetlerde bulunmalarıdır.

2 Jack A. Crabbs, *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt*, American University, Cairo 1984; Gamal el-Din el-Shayyal, "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century," Bernard Lewis-P. M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, London 1962, s. 403-421.

3 Crabbs, *Writing*, s. 146, 166.

4 Crabbs, Mısır milliyetçiliği fikirlerinin ilk defa I. Dünya Savaşı'ndan sonra kayda değer bir şekilde Muhammed Hüseyin Heykel'in yazılarında ortaya çıktığını iddia eden A. M. Khan'ın ("Modern Tendencies in Arabic Literature", *Islamic Culture*, 15 (July 1941), s. 320) fikirlerini saçma (absurd) olmakla itham etmiştir (bk. Crabbs, *Writing*, s. 85, dipnot 63).

Bu makale tarihçilerin çalışmalarını yaşadıkları dönemin siyasî talep ve tavırlardan şuurulu ya da şuursuz olarak etkilendikleri gerçeğine bağlı olarak⁵ bu iki yazanın tarihçiliklerinin o dönemde Osmanlı Devleti'ndeki panislâmist siyasete paralel bir çizgi takip ettiğini ortaya koymaktadır.

XIX. yüzyılın sonunda Mısır'da gelişen fikrî, dinî ve siyasî hareketler çok sayıda çalışmanın konusu olmuştur.⁶ Bu araştırmaların önemli bir kısmının Mısır milliyetçiliğinin, siyasî açıdan hâkim fikir olduğunu iddia etmelerine rağmen, bu dönemde açık seçik tarif edilebilir bir "milliyetçilik"ten bahsetmek çok güçtür.⁷ Literatürde Mısır milliyetçiliğinin çok erken denilebilecek bir dönemde başlatılmasının başka sebepleri de vardır. Bu konuda Batı'da yapılan çalışmalarda karşılaştığımız kavrama ve kavramlaştırma (tercüme) noktasında iki temel problem ortaya çıkmaktadır. İlgili çalışmalarda belli başlı ortak özelliklerden biri Arapça'daki bazı terimlerin Batı dillerine tercümesi sırasında, bunlara Batı'daki karşılıklarının hâlihazırda kazanmış olduğu anlamların yüklenmesidir. İslâm âleminde henüz tam oluşmayan siyasî bir tavır/akım, terimlerin Batı dillerine çevrilmesiyle birlikte sanki burada önceden varmış gibi görünmesine sebep olmak ve Kur'ân-ı Kerim kaynaklı birçok terimin (meselâ ümmet, millet) İslâm âleminde kazandığı anlam yeteri kadar dikkate alınmamaktadır. XIX. yüzyıl İslâm âlemi hakkında yapılan tarih araştırmalarının Batı milliyetçiliğinin gölgesinde yapılması bu çalışmalara damgasını vurmuş ve İslâm âlemindeki hareketler Batı'da oluşan terimlerle ifade edilmiştir. Bu konuda Dawson Batı tarihçilerini tenkit eder:

Tarihçilerimiz genelde tek yanlı milliyetçi bir bakış açısıyla yola çıkarlar; gerçeğin sadece çok az insan tarafından farkedilebilmesinin suçlusu onlardır. XIX. yüzyıldaki bazı tarihçiler aynı zamanda milli bir kültürün havarisiydiler, tarih kitapları da çoğu kere dar görüşlü milliyetçi propagandanın el kitabıdır... XIX. yüzyıl boyunca bu düşünceler halkın şuuruna girdi ve umumun tarih anlayışını

- 5 Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu* (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İmge Kitabevi, İstanbul 1999, s. 195-226 arasında tarihçilik ile iktidar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar.
- 6 Meselâ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt: 1804-1952*, Harvard University Press, Cambridge 1961; J. M. Ahmad, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London 1960.
- 7 Batılı literatürde Arap dünyasındaki milliyetçilik hareketleri XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başlatılarak bir bütün olarak ele alınmış (George Antonius, *The Arab Awakening*, Hamish Hamilton, London 1938), ancak daha sonraki çalışmaların önemli bir kısmında Arap milliyetçiliğinin daha geç bir dönemde, yani I. Dünya Savaşı sonrasında başladığı "tesbit edilerek" "Mısır milliyetçiliği" ırk faktörünü kapsamadığı gerekçesiyle ayrı bir başlık altında ele alınarak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başladığı iddia edilmiştir. Arap ve Mısır milliyetçiliği hakkında geniş bir literatür mevcuttur. Bunların bir değerlendirmesi ve literatür listesi için bk. Rashid Khalidi (ed.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia University Press, New York 1991; Charles Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, University of California Press, Berkeley 1972; Ş. Tufan Buzpınar, "Arap Milliyetçiliğinin Osmanlı Devleti'nde Gelişim Süreci", Güler Eren (nşr.), *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara 1999, II, 162-178; Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Macmillan, Oxford 1985. Hourani'nin çeşitli makalelerini ihtiva eden bu eserinin özellikle 12 ve 13. bölümü milliyetçilikle alakalıdır.

tain etti. Bunlar üniversiteden okullara sızdılar ve bilim adamı da bunları gazetecilere ve romancılara nakletti. Bunun sonucunda da her millet kendi içinde birlik oluşturduğunu iddia ederek sahip olmadığı halde kendine yeterlilik göstermektedir... Bütün Avrupa hayatı bu yüzden harap oldu ve tahrip edildi. I. Dünya Savaşı ise bu yanlışlığın büyük intikamcısı oldu...⁸

Kavram karmaşasına örnek olarak, müslüman yazarlar tarafından bu dönemde sık sık kullanılan “vatan” kelimesinin Batı dillerine aktarılması sırasında ortaya çıkan durum gösterilebilir. Batı dillerine vatan=patrie, vataniyye = patriotism şeklinde çevrilen bu kavrama tarih içinde kazandığı anlamın yanı sıra,⁹ bazan doğrudan vatan=nation şeklinde tercüme edilerek¹⁰ vataniyye kavramına yeterli açıklama getirilmeden “nationalism” anlamı da verilmektedir.¹¹ Tesbitlerimize göre “vatani” kavramı ve bunun etrafında oluşan fikir ve siyasî hareketleri/tavırları İngilizce’ye “national”, “national party” şeklinde ilk olarak çevirenler İngiltere’nin bu bölgede görev yapan memurlarıdır.¹² Daha sonradan Hourani’nin vataniyye kelimesini ikinci bir adımda “milliyetçilik” şeklinde tercüme ederek bunu da “dinî milliyetçilik-religious nationalism”, “bölgesel milliyetçilik-territorial nationalism” ve “etnik veya lengüistik milliyetçilik-ethnic or linguistic nationalism” şeklindeki tasnifi¹³ bu tavrın tabii bir neticesi gibi gözükmektedir. Halbuki, vataniyye kavramı bu dönemde, Batı’da ortaya çıkıp gelişen bir ideoloji olan nasyonalizmin çağrıştırdığı (ki bu çağrışımlar arasında, esas olarak Mısır’da bütün “dış” güçlerden bağımsız, Mısır “milleti”ne ait bir devlet kurmak da vardır) anlamlardan daha çok, toprağa bağlı olarak gelişen ve dolayısıyla Osmanlı Devleti’ne karşı olmayı zaruri olarak içermeyen bir tür vatan severliği ifade etmektedir. Mısır’da vatan ve vatan severlik fikirlerinin en çok işlendiği dönemin, Avrupa’nın Mısır’ın iç işlerine müdahil olduğu ve İngilizler’in burayı işgal ettikleri bir döneme denk gelmesi, bu fikirlerin muhatabının kim olduğu konusunda bize bir fikir vermektedir. Benzer bir yaklaşımı Alman müsteşriki Walter Braune’nin çalışmalarında görmek mümkündür. Alman milliyetçiliğinin hâkim siyasî ideoloji olduğu bir dönemde Mısır’daki gidişatı bu perspektiften değerlendirmeye çalışan Braune, Mısır’da gelişen hareketleri iki tür milliyetçilik altında toplamaktadır: Bunlardan birincisi Suriye’den

8 Christopher Dawson, *Die Gestaltung des Abendlandes*, Fischer, Frankfurt am Main 1961, s. 11.

9 Meselâ Hourani Tahtâvî’nin vataniyye terimini kullanırken Fransızca’daki patrie ile aynı anlamda kullandığını iddia etmektedir (Hourani, *Arabic Thought*, s. 81). Aynı şekilde Steppat da XIX. yüzyılın ikinci yarısında bütün İslâm âleminde vataniyye kelimesinin Avrupa’da anlaşıldığı şekilde “vaterland” anlamını kazandığı kanaatindedir (bk. Fritz Steppat, “Nationalismus und Islam bei Mustâfâ Kâmil: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Ägyptischen Nationalbewegung”, *Die Welt des Islams*, IV (1956), s. 251; bu makale Steppat’ın doktora tezinin kısaltılmış bir şeklidir).

10 Crabbs, *Writing*, s. 80.

11 Bu konuyla alakalı olarak Batı dillerinde yapılan hemen hemen bütün çalışmalarda aynı hataya düşülmektedir (Meselâ bk. Hourani ve Steppat’ın çalışmalarının yanı sıra I. Gershoni/J. P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*, Oxford University Press, New York/Oxford 1986).

12 Sir Alfred Milner, *England in Egypt*, The Scarecrow Press, London 1899, s. 17 vd.; Earl of Cromer, *Modern Egypt*, Macmillan, London 1908, I, 226.

13 Hourani, *Arabic Thought*, s. 341-342.

Mısır'a gelenler arasında yaygın olan Arap milliyetçiliği, ikincisi de daha ziyade dine dayalı olan, ırk ve dil unsurunu arka plana atarak inancı öne çıkaran milliyetçiliktir. Arap milliyetçileri Osmanlı'ya karşı çıkarak Arap olmayan her türlü hâkimiyeti reddederken, ikinci gruptaki milliyetçiler Osmanlı ile bütünlük içerisinde kalarak gayri müslim yabancı hâkimiyetine karşı çıkmaktadırlar.¹⁴ Mevcut olduğu var sayılan bu iki anlayışı bir başlık (Nationalismus) altında tutan unsurun ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır; daha doğrusu, yazarın zihnindeki mevcut kategoriler bu hareketleri (böyle görme eğilimi), birbirinden tamamen farklı iki ayrı hareketi, "milliyetçilik" olarak isimlendirmesine sebep olmuş olmalıdır. Kısaca Braune, bu dönemde Mısır'da çıkan her türlü siyasi oluşumu "milliyetçilik" olarak kavramakta ve böyle isimlendirmektedir.

Nitekim bu araştırmacıların bir kısmı bazı meselelere işaret etmekle birlikte, muhtemelen yazdıkları diller onlara vâkıya mutabık bir isimlendirme imkânını vermemiştir. "Mustafa Kâmil'de Milliyetçilik ve İslâm" başlıklı makalesiyle daha sonra Batı'da Mustafa Kâmil hakkında yapılan çalışmalar üzerinde dikkate değer bir tesir icra eden Steppat, bu dönemde mekâna bağlı olarak gelişen bir kavram olan "vatan" kelimesinin (vaterland) aksine "millet" (nation) kavramının henüz açık seçik oluşmadığı kanaatinde dir.¹⁵ Steppat "şa'b" kelimesini "volk" (halk), ümmet kelimesini de "nation" şeklinde Almanca'ya tercüme etmekle birlikte Urâbî ayaklanmasını "nationalbewegung" (milli hareket) olarak niteler,¹⁶ dolayısıyla o da kavram kargaşasından kaynaklanan çelişkilere düşmekten kendini kurtaramaz.

Batı dillerinde yapılan çalışmalarda yaşanan tercüme çıkmazına başka bir örnek olarak Mısır'da XX. yüzyılın başlarında kurulan parti isimlerinin çevrilmesi sırasında yaşanan karışıklık verilebilir: Mustafa Kâmil tarafından kurulan el-Hizbü'l-vatanî "National Party",¹⁷ "Nationalist Party",¹⁸ "Watani Party"¹⁹ şeklinde tercüme edilirken Ahmed Lutfi es-Seyyid tarafından kurulan Hizbü'l-ümme partisi de "People's Party",²⁰ "Volkspartei",²¹ "Nation Party",²² "Umma Party"²³ şeklinde çevrilmiştir. Hem tavir hem de ideoloji olarak birbirinden farklı olan bu iki partiyi araştırmacılar benzer isimlerle tanıtmaktadırlar.

14 Walther Braune, "Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern", Richard Hartmann/Helmut Scheel (nşr.), *Beitraege zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1944, s. 432-434.

15 Steppat, *Nationalismus*, s. 254.

16 Steppat, a.g.e., s. 257.

17 Hourani, *Arabic Thought*, s. 208, 211.

18 Safran, *Egypt*, s. 276, 3. dipnot. Safran vataniyye kelimesinin aslında "patriotism" anlamına geldiğini, nationalism kelimesinin ise Arapça'daki karşılığının kavmiyye olduğuna dikkat çekmekteyse de bir karışıklığa yer vermemek için el-Hizbü'l-vataniyye'yi "Nationalist Party" olarak tercüme ettiğini ifade eder.

19 Gershoni/Jankowski, *Egypt*, 6 vd.

20 Hourani, *Liberal Age*, s. 201.

21 Steppat, *Nationalismus*, s. 250.

22 Safran, *Egypt*, s. 91.

23 Gershoni/Jankowsky, *Egypt*, s. 6.

Bununla birlikte İslâm âleminde tarih içerisinde oluşan ve kendine özgü anlamlar taşıyan siyasî ve kurumsal alanla ilgili kavramların Batı dillerine aktarılmasındaki güçlükleri dile getiren ve bunların tercümesinde daha dikkatli olan yazarlar da mevcuttur.²⁴ Özellikle Alexander Schölch bu dönemde ortaya çıkan oluşumların hepsinin “milliyetçilik” adı altında ele alınmasının yanlışlığına dikkat çeker. “Kim bütün bu umut, niyet ve görüşleri milliyetçilikle ifade edebileceğini sanıyorsa, aslında hiçbir şey söylememektedir.”²⁵ Schölch, Urâbî ayaklanması sırasında ortaya çıkan vatan severliğinin (Patriotismus) Mısır milliyetçiliğinden ziyade “Osmanlı-İslâm İmparatorluğu’na bağlı ve bunun içinde yetiştiğini” ve İngilizler’e karşı mücadele verilirken sultanın da haklarının müdafaa edildiğini vurgular.²⁶ Zeine de XIX. yüzyıldaki Araplar’a milliyetçilik anlayışının yabancı olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Ancak bu tavır, tarih yazıcılığı ile ilgili çalışmalarda dikkate alınmayarak daha önce zikredilen tavır esas alınmış gibi gözükmektedir.

Bu dönem hakkında yapılan bazı araştırmalarda ortaya çıkan ve konumuz açısından önemli olan farklı bir yorum da panislâmizmin bir tür “ön milliyetçilik” (proto nationalism) olarak görülüp, bunun geleneksel İslâm’la modern milliyetçilik arasında bir geçiş olarak ifade edilmesidir. Türköne, Nikki R. Keddie’nin Cemâleddin Efgânî’nin fikirlerinden yola çıkarak geliştirdiği bu yorumun İslâm’dan milliyetçiliğe doğru bir ivme anlamını taşıdığını, bunun da XX. yüzyılın sonuna doğru İslâm ülkelerinde milliyetçilik hareketlerinin baskın haline gelmesine rağmen İslâm’ın rakip bir ideoloji olarak tekrar ön plana çıkmasıyla tecrübi olarak doğrulanmadığını belirtir.²⁸

XIX. yüzyıl sonlarında Mısır’daki siyasî akımların incelendiği çalışmalarda karşılaşılan problemler ise Batı dillerindekilerden oldukça farklıdır. Bunlar, esas itibariyle tarih yazıcılığının içinde gerçekleştiği siyasî gidişattan kaynaklanmakta; ortaya çıkan devletlere “millet oluşturma” gayreti, milliyetçiliği mümkün olduğu kadar erken bir

24 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley/Los Angeles 1961, s. 21; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University, Edinburgh 1968, s. 123. J. Hans demokrasi, güç ayırımı ve milliyetçilik gibi kavramların İslâm dünyasındaki gelişmeleri ifade etmekte kullanıldığı anda bunların içeriklerinin değiştiğini dile getirir (bk. J. Hans, *Dinamik und Dogma im Islam*, Leiden 1963, s. 22).

25 Alexander Schölch, *Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882*, Atlantis, Zürich, ts., s. 17 vd.

26 Schölch, a.g.e., s. 246, 267.

27 “... it must be remembered that during the greatest part of Turkish rule the Arabs did not consider the Turkish rule as “foreign” rule. The word “foreign” did not have in those days the twentieth century political connotation of a *nationally* alien and, often, politically “undesirable” person. The world in which the Arabs and the Turks lived together was in the nineteenth century sense of the term, *politically* a non-national world. The vast majority of the Arabs did not consider the Turks as “foreigners” -except when the Turkish leaders themselves, after 1908, ceased to be considered in Arab eyes as good Muslims and defenders of Islam and as brothers in the Faith” (Zeine N. Zeine, *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Khayat’s, Beirut 1958, s. 60).

28 Nikki R. Keddie’nin görüşü ve Türköne’nin yorumu için bk. Mümtaz’er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu: Siyasî İdeoloji Olarak*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 248.

dönemde başlatmayı gerektirmektedir.²⁹ XX. yüzyılda Mısır (ve diğer Arap ülkelerindeki) tarih yazıcılığı hakkında yapılan çalışmalarda³⁰ ortaya çıkan genel kanaate göre bu dönemdeki tarihçiler araştırmalarını “resmî tarih” anlayışı çerçevesinde yapmak durumunda oldukları için ideolojik yön ağır basmaktadır. Bu yaklaşım, ortaya çıkan yeni devletlere bir tarih “yaratılması” ve tarih yazıcılığı vasıtasıyla ilmî/akademik açıdan meşrûlaştırılması için tarihle irtibatlandırılması eğilimlerinde daha açık hale gelmektedir.³¹ XX. yüzyılda diktatörlüklere yenik düşen pek çok Avrupa ülkesinde yaygın şekilde gözlenen bu eğilim,³² yeni kurulan devletlerin elinde etkili bir meşrûlaştırma aleti haline getirilmiştir.³³ Bazı ilim adamları bu hususa işaret ederek hür bir şekilde tarihî araştırma yapamamaktan şikâyet ederler. Meselâ Mısırlı bir tarihçi olan Nebîh Emîn Fâris Arap ve İslâm dünyasında kendi tarihleriyle ilgili sağlıklı bir çalışmanın yapılabilmesi için ön şartların mevcut olmadığını dile getirmiştir. Ona göre bu şartlar “düşünce, ifade ve basın hürriyetidir ki, bunlar sorumlu birisinin bir problemi araştırmasını, bulgularını mantıkî neticelerine göre düşünmesi ve araştırmasının sonuçlarını herhangi bir zulme uğramaksızın veya bulunduğu makamı kaybetmeksizin, saldırıya, hapse hatta bazan fizikî yaralanmalara mâruz kalmaksızın okuyucusuyla paylaşabilmesini mümkün kılar.”³⁴

Mısır'daki tarih araştırmalarının seyri yönetime hâkim olan rejimlerin “resmî tarih” anlayışlarından etkilenmiştir. İngilizler'in sömürge yönetiminden itibaren bütün rejimler toplantı ve ifade hürriyetine sansür uygulamış olmalarına rağmen özellikle

29 Meselâ Abdurrahman er-Râfil bu kaygıyla Mısır'daki millî duyguların Firavunlar döneminde başladığını iddia edebilmiştir (bk. *Târîhu'l-hareketi'l-kaumiyye fi Mısri'l-kadime*, Kahire 1963). Aslında tarih ilmi ve ulus devlet arasındaki irtibat sadece yeni oluşan Arap devletlerine mahsus bir durum değildir. Aynı şey XIX. yüzyıl Avrupa devletleri için de geçerlidir. Bu dönemde “tarih, ulusal kimliklerin oluşup güçlenmesi ve ulus devlet şeklinde siyasî ifadesine kavuşması anlamını taşıyordu” (Tosh, *Tarihin Peşinde*, s. 145). Ayrıca çok sayıda tarihçi ve tarih kuramcısı bu konu üzerinde durmuştur. Meselâ bk. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University, Ithaca 1991.

30 XX. yüzyılda Arap ülkelerindeki tarih yazıcılığı hakkında bk. Shakir Mustafa, “The Crisis of Arab Historiography”, *The Jerusalem Quarterly*, 45 (1988), s. 65-70; Ulrike Freitag, “Writing Arab History: The Search for the Nation,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21 (1994), s. 19-37; a.m.f., “Nationale Selbstvergewisserung und der ‘Andere’: Arabische Geschichtsschreibung nach 1945”, Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schülin (eds.), *Geschichtsdiskurs, Band 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945*, Fischer Taschen Buch Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 142-61. Anwar G. Chejne, “The Use of History by Modern Arab Writers,” *Middle East Journal*, XIV/4 (1960), s. 382-396.

XIX. yüzyılda Mısır'da tarih yazıcılığı ile ilgili olarak bk. Thomas Mayer, *The Changing Past: Egyptian Historiography of the Urâbî Revolt, 1882-1983*, University of Florida, Gainesville 1988; Jack Crabbs Jr., “Politics, History and Culture in Nasser's Egypt”, *International Journal of Middle East Studies*, VI (1975), s. 386-420; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, “Egyptian Historical Research and Writing on Egypt in the 20th Century”, *MESA Bulletin* 7/2 (1973, s. 1-15).

31 Buna örnek olarak bk. Muhammed Enis/el-Seyyid Receb Harrâz, *Usûluha et-târîhiyye*, Kahire 1969.

32 Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, s. 39.

33 Chejne, *Use of History*, s. 383; Mayer, *Changing Past*, s. 67.

34 Nabih Emin Faris, “The Arabs and Their History”, *Middle East Journal*, 8 (1954), s. 162.

Hür Subaylar'ın 1952'de yaptıkları devrimden sonra çeşitli alanlarda uygulanan devlet kontrolü artırılmıştır. Devrimle iş başına gelen birçok rejimin yaptığı gibi Mısır'da da sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî düzende reformlar yapılarak "yeni bir toplum" oluşturulmaya çalışılmış ve bunda tarihçilerden de istifade edilmiştir.³⁵ Mısır'ın sosyalist Arap milliyetçiliğinin merkezi durumuna gelmesinden sonra, "sosyalist tarih bakış açısı" bu dönemdeki araştırmalara damgasını vurmuş ve bu siyasî değişiklikten en çok etkilenen alan ise Osmanlı tarihi araştırmaları olmuştur.³⁶ Sosyalist tarih yazıcılığının Mısır'daki temsilcilerinden olan ve yeni kurulan Dârü'l-vesâikü't-târîhiyyeti'l-kavmiyye'nin yöneticiliğine getirilen Muhammed Enis³⁷ Osmanlı tarihinin araştırılmaya değer olmadığını bile söyleyebilmiştir.³⁸ 1970'li yıllara kadar yazılan tarihlerde Osmanlı Devleti'ne karşı menfi bir tavır takınılmış, Osmanlı sömürgeci Avrupa devletleriyle aynı kategoride ele alınarak "yabancı bir hâkimiyet" olarak değerlendirilmiş, hatta Arap bölgelerinin çöküşüne sebep olmakla suçlanmıştır.³⁹

1952 sonrası resmî ideolojiyi yansıtan Mısırlı tarihçilerin devletin çıkarları söz konusu olduğu zaman milliyetçiliğin başlangıcı konusunda farklı davrandıkları da tesbit edilmiştir. Mısır'ın XIX. yüzyılda Sudan üzerinde hâkimiyet iddia etmesini meşrû gören Abdülazîm Ramazan bu dönemde Sudan ve Mısır'da milliyetçiliğin olmadığını, siyasette belirleyici ideoloji ve muharrikin İslâm olduğunu bu yüzden de yöneticilerin etnik kökeninin hiçbir rolü olmadığını iddia etmiştir.⁴⁰

1967'deki yenilgiden sonra ortaya çıkan kriz ortamı, bütün halk kesimlerinde olduğu gibi aydın çevrede de sosyalist Arap milliyetçiliği ideolojisinin gözden düşmesine paralel olarak 1970'li yıllarda İslâmî hareketin hız kazanmasıyla birlikte sosyal ve siyasî alanda yaşanan "İslâmlaşırma" dalgasından tarih araştırmalarının da etkilendiği görülür. Meselâ tarihin yeniden yorumlanmasının gerekliliğine inanan bazı tarihçilerin kaleme aldığı tarihlerde, Osmanlı Devleti'nin artık Arap dünyasını işgal

35 Crabbs, *Politics, History and Culture*, s. 392.

36 Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 185.

37 Enis'in 1960'lı yıllardaki Mısır'daki tarih araştırmalarındaki rolü hakkında bk. Crabbs, *Politics, History and Culture*, s. 386-420; Mayer, *Changing Past*, s. 43-50, 55-61.

38 Muhammed Enis, *Medresetü't-târîhi'l-Mısri fi'l-'asri'l-Osmâni*, Kahire 1962, s. 10 vd. Abou-El-Haj, *Social Uses*, s. 193'ten alınmıştır. Ayrıca Nebîh Emin Fâris'in de öğrencilerini Osmanlı tarihiyle uğraşmaktan vazgeçmeye çalıştığı görülmektedir (bk. Abou-El-Haj, *a.g.e.*, s. 199).

39 Freitag, *Arabische Geschichtsschreibung*, s. 148; ayrıca bk. Abou-El-Haj, *a.g.e.*, s. 193. Bu anlayış 1970'li yıllarda yayınlanan kitaplarda da devam etmiştir. Buna örnek olarak bk. Muhammed Enis, *ed-Devletü'l-Osmâniyye ve 'ş-şarku'l-Arabî*, Mektebetü Said Rafet, Kahire 1977.

40 Gabriel Warburg, "Egyptian and Sudanese Historical Writings on the Turco-Egyptian Sudan", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (İstanbul 21-25 Ağustos 1989): Tebliğler*, Türk Tarihi Kurumu, Ankara 1990, s. 269.

41 Bu tür Osmanlı tarihlerine örnek olarak bk. Abdülazîz Muhammed Şennâvî, *ed-Devletü'l-Osmâniyye: Devletün İslâmiyyetün müfterâ aleyh*, Mektebetü'l-Enclö Mısıriyye, Kahire 1980-1986, 4 cilt; Muhammed Harb, *el-Osmâniyyün fi't-târîh ve'l-hadâra*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1989; Seyyâr el-Cemîl, *el-Osmâniyyün ve tekvînü 'Arab el-Hadis*, Müessesetü'l-ebhâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1989; Muhammed Süheyl Takkûs, *el-Osmâniyyün min kuyâmi'd-devle ila'l-inkilâb ala'l-hilâfe, 698-1343/ 1299-1924*, Dârü Beyrut el-Mahrûse, Beyrut 1415/1995.

etmiş, sömürgeci “yabancı bir güç” olmaktan ziyade “İslâm'ın hâmisî” olarak tavsif edilmeye başlandığı görülmektedir.⁴¹

Mısır ve diğer Arap ülkelerinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı tarihi hakkındaki ön yargılı fikrî ve siyasî oluşumların yorumlanmasında yazarların/tarihçilerin siyasî kimlikleri de etkili olmaktadır. Thomas Mayer *Changing Past* adlı eserinde bunu açık bir şekilde dile getirir. 1920'li yılların ortalarından itibaren Mısır tarihçileri arasında yaygın olarak ileri sürülen bir iddia ise XIX. yüzyılın son çeyreğinde yaşayan aydınların çoğunun asıl amacının “Mısır'ın tam bağımsızlığına kazanması”, yani “Mısır'daki Osmanlı hâkimiyetinin sona erdirilmesi” olduğu şeklindedir. Halbuki özellikle bu dönemde gerek Mısır'da gerekse Mısır dışındaki aydınların çoğu kendisini sevsinler veya sevmesinler II. Abdülhamid'in İslâm birliği düşüncesini (câmiatü'l-İslâmiyye), Osmanlı Devleti'nin birlik ve bütünlüğünü koruyarak tesis etme çağrısına⁴² olumlu yaklaşmışlardır. Osmanlı'ya bağlılığını dile getirenler arasında dinî ve siyasî eğilimleri çok farklı olan Muhammed Abduh,⁴³ Veliyyüddin Yeken,⁴⁴ Emîr Şekib Arslan,⁴⁵ Corcî Zeydân⁴⁶ ile bu makalede ele alınan Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd gibi çok sayıda düşünür bulunmaktadır. Bunlar siyasî eğilimleri ne olursa olsun XIX. yüzyılın sonunda tek İslâm devleti olarak Osmanlı Devleti'ni görüp tavrılarını ona göre belirlemişlerdir. Aralarında Osmanlı Devleti'nin yıkılması, halifeliliğin ilga edilmesi ve “İslâm birliği” fikrinin akamete uğramasından sonra “Arap Birliği” tesisinin sağlanmasını hedefleyen siyasî oluşumlara katılanlar da bulunmaktadır.⁴⁷

- 42 Osmanlı'nın İslâm birliğine çağrısı için bk. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University, London 1961, s. 334-337; Azmi Özcan, *Pan İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere, 1877-1924*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.
- 43 Muhammed Abduh 1886 yılında kaleme aldığı bir yazısında Osmanlı'ya bağlılığı iman şartlarının üçüncü sırasında görür (Allah'a ve Resulü'ne imandan sonra): “Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye'nin muhafazası Allah'a ve Peygamber'ine imandan sonra üçüncü sırada gelir. Sadece o, dinin hâkimiyetinin muhafızdır, din için ondan başka bir yerde hâkimiyet yoktur. Elhamdülillâh ben bu akide üzerindeyim, bunun üzerinde yaşar bunun üzerinde ölüyoruz” (bk. Muhammed Muhammed Hüseyin, *İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muâsir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 47'den alıntı; ayrıca bk. İhsan Süreyya Sırma, “Sultan II. Abdülhamid-Muhammed Abduh ilişkisi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, s. 611 vd.
- 44 Yeken şöyle demektedir: “Bazı Mısırlı yazarlar “Mısır Mısırlılar”ındır” demektedirler. Ben de diyorum ki “Mısır Osmanlılar”ındır.” Veliyyüddin Yeken, *el-Ma'lûm ve'l-mechûl*, Kahire 1909, s. 30; ayrıca bk. s. 139.
- 45 “O (Osmanlı-HG) İslâm birliğini tesis edebilecek tek kuvvettir” (bk. Emîr Şekib Arslan, *Limâzâ teahhara'l-müslimîn ve limâzâ tekaddeme gayruhüm*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1358, s. 6; ayrıca bk. Şekib Arslan, *Sire zâtiyye*, Dârü't-Talîa, Beyrut 1969, s. 100-102).
- 46 Zeydân hıristiyan asıllı Suriye göçmenlerinden olmasına rağmen Osmanlı birliği fikrini destekleyenlerdendir. Oğlu Emil'e 1908'de yazdığı bir mektubunda şöyle demektedir: “Sen yaratılış olarak (bi't-tab') bir Osmanlı'sın. Çünkü senin annen ve baban bir Osmanlı'dır. Bütün Osmanlılar Mısırlı olmasa da sen Suriyeli bir Osmanlı'sın” (Thomas Philip, *Gurgî Zaidan: His Life and Thought*, Franz Steiner Verlag, Beirut 1979, s. 110'dan alıntı). Osmanlı'nın birliğinin korunmasını savunan hıristiyan yazarların listesi uzatılabilir (bunlar için bk. Zeine N. Zeine, *Arab-Turkish Relations*, s. 60).
- 47 Meselâ Emîr Şekib Arslan bunlardan birisidir (bk. Ahmed Şerebâsî, *Şekib Arslan dâiyetü'l-'urûbe ve'l-İslâm*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1978); Mahmûd Sâmî Dehân, *el-Emîr Şekib Arslan: Hayâtuh ve âsâruh*, Dârü'l-maârif, Kahire 1986.

Mısır'da bu dönemde gelişen hareketleri "milliyetçilik" olarak nitelendirmek yerine "vatan" kavramı ve etrafında oluşan fikir ve hareketlerin detaylı bir şekilde irdelenmesi, bunların İstanbul başta olmak üzere Osmanlı'nın diğer merkezlerinde bu kavram etrafında oluşan fikirlerle karşılaştırılması gerekmektedir. Zira özellikle İstanbul'da aynı dönemde hatta daha da önce çeşitli siyasî taleplerle bağlantılı olarak "vatan" ve "vatan severlik" düşüncesi tartışılmaya başlanmıştır.⁴⁸ Mısır'daki fikrî hareketlerin irdelenmesinde de bunların göz önünde bulundurulması gerekir.

Panislâmist⁴⁹ Tarih Yazıcılığının Ortaya Çıkışı

Osmanlı Devleti Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla⁵⁰ gayri müslim tebaanın devlete olan bağlılığını sağlama yoluna giderken, panislâmist politikalarla da bütün müslümanların halife-sultana olan bağlılıklarını koruma amacını gütmüştür. XIX. yüzyılda Mısır'da yönetimi elinde bulunduranlardan Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve Hidiv İsmâil Paşa zaman zaman bağımsızlık emelleri taşıdıkları söylene de Mısır halkının halifeliğin ilgasına kadar sultan-halifeye bağlılığı devam etmiştir.⁵¹ Bunun farkında olan İngiltere'nin Osmanlı hilâfetinin meşrûyetini tartışmaya açması ile II. Abdülhamid'in Mısır'da panislâmist tavrın yaygınlaşması için çalışması, karşılıklı geliştirilen stratejiler olarak görülebilir.⁵² Mısır'daki panislâmist tavır kendiliğinden gelişen bir görüş olmayıp, dönemin siyasî ve içtimâî durumunun orada yaşayan aydınlar tarafından farkedilmesi ile irtibatlı olarak, müslümanlar için Batı ve özellikle İngiliz yayılmacılığı karşısında bir çıkış yolu olarak görülmesinin bir neticesi olmalıdır.

- 48 Türköne "vatan" kelimesinin yeni ideolojik mânasıyla, yani Fransızca'daki patrie anlamında Tanzimat Fermanı'ndan itibaren kullanılmaya başlandığını ancak vatan fikrini en çok tartışan mütefekkirlerden birisi olan Nâmık Kemal'in vatan anlayışının Osmanlı sınırlarını aşarak bir İslâm vatanına dönüştüğünü söyler (bk. Mümtaz'er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu: Siyasî İdeoloji Olarak*, İstanbul 1991, s. 265 vd).
- 49 Panislâmizm hakkında bk. Ercüment Kuran, "Panislâmizm'in Doğuşu ve Gelişmesi", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi: Tebliğler, III. Türk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1985, I, 395. II. Abdülhamid'in panislâmist politikası hakkında meselâ bk. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908*, Ötüken, İstanbul 1992; Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 9-73 (burada seçilmiş geniş bir bibliyografya mevcuttur); Naimur Rahman Farooqi, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century", *Islamic Culture*, c. 57/4 (1983), s. 283-296.
- 50 Tanzimat ve Islahat fermanları hakkında bk. Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", *DİA*, XIX, s. 185-190; *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyum: 31-Ekim 3 Kasım 1989*, Ankara 1994.
- 51 Bunun bir göstergesi olarak 1888 Mart'ında Hz. Hüseyin'in bazı eşyalannın özel mahalline taşınması sırasında törene katılan büyük kalabalığın halifenin muzafferiyeti için dualar ederek nümayiş yapmaları verilebilir (bk. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, s. 291). Necip Mahfûz I. Dünya Savaşı'ndan sonra bile Mısır halkının halifelige sıkı bir şekilde bağlı olduğunu bildirmektedir (bk. Fevzi el-Antîl, "el-Müctemeu'l-Mısırî kemâ tûsavviruhû rivâye beyne'l-kasreyn", *el-Mecelle*, sy. 15 [1958], s. 103).
- 52 Mısır'da durum öyle bir hal almıştı ki İngilizler'in güdümündeki gazeteler Mısır hidivini halife ve melik unvanlarıyla anmaya başladılar (bk. Eraslan, *a.g.e.*, s. 291 vd.; ayrıca İngilizler'in bu konudaki çalışmaları hakkında bk. Ş. Tufan Buşpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882", *Die Welt des Islams*, 36/1 (1996), s. 59-89; Azmi Özcan, *İngiltere ve Hilâfet (1877-1909)*. Bu eser yakında neşredilecektir. İleride de ele alınacağı gibi Mustafa Kâmil bu konu üzerinde *el-Mes'eletü'l-Şarkıyye*'de ayrıca durmaktadır.

Sultan II. Abdülhamid bir taraftan Hidiv II. Abbas ile iyi ilişkilerde bulunurken⁵³ diğer yandan o sıralarda muhalif basının merkezi durumuna gelmiş olan Mısır'da basın-yayın organlarını da etkilemeye çalışmıştır.⁵⁴ İngilizler'in Osmanlı aleyhine yayın yapan birçok gazeteyi desteklemesine karşılık, padişah Osmanlı taraftan çok sayıda gazete sahibi ve başyazara nişan verip maaş bağlamıştı. II. Abdülhamid'in Mısır'da müslümanların elindeki basına karşı takip ettiği destekleme politikası kısa zamanda neticesini gösterdi ve gazetelerin bir kısmı hilâfet için asıl önemli olanın halifenin Kureyş'ten olmasının yerine kuvvet ve kudret sahibi olması gerektiğini vurgulayarak, II. Abdülhamid'in halifeliğinin meşruiyetini dile getirmeye başladılar.⁵⁵ Bu arada yayın hayatına yeni giren bazı gazeteler de panislâmist bir tavırla Mısır'ın İslâm câmiasının bir parçası olduğunu vurgulayarak bu coğrafyanın Osmanlı'ya bağlılığını dile getiren yazılar yayımlamaya başladılar. Özellikle *el-Livâ* ve *el-Müeyyed* sultan-halifenin otoritesini vurgulayarak, panislâmist bir çizgi takip eden gazetelerin başında yer aldılar.⁵⁶ *el-Müeyyed* Şeyh Ali Yûsuf tarafından 1889'da çıkartılmaya başlanırken,⁵⁷ *el-Livâ* 1900 yılında Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd tarafından yayınlanmaya başlanmış⁵⁸ ve bundan sonra da Hizbü'l-vatanî'nin yayım organı haline gelmiştir. Her ne kadar Mustafa Kâmil inkâr etmiş olsa da⁵⁹ 1900 yılında bir Alman tarafından kaleme alınan habere göre *el-Livâ* da II. Abdülhamid tarafından malî olarak desteklenen yayım organlarından dır.⁶⁰ II. Abdülhamid'in desteği ile sadece basın hayatı etkilenmemiş, devletin siyaseti Mısır'daki tarih yazarlığına da yansımış; bu dönemde panislâmist bir bakış açısıyla makale ve kitaplar yayımlanmıştır. Bu yayımların padişahın talebi üzerine yazılıp yazılmadıklarını tesbit etmek çok güç olmakla birlikte, bu eserlerin yazılış tarih ve üslûpları göz önüne alındığında panislâmist politika ile irtibatlı oldukları açıkça görülmektedir.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar Mısır'daki tarih yazıcılığı klasik tarzda, yani kronik hazırlama şeklinde devam etmekle birlikte⁶¹ aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi ve sosyal değişimle birlikte farklı üslûplar da kendisini hissettirmeye başlamıştır. Shayyal'a göre bu dönemdeki tarih yazıcılığını etkileyen faktörler ana hatlarıyla

53 II. Abdülhamid'in Hidiv II. Abbas ile ilişkileri için bk. L. Hirsowich, "The Sultan and the Khedive, 1892-1908", *Middle East Studies*, 8/3 (1972), s. 287; Abbas Hilmi, *The Last Khedive of Egypt: Memoirs of Abbas Hilmi II*, Reading: Ithaca 1998.

54 bk. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, s. 298 vd.

55 Eraslan, *a.g.e.*, s. 299.

56 Ahmed, *Intellectual Origins*, s. 61.

57 İbrâhim Abduh, *Tetavvuru's-sahâfeti'l-Mısriyye 1798-1981*, y.y. Müessesetü sicillî'l-Arab 1982, s. 153. Şeyh Ali Yûsuf'un hayatı ve gazeteciliği hakkında bk. Abdüllatif Hamza, *Edebü'l-makâleti's-sahâfiyye fi Mısır: Ali Yûsuf* (4. cilt), y.y., Dârü'l-fikri'l-Arabî (1951 civarında).

58 İbrâhim Abduh, *a.g.e.*, s. 159.

59 Steppat, *Nationalismus*, s. 293.

60 Landau, *Politics of Pan-Islam*, s. 127, dipnot 300.

61 Bu yüzyılın meşhur kronikçileri arasında başta Ceberti (*Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Bulak, y.y., 1297, 4 cilt) olmak üzere İsmail Serhenk Paşa (*Hakâiku'l-ahbâr an düveli'l-bihâr*, y.y., el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1312) ve Mîhâil Şarubim (*el-Kâfi fi târihi Mısri'l-kadîm ve'l-hadis* (5 cilt), thk. Abdülvehhâb Bekr, Dârü'l-kütübî'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire 1998, ilk baskı 1898-1900) gösterilebilir.

millî hareketler, arkeolojik araştırmalar, tarihin okullarda ayrı bir ders olarak okutulması, gazeteciliğin yaygınlaşması, tarihe ait yazma eserlerin neşredilmesi, ilmi ve tarihî cemiyetlerin ortaya çıkışıdır.⁶² Bu listeye panislâmist hareketlerin ortaya çıkışını da ilâve etmek gerekir. Zira bu hareketler sadece siyasî ve ideolojik bir tavır olarak kalmamış, başka alanlarla birlikte Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd'in eserlerinde açıkça görüldüğü gibi tarih yazıcılığına da tesir etmiştir. İleride ele alacağımız iki eserin yazılışları panislâmist hareketin bütün İslâm âleminde güçlü bir şekilde hissedildiği döneme rastlamaktadır. Kitapların niçin kaleme alındıkları dile getirilirken Osmanlı'nın birliği ön planda tutulmuş ve İslâm birliğinin tesisi için Osmanlı Devleti'nin birliğinin korunmasının zorunluluğu vurgulanmıştır.

XIX. yüzyılın sonunda tarihî bir çalışma yaparken yaşadıkları dönemin problemlerini göz önünde bulundurmaları Muhammed Ferîd ve Mustafa Kâmil'in Mısır tarih yazıcılığına getirdikleri yeni bir anlayış olarak değerlendirilmelidir. Tarih Batı'da "rüşdünü henüz ispatlamış bir ilim dalı" olarak ulus-devletlerin hizmetine girerken, her iki yazar da bunun farkında olarak Osmanlı Devleti'nin birliğini korumada tarih yazıcılığına da görev düştüğünü görüp insanlarda bir tarih şuuru oluşturulmasının gerekliliğini dile getirmişlerdir. Muhammed Ferîd'e göre Batılılar'ın Osmanlı'yı parçalamak için basın yoluyla yaptıkları faaliyetlere karşı yapılacak en iyi hareket insanlara iyi bir tarih şuuru kazandırmaktır. Ona göre Osmanlı tarihini bilmek "nefisleri terbiye edecek, ahlâkî düzelterek, vatan severlik bağlarını güçlendirecek ve millî birliği kuvvetlendirecektir." Ferîd iyi bir tarih bilgisinin sadece müslümanları değil gayri müslimler de dahil olmak üzere devletin bütün unsurlarını birbirine bağlayacağı kanaatinde-dir.⁶³ Mustafa Kâmil'in ise "Doğu Meselesi"ni ele aldığı eserinin belli başlı tezi Doğu meselesinin hıristiyanlar ve müslümanlar arasındaki bir mücadele olmaktan ziyade Batılılar'ın Osmanlı'yı önce Avrupa'nın dışına atmak, sonra da parçalayarak aralarında paylaşmak olduğudur. Kâmil'e göre Avrupalılar dini dünyevî arzularına alet ederek, bunu bir silâh olarak kullanmaktadırlar. Türkler hâkimiyetleri altına aldıkları yerleri zenginliğe ve refaha kavuşturmuşlar, bu da Batılılar'ın bu bölgeler üzerinde hâkim olma duygularını kabartmıştır.⁶⁴ Kâmil Osmanlı Devleti'nin bekasının sadece müslümanların değil bütün insanlığın selâmeti için zarurî olduğunu, bu devletin yıkılması durumunda bir cihan savaşının patlak vereceğini de iddia etmiştir.⁶⁵ Eserinde Osmanlı'nın gayri müslim azınlığa tanıdığı hakları dile getirerek, Batılılar'ın bunları nasıl kullanmaya çalıştıklarını göstermeye çalışır.⁶⁶

Yukandaki fikirler çerçevesinde kaleme alınan tarih kitaplarının parçalanmaktan kurtulmak amacıyla panislâmist politikalar takip eden Osmanlı Devleti açısından önemi büyüktür. Zira Avrupalılar'ın gerek işgal ettikleri yerlerde,⁶⁷ gerekse misyonerler

62 Shayyal, *Historiography*, s. 405-409.

63 Muhammed Ferîd, *Târîhu'd-devleti'l-âliyyeti'l-Osmaniyye*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1977, s. 4-7.

64 Mustafa Kâmil, *el-Mes'ele'tü's-Şarkıyye*, Matbaatü'l-Âdâb, Kahire 1898, s. 3-7.

65 Kâmil, *a.g.e.*, s. 13.

66 *a.e.*, s. 8.

67 Fransa Tunus'u, İngiltere de Mısır'ı 1882 yılında işgal etmişlerdir.

vasıtasıyla Arapça konuşulan bölgelerde ayrılıkçı fikirler yayarak sultan-halifeye karşı ayaklanmaları, en azından ona olan güvenlerini yitirmeleri için çalıştıkları bir sırada Osmanlı tarihinin panislâmist bir bakış açısıyla Arapça olarak kaleme alınması devletin bu bölgelerdeki hâkimiyetinin/tesirinin devam etmesi ve fikrî bir alt yapı oluşturması için planlanmıştır.

Muhammed Ferîd*

Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır'a yerleşen Türk ailelerinden birine mensup olan Muhammed Ferîd (1868-1919)⁶⁸ hukuk eğitiminin yanı sıra siyasetle de meşgul oldu ve İngiliz işgaline karşı cephe oluşturan vatan severlerin (vatanîyyûn) arasına katıldı. Mustafa Kâmil ile tanıştıktan sonra onunla birlikte İngiliz işgalinin Mısır'daki varlığının sona erdirilmesi için aktif olarak çalıştı, Kâmil'in vefatından sonra el-Hizbü'l-vatanî'nin başkanlığına getirildi. 1908'de Osmanlı Devleti'nde anayasanın tekrar yürürlüğe konması, Meclis-i Meb'ûsan'a Arap eyaletlerinden de delege kabul edilmesi kararlaştırılınca Muhammed Ferîd başkanlığındaki Hizbü'l-vatanî tarafından İstanbul'a delege gönderilmesi gerektiği dile getirildi ve bu yönde girişimlerde bulunulduysa da İttihat ve Terakkî Fırkası Mısır'ın İngiliz işgali altında bulunduğunu gerekçe göstererek bunu kabul etmedi.⁶⁹ Bu yıllarda Mısır'daki Kıptîler ile müslümanların arasının gerginleşmesi ve nihayet Kıptî Başbakan Butrus Gâlî'nin 1910 yılında Hizbü'l-vatanî üyesi İbrâhim Verdânî tarafından öldürülmesi Muhammed Ferîd'i de zor durumda bıraktı. Güvenliğinden endişeye düşen Muhammed Ferîd, Avrupa'ya gitti. Mısır'a dönüşünde altı ay hapse mahkûm edildi ve 1912 yılında da sürgüne gönderildi. Kısa bir süre İstanbul'da bulunduktan sonra Cenevre'ye yerleşen Ferîd Avrupa'daki müslüman öğrencilerle ilişki kurarak 1913 yılında Cem'iyetü terakki'l-İslâm adı altında bir dernek kurdu. 1914 yılında I. Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından İngiltere Osmanlı'nın Mısır'daki hâkimiyetini tanımadığını resmen açıkladı. Hidiv Abbas Hilmi'nin hal' edilerek yerine amcası Hüseyin Kâmil'in Mısır sultanı olarak ilân edilmesi üzerine Muhammed Ferîd, Abbas Hilmi ile birlikte hareket ederek Mısır'daki İngiliz karşıtı hareketleri yönlendirmeye çalıştı. Kasım 1919'da Berlin'de vefat etti.

Muhammed Ferîd siyasi hayatının başından itibaren panislâmist fikirleri savunmuştur. el-Hizbü'l-vatanî'nin ve dolayısıyla Muhammed Ferîd'in Mustafa Kâmil'in vefatından sonra panislâmist çizgiye yaklaştıklarını söylemek doğru değildir.⁷⁰ Ancak

* Literatürde genelde Mustafa Kâmil siyasetteki yeri göz önünde bulundurularak Muhammed Ferîd'den önce ele alınmaktaysa da biz burada telif tarihlerini dikkate alarak ikincisini başa alacağız.

68 Muhammed Ferîd'in hayatı ve görüşleri ile ilgili olarak bk. Abdurrahman er-Râfîf, *Muhammed Ferîd: Târîhu Mısri'l-kaumi min senet 1908 ilâ senet 1919*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1948; Muhammed Ferîd, *Veżâretü'l-i'lâm*, Kahire 1985; Joan Wucher King, *Historical Dictionary of Egypt*, The Scarecrow Press, Cairo 1984, s. 283-85.

69 Arthur Goldschmidt, "The Egyptian Nationalist Party: 1892-1919", *Political and Social Change in Modern Egypt*, nşr. P.M. Holt, Oxford University Press, London 1968, s. 323-324.

70 Landau Hizbü'l-vatanî'nin Mustafa Kâmil'in vefatından sonra âşikâr bir şekilde panislâmist karakter taşımaya başladığını söyler (bk. Landau, *Politics of Pan-Islam*, s. 129).

Kâmil'in sağlığında Ferîd'in faaliyetleri ön plana çıkmamış, el-Hizbü'l-vatanî'nin başkanı seçilmesini müteakip faaliyetleri ve görüşleri daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. Bu yönde gerek Avrupa'da çeşitli cemiyetler kurarak, gerekse yazı ve konuşmalarıyla faaliyetlerde bulunmuştur. Ona göre bütün müslümanlar halifeyi desteklemeli ve Osmanlı ordusunu güçlendirmek için askerî birliklerini ve yardımlarını ortaya koymalıdır.⁷¹

Muhammed Ferîd'in tarih sahasında ilk kaleme aldığı kitabı Mehmed Ali Paşa dönemini incelediği *Kitâbü'l-Behceti't-tevfıkiyye fi târihi müessisi'l-âileti'l-Hidiviyye* adıyla 1891 yılında yayımlanan eseridir.⁷² Ferîd muhtemelen Hidiv Tevfik'in isteği üzerine kaleme aldığı bu eserinde, daha ziyade Mehmed Ali Paşa dönemindeki askerî hadiselerle yer vermiştir. Ferîd'in döneminde ses getiren asıl eseri Osmanlı tarihidir. İlk olarak 1894 yılında neşredilen *Târihu'd-devleti'l-alıyyeti'l-Osmâniyye*'nin 1912 yılına kadar üç defa basılması⁷³ ilgi gördüğünü ve okunduğunu gösterir.⁷⁴ Bunda Ferîd'in eserinin Mısır'da bütün olarak yayımlanmış tek Osmanlı tarihi olmasının da⁷⁵ payı büyüktür.

Muhammed Ferîd İslâm tarihini, bir hilâfet tarihi olarak görür ve Osmanlı tarihini de bu minval üzere ele alır. Ona göre müslümanların tarihi (târihu'l-ümmeti'l-fâtiheti's-şerîfe) iki ana bölüme ayrılır: Hilâfetin Araplar'ın elinde bulunduğu dönem (el-hilâfetu'l-Arabiyye), Türkler'in elinde bulunduğu dönem (el-hilâfetu't-Türkiyye). Tarihin ilk dönemiyle bütün müslüman tarihçiler meşgul olmuşken özellikle Araplar ikinci dönemle ilgili araştırmalar yapmaktan uzak kalmışlardır.⁷⁶ Osmanlı Devleti'nin parçalanması konusunda kaygılanan Ferîd iyi bir tarih şuurunun devletin birlik ve bütünlüğünü de koruyacağı kanaatinde. Osmanlı'yı parçalamak isteyen Batılı devletlerin ve

71 Bu faaliyetleri için bk. *a.g.e.*, s. 130-132.

72 el-Matbaatü'l-Âmiriyye, Bulak 1308.

73 Râfîi'nin kitabın ilk baskısının 1894'te yapıldığını söylemesine karşılık Hüseyin 1893 yılında yapıldığı kanaatinde (bk. Râfîi, *Muhammed Ferîd*, 25; bk. Hüseyin, *İtticâhât*, I, s. 26). Kitabın ikinci baskısı Kahire 1896, üçüncü baskısı da Matbaatu't-Tekaddüm bi Mısır, Kahire 1912'de yapıldı. Son yıllarda 1397'de (1977) Dârü'l-Cil ve İhsan Hakkı'nın tahkikiyle Beyrut 1408'de (1988) iki defa daha baskısı gerçekleştirilmiştir. Biz burada Beyrut 1977 baskısını kullanacağız.

74 Muhammed Ferîd Bek el-Muhâmi, *Târihu'd-devleti'l-alıyyeti'l-Osmâniyye*, Beyrut 1977. Muhammed Şefik Gurbâl bu kitabın yazıldığı tarihte çok iyi karşılandığını söyler (bk. M. Şefik Gurbâl, *Minhâc mufassal li-durûs fi'l-avâmili't-târhiyye fi binâi'l-ümmeti'l-Arabiyye alâ mâ hiye aleyhi'l-yevm*, Kahire 1961, s. 119. Zikredilen yer, Crabbs, *Writing*, 184, dipnot 66. Ayrıca el-Müeyyed'in 5 Şubat 1894'te çıkan sayısında Ferîd'in bu eserini tanıtan ve öven yazıları neşredildi (bk. Râfîi, *Muhammed Ferîd*, s. 25).

75 Gamal el-Din el-Shayyal, "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century", *Historians of the Middle East*, Bernard Lewis/P.M.Holt (eds.), Oxford University, London 1962, s. 411. Bu makale son şeklini aldığı sırada 1312'de (1895) neşredilmiş bir Osmanlı tarihi daha olduğunu teybit ettim (Miralay İsmâil Serhenk, *Târihu'd-devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut 1988). Ancak yayıncının sonradan böyle müstakil bir Osmanlı tarihi olarak neşrettiği eser aslında Serhenk'in *Hakâiku'l-ahbâr an düveli'l-bihâr* isimli üç ciltlik eserinin 1895'te neşredilen (y.y., el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1312) I. cildinin 14. babıdır (s. 454-743).

76 Ferîd, *Târih*, s. 4.

özellikle de İngilizler'in hem kendi ülkelerinde hem de işgal ettikleri İslâm topraklarında Osmanlı Devleti'nin aleyhinde kötü haberler yaydıklarını belirten Ferîd bunları bertaraf etmenin en iyi yolunun iyi bir tarih bilgisi olduğunu vurgular.⁷⁷ Diğer yandan Ferîd tarih ile ahlâk arasında da yakın bir ilişki kurar. Buna göre Osmanlı tarihini bilmek "nefisleri terbiye edecek, ahlâkı düzeltecek, vatan severlik bağlarını güçlendirecek (yakvî ravâbita'l-vataniyye) ve millî birliği pekiştirecektir (yuazzizü'l-câmiate'l-millîyye)." Böylece müslüman veya gayri müslim devletin bütün unsurları birbirine bağlanacak ve devletin bekası için bütün varlığını ortaya koyacaktır.⁷⁸ Bundan dolayı tarihi araştırıp, olayların sebep ve sonuçlarını antlaşma ve fermanlara dayandırarak açıklamak gerekir.⁷⁹ Kısacası Muhammed Ferîd Arapça okuyan ve yazan Osmanlı halkının devleti daha iyi tanımasını, tarihî olayları daha sağlıklı değerlendirebilmeleri için bir Osmanlı tarihi kaleme almıştır.

Muhammed Ferîd Osmanlı'nın kuruluş misyonunun İslâm'ı yüceltmek olduğunu vurgular. Abbâsîler döneminin son bulmasından sonra müslümanlar birlik ve beraberliklerini koruyacak güçlü bir devlet oluşturamadıklarından her yönetici bağımsız hareket etmiştir. Allah İslâm için ed-Devletü'l-aliyyeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşunu takdir etmiş ve bu da İslâm ülkelerinin çoğunu ve başka yerleri idaresi altında toplayarak İslâm'ın eski gücüne kavuşmasını sağlamıştır.⁸⁰

Muhammed Ferîd mukaddimede "Osmanlı Padişahlarından Önce Hilâfette Bulunanlar" başlığı altında kısaca⁸¹ Hulefâ-yi Râşidîn döneminden, Mısır'daki Memlükler zamanına kadar kurulan devlet ve hânedanları ele alır. Ona göre gelişmişliğinin zirvesine (evcü't-tekaddüm) Hârûnürreşid döneminde ulaşan İslâm devleti Me'mûn döneminde Yunanca'dan kitap tercümesinin hızlanmasıyla birlikte yavaş yavaş gerilemeye (et-tekahkur) başlamış ve Moğol istilâsıyla da tamamen yıkılmıştır. Bundan sonra ise uzun süre birlik sağlanamadığı için büyük bir İslâm devleti kurulamamış ve müslümanlar varlıklarını küçük hânedanlık ve devletlerin çatısı altında devam ettirmişlerdir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin kurulmasına kadar devam etmiştir. Ferîd bundan sonra kronolojik olarak fazla yorum getirmeksizin Osmanlı tarihi boyunca yaşanan hadiseleri ve padişahların dönemlerini bölüm bölüm ele alır.

Târîhu'd-devleti'l-aliyyeti'l-Osmâniyye de Mısır-Osmanlı ilişkileri oldukça tarafsız bir şekilde dile getirilmekle birlikte Muhammed Ferîd Mısır'ın her zaman Osmanlı'nın bir parçası olarak kalacağını vurgular (Mısır lâ-tezâl ve-len-tezâl in-şâ'allâh cüz'en minhâ).⁸² Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi ve burada yaptığı idarî değişiklikler Ali Paşa Mübârek'in *el-Hitatü'l-cedîdetü't-tevfikiyye*'sinden nakledilir. Muhammed Ferîd'in bu konuda Yavuz'un Mısır'ı fethini olumsuz bir şekilde dile getiren dönemin

77 Ferîd, a.e., s. 4, 7.

78 a.e., s. 7.

79 a.e., s. 5, 7.

80 a.e., s. 39.

81 a.e., s. 9-38.

82 a.e., s. 233.

tarihçilerinden İbn İyâs'ı zikretmemesi dikkat çeken hususlardandır.⁸³ Mehmed Ali Paşa'nın Mısır valiliğine tayin edilmesini bu konuyu *Kitâbü'l-Behceti't-tevfîkiyye*'de detaylı bir şekilde ele aldığını belirtip kısa geçmekle birlikte 5 Sefer 1226 (1 Mart 1811) günü Memlûklü beylerinin katlini Mısır'ın fitneden kurtuluşu olarak görür.⁸⁴

Osmanlı ilişkilerinde Muhammed Ferîd'in hadiselerin başlangıcı itibariyle Mehmed Ali Paşa'yı tebrir etmeye çalıştığı da gözden kaçmamaktadır. Ona göre Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da giriştiği yeniliklerin uzun vadedeki faydasını farkedemeyen "yanlış yoldaki" (erbâbü'l-gayât) Mısırlılar'ın, maddî külfetten kaçmak için Akkâ'ya sığınmalarıyla birlikte, Mısır ve Osmanlı Devleti arasındaki olumsuz gelişmeler başlar, Rusya ve Avrupalı devletlerin araya girmesinden sonra yapılan anlaşmalarla durum düzelir.⁸⁵ Ferîd, Mustafa Kâmil'in aksine Mehmed Ali Paşa'nın uygun bir fırsat bulduğu takdirde tam bağımsızlığını ilân etmeyi tasarladığı inancındadır.⁸⁶

Osmanlı-Avrupa ilişkileri eserde eleştirel bir biçimde ele alınır ve Avrupa'nın kesinlikle Osmanlı lehinde bir siyaset uygulamayacağı vurgulanır: "Onların bize dostluk ve sadakat gösterisi ancak kendi güvenliklerini sağlamak ve amaçlarına ulaşmak içindir. Akıllı bir kişi onların sözünün peşine takılmaz ve Avrupa devletlerinin Doğulu bir devlet veya ümmet için gerçekten hayırlı ve iyi bir şey isteyebilecekleri fikrini taşımaz. Zikrettiğim ve zikredeceğim tarihî hadiseler en iyi şahittir. Umulur ki uyarı alan kişi için bir ibret olur."⁸⁷ Muhammed Ferîd padişahların azli konusunda da Batılılar'ın rolü olduğu kanaatindedir. Avrupa devletleri, özellikle de İngiltere çıkarları için uygun görmedikleri Sultan Abdülaziz aleyhine yayınlar yapıp onun gözden düşmesine ve nihayet azledilmesine neden olmuşlardır.⁸⁸

Muhammed Ferîd, daha sonraları Osmanlı'daki Batılılaşma'nın temel taşlarından telakki edilen İslahat hareketlerini⁸⁹ "temeddün ve umran konusunda diğer devletlerin geride bırakılması" amacıyla atılmış adımlar olarak görür.⁹⁰ Bu noktada Ferîd'in İslahat hareketlerine yaklaşım tarzına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Osmanlı'yı Batı'dan geri görmediği gibi, İslahat hareketlerini de "Batılılaşma" olarak değerlendirmez. Aksine Osmanlı, İslahat hareketlerine bazı devletlerin seviyesine gelmek için değil, onları medeniyet açısından geride bırakmak amacıyla girişmiştir.

Muhammed Ferîd'in, dönemini en geniş şekilde ele aldığı padişah II. Abdülhamid'tir (s. 326-411). Özellikle bu dönemdeki anayasa hareketlerini incelerken kullandığı dil onun anayasal düzenin yanında olduğunu gösterir. Kitabın 1912 yılında

83 İbn İyâs hakkında bk. Muhammed Abdullah İnân, *Müerrihu Mısri'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1969, s. 152-168.

84 Ferîd, *Tarih*, s. 203-204.

85 Ferîd, *a.e.*, s. 233 vd.

86 *a.e.*, s. 235 (... azîmen alâ tetmîmi meşrûih ve hüve'l-istiklâlü't-tâm inde sunûhi'l-fursa).

87 *a.e.*, s. 196. Fransızlar'ın Lübnan'daki Mârûniler'i korumak bahanesiyle burayı işgal etmeleri hakkındaki tenkitleri için bk. *a.e.*, s. 286.

88 *a.e.*, s. 319-322.

89 Tanzimat ve İslahat fermanlarının metnini Ahmed Mithat Efendi'nin *Üss-ü İnkılâb* isimli kitabından tercüme ederek aktarır (bk. *a.e.*, s. 254-260).

90 *a.e.*, s. 253.

yapılan üçüncü baskısına, ilk baskısının yapıldığı 1894 yılından sonra gelişen hadiseleri de çok kısa bir şekilde eklemiştir. II. Abdülhamid'in azlinden sonra kaleme aldığı bölümde açıkça ona karşı tavır koyar: II. Abdülhamid'in "hürriyetçilerin" yaptıklarını yıktığını ve insanların onun hükümetinin baskı ve zulmüne tahammül gücünün kalmadığını, ancak hürriyetçilerin gece gündüz çalışarak 1908 yılında ordunun da yardımıyla başarıya ulaştıklarını ve Osmanlı ümmetinin anayasaya kavuştuğunu söyler.⁹¹ Ona göre bu tarihten sonra "baskı taraftarları" (şemlü'l-müstebiddîn) kendilerini ayırmışlar ve fesad çıkartarak gazeteleri cemiyet aleyhine yayım yapma konusunda cesaretlendirmişlerdir.⁹² Muhammed Ferîd'in 31 Mart Vak'ası'nı ele alırken İttihat ve Terakkî ile aynı üslubu takip ettiği görülür. O da bu olayı "irticâî hadise" (el-hadisetu'l-irticâiyye) olarak niteler ve bununla "hürriyet ve baskı arasındaki tabii tartışmanın" yenilendiği ve Sultan Abdülhamid'in hal'iyle sona erdiği kanaatindedir. İttihat ve Terakkî dönemi hakkında övgü dolu ifadeler kullanan Ferîd kitabını Sultan Reşad'a dualar ederek bitirir.

Muhammed Ferîd yararlandığı kaynaklar konusunda açık bilgi vermese de kitabın yarısından fazlası,⁹³ XIX. yüzyıldaki hadiseleri ele aldığı için onun bu dönemle ilgili olarak ilk elden kaynaklara ulaşmış olması büyük bir ihtimaldir. Zira bütün önemli ferman ve yapılan anlaşmaları Türkçe'den Arapça'ya tercüme ederek tam metinlerini vermiştir (Bunların yanı sıra başvurduğu eserlerden bazıları şunlardır: Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*; Selim Fâris, *Kenzü'r-regâib fi müntehabâti'l-cevâib* (Matbaatü'l-Cevâib, 1289); Phillip Jallâd, *Kâmûs*; Ahmed Mithat Efendi, *Üss-ü İnkılâb*; Muhammed Bayram, *Safvetü'l-i'tibâr bi-müsveddei'l-emsâr ve'l-aktâr* [Dârü Sâdir, Beyrut 1885]).

Mustafa Kâmil

14 Ağustos 1874'te Kahire'de dünyaya gelen Mustafa Kâmil⁹⁴ küçük yaşta Kur'an eğitimi aldıktan sonra ilk ve orta öğrenimini tamamlayıp 1891 yılında Medresetü'l-hukûkî'l-hidiviyye'ye kaydoldu, bir müddet sonra da Paris Üniversitesi'nin bir şubesi olarak Kahire'de açılan Ecole de Droit'a yatay geçiş yaptı. Fransa'ya giderek

91 a.e., s. 409.

92 a.e., s. 409-410.

93 Toplam 415 sayfadan oluşan kitabın 184-415 arası XIX. yüzyıldaki hadiselere ayrılmıştır.

94 Mustafa Kâmil'in hayatı ve görüşleri için bk. Abdurrahman er-Râfî, *Mustafa Kâmil bâisü'l-hareketi'l-vataniyye (Târîhu Mısri'l-kaumi min sene 1892 ilâ sene 1908)*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1950; Steppat, *Nationalismus*, s. 241-341; el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târîhiyye (nşr.), *Mustafâ Kâmil: Buhûs ulkiyet fi'n-nedveti'lleti akadethâ el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târîhiyye bi-münâsebeti mürûri miati âm alâ mevliidih 1874-1974*, Matbaatü'l-Cebelâvî, Kahire 1976; Dennis Walker, "Pan-Islamism as a Modern Ideology in the Egyptian Independence Movement of Mustafâ Kâmil", *Hamdard Islamicus*, XVII/1 (1994), s. 57-109; Goldschmidt, *Egyptian Nationalist Party*, s. 308-333; Muhammed Hüseyin Heykel, *Terâcimü Mısriyye ve Garbiyye*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1980; Corci Zeydân, *Terâcimü meşâhiri's-şark fi'l-karni't-tâsi' 'aşer*, Dârü'l-Mektebeti'l-hayât (t.y.), Beyrut, I; Abdüllatîf Hamza, *Edebü'l-mâkaleti's-sahâfiyye fi Mısır: Mustafâ Kâmil sahibü'l-livâ'*, Matbaatü'l-Cerîdeti's-sahâfiyye, Kahire [1952].

iki sene Toulouse kentinde hukuk öğrenimi görerek 1894 yılında mezun oldu. Bu tarihten öldüğü yıl olan 1908'e kadar her yıl en az birkaç ayını Fransa'da geçirdi ve burada birçok diplomat, siyasetçi, milliyetçi lider, yazar ve gazeteciyle ilişki kurarak başta İngilizler'in Mısır'dan çekilmeleri olmak üzere çeşitli konularda fikir alışverişinde bulundu. Özellikle dönemin edebiyat ve siyaset alanındaki önemli bir yayını olan *Nouvelle Revue*'nun kurucusu Juliette Lamber-Adam'ın Kâmil üzerinde büyük etkisi olmuştur.⁹⁵

Mustafa Kâmil'in çocukluğunda Mısır'da vuku bulan birçok hadise onun şahsiyet ve fikirlerinin oluşmasında rol oynarken, gençlik yıllarında tanıştığı birçok yazar ve siyasetçi de mücadele tarzının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bunlar arasında başta Abdullah Nedîm⁹⁶ olmak üzere Ali el-Leysi, İsmâil Sabrî, Halîl Mutrân ve Beşâre Teklâ sayılabilir. Mustafa Kâmil gazeteciliğin kamuoyu oluşturmada ve yönlendirmede ne derece önemli olduğunu Nedîm'den öğrendi. 18 Şubat 1893'te ilk sayısı çıkan *el-Medrese* isimli dergiyi neşretmeye başladı. Kâmil'in dergisi hem üslûp hem de muhteva açısından Nedîm'in çıkardığı derginin bir benzeri sayılabilir.⁹⁷ Mustafa Kâmil'in Nedîm'den etkilendiği diğer nokta da siyasî hareketinin tarzı hakkındadır. Kâmil ilerideki siyasî hareketini sivil güçlere dayandırarak içine özellikle askerleri almamaya özen göstermiş ve silâhlı bir ayaklanma taraftan olmamıştır.⁹⁸

Bugüne kadar Mustafa Kâmil hakkında Batı'da yapılan çalışmaların ortak kanaati onun bir Mısır milliyetçisi (Egyptian nationalist) olduğu istikametindedir.⁹⁹ Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması yönünde geliştirilen her fikir ve hareket, literatürde "milliyetçilik" olarak görülmekte, hatta Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulmasının ateşli savunucularından olan Mustafa Kâmil "leader of extremist nationalism in Egypt" şeklinde tavsif edilebilmektedir.¹⁰⁰ O, Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması için uluslararası alanda destek bulmaya çalışırken, Mısır'da bir halk hareketi oluşturabilmek için vatan ve vatan severlik fikirlerini işlemiştir. Mustafa Kâmil'in vatanı sadece "sıla" anlamını taşımakla kalmaz, sınırları kesin belli olmamakla birlikte siyasî anlamda da bir coğrafyayı kapsar. Mısır'ın tabii olarak Osmanlı'ya bağlılığını dile getiren Kâmil, buranın herhangi bir valilik (vilâye âdîye) olmadığını da farkındadır. Mısır'ın işgalden kurtuluşunu sağlamak için geniş halk kitlelerinin desteğini alabilecek şekilde davrandığı görülür. Ona göre Mısır'da yaşayan ve kendini buraya ait gören herkes (Türk, Çerkez, Firavun soyundan gelenler, müslüman, Kıptî vb.) Mısırlıdır, onun için Mısır'ı sevmeli ve kurtuluşu için çalışmalıdır.¹⁰¹ Mustafa Kâmil vatan ve vatan severlik fi-

95 Steppat, *Nationalismus*, 248.

96 Abdullah Nedîm hakkında bk. Abdülfettâh Nedîm (nşr.), *Sülâfetü'n-nedîm fî müntehabâti's-Seyyid Abdullah Nedîm*, el-Hey'etü'l-âmme li-kusûri's-sekâfe, Kahire, ts.

97 Abdülazîm Ramazan, *Mustafa Kâmil*, s. 19.

98 a.mlf., a.g.e., s. 22 vd.

99 bk. Kâmil'in biyografisiyle ilgili olarak yukarıda zikredilen eserler.

100 Robert L. Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt 1882-1914*, Princeton University Press, Princeton 1966, s. 263.

101 Mustafa Kâmil'in 22 Ekim 1907'de İskenderiye'de yaptığı meşhur konuşma onun fikirlerinin bir özeti niteliğindedir. Konuşmanın metni için bk. Râfî, *Mustafa Kâmil*, s. 466-496.

kirlerini genellikle işgalden kurtuluş bağlamında dile getirdiği için, onda tutarlı bir milliyetçilik anlayışı aramak bir zorlama olduğu gibi dönemin de yanlış anlaşılmasına neden olur. Zira milliyetçiliğin ayrılmaz parçası her şeyden önce tarif edilmiş bir "millet"tir,¹⁰² Mustafa Kâmil'de milletin ne olduğu henüz açık değildir. Steppat, Kâmil'in bu bağlamda farklı kavramlar kullandığını, "millet" ve "ümme" kelimelerine duruma göre Kur'an'daki "millet" kelimesiyle aynı anlamı verdiğini ve İslâm ümmetinden (el-ümme'tü'l-islâmiyye) bahsettiğini, Mısır milleti ile İslâm milleti arasında ayırım hakkında da kafa yormadığını söyler. Bu da ona göre halifelikle tamamen dünyevî bir makam olan sultanlık arasında bir çizgi çekilmesi konusunda güçlük çıkarılmaktadır.¹⁰³ Mısır'ın bu dönemiyle ilgili araştırmalar yapan Nadav Safran da "vatan", "vatanî", "vataniyye"nin Batı dillerinde "nation", "nationalist" ve "nationalism" olarak tercüme edilmesindeki yanlışlığa dikkat çekmekle birlikte karışıklığa sebep olabileceği endişesiyle kendisi de dönemle ilgili değerlendirmelerini bu galat-ı meşhur üzerine inşa etmektedir.¹⁰⁴

Mustafa Kâmil'in panislâmist fikirleri¹⁰⁵ genelde onun Osmanlı Devleti bağlamında kaleme aldığı yazılarında görülmektedir. Kendini "Osmanlı Mısırlı" (Mısırî Osmânî) olarak niteleyen¹⁰⁶ Mustafa Kâmil Osmanlı'ya bağlılığını her fırsatta dile getirmiş ve bunu da siyasî hayatının başlarında kaleme aldığı *el-Mes'ele'tü's-Şarkıyye*'de açık bir şekilde ortaya koymuş, gazete ve dergilerde neşrettiği yazılarında sık sık dile getirmiştir. Bu konudaki hassasiyetini 1906 yılında çıkan Tâbe meselesinde de göstermiş ve İngilizler'e karşı Osmanlılar'ın yanında yer almıştır.¹⁰⁷ Ayrıca Mustafa Kâmil hayatının sonlarına doğru (1907 sonları) kurduğu Hizbû'l-vatanî'nin parti programının

102 Bu konudaki tartışmalar için bk. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 14 vd.

103 Steppat, *Nationalismus*, s. 254 vd., 284.

104 Nadav Safran, *Egypt*, s. 275-76, dipnot 3.

105 Mustafa Kâmil'in panislâmist görüşleriyle ilgili olarak Dennis Walker'in çeşitli çalışmalarına bakılabilir. Dennis Walker, "Pan-Islamism as a Modern Ideology in the Egyptian Independence Movement of Mustafa Kâmil", *Hamdard Islamicus*, XVII/1 (1994), s. 57-109; a.mlf., Mustafa Kâmil's Party: Islam, Pan-Islamism and Nationalism", *İslâm and Modern Age*, XI/3 (1980), s. 230-293, XI/4 (1980), s. 329-388; XII/2 (May 1981), s. 79-113.

106 Steppat, *Nationalismus*, s. 19.

107 İngiltere Osmanlı'nın bu davranışına şiddetle karşı çıktı. Bâbîâlî ise Sînâ yarımadasının tamamının Osmanlı toprağı olduğu gerekçesiyle buradan çekilmeyi reddetti. İki devlet arasındaki sürtüşmeler sürerken Mustafa Kâmil başta olmak üzere Mısırlı yazarlar gazetelerinde Osmanlı taraftarı yazılar yayımlamaya başladılar. Bunların tavrıların Cromer'in büyük bir korkuya kapılmasına neden oldu. Bir çatışma durumunda Mısır ordusunun Türkiye'ye karşı savaşmayacağından korkuyordu. Bu arada Mustafa Kâmil 22 Nisan 1906'da yayımladığı Türkiye'yi destekleyen yazısında Mısır'ın bu bölge üzerinde hiçbir hakkının olmadığını, fermanların Mısır'a sadece bu bölgenin yönetim yetkisini verdiğini zikretti. Kâmil, 8 Mayıs'ta yazdığı bir yazısında da Tâbe hadisesinin Mısır'ı zorla işgal eden bir ülke ile ilgili olarak bk. Afaf Lutfi Al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, John Murray Publishers, London 1968, s. 166-167; Goldschmidt, *Egyptian Nationalist Party*, s. 319).

son maddesinde Mısır ve Osmanlı Devleti arasındaki bağın güçlendirilmesi konusunu vurgulamıştır.¹⁰⁸

Durum böyle olmasına rağmen onun Mısır'ın Osmanlı'nın hâkimiyeti altında olduğunu ve olması gerektiğini vurgulamasının nedenleri konusunda sonraları çeşitli sorular ortaya atılmış ve bunlarla alakalı fikirler yürütülmüştür. Bu konuyu tartışmaya açanların başında da Mustafa Kâmil'in biyografisini kaleme alan ve aynı zamanda Hizbü'l-vatanî üyesi olan tarihçi Abdurrahman er-Râfî'dir. Râfî'ye göre Mustafa Kâmil'in Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler içinde olması onun Mısır'ı tekrar Osmanlı hâkimiyeti altına sokmak istemesi anlamına gelmiyordu. Kâmil gücünün sınırlarının farkındaydı ve aynı anda hem İngilizler'i hem de Osmanlı'yı Mısır'dan çıkaramayacağını biliyordu. Mustafa Kâmil'in Osmanlı hâkimiyetine karşı tavrı sağduyulu milliyetçi bir tavidir (mevkuf kavmi hikemi). İşgalci devletlerle meşgul olduğu bir sırada diğer devletlerin de işgal etmelerine davetiye çıkartılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu tavrı Râfî'ye göre el-Vefdü'l-Mısırî'nin 1918'de takındığı tavidan farklı değildir. Râfî'ye göre Kâmil'in uzun vadedeki hedefi Mısır'ın tam bağımsızlığına kavuşmasıdır.¹⁰⁹ Steppat da Mustafa Kâmil'in Osmanlı Devleti'ne bağlılığının Mısır ile Osmanlı arasındaki anlaşmalar çerçevesinde ve o günün siyasî ortamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.¹¹⁰ Diğer yandan Mısırlı sosyalist yazarlardan Selâme Mûsâ da Mustafa Kâmil ve onun gibi düşünenlerin ortaya çıkmasıyla vatan severlik (el-vataniyye) fikrinin yara aldığını, bunların Mısır'ın Devlet-i Aliyye'nin mülkü olduğunu söyleyerek "İslâm câmiası"na geri döndüklerini ileri sürer. Selâme Mûsâ, Kâmil ve gazetesinde çalışanlarını suçlamamakla suçlayarak bunların Kiptîler arasında neredeyse bir fitneye yol açacaklarını iddia eder.¹¹¹

Mustafa Kâmil'in Osmanlı Devleti'ne bağlılığını konu edinen yazıların çoğunda başından beri sorgulanmadan kabullenilen ve makalenin girişinde dile getirilen hem Batılı çalışmalar hem de Arapça yapılan çalışmalarda karşılaşılan yanlışya rastlamak mümkündür. Mustafa Kâmil'in sonradan anlaşıldığı şekliyle bir "Mısır milliyetçisi" olmadığını söylemek gerekir. Zaten bu dönemde ırka dayalı bir "Arap milliyetçiliği" söz konusu değildir.¹¹² Mustafa Kâmil'i İslâm âlemi için çok sonraları ortaya çıkan bir kavram olan milliyetçi (nationalist) bir kategoriye yerleştirdikten sonra onun Osmanlı'ya bağlılığının nedenlerini anlamak zorlaşacaktır. Mustafa Kâmil'in vatan severliğini onun Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması yönünde verdiği mücadele içerisinde değerlendirmek daha isabetlidir.

108 Steppat, *Nationalismus*, s. 339.

109 Râfî, *Mustafa Kâmil*, s. 346-354 arasında Mustafa Kâmil'in "Türkiye'ye" karşı tavrını ele alır.

110 Steppat, *Nationalismus*, s. 287 vd.

111 Selâme Mûsâ, *el-Yevm ve'l-gad*, el-Matbaatü'l-Asriyye, Kahire, ts., s. 244 vd.

112 Hasan Kayalı özellikle başını George Antonius'un çektiği (*The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Hamish Hamilton, London 1938) Arap milliyetçiliğinin köklerini XIX. yüzyıla kadar götüren görüşün yanlışlığını ortaya koyar (bunun için bk. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlı İmparatorluğunda Osmanlıcılık Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık [1908-1918]* [çev. Türkan Yöney], Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998).

Mustafa Kâmil Mısır'ın bağımsızlığından bahsederken o dönemin hâkim fikirlerinden birisi olan "İslâm câmiası" anlayışıyla hareket eder. İstanbul'a yaptığı çeşitli seyahatlerinde¹¹³ Sultan II. Abdülhamid'le de görüştü. Bu görüşmeler sırasında muhtemelen Mısır meselesi olduğu kadar ittihâd-ı İslâm politikaları da gündeme gelmiş olmalıdır. Bu politikaya göre asıl tehlikenin Avrupa'dan geldiği bilindiği için Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki bütün halkların sömürgecilere karşı birlik olmasının gerekliliği üzerinde duruluyordu.¹¹⁴ Bunun için Mustafa Kâmil'in halifelikle sultanlık arasına bir çizgi çekmemesi de tabiidir. Asıl onun *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'de müslümanlar ve Osmanlılar şeklinde yaptığı ayırım üzerinde durmak meseleye yaklaşımını anlamayı kolaylaştıracaktır. Kâmil, Osmanlı tâbiyetine mensup olanların (Osmâniyyûn) saltanata (es-saltanatü's-seniyye) karşı sorumluluklarından bahsederken müslümanların da halifelğe (el-hilâfetü'l-İslâmiyyetü'l-mukaddese) karşı sorumlulukları üzerinde durur.¹¹⁵ Başka yerlerde de "el-Osmâniyyûn ve'l-müslimûn" tabirlerini kullanır.¹¹⁶ Yani Osmanlı topraklarının sınırları içerisinde yaşayan herkes, dinleri ne olursa olsun siyasî olarak sultana bağlıdır, sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekir. Diğer taraftan dünyanın neresinde olursa olsun bütün müslümanlar da halifeye bağlıdır ve ona karşı olan görevlerini yerine getirmelidirler. Böylece halifelik ve saltanat gibi iki ayrı yetkinin tek bir kişinin elinde bulunması çok büyük bir gücü ortaya çıkarmaktadır. Kâmil bu gücün farkında olan İngilizler'in halifelği Osmanlılar'ın elinden alıp Arap asıllı birisine verme planlarından haberdardır.

Mustafa Kâmil *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'nin ilk bölümünde İngilizler'in halifelği Araplar'a nakletme niyetleri üzerinde durur. Wilfrid Scawen Blunt'ın *The Future of Islam*'ının (İslâm'ın Geleceği)¹¹⁷ İngilizler'in fikirlerine tercüman olduğunu söyler.¹¹⁸ Ona göre Osmanlı'nın yıkılmasını isteyen İngilizler "Arap hilâfeti" tasarsını ortaya atarak Araplar'ın Devlet-i Aliyye'ye karşı ayaklanmalarını amaçlamışlardır. İngilizler halifelği kendi vesâyetleri altına aldıkları takdirde onu kendi amaçlarına alet edebileceklerinin ve böylece ellerine sınırsız bir nüfuz geçireceklerinin farkındadırlar.¹¹⁹ İngilizler'in Osmanlı Devleti'ne düşmanlıktan karşısında hem bütün müslümanların hem de

113 Mustafa Kâmil çeşitli tarihlerde bazı vesilelerle İstanbul'a gelmiş ve bu arada II. Abdülhamid'le de görüşmüştür: 27 Ekim-11 Kasım 1896 tarihleri arasında İstanbul'da bulunduğu sırada II. Abdülhamid kendisine çeşitli nişan ve hediyeler vermek istemiş, fakat o önce üstlendiği "dava"ya zarar verebileceği endişesiyle bunları almak istememiş, sonra da arkadaşlarının tavsiyesiyle bunları kabul etmiştir. 29 Haziran 1897'de bir haftalığına İstanbul'a gelmiş, buradan da Avrupa'ya geçmiştir. Haziran 1899'da kendisine padişah tarafından "Bey" unvanı, Mart 1904'te de "Paşa" unvanı verilmiştir (bk. Râfi, *Mustafa Kâmil*, s. 83, 102, 141; Muhammed Ammâre, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve'l-fikretü'l-kaumiyye inde Mustafa Kâmil*, Dârü Kuteybe, Beyrut 1989, s. 20, 28).

114 Abdülazîm Ramazan, *Mustafa Kâmil fi mahkemeti't-târih*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme, Kahire 1987, s. 83 vd.

115 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 23.

116 Meselâ bk., a. e., s. 4.

117 Sind Sagar Academy, Lahore 1975, ilk baskı London 1882. Blunt'ın fikirleri ve Osmanlı hilâfeti aleyhtan gerçekleştirdiği faaliyetler için bk. Buzpınar, a. g. m., s. 80 vd.

118 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 22.

119 a. e., s. 20.

Osmanlılar'ın üzerine düşen görevler vardır: Osmanlılar saltanatın idaresi (râye) altında toplanıp ülkelerini hayatlarını kaybedecek bile olsalar bütün güçleriyle savunmalıdır. Müslümanların görevi ise mukaddes İslâm hilâfetinin râyesi altında toplanıp onu maddeten ve mânen (el-emvâl ve'l-ervâh) güçlendirmektir.¹²⁰

Mustafa Kâmil'in, İngilizler'in hilâfetin Araplar'a nakli hakkındaki tasarımlarını birçok defa dile getirmesini M. Reşid Rızâ çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Rızâ, Kâmil'in bu şüphelerini halifelik makamının küçük düşürülmesi olarak görmüş ve sadece yalan haber yayan birinin veya yabancı güçlere alet olan birinin bu fikirleri iddia edebileceğini söylemiştir.¹²¹ Reşid Rızâ'nın Muhammed Abduh'un bir talebesi olarak Mustafa Kâmil'den farklı fikirlerle sahip olması anlaşılabilir.¹²² Ancak onun halifelik gibi hassas bir konuda Kâmil'i bu kadar sert bir şekilde eleştirmesinin sebebi en iyimser bir bakış açısıyla İngilizler'in halifelik hakkındaki emellerinden haberdar olmamasıyla açıklanabilir. Mustafa Kâmil, Muhammed Abduh ve talebeleri tarafından dini anlamadan onun hakkında konuşmakla suçlanmış¹²³ ve onun vatan severlik hareketi "el-asabiyyetü'l-cinsiyyetü'l-câhiliyye" olarak görülmüştür.¹²⁴ Onlara göre Kâmil'in giriştiği hareket "Mısır'daki yabancılara ve gayri müslimlere karşı düşmanca fikirler taşıdığı için İslâm milletinin birliğini tehlikeye düşürmüştür."¹²⁵

Mustafa Kâmil dönemindeki birçok yazar gibi, bu alanın eğitimini almamış olmakla birlikte onun tarihe olan ilgisi çok erken başladı. Yazı hayatına atıldıktan sonra da *el-Ehram* ve *el-Müeyyed*'e tarihî konularda yazılar gönderdi. Yirmi yaşlarına geldiğinde de eski Roma'daki kölelik tarihi hakkında küçük bir kitapçık (*A'ceb mâ kâne fi'r-rık inde'r-Rûmân*, 1893) ve müslümanların İspanya'yı fetihlerini anlatan bir tiyatro oyunu (*Rivâyetü fethi'l-Endülüs*, 1894) yazdı.¹²⁶ 1898'de *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi¹²⁷ yazdıktan sonra 1904'te de Japonya'nın tarihini anlattığı *eş-Şemsü'l-müşrika* isimli kitabını yayımladı. Bu kitabında Japonya'nın Rusya ile yaptığı savaştan galibiyetle çıkması münasebetiyle bu başarının nedenlerini ve Japonya'nın gelişmesindeki sırları ele aldı.¹²⁸

Mustafa Kâmil *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi yazış amacını Osmanlı'nın Yunanistan üzerinde elde ettiği başarıdan sonra iyi niyetli bazı arkadaşlarının bu savaşın bir tarihini yazmasını istediğini, kendisinin de bu talebi böyle bir şeye kabiliyetli olduğu için

120 a.e., s. 23.

121 *el-Menâr*, II (1317), 702 vd.; VII (1322), 73 vd.; Steppat, *Nationalismus*, s. 286.

122 Mustafa Kâmil ve İslâm modernistleri arasındaki fikir ayrılıkları hakkında bk. Steppat, *Nationalismus*, s. 277-281.

123 *el-Menâr*, X (1325), 460; VII (1322), 400, VIII (1323), 478.

124 *el-Menâr*, X (1325), 587.

125 *el-Menâr*, VI (1321), 197; VIII (1323), 478; X (1325), 536 vd.

126 Râfî, *Mustafa Kâmil*, s. 38; Crabbs, *Writing*, s. 156.

127 Eser Kâmil'in kardeşi Ali Fehmi Kâmil tarafından yayımlanan *Mustafâ Kâmil Başâ fi 34 rabî'*: sîretuh ve a'mâluh 'umrâniyye (*Matbaatü'l-Livâ'*, Kahire 1908-1910) isimli 9 ciltlik eserin 7 ve 8. ciltleri olarak tekrar basılmıştır. Ayrıca kitabın Türkçe özet bir tercümesi Esmâ tarafından yapılmıştır (*Mes'ele-i Şarkıyye*, Türk Matbaası, Mısır 1323).

128 Cemal Zekerıyyâ Kâsım, "Müellefât Mustafa Kâmil", *Mustafa Kâmil*, el-Cem'iyyetü'l-Mısriyye li'd-dirâsâti't-târîhiyye, Kahire 1976, s. 214 vd.

değil, Osmanlı'nın başarısından duyduğu sevinçten dolayı kabul ettiğini¹²⁹ söylemekle birlikte, eseri yayımlamadan önce Haziran 1897'de İstanbul'a siyasî denilebilecek bir ziyarette bulunması dikkat çekicidir.¹³⁰ Mustafa Kâmil eserini Nisan 1898'de yayımladıktan sonra Haziran 1899'da Sultan Abdülhamid tarafından "bey", Mart 1904'te de "paşa" unvanıyla taltif edildi.¹³¹ Abdülhamid'in bu eserin yazılışında doğrudan herhangi bir tesiri olup olmadığı söylenememekle birlikte, sultanın panislâmist politikası ile Mustafa Kâmil'in bu eseri kaleme alışı arasında bir paralellik gözlenmektedir. Diğer yandan Mustafa Kâmil'in tarih ve siyasete olan ilgisi onun Fransa'da bulunduğu sırada Osmanlı Devleti hakkında çıkan literatürü ve gazeteleri toplamasına sebep olmuştur. Kâmil Mısır'a dönerken beraberinde çok sayıda Avrupalı siyasetçinin hâtu-raları, dünya tarihi ve siyaseti ile ilgili kitaplar getirmiş ve *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi yazarken bunlardan büyük ölçüde istifade etmiştir.¹³² Bunların yanı sıra kendisinin zikrettiği kaynaklar arasında Barthold,¹³³ Vital Cuinet¹³⁴ gibi yazarların yanı sıra *Daily News*, *The Standard* ve *The Times* gibi gazeteler bulunmaktadır. Ayrıca Mustafa Kâmil ifade etmese de Muhammed Ferîd'in *Târih*'inden de istifade etmiş olmalıdır. Zira Ferîd'in eseri, hem o dönemde Arapça yazılmış tek Osmanlı tarihi olması, hem de birçok anlaşmanın ve belgenin tam metninin Arapça tercümesini ihtiva etmesi açısından konuyla ilgilenenlerin okumaları gereken bir kitaptı. Kâmil'in de yakinen tanıştığı Ferîd'in bu kitabından habersiz olması mümkün değildir.

Mustafa Kâmil *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'de hadiseleri kronolojik olarak sıralamaktan ziyade, onları konularına göre ayırıp tahlil ederek yorumlamıştır. Gazetecilikte benimsediği "doğrudan ifade etme tarzını" bu eserinde de uygulayarak aynı yöntemin sonraki Mısır tarih yazarları arasında yerleşmesine önayak olmuştur.¹³⁵ Eser bu yönüyle kendinden önceki tarih eserlerinden ayrılır.

el-Mes'eletü's-Şarkıyye'de XIX. yüzyıldaki olaylar incelenmeden önce konuya giriş açısından XVIII. yüzyıldaki meseleler kısa bir şekilde özetlenmiştir.¹³⁶ Kâmil'e göre Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması Şark meselesinin başlangıcını (el-hacerü'l-evvel) oluşturarak XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne karşı yapılan savaşların ve ortaya çıkan krizlerin (ezemât) asıl sebebi haline gelmiştir.¹³⁷ Eserde XIX. yüzyılda ortaya çıkan en önemli krizler yedi başlık halinde

129 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 3.

130 Ammâre, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye*, s. 23.

131 Makale yayıma girmek üzereyken edindiğim bir malumata göre II. Abdülhamid Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdi'den *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*'yi incelemesini istemiş, o da "zihinleri karıştırıcı" bulunduğu kitabın Arap ve İslâm diyarına sokulmasının zararlı olduğuna dair görüş bildirmiştir. Bk. Baha Gürfirat, "Ebü'l-Hüdâ'nın II. Abdülhamid'e sunduğu Arızalar (Yıldız Arşivi), II, Belgelerle Türk Tarih Dergisi, sayı 18, 1969, s. 28.

132 Râfi, *Mustafa Kâmil*, s. 44, 46; Kâsım, *Müellefât Mustafa Kâmil*, s. 197.

133 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 163.

134 a.e., s. 315.

135 H.A.R. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 4 (1926-28), s. 758; Crabbs, *Writing*, s. 21.

136 *el-Mes'eletü's-Şarkıyye*, s. 24-49.

137 a.e., s. 46.

ele alınır: Yunanlılar'ın isyanı, Osmanlı Devleti ile Mısır arasındaki Şam meselesi, Kırım Savaşı, Rusya Savaşı, İngilizler'in Mısır'ı işgal etmeleri, Bulgaristan ve Yunanistan meselesi ve son olarak Ermeni meselesi. Kâmil Osmanlı Devleti'nin bütün bir yüzyıl boyunca başını ağrıtan bu meseleleri sebep ve sonuçlarıyla irdelemeye çalışır.

Kâmil önce Şark Meselesi'nin ne olup ne olmadığı üzerinde durur ve bu konudaki farklı görüşleri verir: Ona göre her ne kadar bazı yazarlar bu meseleyi Haçlı savaşlarının bir devamı olarak müslüman bir devlet ile hıristiyan devletler arasında vuku bulan dinî bir mücadele gibi görseler de, siyasetçi ve yazarların çoğu bunun Osmanlı'nın Avrupa'daki varlığından kaynaklanan bir mücadele olması konusunda ittifak etmişlerdir. Birinci görüşte biraz da olsa haklılık payı olmakla birlikte aslında Avrupalılar gerçek amaçlarını saklamak için dini silâh olarak kullanarak onu dünyevî arzularına alet etmektedirler.¹³⁸ Kâmil'e göre Şark meselesi Türkler'in Avrupa'ya adım atmalarından sonra bazı devletlerin onları oradan çıkarmak için savaşmalarıyla birlikte başlamıştır. Türkler hâkimiyetleri altına aldıkları ülkeleri zenginliğe ve refaha kavuşturmuşlar, bu da bazı Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'ni parçalayıp paylaşma arzularını kabartmıştır.¹³⁹ Halbuki "Osmanlı Devleti'nin bekası insanlık (el-cinsü'l-beşeriyye) için zaruri olup, Doğu ve Batı'daki ümmetlerin selâmeti de sultanının bekasına bağlıdır. Allah Devlet-i Aliyye'yi kalkan yaparak ve onun sultanının bekasını sağlayarak insanoğlunun birbirini yok etmesini ve din savaşlarını engellemiştir." Mustafa Kâmil Osmanlı Devleti'nin tarihte birçok tehlikeye mâruz kaldığını ve bunlardan güçlenerek kurtulduğunu zikretmekte ve bu sefer de yıkılmayacağına inanmaktadır.¹⁴⁰

Kâmil eserinde –yukarıda ele alındığı gibi– Batılılar'ın, özellikle de İngilizler'in hilâfet makamını siyasi emellerine alet etmenin yollarını araştırırken, Osmanlı Devleti'nin sınırları içindeki gayri müslim azınlıkları da kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak istediklerini sıkça ifade eder. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki bütün gayri müslimlere inançlarını istedikleri gibi yaşamaları konusunda haklar tanıdığını, bunun daha sonra hem Batılılar hem de hıristiyanlar tarafından kötüye kullanıldığını vurgular. Avrupalı devletler bu azınlıkları öne sürerek Osmanlı Devleti'nin iç işlerine kaşınmaya başlamışlardır. Mustafa Kâmil hıristiyanların aksine devlet içindeki yahudilerin Avrupa'da kendilerini savunacak bir devletin bulunmamasından dolayı barış içinde yaşadıklarını vurgularken bunların kendilerini Osmanlılar'ın bütün haklarına sahip bir Osmanlı olarak görüp ona uygun davrandıkları kanaatinde dir.¹⁴¹ Kâmil'e göre Osmanlı Devleti için asıl tehlikeli olanlar müslüman ismi alarak devlet içerisinde

138 a.e., s. 5.

139 a.e., s. 6.

140 a.e., s. 13.

141 a.e., s. 8; Mustafa Kâmil'in Osmanlı yahudileri hakkında bu şekilde düşündüğü sıralarda Avrupa'da Theodor Herzl siyonizmin temellerini yeni yeni oluşturuyordu. 1897 yılında Filistin topraklarında bağımsız bir yahudi devletin kurulmasını amaçlayan siyonizmin ilk genel kurulu toplandı (bk. Theodor Herzl, *Siyonizmin Kurucusu Theodor Herzl'in Hatıraları ve Sultan Abdülhamid* [yay. haz. Ergun Göze], Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995).

siyasî ve askerî alanda yüksek mevkilere gelen, fakat devletin aleyhine çalışan “duhalâ” (ecnebler) olarak adlandırdığı kimselerdir. Bunlar devletin sırlarını öğrenerek düşmanlara ilemişler; savaşlarda kumandanlık ederek ordunun yenik düşmesine sebep olmuşlar ve çeşitli anlaşmalarda Osmanlı Devleti’ni temsil ederek buralarda devletin birçok tâviz vermesine sebep olmuşlardır.¹⁴² Steppat, Kâmil’in duhalâ kavramını genellikle İngiliz işgali altındaki Mısır’da daha rahat hareket edebilecekleri için Mısır’a kaçan Suriyeliler ve bazan da Ermeniler için kullandığı kanaatindedir.¹⁴³ Ancak Kâmil 1895 yılında kaleme aldığı bir makalesinde Mısır’a zararı dokunan unsurları saymış, bunlar arasında “en şerefli karakterin ve en güzel vasfın şükran duygusu olduğunu unutarak bu ülkeye karşı davranan” duhalâyı da zikretmiştir. Yani bütün göçmenler değil sadece ihanet eden ve müteşekkir davranmayanlar duhalâ sınıfına dahil edilmiştir. Mustafa Kâmil 3 Haziran 1897’de yaptığı bir konuşmada kendisinin bunlarla kimi kastettiğine açıklık getirmiştir: “Benim duhalâ ile bütün Suriyeliler’i kastettiğimi iddia ederek kızıp heyecanlandılar, birlik ve bütünlüğü yok etmek, karışıklık çıkartmak için ortalığa ayırimcilik ve entrikalar yaymaya başladılar; fakat bugün bütün gücümle sesleniyorum ki Mısırlılar’ın Suriyeliler arasında birçok dostu vardır.” Kâmil “vatansız, şerefsiz ve imansız” olarak nitelendirdiği bu kişilerin İngilizler tarafından kullanıldıkları kanaatindedir.¹⁴⁴ Meselâ Berlin Antlaşması’nda Osmanlı Devleti’ni temsil eden üç kişiden ikisinin Müşir Mehmed Ali Paşa ve Kara Todori Paşa’nın (diğer temsilci Berlin sefiri Sâdullah Bey) Rus asıllı olduğunu, dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin çıkarlarının gözetilmediğini iddia eder.¹⁴⁵ Mustafa Kâmil’e göre Osmanlı Devleti’nin Berlin Antlaşması’ndan önce İngilizler’in oyununa gelmesinin ve sonra da İngilizler’in Mısır meselesinde olduğu gibi Osmanlı Devleti’ni çeşitli vesilelerle boyun eğdirebilmesinde duhalânın büyük rolü olmuştur. Devlet ve milletin hayrı için devletin bunlardan temizlenmesi, devlet işlerinin ve ordunun gerçek Osmanlılar’ın (el-Osmâniyyûn el-hakikiyyûn) eline teslim edilmesi gerekmektedir.¹⁴⁶

Mustafa Kâmil’in *el-Mes’eletü’ş-Şarkıyye*’de hem meselelere yaklaşım tarzı hem de kullandığı üslup, onun panislamist Osmanlı tarihçisi sayılmasını sağlamıştır. Kitabın bütün kurgusu Osmanlı’nın birliğini koruma üzerine inşa edilmiş ve burada dinî motiflere büyük yer verilmiştir. Osmanlı Devleti hakkında “ed-Devletü’l-aliyye”, “sultâtü’l-müslimîn”, “es-sultatü’l-İslâmiyye fi’l-Âsitâne”, “el-hükümetü’l-Osmâniyye” gibi çoğunda hilâfet ve Müslümanlığı ön plana çıkaran çeşitli tabirler kullanılmıştır.¹⁴⁷ Osmanlı padişahları hakkında genel olarak “sultan” tabiri kullanılırken II. Abdülhamid için “celâletü mevlânâ es-sultânü’l-a’zam ve’l-halifetü’l-ekber el-gâzî Abdülhamid Han”¹⁴⁸ “el-imâmü’l-a’zam”,¹⁴⁹ “sâhibü’l-hilâfeti’l-İslâmiyye”, “sâhibü’l-

142 a.e., s. 11 vd., 163, 178, 184, 263.

143 Steppat, *Nationalismus*, s. 258 vd.

144 *el-Mes’eletü’ş-Şarkıyye*, s. 263.

145 a.e., s. 178.

146 a.e., s. 183 vd.

147 a.e., s. 93.

148 a.e., s. 153, 184, 301, 348.

149 a.e., s. 348.

hilâfeti'l-uzmâ"¹⁵⁰ gibi halifeliğini ön planda tutan vasıflar kullanılmıştır. Bu da onun "es-siyâsetü'l-hamîdiyyetü'n-nebile"¹⁵¹ şeklinde tavsif ettiği II. Abdülhamid politikasına uygun olarak panislâmist politikanın etkisiyle olmuştur. Kâmil İngilizler'in hilâfetin Osmanlılar'dan alınıp Araplar'a verilmesi niyetlerine de şiddetle karşı çıkmış ve müslümanların birliğinin sadece Osmanlı'nın hâkimiyeti altında gerçekleşebileceğini savunmuştur. Ona göre İstanbul, Hz. Peygamber'in verdiği önem ve hilâfetin merkezi olması hasebiyle Mekke ve Medine'den sonra korunması en zorunlu olan şehirdir. İstanbul müslümanların nazarında İslâm'ın kalesidir.¹⁵²

Sonuç

Bu çalışmada Muhammed Ferîd ve Mustafa Kâmil'in bu güne kadar iyi bir yorumla "dikkati çekmeyen", fakat özellikle göz ardı edilen yönlerine, yani Osmanlı tarihini panislâmist bir bakış açısıyla kaleme alan tarihçi vasıflarına işaret edildi. Osmanlı Devleti'nin ve onun bir eyaleti olan Mısır'ın en çalkantılı bir döneminde yetişen Ferîd ve Kâmil, birçok aydın gibi müslümanların birlik ve beraberliğine çok önem veriyor, bunun gerçekleşebilmesi için Osmanlı'nın birliğinin şart olduğuna inanıyordu. Her ikisi de bu birliğin muhafazasına hizmet amacıyla burada ele alınan tarih eserlerini kaleme almışlardır. Bu noktada onlar için tarihte olup bitenin tesbitinin mevcudun muhafazasına hizmet ettiği oranda önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntem, o dönemdeki tarih yazıcılığı açısından yeni denilebilecek bir tutumdur. Ferîd ve Kâmil'in tarihle ilgilenmelerine yaşadıkları kriz ortamı sebep olmuş ve her ikisi de kapanmış bir devir hakkında değil henüz devam eden bir süreç hakkında "tarih" yazmışlardır. Dolayısıyla onların yaşadıkları dönemi değerlendirirken Osmanlı Devleti'nin yanında yer almaları ve yorumlarını da bu doğrultuda yapmaları, farkına vardıkları bir zorunluluğun tabii bir neticesi gibi gözükmektedir.

Makalede Ferîd ve Kâmil'in tarihçiliklerini "panislâmist" olarak nitelememizdeki en büyük etken, onların eserlerinde dile getirdikleri Osmanlı'nın birliğinin parçalanması tehlikesini bertaraf etmede tarihçilikten istifade edilebileceği fikridir. Ferîd iyi bir tarih bilgisinin insanı ahlâken olgunlaştırırken aynı zamanda millî birliği ve vatan severlik duygularını güçlendireceği kanaatindeydi. Bunun için Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Sultan Reşad'a kadar olan dönemi, benimsenen ve sürdürülmesi gereken bir dünyanın tarihi olarak kaleme almıştır. Ona göre Osmanlı'nın kuruluş misyonu parçalanmış haldeki müslümanları tek bir devlet altında toplayarak İslâm'ın eski gücüne ulaşmasını sağlamaktır.

Mustafa Kâmil ise daha sınırlı bir alanda Şark meselesinin tarihini yazmış, ele aldığı her krizde Rusya ve Batılı devletlerin, özellikle de İngilizler'in Osmanlı'yı parçalamak için ne gibi plan ve stratejiler geliştirdiklerini, Osmanlı'nın içindeki bazı

150 a.e., s. 301.

151 a.e., s. 274.

152 a.e., s. 304.

unsurları nasıl kullandıklarını göstermeye çalışmıştır. Her iki yazarın da, asıl meslekleri itibariyle tarihçi olmadıkları halde, Osmanlı tarihine dair eser yazmaları ve bunu da belirli bir perspektiften yapmaları, tesadüflerle izah edilemeyeceği gibi, o dönemdeki Osmanlı yönetiminin siyasetiyle irtibatlandırılmadan da anlaşlamaz. Benzer durum daha sonra XX. yüzyılda gelişen tarih yazarlığı için de geçerlidir. Ancak daha sonraki tarih yazarlığının içinde geliştiği ilgi çerçevesinin değişmesi, tarih yazarlığının yönünü de değiştirmiştir. Bu bakımdan tarih yazarlığının bir tarihinin henüz yazılmadığını ifade edip, günümüz tarihçilerinin önündeki önemli meselelerden birinin de bu olduğuna işaret etmek gerekir.

Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını

Recep Şentürk*

Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Sciences

The cultural, institutional and political space, traditionally filled by *Fiqh*, was claimed and then conquered in Ottoman society by the newly imported Western social sciences at the turn of the 20th century. The contest ensuing from this encounter continued on the intellectual and political levels. For the contesting intellectual groups and politicians, social science and *Fiqh* served as tools of political opposition, cultural deconstruction and reconstruction. The *Ulema* and *Fiqh* lost this contest while the new secular intellectuals and social science claimed victory. The expansion of central bureaucracy towards religious, educational and intellectual domains played the most decisive role in this confrontation. This paper explores the cultural and political dynamics of this curious social scientific revolution which brought to an end seven hundred years of superiority for the Ottoman *Ulema* class.

Devlet fikhın en yüce tecessümüydü;
onunla ayakta durur ve onu ayakta tutardı.
Geoffrey Lewis

Yıkıldı belki esasından eski mâlûmat!
Ne kaldı şöhret-i Rûm u Arab, ne Mısır u Herat!
Sâdullah Râmi Paşa

Osmanlı değişim anlayışına göre sosyal ilişkileri düzenleyen “ahkâm” değişir ama onları üreten fikh ilmi yerini korurdu. Zamanın değişmesiyle kuralların da değişeceği ulemâ ve devlet adamları tarafından kabul edildiğinden kuralların değişimine olumlu yaklaşıldı.¹ Cevdet Paşa, *Mecelle*'nin başındaki 100 maddelik “Kavâid-i Külliyye”

- * Dr. Recep Şentürk, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
Bu makaleyi okuyarak tekliflerini bildiren sayın Hayreddin Karaman, Şerif Mardin, M. Akif Aydın, Mahmut Kaya, Tahsin Görgün, Ş. Tufan Buzpınar, M. Sait Özervarlı ve Ömer Türker'e teşekkür ederim.
- 1 *Mecelle* (md. 39), şöyle demektedir: “Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz”. Değişim hakkındaki tartışmalar için bk. Şükrü Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, Üçdal Yayınları, İstanbul 1981, s. 158. Hükümde bahsedilen değişim sosyal ve kültürel değişimdir. *Mecelle*'de değişim ve hukuk ilişkisi hakkında başka maddeler de vardır ki bunlar aşağıda ele alınacaktır.

arasında asırlardan beri takip edilen bu İslâmî yaklaşımı fikhın temel prensiplerinden biri olarak yeniden ifade etmiştir. Ancak, 1285'te (1868-9) ne o, ne Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'nin diğer üyeleri, ne de *Mecelle*'ye damgasını vurarak "mücebince amel oluna" diye emreden halife, zamanın değişmesinin sadece kuralları değiştirmekle kalmayıp, kendi tahayyüllerinin ötesinde bir oluşuma yol açacağını tahmin ediyordu. Çünkü değişen zaman bizzat kuralları üreten bilimin umulmadık bir şekilde değişmesini getiriyordu: Sadece "ahkâm"ın değil bizzat fikhın değişmesi ve nihayet tarihe karışması söz konusuydu. Bunun mânası fikha dayalı eski sosyal dünya görüşünün, ilişkilerin, ahlâkın, kurumların ve yapıların kısacası "maneviyat düzeni"nin (moral order) yıkılması ve bütün bunların modern toplum bilimin² temelleri üzerinde yeniden inşası demektir.

Osmanlı'dan günümüze toplumbilim tarihimizde üç ana safha olduğunu ve her dönemin aydınlarının ve toplumsal söyleminin yapısının farklılıklar arzettiğini söyleyebiliriz:

1. Osmanlı'nın kuruluşundan Tanzimat'a kadar (1299-1839) fikhın hâkim olduğu klasik dönem;
2. Tanzimat'tan Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar (1839-1922) bir yandan fikhın kapsayıcı etkisi sınırlanmaya çalışılırken, diğer yandan ihya veya sosyal bilimlerle telif edilmeye çalışıldığı dönem;
3. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana (1922 sonrası) fikhın resmî söylem-den kaldırıldığı ve sosyal bilim söyleminin hızla benimsendiği dönem.

Neticede aydın sınıfının değişen yapısı ve sosyal düşüncenin kırılan ve devam eden çizgileriyle ilgili olarak üç tablo ortaya çıkmaktadır. Burada esas maksat ikinci dönemi yani arayış, kriz ve geçiş dönemini incelemektir. Ancak, geçiş döneminde kırılan ve devam eden çizgileri daha açık gösterebilmek için geçiş öncesi ve sonrası duruma da kısaca atıflarda bulunulacaktır. Amacımız söz konusu dönemlerin entelektüel tarihini yeniden yazmak değil, ülkemizde aydınların ve toplumsal düşüncenin bir ikilem yaşadktan sonra nasıl bir dönüşüme uğradığını ve bu dönüşümün günümüzde yaygın olarak yapıldığı gibi "idealist" bir yaklaşımla sadece kültürel dinamiklere dayanarak açıklanamayacak kadar girift bir olgu olduğunu göstermektir. Böylece XX. asrın başında hızla değişen toplumumuzda din, bilim, aydınlar ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkilerin nasıl yeniden yapılanma sürecine girdiği konusunda daha kuşatıcı bir yaklaşım önerilmiş olacaktır.

Nikki R. Keddie İslâm dünyası genelinde eski ulemânın yerini alan yeni aydınların rolleri konusundaki muğlaklığı şu şekilde dile getiriyor: "Modern aydınlar

2 Soysal bilim nedir sorusuna özlü bir cevap için bk. "What are the Social Sciences?" Edwin R. A. Seligman (ed.), *Encyclopedia of Social Sciences*, Macmillan, New York 1935, s. 3-7. Seligman sosyal bilimleri eski ve yeni diye ikiye ayırır, politika, ekonomi, tarih ve hukuku birinci gruba, antropoloji, penoloji ve sosyolojiyi ise ikinci gruba koyar. Bunlar tamamen sosyal konulara hasredilmiş bilimlerdir. Bir de biyoloji, coğrafya ve lengüistik gibi tamamen sosyal konularla uğraşmasa bile topluma alâkalı olan bilimler vardır.

toplumda hem devlet hem de halk tarafından açıkça tanınan net bir rolleri olan geleneksel ulemâ gibi değildirler.”³ Geleneksel ulemânın rolü hem devlet hem halk nazarında belirgindi. Ancak yeni aydın sınıfın rolü sadece halk ve devlet nazarında değil kendi kafalarında bile net değildi ve hiçbir zaman da olmamıştır.

Türk modernleşmesi sürecinde yaşanan bu değişim, Osmanlı modernleşmesini Batı modernleşmesi şablonuna oturtarak açıklamaya çalışan toplumbilimcilerin genellikle dikkatinden kaçmıştır. Fıkıhın farklı alanlardaki tezahürlerini birbirinden bağımsız düşüncelermiş gibi ele alan bazı sosyologlarımızın Osmanlı zihniyetinin ve dünya görüşünün temelinde fıkıh gibi bir esasa oturduğunu ve bu esasın Tanzimat’la birlikte yavaş yavaş sahnede yerini almaya başlayan modern sosyal bilimlerin karşısında sarsıldığını tam olarak gösteremediklerini söyleyebiliriz. Meselâ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu Tanzimat döneminde yaşanan sosyal ve kültürel değişimi siyasî, dinî, bedîî, iktisadî “cihan görüşü” ve aile “telakkisi” gibi alanlarda ayrı ayrı ele almıştır; ancak kanaatimizce bu alanlarda görünüşte birbirinden irtibatsız değişimlerin kökte Osmanlı “cihan görüşü”nün omurgasını oluşturan fıkıhın tesirinin azalmasından kaynaklandığını göstermek daha açıklayıcı olacaktır.⁴ Söz konusu alanlar Osmanlı toplumunda bâriz bir şekilde fıkıh tarafından anlamlandırılan alanlardı.

Düşüncelerin dönüşümünün hem düşüncelerin hem de onları savunanların karşılıklı ilişkilerinden bağımsız olarak incelenemeyeceğini temellendirmeye çalışacağım, çünkü düşünce tarihi metodu ile sosyoloji metodunu ayıran çizgi buradadır. Fıkıhın ve sosyolojinin son dönem tarihini yazan araştırmacıların çoğu bu iki düşünce tarzı arasındaki gerilime dikkat çekmeden konuyu ele almışlardır. Bundan da öte hem sosyolojinin hem fıkıhın son dönem tarihi, bunları savunan grupların konumları ve ilişkileri göz önüne alınmadan sadece kültürel ve fikrî dinamiklerle sınırlı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Konuyu sadece fikrî seviyede ele alan ve düşünce alanındaki gelişmeleri sosyal dinamiklerden tamamen irtibatsız açıklamaya çalışan bu “idealist” yaklaşım, zorunlu olarak, fıkıhın sahne dışına itilmesini sadece onun fikrî yetersizliğine, modern sosyal bilimlerin kabulünü ise gene sadece daha üstün bir düşünce tarzını temsil etmesine bağlamıştır. Bu idealist yaklaşıma göre toplumsal alanda her zaman üstün ve doğru düşüncelerin zayıf ve yanlış düşünceleri yenmesi gerekir. Halbuki tarih sahnesinde olaylar çoğu zaman bu tür beklentileri doğrular tarzda cereyan etmemiştir.

Bu bakış açısından hareketle, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal dünyaya dair fıkıh kökenli geleneksel kuram ve kavramların yeni ortaya çıkan sosyoloji ile yer değiştirmesi örneğini incelerken şu sorular akla gelmektedir: *Modern sosyal bilimlerin kavramsal planda dinî bilgilerin hâkimiyeti altında bulunan ve geleneksel*

3 Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis; Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. University of California Press, Berkeley 1972, s. 25.

4 bk. Z. F. Fındıkoğlu, “Tanzimatta İçtimâî Hayat”, *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti, İstanbul 1940, s. 619-659.

olarak âlimler tarafından yönetilen sosyal alanları nasıl fethetti? Muhtelif aydın grupları bu bunalımlı arayış ve değişim sürecinde nasıl tavır sergilediler? Bunlar modernleşme tarihimizde henüz tam olarak cevabı verilmemiş sorulardır. Burada sosyal bilimlerle fıkıh arasında bir karşılaştırma yapılmayacaktır; böyle bir karşılaştırma Thomas S. Kuhn'un dediği gibi sosyolojik bakış açısından iki farklı düşünce tarzının aynı ölçülerle incelenemeyeceğinden dolayı zaten mümkün de değildir.⁵ Bir asır önce cereyan eden çatışmada haklı tarafın belirlenmesi konusunda hakemlik de amacımız değildir. Burada üzerinde durduğumuz husus bir kolektif düşünce modelinden diğerine ani bir sıçrama denemesi sürecinde birbirleriyle uyuşan ve çelişen, süregiden ve kırlan sosyolojik ve kültürel çizgilerle ilgilidir.

Fıkıh ve sosyal bilimlerin kimler tarafından neden savunulduğu sadece fikrî sebeplerle açıklanamaz. XIX. yüzyıl modern bürokrasinin Osmanlı'da kök saldığı ve zamanla genişleyerek din, eğitim, hukuk ve entelektüel alanları kontrol altına almaya başladığı bir dönemdir. Fıkıh, modern sosyal teorilere dayanarak, çökmekte olan çok uluslu bir devleti kurtarmanın yolunu dünyevileşmekte (sekülerleşme), merkezileşmekte ve gittikçe devletin etki alanını genişletmekte arayan yüksek seviye bürokratlara⁶ karşı, İslâmî yenilenmeye inanan, ancak giderek artan bir şekilde sosyal statü kaybına uğrayan orta seviye ulemâ, asker ve memurların elindeki entelektüel muhalefet aracı olmuştur. Şu hususu önemle belirtmek gerekir ki yüksek bürokrasi fikhî ve ulemâyı gücün merkezileşmesi sürecinde engelleyici birer unsur olarak algılamıştır. Bunun yerine, kendi taraftarı âlimler ve ulemâ sınıfına mensup olmayan yeni aydın zümresi ile iş birliği yapmak ve onların sosyal bilimlere Batı'dan tercüme etmelerini desteklemek daha cazip görünmüştür.⁷

Fıkıh hakkında derin bir bilgiye sahip olmadığı halde, siyasi sebeplerle ona ilk resmî karşı çıkış Âlî Paşa'ya aittir.⁸ O, Mısır örneğini de kullanarak devlete daha iyi hizmet edeceği ve Osmanlı'nın uluslararası toplumda bozulan imajını yeniden kazandıracığı

5 Sosyolojik seviyede mümkün olmayan böyle bir çaba, felsefi bir düzlemde mümkün olabilir.

6 Dinî ve seküler toplum tasavvurlarının ve bunları savunan aydınların çatışması konusunda bir Batılı örnek olarak Fransa için bk. Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals* (tr. Richard Altington), Norton, New York 1969. William Logue, *From Philosophy to Sociology: the Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Northern Illinois University Dekalb, IL 1983; Stuart Scharm, *Protestantism and Politics in France*, France: Imprimerie Corbiere & Jugain Alençon 1954, s. 65; Robert R. Locke, *French Legitimists and the Politics of Moral Order in the Early Third Republic*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1974; Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism: the Politics of Charles Murras and French Catholics 1890-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Eugen Joseph Weber, *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford 1976, s. 357-374; Theodore Zeldin, *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, London 1970; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, 51-74.

7 Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 21-24; ayrıca Carter V. Findley de çalışmalarında aynı konuyu ele almaktadır. Modernleşmenin ulemâ sınıfı üzerindeki etkisi için bk. Ahmet Cihan, *Modernleşme Döneminde Osmanlı Ulemâsı: 1770-1876* (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

8 Bernard Lewis, *The Emergency of Modern Turkey*, Oxford University Press, London 1962, s. 121; Hüfzî Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 199-202.

düşüncesiyle fıkıh yerine Fransız medenî hukukunu benimsemeyi önermiştir. Bu öneri özellikle gayri müslimlerin durumunu iyileştirmek için devlete bazı reformları empoze etmeyi amaçlıyordu. *Mecelle*'nin oluşumunu hazırlayan olaylar zincirinin ilki olan Âli Paşa'nın önerisi, aşağıda ele alınacağı gibi âlimler ve muhafazakâr aydınların çok şiddetli tepkisini çekti.

I. Klasik Dönem Osmanlı Toplum Tasavvurunun Oluşumunda Fıkıh ve Ulemânın Rolü

Fıkıhî bir bilim olarak incelemeden önce onun Osmanlı fikir haritasındaki yerini tespit etmek zorundayız. Bu yüzden, aşağıda önce fıkıh biliminin son dönem Osmanlı Devleti'nin kültürel yapısındaki yeri göstereceğiz, daha sonra; Weber'in aydınlar sosyolojisi takip edilerek, değişik entelektüel ve sosyal tabakalarda, fikhun taşıyıcıları olan ulemânın hiyerarşik yapısına kısaca işaret edilecektir. Fıkıh dünyası ve ulemâya kısa bir bakış, ileride üzerinde duracağımız gibi, fıkıh ve sosyal bilimleri telif etme teşebbüslerinin tarihî önemini daha iyi takdir etmemizde bize yardımcı olacaktır.

Erken İslâm tarihinde bir kere oluşuktan sonra çok fazla değişmeyen İslâm bilimleri yapısı içinde fıkıh merkezî bir yere sahiptir. Aşağıdaki tablo (bk. Tablo 1: İslâm Bilimleri Atlası) klasik filozofların (Fârâbî, İbn Sînâ, Harezmi, Gazzâlî, İbn Haldûn) ve bilim tarihçilerinin (İbnü'n-Nedim, Taşköprizâde, Molla Lutfî, Kâtib Çelebi)⁹ eserlerinden hareketle hazırlanmıştır. Entelektüel dünyanın haritasını çizme merakı, belki yaşanan depremlerden dolayı, XIX. yüzyılın sonunda yeniden canlandı.¹⁰ Ancak çağ farkına rağmen, eski ve yeni toplumsal İslâm bilimlerinin haritaları arasında önemli farklar yoktur. Burada bizim amacımız açısından önemli olan bir nokta hiçbir yazarnın fıkıhî, İslâm hukuku olarak telakki etmemiş olmasıdır.

Osmanlı sisteminde, fıkıh sosyal ilişkilerin anlamını sağlama vazifesini üstlenmiştir. Osmanlı tarihi boyunca tasavvuf, felsefe ve kelâm gibi diğer ilimlerin konumu zaman zaman tartışmaya açıldığı halde, fıkıh bir ilim olarak hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Fıkıh toplumun tamamının asırlar boyunca itirazsız kabul ettiği "asgari müşterek" (moral order) olmuş, farklı şekilleriyle toplumsal akıl yürütme tarzları ve söylemler fıkıha dayanmıştır. Ancak fıkıh kaidelerinin zahirine vurgu yapanlarla tasavvufî ve felsefî boyutuna vurgu yapanlar arasında zaman zaman gerilimler yaşanmıştır. Bu durum fikhun tek tip bir söylemden ibaret olmayıp birçok alt söylem grubunu içermeye müsait zengin bir yapı sahibi olmasından kaynaklanmıştır. Fıkıh Osmanlı düşünce tarihinde baştan sona seçkin yerini muhafaza etmiştir.

9 Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997; ayrıca bk. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600* (trc. Colin Imber), Weidenfeld and Nicholson, London 1973, s. 165-178; Fahri Unan, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Âlim" Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, XVII, 1977, s. 149-264.

10 Örnek olarak bk. Süleyman Sırrı, *Mantık*, Karabet Matbaası, İstanbul 1310; ayrıca bk. Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Medrese programları,¹¹ mahkeme kayıtları, fetva kayıtları, kanunnâmeler ve adaletnâmeler Osmanlı dünyasında diğer entelektüel geleneklerden ayrı olarak, fıkha verilen önemin büyüklüğünü belgeler. Nitekim Kâtib Çelebi *Hidâye ve Ekmele*¹² gibi fıkıh kitaplarına büyük önem verildiği halde felsefe kitaplarının ihmal edildiğinden şikâyet etmiştir.¹³

Tablo 1: Osmanlı Toplumunda İslâmî İlimler Atlası

Entelektüel Yapı			Sosyal Yapı
Bilimler Ulûm-i İslâmiyye	Bilgi Yolları Esbâb-ı ilm	Fikrî Ürünler Ahkâm-ı şer'iyye	Sosyal Kimlikler Ulemâ
Fıkıh-ı ekber, Akaid, Kelâm	I. Objektif Bilgi Yolları 1. Akl-ı selîm 2. Havâss-ı selîme 3. Haber-ı sâdik a) Kur'an b) Hadis c) Tarih	İtikadî hükümler Doktrinal felsefe 1. Vâcip 2. Mümkün 3. Mümteni'	Mütetekellim
Felsefe, Hikmet	Yukarıdakilerin aynısı	Varlık görüşü	Hakîm, filozof
Fıkıh-ı vicdânî, Tasavvuf	II. Sübjektif Bilgi Yolları 1. İlham 2. Sâlih rüya 3. Keşf 4. Hads	Ahlâk, âdâb	Mutasavvıf, ârif
Usûl-i fıkıh Fıkıh teorisi ve metodolojisi	III. Şer'î Deliller a) Temel Kaynaklar 1. Kur'an 2. Sünnet 3. İcmâ 4. Kıyas b) Yardımcı Kaynaklar 1. Örf 2. Zaruretler 3. İstihsan 4. Önceki şeriatlar 5. vb.	İctihad: Amelî Hükümler 1. Farz a) Ayn: Ferdî b) Kıfaye: Kolektif 2. Haram 3. Vâcip 4. Mekruh a) Tahrimî b) Tenzihî 5. Mendup 6. Müstehap 7. Mubah 8. Helâl	Müctehid a) Mutlak b) Fi'l-mezheb c) Fi'l-mes'ele
Fürû-i fıkıh: Uygulamalı fıkıh	IV. Uygulama 1. Usûl-i kazâ 2. Usûl-i iftâ: (Resmü'l-muftı) a) tahric b) tercih	Şeriat ve Kanun 1. İbâdât 2. Muâmelât a) Nikâh b) Bey' 3. Ukubât 4. Siyer 5. vb.	Kadı Müftü Müderriş İmam Vâiz

11 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 19-31.

12 Osmanlı toplumunda yaygın olarak kullanılan iki fıkıh kitabı. *Hidâye* Hindistan'da da yaygın olarak kullanıldığından İngilizler Hindistan'ı işgal ettikten sonra *Hidâye*'yi İngilizce'ye tercüme ettirmişlerdi. Hamilton, Charles., tr. *The Hedaya: Commentary on the Islamic Law*. [by al-Marginani] I-II. Karachi 1989.

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1067/1657 ; tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1941, I, s. 680.

Osmanlı dünyasında fıkıhın yerinin bir başka önemli göstergesi de bütün müslümanların kendi hayatı ile alâkalı fıkıh hükümlerini bilmesinin zorunlu kabul edilmiş olmasıdır. Bu bir yandan eğitim programları içinde fıkıhın temel yerini gösterirken, diğer yandan fıkıhın her ferdin hayatında yeri olması hasebiyle sadece akademik bir uğraşı olmadığını gösterir. Birey olarak her müslüman için bilinmesi zorunluluk arzeden (farz-ı ayn) bilgiye Osmanlılar "ilm-i hal" ismini vermişlerdir. Bununla birlikte diğer bütün bilgi dallarında olduğu gibi fıkıhta da uzmanlaşma, İslâmî açıdan yalnız bir grup bilgin üzerine zorunluluk olarak düşünülmüştür (farz-ı kifâye). Herkes tarafından münferiden kendi durumuna göre gerçekleştirilen dini zorunluluk müslüman toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan fikhî bilgi ve eğitimin zorunlu olan kısmını tanımlar. Sosyal entegrasyon açısından bu durumun önemini ayrıca vurgulamaya gerek yoktur. İkinci tür sorumluluk ise ilmiye düzenini oluşturan ulemâ ve medreselerin fonksiyonunu gösterir. İster yönetici (askerî) ister yönetilen (raiyye) olsun bütün Osmanlılar hayatlarının ilk döneminde aldıkları temel fıkıh eğitimiyle toplumun ortak söyleminin dilini öğrenmiş oluyorlardı.¹⁴

Fıkıh ictihad, fetva ve hüküm (kazâ) gibi üç ana akıl yürütme yolunu kullanmıştır. Bu akıl yürütme tarzları farklı ulemâ tabakalarına mahsustur ve ayrıntılı bir şekilde usûl-i fıkıhta ele alınmıştır. İctihad, bugünkü ifadesiyle, yeni fikhî kuramların üretilme yoludur ve müctehidlere mahsustur. Müftülere has olan fetva ise bir başka akıl yürütme tarzıdır ve genel olarak bütün ilişki ve davranışlarla alâkalı olarak dinin görüşünün ifadesidir. Hüküm veya kazâ ise kadılara mahsus olup mahkemeye havale edilen anlaşmazlıkların fıkıh açısından çözümü için gerçekleştirilen akıl yürütmedir. Usul-i fıkıh tarafından tanımlanan akıl yürütme ve yorumlama kuralları, hem genel olarak fert ve toplum hayatının hem de İslâm hukukunun nasıl işleyeceğini belirler. Osmanlı ulemâsının ictihad kapısının kapandığına dair bazı sözleri, fıkıhtaki çeşitli akıl yürütme ve çözüm üretme yolları göz önüne alındığında, sosyal alanda düşüncenin dondurulduğu şeklinde yorumlanamaz. Bununla birlikte, ictihad kapısının kapandığına dair yaygın kanaatin zihinsel açıdan fıkıh geleneğini zayıflatığı da bir gözlemdir. Osmanlı'da ictihad kapısının kapalı tutulması, fıkıhın yeni düşünceler karşısında gücünü kaybetmesinin sebeplerinden biri olarak görülmüştür.¹⁵

Ulemâ sınıfının kendi içindeki tabakaları ve her tabakaya has akıl yürütme biçimi ve söylem tarzına kısaca işaret edildi. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı entelektüel

14 İsmail Hami Danişmend, *İlahî Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1971, V, s. 8; Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom: a Social History*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1989, s. 51-57; Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1986.

15 Ancak bunu ileri götürerek, ictihad kapısının kapalı kabul edilmesinin, XX. asrın başında Osmanlı'nın yıkılışının ve fıkıhın resmen ortadan kaldırılmasının yegâne sebebi olarak ileri sürmek, sosyolojik verilerle ispatı zor bir genelleme olmaktan ileri geçemez. Çünkü çöküş döneminde ortaya çıkmış olan bu kanaat Osmanlı'nın en başarılı olduğu dönemlerde de hâkimdi. İctihad kapısının kapalı olduğu kanaati tek başına sosyal ilerlemeye engel olsaydı, başlangıçta Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkması gerekirdi.

yapısında son derece hassas dengeler ve ayrımlar olduğu dikkat çekmektedir. Bir âlimin kendine has söylem tarzını bırakıp başka bir söylem tarzını kullanması sosyal düzeni altüst edebilirdi. Bu ikisi birbiriyle nasıl denkleştirildi? Hüküm sadece kadı tarafından verilebilirdi. Kadının tartışılmaz otoritesi şeriatın kaynakları ve mahallî seviyede siyasî otoriteyi temsil ederdi. Fetva sadece müftü tarafından verilir. “Şeriat alanı içindeki sivil hukuk olaylarında sultan bile kadının kararlarına saygı duymak zorundaydı.”¹⁶ Bununla beraber ictihad ve müctehidlik devam etmiyor diye düşünülüyordu. İslâmî sosyal ve kültürel yapıda “din adamı olmayanların sınıfı” (lay class) olmadığı da belirtilmelidir. Onun yerine dinî yapı tarafından tayine (ordination) gerek duymaksızın eğitilmiş sınıfa katılabilen “mukallit” ve “avam” sınıfının varlığı kabul edilmiştir.

Tablo 2: Osmanlı Toplumunda Fıkhın Entelektüel ve Sosyal Yapısı

Sosyal Tabakalar	Akil Yürütme Yolları	Ulemâ Tabakaları	Mevcudiyet
Ulemâ: Aydınlar	İctihad	Müctehid	Tartışmalı
	Tercih	Mürecch	Tartışmalı
	İftâ	Şeyhülislâm Müftü	Var
	Hüküm: Mahkeme karar	Kazasker, Kadı	Var
	Taklit: Takipçilik	Müdderis Vâiz Cami imamı	Var
Avam (halk)	Taklit		Var

Fıkhın resmî rolü, birincil kaynaklardan elde edilen şeriatla ve ikincil kaynaklardan elde edilen kanunda ortaya çıkar. Ulemâ bu hukukî kuralları üretmek ve uygulamaktan mesuldü. Kanun genelde şeriatla ters düşmeyen örfle dayanmak ve sultan tarafından onaylanmış olmak zorundaydı; onun “sultan hukuku” ve “örfî hukuk” diye isimlendirilmesinin sebebi budur. Bu uygulamanın teorik kökenleri önceki halifelerin uygulamalarına ve fıkhın kurucularına dayanır. 1648 ve 1687’deki iki ferman, İbrahim Halebî’nin *Multeka’l-Ebhur* adlı meşhur fıkıh eserini devletin resmî hukuku olarak ilân etti.¹⁷ Osmanlı hukuk yapıcılarını önceki İslâmî devletlerden miras aldıkları “kanun” geleneğini takip ettiler ve onu ceza, vergi ve arazi hukuku ve belli bölgeler ve statü gruplarına özel hukuklar üretmek için kullandılar. İnalçık bir örfün kanuna nasıl dönüştüğünü şöyle anlatmaktadır:

Vergi ve nüfus araştırmaları özel olarak yeni kanun tekliflerinin ortaya çıkışına vesile oldu. Osmanlılar yeni fethedilen bir yerde böyle araştırmaya giriştikleri zaman, yaptıkları ilk iş fetih öncesi hukuku ve oranın âdetlerini araştırmaktı. Onlar

16 İnalçık, a.g.e., s. 75; ayrıca bk. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 1996.

17 Cin, Halil, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri”, Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 14.

fethedilen bölgenin hukuk, âdet ve kurumlarını yok etme yollarını aramadılar, fakat yeni bir sisteme âni bir girişi takip etmesi muhtemel huzursuzluklardan kaçınmak umuduyla birçok mahallî alışkanlığı olduğu gibi bırakmayı tercih ettiler. Üstelik tecrübeler onlara öğretmişti ki köklü değişiklikler vergi gelirlerinde bir düşüş getirir. Söz konusu araştırmayı yapmakla görevlendirilen kişi fethedilen bölgelerde yalnızca şeriat ve diğer Osmanlı hukuk prensiplerine aykırı olan uygulamaları ilga etti. Diğerlerine gelince onları kaydetti ve sultanın onayı için başkente gönderdi. Sonraki araştırmalarda değişiklikler olabilir veya Osmanlı yasaları eski düzenlemelerin yerine geçebilir.¹⁸

Osmanlı kanunları arasında Fâtih Sultan Mehmed ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından çıkarılanların önemli bir yeri vardır. Her iki sultan da, usûl-ı fıkha göre faaliyet gösteren kendi dönemi ulemâsını söz konusu kanunların üretimi ve tatbikinde istihdam etmiştir. "I. Süleyman dünya halifeliğini büyük bir ciddiyetle üstlendi. O kişisel olarak İslâm hukuku çalıştı ve devletin seküler kurallarını şeriata uygun hale getirme işinde Ebüssuûd Efendi'ye (1490-1574) güvendi."¹⁹ "Sultanın resmi fermanı kadınları hem şeriat hem de kanunu yürütmek ve uygulamak için atadı."²⁰

II. Evrimci Modernizm ve Bunalım Dönemi Aydınlarının Toplum Tasavvurları

Batılı düşünürlerin eserleri Osmanlıca'ya XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş çevrilmeye başlandı.²¹ Daha önceki dönemlerde sadece üst düzey bürokratlar ve padişah Batı'daki sosyal düşüncelere ulaşıyordu. Osmanlı aydınlarının entelektüel ağı bu tercüme sayesinde hızla genişledi. Bunun sonucunda, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, fıkıh metodolojisini izlemeksizin ortaya konan düşünce ürünleri yavaş yavaş geleneksel akıl yürütme ürünleri olan *icthad*, *hüküm* (kazâ) ve *fetvâ* yanında boy gösterdi. Kısmen birbiriyle örtüşen bu üç temel fikhî akıl

18 İnalçık, *a.g.e.*, s. 71.

19 İnalçık, *a.e.*, s. 182.

20 İnalçık, *a.e.*, s. 75.

21 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, Princeton 1962, s. 203. Mardin'in İslâmî eserlerin tercümesi üzerinde de çok ilginç bir gözlemi vardır. "Tanzimat dönemi, bir bütün olarak, edebiyat ve felsefe alanında İslâmî edebiyatın Türkçe'ye tercümesinin daha önce görülmemiş bir orana ulaştığı bir dönemdir. Osmanlı toplumunun modernleşmesini ele alan bir tarama, bunu dikkate almadığı takdirde doğru bir tasvirde başarısız kalacaktır. Buna mukabil, XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupalı düşünür, filozof ve edebiyatçılardan hiçbir tercüme yapılmamıştır" (Mardin, *a.g.e.*, s. 203). Mardin'in gözlemi Orhan Okay tarafından da desteklenmektedir. "Bütün Tanzimat devrinde, hatta XIX. yüzyılın sonuna kadar kitap olarak felsefi yayın, sanılacağı kadar fazla değildir. Tercüme, derleme veya telif olarak felsefeyle veya filozoflarla ilgili basılmış kitaplar şunlardır" dedikten sonra Okay toplam on beş kitap ismi vermektedir. Bunların yedisi Voltaire, üçü Fenelon'dandır (bk. Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, IRCICA, İstanbul 1998, s. 205). Ayrıca ilginç bir mukayese maksadıyla XIX. yüzyıl boyunca iktisat alanında yapılan kısıtlı sayıda tercüme için bk. Orhan Okay, "İktisatta Millî Düşünceye Doğru," *Türk Kültürü*, yıl XVIII (Ocak - Şubat 1980), sayı 207-208, s. 72-98). Batı'dan kitap çapında yapılan tercümelemin bu kadar kısıtlı sayıda olması, akla Batıcı aydınların neye yöneldikleri ve hangi kaynaklar aracılığıyla Batı düşüncesi ile bağlantı kurdukları sorusunu getirmektedir.

yürütme biçimi yanında ortaya çıkan sosyal bilimsel teori geliştirme biçimi toplum alanında yansımaları gösterdi. Kısa zamanda yeni aydın tipi de bir sınıf olarak ulemâ sınıfının yanında ortaya çıktı. Bu iki tip bilgi ve savunucular arasında zamanla ortaya çıkan gerilim giderek arttı. Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. yüzyılın ikinci yarısının entelektüel manzarasını şu şekilde tasvir eder: "Bu devirde tüm fikrî münakaşalar fıkıh ve İslâm Hukuku etrafında gerçekleşiyordu."²²

Bu dönemde aşağıda örnekleriyle ele alınacağı gibi ulemânın Batı kaynaklı teorileri, yeni aydınların da fikhî tamamen reddettiğini ve iki grup arasında şiddetli bir çatışmanın başladığını düşünebiliriz. Halbuki vâkıada durum paradoksal bir şekilde bu beklentiyi doğrulamamaktadır. Gerçekten de bazı yeni aydınlardan daha modernist âlimler olduğu gibi bunun tam tersi, bazı ulemâdan daha gelenekçi yeni aydınlar da vardı ve ulemâyı İslâmî değerleri yeterince savunmamakla suçluyorlardı. Bu karışık yönelimler aydın ve âlimler arasında keskin bir çatışmayı ve Osmanlı aydınlanmasının doğuşunu önlüyordu.

Müslüman muhafazakâr aydınların ve ulemânın Batı kaynaklı yeni sosyal teorilere dostça yaklaşımları bir anlamda İslâm'daki ilim ve hikmet anlayışına bağlanabilir. O dönemde yaygın olarak kullanılan ve müslümanları aydın yapmaksızın gayri müslim milletlerden bilim, felsefe, hikmet ve bilgi almaya teşvik eden hadis bunun en güzel örneğidir.²³ Müslümanlar arasında yabancı kültürlerle karşı bu olumlu yaklaşım Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza gibi dindar olmayanlar tarafından da kullanıldı. Âlimler ve dindar aydınların bu yaklaşımı sosyal teorilerin kaynağını ve kime ait olduğunu göz ardı ederek hoş karşılamalarına ve onlara fikhî alanı içinde yer temin etme çabalarına yol açtı.

Resmî söylemde fikhînin yerinin Batılı sosyal teoriler tarafından alınmasının arkasında başka bir etken de şudur: Savunmacı modernizasyon aracılığıyla "devleti kurtarma" stratejisi.²⁴ Aydınlar arasında tartışmasız kabul edilen bir varsayıma göre Batı'nın üstünlük kaynağı onların ilimleriydi. Bu varsayımdan hareketle Batı bilimleri Osmanlı tarafından alındığı takdirde Osmanlı'nın da aynı üstün seviyeye geleceği düşünülüyordu. Bu yaklaşım ulemânın Batılı sosyal bilimlere karşı olumlu yaklaşmasında önemli bir etken olarak görülebilir.

Bütün aydın kesimlerde yaygın olarak kabul edilen şey muzaffer Avrupa devletlerinin güç kaynağının bilim olduğudur. Bu "pozitivist" yaklaşım tabiat ve toplum bilimleri arasında bir aydın yapmamıştır. Osmanlı toplumunda Avrupa'nın teknolojisini ve doğal bilimlerini ithal etme ve kullanma çabaları Osmanlı modernleşmesini araştıranlar için hep ilgi çekici bir alan olmuştur. Buna rağmen, bilim tarihçileri doğal ve sosyal bilimlerin Osmanlı toplumuna girişiyle ilgili benzer ve farklı yönleri araştırmayı neredeyse tamamen ihmal etmişlerdir. Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler tarafından

22 A. Hamdi Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi: 19. Asır, Çağlayan* Kitabevi, İstanbul 1956, s. 153.

23 Hz. Peygamber'in ilim talebi ile ilgili hadisleri XIX. yüzyıl boyunca aydınlar tarafından yoğun bir şekilde alıntı yapılmıştır (Mardin, a.g.e., s. 321, 322).

24 Mardin, a.e., s. 404; Türköne, a.g.e., 24-32, 271-282.

sürekli tekrarlanan argümanlardan birisi Avrupa sosyal teorileri ve bunlarda temelendirilmiş kurumların Batı'nın güç kaynağı olduğu ve bunların Osmanlı toplumu tarafından, eğer Osmanlı toplumu ayakta kalmak istiyorsa, mutlaka uyarlanması gerektiğidir.

Bu aydınların genelde gözden kaçırdıkları konu, sosyal bilimsel ve fıkıh teorilerini telif etmek gibi böylesine önemli bir çabanın teorik ve metodolojik zemine duyduğu gereksinimdir. Bu derece büyük bir teorik projenin olasılığı, gerekliliği, meşruiyeti ve takip edeceği prensipler Yeni Osmanlılar'ın ve Jön Türkler'in yazılarında başlangıçta derinlemesine tartışılmamıştı. Bu sorular I. Dünya Savaşı'nın sonlarında, şaşkınlığa düşünceye kadar ıslahatçıların zihinlerinde fazla yer işgal etmiyordu. Entelektüelizm için çok elverişli olmayan bir ortamda çalışan Osmanlı aydınları, Batılı meslektaşlarına göre alışılmadık bir durum olan devleti kurtarmak için pratik çözümler aradılar.²⁵ Ancak bu temel teorik ve metodolojik soruları daha fazla göz ardı edemezlerdi.

Osmanlı sosyal düşüncesinin içsel modernleşmesine katkı için serbest icthad talebi ortaya çıktı. İctihad, aynı zamanda radikal ve ıslahatçı Abdullah Cevdet'in dergisinin ismiydi. Bu çağın ıslah teorileri en azından muhataplarının onayını kazanabilmek niyetiyle fıkıh prensiplerini ve söylemini takip etmiştir. Bu teoriler genellikle fıkıh dilinin hakimiyeti altındaydı. Buna rağmen, fıkıh ve sosyal bilimsel kuramsallaştırma arasındaki gerilim giderek artıyordu. Kendileri için icthad kapısı kapalı ama tam aksine kuramsallaştırma kapısı ardına kadar açık olan Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'in yazılarında bu gerilim apaçık belliydi. İctihad kapısı tartışması, en çok ihtilâflı konulardan biri olarak, fıkıh yapısı temellerinden tamamen yok edilinceye kadar sürdü. Dönemin literatürüne hızlıca göz atarsak, *İslâm Mecmuası*, *Sırât-ı Müstakim*, *Sebîlürreşâd* gibi dergiler icthad kapısı tartışmasının son dönem Osmanlı aydınlarını nasıl iki kampa ayırdığını göstermektedir.

Ancak asıl yapısal gerilim fıkıh ve modernleşen bürokrasinin talepleri arasındaydı. Gücünü, hâkim olduğu alanı ve hacmini arttıran bürokrasi, fıkıhın sınırlayıcı prensipleri ve Osmanlı fikir hayatının geleneksel yapısıyla çatışmaya girdi. XVIII. yüzyılda hükümetin gereğinde şeyhülislâmın görüşünü alması geleneği iyice yerleşmiş bir uygulama haline gelmişti. Fıkıh Bâbîâli'nin merkezileşme çabalarını gayri meşrû hale getirmek için rahatlıkla kullanılabilirdi. Nitekim bu strateji Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'i de içine alan son dönem muhalif gruplarınca kullanılmıştır. Yayılan ve merkezileşen hükümet, fıkıhın koyduğu engellerin apaçık bir çatışma hattı haline gelmesini önleyerek, onların üstesinden gelmek zorundaydı. Bu konuda usta bir siyaset takip edilmesi gerekiyordu. Meselâ kökenini fıkıhtan alan Osmanlı millet sistemi, ironik bir şekilde, hükümet tarafından şeriat nizamını canlandırmak iddiasıyla değiştirildi. Tanzimat Fermanı ilân edildi ve dinî kurallar ışığında uygulanacağı garanti edildi. Bu yüzden ulemâ, bilhassa şeyhülislâmlık makamı ve fetva kurumunun güvenilirliğinin tartışmaya açılmasıyla yüz yüze kaldı.

25 Mardin, a.e., s. 7-19.

Fıkıh dünya görüşü ve devlet eliyle gerçekleşen modernleşme arasındaki gerilim bize muhalefetin sosyal köklerini²⁶ olduğu kadar muhalefet ve fıkıh arasındaki seçici eğilimi açıklamaya da yardımcı oluyor. Osmanlı bürokrasisinin (Bâbîâli) merkezleşmesine karşı olan protesto sosyal hareketlilik için fıkha bel bağlamıştı.²⁷ Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler genellikle ulemâ sınıfından, "eyaletlerde yarı feodal toprak sahibi ve yükselen aristokrasi olan" âyandan, orta düzey bürokratlardan, politik ve bürokratik modernleşme esnasında güç ve statüsünü kaybetmiş ordu görevlilerinden üye kabul ediyorlardı.²⁸ Sadece muhalefet değil aynı zamanda devlet de fıkha ve muhalifleriyle aynı dili konuşan itaatkâr ulemâ ve aydınların desteğine muhtaçtı. Bu nedenle fıkıh, sosyal teorilerle beraber son dönem Osmanlı söyleminin en belirgin unsuru oldu ve muhtelif sosyal ve siyasî tezlerin ifadesinde kullanıldı.

A) Telifçi Akım: Fıkıh-Sosyal Bilimler Telifi Girişimleri

Burada ele alınan aydınlar modern liberal kurumları savunduklarından modernleşme yanlılarıydılar. Fıkıhtan çıkardıkları bir söylemi kendi düşüncelerini gerçekleştirmekte kullandıkları ölçüde de İslâmî geleneğe mensuptular. Onların, fıkıh Osmanlı toplumunda herhangi bir ideolojik amacı gerçekleştirmek için kullanılabilir en verimli zihni araç olduğundan bu yolu tuttıkları iddia edilebilir. Savundukları kurum ve kavramlar Avrupa'da doğmuş, felsefi bir temele oturtulmuş, XVIII ve XIX. yüzyıl Avrupalı liberal düşünürlerin sosyal teorileriyle savunulmuştu. Yeni Osmanlılar'ın ve Jön Türkler'in bu bâriz eklektik tutumunun kaynağında fıkıh ve Batılı düşünürlerin sosyal teorileri arasındaki ikilem yatmaktaydı. Bizce, Yeni Osmanlılar, İslâmî endişelerden beslenen hedeflerini merkezî hükümetin yükselen gücünü frenleyeceğini düşündükleri liberal kurumlarla gerçekleştirmek istiyorlardı. Bu strateji, onları seküler ideolojilere kapılmaktan uzak tutmasına rağmen, nihayetinde modernleşmeye önemli katkıda bulunacaktır: Onlar farkına varmadan modern ve seküler Batılı kurum ve kavramları tanıtmış ve halk ve yeni nesiller nazarında onların cazibe kazanmasına yardımcı olmuşlardır. Bu nedenle neticede onların kendi hedeflerinin tersi bir sonuca hizmet ettikleri düşünülebilir.

Bu bakış açısından, Osmanlı fikir tarihi araştırmacılarının hem muhafazakâr aydınların hem de modernistlerin köklerini neden Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'de bulduklarını ve Türkiye'de İslâmcılığın ve laikliğin çağdaş taraftarlarının köklerinin onlara kadar neden uzandığını anlayabiliriz. Yaygın kanaata göre Yeni Osmanlılar, "Türkiye'deki milliyetçi ve demokratik hareketlerin gerçek öncüleridir." Mardin'e göre onlar "muhafazakâr" dırlar.²⁹ Türköne'ye göre ise onlar İslâmcılığın öncüleridir.³⁰ Meselâ, Nâmık Kemal, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler ideoloğları tarafından,

26 Mardin, a.e., s. 122-125.

27 Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, s. 141-143.

28 Mardin, a.g.e., s. 78-80, 397.

29 Mardin, a.e., s. 401.

30 Türköne, a.g.e., s. 77-87.

bir dokümanter çalışmada İslâmcı olduğu belgeleninceye kadar, kabul görmüştür.³¹ Ali Suâvi kimine göre bir baġnaz, kimi içinse ilk laik müslüman âlimdi. Ziya Gökalp ise, kimine göre Türk milliyetçiliğinin babası, kimileri içinse bir müceddid, müctehid ve ihya ediciydi. Fikirlerini eksik ve bütünlük içerisinde okumamak, bazı araştırmacıları, Yeni Osmanlı ve Jön Türkleri çok farklı ve bazan da karşıt kimliklerde görme yanılığısına düşürmektedir.

Eklektik tutum, Yeni Osmanlı ve Jön Türkler'in kendilerine uygulanmaya çalışılan kimlik tasniflerine neden tamamen uymadıklarına da açıklık getirmektedir. Düşüncelerinin kaynağı ve bu düşüncelerin neden ve nasıl birlikte telif edilmiş bir sistem meydana getirdiği bu bakış açısından uzak bir şekilde incelendiğinde, entelektüel kimlikleri tam olarak anlaşılabilir. Böylece aydınları doğru bir şekilde sınıflandırma çabaları da mümkün olmaktan çıkar.³²

Reformcu ve gelenekçi gibi kavramların Osmanlı bağlamında tanımlanmaları ve uygulanmaları oldukça zordur. Bu aydınları tasnif ve tanımlama için kullanılan "İslâmcı" tabiri de ne Türkçe açısından ne de kavramsal olarak problemsiz değildir. Bir dinin ismi ile "cı" eki, meselâ "Yahudilikçi", "Hıristiyanlıkçı" veya "Budizmci" dilimizde kullanılmamaktadır. Ancak "İslâmcı" tabirinin popüler ideolojik söylemden, akademik söyleme geçtiği görülmektedir. Kavramsal seviyede ise, "İslâmcı" kimliğinin belirleyici öğelerinin ne olduğu konusunda bu kavramı kullananlar arasında bir görüş birliği yoktur. Dolayısıyla "İslâmcı" kavramı konuya açıklık getirmekten ziyade, daha da kaygan ve muğlaklaştırmaktadır.

Çalışmaları burada incelenen aydınların sosyal köklerinin çeşitliliğini göstermek amacıyla değişik isimler seçtim. Aşağıda görüşleri incelenecek olan telifci aydınlar içinde sosyal köken itibarıyla, ulemâ sınıfından âlim, Bâbüâli'den bürokrat, Osmanlı hânedanından şehzade ve bağımsız düşünürler vardır. Ahmed Cevdet Paşa, Ali Suâvi, İzmirli İsmail Hakkı ve Seyyid Bey ulemâ sınıfına dahil edilir. Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa esasen Bâbüâli'ye dahildir. Said Halim Osmanlı hânedanına akraba olan biridir. Doğu Anadolu'dan gelen Ziya Gökalp'in sosyal kökeni ise bu grupların hepsinden farklıdır. Bu durum popüler Marksist bilgi sosyolojisinin iddia ettiğinin tersine, sosyal sınıf kökeninin, incelediğimiz tartışmada entelektüel tavrı belirlemediğinin bir göstergesidir.

Aşağıda Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi ulemâ ve aydınlarının klasik fıkıh ve modern sosyal bilimler arasında kendilerine nasıl bir yol çizdikleri ve Batı toplum bilimi karşısında ne ölçüde eleştirel bir tavır sergiledikleri kronolojik olarak ana hatlarıyla ortaya konulacaktır. Bu dönemde Batı toplumbiliminin olduğu gibi alınmasını ve fıkıhın tamamen terkedilmesini savunacak derecede Batıcı bir Osmanlı aydını görülmemektedir. Öbür yandan fıkıhın hiçbir değişime uğramadan mevcut haliyle olduğu gibi kalmasını savunan bir âlim veya aydına da henüz rastlamadık. Söz konusu

31 Mardin, a.g.e., s. 287; burada bahsedilen çalışma aşağıda ele alınacak olan İhsan Sungu'nun çalışmasıdır.

32 Lewis, a.g.e., s. 226-227; Findley, a.g.e., s. 174-210, Mardin, a.g.e., s. 120-132, 141-142.

dönemde aydınlar arasında hâkim olan strateji Batı kökenli toplum teorilerinden kendi tezlerini destekleyenleri seçici bir şekilde kullanmaktır. Bu yaklaşımın Osmanlı toplumbilim anlayışına yeni bir hareketlilik getirdiği ve fikhın bir yenilenme içine girdiği gözlenmektedir. Ancak bu “evrimci” yenilenme tavrı ve süreci ilk tomurcuklarını verdikten sonra “devrimci” modernizm tavrı ve sürecinin devreye girmesiyle kesintiye uğrayacaktır.

1. Tanzimat Dönemi Ulemâsı ve Cevdet Paşa: Fıkıhtan İslâm Hukukuna

Ulemânın Fransız medenî hukukunu uyarlamaya çalışan Tanzimat bürokratlarına cevabı, fikhın uygun bölümlerini Avrupa modern sistemine benzeyen yeni bir formda sistemleştirmek oldu. Batı formu İslâmî içerikle telif edildi.³³

Ne var ki böyle bir projeye girilmeden önce yapılması gereken; projenin gerekliliği; ülkenin modernleşmesine hangi yollarla katkıda bulunacağı; sözkonusu değişikliğin teorik zemini; uzun ve kısa dönemli toplumsal etkileri üzerine genel bir fikrî tartışma yapılmamıştır.³⁴

Bu projenin uygulayıcıları böyle temel bir değişim ve telifin altında yatan teorik ve metodolojik soruları da dile getirmediler. İslâm tarihinde önceki dönemlerde örnekleri olan fikhî bir ülkenin uygulamalı hukuku olarak sistemleştirme çabalarına ulemâ tarafından çeşitli teorik ve pratik noktalardan dolayı karşı konuldu. İmam Mâlik ile dönemin halifesi Hârûnürreşîd arasında bu konuda meşhur bir tartışmadan bahsedilir. Ancak bu defa ulemâ, erişilen tarihi kayıtlara göre, genelde sessizliğini korumuştur. Üretken bir yazar olan Ahmed Cevdet Paşa³⁵ ve onun başkanlığındaki komisyonun üyeleri teorik ve metodolojik sorunların üstesinden gelmek ve onları çözmek için izledikleri kuralların kayıtlarını bırakmadılar. Gene de *Mecelle*'nin doğuşunun hikâyesini inceleyerek, fikhın geleneksel yapısının dışında, modern bir İslâm hukuku üretmenin kolay bir iş olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Ayrıca biz böyle bir dönüşüme karşı olan geleneksel muhalefetin II. Abdülhamid'in *Mecelle* çalışmalarına son verme kararına nasıl bir etkide bulunduğunu da bilmiyoruz. Ali Suâvi bir makalesinde, kısaca metodolojik problemlerle uğraşılıyor³⁶ fakat biz bu meselenin umumi bir tartışmaya dönüşmesi için Ziya Gökalp'i bekleyeceğiz.

Bu dönemde, fikh ilk defa İslâm hukuku olarak kavramlaştırıldı. Bu anlamda, Cevdet Paşa'nın çalışması önemli bir dönüm noktasıdır ve fikhın Tanzimat'a tepkisini en iyi şekilde gösterir. Ahmed Cevdet Paşa başkanlığındaki Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye, halife tarafından onaylanan bölümlerin, Osmanlı topraklarında uygulanan İslâm

33 H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1966, s. 72.

34 Bazı gözlemciler göre, reformist bürokratlar kendi politikaları hakkında halka hesap verme gibi bir kaygı içinde olmamışlardır. Mardin bu gözlemi Tanzimat bürokratları için yapmaktadır (Mardin, *a.g.e.*, s. 121). Aynı gözlemi Lewis, jön Türkler için (Lewis, *a.g.e.*, s. 227), Parla ise Cumhuriyet dönemi için (Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 209) yapmaktadır.

35 Ahmed Cevdet Paşa'nın dönemindeki tartışmalardaki yeri için bk. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1979.

36 Türköne, *a.g.e.*, s. 283-289.

hukukunun ilk standart koleksiyonu olmak üzere sistemleştirdi. *Mecelle* Türkiye’de lağvedilinceye kadar kullanıldı. Bununla beraber, *Mecelle* Batı hukukunun Osmanlı toplumuna sızmasına engel olamadı. Yine de *Mecelle*, büyüyen bürokrasinin standart hukuk ihtiyacına ve İslâm hukuk sisteminin yapısında temel değişim talebine karşı önemli bir orta yol bulma ve uzlaşma çabasıydı.

Ahmed Cevdet Paşa’nın eserleri, özellikle *Tezâkir*, XIX. yüzyıl Osmanlı tarihi araştırmacıları için zengin bilgi sağlamaktadır.³⁷ Kendisinin başkanlığını yaptığı bir komisyon tarafından hazırlanan *Mecelle*, bütün eserleri arasında sosyolojik olarak en önemlidir, çünkü *Mecelle* Osmanlı’nın ve halefleri olan millî devletlerin dikkate şayan bir süre medenî hukukuydu.

Mecelle’nin girişinde genel esaslar içeren 100 madde vardır. Bu maddeler daha sonraki bölümlerin temellerini oluşturmaktadır. Ayrıca, ilğimizi çeken bir başka önemli yön, bu temel prensiplerin son dönem Osmanlı Devleti’nde resmî fıkıh anlayışını özlü biçimde yansıtmasıdır. Ahmed Cevdet Paşa, komisyonun diğer üyeleriyle beraber, İbn Nüceym’in meşhur eseri gibi klasik fıkıh kaynaklarından yola çıkarak, devlet tarafından imparatorluk fermanyıyla yürürlüğe konulacak olan fıkıh bakış açısının temel ilkelerini bir araya getirdi. *Mecelle* etrafında ilk çıkışından itibaren giderek büyüyen bir literatür, muhtelif dillere tercüme ve daha da önemlisi uzun sayfalar dolusu yorumlar ve şerhler ortaya çıktı. Bu şerhler, tarihsel kökleri ve güncel uygulamaları tahlil ediyordu.

Mecelle’nin ilk bölümündeki 100 madde konuları itibarıyla şöyle gruplandırılabilir:

- a) Fıkıhın işleyişi (usûl-i fıkıh): İlgili maddeler: 1, 14, 15, 16;
- b) Fıkıh ve sosyal değişim (tegayyür): İlgili maddeler: 5, 6, 7, 10, 11, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 39, 51, 56, 98
- c) Fıkıh ve kültür (örf-âdet): İlgili maddeler: 15, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47
- d) Fıkıh ve haklar (Hukûku’l-İbâd): İlgili maddeler: 8, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 46, 58, 59, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100
- e) Fıkıh ve yorum (delalet): İlgili maddeler: 2, 4, 9, 10, 12, 13, 40, 43, 44, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81
- f) Fıkıh ve değişim (bey’ ve muâmelât): İlgili maddeler: 3, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 57, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 95, 96, 97, 98, 99

Birinci madde, fikhî tanımladıktan sonra, kısaca fıkıhın üzerinde yükseldiği toplum tasavvurunun ana hatlarını çizer: “İlm-i fıkıh mesâilî şer’iyye-i amelîyyeyi bilmektir. Mesâil-i fikhîyye ya emr-i âhirete taalluk eder ki ahkâm-ı ibâdâtır veya emr-i dünyâyâ taalluk eder ki **münâkehât** ve **muâmelât** ve **ukûbât** kısımlarına taksim

37 bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1986.

olunur.”³⁸ Günümüz Türkçe'siyle ifade edecek olursak, fıkıh davranışlarla alâkalı dinî meselelerin bilgisidir. Fikhî meseleler ya âhiret ile alâkalıdır ki bunlara ibadet denir ya da dünyevî işlerle alâkalıdır ki bunlar da evlilik, alışveriş ve cezalar hakkındadır. Fıkıhı, konusuyla bağlantılı olarak tanımladıktan sonra, fıkıh-toplum ilişkisini daha açık bir şekilde ortaya koymak ve fıkıhın ilmî yapısının sosyal ihtiyaçlardan kaynaklandığını izah etmek için *Mecelle* bir toplum tasavvuru sunar:

Şöyle ki Cenâb-ı Hak bu nizâm-ı âlemin vakt-i mukaddere dek bekâsını irâde edip bu ise nev'-i insanın bekâsına ve nev'in bekâsı tenâsül ve tevâlüd için zukûr ve inâsın ızdıvâcına menuttur ve bir de nev'in bekâsı eşhâsın adem-i inkutâyıdır. İnsan ise i'tidâl-i mîzacı hasebiyle bekâda gıda ve libâs ve meskence umûr-ı sînâiye muhtaç olur. Bu dahi efrâd beyninde teâvün ve iştirâk husûlüne tevakkuf eder. Elhâsıl insan medeniyyü't-tab' olduğundan sâir hayvânât gibi münferiden yaşamayıp bast-ı bisât-ı medeniyyet ile yekdiğere muâvenet ve müşâreketeye muhtaçtır.³⁹

Bu yaklaşıma göre “ihtiyaç”lar toplum hayatını zorunlu kılar; fertlerin ve insan neslinin devamı toplum hayatıyla mümkün olur. İnsan doğası itibariyle medenî bir varlıktır, tek başına yaşayamaz. Başka insanlarla ilişki kurmak ve onlarla beraber hareket etmek insanın kendi arzusuna bırakılmamıştır, insan, tek başına karşılaşması mümkün olmayan ihtiyaçları nedeniyle böyle davranmaya mecbur kalmıştır. Toplumsal hayatın temelini yardımlaşma oluşturur.

Dikkat edilecek olursa fukahanın bu yaklaşımı, o dönemde henüz ortaya çıkmamış olan, Durkheim'in yaklaşımıyla birçok açıdan benzerlik arz etmektedir. Toplumun temel dinamiği, Marks'ın dediği gibi toplumsal çatışma değil dayanışmadır. Diğer yandan, toplumsal kurumlara fonksiyonalist bir yaklaşım söz konusudur: Evlilik, ekonomi gibi her sosyal kurum bir toplumsal işlev gördüğü için vardır. Belki de aşağıda göreceğimiz üzere Durkheim teorisinin Osmanlı aydınlarına yabancı gelmemesinin temelinde fıkıh ile arasındaki bu temel benzerlikler vardır. Ancak Durkheim ile fıkıhçıların ayrıldıkları temel nokta ilâhî iradenin bu süreçle ilişkisidir. Durkheim'e göre toplum Tanrı'yı yaratmıştır; fukahaya göre ise Tanrı toplumu yaratmıştır. Bu farklılık sosyolojik değil felsefi seviyededir.

Bununla birlikte fikhî toplum anlayışı sosyal çatışmayı da göz ardı etmez. Nitekim, fıkıhın sosyal çatışma ve çözüm yolları hakkındaki görüşü *Mecelle*'de kısaca izah edilmektedir. İnsanın psikolojik sâiklerinin onun sosyal hayatındaki rolünü dikkate alan bu görüşe göre insanlar hoşlarına giden şeyleri elde etmek, hoşlanmadıkları şeylerden uzak durmak arzusundadırlar. Bu durum adaletsizlik doğuracak karmaşaya yol açabilir. Fıkıh karmaşasının önüne geçerek medenî bir toplumun oluşum ve devamı için gereklidir. Fıkıhın fonksiyonu medeniyeti inşa ve idame ettirmektir. *Mecelle*, fıkıh olmadan medeniyet olamayacağını ifade etmektedir. Medeniyetin kendisine bağlı olduğu sosyal yardımlaşma (teâvün) ve iş bölümünün (iştirak) kuralları fıkıh tarafından belirlenir:

38 Açıklamalı *Mecelle* (yay. haz. Ali Himmet Berki), 3. baskı, Hikmet Yayınları, İstanbul 1982, s. 17.

39 a.e., s. 17.

Halbuki her şahıs kendüye mülâyim olan şeyi talep ve müzâhim olan şeye gazap eder olduğundan beyinlerinde adl ü nizâmın halelden mahfuz kalması için gerek izdivac ve gerek mâbihit-temeddün olan teâvün ve iştirak hususlannda birtakım kavânin-i müeyyede-i şer'iyeye muhtaç olur ki evvelkisi fikhın münâkehât kısmı ve ikincisi muâmelât kısmıdır ve emr-i temeddünün bu minval üzere pâyidar olması için ahkâm-ı ceza tertibi lâzım gelip bu dahi fikhın ukûbât kısmıdır.⁴⁹

Mecelle'de ifadesini bulan şekliyle fikhın toplum anlayışı dinamik ve değişken bir toplum anlayışıdır. Toplum da hukuk da değişkendir. Tarihe ve sosyal gruplara göre fıkıh kuralları da değişir. *Mecelle*'nin yaklaşımı sosyal değişimin fıkıh açısından son derece önemli ve hassas bir konu olduğunu ortaya koyar. Fıkıh sosyal değişimi sonuçlarını dikkate alarak onaylar ve reddeder. Bu tutum değişim karşısında geleneksel fukaha yaklaşımını yansıtmaktadır: Naslarla çelişmedikçe sosyal değişimi kabul edilebilir gören, ayrıntılarıyla ilgilenmiyen ve küçük değişimler hakkında karar verebilmesi için ulemâya alan bırakan bir tavır. Meydana gelen değişimin iyi ya da kötü olduğuna gerektiğinde fukaha karar verecektir. İyi olana uygun kurallar üretilecektir, kötü olan ise yasaklanacaktır. Bu tavır, değişimi ortaya çıkarmaktan veya onu yönlendirmekten çok, değişimin gittiği yönle alâkalı bir tavrıdır. Âlimler sosyal değişim karşısında âdeta hakem konumundadırlar. Değişim fetva kurumuna sorulduğunda onlar kararlarını bildirirler. Dolayısıyla onlar değişimin üreticileri ve yukarıdan planlayıcıları değil gözlemcileri ve yol göstericileri rolünü benimsemişlerdir.

Ulemânın sosyal değişim karşısında *Mecelle*'de ifadesini bulan bu pasif tavrına karşılık aynı dönemde Batılı sosyal bilimsel teorilerle zihinleri dolmuş olan liberal aydınlar kendilerini sosyal değişimin üreticileri olarak görüyorlardı. Onlar Batı modeline uygun yeni bir toplum inşa etme çabası içindeydiler.

Mecelle'de ifadesini bulan şekliyle fıkıh toplum görüşünde örfün ve âdetin belirleyici bir yeri vardır. Usûl-i fıkıhta kullanıldığı şekliyle "örf" kavramı günümüz sosyal bilim diline kabaca "kültür" kavramıyla tercüme edilebilecek bir kavramdır. Kültür zaman içinde değiştiği gibi sosyal gruplara göre de değişkenlik arzeder. Fikhî kurallar bu değişkenliğe karşı son derece hassastır. *Mecelle*, kültür ve örfün otoritesini nasla çelişmediği ölçüde kabul ediyor. Meselâ 36. madde "Âdet muhakkemdir" der. Bu demek ki, hususi yahut umumi bir örf bir hükmü temellendirebilir. 58. madde "Râiyye yani tebaa üzerinde tasarruf maslahata menuttur" diyerek halkın sosyal çıkarlarının, hukukî ve siyasî kuralların meşruiyet kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Sosyal çıkarlar yani maslahat ise zamana ve zemine göre değişen yollarla elde edilir. 40. madde "Âdetin delâletiyle mânâyı hakiki terkolunur", yani "Bir kelimenin gerçek anlamı örfün rehberliğinde terkedilir" demektir. Bu maddeler kanun ya da örfî hukuken Osmanlı Devleti'ndeki statüsü hakkındaki tartışmalara⁴¹ ve aşağıda ele alacağımız örfün yeri üzerine yapılmış daha sonraki tartışmalara ışık tutmaktadır.

40 a.e., s. 17.

41 İnalçık, a.g.e., s. 70-76.

Cevdet Paşa'nın İslâmî ilimlerin içten yenilenmesine katkısı, İslâm medenî hukukunun sistemleştirilmesiyle sınırlı değildir. O, İslâmî ilimlerin ihyasına çeşitli konularda yayımladığı kitaplarla katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda İbn Haldûn'a dönüş ve onun geleneğini canlandırma çabası Batılı toplumsal bilimlerin Osmanlı dünyasına girmeye başladığı bu dönemde gayet mühimdi. Ancak Cevdet Paşa'nın Batı'dan ithal edilmeye çalışılan sosyal teorilere bir reaksiyon olarak mı İbn Haldûn'u gündeme getirmeye çalıştığını bilmiyoruz. Modern Batı hukukunun getirilmesine karşı İslâm fikhini canlandırma çabası göz önüne alındığında, Batı sosyal teorilerine karşı da İbn Haldûncü geleneği canlandırma çabası anlam kazanıyor. Ayrıca Cevdet Paşa ilim zihniyetinin oluşmasında temel rolü olduğu kabul edilen mantık ve gramer üzerinde de durmuş; bu konularda Türkçe eserler vermiştir.

Cevdet Paşa'nın temelde "ihyâ" taraftarı tavrına rağmen bazan eklektik veya seçmeci bir tavır sergilemesi dikkat çekmektedir. Bu tavrı yorumlamak kolay görülmemektedir. Bir yandan *Mecelle* komisyonuna başkanlık etmesi, diğer yandan Batı kanunlarıyla işleyecek bir ticarî mahkemenin kurulmasını savunması, onun eklektik tutumunu gözler önüne serer. Önceleri Midhat ve Âlî paşaların daha sonra şeyhülislâm ve ulemânın muhalefetiye karşılaşması Cevdet Paşa'nın iki grup arasında sıkıştığını göstermektedir. Bu konum onun hareketlerinde çelişki gibi görünen bazı yönlerin temelinde yatan sebep olabilir.

Fıkıhı modern hale dönüştürme ve Batı kanunlarını uygulama gayretleri aslında ulemâ sınıfını derinden etkileyen çabalardı. Her iki girişimde ulemâ sınıfının çıkarına tersti. Kanunlaştırma, ulemânın elinden hukuk alanını alıp giderek merkezleşen ve genişleyen devlete bağlıyordu; o güne kadar hukuku hem üreten hem uygulayan ulemâ artık sadece uygulayıcı konumuna indiriliyordu. Batı kanunlarının uygulamaya konması ise ulemâyı tamamen devre dışı bırakıyor, Batı hukukunu bilen yeni hukukçuları devreye sokuyordu. Bu iki gelişmenin sonuçları yargı sisteminde birbirini izleyen değişimlerde ve kadıların eğitiminde gözlemlenebiliyordu. Bu değişimlerin bir sonucu olarak kısa bir zaman sonra kadıların eğitimleri ulemânın elinden alındı. Hâkimler medreseden değil Hukuk Mektebi'nden mezun olmaya başladı. Böylece hukuk alanı ulemânın elinden tedrici olarak çıkmaya başladı.

Cevdet Paşa'nın düşüncesi ve siyasî rolü önem arzetmektedir, çünkü o aşağıda göreceğimiz gibi aralarında doğrudan ilişki olmasa bile Nâmık Kemal ve Ziya Gökalp'le devam eden ve Seyyid Bey'le sona eren telifçi çizginin başlangıç noktasında durmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa'nın tavrında ortaya çıkan temel özelliklerin Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihatçılar tarafından yaygın bir şekilde muhafaza edildiğini aşağıda göreceğiz.

2. Yeni Osmanlılar: Muhalefet ve Yeniden İnşa Aracı Olarak Fıkıh

Yeni Osmanlılar tezlerini fıkıh temeli üzerine inşa etmişlerdir; fıkıh onların hem muhalefet hem yeniden inşa bağlamında ortaya attıkları düşüncelerin kaynağıdır. Ancak bu esnada Batı kaynaklı düşüncelerden tezlerini destekleyenleri seçici bir şekilde tercüme ederek kullanmayı da ihmal etmemişlerdir.

Yeni Osmanlılar fıkıhı o dönemde yayılan sosyal bilim teorilerine ve özellikle de giderek artan bir şekilde tercüme edilen Batı hukukuna ve "savunmacı modernizm" olarak tanımlanabilecek bir akıma karşı müdafaa etmişlerdir. Genellikle Tanzimat bürokratlarının seslendirdikleri savunmacı modernist tavır, aslında modern değerleri bizâtihi mühimseyip savunmaz, fakat ayakta kalabilmenin tek yolu olarak benimsemek gerektiğini ifade eder. Modern değerler kabul edilmezse istikbalin tehlikede olduğunu öne süren bu yaklaşım için önemli olan devlet ve millet olarak ayakta kalabilmektir, özde hakikaten modernleşmek değildir. Modernleşme devlet ve milletin ayakta kalmasına katkıda bulunduğu ve uluslararası toplumda imajımızı yükselttiği ölçüde bir değer ifade eder; yoksa bizâtihi bir değeri olup olmadığı tartışılmaz. Savunmacı modernizme göre modernleşmek bir seçim değil bir zorunluluktur. Onlar bunu daha çok, fıkıhı, sosyal bilim teorileriyle ve modernitenin getirdiği yeni kurumsal anlayışla telif ederek gerçekleştirmek istemişlerdir.

Fıkıh Yeni Osmanlılar'ın düşüncesinde merkezi konumunu her zaman muhafaza etmiştir. Tanpınar Yeni Osmanlı düşüncesi hakkındaki gözlemini şu şekilde ifade etmektedir:

Bu muharrirler, sadece, gelişmesi itibariyle Garplı olan ve kendilerine Garp'tan gelen parlamenterizmin esaslarını "Kur'an" da ve İslâm tarihinin ilk devirlerinde aramakla kalmıyorlar, yeni tesisler için fıkıhı tükenmez ve ihmali hiçbir suretle câiz olmayan bir kaynak gibi gösteriyorlardı. Bu devirde bütün zihni gerginlikler fıkıhın ve İslâm hukukunun etrafındadır. ... Nâmık Kemal ve Suâvi, devlet tesislerinde, bir taraftan fıkıhı ve İslâm hukukunu müdafaa ederlerken, diğer taraftan da büsbütün başka âmillerle ittihad-ı İslâm fikrine gideceklerdir."⁴²

Tanpınar, Tanzimat döneminde ithal edilmiş Avrupa kanunlarıyla fıkıhın yer değiştirmesini isteyenlere karşı fıkıhı savunan "Cevdet Paşa örneğini izleyerek" iki önde gelen Yeni Osmanlı düşünürü "Nâmık Kemal ve Ali Suâvi, bir yandan fıkıh ve İslâm hukukunu devlet kurumlarında savundular, diğer yandan değişik nedenlerden panislâmizm fikrine yöneldiler" derken fikhî bakış açısının öngördüğü siyasî yöneliş ile bağlantısını gözden kaçırmaktadır.⁴³ Kanaatimizce aynı sebepler Yeni Osmanlıları bir yandan fıkıhı diğer yandan panislâmizm siyasetini savunmaya itmiştir, çünkü bu iki unsur birbirini gerektirmekte ve tamamlamaktadır.

Durum böyle olduğu halde, Yeni Osmanlılar sekülerizm ve milliyetçiliğin öncülere olarak bir müddet alkışlanmışlardır. Ancak Nâmık Kemal, Ali Suâvi ve Ziyâ Paşa'nın eserlerinde fıkıhın ihyası için çalıştıkları daha sonra ortaya çıkmıştır. İhsan Sungu kendi açısından çelişkili gibi görünen bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:

...vatanperverlikleri her türlü takdirin üstünde olan, siyasî ve içtimâî hayatımıza zamanlarına göre yenilik, hamle ve inkulâp getirdiklerine şüphe olmayan bu büyük mütefekkirlerimizin bile laiklik sahasına gelince bugün bizi hayrete düşürecek

42 Tanpınar, a.g.e., s. 153.

43 a.y.

derecede basit düşünmekten kendilerini alamadıklarını gösteren yazılarına biraz göz gezdirmek kâfidir...⁴⁴

Neticede bu üç aydının Türkiye'deki imajı, laiklik ve milliyetçiliğin öncüsü olmaksızın çıkıp modern bir ideoloji olan "İslâmcı"lığın öncüsü olarak yeniden kurgulanmıştır.

Yeni Osmanlı aydınları o devir için yeni bir rol olan "gazeteci" (muharrir) kimliğiyle ortaya çıktılar ve gazete, dergi gibi yeni iletişim araçlarını kullandılar. Onların yayınları arasında hepsi geleneksel Osmanlı zihin dünyasına yabancı olan gazete, dergi ve tiyatro oyunları vardı. Findley ve Mardin bu yeni aydın sınıfının farklı kimlik, rol ve iletişim araçlarıyla zuhur etmesine dikkat çekmişlerdir.⁴⁵ Yeni Osmanlılar ulemâyı, zayıf ve pasif buldular. Bürokrat sınıfı ise ulemâyı devletin yaşaması için gerekli gördükleri reformlara karşı çıktıkları için eleştirdiler.

Yeni Osmanlılar'ı fıkıh dilini benimsemeye iten bir başka faktör daha vardır. Yeni Osmanlılar, Batılı sosyal teorileri Türkçe'ye tercüme etmek istedikleri anda fıkıh diline müracaat etmek zorunda kaldılar çünkü o zaman toplumsal konularda yaygın tek söylem fıkıh idi.

Fakihlerin siyasî düşüncelerinin aslında kendi zamanları için de geçerli olduğunu düşünen ve Türk entelektüel gelişiminde kendi çağdaşları arasında en uzun süreli tesire sahip olan Nâmık Kemal, kullanmak için seçtiği zihni araçlar bakımından muhafazakârdı.⁴⁶ Tanzimat'la başlayan hukuğun sekülerleşmesi hareketine sert biçimde karşı durdu.⁴⁷ Fıkıh geleneğini, fikhî ve özellikle de İslâm hukukunu savundu.⁴⁸ Hukukun ahlâk temeline dayanabileceğine inanmıyordu. Çünkü ona göre "âdil olanın ve olmayanın ilmi" din üzerine temellendirilir, o da fıkıhtır.⁴⁹

Nâmık Kemal kendi entelektüel ilişkiler ağını Avrupalı düşünürlere açtı ve onların kavramlarını, benzer veya mukabil kavramların bulunacağı en zengin kaynak olan fıkıh terminolojisinden yola çıkarak tercüme etti. Onun düşüncelerinin Avrupalı kökenleri arasında Plato, Aristo, Zeno, Cicero, Descartes, Bacon, Rouesseau, Voltaire, Concordet, Turgot, Robespierre, Danton, Garibaldi, Silvia, Pellico, Montesquieu, Locke, Volney ve kendisinin Fransa'daki hususi hocası olan Emille Acollas vardır.⁵⁰ Fıkıh terminolojisi ona Avrupalı düşünürlerin sosyal teorileriyle karşılaştırıldığında kavramlara denk karşılıklar bulmada yardım etti. Nâmık Kemal'in yazılarında sıkça rastlanan ve onu izleyenlerin de kullandıkları aşağıdaki kavram çiftleri bu noktayı gözler önüne serer: Temsîli hükümet-meşveret, doğal hukuk-şariat, toplumsal sözleşme-biat, özgürlük-hürriyet, anayurt-vatan, lider-imam, iyilik-hüsün, kötülük-kubuh, kişisel haklar-hukûk-ı şahsiyye, siyasî haklar-hukûk-ı siyâsiyye, anayasa-kânûn-ı esâsî, ulus-millet,

44 İhsan Sungu, "Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I*, 800.

45 Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Port 1789-1922*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 174-179; Mardin, *a.g.e.*, s. 124.

46 Mardin, *a.g.e.*, s. 405.

47 Mardin, *a.e.*, s. 315.

48 Türköne, *a.g.e.*, s.127-144.

49 Mardin, *a.g.e.*, s. 314; İhsan Sungu, *a.g.m.*, s. 811-812.

50 Mardin, *a.e.*, s. 332-336.

toplum-ümme, kabile-kavm. Bu durum Nâmık Kemal'in entelektüel ilişkiler ağını bir yandan Batı'ya diğer yandan Doğu'ya doğru alabildiğine genişlettiğini gösterir. Nitekim kaleme aldığı biyografik ve tarihî eserler onun İslâm temelinde telife giren cihanşümül bir bakış açısı geliştirmeye çalıştığını gösterir.

Nâmık Kemal'in Avrupalı toplum kavramlarını fıkıhtakilerle karşılama çabası yalnızca bir çeviri gayreti olarak değil aynı zamanda bu kavram ve kurumları kendi kültürü içinde yeniden inşa stratejisi olarak görülmelidir. Fıkıh terimleri Avrupa sosyal teorilerinin çevirisi olarak kullanılmalanıyla birlikte kendi asıl saf anlamlarını kaybettiler. Sosyal düşüncede kullanılan kavramlarda anlam kaymaları ve muğlaklık doğdu. Fıkıh terminolojisinin içeriğindeki değişim ve bunun hemen arkasından gelen sorunlar karmaşa doğuruyordu. "Kemal'in Montesquieu ile şeriatı kaynaştırma çabası nedeniyle kendini içinde bulduğu büyük felsefi zorluklar" gözlemcilerin dikkatini çekmiştir.⁵¹

Nâmık Kemal'in Volney tarafından ortaya atılmış fikirleri savunması, onun düşüncesinde içsel çelişkilerin bulunabildiği bir noktadır. Ama Nâmık Kemal bu çelişkilerden haberdar değildi ve bu fikirlerin İslâmî teorilerle kaynaşıp bir bütün oluşturacağını düşünüyordu. Esasen onun düşüncesine hakim olan bu İslâmî dokuydu.⁵²

Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa Tanzimat Fermanı'nda İslâm'a ve fikha ters hiçbir düşünce olmadığını ancak fermanın başta Reşid Paşa olmak üzere dönemin devlet adamları tarafından Batılular'a İslâm'da bir reform gibi takdim edildiğini öne sürerler. Bir yandan İslâm'a ve fikha tamamen uygun bir metin ortaya koyarak içten muhalefet gelmesini önleyen Tanzimatçılar, diğer yandan yaptıklarını İslâm'a rağmenmiş gibi takdim ederek kendilerini Batılular'a özgürlük öncüsü gibi gösterip prestij kazanmaya çalışmışlardır.

... menfaat-i zâtiye fikri cümle-i hey'eti, bir muhatara-i müthişeye dıcar eyledi. Şöyle ki Gülhâne Hatt-ı Hümayunu harf be harf, nazra-i tetkik ve im'ândan geçirilse içinde ahkâm-ı şer'iyye haricinde kelime-i vâhide görülmediği ve ıslahat denilen şeylerin muktezâ-yı hükm-i şer'î olduğu metn-i hatta merreten bâde uhrâ tasdik ve tebyîn bulunduğu halde merhumu müşârün ileyh güyâ bunlar, millet ve devlet-i İslâmiyye'de mukaddemâ bilinmez şeyler imiş de mücerret kendisi Avrupa'yı takliden yeniden ihdas ve icada muvaffak olmuş ve belki ahkâm-ı şer'iyye ve müteassibin-i İslâmiyye bu icraata karşı iseler de kendisi dirayeti hasebiyle zorla vücuda getirmiş renginde işi Avrupa'ya kıymetli satmak ve kendini Türkistan'ın muhyisi bildirmek istedi ve bundan esâs-ı devlette iki rahne açıldı...⁵³

Yeni Osmanlılar tabii hukuk anlayışını ve insan hakları teorisini benimsemiş ve bunların Batı'da ve İslâm'da farklı olduklarını savunmuşlardır. Ancak Batılular'ın akıl ve tecrübe yoluyla ulaştıkları noktaya müslümanlar vahyin rehberliğinde çok önceden ulaşmışlardır. Nâmık Kemal bu konuda şöyle der:

51 Mardin, a.e., s. 314-315.

52 Mardin, a.e., s. 318.

53 Ziyâ Paşa, *Hürriyet*, nr. 41, 22 Zilhicce 1285 (5 Nisan 1869). bk. Sungu, a.g.m., s. 801.

Onu bilmezler ki adaletin ahkâm-ı esâsiyyesi nakl ü akılda ve her zaman ve mahalde mütehiddir. Avrupa ukalâsı nizâmât-ı mevcûdelerinin usulünü hâssa-i akl ile tabiatın kavâid-i külliyyesinin ve fûrûun o kavâidin münâsebât-ı medeniyeye ve icâbât-ı zamâneye tatbikatından istihraç eyledikleri gibi İslâm ulemâsı dahi *fikhî* o yolda tedvin etmiş ve fakat kavâid-i tabîyye, evâmîr-i ilâhiyye ve ehâdis-i nebeviyyede mündemiç bulunduğu için istikraât-ı hikemiyyeye mecbur olmaksızın onlardan istinbât-ı usul etmişlerdir. Hatta mu'teberâtın bir fetva kitabı ele alınsa da siyasiyyât cihetleri en muntazam bir devletin kanununa tatbik olursa değil yalnız usûl-i teşrî, kâide-i tedvîni bile aynıyle birbirine mutâbık bulunur... Ve bununla beraber akrânın mevzuatına ittibâdan istiğnâ şanıdan olan ebnâ-yi beşerin nâm-ı ilâhiyye olarak hukukunu tayin ve binaenaleyh itâat-ı umûmiyyeyi maddî ve mânevî daha kavi bir suretle temin eylediğine bakılırsa İslâmiyet'in hükmü siyaseti Avrupa'nın tarz-ı teşrîne kat kat müreccah olduğu anlaşılır. Hayfâ ki elimizde şeriat gibi medeniyetin her türlü ihtiyâcâtını ifaya kâfi bir atıyye-i ilâhiyye var iken o bırakıldı da sekiz on zalûm ve cehûlün havâtür ve hevesâtı mülkümüzde esâs-ı hukûk addolundu...⁵⁴

Görüldüğü gibi Nâmık Kemal İslâm ve hürriyetçi Batı toplum felsefeleri ve hukuk anlayışları arasında çarpıcı bir benzerlik bulmakta ve bu benzerliği "hukûk-ı tabîyye" (doğal hukuk) bakış açısından izah etmektedir. Hukuk alanında akıl ve naklin her zaman ve mahalde bir olmasının sebebi de gene aynı noktaya dayanmaktadır. Bu benzerliğe rağmen, Nâmık Kemal'e göre İslâm hukukunun üstün yönleri de vardır ve bu yüzden Batı hukukunun alınması son derece ölümcül bir hatadır. Ayrıca Nâmık Kemal de, daha önce Cevdet Paşa örneğinde dikkat çekildiği gibi, fikhî ve medeniyet arasında bir bağlantı kurmakta ve fikhînin medeniyetin bütün gereklerine sahip olduğunu savunmaktadır.

Yeni Osmanlılar reform hareketinin bir öze dönüş hareketi olarak yürütülmesini Batılılaşma olarak düşünülmemesini savunmuşlardır, çünkü onlara göre Batı'dan alınmaya çalışılan değerler zaten İslâm'da mevcuttur. Nâmık Kemal'e göre elde "... fikhî gibi kavâid-i âdil ve tertibatı mükemmel bir fenn-i celîl mevcut olduğundan ve iktizâ eden mesâilin ahkâm-ı asra tevfiği dahi yine onun usulü iktizâsından bulunduğundan" başka kaynaklara müracaata gerek yoktur.⁵⁵ Yenilenme zaten fikhînin bir gereğidir. Ancak bu değerler İslâm'da yokmuş gibi göstermek ve onları kendileri Batı'dan ithal ediyormuşlar gibi sunmak siyasetçilere Batılılar katında önem kazandırmak için başvurulan tehlikeli bir yoldur. Çünkü bu tutum Batılılar'ın İslâm'ın medeniyetle barışmayacağı kanaatine sahip olmalarına yol açmaktadır. Fakat Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'ya göre siyasetler bunu iki sebepten kabul edemezler: Birincisi, İslâm'ın medeniyete muvâfık olduğu tezahür ettiğinde onların Batılılar'ın gözünde büyük bir gayretle oluşturdukları dine ve dindarlara rağmen "hürriyetçilik" ve "ilericilik" imajları zeminini kaybeder; ikincisi, İslâm hukuku onların "sirkat"lerine yani yolsuzluklarına müsaade etmez. Yeni Osmanlılar İslâm'ın medeniyete ve ilerlemeye

54 *Hürriyet*, nr. 30, 5 Şevval 1285 (18 Kânunusâni 1869); bk. Sungu, a.g.m., s. 802.

55 *İbret*, nr. 68, 9 Şevval 1289 (10 Kânûnuevvel 1872); bk. Sungu, a.g.m., s. 802. Nâmık Kemal'in *İbret*'teki yazıları için bk. Mustafa Nihat Özön, *Nâmık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

engel olduğu fikrinin Tanzimat döneminin başta Reşid Paşa olmak üzere bazı siyaset adamları tarafından "menfaat-i şahsî" temin etmek maksadıyla yayıldığını öne sürmüşlerdir.

Nâmîk Kemal ulemâ ile fikhın islah edilmeleri ve zamanın gereklerine göre yeniden ihya edilmeleri gerektiğini de sürekli vurgulamıştır. Böyle bir tavrın bizzat fikhın icabı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Sosyal meselelerin "(İctimâiyyûn) dan olan fukahâ-i kirâm ve hâssaten fukahâ-i Hanefiyye"⁵⁶ bakış açısına göre ele alınıp çözüme kavuşturulması tezinin öncüsü Nâmîk Kemal olmuştur.

Şimdi yine kavâid-i şer'iyye fikhın tayin ettiği üzere hükmü zamana tevfikân tamamıyla file çıkarılır ise Avrupa'ya memâlik-i Osmâniyye'de cereyan eden adaleti tahsîn ve tahayyür ile alkışlamaktan başka yapacak bir şey kalmayacağını dan hiç şüphe buyurulmasın.⁵⁷

Nâmîk Kemal geri kalışın sebebinin fikihtan ayrılma olduğunu ve çözümün yeniden fıkha dönüş olduğunu ancak Batılılar'ın bunu bilmelerinin mümkün olmadığını savunmaktadır.

Avrupa devletleri... bilmezler ki bize ârız olan uygunsuzluk hükümetimizin esas ve mebnası olan şeriatın ahkâmına riayetsizlikten husule geldi ve her ne zaman biz bu esası bırakır isek muzmahil oluruz. Avrupalılar bilmediler ki eğer Devlet-i Osmâniyye'nin Şark'ta bekâsı muvâzene-i umûmiyye için lâzım ise kat'a esasına dokunulmamalıdır. Zira bu devlet, İslâmiyet üzere kurulmuş olduğundan her ne zaman esasına teğayyür gelirse vücudu muhatarada kalır... Hulâsa-i kelâm devletimiz muammer olmak isterse şeriat-ı Ahmediye'ye itibâdan ve devlet-i İslâmiyye halinde kalmaktan ayrılmaz. Demektir ki şeriat, devletimizin canı ve mâbihilhayatıdır. İşte bizim bildiğimiz ilâçların en müesseri budur.⁵⁸

Kendi yaşamında politik ve entelektüel dinamizmi birleştirmiş devrimci bir âlim olan Ali Suâvî, diğer Yeni Osmanlılar gibi, fikhî genişleyen devlete karşı özgürlükleri savunmak için dile getiriyordu.⁵⁹ Ona göre, modern sosyal ve iktisadî hayata ayak uydurmak için gereken tek adım herkesin anlayabileceği dilde harika bir fıkıh kitabı hazırlamaktı.⁶⁰ Aynı zamanda, o şeriat adına yapılan yolsuzlukları ve ulemâ sınıfını eleştiriyordu. Yazılarında şeriat adına ezilen alt sınıfların savunucusu olarak görünüyordu.

Başkentten gazetelerine gönderdiği mektuplarda, Abdülhamid'in uygulamalarını hoş görüyor, Mithat Paşa'ya saldırıyor, özgürlüğün yalnızca Mithat gibi bakanların değil de, halkın faydalanması gereken bir prensip olduğunu açıklıyordu.⁶¹ Kınalızâde'den

56 Bu ifade Mehmed Şerafeddin tarafından Schopenhauer'dan yapılan kadınlar hakkında bir tercümenin dipnotunda kullanılmaktadır, bk. *Sırat-ı Müstakim*, VII, sayı 173, s. 265.

57 *İbret*, nr. 24, 1 Şâban (aslında böyle yazılı ise de doğrusu 2 Şâban olacağı Sungu tarafından belirtilmiştir) 1285 (5 Teşrinievvel 1872); bk. Sungu, a.g.m., s. 803.

58 *Hürriyet*, nr. 9; bk. Sungu, a.g.m., s. 808.

59 bk. Hüseyin Çelik, *Ali Suâvî ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

60 Mardin, a.g.e., s. 370.

61 Mardin, a.g.e., s. 368.

yola çıkararak, fıkıh ve çeşitli hiyerarşik sınıfların rolü hakkındaki eski İslâmî prensipleri tekrarlıyordu: Âmirler halkı, ulemâ âmirleri, şeriat da ulemâyı yönetir. Yanlızca bürokratları değil "ölü" diye nitelendirdiği ulemâyı da eleştiriyordu. Suâvi ciddi mânada ulemanın kalitelerinin bozulduğunu kabul etmek zorundaydı. Bu yüzden onların tavsiyelerini, Suâvi'nin öğütlediği ölçüde kullanmak söz konusu olamazdı. Aynı zamanda, ulemânın yeni Osmanlı bürokrasisinin kendini arka plana itmesi sebebiyle bozulduğu da ileri sürülebilirdi. Suâvi'nin eserleri, sosyal teorilere sayısız referanslar içerir. Kendisi, sosyal problemlerin dinî inancın kaybolduğunda yükseleceğine dair kanaati bulunan Le Play'e hayran olduğundan özellikle onun teorilerine atıflar yapar.

Yeni Osmanlılar, fikrî ve siyasî alanda özgürlükçü ideallerinin gerçekleşmesine katkıda bulunacak fikhî yaklaşımlara ve Batılı sosyal teorilere ilgi duydular. Onlar fıkıh ve sosyal bilimle mücehhez olarak, bir kısım ulemânın tutuculuğuna ve bazı üst düzey bürokratların toptan modernleşmeci tavrına karşı çıkmaya çalıştılar.⁶² Yeni Osmanlılar'ın liberal idealleri 1876'daki I. Meşrutiyet'le gerçekleşti. Fıkıh kavramları kullanılarak İslâmî bir yaklaşımla kültürel olarak yeniden inşa edilmiş olan Meşrutiyet, anayasa ve parlamento gibi Batılı kurum ve kavramlar Osmanlı toplumunda hayat bulmaya başladı. Ancak Sultan II. Abdülhamid'in liberal modernizme düşmanlığı kısa zaman içinde belirginleşecekti; o siyasî modernleşmeye değil teknolojik modernleşmeye taraftardı. Bu ikisi arasındaki bağlantı Abdülhamid'in gözünden kaçmış gibi görünmektedir. Oysa, bizzat onun sonunu hazırlayan gelişmeler, bilim ve teknolojisinin onları üreten kültürden tamamen ayrılmasının imkân dışı olduğunu göstermiştir. Nitekim Batı siyasî kültürünün Osmanlı ülkesine girişi, aslında sadece bilimin ve teknolojinin girmesi için açılan kanallardan beklenmedik bir şekilde olmuştur.

Yeni Osmanlılar'ın 1876 devrimindeki rolünden daha önemlisi, sonraki nesillere bıraktıkları entelektüel miraslarıdır. O miras bazan tamamen bazan kısmen sonraki nesiller tarafından sahiplenilmiştir. O dönemde ortaya çıkan düşünce tarzı ve ortaya atılan fikirler Cumhuriyet döneminde bile politikacı ve aydınların çeşitli katmanlarında önemli etkiye sahip olmuştur. Tarihî kök arayışı içinde olan muhtelif akımlar, kaynaklarını Yeni Osmanlılar'a dayandırmaya çalışmışlardır.

Yeni Osmanlılar'ın daha sonra devam ettirilecek miraslarından biri de fıkıh ve sosyal bilimlerin telifidir. Ancak Yeni Osmanlılar'ın göz ardı ettikleri veya henüz farkına varamadıkları birçok teorik ve metodolojik boyut daha sonraki nesilleri meşgul etmiştir. Nitekim fikhî bir muhalefet ve yeniden kültürel inşa aracı olarak kullanmada onları takip eden jön Türkler, fıkıh ve sosyal bilim teorileri, entelektüel olarak telif etme girişiminin teorik ve metodolojik sorunlarına eğilmek zorunda kalmışlardır.

62 Bu bağlamda, Abdülhamid döneminin önde gelen devlet adamlarından, bir ara Hâriciye Nazırlığı da yapmış olan Hıristiyan devlet adamı ve hukuk bilgini Sava Paşa'nın (ö. 1901) çalışmalarından da bahsetmek gerekir. Sava Paşa'nın, Fransızca olarak kaleme aldığı *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arkan) (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1955-1956) ciddi bir fıkıh müdafaasıdır. Sava Paşa fikhin ilerlemeye engel olmadığını ancak siyasî ve içtimai zaruretlerin İslâm hukukunun kaynaklarından hareketle çözümlenmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır.

3. Jön Türkler: Telifin Teorik ve Metodolojik Problemleri

Jön Türkler, selefleri olan Yeni Osmanlılar'ın telifci geleneğini devam ettirdiler, ancak dengeyi fıkıh aleyhine giderek daha fazla bozdular. Nâmık Kemal düşünce alanında Jön Türkler'in, özellikle de İttihat ve Terakkî Fırkası'nın resmî hocası ve ideologu olarak Ziya Gökalp'in ortaya çıkışına kadar rakihsiz kalmıştı. Gökalp'in sivrilmesinde onun şöyle ya da böyle tutarlı bir düşünce sistemine sahip olması etkili olmuştur.⁶³ Telifci gelenek devam ettirilmekle beraber, yapısal bir açıklamaya ihtiyaç duyan bir olgu olarak, Batılı sosyal bilimlerin prestiji giderek artıyordu. "İttihat ve Terakkî dönemindeki bütün bu düşünce okullarının ortak bir özelliği sosyolojiyi felsefenin hatta dinin bir çeşidi olarak ele almaları ve onu ahlâkî, sosyal, politik ve hatta dinî problemlerin çözümünde yanı ilâhî bir kaynak olarak değerlendirmeleriydi."⁶⁴ Bazı Jön Türkler'in sosyolojiye bu şekilde yaklaşmaları, fıkıh-sosyal bilim telifinde fıkıhın yerinin giderek daha fazla azalmasına yol açan bir gelişmeydi.

Lewis'in "Jön Türkler XIX. yüzyıldaki seleflerine nazaran politik teori ile daha az ilgilenmiş gibi görünüyorlar"⁶⁵ şeklindeki gözlemi birçok açıdan manidardır. Jön Türkler'in uyguladıkları politikaların meşruiyetini sağlamak için teorilere fazla müracaat etmediklerini göstermektedir. Bu durum teoriye önem vermeyen bir pratik doğurmuştur ki bu gelenek daha sonra Cumhuriyet döneminde de güçlenerek devam etmiştir. Diğer yandan bu durum bize genel olarak aydınlar sınıfının sürekli statü kaybettiğini ima etmektedir. Bu tesbit aynı zamanda özerk aydınlar sınıfının devlet tarafından tamamıyla kontrol altına alınacağı veya ortadan kaldırılacağı bir dönemin gelişini de haber vermektedir.

Yabancı öğretiler bu dönemin literatürüne bir defa daha siyasi ve sosyal eleştirinin teorik temellerini sunmuşlardır. Yabancı entelektüel etkilerin ana kaynağı gene Fransa'dır. Fakat Türk reformcuların ve devrimcilerin düşüncelerine XVIII. yüzyıl aydınlanmasından etkilenen Yeni Osmanlılar'ın aksine bu defa XIX. yüzyıl sosyal bilimleri hâkim olmuştur. İlk etki, Ahmed Rızâ'ya İttihat ve Terakkî'nin kuruluşunu ilham eden Auguste Comte'ün pozitivist sosyolojisinden geliyordu. Bu aynı zamanda Türkiye'de sekülerist radikalizmin gelişmesini de derinden etkiledi. Pozitivizme karşı kendisinin kurmaya çalıştığı rakip ekol için bir felsefe arayan Prens Sabahaddin onu Le Play'in ve özellikle Demolins'in öğretilerinde buldu. Demolins'in fikirleri Sabahaddin'in bireysel girişim ve adem-i merkezîyetçiliğe dair doktrininin temelini şekil vermektedir. Son olarak da Ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin ilk kapsamlı teorik ifadesini sosyolojide, özellikle de Emile Durkheim'de bulunduğu kavramsal çerçevede inşa etmiştir.⁶⁶

Önceki telifci aydınlarla aynı doğrultuda, kültürel ve politik modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırmaya çalışan en son teşebbüs Gökalp'e aittir.

63 Mardin, a.g.e., s. 286.

64 Lewis, a.g.e., s. 227.

65 Lewis, a.y.

66 Lewis, a.g.e., s. 226-7.

Onun bu teşebbüsü tasavvuf üzerine olan çalışmasına nazaran daha da az bilinmektedir.⁶⁷ Gökalp'in eserlerinde adı geçen Batılı ve müslüman ilim ve fikir adamları, onun sosyal ilişkiler ağının hem Batı'yı hem İslâm'ı kuşatıcı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında Gökalp'in ilişkiler ağı temel yapısı itibarıyla Nâmîk Kemal'in ilişkiler ağı ile benzerlik göstermektedir. Ancak bazı isimler farklıdır. Ziya Gökalp'in yazılarında atıfta bulunduğu belli başlı isimler şunlardır: Bergson, Berkley, Descartes, Durkheim, Eflâtun, Fouillée, Gazzâlî, Guyau, Haffding, William James, Kant, Levy Bruhl, Mauss, Mâverdî, John Stuart Mill, Muhyiddin Arabî, Müller, Nietzsche, Nordau, Renan, Spencer, Auguste Comte ve Taine.⁶⁸

Gökalp'in kendisi gibi iki dünya arasında kalan aydınlara ve Osmanlı Devleti'ne önerdiği çözüm, "içtimâî usûl-i fıkıh" idi. Gökalp'in bu teorisi önemlidir çünkü fıkıh öncelikle veya salt İslâmî hukuk olarak savunan gelenekten ayrılmış ve fıkıhın toplumsal bir bilim olarak gücünü farkedip ön plana çıkarmıştır. Fakat bu toplumsal bilim, ona göre, başta Durkheim'in modern sosyoloji teorileri yardımıyla tekrar canlandırılmıyordu. Bu telif fıkıhın ve usûl-i fıkıhın Osmalı toplumunun İttihat ve Terakkî tarafından yeniden yapılandırılması için gerekli olan ideolojik taleplerine uyum gösterebilmesi için tasarlanmıştır. İttihat ve Terakkî'nin merkezî komitesinin bir üyesi olarak Gökalp'in bu fikirleri memnuniyetle karşılandı ve İstanbul Üniversitesi'nde Türkiye'nin ilk sosyoloji bölümünde fikirlerini yaymasına izin verildi. Onun projesini destekleyen aydınlar arasında Mustafa Şeref, Halim Sabit (Şibay), Mehmed Şerafeddin ve Mansurîzâde Said gibi isimler vardı. Mustafa Şeref aynı telifci yaklaşımı içtimâî ilm-i kelâm adı altında kelâm ilmine uygulamaya çalıştı. Bununla beraber Jön Türkler arasında Gökalp'in içtimâî usûl-i fıkıhına karşı Said Halim Paşa ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından itirazlar yükseldi. İkisi de Durkheimci sosyolojinin fıkıhla telif edilmesine karşı çıkıyorlardı.

Gökalp, fıkıh-sosyoloji telifinin metodu ve teorisi üzerine *İslâm Mecmuası*'nda yazdığı bir seri makalenin ilki olan "fıkıh ve İctimâiyyât"ın⁶⁹ başında insanın fiillerinin iki bakış açısından incelenebileceğini söylüyordu: Birincisi "fayda ve zarar", ikincisi ise "iyi ve kötü" perspektifi. İlk perspektif idarî bilimler tarafından kullanılır ve fayda ve zararın ilgili olduğu konuya göre ruh, ev, şehir, devlet idaresi gibi isimler alır. İnsanın yaptıklarını iyi ve kötü şeklinde inceleyen ikinci perspektif ise iki ana kategoriye yoğunlaşan fıkıh tarafından kullanılmıştır: Dinî ibadetler ve hukukî ilişkiler. Ahlâk, yapılan işlerin vicdanî boyutu ile ilgilendiğinden fıkıh tarafından ayrı bir kategori olarak ele alınmamıştır. İlk asırlardan beri fıkıh özellikle ikinci kategori ile ilgilendiğinden geleneksel olarak, İslâmî hukuk ile eş anlamlı kullanılmıştır. Gökalp'in zamanında var olan toplumsal bilimlerin dökümünde henüz sosyolojiye yer verilmediğini görmekteyiz.

67 Parla, a.g.e., s. 198.

68 Bu düşünürler hakkında bk. Ziya Gökalp, *Makaleler II* (haz. Süleyman Hayri Bolay), Kültür Bakanlığı, Ankara 1981, s. 100-119.

69 İctimâiyyât kelimesi hem sosyoloji hem genel olarak sosyal bilimler olarak anlaşılabilir.

Tablo 3: Gökalp'e Göre XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Toplum Bilimleri

Perspektifler	İdarî Bilimler (Tedbir)	Fıkıh
Branşlar	Ruhun idaresi Ev idaresi Şehir idaresi Devlet idaresi	Usûl-i fıkıh Fürû-i fıkıh 1. İbâdât 2. Muâmelât 3. Ahlâk (ayrışmamış)
Metotlar	Deneyci Rasyonel	Dogmatik Sosyal
Prensipler	Fayda-zarar	İyi-kötü
Uzmanlar	Yöneticiler, idareciler	Fukahâ

Gökalp'in amacı modern sosyal bilim ve fikhî yaklaşımların telifi için teorik ve metodolojik bir zemin oluşturmaktı. Yeni Osmanlılar sosyal bilim ve fikhî teorileri telif ederken veya eklektik bir şekilde bir arada kullanırken yaklaşımlarından kaynaklanan metodolojik ve teorik sorunlarla ciddi bir şekilde uğraşmamış olduklarından, Gökalp'in söz konusu teorik ve metodolojik girişimi uzun süredir var olan bir fikri ihtiyaca cevap teşkil ediyordu. Gökalp makalelerinde bu teorik çaba için gerekli olan zemin ve programı hazırlamaya çalışırken etrafındaki aydın grubu da *İslâm Mecmuası*'nda ayrıntıları inceden inceye işlediler. Gökalp'in yazılarının önemi teorisini kurduğu düzlemin Usûl-i fıkıh olmasından, çağdaşları ve seleflerinin teorilerle ilgilenmesine mukabil onun teorileri üreten metodolojilerle uğraşmasından kaynaklanır. Şimdi Gökalp'in bu amacını nasıl gerçekleştirmek istediğine bakabiliriz.

Zamanının sosyal bilimlerinin bir haritasını çıkardıktan sonra Gökalp onların metodolojisini inceledi ve usûl-i fıkıhta kullanılan sosyal yaklaşımı ön plana çıkardı. Usûl-i fıkıhın sosyal yaklaşımını yaygın bir şekilde göstererek modern sosyolojik anlayışlardan bazılarını bu metodolojiyle birleştirmek için gerekli olan çalışma zeminini hazırladı. Gökalp yapılan işlerin fayda ve zararlarının rasyonel olarak deneyim sonucu belirlendiğini söyler. Bu bakış tarzında sosyologlar arasında fikir birliği olduğu halde fakihler bir işin iyi mi kötü mü (hasen-kabih) olduğunun nasıl belirleneceği noktasında birbirleriyle anlaşamıyorlardı. Mu'tezile'ye göre bir işin niteliğinin iyi mi kötü mü olduğunu akıl belirlerdi. Gökalp aklın bir işin ahlâkî niteliğini ancak o işin fayda ya da zararından çıkarılabileceği gerekçesine dayanan rasyonalist Mu'tezile görüşünü temelden reddetti. Bu yaklaşım zaten "tedbirî" yaklaşımın aynısıydı. Aksine Gökalp, bir işin yalnızca umumen iyi olduğuna inanıldığı için iyi olduğunu iddia ediyordu. İyi aynı zamanda faydalı da olabilirdi ancak "fayda" tek başına bir işin ahlâken iyi olmasını gerektirmezdi, çünkü fayda görecelidir. Birey için faydalı olan toplum için zararlı olabilir. Akıl içtimâî vicdanın hükümlerini her zaman anlayamaz ve takdir edemez. Gökalp böylece mantığın kutsalı (onun deyimiyle "muazzeze" – kendisinin uydurduğu, Türkçe ve Arapça'da olmayan yeni bir kelime) anlayamayacağını ileri sürüyordu. Aksi takdirde vicdan "idarî akıl"a (müdeb bire) dönüşür ve sonuçta ahlâk yerini iktisat ve sağlığa bırakırdı. Gökalp bu rasyonel ve faydacı yaklaşımın sosyoloji

ve felsefe hatta onlardan önce Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından reddedildiğini öne sürdü. Meselâ Gökalp'e göre Türkler üzerinde hilâl bulunan bayraklarını ve başlanındaki fesi, faydalarından dolayı değil, içtimaî vicdanda hilâlin ve fesin yüksek bir yeri olmasından dolayı kutsal tutarlar.

Gökalp fikhın işleyiş biçimini, sosyal perspektifin fıkhıta zaten var olduğunu gösterebilmek için şöyle tarif ediyordu:

Şer' amellerin hüsün ve kubhunu iki mi'yara müracaatla takdir eder. Bu mi'yarlardan birincisi "nass", ikincisi "örf"tür. Nas, Kitap ve Sünnet'teki delillerdir. Örf ise cemaatin amelî sîret ve maişetinde tecelli eden içtimaî vicdandır. Amellere hüsün ve kubhu nâtik olmak üzere nisbet olunan hükümler nassa göre "vâcib" ile "haram"dan, örf'e göre: "mâruf" ile "münker"den ibarettir. "Mubah" ise ne vâcib, ne haram ne mâruf, ne de münker olan amellerin sıfatıdır.⁷⁰

Bir sosyolog olarak Gökalp usûl-i fıkhıta örfün kullanımına büyük ilgi gösteriyordu. Bu noktayı daha da derinlemesine şöyle ele almıştır:

Maamafih, örfün vazifesi yalnız içtimaî bir sûrette mâruf ile münkeri temyizden ibaret değildir. "*Mâ reâhu'l-mû'minûne hasenen fe hüve indellâhi hasenûn*" (Müminlerin hasen/güzel gördüğü şey Allah katında da hasen/güzeldir) hadis-i şerifi ve (örf ile amel, nas ile amel gibidir) kaide-i fikhiyyesi mantığınca örf lede'l-iktizâ nassın da yerini tutar. Müslümanlar nassın nâtik olduğu emirlere ve nehiylere ittibâ mecburiyetinde bulundukları gibi mârufu emir ve münkeri nehyetmekle de mükelleftirler. Mâruf ve münker ise içtimaî vicdanın tahsin yahut takbih ettiği amellerden ibarettir. Şu halde fikh, bir taraftan "vahy"e, diğer cihetten "ictimâiyât"a istinat eder. Yani İslâm şeriatı hem ilâhî hem de içtimaîdir.⁷¹

Kendi sosyolojisi için usûl-i fıkhıta kavramsal bir alan açtıktan sonra, Gökalp şeriatın kutsal ve sosyal yönlerini araştırdı: İlki sabit olmasına rağmen ikinci yönü toplumun sosyal türüne (enmüzec) göre değişkenlik arzedeabiliyordu. Bir toplumda hoş karşılanmayan bir davranış diğerinde hoş karşılanabilirdi. Sonuçta iki toplumda türeyen hukuk kuralları farklı olacaktı. Gökalp rasyo nel fukaha ve sosyal bilimcilerle karşı iyinin ve kötünün ne rasyo nel ve ne de bireysel olduğunu, fakat idealistlerin söylediği gibi aklın ötesinde ve sosyal olduklarını iddia ediyordu. Sosyolojiden ödünç aldığı tipoloji yöntemi ile iyi ve kötü kavramlarının farklı toplum tiplerine göre nasıl değiştiğini gösteren örnekler verdi. Gökalp'in sosyolojisindeki birey ve rasyo nelizm karşıtı yaklaşım yoğun bir şekilde Durkheim etkisini yansıtıyordu.

Gökalp *İslâm Mecmuası'*ndaki yazılarının ilkinin sonuç bölümünde sosyal bilimler ve fikh telifi programının metodolojik ve teorik temelleri üzerine görüşlerini şöyle özetlemiştir:

Fikhın menbaları ikidir: Naklî şeriat, içtimaî şeriat. Naklî şeriat tekâmülden müteâlidir. İçtimaî şeriat ise içtimaî hayat gibi dâimî bir sayrûret (devenir) halindedir. O halde fikhın bu kısmı İslâm ümmetinin içtimaî tekâmülüne

70 Gökalp, *İslâm Mecmuası*, 1/2 (1330-1332), s. 42.

71 Gökalp, *a.y.*, s. 42.

teb'an tekâmül etmeye yalnız müstaid değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nusûsa istinad eden esâsâtı kıyamete kadar sabit ve lâ yetağayyardır, fakat bu esasların nâsın örfüne, fakihlerin icmâına müstenid olan içtimâî tatbikatı her asrın icâbât-i hayâtîyesine intibak zaruretindedir.⁷²

Tablo 4: Usûl-i Fıkıhın Gökalp Tarafından Yeniden İnşa Planı
Sosyal Fıkıh Metodolojisi: İçtimâî Usûl-i Fıkıh

Fıkıh kaynakları	Nas	Örf
Özelliği	Değişmez	Değişken
Metodoloji	Hermenotik metodlar	Sosyolojik metodlar
İş bölümü	Nas üzerinde uzmanlaşmış fakihler	Sosyal bilimler üzerinde uzmanlaşmış fakihler
Üretilen yapı	Fürû-i fıkıh	
Pratik sonuçları	1. İftâ 2. Kazâ	

Gökalp iki ayrı grubun karşısındaydı: Birincisi ya değişime karşı olan veya neyin nasıl değişeceği hususunda farklı fikirlere sahip olan geleneksel ulemâ; ikincisi rakip toplum bilim ekolleri, özellikle de Prens Sabahaddin ekolü. Le Play ve Demmolin's'e dayanan Sabahaddin'in bireyci rasyonalist ekolü yıkılmakta olan devletin kurtuluşu için Osmanlılar'ı Fransız ya da Alman modeli yerine Anglo-Sakson modelini takip etmeye çağırıyordu. Gökalp sosyolojisi I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı siyasî arenasını bölen daha geniş entelektüel ve politik çatışmalara referans verilmekten tam anlamıyla anlaşılabilir. O dönemde devlete dışardan, hükümete ise içeriden meydan okunmuştu. Devlet birçok cepheden kuşatma altında idi. Hayatta kalma sorunu ile hiç bu kadar canlı bir şekilde karşı karşıya gelinmemişti. İttihat ve Terakkî'nin resmî ideologu Gökalp kendini bir dönüm noktasında buldu; emrindeki kavramsal aletleri harekete geçirerek yüzleşmeye çalışacağı iç ve dış sosyal, politik ve kültürel problemlerin baskısı altındaydı. Bir taraftan ılımlı ulemânın İttihat ve Terakkî için desteğini kazanmaya çalışırken, diğer taraftan partinin Anglo-Sakson taraftarı muhaliflerinin öne sürdüğü tezleri çürütmeye çalışıyordu.

*İslâm Mecmuası'*nda yayımlanan makaleleri Gökalp'in programının ayrıntılarını takdim etmekte ve programın fukaha ve sosyal bilimcilerin ortak çalışması ile nasıl uygulamaya konulacağını göstermektedir.⁷³

Maamafih, içtimâî usûl-i fıkıh, fıkıhın içtimâî menbalarını tedkik etmekle beraber, hiçbir zaman fıkıhın yerini tutmak iddiasında bulunamaz. Nasil ki nas

72 Gökalp, a.y., s. 44.

73 Gökalp, a.y., I: 14-17, II: 40-44, III: 84-88, IIX: 228-230, X: 290-295, XVII: 469-471, XX: 517-524, 528-529, XXI: 544, XXII: 552, XXVI: 621, XXX: 679-680, XXIV: 740-743, XXXV: 756-760, XXVI: 772-777, XXXVII: 791-796. Latinize edilmiş metinler bk. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 297-334.

usûl-i fıkıhta böyle bir davada bulunmamıştır. İftâ ve kazâ vazifeleri usulcülere değil, ahkâm-ı fer'iyeyi tenkit ile uğraşan fakihlere aittir. Usulcülere gelince, bunlardan birinci kısım nusûs sahasında, ikinci kısım ictimâiyât âleminde fakihlere yol göstermek vazifeleriyle mükellefîrler. Fakihler bu iki usulün ikisinde de müstağni kalamazlar.⁷⁴

Gökalp *İslâm Mecmuası*'nın sonraki sayılarında ele aldığı konularda, bu yeni entelektüel iş bölümü sayesinde yazılarında aynı projeye katkıda bulunmaya çalışan bazı sosyolog ve âlimlerin desteğini almayı başarmıştı. Ziyaeddin Fahri, Halim Sâbit, Mansurizâde Said, Mustafa Şeref, Seyyid Bey ve Mehmed Şerafeddin gibi bazı önde gelen şahsiyetler bunlar arasındaydı. *İslâm Mecmuası*'nda bu konu üzerinde çok sayıda makale yayınlanmıştır. Mehmed Şerafeddin'e sadece o dönemde içtimâî bir ilm-i kelâm oluşturmak için başlattığı benzer bir programdan dolayı değil, aynı zamanda daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde dinî meselelerde Batıcılar'a tavsiyelerde bulunduğu için özel bir dikkat gösterilmelidir.

Jön Türkler ne tür bir fıkıh ve sosyal bilim anlayışının cazibesine kapılmışlardı ve bunların altında yatan sebep neydi? Gökalp'in ekibini oluşturanlara ve onların fikirlerine analitik bir yaklaşım bu soruya ışık tutacaktır. *İslâm Mecmuası*'nda Ziyaeddin Fahri'nin yazıları sayesinde, İbn Teymiyye'nin önceki fukahayı körü körüne taklit edenlere saldıran puritan fıkıhî seçkin bir yer aldı. Jön Türkler'in dinamik yaklaşımı kendisini geleneksel bir yere oturtmak için fikirlerini destekleyen başka tarihî şahsiyetler arıyordu. *İslâm Mecmuası* ictihad kapısını hâlâ açık gören ve mezhep bağnazlığını terketmiş işlevsel bir fıkıh istiyordu. Sosyal bilimlere gelince bu entelektüel gayretle mezcedilen teoriler yoğunlukla Fransız ve özellikle de Durkheim kökenli idi. Durkheim'e duyulan ilginin temelinde de onun sosyal çatışmaya değil dayanışmaya verdiği önem yatmaktaydı, çünkü bölünmekte olan devletin buna çok ihtiyacı vardı.

B) Telifçiliğe Tepkiler: Fıkıhın Son Savunucuları ve İhya Girişimleri

Gökalp'in içtimâî usûl-i fıkıhının Osmanlı aydın çevrelerindeki yankısı ne olmuştu? Gökalp uzun zamandan beri göz ardı edilen bir probleme, fıkıh-sosyal bilim telifinin altında yatan metodolojik ve teorik probleme değindiğinden onun fikirleri çeşitli Osmanlı aydın gruplarının yer aldığı bir entelektüel tartışmanın kıvılcımı oldu. Gökalp'in fıkıh ve sosyal bilimler hakkındaki fikirlerinin ilginç eleştirileri arasında kendisi gibi modernist olan Jön Türk arkadaşlarınıninkiler de vardı. Bu sebepten dolayı söz konusu eleştiriler tepkisel tutucu cevaplar olarak değerlendirilemez. Bu önemli mesele de Gökalp'e karşı gelen iki aydını, İzmirli İsmail Hakkı ve Said Halim Paşa'yı özellikle hatırlamak gerekir. İkisi de İttihat ve Terakkî'nin 1908 devrimine kadar II. Abdülhamid'e muhalefet ettiler ve parti dağılana kadar önemli konumlara sahiptiler. Eleştirileri Gökalp'in programının farklı yönleriyle alâkalıydı. İzmirli onun fıkıh anlayış biçimine karşı çıktı. İlerici bir şahsiyet olarak bilinen İzmirli'nin aksine tutucu bir şahsiyet olarak tanınan Şeyhülislâm Mustafa Sabri de *Dinî Mücedditler* adlı kitabında Gökalp'i

74 Gökalp, a.y., s. 87; Şentürk, a.g.e., s. 305.

ve onun reformist arkadaşlarını dinî sebeplerle tenkit eder.⁷⁵ Diğer yandan Said Halim, Gökalp'in ismini zikretmeden zamanının Osmanlı aydınlarının modernleşme meselesinde takındıkları telifci tavır genel olarak toplumsal gerekçelere dayanarak eleştirir. Said Halim, Mustafa Sabri'nin ve İzmirli İsmail Hakkı'nın fıkha dayanan eleştirilerinden farklı olarak fıkıh-toplum bilimi telifinin gerekli olmadığını ve âkibetini hayırlı görmediğini göstermek için kültürel ve yapısal bir perspektif kullanmıştır. Şimdi bizzat kendi yazılarına dayanarak, İzmirli ve Said Halim'in eleştirilerini kısaca inceleyebiliriz.

1. İzmirli İsmail Hakkı

İzmirli ilm-i fikhun kan tazelemeye ihtiyacı olduğu teşhisinde Gökalp ve arkadaşlarıyla birleşiyordu, fakat farklı bir alternatiften yanaydı. Bir Jön Türk âlimi olan İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) *Sebilürreşâd* dergisinde bir okuyucunun sorularına cevaben içtimaî usûl-i fikhî bir dizi yazısında eleştirmiştir.⁷⁶ Okuyuculardan Iraklı A. K. adında bir ulûm-i dîniyye talebesi, İzmirli'nin eleştirilerine temel oluşturacak olan on iki soru sorar.⁷⁷ Bu sorular şunlardır: 1. Fıkıh insanın "fayda ve zarar"la alâkalı davranışlarıyla değil "iyi ve kötü"yle alâkalı davranışlarıyla ilgilenir yaklaşımı hakkında *Sebilürreşâd*'in bakış açısı nedir? 2. Fikhî ibadet ve hukuk diye iki ayrı bölüme ayırmak uygun mudur? 3. Ehl-i sünnet'in iyi ve kötü (hüsün-kubh) hakkındaki görüşü nedir? 4. Ebû Yûsuf'un örf hakkındaki görüşü nedir? 5. Şu fikhî kaidelerin mânalari nedir? Birincisi "Nassın olduğu yerde ictihad kabul edilmez"; ikincisi, "Geçerli örf geçerli nas gibidir." 6. "Bazı fukahaya göre eğer nas örften gelirse, nassın olduğu yerde de ictihad yapılabilir" denmektedir. Bununla ne kastedilmiştir? 7. İslâm'da örfün yeri nedir? 8. Amel-i ehl-i Medine (Medine uygulaması) nedir? 9. Kıyas ve icmâ prensipleri nelerdir? 10. Dâvûd ez-Zâhirî'nin mezhebi sosyal hayatla çelişti mi? 11. İctihad örfle uyum sağlama ihtiyacının bir sonucu mudur? 12. İçtimaî usûl-i fikhî ihtiyaç mıdır? Eğer ihtiyaç olduğunu farzederek bu meselenin temel prensipleri neler olmalıdır?⁷⁸

Bu ulûm-i dîniyye öğrencisinin yönelttiği sorular Gökalp'in projesinin bazı âlimler tarafından nasıl algılandığı hususunda ipuçları verebilir. Bu sorularda teknik ve metodolojik yaklaşım tezahür etmektedir. Gökalp ve grubunun *İslâm Mecmuası*'nda sundukları yeni yorumlar usûl-i fikhînin yaygın algılanışını ciddi şekilde ihlâl ediyor ve şüphe altında bırakıyordu. Bu nedenle İzmirli *İslâm Mecmuası* yazarlarıyla fıkıh kavramı hakkında açık bir tartışmaya girdi.⁷⁹

75 Mustafa Sabri, *Dinî Mücedditler*, Sebil Yayınları, İstanbul 1977, s. 18-20.

76 Kara, a.g.e., 89-136; Ülken, a.g.e., s. 275-278.

77 *Sebilürreşâd*, XII, nr. 292: 94-97, nr. 293: 128-132, nr. 294: 134-138, nr. 295: 150-154, nr. 296: 170-175, nr. 297: 190-195, nr. 298: 211-216. Latînize edilmiş metinler için bk. Şentürk, a.g.e., s. 339-430.

78 "Fıkıh ve Fetâvâ", *Sebilürreşâd*, nr. 292, s. 94.

79 Bu tartışma için bk. *Sebilürreşâd*, XII, nr. 303: 296-301, nr. 304: 315-319, nr. 305: 326-329, nr. 1330: 345-351, nr. 288: 22-24 ve XIII, nr. 329: 128-129, nr. 330: 135-137. İzmirli'nin bu konuda *Sebilürreşâd*'da çıkan yazılarının bir listesi için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, s. 395-397; aşağıda İzmirli'den yapılan alıntılarda latînize edilmiş metinleri için bk. Şentürk, *Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 341-429.

İzmirli'ye göre "Fıkhumuz a'mâl-i insâniyyeyi nef' ve zarar noktainazarından tetkik ediyor" dolayısıyla, Gökalp'in iddia ettiği gibi, "Nef' ve zarara müteallik olan a'mâli fıkıhtan ayırmak İslâm fikhınca doğru değildir".⁸⁰ İzmirli, Gökalp'in ileri sürdüğü şekilde ibadet ve hukukun fıkıh içinde bir ayrışma tâbi tutulmasına da karşı çıkmıştır: "Fikh-ı İslâmî, menâsik-i İslâmiyye diye iki mebhas-ı müstakille ayırmak İslâm fikhınca doğru değildir."⁸¹ İzmirli "aklî şeriat, nebevî şeriat" ayrımının, hüsün ve kubuh meselesi ile bağlantılı olarak, Mu'tezile mezhebine mensup Cübbâi ve onun oğlu Ebû Hâşim'e dayandığını belirttiğinden sonra, bu ayrımı yeniden diriltmenin Mu'tezile'ye benzer bir mezhep ortaya çıkarmak mânasına geldiğine işaret etmiş ve bu konuda Ehl-i sünnet içinde bir kol olan Hanefî ulemâsının öteden beri benimsediği yolu savunmuştur. Buna göre, "Hüsün ve kubuhta akıl müdrük olmakla beraber, şer' hâkimdir." İzmirli bu görüşün Hanefî fakihlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî, Fahrüli İslâm Pezdevî, Sadrüşşerîa, Molla Fenârî, Molla Hüsrev, İbn Kemal gibi âlimler tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir.⁸²

Gökalp'in özel bir anlam yüklemeye çalıştığı örf konusunda ise, İzmirli örfün nassa bağılı olarak bir delil olduğunu belirtmiştir. İzmirli'ye göre nas örften daha güçlüdür, çünkü örf-belli geceler de kabirlerde mum yakılmasında olduğu gibi-bâtil bir temele dayanıyor olabilir, halbuki nas için böyle bir şey söz konusu olamaz; örf sadece yaygın olduğu bölgedeki insanları bağladığı halde nas herkesi bağlar; nas doğrudan doğruya hüccettir, örf ise nassa bağılı olarak bir hüccet hüviyeti kazanmıştır; örfün delili nassır, nassın kendisi delildir; nassı inkâr küfürdür, örfü inkâr küfür değildir. İzmirli Ebû Yûsuf'un nassa muhalif amel etmediğini ancak nassı örf ile te'vil ettiğini belirtmiştir.⁸³

İzmirli "örf ile amel nas ile amel gibidir" prensibinin Gökalp tarafından yanlış yorumlandığını belirtmiştir. Fıkıh terminolojisinde "nas" deyince, üç mânadan birinin kastedilmiş olabileceğine dikkat çeken İzmirli, bunların (a) Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerif; (b) mânaya delâlet açısından "zâhir" kategorisine giren lafızlardan daha açık bir lafız; (c) genel olarak lafız, olduğunu belirtmiş ve fıkıhta kayıtsız olarak "nas" denildiğinde üçüncü mânanın kastedildiğini izah etmiştir. Kavram kargaşasının bu tür yanlış yorumların temel sebebi olduğunu belirten İzmirli meseleyi şöyle açıklamıştır:

Örf ile amel nas ile amel gibidir demek: Nas nasıl delâlet ederse, nasıl âmmı tahsis ederse örf de öyle delâlet eder, öyle âmmı tahsis eder demektir. Yoksa vücûb-ı ittibâda ona muhalefetle âsim [günahkâr] olmada âni inkâr ile ikfâr [dinden çıkmak] olunmada hiçbir vakit nas gibi olamaz. Bunu şimdiye kadar hiçbir fakih iddia etmemiştir. Bundan sonra da iddia edemez.⁸⁴

80 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 341.

81 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 342.

82 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 345.

83 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 345-347.

84 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 348.

İzmirli, nas Hz. Peygamber zamanındaki Arap toplumunun örfünden kaynaklanmış olsa bile, nassa muhalif ictihadda bulunmanın geçersiz olduğuna dikkat çekmiştir: “Binaenaleyh nas gerek örften mütevellid olsun, gerek mütevellid olmasın, mevrîd-i nasda hiçbir vakit, hiçbir sûretle nassa muhalif ictihada mesâğ-ı şer’î yoktur.”⁸⁵ İzmirli, örf ve âdetin fıkıh terminolojisinde her zaman aynı anlamda kullanılmadığına da dikkat çekmiştir. İzmirli mâruf ve münkerin belirleyici unsurunun nas olduğunu akıl ve örfün bu konularda nas çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Evet örfün sahası geniştir, mansul olmayan mesâil de şer’a ve nassa muhalif olmayan mahal de gayet vâsi’dir. Örf ne kadar genişler ise genişlesin yine hudûd-i nas ile mahduttur. Nasstan kurtuluş yoktur. Nassa mukabil ve muânz ne şeriat, ne fıkıh, ne usûl-i fıkıh yoktur. Örfü bu yolda nassa mukabil tutmak bir tasavvur, bir fikir, nihayet bir re’y olabilir. Yoksa usûl-i fıkıh, fûrû-i fıkıh, şeriat olamaz.⁸⁶

İzmirli, Gökalp’in “amel-i ehl-i Medîne” hakkında görüşlerinin temelsiz olduğunu iddia ettikten sonra, onun icmâ hakkındaki görüşlerini de eleştirmiştir. İzmirli’ye göre, icmâa dayalı hükümler kıyamete kadar bâkidir, icmâa ehil olmayanlar ne fert olarak ne de toplum olarak icmâa muhalefet edemezler. Bu açıdan nas ile icmâ arasında fark yoktur. Ancak dünyevî ahkâm hakkındaki icmâ ile uhrevî ahkâm hakkındaki icma arasında fark vardır.

Gökalp’in Zâhirî mezhebinin sosyal hayatın gereklerine ayak uyduramadığı için tarihe karıştığı hakkındaki iddiası da, İzmirli’ye göre hakikatle örtüşmemektedir. Çünkü Dâvûd-i Zâhirî, her ne kadar kıyasa karşı gelse bile, ictihadı ve örfü kabul etmiştir. Diğer yandan Zâhiriyye mezhebi tarih boyunca önde gelen birçok âlim tarafından desteklenmiş, hatta günümüze kadar devam etmiştir.

“İctihad örfe intibak ihtiyacından mı mütevelliddir?” sorusunu cevaplandırırken İzmirli bu konuda Gökalp’in görüşünü eleştirmiştir. İzmirli’ye göre, ictihad nas bulunmayan yerde âlimler üzerine düşen bir vecîbedir ve hem ibadetler, hem hukuk alanında geçerlidir. İctihad “delîl-i kat’î bulunmayan bir mes’ele-i şer’iyye hakkında edille-i ahkâm-ı şeriatın biri ile hüküm-i şer’isini beyan etmek ihtiyacından tevellüd etmiştir.”⁸⁷

Sonuçta, İzmirli içtimâi usûl-i fıkıh üzerine olan makalelerini menfi bir hükme vararak şöyle bir neticeye bağlamıştır:

85 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 349, 360. İzmirli bir başka yerde şöyle demektedir: “Dünyevî işlere, içtimâi hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid olsa bile nas ihmal olunamaz” (a.g.e., s. 360).

86 Nakleden, Şentürk, a.g.e., s. 360.

87 Nakleden, Şentürk, a.g.e., s. 414. İzmirli örf ve ictihad ilişkisi hakkındaki sözlerini şöyle bitirir: “Binâen alâ zâlik: “İctihad örfe intibak ihtiyacından mütevelliddir” sözü ta’bir-i âmmîdir. Teemmül olmaksızın ağızdan fırlamış bir sözdür. Bu sözde bir ilim râyihası yoktur. Ehl-i ilim bu söze bir kıymet veremez” (a.g.e., s. 414).

İçtimâî usûl-i fikhin lüzumu hakkında irad olunan edillenin hiçbiri medlûlü müstelzim değildir, hepsi fikh, usûl-i fikh namına merduddur. Kavâid-i usûl ve zavâbit-ı fikh hâdisât-i ictimâiyye-i vâka ve mütevâka için kâfidir. Zuhur edecek olan hâdisât-i ictimâiyyeyi ilm-i cellî-i fikhâ tatbik etmek ile maksat hâsil olur. Şeriat muhafaza olur.⁸⁸

Şu kadar var ki İzmirli fikhin durgun halini tespit etti ve onu yeniden canlandırmak için alternatif bir yol önerdi. "Yeni bir usûl-i fikhâ olan âşikârane ihtiyacımız da unutulmamalıdır."⁸⁹ Bu projenin nasıl uygulanacağını da kısa bir şekilde şöylece açıklamıştır: Bu yeni usûl-i fikhin sosyal ilişkilere yoğunlaşmış olması ve hâlihazır sosyal gerçeklikten alınan somut örnekleri kullanması gerekir. Kanunlar usûl-i fikh tarafından yorumlanmalı ve onların benimsenmesi *Mecelle* örneğinde olduğu gibi zorunlu kılınmalıdır.

Adlandırma meselesine gelince İzmirli yeniden yazılmış bir fikhâ içtimâî usûl-i fikh denilmesine itiraz etmiyordu. Eğer usûl-i fikh yeniden yazılacaksa kendisinin tarif ettiği gibi olmalıydı; aksi takdirde usûl-i fikhâ benzemeyen ve onunla hiçbir esaslı ilgisi olmayan bir içtimâî usûl-i fikh şahsî bir görüşten öte geçemezdi; şeriatın gayeleriyle çelişir ve ne verimli, ne sevimli ve ne de uzun ömürlü olur. Kısır, sevimsiz ve ruhsuz kalmaya mahkûmdur.⁹⁰

İzmirli yeni usûl-i fikh üzerine fikirlerini ilmî çalışmalarında gerçekleştirmeye çalıştı. Ancak yeni usûl-i fikh projesi yeniden canlanan bir kelâm olmaksızın mümkün olamazdı. Bunun farkında olduğundan Gökalp'in etkisiyle ilk defa *İslâm Mecmuası*'nda baş gösteren Mehmed Şerafeddin'in içtimâî ilm-i kelâmına karşı yeni bir ilm-i kelâm inşa etmek için çalıştı.⁹¹

Mehmed Şerafeddin de muhtemelen İzmirli ile aynı sâiklerle içtimâî ilm-i kelâm inşa etmeye kalkışmıştı.⁹² Mehmed Şerafeddin'in formüle etmeye çalıştığı bu yeni yaklaşım içtimâî usûl-i fikhâ akidevî ve felsefî temel hazırlayacak bir girişimdi. O da Gökalp'in izini takip ederek Durkheim'in toplum anlayışını kelâm ilmiyle telif etmeye ve inancı sosyolojik bir zemin üzerine oturtmaya çalışmıştır.⁹³

İzmirli ve Mehmed Şerafeddin'in kelâm ilmi alanındaki çabaları dönemin ulemâsı ve aydınları gözüyle fikh-kelâm ilişkisini ortaya koyması açısından ilginçtir. Fıkıhta yeni bir yaklaşım ortaya koyabilmek için önce bunun kelâmî temellerini hazırlamak

88 İzmirli, *Sebilürreşâd*, s. 298: 215.

89 *Sebilürreşâd*, s. a.y.

90 *Sebilürreşâd*, s. 296: 216.

91 İzmirli'nin konuyla alakalı olarak *Sebilürreşâd*'da yayımlanan çeşitli yazılarındaki fikirlerini daha sistemli bir şekilde *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde bulmak mümkündür (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, I, İstanbul 1339-1341; II, 1340-1343). Yeni ilm-i kelâm hareketi hakkında ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 1998.

92 Mehmed Şerafeddin, *İslâm Mecmuası*, LX: 1153-1154; LXI: 1161-1162; LVI: 1108-1112; XII: 357-361; XIV: 425-429; LXIII: 1179-1181; LVI: 1116-1120; LXII: 1168: 1169; XXVII: 650-654; IXX: 506-508; XV: 434-437; XXV: 604-606; XVIII: 490-492.

93 bk. M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 157-170.

gerekir yoksa ortaya atılan proje teorik temellerden yoksun kalmaya mahkûmdur. İzmirli'nin münferiden gerçekleştirmek istediği bu projeyi, Ziya Gökalp, Mehmed Şerafeddin ve arkadaşları bir ekip olarak gerçekleştirmek istemişlerdir. Ancak ikisini de takip eden olmamıştır.

2. Said Halim Paşa

Gökalp Osmanlılar'ın sosyal bilimlere niçin ihtiyaç duyduğu konusunu esaslı bir şekilde tartışmaya açmamıştır. Belki de bunun tartışma üstü bir zorunluluk olduğunu düşünüyordu. Onun meselesi sosyal bilimlerin Osmanlı entelektüel dünyasına nasıl sokulabileceğiydi. Böyle bir telif ihtiyacı olup olmadığı sorusu Said Halim Paşa (1863 Kahire-1921 Roma) tarafından tartışmaya açıldı. Bu tartışmada Said Halim Paşa'nın telifciliğe karşı tavrı, içtimâî usûl-i fıkihtan bizzat bahsetmese bile tamamen olumsuzdu. Said Halim Paşa yetenekli bir devlet adamı ve aydıdı. 1913-1917 yılları arasında I. Dünya Savaşı boyunca Osmanlı başvezirliği yapmıştır. Fıkıh sosyal bilimlerle ilişkisi ve bunların devlet içindeki fonksiyonlarıyla ciddi bir şekilde ilgilenmişti. Entelektüel kariyerine İsviçre'de siyaset bilimi tahsili, politik kariyerine Jön Türkler'le beraber II. Abdülhamid'e karşı muhalefet etmesi ve sonraları İttihat ve Terakkî Fırkası'nda anahtar roller alması dahildir. Fransızca yazardı.⁹⁴

Said Halim Paşa paradoksal bir şekilde, eğitimini modern sosyal bilimlerde tamamlamasına rağmen İslâm toplumsal bilimi olarak fıkıhı açıkça savunanlardan biriydi. Fikirlerinin kısaca *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane*⁹⁵ adlı kitabında ifade etmiştir. Kitap Batı ve İslâm kültürlerinin uyuşabileceğini zanneden müslüman aydınların hatalı olduklarını çünkü Batılı ve İslâmî sosyal hayatın ve kurumların uyuşamayacak kadar farklı olduğunu iddia eder. Said Halim'e göre bu iki dünya temelden o kadar aydırdır ki hiçbir reform çabası ne bu farklılıkları yok edebilir ne de hatırı sayılır bir değişime uğratabilir. Fakat bu yaklaşım modernleşmeyi top-tan reddetme anlamına gelmez.

Paşa, Jön Türkler için nâdir sayılan bir perspektiften bakarak tabii ve kültürel bilimleri ayırıyor ve ikincisini değiştirmenin zor olduğunu iddia ediyordu. Halbuki o dönemde ilim topyekün olarak ele alınır, sosyal ve tabiat ilimleri arasında bir ayırım yapılmazdı. Said Halim'in böyle bir ayırımın farkında olarak meseleye yaklaşması dönemindeki anlayışlardan daha derinlemesine bir kavrayışa sahip olduğunu gösterir. Bunda onun siyaset bilimi eğitiminin rol oynaması mümkündür.

Said Halim Paşa'nın fıkıh-sosyal bilimler telifi hakkındaki görüşleri zamanın aydınları arasındaki yaygın görüşe karşı bir eleştiri ve karşı iddia oluşturdu. Böyle bir telif projesini bazı geleneksel argümanlara dayanarak reddeden ulemânın aksine Said

94 Kitaplarını ve makalelerini önce Fransızca yazıp sonra Türkçe'ye tercüme ettiği söylenir (Kara, a.g.e., s. 76). *Buhranlarımız* adlı kitabı önceden basılmış yedi broşür içerir (İlki 1919'da basılmış, sonra Düzdağ ve Özalp (1983) tarafından baskıya hazırlanmıştır).

95 Le Prince Saïd Halim Pacha, Ancien Grand Vizier, *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane* (Rome, 1921).

Halim sosyal bilimler eğitimine borçlu olduğu kültürel ve kurumsal deliller getiriyordu. O şöyle demektedir:

C'est donc au Fikh que nous devons demander de créer et de régler toute notre organisation tout notre système économique dans le sage esprit du Chariat pour q'ils répondent à la conception philosophique du bonheur humaine telle qu'il est engendrée par l'Islamisme. Car alors ils seraient exemples des vices et des défauts graves de ceux des peuples d'Occident et qui sont dûs à ceux des peuples d'Occident et qui sont dûs à ceux de leur système social.⁹⁶

Said Halim Paşa'nın üslûbunu yansıtmayı için orijinalini vermeyi münasip gördüğümüz bu iktibas, Türkçe ifadesiyle şöyle demektedir:

O halde İslâmiyet'in ortaya koyduğu şekilde insan mutluluğunun felsefi kavrayışına tekabül eden bütün teşkilatımızı, bütün iktisadi sistemimizi, şeriatın hikmetli ruhu içinde inşa etme ve düzenlemede fikha müracaat etmemiz gerekmektedir. Zira onlar [Batı sosyal bilimleri?] kendi halklarının temel hata ve kusurlarını ihtiva ettikleri gibi, aynı zamanda Batı halklarından ve onların ictimâî düzenlerinden kaynaklanmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre, insanlar tabiatta fizik kurallarını takip ederler, sosyal hayatta şeriat bu tabii kanunlara tekabül eder ve İslâmî bir toplumun sosyal hayatı üzerinde tamamen nüfuz sahibidir. Bu kurallar doğal olarak takdîr-i ilâhîdir, güç merkezlerinin siyasî uğraşları sonucu elde edilmemiştir. Diğer taraftan insan zihni bir toplumu yöneten kuralları kolayca keşfedecek kapasitede değildir. Bu kapasitede olsa bile sosyal bilimlerin vaadlerini gerçekleştirebilmeleri uzun zaman alacaktır; sosyal bilimcilerin bize bu kuralları söylemesi için böyle bir uzun bir süreyi oturarak geçirecek değiliz.

İslâm'a has olup "fikh" namıyla tanınan bu ilim hiç şüphe yoktur ki ahlâkî ve ictimâî en mükemmel bir müessesedir. Ulûm-i hikemiye sahasında usûl-i tecrübi ne ise, ahlâkî ve ictimâî sahada fikh da odur.⁹⁷

Çağdaşlarının aksine Said Halim Paşa mistik bir modern sosyal bilimler kavramına sahip olmadığından, onlara karşı duyulan yerleşmiş hayranlığa meydan okuma cesaretini gösterebilmiştir. Ayrıca ilk defa, Batılı ve İslâmî bilimler ayırımı gibi kültürel ve tabii bilimler ayırımına da dikkat çeken o olmuştur. Said Halim'e kadar Osmanlı aydınları arasında kültürel relativizm yoktu. Hepsi geleneksel ilim kavramı ile tam muatabık olan bir pozitivist sosyal bilgi kavramını paylaşıyorlardı. Batılı sosyal bilimler hakkındaki genel görüş onların sadece ilmin başka bir çeşidi olduğu şeklindeydi. Onlara göre, Hz. Peygamber'in çeşidine, kaynağına ve kimin olduğuna bakmaksızın ilim tahsil etmeye yönelik tavsiyeleri müslümanların –ister tabiat, ister kültür ve toplumla alakalı olsun– Batılı bilimleri benimseyip uygulamalarını zorunlu kılıyordu.

Jön Türkler'in sorusu Batılı sosyal bilimleri almak ya da almamak değil onların Osmanlı entelektüel dünyasıyla nasıl uyumlu hale getirileceği idi. Yeni Osmanlılar bu

⁹⁶ a.e., s. 27-28.

⁹⁷ Nakleden, Şentürk, a.g.e., s. 446.

soruyu sormamışlardı. Bundan dolayı Jön Türkler'in, Yeni Osmanlılar'dan miras aldıkları telifin metodolojik ve teorik temelleri sorgulamaları bir gelişmedir. Gözlediğimiz kadıyla Osmanlı aydınları tedricen fıkıh-sosyal bilim telifinin zorluklarının farkına varmaya başlamışlardı. Bu gelişmede Gökalp'in ardından Said Halim Paşa başka bir dönüm noktasına işaret etmiştir. Hatta daha da ileri gitmiş ve niye buna ihtiyaç olduğunu sormuştur. Bu soruya cevaben Osmanlılar'ın ekonomik ve teknolojik gelişmeyle çözülebilecek iktisadî sorunlarının olduğunu, problemin kültürel olmadığını bu yüzden Avrupa toplum bilimi perspektifinin kullanılmasına ihtiyaç olmadığını ileri sürmüştür. Said Halim Paşa'ya göre Osmanlılar'ın Avrupa'dan almaları gereken bilgi türü kültürle değil tabiatla alâkalı bilimlerdi.

O dönemdeki hâkim tutuma karşı getirilen bu eleştiriler, Avrupa toplum bilimlerinin dindar aydınların ve ulemânın zihnine hiç tesir etmediği anlamına gelmez. Tutucu ulemâ arasında bile sosyolojik işlevsel yaklaşım oldukça seçkin bir yer kazanmıştı. Ulemâ yapılan saldırılara karşı İslâm'ı, dinin toplumsal dayanışma ile devlet ve milletin bekası için vazgeçilmez olduğuna dayanarak savunuyordu. Seküler eğilimli Jön Türkler'in kullandığı da aynı argümandı. Sosyologlar fıkıhı kendi entelektüel ve siyasî amaçları için kullanmaya çalıştıkça ulemâ da belirli bir sosyolojik yaklaşımı kullanmaya başladı: işlevsel, dayanışmacı ve tutucu yaklaşım.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin sunduğu yaklaşım telifci ulemânın yaklaşımına bir örnek teşkil etmektedir. Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye fıkıh, kelâm ve ahlâk konusunda seçkin âlimlere ev sahipliği yapan oldukça prestijli resmî bir akademik organizasyondur. Yukarıda içtimaî usûl-i fıkıh hakkındaki görüşlerini tartıştığımız İzmirli İsmail Hakkı da dahil olmak üzere Ahmed Cevdet, Ahmed Râsim Avni, Ali Rıza, Ahmed Sirani, Ferid Bey, Hüseyin Avni, Hüseyin Kâmil, Haydarîzâde İbrâhim Efendi, İzmirli İsmail Efendi, Mehmed Âkif (Ersoy), Mehmed Necib, Mehmed Şevketî, Muhammed Hamdi Elmalılı, Mustafa Âsım, Mustafa Sabri, Mustafa Saffet, Mustafa Tevfik, Receb Hilmi, Sadreddin Efendi, Said Efendi (Bedüzzaman), Seyyid Nesib, Şerif Sadeddin Paşa Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzalarıydılar.⁹⁸ Akademi Mehmed Reşad ve Şeyhülislâm Mustafa Kâzım zamanında 1918'de kurulmuş ve ancak 1922'ye kadar yaşayabilmişti.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin açılış beyannâmesi *Ceride-i İlmîyye*'de yayınlanmıştır. İlim kelimesi bu bağlamda geleneksel İslâmî bilimler anlamındadır. Akademi açık İslâmî kimliğine rağmen İslâm'la arasında hiçbir çatışma görmeden sosyolojik öncüllerle çalışıyordu. Akademinin açılış beyannâmesinin iddiası meâlen şöyledir: "Kolektif bilinç aşırımızda sosyoloji tarafında araştırılan konulardan biridir. Bu zamana kadar sadece bireysel olarak incelenilen bilincin sosyal şartları günümüzde artık gözlenmeye başlanmıştır. Ve milletlerin hayatta kalmalarının da bu kolektif bilince dayandığı anlaşılmıştır... Bundan dolayı dinsiz bir milleti tasavvur edemeyiz."⁹⁹

98 Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1973, s. 164-205.

99 bk. *Ceride-i İlmîyye*, XXXVIII (1336), s. 1126-1130.

Burada dikkat çeken husus, dinin varlığının sosyolojik bir argümanla meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Din artık ulemâ gözünde bile sosyal fonksiyonları nedeniyle toplumda meşrû bir varlık sahibi olarak görülmektedir. Halbuki klasik dönem ulemâ gözünde din varlığını sosyal fonksiyonlarda değil kelâmî ve felsefî argümanlarda temellendirirdi. Bu yaklaşım sosyolojik anlayışın ulemâ arasında ne kadar yayıldığıнын bo-yutlarını ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye, aynı zamanda o dönemde fıkha karşı yürütülen eleştirilere cevap vermiştir. Bu nedenle akademi fikhî yaşatma ve onun toplumsal meselelerle alâkasını yeniden kurma konusunda son ciddi Osmanlı çabası olarak görülebilir.

III. Sonuç: Dönüşüm Süreçlerinde Fikirler ve İlişkilerin Rolü

Osmanlı Devleti'nin yıkılması sürecinde saray ve ulemâ sınıfının tarihe kaşması, toplum ve kültürün her alanında tam bir hâkimiyet kuracak olan modern ulus devletinin oluşumunu kolaylaştıran en önemli faktör olmuştur. Kısıtlı da olsa özerk bir sınıf oluşturan ulemânın, gücün bürokratların elinde merkezileşmesi sürecinde ortadan kaldırılması karşı konulamaz bir süreçti. Ulemâdan boşalan yeri doldurmak üzere, merkezî idarenin kontrolünde sosyal bilimcilere ve onların temsil ettikleri modern ve pozitivist bilimlere toplumda statü kazandırılmaya çalışıldı ve hükümet her ne kadar onların görüşüne daima saygı göstermese de onlar modern bilim ve uygarlığın "ışığına" doğru giden zorunlu yürüyüşte topluma rehberler olarak takdim edildiler. Mert, sosyolojinin bu amaca hizmet için nasıl entelektüel bir araç olarak kullanıldığını açıklar.¹⁰⁰ Sosyolojinin ve sosyologların rolü, fıkıh ve ulemâdan teslim alınan entelektüel sahayı doldurmak için Batı sosyal biliminin yeni elitin çıkarlarına uyan ve politikalarını rahatlatan versiyonlarını tanıtmaktı. Önlerinde bir engel kalmamıştı çünkü ulemâ sınıfı ve fıkıh söylemi resmî olarak yasaklandığından hiçbir muhalifleri yoktu. Modern bir yapı içinde kanun artık "Allah'ın adına" değil yeni anayasanın da belirttiği gibi "ulus adına" idi.¹⁰¹ Reformcuların kafasında teori artık bir zorlama değil bir şekilde takip edilmesi gereken bir aksiyondur. Düsturları şuydu: "Doktrin aksiyonu izler".¹⁰²

Osmanlı toplumunda sultanın fermanı, ulemânın da fetvası vardı. Yeni yapıda ne ferman ne de fetvâ kaldı. Yeniçeri düzeninin ve sarayın yıkımında etkili olan ulemâ, liberaliyle muhafazakânyla aynı kaderi yaşadı ki bu onların hiç ummadıkları kötü bir sondu. Ünlü liberal "sankî devrimci" âlim Ali Suâvi, acz, çürüme ve bilinçsizce kendi kendini yıkmakla suçladığı, kendisinin de mensup olduğu ulemâ sınıfını tanımlarken "mevtü'l-ulemâ" (ulemânın ölümü) teşhişini koymuştu.¹⁰³ Ancak bu muhtemelen o dönemin ulemâsına itibara alınmayacak kadar uzak bir ihtimal ve abartılmış bir tenkit gibi görünmüştü.

100 bk. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.*

101 Geoffrey Lewis, *a.g.e.*, s. 260.

102 Parla, *a.g.e.*, s. 209.

103 "Mevtü'l-ulemâ", *Muhbir*, Temmuz 10, 1868, s. 3.

Aydınlar ve bilim dünyasında yüzyılın başlarında yoğunlaşan büyük bir dönüşüm yaşanmış, kökü İslâm'a dayanan geleneksel ilimler ve dindar aydın sınıfı ortadan kaldırılmış ve seküler Batı bilimiyle donanmış yeni bir aydın sınıfı oluşturulmaya çalışılmıştı. Yeni aydın sınıfı kendini daha farklı bir şekilde algılama çabası içindeydi ama rolünün ne olacağı konusunda bir muğlaklık vardı.

Böylece Tanzimat'tan beri devam eden iktidarın ve bürokrasinin merkezileşme ve genişleme süreci nihayet din ve bilim alanını da kontrolü altına alarak tamamlanmıştır. “*Ezmânın tegayyürü*”ne klasik yöntemle ve evrimci bir tarzla ayak uydurmaya çalışan ulemâ, bu seferki değişimin toplumu ve devleti derinden etkileyen mahiyetini tam teşhis edemediğinden başarılı bir ihya stratejisi geliştirememiştir. Hızlı ve kökten değişim fırtınaları, sadece “ahkâm”ın değiştirilmesini yeterli görmemiştir. Belirleyici faktör bilimlerin veya teorilerin hangisinin “daha doğru”, “daha gerçeğe uygun” olduğu değil, ilişkilerin yapısı içinde nereye oturduğu olmuştur. Baştan ortaya attığımız bu yaklaşımın bir örneğini bu makalede uygulayarak göstermeye çalıştık.

Toplum bilimi bağlamındaki modernleşme sadece zihni bir dönüşüm olarak incelenip, yalnızca kültürel dinamiklerle açıklanamaz. Düşüncelerin ve bilimlerin doğuşu veya ölümü onları taşıyanların ve temsil edenlerin ilişkilerinden bağımsız incelenebilir. Bu nedenle sadece fikrî çatışmalarla sınırlı bir yaklaşımdan hareket eden düşünce tarihi ve bilgi sosyolojisi bakış açılarının konuya yaklaşımı geliştirilmeye muhtaçtır. Aynı şekilde modernleşme tamamen alt yapıdaki siyasi bir dönüşümün üst yapıdaki basit bir neticesi olarak da ele alınamaz. Bu bakış açısını temsil eden tarihselci bilgi sosyolojisi yaklaşımı da yetersizdir. Alternatif olarak, yukarıda bir örneğini ortaya koymaya çalıştığımız gibi Türk toplum biliminin dönüşüm, çaba ve arayışları sosyal ve kültürel yapıdaki değişimler bağlamında maddî ve mânevî çıkarların girift bir şekilde birbiriyle bağlantılı olarak çatıştığı bir süreç olarak ele alınmalıdır.

Türkiye’de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım

İlyas Üzüm*

Approaches to Faith in the Works of Alawi/Nusayri Leaders in Turkey

The Alawi Nusayris, whose beliefs are based on the esoteric interpretation of Islam, adopted the principle of “secrecy” for social and historical reasons. Despite this principle, Nusayri leaders in Turkey published more than twenty books. However, none of these works utilized authentic sources, including the *Kitab al-Majmu*, which is considered to be the sacred text of the group. Their works thus fail to represent the authentic views of Nusayris on issues such as the divine nature of Ali, the declaration of faith (*kalimat al-shahada*), and creation.

İbn Nusayr en-Nemîrî'nin (ö. 270/883) liderliğinde IX. yüzyılda aşırı Şîî bir fırka olarak ortaya çıkıp X. yüzyılda Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî (ö. 346/957?) tarafından geliştirilen, Büveyhî, Karmatî, Selçuklu ve Osmanlılar zamanında içe kapanarak varlığını devam ettiren bir mezheptir. Bugün Suriye ve Lübnan'ın bazı bölgeleriyle Türkiye'nin Hatay, Adana, Mersin illeri ve bunların sınırlı sayıda ilçe ve köylerinde hayatini sürdürmektedir. İslâm'ın tarih boyunca genel çoğunluk tarafından anlaşılıp yaşanan yorumundan farklı anlayışlara sahip olan ve tamamıyla bâtinî bir karakter taşıyan mezhep, öteki bâtinî fırkalar gibi gizliliğe büyük önem verir. Bu yüzden haklarında geniş bilgilere ulaşılamamış, XIX. yüzyıldan sonra bazı otantik Nusayrî metinlerinin elde edilip yayımlanmasıyla birlikte mezhebin inanç ve ibadet anlayışına dair sağlıklı bilgiler ortaya konabilmiştir.

Kaynaklarda etnik yapıları ve tarihî geçmişleriyle ilgili farklı değerlendirmeler bulunan Türkiye Nusayrîleri, XVI. yüzyıldan itibaren çeşitli sebeplere dayalı göçlerle adı geçen bölgelere yerleşmiş olup, bugün tahminen yarısı Hatay'da olmak üzere 700-800.000 civarında nüfusa sahiptir. Kullandıkları mahallî dil dolayısıyla “Arap”

* Dr. İlyas Üzüm, İslâm Araştırmaları Merkezi.

veya “Arap uşağı”, öteden beri ziraatçılıkla uğraşmaları dolayısıyla çiftçi anlamında “fellâh”, mezhebî bakımından I. Dünya Savaşı'ndan sonra “Alevî” diye anılan söz konusu grup dinî kimlikleri yönünden Nusayrî diye bilinmektedir. Bugün hem kendileri hem de başkaları tarafından Alevî diye anılmakla birlikte, Anadolu Alevîleri'nden farklı olduklarını göstermek için bazı yayımlarında Alevî-Nusayrî terimini kullanmaktadırlar.

Günümüz Nusayrîliği'nin sacayağından birini teşkil eden Türkiye Nusayrîliği konusunda ilk çalışma Bahâ Said (ö. 1939) tarafından yapılmıştır. Nusayrîler'in yaşadığı bölgelerde bir ölçüde alan araştırması esaslarına dayalı olarak yapılan bu çalışma 1927 yılında neşredilmiş,¹ ayrıca Adana Türk Ocağı'nda konferans olarak sunulmuştur. İkinci çalışma Hatay'ın Türkiye'ye iltihakı akabinde Hasan Reşit Tankut tarafından 1938'de gerçekleştirilmiş olup² eserde Nusayrîler'in etnik kökenleri üzerinde durulmuştur. 1973 yılında Ahmet Turan tarafından yapılan doktora çalışmasında³ ise Türkiye Nusayrîliği'nin Hatay bölgesine yoğunlaşmıştır. Bu arada çeşitli ansiklopedilerde ve İslâm mezhepleri tarihi çalışmalarında Nusayrîlik hakkında genel bilgiler verilmiş, ilâhiyat fakültelerinde ise lisans çalışmaları yapılmıştır.⁴ 1980 ve 90'lı yıllarda Anadolu Alevîliği'yle ilgili “yayın patlaması” olurken Nusayrîlik hakkında, ancak birkaç kitap yayımlanabilmiştir. Bunlardan biri Ömer Uluçay'ın çalışması olup yazar hem genel Nusayrîlik hem de Türkiye Nusayrîliği ile ilgili ulaşabildiği bilgileri derlemiştir.⁵ Diğer bir çalışma ise Abdülhamit Sinanoğlu'nun vaktiyle bir Nusayrî şeyhi iken sonradan bu mezhepten ayrılıp hristiyanlaşan Süleyman el-Âzenî'nin (ö. 1863) *el-Bâkûrâ* isimli kitabının muhtasar bir tercümesi ile Antakya'da bir Nusayrî şeyhi ile yapılan mülâkattan ibaret eseridir.⁶

Türkiye Nusayrîliği ile ilgili en önemli çalışmalar şüphesiz ki Nusayrî önderleri tarafından yazılmış eserlerdir. Burada esas itibariyle söz konusu eserlerin inanç konularına yaklaşımı incelenecektir. Temel inançlarını “sır” addedip gizliliği ilke edinen ve başkalarına “sırları” aktarmayı en büyük suç sayan Nusayrîlik'te bugün nasıl bir dizi kitap yazılabilmektedir? Dinî kitaplar yazarak Nusayrî önderleri mezhebin “gizlilik” prensibini bizzat kendileri ihlâl mi etmektedir? Eğer ihlâl söz konusu değilse yazılan eserlerde inanç konuları nasıl ele alınmaktadır? Makalede söz konusu eserler hakkında bilgi verildikten sonra bu soruların cevabı aranacaktır.

- 1 Bahâ Said, “Anadolu'da Gizli Mâbedlerden: Nusayrîler ve Esrâr-ı Mezhebiyeleri”, *Türk Yurdu*, Kânunisâni, V (1927), s. 6-27.
- 2 Hasan Reşit Tankut, *Nusayrîler ve Nusayrîlik Hakkında*, Ulus Basımevi, Ankara 1938.
- 3 Ahmet Turan, *Les Nusayrîs de Turquie dans la Region D'Hatay*, doktora tezi, Sorbon Üniversitesi (1973).
- 4 Örnek olarak bk. Murat Bozgaç, *Tarsus ve Çevresindeki Nusayrîler'le Mülakat*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 22910 (1983); Ceyhan Saraç, *Nusayrîlik*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 15724 (1984).
- 5 Ömer Uluçay, *Arap Alevîliği*, Adana 1996.
- 6 Abdülhamit Sinanoğlu, *Nusayrîler'in İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, Konya 1997.

A) Türkiye'de Nusayrî Önderlerinin Yazdığı Eserler

Nusayrîlik temel karakteristiği bakımından gizliliğe dayandığı için tarih boyunca kendileri tarafından yazılan eser, oluşturulan divan ve kitaplaşırılan tartışmalar başkalarından daima uzak tutulmuştur. Bu, şüphesiz Türkiye Nusayrîliği için de böyle olmuştur. Adana doğumlu olmakla birlikte daha sonra Suriye'ye geçip orada yaşayan M. Emin Galib et-Tavîl'in (ö. 1932) konunun tarihi geçmişine ayırdığı *Târîhu'l-Alevîyyîn* isimli eseri⁷ dikkate alınmazsa Türkiye'deki Nusayrî önderleri birkaç istisna dışında 1990'lara kadar hiçbir eser kaleme almamışlardır.

Mahallinde yaptığımız araştırmalarda elde ettiğimiz bilgilere göre 1950'lerden sonra modern eğitim kurumlarında okuyan genç kuşaklardan Nusayrîliği sorgulayanlar artmış, 1960'larda Nusayrîler'ce "kutsal" sayılan ve "Kamerî" kolu mensuplarıncada Ali'nin mekânı kabul edilen "ay"a insanoğlunun ayak basmasıyla birlikte bunun gerçekleşebilir bir olay olup olmadığı konusunda tartışmalar başlarken, 1970'lerden sonra gençlerin çok önemli bir bölümü kendilerini "sol" dünya görüşü içinde bulmuştur. Bu çerçevede devam eden gelişmeler geleneksel inançları büyük ölçüde tahrip etmiş, ne şeyhler ne de aydınlar tarafından söz konusu inançları müdafaa veya yenilemeye yönelik eser yazılmıştır.

Diğer taraftan eğitim kurumlarından alınan pozitivist yaklaşımlarla gelenek içinde "lâhûtîleştirilen" ay, güneş ve göğe dair astronomi bilgilerinin ortaya koyduğu çelişkiler özellikle genç kuşakları ciddi şüphelere sürüklerken, çevrede hâkim olan "Ehl-i sünnet" temelli anlayışlara sahip kesimlerin kendilerine yönelttikleri olumsuz tavırlar her şeye rağmen "kimlik" in bir parçası olduğu için "geleneğe bağlılığı" beslemiş, başta bayramlar ve adaklar olmak üzere bazı ritüeller devam ettirilmeye çalışılmıştır. Ancak burada da birtakım problemler ortaya çıkmış, söz gelimi Nusayrîlik için önemli adedilen "Gadîr bayramı"nın müslüman çoğunluk tarafından kutlanmayışı hem yeni yetişen nesillerin kuşkularına hem de hâkim çevreye mensup olanların tenkitlerinin tekrarna yol açmıştır. Bu sebeple ilk kitap 1975 yılında anılan konuyla ilgili olmak üzere telif edilmiştir.⁸

1980'lerden sonra içerik olarak aralarında ciddi farklılıklar bulunmakla birlikte kendileri gibi aynı adla anılan Anadolu Alevîleri'nin dernekleşmeye başlaması, seslerini yükseltmeleri toplumda bazı kıpırdanmalara yol açmış, söz konusu grupla dar çerçeveli ilişkilere girilmiş, bazı şeyhlerle röportajlar yapılmış,⁹ ancak yine de yayım faaliyetlerine girilmemiştir.

Diğer taraftan, Nusayrîler'den belli sayıda işçinin Almanya'ya gitmesiyle birlikte işçilerin orada diğer inanç gruplarıyla karşılaştırıldığında kitap ve kaynaktan büyük ölçüde mahrum oldukları ortaya çıkmıştır. Bu durum bir Nusayrî önderini harekete

7 Lazkiye'de 1924 yılında basılan eser İsmail Özdemir tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Arap Alevîleri'nin Tarihi Nusayrîler*, Çivi yazılan, İstanbul 2000).

8 bk. Selim Sönmez, *Gadîr Bayramı ve Hz. Ali*, Antakya 1975.

9 Meselâ bk. Seyfi Can, "Türkiyeli Arap Alevîleri", *Kervan*, (1994), s. 17-19.

geçirmiş, daha çok yurt dışındaki mezhep mensuplarına hitap etmek üzere 1981'de genel nitelikli bilgiler veren bir eser kaleme almıştır.¹⁰

Bilindiği gibi 1960 ve 70'li yıllardan sonra toplumun önemli bir bölümünün benimsediği "sosyalist", yer yer de "materyalist" görüşler 1990'larda Doğu Bloku'nun yıkılmasıyla birlikte sorgulanmaya tâbi tutulmuştur. Bu süreçte Anadolu Alevîleri'nin özellikle de aydınları geleneğe dönüp bunu "sol dünya görüşüyle" yeniden inşa etmeye dönük çalışmaları yapmışlar, fakat sonuçta Anadolu Alevîleri ile paralelligi andıracak hiçbir hareketlilik ortaya çıkmamıştır. Özellikle aydın kesim dinî inançlar konusunda ilgisizliğini ve suskunluğunu sürdürmüştür. Ancak 1990'lardan itibaren "Alevî" kimliğinin giderek güçlendirilmeye çalışılması bazı şeyhleri harekete geçirmiş ve peyderpey eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.¹¹

Öte yandan Adana'da doktorluk yapmakla birlikte Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında derleme çalışmaları bulunan Ömer Uluçay, Nusayrîlik'le ilgili yukarıda sözü edilen kitabından sonra bu konudaki çalışmalarını geliştirmek üzere Nusayrîlik'le ilgili, bir "soru cetveli" oluşturarak cevaplandırılmak üzere Hatay, Adana ve Mersin'de bulunan bazı Nusayrî önderlerine göndermiştir. Uluçay çalışmalarını henüz tamamlamamış, kendisine cevap veren şeyhlerden üç tanesi bu cevapları müstakil kitap olarak neşretmişlerdir.¹²

10 Mahmut Nedim Turhaner'in *Din Nedir?* (1981, baskı yeri yok) isimli bu eseri, önsözde belirtildiğine göre "gerçek müslümanlık" anlatılmak üzere kaleme alınmıştır. Mehmet Ay tarafından neşredilen eserin isteme adresindeki Köln kaydından kitabın Almanya'da çalışan Nusayrîler için yazıldığı anlaşılmaktadır.

11 Bu dönemde kaleme alınan eserler şunlardır:

- a) Sabahattin Sonay, *Kur'an Işığında İslâm ve Gerçek Alevîlik* (baskı yeri yok), Öz Akdeniz Matbaası, 1991.
- b) Mehmet Tevfik Özezen, *Basında Diyanet Olayı ve Alevîlik*, Adana 1992.
- c) Selim Sönmez, *Alevîlik Nedir?*, Antakya 1993.
- d) Mahmut Reyhani, *Gölgesz Işıklar I-IV*; I, *Alevîlik ve Öncesi*, Can Yayınları, İstanbul 1994; II, *Tarihte Alevîler*, Can yayınları, İstanbul 1995; III, *Mezhepte Alevîler*, Can Yayınları, İstanbul 1997; IV, *Haksızlık ve Haklılık*, Can yayınları, İstanbul 2000.
- e) Şerafettin Serin, *Allah'ın Dini İslâm Peygamberlerin ve Ehl-i Beyt'in Dinidir/ Halife ve Mezheplerin Getirdikleri Değişiklikler*, Adana 1995.
- f) a.m.f., *Allah ve Ehl-i Beyt'in Tanıtımı/ Alevîler, Nusayrîler ve Şiîler Kimlerdir?*, Adana 1995.
- g) Nasreddin Eskioçak, *İlk Alevî Kimdir?*, Can Yayınları, İstanbul 1996.
- h) Memet Mullaoğlu, *Alevîliğin Gerçeği*, Antakya 1996.
- ı) Şerafettin Serin, *Kur'an-ı Kerim'den İlmihal Açıklama*, Adana 1997.
- j) Nasreddin Eskioçak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon*, İstanbul 1997.
- k) Memet Mullaoğlu, *İnsan Kitaptır Ali Kur'an'dır*, Antakya 1997.
- l) Mahmut Nedim Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi* (baskı yeri yok), 1997.
- m) Şerafettin Serin, *İslâm Dininin İç Yüzünde Alevî Nusayrîler*, Adana 1998.
- n) Safaeddin Aksoy, *İmam Ali İbni Ebu Talip'in Faziletleri ve Yüce Menkıbeleri*, İstanbul 1998.
- o) Memet Mullaoğlu, *Kutsal Kitaplarda Beşlerin Sırları ve Ehl-i Beyt*, Antakya 1999.
- ö) Şerafettin Serin, *Ehl-i Beyt*, Adana 2000.

Sözü edilen bu kitaplardan başka bir kaynaktan adı geçen fakat ulaşamadığımız İbrahim Ay'a ait 1992 yılında basılan ve elli sekiz sayfalık bir hacme sahip olan *Yüce Allah, Özel Bilgiler ve Nusayrîler* isimli kitapçığın varlığına da işaret edilmelidir.

12 Bu eserler şunlardır: Memet Mullaoğlu, *Nusayrîlik Hakkında İddia, İsnad ve İftiralar ile Cevaplar*, Antakya 1998; Şerafettin Serin, *Ehl-i Beyt İzinde Alevî Nusayrîler*, Adana 1999; Mustafa Bedir Sonay, *Alevîlik Hakkında*, basım yeri yok, ts.

Burada kısmen farklı bir kitaptan da söz etmek gerekir: Mersin Nusayrîleri şeyhlerinden Abdülkerim Kurtuluş, babası Şeyh Yûsuf Esîr’in Fransızlar tarafından esir alındıktan sonra, olağan üstü olaylarla esaretten kurtuluşunu anlatan şiirleri, babasının hâtırası için yayımlamıştır.¹³

Birkaçı dışında 1990 sonrası yazılan yirmiye aşkın eserin tamamı, şeyh ailesine mensup olup halen şeyhlik yapan kimseler tarafından telif edilmiştir. Bunlardan en çok telifi olan Şerafettin Serin ile Memet Mullaoglu’dur. Onları Mahmut Reyhani, Nasreddin Eskiocak ve Mahmut Nedim Turhaner izlemektedir. Eserlerde müelliflerle ilgili verilen bilgilere bakıldığında şeyhlerin genellikle ilkökul mezunu oldukları, içlerinde yüksek öğretim mezunlarının bulunmadığı, hepsinin de kendilerini gelenek içinde yetiştirdikleri görülmektedir.

B) Eserlerin İnanç Konularına Yaklaşımı

Nusayrî önderlerinin inanç konularına yaklaşımını ortaya koymak için önce eserlerde kullanılan kaynakların Nusayrîliğin temel kaynaklarıyla örtüşüp örtüşmediğine değinilecek, daha sonra da mezhebin “ana kaynağı” dikkate alınarak, temel inançların bu kaynakta yansıtılan yaklaşımlarla irtibatı incelenecektir.

1. Kullanılan Kaynaklar

Ortaya çıktığı IX. asırdan itibaren günümüze kadar devam eden süreçte Nusayrî müellifleri birçok eser kaleme almıştır. Başta fırkanın kurucusu kabul edilen İbn Nusayr en-Nemîrî (ö. 270/883), fırkanın gelişiminde önemli rolü olan Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî (ö. 346/957 (?)) olmak üzere Ali b. İsâ el-Cisrî (ö. IV/X. asır), Ebû Saîd Meymûn b. Kâsım et-Taberânî (ö. 426/1034), Hasan b. Mekzûn es-Sincârî (ö. 646/1248 (?)), İbrâhim et-Tûsî (ö. 750/1349 (?)), Hasan el-Acrûd el-Aynî (ö. 836/1432), Muhammed b. Yûnus Kılâz (ö. 1011/1602), Hüseyin el-Ahmed Hemmîn (ö. 1295/1878) gibi birçok âlim çeşitli eserler kaleme almışlardır. Abdurrahman Bedevî Nusayrî kaynaklarından söz ederken ilk dönemlerden başlayarak XIX. asrın sonlarına kadar elli civarında Nusayrî müelliften ve bunların 120’yi aşkın eserinden söz etmekte ve bu eserlerin çoğunluğunun Fransa’da Bibliotheque Nationale’de bulunduğunu belirtmektedir.¹⁴

Şüphesiz 100’ü aşkın Nusayrî kaynakları içerisinde en önemli kitap Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî’ye izâfe edilen *Kitâbü’l-Mecmû*’dur. On altı sûreden meydana gelmiş olan eser Ali b. Ebû Tâlib’in söz ve emirlerini, Nusayrîler’in temel inançlarını içine almaktadır. Eser Nusayrîler için dinî eğitim ve ibadet kitabıdır. Nusayrîler’in bizzat kendileri bu kitaba “dinin esas taşı” demektedir. Eser bütün Nusayrî inançlarını içine aldığından Nusayrîliğe giriş merasiminde mezhebe girenlere tekrarlatılmaktadır. Nusayrîler eserin Hz. Muhammed tarafından diğer müslümanlara iletilmeksizin kendilerine

13 Abdülkerim Kurtuluş, *Şih İbrahim Esir’in Esaretten Kurtuluşu*, Mersin 2000.

14 bk. Abdurrahman Bedevî, *Târîhu mezâhibi’l-İslâmiyyîn*, Dârü’l-ilm, Beyrut 1973, II, 427-440.

başılanmış olduğuna, kitabın "on iki nakîb" ve "yirmi dört necîb"e geceleyin Mekke yakınlarında Mina vadisinde Akabe mevkiinde verildiğine inanmaktadır.¹⁵ Yaptığımız alan araştırmalarında –tabii olarak– bugün de Türkiye'deki Nusayrî toplumu için *Kitâb-ü'l-Mecmû*'un önemini koruduğu, mezhebe giren erkek gençlere okutulup telkin edildiği teyit edilmiştir.

Türkiye'deki Nusayrî önderlerinin yazdığı kitaplarda gerek diğer otantik kaynakların gerekse temel kaynak konumundaki *Kitâb-ü'l-Mecmû*'un kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldıysa ne ölçüde kullanıldığı önemlidir. Ancak bu konuda karşımıza şaşırıcı bir manzara çıkmaktadır. Günümüz Nusayrî önderlerinin yazdığı eserler amatör çalışmalar olmakla birlikte, bazılan yer yer kaynaklara atıf yapmakta, bazıları da yararlanılan eserlerin bibliyografyasına yer vermektedir. Ne var ki –özel durumu olan bir eser hariç–¹⁶ bunların hiçbirinde yukarıda sözü edilen Nusayrî kaynaklarına atıf yoktur.

Nusayrî önderlerinden Selim Sönmez kaleme aldığı iki kitabında çoğunlukla Sünnî hadis kaynaklarından *Sıhah-ı Sitte* ile bazı temel İslâm tarihi kaynaklarını, özellikle *Alevîlik Nedir* isimli ikinci kitabında da bunlara ilâve olarak Süleyman b. İbrâhim el-Kundûzî'nin *Yenâbü'l-mevedde* isimli eserini kullanmaktadır.¹⁷ Diğer bir Nusayrî önderi ise eserinin başında Kur'ân-ı Kerîm'e, temel hadis kaynaklarına, gerektiğinde İslâm tarihi kaynaklarına başvuracağını söyleyerek, dolaylı da olsa Nusayrî kaynaklarına başvurmayacağını¹⁸ ifade etmektedir.

Eserinin III. cildini Nusayrîliğe ayıran Mahmut Reyhani, bu cildin sonundaki yetmiş yakın eserden oluşan bibliyografyasında bir tek Nusayrî kaynağının dahi adını anmamaktadır. Reyhani birkaç Şîî eser hariç tamamıyla Sünnî tefsir, hadis ve tarih kaynaklarını kullanmaktadır.

Şerafettin Serin eserlerinin sonuna genellikle faydalandığı kitapların listesini vermektedir. Serin'in burada zikrettiği otuz yakın eserin çoğu Sünnî kaynaklar olup bir kısmı da İmâmîyye Şîası'na aittir. Serin, Nusayrî müelliflerden Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'nin on iki imamın hayatına ve onlarla ilgili rivayetlere tahsis ettiği, aslında yayımlanmış olan *el-Hidâyetü'l-kübrâ*'nın¹⁹ dışında hiçbir otantik eserden

15 Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Turan, "Kitâb-ü'l-Mecmû'un Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1996, sy. 8, s. 5-18. Makalemizde Turan'ın tercümesinden yararlanılmakla birlikte eserin Arapça orijinali için Muhammed Ahmed el-Hatîb'in *el-Harekâtü'l-bâtıniyye*'sinde bulunan kayınlara atıf yapılmıştır (Mektebetü'l-Aksâ, Amman 1404/1984, s. 400-410).

16 Özel durumu olan eser Abdülkerim Kurtuluş'un *Şih İbrâhim Esîr'in Esaretten Kurtuluşu* isimli eseridir. Esas itibarıyla bu eser topluma dinî konularda bilgi vermek maksadıyla değil, vefat etmiş bir şeyhin hâtırası şeklinde yazıldığı için eserde müellifleri vermeden *Maârif, Kitâb-ü't-Tahmîs, Sürât* gibi bazı klasik Nusayrî kaynaklarının ismi zikredilmektedir.

17 Süleyman b. İbrâhim el-Kundûzî'nin (*Yenâbü'l-mevedde*, nşr. Alâeddin el-A'lâmî, Müessesetü'l-a'lâ, Beyrut 1418/1997) eseri Nusayrîler tarafından ısrarla Sünnî kaynak olarak sunulmaktaysa da Âgâ Büzürg-i Tahrânî onun Şîî bir kaynak olarak sayılması gerektiğini (*ez-Zeria ilâ tesâniifi's-Şia, Dârü'l-advâ, Beyrut, ts., XXV, 290*) ifade eder.

18 Sonay, *Kur'an Işığında İslâm ve Gerçek Alevîlik*, s. 2.

19 bk. Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, Müessesetü'l-belâğ, Beyrut 1411/1991.

söz etmemektedir. Sözü geçen eser ise mahiyeti itibariyle “gizli” addedilen ve başkalarına iletilmesi sakıncalı kabul edilen kitaplardan değildir.

Memet Mullaoğlu kitaplarında bibliyografyaya yer vermezken metin içinde zaman zaman kaynak göstermektedir. Mullaoğlu da genellikle Sünnî kaynaklarıyla bazı İmâmîyye Şîası kaynaklarından yararlanmakta, Nusayrî kaynaklarının ne ismini anmakta, ne de onlardan herhangi bir alıntı yapmaktadır.

Sözü edilmeyen diğer eserlere gelince onların da durumu anılanlardan farklı değildir. Bu eserlerde de gerek temel Nusayrî kaynaklarından gerekse ana kaynak durumundaki *Kitâbü’l-Mecmû*’dan yola çıkılarak ortaya konmuş yoktur.

Açıkça ortaya çıkmaktadır ki, Nusayrî önderleri yazdıkları yirmiye aşkın eserde kendi temel kaynaklarına başvurmamış, hatta bir-ikisi dışında onlardan isim olarak bile söz etmemişlerdir. Oysa dinî önderlerde başta *Kitâbü’l-Mecmû*’ olmak üzere klasik Nusayrî kaynaklarının bulunduğu muhakkak olup mahallinde yaptığımız çalışmalarda da özel kütüphanelerini gösteren bazı şeyhlerde “otantik kaynaklar”ın yazma nüshaları müşahede edilmiştir.

2. Temel İnançların Ele Alınışı

Yukarıda temas edildiği üzere Nusayrîliğin birtakım otantik kaynakları bulunmakla birlikte temel kaynak *Kitâbü’l-Mecmû*’dur. Bütün Nusayrî gruplarca geçmişte ve günümüzde ana kaynak olarak kullanılan eser halen geçerliliğini korumaktadır. Kitap gerçekte Nusayrî toplumunun temel kutsal kitabı hükmündedir. Hatay, Adana ve Mersin’de yaptığımız saha çalışmalarında eserin Nusayrî olmayanlardan ısrarla uzak tutulduğu, onlara asla gösterilmediği, belli aşamalardan geçerek mezhebe girenlere ise ana kaynak olarak sunulduğu tespit edilmiştir.

Kitâbü’l-Mecmû’a bakıldığında Ali’nin ilâhlığı, kelime-i şehâdet, mâna-isim-bab üçlüsü ve yaratılış telakkisinin açık bir biçimde ortaya konduğu görülür. Burada söz konusu ana kaynak esas alınarak bu inançların nasıl ele alındığı ve Nusayrî önderlerinin yazdığı eserlerde bunların nasıl yansıtıldığı işlenecektir.

a) Ali’nin İlâhlığı

Kitâbü’l-Mecmû’da Ali’nin ilâhlığı oldukça açık ve vurgulu biçimde belirtilmektedir. el-Evvel adıyla anılan ilk sûrenin ilk bölümünde Ali’ye sığınıldığı, Ali’den yardım istendiği ve Ali’den neşet edildiği²⁰ belirtildikten sonra ikinci sûrede “Ey Ali b. Ebû Tâlib! Ey her arzu edenin sevip dilemediği, ey ulûhiyyeti ile ezeli olan, ey bütün yaratılmışların aslı! Sen bizim gizli ilâhımız, açık imamımızsın” denilerek²¹ Ali’nin zâhirde imam, bâtında ilâh olduğu yalın biçimde dile getirilir. Üçüncü sûrede ezeliflik, günahları bağışlama, tövbe edenlerin tövbesini kabul etme²² gibi ilâhî sıfatlar Ali’ye

20 *Kitâbü’l-Mecmû*’, “el-Evvel”, s. 400.

21 a.e., s. 401.

22 a.e., s. 402.

izâfe edilir. On birinci sûrede “Sizin efendiniz Ali b. Ebû Tâlib'dir. Onu tanıyınız, onu tesbih ediniz, onu yüceltiniz. Bu sizin yaratıcınızdır. Rızkınızı verendir”²³ denilerek hamd ve tesbihin Ali'ye yapılması istenir. On ikinci sûrede “Ali b. Ebû Tâlib ezeldir, birdir, tekdir, sameddir, parçalanamaz, bölünemez, kısımlara ayrılamaz, sayılamaz. O benim ve sizin ilâhınızdır;”²⁴ on dördüncü sûrede ise “Ali b. Ebû Tâlib erkek ve kız kardeşten, baba ve anneden münezzehtir. Tek ve ebedî olarak mevcuttur. Örtüsü olmayan gizlidir” cümleleriyle Ali'nin ilâhlığı pekiştirilir.

Bu temel inancın Türkiye'deki Nusayrî önderlerinin yazdığı kitaplarda nasıl ele alındığına gelince öncelikle belirtilmelidir ki söz konusu eserlerde Ali en çok işlenen, üzerinde durulan ve tekrarlanan konudur. Bu yönüyle Türkiye'de Nusayrî yayımlarda merkezî konunun Ali olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Ali'nin nasıl anlatıldığı, daha doğrusu Nusayrî kutsal kitabında olduğu gibi onun ilâhlık yönünün öne çıkartılıp çıkartılmadığı çok farklı bir görüntü arzeder.

Kronolojik olarak ilk kaleme alınan kitaplardan en son yazılana, Ali'yi doğrudan konu edinenlerden dolayı olarak ondan bahsedenlere kadar bütün kitaplarda Ali “beşerî” bir kimliğin sahibi olarak sunulur. Söz gelimi ilk yazılan eserlerin birinde “Hz. Ali Nasıl Bir Şahsiyet?” adlı küçük başlıkta “o, kahramanlığı, istikameti, adaleti, nezaheti, fesahati, belâgati ve en derin bilgisi ile tanınmış bir zattır” denilir. Aynı eserde daha sonra Ali'nin yiğitliği, Hz. Muhammed nezdindeki yeri, Hz. Ali hakkında vârit olan hadisler, Hz. Ali Kur'ân-ı Kerîm'de gibi başlıklarda Ali yine tamamına yakını Sünnî hadis kaynaklarında yer alan rivayetler çerçevesinde tasvir edilir.²⁵ Eserde Ali'nin tanrılığını yahut tanrısalığını çağrıştırmaya yönelik tek bir cümle bile yer almaz.

Diğer bir eserde ise Nusayrîliğin temelini Şîlik olduğu²⁶ vurgulandıktan sonra Hz. Ali'nin hilâfet tartışmalarında hakkının yendiği fakat esas itibariyle onun Hz. Muhammed'in Allah'tan alıp ümmetine tebliğ ettiği hakikatlerden ayrı bir düşünceye sahip olmadığı belirtilir ve kısmen başka bir bağlamda geçmekle birlikte “insanları tanrılaştırmanın ya da Tanrı ile özdeşleş(tir)menin kati sûrette Müslümanlık'la bağdaşmayacağı²⁷ ifade edilir.

Ali'den söz ederken onun faziletleriyle ilgili rivayetlere geniş yer ayıran başka bir eserde ise “çağdaş Batılı filozoflardaki hikmet, mârifet, insan sevgisi, hak ve adalet konuları on üç asır önce Hz. Ali'de vardı”²⁸ denilir.

Mahmut Reyhani dört ciltlik eserinin III. cildinin çok önemli bir bölümünü Ali'ye tahsis eder. Günümüzün önemli Nusayrî şeyhlerinden olan Reyhani burada, kaynaklardaki “kardeşlik olayı, menzile hadisi, hakkın Ali'yle olması, Ali'nin ilim şehrinin

23 a. e., s. 407.

24 a. e., s. 408.

25 Sönmez, *Gadir Bayramı ve Hz. Ali*, s. 1-12.

26 Sonay, *Kur'ân Işığında İslâm*, s. 180.

27 a. e., s. 186-188.

28 Sönmez, *Alevîlik Nedir*, s. 2-15.

kapısı olması, Ali’yi sevenin Muhammed’i sevmesi, Ali’nin dünyada ve âhirette önder olması” gibi otuz kadar olay ya da hadisi müstakil başlıklar halinde inceler,²⁹ fakat onun beşer üstülüğüne yahut tanrılığına dair tek kelime etmez.

Nusayrî önderlerinden Şerafettin Serin diğer müellifler gibi Hz. Ali’nin beşerî kimliğine vurgu yapmakla birlikte “Nusayrîler’in Ali’yi tanılaştırıp tanılaştırmadıkları” sorusuna cevap verirken kısmen bu anlayıştan uzaklaşarak –çok kısa biçimde– Hz. Ali’nin beşer üstülüğüne yönelik açıklamalar yapar. Serin, Hz. Ali’nin 40 arşın genişliğindeki hendeği atladığını, ağırlığı 60.000 veya 70.000 tonu bulan Hayber kapısını tek eliyle söktüğünü, 18 arşınlık kapıyı 40 arşınlık hendeğe köprü olarak kurduğunu, bunun onun gücüne delâlet ettiğini³⁰ söyler, ancak daha öteye geçerek Ali’nin tanrı olduğunu ifadelendirme istikametinde bir şey beyan etmez. Serin aynı eserinin bir başka yerinde yine Ali kelimesi ile ilâh kelimesini yan yana getirmeksizin fakat iştirak ettiğini de ima ederek Hz. Ali’nin beşer olmadığını rivayetler bulunduğunu, Hz. Muhammed’den “Ben ve Ali Allah’ın öz nurundan Âdem yaratılmadan 80.000 yıl önce Yüce Allah’ı tesbih ediyorduk” denildiğini kaydetmekle yetinir.³¹

Türkiye’de etkili Nusayrî şeyhlerinden Nasreddin Eskiocak ise eserinde Hz. Ali’nin faziletleriyle ilgili kaynaklarda yer alan bazı rivayetleri aktardıktan sonra ilâhî sırların Hz. Ali’de toplandığını, bir rivayette belirtildiği üzere Hz. Muhammed’in “Hz. Âdem yaratılmadan bin sene önce benle Ali bir nur idik ve arşın altında Yüce Allah’ı tesbih ediyorduk” buyurduğunu, başka bir rivayetinde “Âdem çamur ile su arasında iken ben peygamber idim” dediğini, Hz. Ali’nin “Ben be harfinin noktasıyım” sözünü söylediğini ifade ederek Ali’nin beşer üstülüğüne küçük çaplı göndermeler yapar. Eskiocak daha sonra bu görüşleri teyit etmek üzere Mevlânâ’nın Hz. Ali’yle ilgili sözlerinden bazı nakiller yapar. Bu sözlerde Mevlânâ, Ali’nin birlik konağının âlemi olduğu, onun iptidasız evvel sonsuz âhir olduğu, Âdem’in toprağının onun nurundan şekillendiği, onun vergisiyle Meryem’e arkadaş olup İsa’nın vücuda geldiği, onun Allah ile içli-dışlı olduğu gibi hususlar üzerinde durur. Ancak Eskiocak “bu konuda âriflerin itikadını takdim etmekle yetiniyoruz” diyerek daha öteye yönelik söz söyleyemeyeceğine işare eder.³²

Memet Mullaoğlu da “Ali’nin Kur’an olduğu” düşüncesini başlığına taşıdığı eserinde Ali hakkında uzun bilgiler verir. Şeyh, İnsan sûresinin Ehl-i beyt’in diğer üyeleriyle birlikte Hz. Ali hakkında indiğini, onun Firdevs’in üstündekilerle yerin yedi kat altındakileri bildiğini, onun Kur’an’ın zâhirine ve bâtınına vakıf olduğunu, Peygamber’in Ali’nin üstünlüğüne dair birçok hadis söylediğini, Alevî Nusayrîler’in bir kısmının Ali’yi tanılaştırdıkları yolundaki görüşlerin yanlış olduğunu, gerçekte kendilerinin Ali’deki inkâr edilemeyen keramet, karakter, ilim ve faziletteki üstünlüğü itiraf

29 Reyhani, *Gölgesiz Işıklar*, III, 15-76.

30 Serin, *Ehl-i Beyt İzinde Alevî Nusayrîler*, s. 81-82.

31 a.e., s. 116.

32 Eskiocak, *İlk Alevî Kimdir*, s. 41-47.

eden müslüman grubu olduklarını, meselenin asla Ali'yi ilâhlaştırmaya varmadığını, aksine temel anlayışın derin bir Ali sevgisinden ibaret bulunduğunu³³ ifade eder. Mullaoğlu başka bir kitabında kendisine yöneltilen ve Alevîler'in Ali'yi "tek, her yerde ve her zaman nâzır, ışıkların ışığı, bütün duran ve yürüyen yıldızların ışığını kendisinden aldığı kaynak, kayaların ufalanması, denizlerin ve bütün işlerin var oluşu emrine bağlı olan merci" şeklindeki algılamayı kabul edip etmedikleriyle ilgili soruya cevap verirken "bu sözleri biraz abartılı da olsa kabul ediyoruz. Ancak bu kabullenişimizin ilâhlık vasfında anlaşılması gerekir. Bu telâfisi imkânsız bir hata olur"³⁴ diye cevaplandırır. Aynı kitapta Alevîler'in Ali'yi ilâhlaştırdıkları şeklinde anlayışın iftira olduğunu belirten Mullaoğlu, Hz. Ali'de olağan üstü güç bulunduğuna inandıklarını, ama bu gücün Allah'tan kaynaklandığını kabul ettiklerini tekrarlar.³⁵

Nusayrî şeylerden Mahmut Nedim Turhaner ise Hz. Ali'yle ilgili hadis kaynaklarında geçen rivayetleri sıraladıktan sonra Hz. Peygamber'in "Ağaçlar kalem, denizler mürekkep, insanlar ve cinler de kâtip olsa Ali'nin keramet ve faziletlerini saymakla bitiremez" buyurduğunu nakleder.³⁶ Yazar, bunun ötesinde Ali'ye beşer üstü konum vermeye dönük hiçbir ifadede bulunmaz.

Diğer Nusayrî şeyhleri de aynı yolu izleyerek Ali hakkında vârit olan hadisleri zikredip onun Allah katında ve Peygamber nezdinde "üstün bir şahsiyet" olduğunu ittifakla beyan ederler. Ayrıca onun ulûhiyeti hakkında gerçek inançlarını ortaya koymaya yönelik hiçbir teşebbüs sergilemezler. Hatta kendilerine "Ali'ye verdikleri ilâhlık" konusunda soru veya itiraz yöneltildiğinde bunları, kaynaklarının verdiği bilgiler istikametinde açıklamaya yanaşmaz, aksine yaygın İslâmî anlayış çerçevesinde kanaat beyan ederler. Bazı önderler özel bir şekilde dikkat çekerek Nusayrî-Alevîler'in Hz. Ali'ye imamlık ve hilâfet dışında hiçbir makam vermediklerini dile getirirler.³⁷

Görüldüğü gibi müellifler *Kitâbü'l-Mecmû*'da yer aldığı şekliyle Hz. Ali'nin tanrılığı yönünde hiçbir açık bir beyanda bulunmamaktadır. Ancak üç şeyh, onun ilâhlığını gündeme getirmeksizin Ali'nin beşer üstü bazı yönlerine gönderme yapmakla yetinir.

b) Kelime-i Şehâdet

Genel İslâmî anlayışta kelime-i şehâdetle dile getirilen Allah'ın varlığı, birliği ile Hz. Muhammed'in peygamberliğine tanıklık etmek aslında iman esaslarının iki ana umdesini ifade eder. Bu noktadan bakıldığında kelime-i şehâdetin birinci umdesi olan Allah'ın varlığı ve yüceliği bütün Nusayrî yayımlarında açıkça yer alır. Nasreddin Eskiocak'ın *Yaratıcının Azameti ve Kur'ân'daki Reenkarnasyon* kitabının ilk

33 Mullaoğlu, *İnsan Kitaptır Ali Kur'an'dır*, s. 110-130.

34 a.mlf., *Nusayrîlik Hakkında İddia, İsnad ve İftiralar ile Cevapları*, s. 27.

35 a.e., s. 30, 36.

36 Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, s. 63.

37 bk. Sonay, a.e., s. 24.

bölümü tamamen Allah’ın varlığını ispatlamaya yönelik olarak kaleme alınmıştır. Ancak mezhebin otantik ulûhiyyet anlayışında Allah’ın daha önce yedi defa hulûl ettiği, son hulûlün Ali’de gerçekleştiği fikri³⁸ ise tanıtımı yapılan eserlerin hiçbirinde geçmediği gibi bazı eserlerde de ısrarla Alevîler’in hulûl nazariyesine inanmadıkları belirtilir.³⁹

Kelime-i şehâdetin ikinci umdesi olan Hz. Muhammed’in nübüvvetine gelince bu da Nusayrî önderlerinin yazdığı kitapların hepsinde açıkça ortaya konur. Ayrıca çeşitli konular işlenirken sık sık onun hadislerine başvurulur.

Esas itibarıyla burada önem taşıyan husus bir kalıp halinde kelime-i şehâdetin nasıl aktarıldığıdır. *Kitâbü'l-Mecmû*’da kelime-i şehâdet “Ben şehâdet ederim ki Ali b. Ebû Tâlib’den başka ilâh yoktur, övülmüş Muhammed’den başka hicap yoktur, kendisine yönelen Selmân-ı Fârisî’den başka bab yoktur” şeklinde yer alır.⁴⁰ Bu ifade söz konusu yayımda bu haliyle yer almakta mıdır, daha doğrusu en azından kelime-i şehâdetten söz edilen sayfalarda bu kalıbın geçtiği yerler var mıdır?

Hemen belirtmelidir ki yirmi civarındaki eserin hiçbirinde kelime-i şehâdetin bu şekilde nakledilmesi söz konusu değildir. Aksine eserlerde iman esasları genel İslâmî telakkilere uygun olarak sıralanır ve bu konuda kuşku uyandıracak hiçbir imada bulunulmaz. Söz gelimi Mahmut Nedim Turhaner bu bağlamda Allah’ın varlığı ve yüceliğinden bahsettikten sonra O’nun gönderdiği bütün peygamberlerin ve peygamberlerine indirdiği kitapların hak olduğunu, kezâ meleklerle ve âhîret gününe inanılması gerektiğini, ancak bu suretle müslüman olunabileceğini kaydeder.⁴¹

Eserinin “Kelime-i Şehâdet” başlığını taşıyan bölümünde Şerafettin Serin, kelime-i şehâdeti Allah’ın emriyle Hz. Muhammed’in ifadelendirdiğini belirtir ve burada yer alan “Allah’ın varlığı ve birliği ile Peygamber’inin risâletini” hem dil ile söylemek hem kalp ile tasdik etmek hem de ruhen bunlara teslim olmak gerektiğini söyler.⁴²

Aynı yazar Nusayrîlik’te “Ben Ali’den başka ilâh bulunmadığına şehâdet ederim” şeklinde şehâdetleri bulunup bulunmadığı sorusunu cevaplandırırken “Nusayrîler Hz. Ali’yi, Hz. Muhammed’i ve Ehl-i beyt’i canları kadar severler, çünkü Allah’ın öz nurundan müteselsildirler, gök ve yer hürmetleri için yaratılmıştır”⁴³ demekle yetinir, Ali’nin ulûhiyyetine yönelik şehâdeti inkâr eder. Yazar aynı kitabın başka bir yerinde ise Hz. Peygamber mi’raca çıkarken sağ tarafında “Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah”, solunda ise “Aliyyün veliyyullah” ibaresinin yazılı olduğunu gördüğünü söylediğini nakleder ve müteakip sayfalarda Hz. Ali’nin imâmeti üzerinde durur.⁴⁴

38 bk. *Kitâbü ta’lîmi’-d-diyâneti’-n-Nusayriyye* (Abdurrahman Bedevî, *Tarihu mezahibi’l-İslâmiyyîn* içinde), II, 476. Eserde Allah’ın yedi defa hulûl ettiği bahsedilir.

39 bk. Serin, *Ehl-i beyt*, s. 57; Sonay, *Alevîlik Hakkında*, s. 20.

40 *Kitâbü'l-Mecmû*, s. 402-403.

41 Turhaner, *a.g.e.*, s. 32.

42 Serin, *Allah’ın Dini İslâm*, s. 58-59.

43 a.mlf., *Ehl-i beyt*, s. 81.

44 *a.e.*, s. 26-29.

Eserlerinde iman esaslarını genel Şif anlayışlar çerçevesinde ele alan Memet Mullaoglu ise kelime-i şehâdeti “Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resulüh ve eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” ibareleriyle zikreder. Aynı eserin başka bir yerinde ise “Bizler her zaman ‘La ilâhe illallah Muhammedün resûlullah Aliyyen veliyyullah’ diyen insanlarız” der.⁴⁵

Görüldüğü gibi Nusayrî önderlerinin eserlerinin hiçbirisinde kelime-i şehâdet *Kitâbü'l-Mecmû*'da verildiği biçimde ortaya konmaz. Şeyhler bu konuda da otantik anlayışlarını gizlemeye devam edip “genel İslâmî anlayışı” aynı zamanda kendi gerçek anlayışları gibi sunarlar.

c) “Mâna, İsim, Bab” Üçlüsü ve Yaratılış İnancı

Nusayrîlik'te “mâna, isim, bab” merkezî bir öneme sahiptir. Bu üçlüde “mâna” Ali, “isim” (veya hicap) Muhammed, “bab” ise Selmân-ı Fârisî'dir. Bunlar “ayn-mîm-sîn” sembolleri ile gösterilir. *Kitâbü'l-Mecmû*'da dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz, on bir, on iki, on üç ve on dördüncü sûrelerde bu semboller vurgulu bir şekilde tekrar edilir. *Kitâbü'l-Mecmû*'un dördüncü sûresinde “yaratılış” konu edilirken de Ali'nin Muhammed'i, Muhammed'in Selmân'ı, Selmân'ın da beş şerefi yetimi, onların da âlemi yarattığı⁴⁶ belirtilir.

Türkiye'deki Nusayrî önderlerinin yazdığı eserlerde bu sembollerin ve yaratılış meselesinin nasıl ele alındığına daha doğrusu ele alınıp alınmadığına bakıldığında yine yukarıdaki inanç konularıyla ilgili ortaya çıkan manzaranın söz konusu olduğu görülür. Yirmi civarındaki eserin üçü hariç diğerlerinde ne bu sembollerden ne bu sembellere göre kurgulanmış bir yaratılış anlayışından bahsedilir. Üç eserde ise konulara yazarların tabii iradelerinin sonucu olarak değil, kendilerine açıkça Nusayrîler'in bunlara inanıp inanmadıkları ya da nasıl inandıkları sorulması vesilesiyle değinilir. Çünkü aynı yazarlar başka kitaplarında meseleyi gündeme getirmezler.

Bu üç eserden ilkinde Şerafettin Serin kendilerinin Ali'ye tapmadıklarını, fakat Allah'ın bir isminin Ali olduğunu ifade eder. Daha sonra Hz. Muhammed'in “hicâb” oluşunu vahiy meleğini halkın değil Hz. Muhammed'in görmesi şeklinde; Selmân'ın “bab” olmasını ise Hz. Peygamber'in hadisi doğrultusunda sevgi kapısı biçiminde yorumlar.⁴⁷ Bunların birbirlerini yaratması ve arkasından âlemin yaratılması meselesiyle ilgili olarak ise hiçbir beyanda bulunmaz.

Kendisine sözü edilen hususlar müstakil olarak sorulduğunda cevap vermek zorunda kalan diğer önder Memet Mullaoglu ise, sert bir tavır sergileyerek kendilerinin Allah'tan başka ilâh kabul etmeyen, Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik eden, Ali'nin de Allah'ın tek vasfisi olduğuna inanan kimseler olduğunu belirtip arkasından da “hicap”mış, “kapı”ymış bunlar bilinç altlarında yatan nefret ve kinin

45 Mullaoglu, *Nusayrîlik Hakkında*, s. 50, 57.

46 *Kitâbü'l-Mecmû*, s. 404.

47 Serin, *Ehl-i beyt*, s. 54-56.

yarattığı hayal ürünüdür. Neyin kapısı? Allah bir evde mi oturuyor ki onun kapısı olsun? Sonra bu kapı insan olur mu?” demektedir. Yazar bu sembollerini reddettiği için tabiatıyla bunların birbirlerini ve âlemi yaratmalarını da söylemez. Şeyh, yaratılıştan söz ettiği eserinin ilgili bölümünde ise Nusayrîler’in dört ilâhî kitapta anlatıldığı gibi bir yaratılış anlayışına sahip olduklarını ifade eder.⁴⁸

Mustafa Bedri Sonay da benzer görüşler dile getirdikten sonra yaratılışa ilgili olarak “Allah’tan başka bir yaratıcı olamaz. Kâinattaki bütün varlıklar Allah’tan başka bir güç tarafından idare edilemez. Filân şahıs filânı yaratmış, bu filân da başka şahısları yaratmış demek mantıksız bir felsefe olup Kur’an’ın ahkâmına ters düşer⁴⁹” der.

Açıkça ortaya çıktığı üzere bugünkü Nusayrî yayımlarda “mâna-isim-bab” anlayışı ve yaratılış telakkisi bakımından gerçekte inandıkları anlayışları çağrıştıracak hiçbir yaklaşım bulunmamaktadır.

Sonuç

Türkiye’de Nusayrî önderleri tarafından kaleme alınan eserlerin hiçbirinde Nusayrîliğin temel kaynağı *Kitâbü’l-Mecmû*’da yer aldığı şekliyle Ali’nin ilâhlığı, bu ilâhlığın ifade edildiği kelime-i şehâdet, “mâna, isim, bab” üçlüsü ve yaratılış telakkisi yer almaktadır. Sadece üç eserde ulûhiyyet izâfesi söz konusu olmaksızın Ali’nin beşer üstülüğüne sınırlı göndermeler yapılmış, üç eserde hicap ve bab anlayışına işaret edilmiş, ikisinde tamamen inkâr edilirken diğesinde varlığına işarette bulunulmakla birlikte içeriği farklı biçimde tasvir edilmiştir.

Nusayrî önderlerinin yazdığı kitaplarda inanç konularının ele alınışı ile halen toplumda kutsal kabul edilip klasik değerini koruyan “ana kaynak” *Kitâbü’l-Mecmû*’da belirtilen inanç konularının birbiriyle örtüşmemesi hatta çelişmesi gerçeği birtakım soruları akla getirmektedir. Neden önderler inanç konularını inandıkları ve topluma öğrettikleri gibi kaleme almamıştır, bütün neşriyat bir “takiyye”den mi ibarettir, eserlerin güvenilirlik değeri nedir?

Bu makale söz konusu soruları cevaplandırmak üzere kaleme alınmamış olmakla birlikte bazı ana noktalara işaret etmekle yetinilebilir:

a) Mezhepler tarihi kaynaklarında aşırı bir Şîî fırka olarak tanımlanan Nusayrîlik ortaya çıktığı dönemden itibaren sahip olduğu “gâli” düşünceleri dolayısıyla tepki çekmiş, hem genel İslâmî anlayışa mensup zümreler hem de merkezî otoriteler tarafından ağır suçlamalara mâruz kalmıştır. Bu suçlamalar bazan baskılara kadar varmış, Büveyhoğulları (334-447/945-1055) hânedanlığı hariç hemen bütün idareciler olumsuz tavır takınmış, kimi zaman da şiddete dayalı saldırılar söz konusu olmuştur. Toplumun yaşadığı bu ağır şartlar kendilerinden koptukları Şîa’da öteden beri var olan takiyye (inançları gizleme) ilkesini daha sıkılaştırmış ve giderek mezhebin en önemli prensiplerinden biri haline getirmiştir. Öyle ki kaynaklarında bu prensibe riayet etmeksizin

48 Mullaoglu, a.g.e., s. 67-68.

49 Sonay, a.g.e., s. 31.

mezhebin inançlarını başkalarına ifşa etme en büyük suç sayılmış, bu suçu işleyenlerle ilgili ağır ifadelere yer verilmiştir. Söz gelimi “Allah’ın Ali’ye beşer sûretinde hulûl etmesi” sıradan insanlara söylenecek bir şey olmayıp ancak Allah tarafından seçilmiş (Nusayrî) kimselere bildirilir. Bir kimse “gizliliğe” riayet etmeyip bu sırları başkalarına yayarsa öldüğü zaman toprak onun bedenini kabul etmez ve hayvan sûretine sokularak yeryüzüne döndürülür.⁵⁰ Bu çerçevede sırları başkalarına aktarmaktan alıkoyucu birçok kesin müeyyidenin bulunduğu, Nusayrî inancında şahsî düşüncesi ne olursa olsun bir Nusayrî’nin hele bir Nusayrî önderinin bunları aşarak mezhebin inanç manzumesini herkesin okuyabileceği bir eserde ortaya koyması asla mümkün değildir.

b) Nusayrîler’in kendilerine has bir sosyal yapısı vardır. Çeşitli kabile ve bunlara bağlı küçük sülâlelerden oluşan bu sosyal ağ, kendi içinde güçlü bir kenetlenmeye sahiptir. Dinî önderlik (şeyhlik) tamamen soya bağlı bir olaydır. Her kabilenin mezhep içindeki alt gruplanmalardan (Haydarlık-Kilâzilik) hangisine mensup olduğu bellidir. Geçmişte “içe kapanarak” varlığını sürdüren, daha doğrusu “içe kapanmayı” varlığını sürdürmenin şartı gören toplum, diğer inanç gruplarıyla olan ilişkilerine âzami titizlik göstermiştir. Baştan beri farklı inanç mensuplarının kendileri hakkında bilgi sahibi olmalarının kendilerine sürekli zarar verdiğini gören toplum, çareyi başkalarına karşı inançlarını gizlemekte bulmuştur. Bu, bugün de aynı katılıyla sürmektedir. Nitekim uygun yaşa gelip belli aşamalardan geçerek mezhebe kabul edilen bir gence –yukarıda kısaca temas edilen ve Ali’nin ulûhiyeti çerçevesinde şekillenen anlayışlardan ibaret olan– “sırları” başkalarına anlatmayacağına dair çok kuvvetli yemin ettirilmektedir. Toplumda bu yemine bağlılığı denetleyecek güçlü bir kontrol mekânizması geliştirilmiştir. Günümüzde özellikle farklı inanç gruplarıyla birlikte yaşanan bölgelerde bu mekânizmanın gücü azalmaktaysa da halen etkisini devam ettirmektedir. Dolayısıyla sıradan bir Nusayrî mensubu şöyle dursun önder konumundaki Nusayrî şeyhlerinin yazdıkları eserlerde yeminlerine uymamaları ve “sırları” üstelik yazılı olarak anlatmaları kolay kolay göze alınabilecek bir şey değildir.

c) Temel karakteristiği itibarıyla “bâtınî” bir fırka olan Nusayrîlik diğer bâtınî fırkalar gibi sağlam bir metodoloji geliştirmemiş, bunun neticesi olarak da tutarlı, disiplinli ve “savunulabilir” bir inanç sistemi oluşturamamıştır. Samimi olarak kendisini İslâm’a nispet eden mezhep, benimsediği “inanç ve anlayışları” İslâm’ın ana kaynağı Kur’an’la irtibatlandırabilecek güçlü bir yöntemden yoksunluğunu bilmektedir. Dolayısıyla Nusayrî inançlarının gizliliğine son verilip açık biçimde ortaya konulması hem Kur’an âyetleri, hem de Peygamber’in hadisleri itibarıyla temellendirilebilecek ya da böyle bir temellendirme genel geçer kurullarla sunulabilecek bir mahiyet taşımamaktadır. Bu durum gerçek Nusayrî inançlarının “gizlenmesini” âdeta zorunlu kılmaktadır. Tabii olarak da Nusayrî önderleri öteki sebeplerle birlikte bu noktayı da göz önünde bulundurarak yazdıkları eserleri genel İslâmî anlayışa uygun biçimde kaleme almakta, kendi “gerçek” inançlarını yansıtmamaktadırlar.

50 Klasik kaynaklar ve konunun detayı için bk. Muhammed Ahmed el-Hatîb, a.g.e., s. 385-389.

Nusayrîler bir-birbuçuk asırdan beri kendilerini daha sık sorgulamaktadır. Ana kimlik olarak kabul ettikleri İslâm’ın temel kaynağı Kur’an, modern bilimlerin ortaya koyduğu ontoloji anlayışı ve müslüman çoğunluğun İslâm telakkisi bu sorgulamada başlıca yardımcı unsur olarak dikkate alınmaktadır. Bu anlamda günümüz Nusayrî önderleri diğer inanç gruplarına mensup kimselerle görüşmekte, sınırlı oranda da olsa İslâm dünyasında telif edilen çalışma ve araştırmaları incelemekte olup çok muhtemeldir ki bir ölçüde bunların etkisinde kalmaktadırlar. Tabiatıyla bu bilgiler kendi kimliklerini inkâr etmeksizin kaleme aldıkları eserlere muhtelif derecelerde yansımaktadır.

Yaptığımız alan araştırmalarına göre, Alevî/Nusayrî toplum, yazılan bu eserlerin dinin “zâhîr”ini ifade etmeye dönük olarak kaleme alındığını, gerçekte kendi “bâtınî” inanç ve anlayışlarını yansıtmadığını, esasen yansıtacak şekilde yazılmasının imkânsız olduğunu bilmektedir. Bu vâkıa mezhebe kabul edilip kendisine “Nusayrî inançları” öğretilenlerin olduğu kadar, “henüz mezhebe kabul sürecine girmemiş” kimselerin de mâlumudur.

Sonuç itibariyle Nusayrî önderlerinin yazdığı eserlerde mezhebin “gizli inançları”nın açıklanması söz konusu değildir. Esasen yukarıda belirtilen üç sebep yeniden değerlendirilerek toplumda farklı bir anlayışın geliştiği müşahede edilmedikçe, Nusayrî önderlerinin bugüne kadar yazdıklarında olduğu gibi bundan sonra yazacaklarında da “gizlilik” prensibinin ihlâl edileceğini ve “sırlar”ın ortaya konacağını beklememek gerekir.

Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları

İsmail Kara*

Babanzade Ahmed Naim's Work on Modern Philosophical Terms

The purpose of this study is to present, in a systematic and accessible way, the work of Babanzade Ahmed Naim (1872-1934) on philosophical terms. He was a member of the Commission for Scientific Terms (*İstilahat-i İlmiyye Encümeni*). This study brings together Babanzade's definitions of philosophical terms from his various writings in accordance with the standards of a systematic dictionary. By doing so, the author aims to shed light on some of the much-neglected aspects of modern Turkish thought.

Sunuş. Bu çalışmanın amacı, II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, felsefe grubuna dahil ilim dalları başta olmak üzere modern bilimlere ait terimlerin Türkçede nasıl karşılanabileceği problemi etrafında yürütülen telif-tercüme ve istilâh çalışmalarının içinde doğrudan bulunmuş, Darülfünun'da felsefe grubu dersleri hocalığı ve İstilahat-ı İlmiye Encümeni azalığı yapmış Babanzâde Ahmet Naim Bey'in (Bağdat 1872-İstanbul 13 Ağustos 1934),¹ felsefe istilâhları konusunda yaptığı çalışmaları, meslektaşlarıyla girdiği kavram tartışmalarını dağınık ve kullanım açısından elverişsiz malzeme olmaktan çıkararak sözlük standartlarında ve sistematik olarak ortaya koymak, bu yolla modern Türk felsefe tarihinin ve felsefe terimleri meselesinin pek de üzerinde durulmayan bazı yönlerine ışık tutmaktır. Mektepleşme süreciyle irtibatlı olarak telif-tercüme-uyarlama felsefe grubu ve fen bilimleri kitaplarının ve dolayısıyla modern Türkçe felsefe ve bilim terimleri probleminin ortaya çıkışı, tarih olarak çalıştığımız dönemden yarım asır kadar hatta biraz daha fazla geriye gitmekle beraber felsefe grubu için geniş terim çalışmaları, müessesleşme ve tam tercüme için II. Meşrutiyet sonrasında beklemek gerekecektir. Kısa ömürlü olmakla beraber felsefe, sanat ve bilimlerle alakalı ikisi tam biri eksik üç sözlük hazırlayıp yayınlamayı başaran İstilahat-ı İlmiye

* Doç. Dr. İsmail Kara, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Hayatı ve eserleri için bk. M. Cevdet İnançalp, *Müderri Ahmet Naim*, İstanbul, 1935; Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, III, 598-606, Ankara, 1968; Osman N. Engin, "Babanzâde Ahmet Naim-Şahsiyeti ve Eserleri", *İslâm Ahlâkının Esasları*'nın başında, İstanbul, 1963; Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul, 1968; Mahir İz, *Yılların İzi*, İstanbul, 1975; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâm-cılık Düşüncesi*, I, 361-97, 3. bs. İstanbul, 1997; *DİA*, IV, 375-76; İsmail Kara, "Felsefe ve tefelsüf-Türkiye'de felsefenin dili niçin yok?", *Cogito*, sayı: 19, Ağustos 1999.

Encümeni² ile Maarif Nezareti Tercüme ve Telif Heyeti'nin yayınladığı çoğu ders kitabı evsafındaki tercüme eserler bu açıdan zikre değer.

Aslında Babanzâde Ahmet Naim Bey'in, kelimenin her mânasıyla büyük ve hacim-derinlik itibarıyla de emsâlsiz istilâh tartışması metninin, Türkçede modern felsefe ve bilim terimleri probleminin ortaya çıkışı, Fransızca ağırlıklı terimlere karşılık aranırken Arapça menşeli kelimelerin tercihi ve bu alanda ilk müstakil kurumlaşma olan İstilahât-ı İlmiye Encümeni, nihayet Babanzâde'nin istilâhlar konusunda riayet ettiği kıstaslar üzerinde durulmadan yeterince anlaşılamayacağını ve hak ettiği yere oturtulamayacağını tahmin edebiliyorum. Yaptığım çalışma buralardan geçerek Babanzâde'nin gayretlerine gelmekle beraber hayli uzun bu kısımları, yayınladığımız sözlüğün başına koymak imkânsız olduğu için kitaplaşma aşamasına bırakmak mecburiyetinde kaldım.

Burada verdiğimiz terim tartışması metnlerinin merkezinde sadece mücerret bir mesele olarak terim karşılığı bulma cehdinin olmadığı açıktır; bir taraftan klasik İslâm felsefesi kaynakları ve bunların kavram dünyası bugüne doğru/bugünün ihtiyaçlarına uygun hale getirilmeye çalışılırken diğer taraftan da modern batı felsefesinin terimleri tercüme yoluyla bir tür yerleştirilmektedir. İstilahat-ı İlmiye Encümeni'nin çalışmaları ve iç tartışmaları başta olmak üzere bir önceki neslin ve dönemin felsefe istilâhları teklifleri ve felsefe dili tartışmaları için de önemli bir kaynak olan bu istilâh metninin ana kaynağı, müellifimizin *İlmü'n-Nefs* tercümesinin³ lüzum gördüğü kısımlarına yazdığı, hacimleri birkaç cümle ile birkaç sayfa arasında değişen dipnotlar, kendi deyişyle "haşiye"lerdir. Ayrıca *İlm-i Mantık* tercümesi ile kitaplaşmamış tercüme makalelerinin dipnotlarındaki terim tartışmaları da bunlara dahil edilmiş;⁴ her maddenin sonunda metnin alındığı yer(ler) kısaltmalarla ve sayfa numaralarıyla gösterilmiştir. Sözlük olarak kullanılmasını mümkün kılmak için tarafımızdan yapılan düzenleme ile ana terim siyah yazılmış, Fransızcası parantez içinde verildikten sonra terim metnine geçilmiştir. Bir kavram işlenirken irtibatlı başka bir felsefi kavram ele alınarak müstakil bir madde gibi işlenmişse onlara da atıflar yapılmıştır. Babanzâde'nin *İlmü'n-Nefs* tercümesinin sonuna koyduğu ve bizim de hazırladığımız yaklaşık 2 000 kelimelik Fransızca'dan Türkçe'ye teknik felsefe terimleri sözlüğü ise (s. 524-625) şimdilik dışta tutulmuş, kitaba bırakılmıştır.

- 2 İstilahât-ı İlmiye Encümeni için bk. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 3. bs. Ankara TDK Yay. 1972, s. 354 vd.; Abdullah Uçman, "II. Meşrutiyet'ten sonra ilmi terimlerin tespitinde önemli bir teşebbüs: İstilahat-ı İlmiye Encümeni", *Türk Dili*, sayı: 536, Ağustos 1996, s. 199-205; aynı yazar, "İstilahât-ı İlmiyye Encümeni", *DİA*, XIX, 207-09.
- 3 *Mebâdi-i Felsefeden Birinci Kitap İlmü'n-Nefs*, Georges L. Fonsegrive'in *Eléments de Philosophie* kitabından notlarla tercüme, İstanbul, Matbaa-yı Âmire 1331 (1915), 648 s.
- 4 *İlmü'n-Nefs* tercümesi dışında terim alınan metinler: "Felsefe ilim midir?" tercüme-makalesinin dipnotlarından "aheng-i ezelfî", "cüz'î", "hak", "ilm-i resmî", "ilm-i tencîm", "inayet", "itiraz", "kelâm-ı istif-sarı", "levh-i emles", "tasdikat", "temennü", "teolocya"; "Felsefenin yeni birkaç tarifi" tercümesinin dipnotlarından "gayn muayyen", "mebhas-i kiyân", "nemat", "mefâhîm-i külliye nazariyesi", "uknûm", "tasavvuriye mezhebi", "tenasuh", "kuvvâniyet mezhebi", "hâyeviyet mezhebi", "istihale-i ihsas"; "Felsefedeki mısak" tercümesinin dipnotlarından "misdak", "tekâmül", "vücdiye", "seyyal", "atomist", "mü-sâdere", "tenezzül"; "Ruhîyat Dersleri" (kitap tenkid) makalesinden "tercih-i bilâ müreccih" ve "ilmü'n-nefs" (dipnotta ek olarak verildi); *İlm-i Mantık* tercümesinden "hareket", "ilâh"; *Tecrid-i Sarih Tercümesi*'nden de "merviyât" maddeleri alındı.

Ahmet Naim Bey, tercümesinin takdim yazısında tercüme ve terimlere karşılık bulma konusundaki kısıtlarını ve hedeflerini çok mütevazı bir tarzda ve özet halinde takdim etmektedir. Buna göre “*felsefe bizde nevzuhur bir ilim*” olmadığı ve “*bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazisi*” olduğu için “*bugün bizim felsefe için yapacağımız şey –bittabi müstağni olamayacağımız– vaz’-ı cedidden ziyade keşf-i kadîmdir*. Binaenaleyh bir mebhasa ait Fransızca bir istilahın karşılığını ararken; [1.] Daima o mebhasın *bizdeki şekline* de bakmak ve kadimden beri bizde ne gibi elfâzın mustalah [istilah] olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve iki taraftaki mânalar mütevatır ise eski tabiri bilâ-tereddüd kabul etmek, [2.] Arada bir fark hasil olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzua münasip tağyir-i yesir ile işi halletmek lazımdır”, [3.] “Türk şivesinin muktezyâtına tebe’iyet” zaruridir, [4.] “Elden geldiği kadar bizde mukarrer ve sâbit istilahât-ı mevzû’a ile me’lûf olduğumuz tabirât-ı şayi’a ve müştehireden isti’âne ederek *müellifin maksûdunu milli bir kisve ile arz* etmeye çalışmak”.⁵ Hem haşiyelerin telifinde hesaba katılan hususlar hem de muhteva açısından gerçekleştirilenler elbette burada sayılanların çok üzerindedir. Yine de asıl gerilimli alanın Türkçe selika ve milli kisve arayışı ile ortak kabul olan terimlerin Arapça menşeli olması arasında teşekkül ettiği söylenebilir ki avam dili-havas dili tartışmaları bunun bir alt başlığıdır.

İstilah haşiyelerini yazarken müellifin doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunduğu kişi ve kaynakları göstermek ve meslektaşlarının çalışmalarıyla karşılaştırma imkânları hazırlamak maksadıyla metne tarafımızdan dipnotlar düşülmüştür. Fakat hacim problemi dolayısıyla bu neşirde Babanzâde’nin *İlmü’n-Nefs’e* hazırlık olmak üzere ve tercüme-uyarlama usulüyle hazırladığı Darülfünûn ders kitapları *Hikmet Dersleri* ile *Felsefe Dersleri* ve bir iki istisna hariç tutulursa karşılaştırma kaynakları şimdilik İstilahât-ı İlmiye Encümeni’nin *Felsefe İstilahât Mecmuası* ile sınırlı tutulmuştur.

Bu örnek metinler sayesinde felsefe ile uğraşan çağdaş müslüman aydınların, kelâm ve tasavvuf kanalıyla varlığını sürdürmekte olan İslâm felsefesini yeniden kurmaktan ziyade modern batı felsefesinin İslâm kültürü ve dili içinde veya İslâm kültürü kuvvetle hesaba katılarak nasıl inşa edilebileceği meselesi üzerinde kafa yorduklarını görmek imkân dahiline girecektir. Aslında bu dönemde felsefe ve ekoller konusunda tek bir temayülün olmadığını, özellikle din ve metafizik ekseninde ciddi tartışmaların yaşandığını biliyoruz. Yine de kavramların Arapça menşeli kelimelerle tercüme ediliyor oluşu farklı temayüllerdeki aydınları İslâm felsefesi ve tasavvuf, daha doğrusu İslâm kültür dili ve tasavvur dünyası etrafında bir şekilde irtibatlı hale getiriyordu. Naim Bey’in, bütün titizliğine ve beğenme konusundaki müşkülpesentliğine rağmen modern felsefe terimleri bağlamında Batı ile İslâm dünyası ve iki dilin/dünyanın kaynakları arasında gidip gelirken ne kadar kompleks ve soğukkanlı, aynı zamanda mesuliyetli, vâkif ve ilmi ölçülere uygun davrandığı da dikkatten kaçmayacaktır.⁶

5 *İlmü’n-Nefs*, s. 5-7.

6 Metinlerde geçen batılı müelliflerin isimleri, telaffuzlarına göre yazıldığı için bu tercihe sadık kalmakla beraber orjinallerini genellikle parantez içinde vermeye çalıştık. Metinde Arapça, Farsça kelimelerin telaffuzlarını göstermek için konulan ‘hareke’ açıklamaları alınmamış, doğrudan okunuşlar verilmiştir.

KISALTMALAR

- Babanzâde, **Fİ**: Paul Janet, trc. Ahmed Naim, "Felsefe bir ilim midir?", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 1, İstanbul 1332-1334, s. 71-96.
- Babanzâde, **FM**: Paul Janet, trc. Ahmed Naim, "Üçüncü ders: Felsefede mısdağ", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5, İstanbul, Teşrin-i sâni 1333, s. 508-33.
- Babanzâde, **FT**: Paul Janet, trc. Ahmed Naim, "İkinci ders: Felsefenin yeni birkaç tarifi", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 2, İstanbul, Mart 1332, s. 197-221.
- Babanzâde, **İN**: Georges L. Fonsegrive, trc. Ahmed Naim, *Mebâdi-i Felsefe'den Birinci Kitab İlmü'n-Nefs*, İstanbul, Matbaa-yı Amire, 1331.
- Babanzâde, **M**: Elie Rabier, trc. Ahmed Naim, *İlm-i Mantık*, [İstanbul], Dârülfünun Matbaası, 1335-1338.
- İİE, **FI**, *İstilahât-ı İlmiye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Tabirât İçün Vaz' u Tedvîni Tensib Olunan İstilahât Mecmuasıdır*, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1330.

A

'**aceb** (etonnement): 'Aceb'in Türkçesi *tanmak* ve *tanlamaktır* ki me'lûf ve mutad olmayan, misline az tesadüf edilen şey karşısında hasil olan duygudur. Ve bu kelime *kendini beğenmek* mânasına gelen '*ucubdan* başkadır (Babanzâde, **İN**, 9).

afâkî (objectif): bk. *cevher-i nefsi*, *müteallak*

aheng-i ezeli (harmonie préétablie): Layibniç (Leibnitz)'in nazarna göre ruhun tabi olduğu 'ilel-i gâiye kanunu ile cesedin tabi olduğu 'ilel-i fâiliye kanunu beyninde ezelden beri takdir edilmiş bir ahenk vardır. Cesedin ise kendisini mukavvim olan monadlardan başka bir hakikati olmadığından mesele yine monadların yekdiğere keyfiyet-i tevafuku meselesine râci olmuş olur. Monadların yekdiğeri üzerine fil ve redd-i fiilini de gayri mümkün addettiğinden monadlar beynindeki nisbeti bir aheng-i ezeli muktezası addediyor. Monadlardan herbirindeki tahavvülât-ı zâtiye silsilesi bir icâb-ı mutlak ile tanzim edilmiş olup diğer monadlardaki tahavvülât ile tevafuk-ı daimî hali üzere bulunur. Zira cümlesi bir mebde-i hâlîka tabidirler⁷ (Babanzâde, **Fİ**, 79-80/dn. 1).

ahlâk (morale): bk. *ilm-i hulk*

akıl (raison): *Aklın* bizde de me'âni-i muhtelifesi vardır. Bu kelimenin vaz'-ı lügavisi "bağlamak ve men etmek" olup deve ayağını bağlayan, onu serbestce öteye beriye gidip avare olmaktan men eden köstek makûlesi bağa da '*ıkl* denir. *Akıl* maddesinin bütün müstakkâ-tında imsâk ve istimsâk mânası münderic olduğu *Müfredât-ı Râğib*'dan müstefâd olmaktadır. Meselâ Arap "Akale'd-dâu el-batne" der ki "ilaç sürgüne mâni oldu" demektir. "Akaleti'l-mer'etü şa'raha" der ki "kadın saçını bağladı" demektir. "Akale isânehu" der ki "dilini tuttu" demektir. Kaleye *ma'kal*, muhaddere olan kadına '*akile* denilmesi hep bu mânadan me'hûzdur. Ve helümme cerren.

Müfredat'ın beyanına göre aklın iki mânası vardır: 1. İlmî kabule müteheyyi' olan kuvvet, 2. Bu kuvvet sayesinde insanın müstefid olduğu ilim. İmam Ali kerremellâhu vechehu hazretlerinin "el-aklu aklâni: matbû'un ve mesmû'un" kelâm-ı âlilerindeki akl-ı matbû' birincisi, akl-ı mesmû' ikincisidir.

Aklın me'âni-i ıstilahiyesini beyan için yapılmış birçok tarifât daha vardır. En meşhur olanlarını *Tarifât-ı Seyyid*'den buraya nakl edelim:

1. "el-Aklu mâ yu'kalü bihi hakâyiku'l-eşyâi" yani akıl hakâyık-ı eşya kendisiyle ta'akkul olunan, bilinen şeydir. Seyyid Şerif bu tarifden sonra aklın mahallî[nin] bir kavle göre baş, diğer kavle göre kalp olduğunu söylüyor.
2. Akıl bir cevher-i mücerreddir ki gâibâtı vesâit ile, mahsûsâtı müşahede ile idrâk eder.
3. Akıl zâtında maddeden mücerred, fiilinde ise maddeye mukarin bir cevher-i mücerreddir ki herkesin "ene" diye işaret ettiği nefis-i nâtıkadan ibarettir.
4. Bir kavle göre akıl Allah taâlânın, beden-i insana taalluku olmak üzere halk ettiği cevher-i ruhanîdir (Bu mânaya göre de akıl nefis-i nâtıkadan ibaret olmuş olur).
5. Diğer kavle göre hak ve bâtilı tanır kalpteki bir nurdur (Buradaki kalp de nefis-i nâtıka demektir).
6. Akıl maddeden mücerred ve bedene taalluk-ı tedbir ve tasarruf ile müteallık olan bir cevherdir.
7. Akıl nefis-i nâtıkanın bir kuvvetidir. Bunu söyleyenlerin beyanı kuvve-i âkilenin nefis-i nâtıkaya mugayir bir şey ve hakikatte fâil nefis olup ona nisbetle akıl, kâtı'a nisbetle bıçak makûlesi bir aletten ibaret olduğunu ifadede sarıhtır.
8. Akıl, nefis, zihin şey-i vâhiddir. Ancak bu şey müdrık olduğu için *akıl*, mutasarrıf olduğu için *nefs*, idrâke müsta'id olduğu için *zihin* tesmiye olunmuştur.

Bu tariflerin 2, 3, 4, 6, 8 rakamlılarına göre akıl bir cevher-i mücerred olmuş oluyor. Bu tariflere göre akıl şimdiye kadar mevzû-i bahs ettiğimiz nefis-i nâtıkadan ibarettir. Hatta

7 İİE, **Fİ**, 35: "harmonie: ahenk"

Gazâlî *Ihyâu'l-Ülûm*'unda akıl ile nefis ve ruh ve kalbi tehâlüf-i itibarât ile ismi değişir şey-i vâhid gibi telakkî eder. 5. ile 7. tariflere göre ise akıl nefis-i nâtıkaya mevdu' bir nurdur, bir kuvvettir ve nefis-i nâtıkanın müradifî değildir. 1. tarif ise akıl ile nefsi mütegayir addedenlerin de etmeyenlerin de işine gelebilir. Lâkin o da akıl ile tarif gibi ref'-i ibhâm edememek sekameti ile malûddür.

Külliyât-ı Ebu'l-Beka ile Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn'a dönünce onlarda da Seyyid'in tarifâtına yakın tarifât arasında Râğıb'ın bâlâyâ aldığımız tarifâtını okşar diğer tarifâta rast geliriz. Meselâ *Külliyât* sahibi "akıl eşyanın hüsn ve kubuh, kemâl ve noksan gibi sıfatını bilmektir" diyor ki bu, yukarıda bahs ettiğimiz akl-ı mesmû'un bir neviden başka bir şey değildir. Kezâlik *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn* sahibi de Seyyid Şerif'in tahkikatına istinaden ve *Şerh-i Mevâkıf*'ın bazı havâşisinden iktibasen "akıl ta'akkuldur; ta'akkul, madde sebebiyle vücud-i hâricide kendisine kem, keyfe, eyne, vaz'... ilah. gibi 'avânz-ı cüz'îye-i mülhaka âriz olmayan şeyi yani levâhik-i hâriciyeden mücerred küllî veya cüz'î bir şeyi idrâk etmektir. Bu tecerrüd velevki tecrid ile hâsil olmuş olsun. Zira -ister küllî, ister cüz'î olsun-mücerredât intizâ' ve tecride hâcet kalmaksızın ta'akkul olunurlar. Maddiyât-ı külliyyede ta'akkul olunabilirlerse de ta'akkule mâni avânz-ı hâriciyeden intizâ' ve tecrid edilmeğe muhtaçtır. Maddiyât-ı cüz'îye ise ta'akkul olunmazlar. Onlar eğer suver ise havâss ile, me'ânî ise yine hiss-i zâhiriye tâbi olan vehim ile idrâk olunurlar" diye mâna-yı ta'akkulu şerh ve onu ikrâktan tefrik ediyor ki bu izaha göre akıl ilmin bir nevi olmuş olur. Ve bu mânaca ilim ile akıl beyinde umum ve hususdan başka bir fark gözetmeyenlere hak vermek lazımdır.

İşte görülüyor ki aklın -garp hükemâsınca olduğu gibi- bizde de pek sarîh bir tanımı yok gibidir. Tarif diye ortaya konan şeylerin kâffesi resmî kabilinden o kadar müphem şeylerdir ki *Külliyât* sahibi "elhâsil bu zikir olunan resimler hayret içinde hayretten başka bir şey ifade etmez" demektedir. Ma'amafih tarifâttan herbiri ya nefis-i nâtıka, ya nefis-i nâtıkanın bir kuvve-i mahsusası; veya bir nevi ilim ve ta'akkul mânalarından birine geliyor ki müellifin metn-i kitapta beyan ettiği me'ânî-i selâse de aşağı yukarı bunlardır.

Aklın bir de -hükemâ-yı akdemînden bazılarında şarka intikal eden- tekvîn (cosmogonie) nazariyatında bir mânası vardır ki "nefisten ayrı ve âlât-ı cismaniyeden müstağni bir cevher-i mücerreddir" derler. Bu, bir cisim olmadığı gibi nefis de değildir, nefsin cüz'ü de değildir, nefisde hulûl etmiş de değildir. Bunu garazımıza taalluk olmadığı için tafsil etmiyeciğiz. Yalnız akl-ı kül, akl-ı evvel, akl-ı sâni, akl-ı sâlis..., akl-ı âşir veya akl-ı fa'al (Fransızcası: intellect actif) gibi tabirâtın bu mebas-i tekvîne ait olduğunu söyleyip geçmekle iktifa ederiz.

Kezâlik akl-ı heyülânî, akl bi'l-meleke, akl bi'l-fil, akl-ı müstefâd namlarıyla tafsil edilen *ukûl-ı erba'a* nazariyesinin de bugün taraftan kalmadığı için bu bahsi de tez geçmek ihtiyacındayız⁸ (Babanzâde, İN, 356-59).

akl-ı amelî-akl-ı nazarî (esprit de finesse-esprit géométrique): Fransızca *finesse* kiyâset demektir. Kiyâset -*Külliyât-ı Ebu'l-Beka*'da tasrif edildiğine göre- "nüfusun enfa' olan şeyi istinbâta kudret-yâb edilmesi"dir ki insanın emr-i ma'âşda ahsen-i sûrette kendi iradât ve e'âlini, harekât ve sekenâtını tedbir kuvveti demek olmuş olur.

Metindeki Fransızca iki tabir harfiyyen tercüme edilmez gelmez birincisine [esprit géométrique] *ruh-ı hendesi* veya -bugünkü ülfete göre- *fıkr-ı hendesi*, ikincisine de [esprit de finesse] *ruh-ı veya fıkr-ı kiyâset* demek icap ederse de tercümelerdeki garabet bizi bu tabirlerden sarf-ı nazar etmeye mecbur ediyor. Müellifin bu fikradaki tarifât ve izahâtı bi'z-zarure bize akl-ı nazari veya kuvve-i nazariye; akl-ı amelî veya kuvve-i amelîye tabirât-ı kadîmemizi hatıra getiriyor. İnsan marifet ve fehm-i hakâyık için akla muhtaç olduğu gibi bu marifet ve fehm-i iktisab ve şuûn-ı zâtiye ve bedeniyesini hüsn-i tanzim ve tedbir için de akla muhtaçtır. İşte aklın bu birinci nevine kuvve-i nazariye veya akl-ı nazari, ikinci nevine kuvve-i amelîye veya akl-ı amelî demişlerdir. Akl-ı nazariye Fransızca *raison spéculative* veya *raison abstraite*, akl-ı amelîye *raison pratique* denilmiştir. Bu kitabın müellifi ise bazı hususi istilâhâta tebe'an *raison* yerine *esprit*, *spéculative* yerine *géométrique*, *pra-*

8 İFE, FI, 42: "intelligence: zihin"; 59: "raison: akıl, âkile".

ttique yerine *finesse* tabirlerini istimal etmiştir ki bu tabirler ihtiyar ettiğimiz tercümelerden 'üdüle sebep olamaz zan ederim. Tercümemizde olsa olsa *raison* ile *esprit*den her ikisinin de akıl ile ifadesi gibi bir kusur vardır ki bundan da taharrüz edilemeyecek gibi görünüyor. *Esprit*nin *raison*dan farkı *raison*un fehm-i hakâyık, fehm-i mebâdî kuvveti olmasına mukabil *esprit*nin -daha evvel malum olup burada bahsimize taalluku olmayan me'ânîsinden başka- küllî olan hakâyık ve mebâdîyi cüz'iyâta tatbik ile tasavvurât ve mefâhîm-i cüz'iyeyi yekdiğere kıyas kuvvetine deniyor. Biri müdrikin külliyâtıdır, diğeri külliyâtı cüz'iyât içinde müdrikdir. İşte bu fark-ı dakîki eda edecek bir tabire henüz tesadüf edemedim. Biz her iki mânaca müdriki *akıl* tesmiye ediyoruz. Binaenaleyh daha münasip bir tercüme bulununcaya kadar bu iki terkibi böyle tercüme edeceğiz (Babanzâde, **İN**, 359-60).

akl-ı selim (bon sens): Bu Fransızca kelimenin harfiyyen tercümesi *hâsse-i selime* olmak lazım gelir ise de Dekart (Descartes) onu *raison* yani akıl müradif olarak istimal etmiştir. Şimdi ise isabet-i re'y ve sıhhat-i muhakeme gibi bir mânada müstamelirdi ki buna en münasip tabir *akl-ı selimdir*⁹ (Babanzâde, **İN**, 361).

aklî (rationnel): bk. nazarı

alaka (sympathie): bk. te'attuf

âlât-ı havass, âlât-ı meşa'ir (organes des sens): bk. alet

alet (organe): Merhum Emrullah Efendi *organe* kelimesini *alet*, *organique* sıfatını da *âlî* diye tercüme ederdi ki pek doğrudur. Zira uzuv Fransızca *membre* mukabilidir. Her alet uzuv değilse de her uzuv bir alettir. Bizdeki felsefe ve kelâm kitaplarında *organes des sens* karşılığı olarak hep *âlât-ı havass, âlât-ı meşa'ir* denilmesi de bu tercümedeki isabete delildir. Artık bilmem tabiiyat ile iştilal eden ulemamız *uzuv* kelimesini bırakıp da *alet*, *âlî*, *cümle-i âliye* tabirlerini istimale razı olurlar mı? (Babanzâde, **İN**, 39).

âlî (organique): bk. alet

'âlî (transcendant): bk. tasavvuriye mezhebi

anane (tradition): bk. merviyât

arzu (désir): bk. şevk

âtîfet (inclination): bk. te'attuf

atomist (atomiste): Madde-i âlemi mütehayyiz, gayrı kâbil-i fekk ü tecezzi, gayrı kâbil-i nüfuz ve adedi gayrı mahsûr eczâ-yı asliye-i sağîreden ibaret addeden *atom* [cüz'-i lâ-yetecezzâ] tarafdarânı ecsâmın suver-i muhtelifede tekevvününü bu eczâ-yı sağîreye müntabi' hareket-ât-ı günagün neticesi olarak hasil olan imtizacât-ı muhtelifeye isnat ederler ki bunlara *atomist* derler. Bunların muarızları *dinamistlerdir* ki ecsâm gayrı mütehayyiz nikât-ı kuvâdan mütekevindir iddiasındadırlar. Bunlara göre ecsâm-ı mütehayyize dediğimiz şeyler bu nikâtın muttasif oldukları cezb ü def' eseri olarak tevellüd eden hareketün bize ilka ettiği vehimden ibaret olmuş oluyor (bk. kuvvâniyet) (Babanzâde, **FM**, 513/dn. 2).

ayn (identique): 'Aynın mânası çoktur. Burada kast edilen *gayr* mukabili olan mânasıdır. *Identique* için *hüve hüve* desek pek münasip olur (Babanzâde, **İN**, 247).

azm (décision, résolution): bk. kasd

B

bed'îyyat (esthétique): bk. ilm-i mehâsin

bevâ'is (mobiles): bk. dâ'î-dâ'iyе

bidâ'at (originalité): Fransızca *originalité* ile *excentricité* kelimelerine mukabil birer tabir vaz'ına ihtiyacımız vardır. Bu iki kelimenin mânaları esasen bir ise de ikincisi ale'l-ekser makam-ı zemde müstamel olmak itibariyle beyinlerinde mühimce bir fark vardır. Bizde *garabet* ile *bed'* asılları vardır ve müştaklarından birini bunlara tahsis etmek mümkün gibi görünüyor.

9 İE, **FI**, 12: "bon sens: hâsse-i selime".

Garabetten iğrâb kelimesini *excentricité* yerine kullanabiliriz. Bu kelime hakkında *Kamus Tercümesi*'nde; "*iğrâb*: bir garip ve nâdir nesne peyda eylemek mânâsındır. Gerek kelâm ve gerek eşya-yı sâire olsun" denilmesi bu istimalin beca olacağına hüccettir. O halde *excentrique* olan kimseye de *muğrib* demek lazımdır gelecektir.

"Be-de-'a" maddesine gelince bir kere *bid'* kelimesi vardır ki *Tercüme-i Kamus*'un tabirince "evvel olan yani yeniden hâdis olan nesneye denir". Nitekim "mâ küntü bid'an mine'r-rusuli" [Ahkaf, 9/46] âyet-i kerimesi "Ben ilk peygamber değilim", "kendisinden evvel peygamber gelmemiş bir kimse değilim" gibi bir ifade ile Türkçeye nakledilebilir. Bu tarife göre *bid'* kelimesi tamamiyle *original* mukabilidir. Bunun masdarı *bidâ'at* veya *büdû'at*dır. *Kamus Tercümesi*'nde "*el-bidâ'atü* ve *el-büdû'atü* bir nesne yahut bir kimse *bid'* olmak mânâsındır" deniliyor ki hem sanatkârın hem de eserin sıfatı olmak üzere *originalité* lafzının mânâsını eda eder.

Bid'at de bu asıldan müştaktır. Bu kelime fi'l-asl ale'l-ıtlak yeni hâdis olan şey demek ise de "ba'de'l-ikmâl dinde hâdis olan şey" e ıtlak edilerek mânâsı biraz tahassus etmiştir. Ma'amafih *bid'atin* de *hasene* ve *seyyie* kısımları vardır. Şârih-i *Kamus*'un ifadesine nazaran *bid'at* kelimesi *ibtida*'dan isimdir.

Hâsılı bu madde hep yenilik mânâsını mutazammındır. Nitekim *ibtidâ'* ve *tebeddü'* yeni bir şey ihdas etmek, *ibdâ'* misli olmayan yeni bir şey vücuda getirmek demektir. Binaenaleyh matlubumuz olan lafzı bu maddenin müştakkâtında arayacağız. O halde *originalitéye* *bidâ'at* dediğimiz gibi *originale* de bir mukabil arayalım. Bunun *bid'* olduğu yukarıda söylendi. Ancak bu kelimenin Türkçe selikaya biraz ağır gelmesi kabulüne mâni add olunabilir. O halde *ibdâ'*, *ibtidâ'*, *tebeddü'* kelimelerinden birine müracaat edeceğiz demektir. İbdâ' güzel şeyler vücuda getirmek mânâsında tahassus ettiği, *ibtidâ'* da dinen müstahsen olmayan umûru ihdâs mânâsında şâyi olduğu için burada her ikisini bırakıp *tebeddü'* de karar kılacağız ve *originale* takdim-i tâ ile *mütebeddi'* diyeceğiz. Ancak bu kelimenin mevzuu bir insan olur ise *mütebeddi'*, eser ise *mütebedda'* okuyacağız ve *sanatkâr-ı mütebeddi'* ve *eser-i mütebedda'* diyeceğiz (Babanzâde, İN, 364-65).

birsam (hallucination): Ümmehât-i lügat-ı Arabiye'nin bazılarında *birsam* hummanın bir nevi olarak gösteriliyorsa da diğer bazılarına göre zâtü'l-cenb envâ'ındandır. Mütercim-i *Kamus*'un ibaresini buraya aynen nakl edelim:

"*el-Birsam* bir illet isimdir ki 'iyazen billâhi te'âlâ mübtelâ olanlar muhtellü'd-dimağ olmağla hezeyan-ı tekellüm ederler (yukâlû bihi birsâmun ve hiye illetün yehzî fiha). Müfredât-ı tibbiyede mersûm olduğu üzere *bersâm* Farisî mu'arrebidir, veremü's-sadr mânâsındır. Hulasası zâtü'l-cenb dedikleri illet envâ'ındandır. Hatta *Mûciz* nam kitapta 'zâtü'l-cenb ve yüsemâm *şevsa* ve *birsam*' ibaretiyle ittihadları mersûmdur. Ve *Tezkire* sahibi 'Ve minhâ zâtü'l-arz ve zâtü's-sadr ve'l-birsam' ibaretiyle envâ'ından olduğunu tahrir ü beyan eylemiştir. Ve müellifin 'hezeyan söyler' dediği *birsam* illetinin vasfıdır ki ol dimağa arz olur."

Bu tariflere göre şüphesiz *birsam* kelimesi *hallucination* mukabili değildir. Lâkin gerek humma ve gerek zâtü'l-cenbe mübtelâ olanlara bu hâlet-i nefsiyenin kesretle arz olduğuna ve bir taraftan mütekelliminin de *ağlât-ı havass* mebahisinde *birsamdan* bahs ettiklerine bakılırsa *hallucination* ile kasd olunan mânâyı *birsam* ile ifade etmek mümkün olacağından kelimenin mukabil-i hakikisi keşf edilinceye kadar bunu böylece istimal karar verdim. *Birsam* illetine mübtelâ olan kimseye ism-i meful sigasıyla *mübersem* denir¹⁰ (Babanzâde, İN, 100).

burhan (démonstration): bk. delil

burhan-ı innî (induction): bk. delil, istidlâl

10 İİE, FI, 35: "hallucination: birsam".

C

cebrîye (fatalisme): *Fatalisme* fi'l-asl *kavl-i fasl, kaza-yı mübrem* gibi bir mânaya delâlet eden *fatumun* vücuduna itikat mezhebi demektir. Latince *fatumun* Fransızcası *tâli', kader* gibi bir mânaya dâll olan *destin*; Yunancası *kismet* mânasına gelen *moiradır*. İnsanların sernüviş-i hayatında ibrâm-ı hükm ü kaza keyfiyeti Yunanlılarda esmâ-i muhtelifle ile tesmiye edilen birçok ilâheye, Romalılarda da *fatuma* atf u isnat edilirdi. Bu akvâm-ı kadîmenin bu ilâhlara isnat ettikleri eşya ve ef'âl ale'l-ekser irade-i beşeriyenin tağyir ve tebdiline kâdir olamayacağı muzır şeyler olduğu, bu ilâhlar âdeta âlihe-i mesâib itikat edildikleri için Fransızca *fatalité* kelimesi *musibet* müradifi olmuştur.

Garp felâsifesi ile ehl-i milel ü edyânı ise kelimenin mânasını tevsi ederek akîde-i cebr *fatalisme* namını vermişlerdir. *Fatalistes*lerin bir dine sâlik olanları vekâyi' ve hadisât-ı kevnîyenin ve bu meyanda ef'âl-i beşerin hudûsünü mâ-fevka't-tabî'a bir illete isnat ederler. Feylesof olanları ise ef'âlimizi doğrudan doğruya sevâbık-ı tabiiyelerine rapt ederek bunların yalnız hükm-i zaruretle emr-i teselsüllerini bir illet-i mâ-fevka't-tabî'aya atf u isnat ederler ki mezheb-i icaba sâlik olanlardan farkları hemen hemen fevka't-tabî'a bir illete, sâni'-i âleme, ehl-i edyânın tabirince ilâhu'l-âlemîne itikat edip etmemek veya daha doğrusu onu bahse karıştırıp karıştırmamaktan ibaret kalıyor.

*Yeni Larus Ansiklopedisi'*nden muktebes âtideki satırlar dikkatle mütalaa edilirse bu hükümün derece-i sıhhati tebeyyün eder:

"Mâna-yı e'ammında *déterminisme* bir şeyin şey'-i âhare tevakkufuna (*conditionnement*) itikattır. Sebeb-i mücibin, mücebin gayrı olan bir mevzûda bulunmasında zaruret yoktur. İcab kâh -diğer bir bilye ile itilen bilyede olduğu gibi- haricî veya müteaddî, kâh da -hüküm-i meleke ve itiyat ile mücebin olan fiilde ve müselleşin kendi icab-ı mahiyeti olan havâssında olduğu gibi- dahilî ve zâtî olur. İllet-i mücibe (*sebeb-i mücib*) kâh akli (*rationnel*) ve mantıkî (*logique*); kâh fâilî (*efficiente*) ve 'illi (*causale*) olur. Bundan dolayı da biri *icab-ı mantıkî* (*déterminisme logique*) veya *icab-ı muntecc* (*déterminisme de conséquence*), diğeri *icab-ı 'illi* (*déterminisme causal*) veya *icab-ı muhassıl* (*déterminisme de production*) namlarıyla iki nevi icab vardır. Ve icabın bu iki nevine iki nevi ulûm tekabül eder. Bu nevilerin biri *ulûm-ı akliye*dir ki gayeleri kazâyâdan mürekkep olan mücibân terkîp ve tertipten, diğeri *ulûm-ı tecrübiye*dir ki gayeleri şuûn-ı tabiiyyede mücibâtı keşfe çalışmaktan ibarettir.

Bâlâdaki her iki mânaca *déterminisme* yani *icab* kelimesi ya şuûn ve kazâyâ beyrindeki irtibata delâlet eder bir lafız olmuş olur. Bundan mâda âlemde her ne varsa cümlesinin bir sebeb-i mücibi olduğuna ve her şey bazı şurûtu müstecmi' olunca bilâ tehallûf (*infailliblement*) hâsıl ve hâdis olup aksi halinde hiçbir şeyin hâsıl ve hâdis olamayacağına kâil olan bir mezhebe de âlem olmuştur. Bu mezhep çoktan beri ulûm-ı tecrübiyede ve bâhusus fizik ile kimyada hâkimdir. Fizyoloji ilmine ise hayli tereddütten sonra girmiştir. Klod Bernar (Claude Bernard)'dan evvel ef'âl-i hayeviye (*fonctions vitals*)nin, hiçbir kanuna tâbi olmayan esrarengiz bir takım kuvânın taht-i tesirinde olarak gayrı müteayyin bir sûrette te-haddüs ettiğine kâil oluyorlar idi. Klod Bernar ise bu nazara karşı *icab-ı hayevi* (*déterminisme vital*) mezhebini öne sürmüştür. Bu mezhep iktizasınca şuûn-ı fizyolociye sûret-i katiyede malum ve muayyen bir takım şurût içinde vücut buldukları takdirde bu şurût tahakkuk ettikçe lâ-yetegayyer bir kanuna tebe'an ve daima yekdiğerin aynı olarak zâhir ve hâdis olurlar.

Maamafih *déterminisme* kelimesi en ziyade ilmü'n-nefsde kesb-i ehemiyet etmiştir. Bu kelime ilmü'n-nefsde sebeb-i musahhih (*raison suffisante*) kanununu ef'âl-i beşere de teşmil ederek insandaki kasdların, 'azâyimin -ayniyle âlem-i tabiattaki hadisâtın ilel ve esbâb-ı muayyeneden bi'z-zarure hâsıl olması gibi- devâ'i ve bevâ'is-i muayyeneden bi'z-zarure hâsıl olduğuna kâil olmak isteyenlerin mezhebine âlem olmuştur. Bu mezheb-i ihtiyarın mukabilidir".

İşte görülüyor ki makaleyi yazan zata göre mezheb-i icab mezheb-i ihtiyarın mukabili imiş. Yani cebr ile icab arasında bâlâda arz eylediğim farktan başka fark kalmıyor gibidir. Bu dediğim o kadar vâkıa mutabiktir ki *Kamus-ı Felsefe* muharrirleri her iki mezhebi yani *dé-*

terminisme ile *fatalisme* bir nam altında cem' ederek tetkik ediyorlar. Ve icabiye mezhebine *fatalisme matérialiste* yani *cebriye-i maddiye mezhebi* namını veriyorlar (Babanzâde, İN, 438-40). Ayrıca bk. icabiye.¹¹

cesed (corps): *Corps* kelimesinin Arabîdeki mukabilleri *cism*, *cüsmân*, *cirm* ve *cirmân*, *cesed* ve *beden* kelimeleridir.

*Cism*in istilâhı olan *cism-i tabî'î* ve *cism-i ta'limî* medlûllerinden başka örf-i âhmedeki mânası -*cüsmân* gibi- gerek insanda ve gerek mâdasında beden ile azanın mecmû'udur. *Beden* ise cesedin başdan ve bir kavle göre re's ile etrafından (yani kollarla bacaklardan) mâda kalan kısmıdır ki Türkçe *gövde* dediğimiz şeydir. *Cirm* ve *cirmân* da cisim gibidir. Ancak *ecsâm-ı felekiye*de istimali gâliptir. *Cesed* de lügatta cisim demek ise de renkli cisme ihtisası var. Nitekim zaferana *cisâd* demeleri bundandır diyorlar. Bu ihtisasa binaen su ile hava makûlesine *cesed* denmez. Bu takdirce kendi cismimize *corps propre*, *cism-i hâssı-mıza* *beden* demekten ise *cesed* demek evlâdır. Bu makamda *cesed* tabiri *cisim*den daha muvafıktır. Çünkü *cism*in mânası 'âhmedir. Burada ise bir hususiyet maksûddur. İstilah Encümeni'nin *corps* mukabili yalnız *cismi* zikre etmeye iktisar etmesi¹² eksik düşmüştür (Babanzâde, İN, 292).

cevher-i nefsi (sujet): *Sujet* Latince *subjectus*dan me'huz olup "altta olan, altına konan şey" demektir. Mukabili *objekt*dir ki "karşıya konun, karşıya alınan şey" mânasına Latince *objectus*dan me'huzdur.

*Subjectus*un Rumca aslı olan *to hypokeimenon* Aristo'nun lisanında *cevher* ve *şey'-i bi-zâtihi* müradifdir. Bundan da kâsd ettiği mâna şüûn-ı 'adide ile zâhir olan mevcud-ı vâhid-dir, marûz-ı tagayyur olan ayndır. Meselâ bal mumu bir mevcud-ı vâhidir. Şu levn ile, şu sûret ile, şu rayiha ile muttasıftır. Ve daima bal mumu kalmak üzere bütün suveri kâbildir; sulb halinden mâyi' haline, mâyi' halinden sulb haline geçebilir. Bal mumuna göre levn, rayiha, sûret, salâbet, ebat... ilah. gibi şeyler hep evsâf ve keyfiyâtır. Bu evsâf ve keyfiyâtın mahall-i kıyâmı olan *cevher* güya ki evsâf ve keyfiyâtın altından malum olan şey olmuş oluyor. Bundan dolayıdır ki bu kelime "evsâf ve keyfiyâtın mahmûlün aleyhi" diye tarif edilmektedir

Bu mânaca *sujet* ilm-i sarfta "fâil" ve "nâib-i fâil", ilm-i me'ânide "müşnedün ileyh", Mantuk'ta "mevzu" dediğimiz şeydir.

İlmü'n-nefste ise bütün mevzulardan, bütün mahmûlün aleyhlerin içinden yalnız birini kâsd ederler ki o da bütün şüûn-ı nefsiyenin mahall-i kıyâmı ve mercii olan, vâhid iken a'râz ve keyfiyât-ı 'adide ile arz-ı vücud eden *enedir*. İnsanda ilim, ihsâs, irade gibi birçok evsâf ve keyfiyât vardır. Bu evsâf-ı 'adide ile muttasıf olan, bu keyfiyât ile mütekeyyif olan, bunların cümlesinin mahall-i kıyâmı olan *cevher-i nefsanî* ise vâhidir. İşte hem âlim, hem mühiss, hem mürîd olan o *cevher-i nefsanî*dir, *enedir*. Ene hem ilmin, ihsâsın, iradenin vücudunu, hem de âlim, mühiss, mürîd kendisi olduğunu idrâk ettiği için Gazalî buna *latife-i âlime* demiştir. Biz ise tercüme sadedinde olduğumuz istilâhın menşesine, Aristo'nun kelimeyi *cevher* müradifi addetmesine bakarak *cevher-i nefsi* demeyi tercih ediyoruz (Babanzâde, İN, 40-41).

cihet-i vahdet (lien): Nev'an müttehid mesâili yekdiğerine bağlayan (ilm-i müdevveni meydana getiren bir takım malumatı birleştiren) rabıtaya [*lien*] bizde *cihet-i vahdet* denilmiştir (Babanzâde, İN, 17).

cisim (corps): bk. *cesed*

cüz'î (partiel, particulier): Cüz'e mensup olana *cüz'î* denildiği gibi *cüz'îye* mensup olana da *cüz'î* denilir. Birincisi *parciel*, ikincisi *particulier* mukabilidir (Babanzâde, Fİ, 83/dn. 2).

11 Ahmet Naim Bey, yazarın, müslümanların cebir itikadında olduklarını söylemesi dolayısıyla "mülahaza-ı mütercim" başlığıyla uzun bir açıklamaya kaleme almış (İN, s. 440-54) ve İslâm'daki irade ve kader itikadının cebri olmadığını savunmuştur.

12 bk. İİE, Fİ, 19

D

dâ'î-dâ'îye (motif): *Devâ'î*, *dâ'î* veya *dâ'îyenin* cem'i olup *motifs* mukabili olarak istimal edilmiştir. Bir de o mânada *bâ'is* ve cem'i *bevâ'is* varsa da onu *mobilee* tahsis etmek istiyorum (Babanzâde, İN, 281).

(...) Bunların farklarını beyan için Pol Jane (Paul Janet) nin şu birkaç satırını tercümeden iktibas ediyorum: "*Motifsler* herhangi bir fiili yapmaya veya terk etmeye bizi sevk edebilecek esbâb-ı muhtelifeye denir. *Motifslerin mobiles*lerden farkı vardır: *Motifsler* kuvve-i zihniyeden münba'is bir takım tasavvurâtıdır. Bir takım esbâb-ı fiil (ve daha doğrusu esbâb-ı fiil ve terk)dir. *Mobilesler* ise kuvve-i hissiyenin eşvâk, ihtisâsât veya ihtirasât gibi devâfi'idir (*impulsions*)".

Bundan anlaşılıyor ki fiil ve terkten birini tercihe müeddî olan esbâbın aklı olanlarına -ki marifet ve teemmül-i esbâbdır- *motifs*, kuvve-i hissiyeden münba'is olanlarına *mobiles* deniliyor. Biz birincilerine *devâ'î* diyoruz. Zira bu dersin başındaki hamîşte [bk. irade] beyan edildiği üzere makdûrun ahad-i tarafeyinde evleviyet bulunduğu hakkındaki itikat veya zanna *dâ'îye* denir. İtikat ve zan ise umûr-ı zihniye ve aklıyedir. *Mobiles*lere de *bevâ'is* diyoruz ki müfredi *bâ'is*dir. *Ba'sda* göndermek mânasından başka bir de işare ve tehyic etmek, uykudan uyandırmak mânası da vardır ki *ba'su ba'de'l-mevt* bu mânadan me'hûzdur. Eşvâkın, ihtisâsâtın, ihtirasâtın insanı tarafeyinden birine imâledeki kuvveti ale'l-ekser esbâb-ı aklıyeden ziyade hissi olması da bu vaz'ımı takviye edebilir (Babanzâde, İN, 426-27).

dâll (signe): Fransızca *signe* kelimesini daima uluorta *işaret* ile, *signification* lafzını da hemen her yerde *mâna* ile tercümeyle almışızdır. Tercümedeki bu adem-i tenâzur bile işte bir yanlışlık olduğuna delil-i kâfidir.

*Signification*un mukabili bizde *delâlettir*. Delâlet "en-yekûne-ş-şey'u bi-hâletin yelzemü mine'l-ilmu bihi el-ilmu bi-şeyin âhar" diye tarif edilmiştir ki tarifi Türkçeye nakl etmek istersek; "bir şeyin öyle bir hal üzere olmasıdır ki onu bilmek şey'-i âhari bilmeyi istilzam eder" deriz. Bu tarifte mezkûr olan şey'-i evvele *dâll*, şey'-i âhare *medlûl* denir. Dâllin Fransızcası *signe*, medlûlün Fransızcası *chose signifiée*dir.

Dâlle bazan *delil* de derler ise de delil denilince zihne mütebâdir olan *hüccet* müradifi delil olacağından istılahta kanşıklığa mahal vermemek için birine dâll, diğerine delil demek ciheti tercih edilmiştir. Bu iki lafız beyninde bir fark daha gözetiyorlar: Delil mukabelesinde *netice*, dâll mukabelesinde *medlûl* derler.

Delâletin bizdeki envâi üçtür: *Delâlet-i aklıye*, *delâlet-i tabiiye*, *delâlet-i vaz'îye*. Bunların herbiri de ya lafzî veya gayri lafzî olur ki delâletin envâ'i altıya çıkmış olur. Kitabımızın bu faslında yalnız devâll-i tabiiye (*signes naturels*) ile devâll-i vaz'iyeden (*signes artificiels*) bahs edilmiştir. Maamafih delâlet-i vaz'iyenin envâ'-i selâsesinden -ki *delâlet-i mutabakat*, *delâlet-i tazammun*¹³ ve *delâlet-i iltizâm*dir- burada hiç bahs edilmemiştir.

İşaret -e'am olan- *delâletin* yalnız bir nevidir. Nitekim meselâ Câmi, *Kâfiye Şerhi*'nde lafızdan bahs ederken "ve'd-devâllü'l-erba'u ve hiye'l-hutûtu vel-'ukûdü ve'l-ışarâtü ve'n-nusubu gayru dâhiletin fi'l-lafz" diyor ki *devâll-i erba'* namı altında cem' ettiği *hutût* ile '*ukûd*, *ışarât* ve *nusubu* lafızdan hâric addediyor.

Devâll dâllin cem'idir. *Hutût* yazılardır. '*Ukûd* 'akdın cem'idir ve ramak makamına kâim olmak üzere elin parmaklarıyla yapılan bir nevi hesaptır. *Kamus Tercümesi*'nin "muhârece" lafzında tesadüf ettiğimiz âfideki ibareler câlib-i dikkattir:

"Mütercim der ki evâilde Arap'ta hususen ale'd-devam taife-i A'rabda kitabet olmamağla hesap ve kismet makûlesi nesnelere beyinlerinde ma'hud olan parmak hesabıyla ve yûsrâyı aşerât itibar ve vaz'-i ma'hud üzere darb-ı mühâzât tarîkiyle darp edip ondan aded-i matlûb istihrac ederler. Ve bir tarîki kütüb-i nahviyede zikr ettikleri devâll-i erba'ın bir kısmı olan 'ukûd cihetidir ki esâtize-i kesîreye bu hakir sual edip beyanından sükût etmişlerdir. Ba'de zeman risâlesine zafer-yâb olunmuştur". Mütercim bundan sonra muhârecenin hesab-ı 'ukûdunu mücmelen tarif ediyor. Merak edenler o lafza bakabilirler.

13 İİE, FI, 38: "implicite: zımnî".

Nusub yollarda nişan için dikilen millere denir ki ya *nusbenin* cem'i olur ve *nuseb* okunur; ya *nasibenin* cem'i olur ve *nusub* okunur.

İşarete gelince bunun Fransızca mukabili *signifier* değil *indiquer* ve *montrer*dir. *Kamus*'daki tasrihe göre işaret "bir nesneyi bir adama tayin vehile göstermek mânasındadır. Ve işaret el ile ve göz ile ve kaş ile olur". Vâkıa işaretin bir de "ateş kaldırmak" mânası vardır. Mütercim-i *Kamus* bu münasebetle "murad, mizyâf (yani misafirperver) olan bedeviler gece vaktinde ve kezâlik şeb-hûn makûlesine dûçar olanlar etrâf-ı kabâile iş'âr için ref'-i nâr eylemeleridir" diyor. Bu mânaca işaret *signe* ve *signal* mukabili olabilir. Ve bu mânayı biraz tevsî' ederek ziya, bayrak, flama gibi şeylerle vâkı iş'ârâta itlakı caiz olabilirse de bundan *signe* lafzının her yerde işaret ile tercümesi câiz olacağı mânası çıkmaz. Nitekim Frenkler yüzdeki bene de *signe* derler, alamete de *signe* derler. *Signes astronomiques alâmât-ı nücûmiyedir*. Bu gibi yerlerde *işaret* diyemeyeceğimiz ise bedihîdir. *Signes télégraphiques* "telgraf işaretleri" ile tercümesi mebdeleri el hareketi ile olması mülahazasıyla sahih olabilir.

Hâsılı işaretin lügaten ve istilâhen mânası bir şeyi his ile tayin etmek olup diğer me'ânisi hep mecazîdir. Nitekim az söz ile me'ânî-i kesîre kasd etmeğe de işaret derler ki el ile işarete teşbih edilmiştir. Zira el ile işaret eden kimse def'aten öyle bir takım şeyleri ifhâm etmiş oluyor ki bunları lafiz ile tabir edecek olsa birçok söz söylemeğe muhtaç olur.

İşte görülüyor ki *signification*un mâna-yı e'amını *delâlet* olup lafza mukabil olduğundan *mâna*, ahvâl-i sairede bazan *işaret* ve bazan *alamet* ile tercüme edilmek lazım gelir. Bu gibi elfâzin yakışmadığı yerlerde hep delâlet demek icab eder. Nitekim bugün 'araz diye tercüme edilen *sympômea* vaktiyle etibbâ-yı kadîmemiz *dâll* derlerdi.

İşaretin burada zikri münasip bir mânası daha vardır: İsbatı delil ve burhana muhtaç olan hükme de *işaret* denir ki *tenbih* mukabilidir. Zira *tenbih*, isbatı delile muhtaç olmayan hükümdür¹⁴ (Babanzâde, İN, 401-04).

def'i (immédiate): Defaten ve bilâ vasıta, araya vasıta tahallül etmeksizin hâsıl olana *def'i* derler (Babanzâde, İN, 53, 95); **şuur-i def'i** (conscience immédiate): Defaten ve bilâ vasıta olan şuur (Babanzâde, İN, 53).

delâlet (signification): bk. dâll

delil (raisonnement): *Raisonnement* kelimesini İstilah Encümeni *istidlâl*, *nazar* diye tercüme etmiştir.¹⁵ Siyâk-ı tahririnden her ikisinin de müteradif addedildiği istidlâl olunmaktadır. Halbuki *raisonnementa istidlâl* ve *raisonnerye istidlâl etmek* demek doğru olabilirse de *nazar* demek pek muvafik değildir (bk. mefhum: idée). Bir de *raisonnement mâ-bihî'l-istidlâl* mânasına da gelir ki buna matlûba irşad ettiği için *delil* ve onunla hasma galebe eylediği için *hüccet* deriz.

İstidlâl lügatta taleb-i delil yani delil araştırmaktır. *Şerh-i Akâid* sahibi istidlâli delile nazar etmekle tarif etmiş ise de bu tarif ehl-i usûl ile ehl-i kelâmın mezhebine has olup cumhur-ı ehl-i mizanın kavline tebe'an ikâme-i delil mânasında istimali lazım gelir denilmiştir. O halde *raisonnement*ın mânası ikidir: Biri *delil*, diğeri *istidlâl* yani *ikâme-i delil*.

İstidlâl delile de itlak olunur bir tabirdir. Ancak delil mânasına olduğu vakit de *nazardan* farklıdır; delil-i tarîk-ı tevassulun yani metodun aksâmındandır. *Mevâkıf*'ta deniliyor ki:

"Tarîk, kendisine nazar-ı sahih ile bakılmakla matlûba tevassul mümkün olan şeydir. Eğer matlûb tasavvur ise tarîkine *mu'arraf*, tasdik ise tarîkine *delil* denir. Bu mânaca delil-i zannîye de [delil-i] katîye de şâmilidir. Bazan delil delil-i katî mânasına tahsis edilir. O takdirce delil-i zannîye *emare* denilir. Bazan da bundan da ehass bir mânaya, ma'lûlden illete mâ-bihî'l-istidlâl olan şeye tahsis edilerek *burhan-ı innî* ve aksine yani illetten ma'lûle mâ-bihî'l-istidlâl olan şeye *ta'lîl* veya *burhan-ı limmî* tesmiye olunur".

Şerh-i Makâsid'da da "Tasdik müsl olan tarîk ki ona -matlûba irşad etmesi sebebiyle- *delil* ve -kendisine temessük edilmekle hasma galebe edilmesi cihetiyle- *hüccet* de denir. Ya *kıyas*, ya *istikrâ* veya *temsildir*" deniliyor.

14 İİE, F1, 64: "signe: işaret".

15 bk. İİE, F1, 59.

işte bunlardan sarahaten anlaşılıyor ki delil tarîkin yani metodun tasdikâta ait olan kısmıdır. Mu'arrif ve tarif mukabilidir. Nazar ise gerek mu'arrifin ve gerek delilin sahihini fâsidinden ayırt eden kuvve-i nefsiyedir.

*Raisonnement*ın delil ve mâna-yı masdarice istidlâl demek olduğunu *Tavâli'u'l-Envâr*'ın şu ibaresi de isbat eder: "Hüccet ile delil müteradiftirler. Delil kendisini bilmekten medlûlün vücudunu bilmek lazım gelen şeye denir. İstidlâl ya külliden cüz'îye veya ehad-i mütesaviyeynden birinden diğerine olur ki *kıyas*tır. Yahut aksine olur ki *istikradır*. İstikra da küllinin cem'i-i cüz'iyâtı ile olursa *ta*m, olmazsa *nâkıs*dır. Delilin bir nevi de bir cüz'iden diğer cüz'îye istidlâldır ki *temsildir*. Temsile örf-i fukahâda *kıyas* denir".

Kezâlik istidlâl delil mânasında müstamel olduğu vakitte -*Şerh-i Akâid*'deki beyana göre-illetten ma'lûle de, ma'lûlden illete de intikale şâmidir. Ancak örf-i meşhure göre birincisine *ta'lil* denilip *istidlâl* ikincisidir.

Bu nakillerden bir faidemiz daha oluyor ki o da *déductionun kıyas* ve *ta'lil* ve *burhan-ı limmî*, *inductionun istikra* ve mâna-yı ehassında *istidlâl* ve *burhan-ı innî*, *analogienin temsil* olduğunu da öğrenmiş olmaktır.¹⁶

Hülasa mantıkîyyûna göre *istidlâl* ikâme-i delil ve mâ-bihî'l-istidlâl mânalarına geldiği gibi illetten ma'lûle veya ma'lûlden illete intikale de, yalnız *burhan-ı innîye* de itlak olunur. Bizde davasını (thèse) isbat eden müddeîye *mu'allil* veya *müstedill* derler. Bazılarına göre müdde'înin adı delilin nevine göre değişir. Ve eğer delil-i limmîye temessük ederse *mu'allil*, delil-i innîye temessük ederse *müstedill* namını alır.

Burhan yakîniyâtın müellef olan kıyasın adıdır ki Fransızcası *démonstration*dur. Bu Fransızca kelime *ikâme-i burhan* mânasına gelir. Bu mânaca *ibrâh* denilmesini teklif ediyorum. *Tercüme-i Kamus*'da şöyle bir kayda müsadif oluyoruz ki şayan-ı istifadedir:

"*el-ibrâh*, delil ve burhan irad ve ikamet eylemek mânasınadır... Şârih der ki Zemaşerî'nin kavline göre burhan lafzının nun'u zâidedir. Mer'e-i beyzâ mânasına olan 'berherhe' mad-desinden me'hûzdur. Fiilinde 'ebrehe-ibrâhen' denir. Nitekim müellif dahi irad eyledi. 'Berhene-berheneten' terkihi müvelledir. Ve müellif bunu 'nun' maddesinde dahi sebt eyledi" (Babanzâde, İN, 220-22).

devâ'î (motifs): bk. dâ'î-dâ'îye

dikkat (attention) bk. tahdîk

dinamist (dynamiste): bk. atomist.

E

edevât-ı ta'alluk (préposition): *Prépositionu harf-i cer* ile tercüme etmek gülünçtür. Fransızcada harf-i cer aramak bilmem ki hengî fikr-i garîbin mahsulüdür. Bunlara sadece *edevât* yahut *conjonctionları* büsbütün hâric bırakmak için *edevât-ı ta'alluk* demek lazım gelir (Babanzâde, İN, 413).

ef'âl-i iradiye (actes volontaires): Buna kısaca *a'mâl* de denir. Fiil amelden e'ammdır. Fiilin iradî olanına *amel* derler. Nitekim amel de sun'dan e'ammdır. Zira *sun*'îcâde-i fiil ü ameldir (bk. sinâ'at) (Babanzâde, İN, 422).

ekânîm (hypostases): bk. uknûm

el hamlesi (passe): Manyatizmacıların bir kimseyi uyutmak için karşısında elleriyle gösterdikleri evdâ' ve etvâr-ı mahsusaya denir ki meç oynayanların hamlelerini pek ziyade andırması sebep-i tesmiye olmuştur. Binaenaleyh *el hamlesi* ile tercüme münasip olur zannındayım (Babanzâde, İN, 60).

enfûsî (subjectif): bk. cevher-i nefsî, müteallak

16 Delil-i limmî ve Delil-i innî için ayrıca bk. Ahmed Naim, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Terce-mesi ve Şerhi*, 7. bs. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 1982, s. 84-85.
İİE, FI, 40: "induction: istikra".

eniyyet (personnalité): Felsefe istilâhâtı için Encümen-i mahsusunca tertip ve neşr edilen mecmuada *personnalité*ye mukabil *şahsiyet* ile *eniyyet* kelimeleri gözüktüyor.¹⁷ Birincisi *şahıstan*, ikincisi *eneden* mec'ül birer masdardır. Ene'yi biliyoruz. Şahıs ne demektir? Te-tebbu edelim:

Şahıs ulema-yı lügat “sevâdü'l-insan ve gayrihi terâhu fi bu'din” yani “insanın veya mâ-dasının uzaktan görünen karaltısı” diye tefsir ederler. Sonraları istimalde bu karaltıdan karaltı sahibi olan zata intikal edilmiştir. Asma'î de beden-i insaniye ayakta dikili olduğu halde şahıs denildiğini söylüyor.

Şahıs kelimesi herhalde cismaniyete delâlet eder bir lafızdır. Gölge veren her şeye *şahıs* denildiği gibi iriyanı adama da *şahıs* denir. *Şuhûs* yüksek bir tepeye çıkmak ve bülbül bakıp gözünü yukarıya dikmek mânasına gelir. Mühendislerimizin *şahıs* lügate mutabık olduğu gibi Türkçede “sizi teşhis edemedim”, “o adamın şahsını bile görmedim” gibi tabirler de tamamen muvafık-ı lügattir. Fakat buradaki şahıslar, teşhisler mümeyyizât-ı ferdiye mânasını müfiddir. Etib-bânın *teşhisi* de o mânadan me'hûz olarak doğru bir istimaldir.

Mâna-yı lügaviden istilaha geçelim: Ebu'l-Beka *Külliyat*'ta şahsın “hacmiyeti olan cisim” mânasına geldiğini söyledikten sonra “zât-ı mahsusa ve fî nefsiha mâdasından mümtaz olacak vech ile taayyün eden hakikat-ı müte'ayyine de kasd olunduğu vardır” diyor. Sey-yid Şerif de *Tarifât*'ında “Zât şahısdan e'ammdır. Zira zât cisme de, mâdasına da itlak olunabilirdiği halde şahıs yalnız cisme itlak olunur” diyor.

Elhâsil *şahıs* istilâhen avâz-ı müşahhasasıyla ferd-i mu'ayyene itlak olunur demektir. Bunun *individu* mukabili olması mümkün ise de *personne* delâleti ale'l-ekser sahih değildir. Felsefe lisanında *personnalité* ile *individualité* arasında mühim bir fark gözetiliyor. Birincisinde *individualité*den -ki buna *şahsiyet* veya tabirin doğrusu *teşahhus* denebilir-başka bir de bir mâna-yı zâid-i munzam vardır deniliyor. *Individualité*ye eniyyet demezler. Ve şuur mânası inzımmam etmedikçe *personnalité* namını vermezler. Bir insan *personne* olabirirse de bir cemad veya nebat veya hayvana böyle bir isim verilemez. Halbuki insan da dahil olduğu halde bunların hepsi de zâhirleri, cismaniyetleri itibariyle birer şahıstırlar. Binae-naleyh *personne* -mâna-yı e'ammında olmak şartıyla- zât, *personnalité*ye *eniyyet* demek muvafıktır (Babanzâde, İN, 314-15). Ayrıca bk. zû eniyyet.

erim-urme (point de repère): *Point de repère* için de bizde henüz münasip bir tabir istimal edildiğine muttali olmadığım cihetle *erim* yahut *urmenin* istimalini teklif ediyorum. Birincini cem'i *ârâm*, ikincinin ki *urûmdur*.

Yine bu mânada *suvve* kelimesi istimal edilebilir. Cem'i *suvâ* veya *asvâdır*.

Bu iki kelime hakkında *Tercüme-i Kamus*'un ibarâtını aynen nakl edelim:

“*el-ârâm*: Nişan için bir yere nasb olunan mil ve minarelere denir. ‘Yukâlû: mefâzetün ley-set fihâ ârâmun ey a'lâmün’. Ve alâ kavî bu âdi olanlara yani pek kadîm olanlarına mah-sustur. Müfredi *irem* ve *erim* ve *iremîdir*; *eremî* [de] caizdir ve *eyremîdir* ve *yeremîdir*.”

el-urûm: Bu dahi a'lâm mânasınadır ki nişan için dikilen mil ve minarelerdir. Ve Âd kav-minin kubûruna denir. Ve *urûmu'r-re*'s başların tepeden tarafa uclarına itlak olunur. Şârih der ki müfredi *urmedir*.

es-suvve: Yırtıcı canavar cemaatına denir. Ve yollarda alamet ve nişan için vaz' u nasb olunan taştan nişaneye denir. ‘Yukâlû: bi't-tarîki suvvetün ey hacurun yekûnü alâmeten bi't-tarîk' (...) Ve galiz ve mürtefi' olan bayıra denir. Cem'leri *suvâ* gelir ve cem'u'l-cem'i *asvâ* gelir” (Babanzâde, İN, 284-85).

etvâr-ı güftar (gestes): *Etvâr-ı güftan* *gestes* makamında kullanıyorum ki bir kimsenin lakırdı söylerken eliyle, başıyla, aza-yı bedeniyyle yaptığı hareket-ı mu'tâdedir (Babanzâde, İN, 171).

evvelî (à priori): Vaktiyle *à priori*yi *bidâî*, *à postériori*yi *nihâî* diye tercüme etmiştim.¹⁸ Bu tabirlerim mustalahât-ı kavme muvafık olmadığı için artık terk ediyorum. Ancak İstilah

17 İİE, FI, 54.

18 bk. [Babanzâde Ahmed Naim], *Ulûm-ı Âlîye-i Diniye ve Edebiyat Şubelerinde Tedris Olunan Felsefe Derstleri* (İlmü'n-nefs Kısmı), Darülhilafe, Hukuk Matbaası 1330, s. 43 ve [Babanzâde Ahmed Naim],

Encümeni'nin takrir etmek istediği *kablî* ve *ba'dî* tabirlerini¹⁹ de -bizdeki mukabillerinden 'udüle müeddi olacağına binaen- kabul etmiyorum.

*Jugement à priori*nin *tasdik-i evveli* olmak lazım geleceğini isbat için Cevdet Paşa merhumun *Mi'yâr-ı Sedâd*'ından bedihiyât aksâmı bahsindeki şu ibareleri nakilden daha vâzih burhan olmaz:

"Evveliyât ol kaziyelerdir ki her akl-ı selim onların hüküm ve tasdikinde hiçbir vasıtaya muhtaç olmayıp mücerret tarafeyni yani mevzû ve mahmûlünü tasavvur edecek beynlerindeki nisbeti cezmen tasdik eyler. Küll kendi cüz'ünden büyüktür. Daire murabba' değildir. İctimâ'-ı nakîzeyn muhaldir. Gece gündüz değildir. Bir üç değildir. Üç bir olamaz kaziyeleri gibi".

Görülüyor ki mantık kitaplarımızın tarifleri de, misâlleri de metn-i kitaptaki tarif ve misâlin ayndır.

*Jugement à postèriori*ye gelince *bedihiyâtın* -evveliyât, fitriyât, müşahedât, mücerrebât, hadsiyât, mütevatirâtan ibaret olan- envâ'-ı sittesinden en ziyade *mücerrebâta* yaklaşıyor. Nitekim Cevdet Paşa merhum "Mücerrebât, ol kaziyelerdir ki tekerrür-i müşahede ile akıl onları cezmen hükm ve tasdik eyler" diyor ki müellifin tarifi ile aralarındaki fark cüz'îdir.

Müellif tecrübe için tekerrürü şart koşmamış. Bizimkiler ise tekerrür kaydını ilave ediyorlar. Zira akıl ve hissini ictima'yla hâsıl olan ilm-i bedihî tekerrüre hâcet kalmaksızın defaten hâsıl olursa *hadst* olmuş olur. Frenkler ise *tecrübe* ile tercüme ettiğimiz *expériencea* daha vâsî' bir mâna veriyorlar. Ve adeta evveliyâtın ve belki de fitriyâtın mâdasına teşmil ediyorlar. Bu itibar ile *jugement à postèriori*ye *tasdik-i tecrübî* demektedir hiçbir mahzur yoktur (Babanzâde, İN, 218-19).

F

fâil, nâib-i fâil (sujet): bk. cevher-i nefsi

fâil-i muhtar (agent libre): bk. ihtiyar

fâiliyet-i iltihâ (activité du jeu): *İltihâ* "lehv"den müştakdır ki oynamak, avunmak mânasıdır. Bunun yerine *telehhi* de denebilir (Babanzâde, İN, 382).

fasl (différence): bk. hâssa, mümeyyiz

felsefe (philosophie): Felsefenin bizde ismi *İlm-i hikmet*dir. Bir müddetten beridir *Hikmet-i tabiiye* tesmiye edilen Fizik ile ilübas hâsıl olmamak için hikmet kadar zeban-zed olan Felsefe tabirini tercih ediyorum²⁰ (Babanzâde, İN, 29).

felsefe-i 'âliye (philosophie transcendante): bk. tasavvuriye mezhebi

fen (science): bk. ilm-i müdevven

fiil-i irade (volition): bk. şî'e

fiil-i muhtar (acte libre): bk. ihtiyar

fikir, fikret (pensée): bk. mefhum

Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesinde Tedris Olan Felsefe-i İslâmiyeden Hikmet Derstleri, Darülhilâfe, Matbaa-yı Hukukîye, 1329, s. 50: "classification à priori: tasnif-i bidâi" ve "classification à postèriori: tasnif-i nihâi"; Babanzâde, M, s. 11: "absolument à priori: ale'l-ittlak evveli" ve "relativement à priori: mukayyeden evveli"; s. 56: "à priori: evveli olarak".

19 İİE, FI, 9: "à priori: kablî (kable't-tecrübe)", "à postèriori: ba'dî (ba'de't-tecrübe)".

20 İİE, FI, 54: "philosophie: felsefe, hikmet"; 55: "physique: fizik".

G

gâiyet (finalité): *Gaye* öyle bir şeydir ki kendisi diğer bir şeyi müeddî olur ve kendisi o şeye müterettip olur. Gayeye bazan fiilden maksûd ve matlûb olmak haysiyetiyle *garaz* (but) denildiği gibi tab'an arzu ve intizar edilen şey olmak haysiyetiyle *menfaat* da derler.

Bir kavle göre fiilden *gaye* -fâile ait olsun olmasın- faide-i maksûdesidir. *Garaz* ise fâile ait öyle bir faide-i maksûdedir ki o fiilden başkası ile tahsili mümkün değildir. Diğer kavle göre *garaz* icad-ı ma'lûlden evvel tasavvur olunan bir şeydir. *Gaye* ise şürû'dan sonra olan şeydir.

Bazıları şu me'ânîyi şöyle tafsil etmişlerdir: Bir fiile zâfî olarak bir şey terettüp ederse o emr-i müterettibe, fiilin tarafı yani sonu, müntehâsı olmak haysiyetiyle *gaye*; yalnız terettübü haysiyetiyle *nihayet* ve *faide* denir. *Gaye* ile faide veya nihayet zaten müttehid ve itibaren muhtelif olmuş olurlar. *Gaye* ile faide ef'âl-i ihtiyariye ve gayrı ihtiyariyeye şamildir. Ancak bu mânaca fâilin fiile ikdâm etmesinde o emr-i müterettibin medhali varsa fâile kıyasen *garaz* veya *illet-i gâiye*, gayrı kıyasen *hikmet* veya *maslahat* namını alır (*Külliyât-i Ebu'l-Beka'dan*).

Keza şârih-i *Tecrid*'in nakline göre hükemâ bazan fiilin müeddâ ileyhine, fâili muhtar ad-dettiğimiz takdirde müeddâ ileyhden dolayı bu fiil ondan vâki olmuşcasına sâdir olursa -velev fiil maksûd olmasın- yine *gaye* itlak ediyorlar. Bu mânaca *gaye* *illet-i gâiyeden* e'amm olmuş olur. Hükemâ bu itibar ile şuur ve kasdı olmayan kuvâ-yı tabiiye için *gaye* isbat etmişlerdir.

Bu akvâli hulasa ederse görürüz ki *gaye* mâna-yı e'ammında -fiilden evvel tasavvur edilsin edilmesin, maksûdun bi'z-zât olsun olmasın- fiilin sonu, müntehâsı, tarafı, müeddâ ileyhidir. Bu mâna-yı e'ammadan taraf ve müntehâ mülahazasını hafz ederek yalnız fiile terettüp eden mânası maksûd olursa *faide* ve *nihayet* diyorlar.

Fiile şürû'dan evvel tasavvur, kasd taalluk ettimi gayenin mânası *garaz* ve *illet-i gâiye* mürâdifi olarak tahassus ediyor. Bazıları *gaye-i maksûdeyi* de zaman -daha doğrusu tasavvur ve husûl- itibariyle tefrik ederek icad-ı ma'lûlden evvel tasavvur olunan şeye *garaz*, ma'lûlün vücuduyla hâsil olana *gaye* demek istemişlerdir. Bunlara göre fiil *garaz* ile *gaye* arasındadır.

Hikmet ve *maslahat* da fiilden maksûd *gaye* mânasıdır. Fakat *garaz* ile *illet gâiye-i fâile*, *hikmet* ve *maslahat* ise fâilin mâdasına nazaran *gayedir*.

Binaenaleyh *principe de finalitéyi mebde-i gâiyet* veya *mebde-i hikmet* tabirlerinden herhangi ile olsa tercüme etmek yakışı²¹ (*Babanzâde, İN, 251-52*).

garaz (but): *Garaz but* kelimesinin tam tercümesidir, zira her ikisi de *nişangâh* demektir (*Babanzâde, İN, 11*). Ayrıca bk. *gâiyet*.

garıza (instinct): *Instinct* kelimesi bizde Fransızca âsar ile ülfet edileliden beri *sevk-i tabii* diye tercüme edilmiştir. Bu terkiib-i vasfî mâna-yı maksûdu tamamen değilse de bir dereceye kadar eda ediyor. Ancak bu terkiibi müfreden cem'e nakl ve ism-i mensubunu teşkil etmek istediğimiz vakit karşımıza lügavî büyük mânialar çıkıyor. Terkiibe dahil olan "tabii" lafzı da bu sâikin bir emr-i nefsi olmadığını sarahaten iş'âr eder ki bu da mezâhib-i felsefiyenin kâffesince müsellemler değildir. Herhalde yine bu asıldan müştak olarak Diyarbekirli Ziya Gökâlî Beyefendi tarafından teklif edilip İstilah Encümeni'nce mazhar-ı kabul olunan *instiyak* lafzı *sevk-i tabiiye* müraccahtır.²²

Sevk-i tabii dediğimiz şeye lisan-ı şeriatta kâh vahiy, kâh ilham denilmiştir. Hatta muasır olan bazı müellifin-i Arap buna bakarak *ilham-ı garizi* tabirini kullanmışlardır. Ancak *ilham* lafzı biz müslümanların sem'ine pek mülayim gelirse de her mezhebe uygun bir istilâh olarak teklifi bilmem ki ne raddeye kadar mümkün olabilir?

Mütercim-i fakir ise -evvelki yazılarımda istimal ettiğim- sadece *garızayı* teklif ve bu lafzın Fransızca kelimeye diğer elfâzın kâffesinden daha yakın bir mâna ifade ettiğini iddia ediyorum.

21 İİE, FI, 32: "cause finale: illet-i gâiye"; "finalisme: gâiye".

22 İİE, FI, 41: "instinct: sevk-ı tabii, garıza".

Arapça ve Fransızca kelimelerin iştikakı ve mevki-i istimalleri tedkik edilirse hakikat tamamen münkeşif olacak itikadındayım.

Instinct lafzı Latince *in* edatı ile *stinguere* masdarından bozma bir kelimedir. *Stinguere* diken veya iğne gibi sivri bir şeyi batırmak, böyle bir şey ile dürtmek demektir. *Stimulation*, *instigation* gibi kelimeler hep bu asıldan müştaktır. *Instinct* kelimesi ise bu mânadan ahz olunarak "hayvanda ve hatta insanda gerek ferdin ve gerek nev'in bekasına muktazi herakât-ı müteselsileyi hiçbir temerrün ve ta'allüm vâki olmaksızın hatasız bir sûrette icraya sebep olan illet-i meçhule"ye itlak olunmuştur. Bu herakâtu yapmak için güya hayvanı içinden bir şey dürtüyormuş gibi bir mülâhaza üzerine istilah vaz olunmuş gibi görünüyör.

Garıza da tabiat mânasına olup *garz* masdarından müştaktır. *Garz* lisan-ı Arapta aynıyle Latince *stinguere* gibi sivri bir şey batırmak demektir. "Garezehu bi'l-ibreti" derler ki iğneyi ona batırdı mânasınadır. Kezâlik *garz* çivi makûlesi bir şeyi çakmak mânasına da gelir. *Garıza* fe'îl bi-mâna mef'ûl olup "mağrûz olan şey" demektir. *Hararet-i garızıye* fitratta mağrûz olan hararettir. İnsanın garızası varlığı içine çakılmış keyfiyettir. Nitekim *tabiat* da matbû' yani damgalanmış şey mânasına gelip Yed-i kudretle damgalanmış, sûret-pezir olmuş bütün mevcudâta itlak olunur.

Ancak *garıza* tabiat mânasına ise de her vechile müradifi değildir. Tabiat -*kavanin-i tabiiye* gibi istimal ettiğimiz terkiplerden de anlaşılıyor ki- e'ammdır. Garızayı ulema-yı lûgat "et-tabî'a ve'l-karîha ve's-seciyye min hayrin ve şerrin" diye tarif ettikleri halde *Külliyyat* sahibi Ebu'l-Beka mâna-yı istilahisini "hiye meleketün tasduru anhâ sıfatün zâtiiyyetün ve yakrubu minhe'l-hulk illâ enne li'l-i'tiyâdi medhalen fi'l-hulki dūneha" diye beyan ediyor. Ebu'l-Beka görülyör ki garızayı bir meleke ile tefsir ediyor ve *hulka* karîb bir mânayı ifade ettiğini söylüyor. Ancak hulka itiyadın medhali olduğu halde garızada itiyada hâcet yokmuş. Demek ki garıza insanda ve hayvanda mağrûz ve itiyada gayrı muhtaç bir meleke imiş.

Ebu'l-Beka garıza hulka karîb bir melekedir diyor. *Instinct* de hayvanların hulku demek değil midir? Ve hayvanda melekât-ı insaniyenin nâib-i menâbı olmuyor mu? Kezâlik "itiyada gayrı muhtaç" kaydını vaz ediyor. Bu da Fransızca kelimenin tarifindeki "ta'allüm ve temerrün vâki olmaksızın" kaydına muvafık değil midir?

Hülâsa garızanın mâna-yı iştikakı ve istilahîsi *instinct* lafzının mâna-yı iştikakı ve istilahîsine pek karîb olduğu için lûgatteki me'ânî-i sâiresinden tecrid ederek onu *sevki-tabii* makamına ikame etmek pek münasip olur zannındayım (Babanzâde, İN, 157-59).

gaye: bk. gâiyet (finalité)

gayrı muayyen (indéterminé): *Déterminé* kelimesi Fransızcada hem *muayyen*, hem *müceb* mânasına gelir. Bu takdire göre *indéterminé* kelimesi de hem *gayrı muayyen*, hem *gayrı müceb* mânalarına gelebilir. Bu tarifi iltizam edenlerin *indéterminé*den kasdettikleri mâna-makalenin birkaç sahife ilerisinden malum olacağı üzere- hangisi olduğu bilinemediğinden ve bu lafz-ı müşekkekin hangi mânası alâ vechi't-tayin kasdedilse tarif hakkında söylenecek sözler diğeriine sâdık olamayacak vechile tebdil edilmeğe iktiza edeceğinden Fransızca lafzı metn-i tercümeğe idhal etmeyi tercih ettim. Yani kelâm-ı tefsirisıyla derc ettiğim *umûr-ı gayrı müteayyine* ve *lâ-taayyün* tabirleri kelimenin yalnız bir mânasına göre muvakkat bir tercüme olarak oraya vaz' edilmiştir (Babanzâde, FT, 198/dn. 1).

H

habel, habâl [hı ile] (obsession): "*el-Hablü*: Bir adamı mecnun kılmak mânasınadır. 'Yukâlû: Habeluhu'l-hüznü hablen izâ cennenehu'. Ve bir adamın aklını yahut uzvunu tebah eylemek mânasınadır. 'Yukâlû: Habelü fülânen izâ efsede aklehu ev 'uzvehu'.

"*el-Habelü*: Cin ve dîve denir. 'Yukâlû: Messehu'l-habelü eyi'l-cinniyyü. Ve deliliğe denir. Bunda *hubul, habel, habl* da caizdir. 'Yukâlû bihi habelün ve hubulün ve hablün ey cünü-nun'.

"*el-Habâl*: Delirmek mânasına. 'Yukâlû: Habel'r-reculü habâlen izâ cenne'.

"*et-Tahbîl* ve *el-İhtibâl* mecnun kılmak mânasınadır. 'Yukâlû: Habele fülânen ve ihtebelehu izâ cennenehu'. Ve bir kimsenin aklını ya uzvunu fâsit ve tebah eylemek mânasınadır. 'Yukâlû: Habbelehu ve ihtebelehu izâ efsede aklehu ev 'uzvehu'". *Kamus Tercümesi*.

Bu tafside nazaran *habel* ve *habâl* ve *tahbîl* ve *ihtibâl* lafızları *obsession*un tam mukabili olup Fransızca kelime -yerine göre- lazım olarak istimali halinde ilk iki ve müteaddi olarak istimali halinde diğer iki lafız ile tercümesi pek münasip olur (Babanzâde, İN, 480).

hadise (phénomène): bk. şe'n

hads (intuition): *Hads* "mebâdî-i meretebe-i nefste defaten ve kasd u ihtiyar olmaksızın temessül ederek matlûbun husûlûdür. Bu temessül ister talepten sonra vâki olsun, ister talepten sonra vâki olmasın" diye tarif ediliyor. Bu mâna "hadese fi's-seyr" tabirinden me'hûzdur ki "sûratle yürüdü" demektir. *Hads*in diğer bir tarif-i meşhuru da "mebâdiden matlûba cümlesi birlikte hâsil olacak vech ile sûrat-i intikal"dır ki elisine-i âmmede *sûrat-i intikal* dediğimiz budur.

Hadsî fikire -ki Fransızca *raisonnement*dur- mukabil tutuyorlar. *Fikir*, nefsin ma'kûlâtta mebâdiden metâlibe ve metâlibden mebâdiye hareket ve intikali olduğuna ve hadsde ise mebâdî-i meretebe-i nefste hareket ve intikal vâki olmaksızın defaten temessül ettiği ne nazaran birinci tarif erbabına daha muteber sayılmaktadır.

Hadsiyât his i'ânesiyle hükm olunan bedihiyâtın olup kasimleri *müşahedât*, *mücerrebât*, *mütevâtirât*dır. Nitekim akıl i'ânesiyle hükm olunan bedihiyât da ya *evveliyât* veya *fitri-yât*dır.

Tariflerde mevzû-i bahs olan temessül-i def'îye, sûrat-i intikale *hads* denildiği gibi bu tarif ile bilmek keyfiyetine de *tehaddüs* denilir.

Intuition ise Latince bakmak, temaşa etmek mânasına gelen *intuieri* masdarından me'hûz olup *Larus*'un yeni ansiklopedisinin tarifine nazaran "fikrin i'ânesine hâcet kalmaksızın hakikat hakkında defaten hâsil olan ilm-i vâzih -bizim tabirimizce ilm-i bedihî- ve [ilm-i] bilâ vasıttır". Yine mezkûr ansiklopedide "eşyaya taalluk eden herhangi ilim vasıtasız ve delil-i limnî veya innî ve delil-i temsiliye hâcet kalmaksızın hâsil olursa *intuition*dur" denildiğine bakılırsa *intuition* *hads* demek olup tecrübiyâtın hariçte kaldığı ve *intuitionun empirique* yani *tecrübî* mukabili olduğu Kant'ın tansisi ile malum oluyor.

Bazılarınca ilm-i bilâ vasıtayı bahş eden kuvâ (facultés intuitives) *idrâk-i hâric*, *şuur* ve *akıl* olmak üzere üçtür. Bunların böyle bir mâna-yı 'âmmda istimal ettikleri *intuitionun* bizde mukabili olmayıp olsa olsa *ilm-i bedihî kuvâsî* diyebiliriz. Bu taksime göre *idrâk-i hâric* hissiyât ile hadsiyâtın, *şuur* ile biliş vicdaniyâtın *akıl* ile biliş evveliyât ve fitriyâtın olmuş olur. Bu tesmiyeye göre bir istilâh vaz edecek olursak *ilm-i bedihî* demek lazım gelir.

Intuition diğer bir mânaya göre bilâ vasıta olan ilm-i bi'ş-şuurdan ibarettir. Kezâlik ilahiyat ulemasının istilâhınca *mükâşefedir*. Bu iki mustalaha göre onu *ilm-i huzurî* ile tercüme etmek pek münasip olur.

İlm-i terbiye-i etfal uleması ise *intuitionu talim bi'l-havâss*, *talim bi'l-irâe*, *talim bi't-tecrûbe* gibi mânalarda istimal ederek herhalde çocuklarda husulüne tavassut ettikleri tecârib i'ânesiyle talimi kasd ettiklerini ifhâm etmek isterler. Buna Dârû'l-Muallimîn heyet-i talimiyesince *usul-i tekşif* denilmektedir ki maksatları talebeye telkin edilecek malumatı uğraşa uğraşa nihayet kendilerine buldurmaktır. Tabir pek münasiptir (Babanzâde, İN, 190-91).

hafıza, zâkire (mémoire, mémoire intellectuelle): bk. hayal, kuvvet

hak (vérité, vrai): *Hak* lafzı hem *vérité* hem *vrai* mukabilidir. *Hakikat* ise *réalité* demektir. İbn Sina *vérité première el-hakku'l-evvel* diyor. *Hak* vasif olduğunda mukabili *bâtıldır* ki Fransızcası *faux*dur. *Vérité*ye *hak* denildiği gibi bazan *hakikat* da denildiği vardır. *Hakkın* da hakikatın da cem'i *hakâik* gelir²³ (Babanzâde, Fİ, 83/dn. 1).

hakayikiye mezhebi (réalisme): bk. tasavvuriye mezhebi.

23 İE, Fİ, 70: "vérité: hakikat".

hakikat (réalité): *Réalité* mukabili olarak yeniden yeniye mevki-i istimalle düşmeye başlayan *şe'nîyet* kelimesi de [moraliténin karşılığı olarak verilen] *halkiyet*deki gibi ayıb-ı lafzî ve sarfî ile mu'ayyeb olduğu gibi fazla olarak ayıb-ı mânevî ile de malûldür.²⁴ Zira *réalité* bilâ şüphe *hakikat* demektir (Babanzâde, İN, 465).

hal, hâlet: bk. kuvvet

hal-i mekânî (état spatial): bk. hal-i zamanî.

hal-i zamanî (état temporel): *Etat temporel* zaman tasavvuruna mukârin hâlet mânâsınadır ki mekân ve hayyiz tasavvuruna iktiran eden *état spatial* [hal-i mekânî] mukabili[dir] (Babanzâde, İN, 283).

halâ (espace): bk. hayyiz

halevât (vides): *Halevât* boşluk mânâsına *halânın* cem'i olarak îrad edilmiştir (Babanzâde, İN, 397).

hareket (mouvement): Müellif [E. Rabier] tenakuzu ihtiva eden mefhumlar meyanına hareket mefhumunu da misâl olarak idhal etmiş.²⁵ Vâkıa *hareketin* bir mahiyet-i hakikiye veya itibariye olduğu beyne'l-felâsife münaza'un fihdir. Fakat tecrübeyi sâlim bir sebeb-i ilim itibar eden mezâhib-i felsefiye erbabına göre hareketlerin vücud-ı haricîsi cây-ı bahs bile değildir. Herkes gerek zâtında ve gerek zâtı haricinde lâ-yenkati' vâkı olup duran harekâtı bir ilm-i huzurî ile idrâk ediyor. Bunlar bu hususta avâmm-ı nâsın fitrat-ı selimesine kadar inmeyi hatıra getirmezler. Binaenaleyh hareketin imkân-ı vücuduna karşı serd edilen itirazâtın mâ-ba'de't-tabî'a ulemasına göre ehemiyeti olsa bile his ve tecrübeyi rehnuma ittihaz eden bu nevi felâsifeye ve bâhusus ilmü'n-nefs ulemasına göre hiçbir kıymeti yoktur. Hareketin imkân-ı vücudunu ve hatta bilfilil vücudunu isbat için kelbî [cynique] Diyojen (Diogène)'nin yaptığını yapmak kâfidir. Diyojen hareketin bilfilil mevcut olduğunu ve Zenon ile üstadı Parmenid'in mahsûsde mükâbere ettiklerini anlatmak için Zenon'un huzurunda yerinden kalkmış ve birkaç adım yürüyüvermiş.

Zenon'un zihni şaşkırtan safsatı itirazına gelince müellifin zikrettiği cevap ile yine müellifin dediği gibi hakikaten mündefi' olmaz. Çünkü müellif safsatanın itiraza nereden girdiğini şerh ve izah etmiyor.

Telbîsin itiraza nereden sokulduğunu anlamak için bir kere şunu bilmeliyiz ki maddenin ilâ gayrı'n-nihaye kabiliyet-i inkisâmı müsellemede addedilerek ona göre kıyas tertip edilmiş. Halbuki mahiyât ve zevât-ı ecsâmın hakikatı meselesinde beyne'l-felâsife ittifak hasıl olmadıkça böyle bir kıyasın oluorta serd edilmesi muhik olamaz.

Sâniyen bu nevi safsataların şaibedâr olduğu ayb-ı umumi kıyas ma'a'l-fâriktir. Meselâ burada ecsâm ile ecsâm arasındaki eb'âd-ı hakikiye eb'âd-ı hendesiye imiş gibi mevzu-ı bahs ediliyor. Eb'âd-ı hendesiye yalnız vücud-ı zihni olan mahiyât-ı itibariyeden oldukları için onları ilâ mâ-lâ-yetenâhi kâbil-i inkisam ve tecezzî farz edebiliriz. Halbuki zihnen ilâ gayrı'n-nihaye idâmesi tasavvur edilebilen taksime haricde de vücut vermek mümkün değildir. Bu, böyle olduğu gibi eb'âd-ı selâseden mücerred olarak tasavvur edilen nokta-ı hendesiye'nin de haricde vücudu yoktur.

Kezâlik "şuûn-ı enfüsiye ve âfâkiye[ye] zarf olan kemm-i müstemir ve mümteddîr" tarifine mâ-sadak olan zaman da -mekân-ı hendesiye gibi- vehmen ilâ gayrı'n-nihaye kâbil-i inkisam farz olunur ki istibâr-ı nefsiye müracaat ettiğimizde bu inkisam ve tecezzînin fiiliyatta bir had ile mahdud olduğu tecrübe-i enfüsiye ile malumumuz olur. Filhakika kemm-i müstemir mânâsına olan *zamanı* şuurumuz idrâk ediyor ve vicdanen bir an gayrı münkasımın vücudu hakkında ilmimiz lâhik oluyor ki bu an gayrı münkasım *zaman-ı hal* medlûlüne mutabik olup haddizâtında velev cüz'î bir ıstımrar ile muttasif olan o anı ezel ile ebede doğru biz yine ancak zihnen tevsi' edebiliyoruz.

24 İsim zikredilmeden Ziya Gökalp'in teklifleri tenkit edilmektedir. İLE, FI, 60: "réalité: hakikat".

25 Rabier, "tenakuzu mütezammin olup olmadıkları henüz maktû'un bih olmayan" mefhumlar olarak hareket, ihtiyar (libre arbitre, liberté) ve ilâh (Dieu) [bk. ilâh] kavramları üzerinde duruyor; bk. Babanzâde, M, 27-32.

Binaenaleyh iki cisim beyninde mahdud olarak vücud-ı haricisi olan mesafenin gerek itirazda gerek cevabında gayrı mütenahi efrâd-ı nikâtdan terekkep ettiği asılsızdır. Çünkü haricedeki mesafenin eczâsı mevhum olan nikât-ı hendesiye değildir. Kezâlik meş'ûrun bih olan zamanı ilâ gayrı'n-nihaye taksim ile her cüz'ünü bu nikât-ı mevhumeden birine müvazi tuttuğumuzun aşlı yoktur. Ve zaman ve mekân içindeki tegayyur-ı vaz' demek olan hareket eczâ-yı mahdüdeye bir mekân ile gayrı munkasım ve meş'ûrun bih anlar içinde vâki oluyor.

Sonra safsata bu kadarla kalmıyor da riyaziyyûnun nâmütenahisi ile felâsifenin nâmütenahisi müttehidü'l-mâna imiş gibi sevk-ı kelâm ediliyor. Halbuki aralarında büyük fark vardır. Bir riyazî *nâmütenahi* derken behemahal bir hadde müntehi ve şu kadar ki bilfiil gayrı mahsûr bir kemm tasavvur eder. Bir filozof ise bu tabir ile herhangi haysiyetle olursa olsun mutlaka kâbil [-i tenâhî] olmayan bir mefhumu kasd eder. Riyaziye göre a'zam-ı nâmütenahiye aded zam etmek ve aşgar-ı nâmütenahiden bir miktar tarh etmek mümkünü't-tasavvur ve $\infty + 1$ ile $\infty - 1$ ifadeleri mânası olan birer ifade-i riyaziyedir. Filozofa göre ise gayrı mütenahi ziyade ve noksan kabul etmez. Ve onu artar veya eksilir itibar etmek bi-hasebi't-tarif bir tenakuzdur.

Görülüyor ki hareket gibi mahsûsü ma'dûm farz ettirmek isteyenlerin kullandıkları elfâz hep *mekân*, *zaman*, *nokta*, *gayrı mütenahi* gibi elfâz-ı müşekkekedir. Bu gibi elfâzın medlûlâtı sarîh olarak tayin edilmese müellifin bahsin mebedinde dediği gibi iltibas kapısı açılır ve bu kapıdan mütenakız girer (Babanzâde, M, 27-29/dn. 1).

hareket-i kasriye (mouvement spontané): bk. hareket-i zâtiye

hareket-i tav'iye (mouvement spontané): bk. hareket-i zâtiye

hareket-i zâtiye (mouvement spontané): Darülfünûn talebesine mahsus olmak üzere evvelce tab' ettirmiş olduğum formalarda *mouvement spontanéyi hareket-i kasriye* ile tercüme etmişim.²⁶ O zaman *kasriye gayrı iradî* mânasına kullanmışım. Asıl münasip tabiri bulamamak sâikasıyla istimal ettiğim bu tabirden şimdi rücu ediyorum.

Spontané Latince *spontaneus*dan müştak olup mevzu-i bahs olan hareket "kendiliğinden, kendi zâtından olan; hâricin cebr u tesiriyle olmayan hareket" demektir ki *kasr* medlûlünün adeta aksini ifade eder bir mânadır. Zira *kasr* lügatta kahr ve ikrah demektir. Hareket-i kasriye Fransızcaya tercüme edilmek lazım gelse *mouvement provoqué*, *imposé* demek lazımdır.

Frenk müellifler vâkıa *mouvement spontanéyi* iradî olmayan hareket mânasına istimal ederlerse de bununla hareket-i cebrîye ve kahriyeyi kasd etmeyip yalnız zâhiren bir illet-i hâriciyesi olmayan harekâki kasd ederler. Nitekim kalbin, dimağın, şerâyinin harekâtı bu müsemâyâ dahil olan harekâtandır. Ve hiçbirinin hareketi beden haricindeki bir müessirin tesiriyle değildir Herhalde etubbâmızın *génération spontanéye bi nefsihi tevâlüd* demeleri benim vaz etmiş olduğum ıstılaha râcihtir.

Maamafih hikmet-i kadîmeye dair olan kitaplarımızda nasıl taksim edildiğini bilmek de fâiden hâli değildir. Kudemâ, hareketi *zâti* ve '*arazi* veya *tebe*' olmak üzere ikiye ayırdılar. Hareket-i '*araziye* veya *tebe*'ye râkibin hareketi nevinden olan harekettir ki nefsi- râkibden değil merkûb olan hayvan veya sefinenin hareketinden neşet eder. Hareket-i zâtiye de bazılarına göre; *hareket-i kasriye*, *hareket-i iradiye*, *hareket-i tabiiye* namlarıyla üçe; diğer bazılarına göre ise *hareket-i kasriye*, *hareket-i felekiye*, *hareket-i tabiiye*, *hareket-i iradiye*, *hareket-i teshiriye*, *hareket-i nebatiye* namlarıyla altıya taksim edilmiştir. Kuvve-i muharrike, mebde-i hareket müteharrikin haricinde ise her iki taksime göre hareket *hareket-i kasriye*dir.

Birinci tasnife göre hareket-i iradiye ile tabiiyenin ne demek olduğu kolay anlaşılacağından ikinci tasnifteki bakıyye-i elfâzın mânasını zikr edelim:

Mebde-i hareket müteharrikin zatında ise hareket basit mi mürekkep mi diye bakılır. Eğer zat-ı müteharrikteki hareket basit ve iradeye makrûn ise *hareket-i felekiye*, basit ve iradeden

26 bk. *Hikmet Dersleri*, s. 61; s. 56.

hâli ise *hareket-i tabiiye* namını alır. Zat-ı müteharrikteki hareket kuvve-i nebatiyeden sâdir bir hareket-i mürekkebe ise *hareket-i nebatiyedir*. Kuvve-i hayvaniyeden sâdir bir hareket mürekkebe ise o da ya şüura mukarin olur ya olmaz. Şüura mukarin ise *hareket-i iradiye*, değil ise *hareket-i teshiriyedir*.

Birinci taksime göre hareket-i nebatie ile nabzın hareketi hareket-i tabiiyenin, ikinci taksim-de ise nabzın hareketi hareket-i teshiriyenin misâli olarak irad ediliyor.

Bu taksimlerin bugünkü taksimât-ı ilmiyeye adem-i tevafulu zâhir ise de *mouvement spontané*nin herhalde hareket-i zâtiye olup kasrı olmadığı muhakkaktır. Metnin tercümesinde *hareket-i zâtiye* deyişime sebep budur. Ancak hükemâ-yı akdemînin her iki taksimine göre hareket-i iradiyede bir hareket-i zâtiye olduğundan bu tabirin medlûlü ağıyanına min külli'l-vücûh mâni olamıyor. Ve bu itibar ile *hareket-i tabiiye* veya *teshiriyé* tabirlerinden biri daha münasip gibi görünüyor. Meğer ki *spontanéyi* -bazılannın istilâhınca- ef'âl-i itiyâdiye (yani *melekât*) ve gariziye ve iradiyenin cümlesini şâmil bir mânada istimal edelim. O halde *hareket-i zâtiye* tam tercüme olmuş olur. Herhalde bu istilâh henüz halle muhtaç olup İstilah Encümeni'nin vaz ettiği *hareket-i tav'iyé*²⁷ tabirini kabulde isti'cal etmeye gelmez. Zira *kasr* demek tefrit cihetinden bir hata ise *tauv'* demek de ifrat cihetinden bir hata-yı diğerdur. *Tav'* inkıyad mânasına gelip ihtiyar ve iradeyi müş'ir bir lafızdır. "Tav'an ve kerhen" deriz. Arap da "câe fûlanün tav'an" der ki ikrah olunmadan, kendi arzusuyla geldi demektir. Râğıb İsfahânî *Müfredât*'ında *ta'at* lafzından bahs ederken "lâkinne ekserê mâ tukâlû fi'l-i'timârî lemmâ umire ve'l-irtisâmî fima rusîme" diyerek emr olunan şeyi icra ve çizilen hatt-ı hareket dairesinde hareket mânasını müş'ir olduğunu söylüyor²⁸ (Babanzâde, İN, 130-33).

harekî (dynamique): bk. kuvvât

harf-i cer (préposition): bk. edevât-ı ta'alluk

hâssa (propre): ["Şuur İlmü'n-nefsin mevzu-ı tettebbu'u olan şüunün vâsıf-ı mümeyyizi: *caractère*'idir", İN, 64, metin tercümesi]. Buradaki *caractère hulk* mânasına gelmez. Bu bir lafz-ı müşterektir ki hulk mânasından başka yerine göre *fasl* ile *hâssa* mânalarında hakikat ve 'araz-ı 'âmm mânasında mecaz olarak da mustalah olmuştur. Binaenaleyh bu makamda da İstilah Encümeni'ne muhalefetle *hasîsa* demeyeceğim, *mümeyyiz* diyeceğim.²⁹ Zira *caractère* kelimesini Goblo'nun (Goblot) felsefe lügatçesi, "tarif veya temyize yarar bir vâsıf-ı hâss" diye tefsir ediyor. Yine o lügatnâmede *propre*'un yani *hâssanın* temyiz-i nev'a hâdim bir vâsıf-ı gaynı zâfî olduğunu, *différence*n yani *faslın* ise vâsıf-ı zâfî olduğunu söylüyor ki bizim mantık kitaplarımızda *fasla mümeyyiz-i zâfî*, *hâssaya mümeyyiz-i 'arazî* demelerine tamamiyle mutabiktir.³⁰ İşin daha lâtifî Goblo da müteaddit kelimelerin tefsirinde mümeyyiz-i 'araziye, *hâssaya animal qui rit* [gülen hayvan] misâlini irad ediyor ki bizim mantık kitaplarımızda da *hâssanın* misâli "dâhik" [gülen]dir. Kezâlik Frenk müelliflerince *mümeyyizin* 'araz-ı 'âmm olması hakikatte *kavl-i şârihin* ne had, ne resm kısmında işe yaramaz olduğu için hakiki bir *caractère* itibar edilmemiş. Bizde de 'araz-ı 'âmm ile hiçbir şeyin velev nâkis olsun tarif veya temyiz edildiği malum değildir. Binaenaleyh *caractère*n *mümeyyiz* mânasına geldiği sarahaten taayyün ediyor. *Caractéristique* de *propre* müradifi olarak *hâssa* demektir. *Propriété* ise ulûm-ı tabiiyenin mâdasında yine *hâssa* mânasında müstamel ise de bu ilimlerde kelime mânayı mevzû'un leh'inden çıkarılarak bir 'araz-ı 'âmm mânasını da ifade eder. Biz de ulûm-ı tabiiyede *hâssa* mânasını ihâm etmemek için *hâssıyet* demeliyiz (Babanzâde, İN, 64-65). Ayrıca bk. hulk.

hâsse (sens): bk. ihsas, kuvvet

hâsse-i selîme (bon sens): bk. akl-ı selim

27 İE, FI, 65: "spontané: tav'î, bi-nefsihi".

28 "Spontané [bazan] gayriiradî demektir. [Daha önce] dediğim gibi [bk. hareket-i zâtiye] bu kelimeyi daima zâfî diye tercüme etmek kâbil olamıyor. Nitekim burada da o haşiyede zikr ettiğim teshirî tabirini istimal mecbur oldum" (Babanzâde, İN, 184).

29 İE, FI, 13: "caractère: hasîsa, seciye"; 23: "différence spécifique: fasl-ı karîb (mantıkta), "méthode de différence: usûl-i tefâdul (mantıkta)".

30 İE, FI, 57: "propre: hâss, hâssa".

hava' [hı ile] (chaos): *Chaos* karmakarışık, muhtellü'n-nizam olan şey demektir. Yunanca *hausdan* me'hûzdur. *Haus* uçurum demek olup Yunanilerce feza-yı bi pâyanâ ıtlak olunurdu. Yunan esâtîrinde de *haus* hilkat-ı âlemden evvel zulmet ve gamâm ile memlû olduğu farz olunan bu'd-i hâli ve gayrı muayyenin müşahhasına denirdi. Şimdi ise anâsır-ı madde-nin tekevân-i âlemden evvelki ihtilal ve fikdan-ı nizam hal-i mefrûzuna ıtlak olunur bir istilâh olmuştur ki *matière chaotique* şimdiki âlemin teşekkülâtı haricinde ve zerre halinde kalmış farz olunan maddeye verilen isimdir.

Bu kelimeye bizde en ziyade yakışan tercüme *havadır* Hava, lügatta iki şey beyindeki boşluğa denildiği gibi mutlakana halâ ve ferağ mânasına da gelir. *Hâvi'l-batn* midesi boş, *havvete'l-mer'e* gebe kadın vaz'-ı haml edip karnı boş kaldı demektir. Bu kelimenin fî'l-asl boşluk mânasını müfid olan *chaosa* mânen mutabakatıyla beraber lafzen müşâbeheti istilâh olarak istimaline bizi cüretlendirecek esbâdan olsa gerektir. Bu takdirce *matière chaotique* de *madde-i havaiye* olmuş olur.

Chaosun İbrânîsi tuhu ve buhudur (Babanzâde, İN, 85).

havâss: bk. kuvvet

havâssiye mezhebi (sensualisme): bk. tasavvuriye mezhebi

hayal-hafıza (mémotre sensitive-mémotre intellectuelle): Fransızcadaki *mémotre* kelimesini *hafıza* ile tercümeyle ülfet edilmiştir. Tercüme doğrudur yalnız şu var ki Fransızca kelime hafızadan e'amm ve bir itibara göre ehas bir mânaya delâlet ettiği için sâdik olduğu mânalara her zaman *hafıza* sâdik olamıyor.

"Kuvvet ile meleke lafızları hakkında mülâhaza-i mütercim" ünvanlı fikra-i mutavvelede (bk. kuvvet) bizim istilâhımızca suver-i mahsüsenin yani *images*ların müdreki *hiss-i müşterek* yani *imagination* ve "*hafız*"ı *hayal* yani *mémotre*; suver-i mahsüsedden münteze' me'ânî-i cüz'iyenin müdreki *vehm* yani yine -ihtimal-i galibe göre- *imagination* ve "hafız"ı *hafıza* veya *zâkire* yani yine *mémotre* olduğunu söylemiş ve bu istilâhlarımız hakkında hayli tafsilat vermiştim. O fikrada eksik kalan cihet istilâhlarımızın Frenk mustalahâtı ile mukayesesi ve istimal edeceğimiz tabirâtın asl-ı mütercemlerine derece-i mutabakatlarının tahkiki ciheti idi.

Meseleyi layıkıyla tavzih edebilmek için *imagination* ile *mémotre* kelimeleri hakkında Frenk müelliflerinin ve şark ve garbin me'hazı olan Yunan felâsifesinin ne dediğini öğrendikten sonra hükemâ-yı İslâmiyenin faraziyelerini anlamak lazımdır.

Bosue (Bossuet) *imaginer* fiilini şöyle tasvir ediyor: "Bâsıra ile sair havass-i zâhire bizden haric bazı eşyayı bize irâe ederler. Lâkin bu rü'yet-i zâhireden başka havassimizin fiili nihayet bulduktan sonra dahi o eşyayı biz yine içimizde görebiliyoruz. Meselâ bir müselles resm eder, onu gözlerimle görürüm. Gözlerimi kapadıktan sonra da bu müsellesi bâtnen yine görmek devâm ederim. Hem gözlerim müsellesi bana ne renkte, ne cesamette, ne vaz'da gösterdiyse tamamen öylece görürüm. İşte bu bir '*misli tahayyül: imaginer*'dir".

Pol Jane (Paul Janet) bu ibareyi nakl ettikten sonra; "Demek ki tahayyül etmek bir şeyin gâip iken sûret-i mürtesemesini hıfz etmektir. Bu sûret-i mürtesemeye *image* denir" sözünü ilave ediyor.

Bovarak (Boirac) da *imaginationu*; "gâip olan şeylerin sûretlerini zihnen istihzar kuvvetidir" diye tarif ediyor.

Bugünkü Frenk müelliflerinin kâffesi *imaginationu* -biri *reproductrice* veya *représentative*; diğeri *productrice* veya *active* veya *créatrice* veya *combinatrice* olmak üzere- iki nev'e ayırmakta mütefiktiler.

Imagination kelimesinin Yunanca *phantasia* mukabili olduğunu ihtar ettikten sonra; "Evvence iktisab edilmiş tasavvurâtı (suver-i zihniyeyi) hıfz ve istircâ' kuvvetidir" diye tarif edilen *mémotre*ya geçelim.

Evvelen her iki tabir beyindeki farkı izah için Pol Jane (Paul Janet), *Mebâdi-i Felsefe*'sinde; "(...) Ancak bu fiilin (yani bir ayn-ı mahsüs gâib iken onu tasavvur etmek fiilinin) iki sûreti iktisaba kabiliyeti vardır. Filhakika ya ayn-ı mahsüs -onu evvelce gördüğüme dair bende hiçbir şuur hasıl olmaksızın ve hatta onu hiç düşünmeksizin- sûret-i sırfa olarak istihzar ederim. Yahut onu maziye, mazinin filan vaktine nisbet ederek tasavvur eder ve

'onu tezekkür ediyorum' derim. Birinci sûret asıl *imagination* veya *fantaisie* (Yunanca *phantasia*)dır. İkinci sûret ise *mémoire*dir. *Mémoire* ile *imagination*un asıl ve menşeleri itibarıyla pek az farkları vardır. Bunların her ikisi de ihsâsin devam ve tekerrüründen ibarettir. *Images*lar yani suver-i mürteseme ihsasâtın kopyalarıdır. Bu tarif edilen sûrete nazaran *mémoirea sensitive* yani *hissî*; *imaginationa* da *reproductrice* yani *musavvir*, *müsterci*' namı verilir. Zira burada bahis henüz yalnız havâssa müteallik bir *mémoire* ile sırf infialî ve kudret-i icaddan âri bir *imaginationa* aittir ki her iki takdirde de suver-i mürteseme aklın tasarruf ve tedbirıyla mürakabe olunmaksızın sırf mihanikî bazı kavanîn muccebince zâfî olarak (spontanément) avdet ve rücu ediyor" diyor.

Kitabın diğer bir yerinde de *imagination reproductrice*i *mémoire imaginative* tabirine müradif addederek bunun idrakât-ı maziyeyi istircâ'dan başka hizmeti olmadığını ve *imagination créatrice*in yeni yeni şeyler icad ve ihtira' ettiğini beyan ediyor. Ve birincisi efa' il-i hissiyeye ait olup hita-i ma'küle dahil olan yalnız ikincisi olduğunu söylüyor. Boverak (Boirac) da *fantaisienin* *mémoire*enin bir sûreti ve öteki *imagination*un ise *fantaisiye* ırcâ' edilmedikçe asıl zihnin, aklın bir sûret-i mahsûsası olduğunu tasrih ediyor.

Geçelim *mémoire*en envâ'ına: Frenklerce *mémoire* de iki türlüdür: Biri *mémoire sensitive* veya *mémoire sensible* veya *mémoire passive*; diğeri *mémoire intellectuelle*dir. Bu iki nev' *mémoire*en farkını yine Pol Janet (Paul Janet) şöyle tasvir ediyor: "İhsas kendisine taalluk eden tahdîk (iltifat-ı nefis) sayesinde idrâke münkalib olduğu gibi *mémoire sensitive* de irademize tâbi bir fiil-i zihnî ile *mémoire intellectuelle* münkalib olup; *souvenir* yani *zükür* yine bir dereceye kadar ihsas demektir. Zükür irade etmek, zükür sevk u tedbir etmek, hâsıl tezekkür etmek ise birer düşünmedir. Denilebilir ki teemmülün isti'âne etmezden evvel zükürler suver-i mahsûseden âdetâ farksız gibidir".

Yine o bahsin biraz aşağısında: "*Mémoire*en -teemmülsüz vücut bulamadığı için- bizâtihi bir kuvve-i zihniye olduğunu söyledik. Zira tezekkür hakkında şuur lâhik olmaksızın tezekkürün tezekkür sayılabilmesi müşkildir. Lâkin daha ehass bir mânada *mémoire intellectuelle*i diğer neviden ayırmak mümkündür. Bu lafızdan maksat mahsûsâtın değil, ma'külâtın hıfz ve tezekkürüne hâs olan bir *mémoire*dir. Bu mânaca *mémoire* heman heman bütün kuvve-i zihniye ile veya hiç olmazsa *zihn-i meksûb: intelligence acquise* ile mültebis olur. Zira bu zihin serapa ezkârdan mütekevvin olur" diyor.

Boverak (Boirac) da: "Hiç olmazsa *mémoire sensible* ile *mémoire intellectuelle* yekdiğerdinden temyiz edilebilir. Birincisi havâssın -tabir caiz ise- aks-i savtı mesabesinde olup tabiatı iktizasınca eşhâs ve efradın ihtilaf ve adem-i tesâvîlerine göre muhtelif ve gayrı mütesavîdir. Ve hakikat-ı halde kaç hâsse varsa o kadar hususi *mémoires*lar vardır. Diğeri ise müfekkirenin eseri olduğundan -müfekkire gibi- vahdet-i hakikiyeyi hâiz olup ihsasâtın bekayâ-yı infialî olan suver ve eşbahı değil -*mémoire sensible*in naks u aczini cebr edebilecek yegâne kuvvet olan- fâiliyet-i zihniyenin hâmil-i emaneti bulunan tasavvurâtı (idées) hıfz eder" ibaresiyle yine o mânayı teyid ediyor.

Hülâsa *imagination* ile *mémoire*en her ikisi de suver-i mahsûseyi istihzar eder. Yalnız birisinde maziye isnad yoktur, diğerinde vardır. Her iki takdirde de fiil-i iradî müdahale edip etmediğine göre isimler değişir. Gayrı iradî ve infialî olduğu takdirde *imagination reproductrice* ve *mémoire sensitive* vardır. İrade ile icad-ı suver edilirse *imagination créatrice*, evvelce hazır olmuş me'ânî tezekkür edilirse *mémoire intellectuelle* vardır.

Daha eski zamana ırcâ'-ı nazar edelim: Aristo *phantasiya*yı biri *hissî* diğeri *fıkr u nazara hâdim* olmak üzere ikiye ayırıyor. Ve birincisine *phantasia aisthiki*, ikincisine *phantasia logiki* namını veriyor. Aristo'nun bu tasnifi *imagination*un bugünkü tasnifine tamamiyle muvafıktır.

Hıfz ve tezekkürün de Eflatun ile Aristo'ya göre iki nev'i vardır. Biri *mnimi* ki Fransızcası *mémoire*dir. Diğeri *anamnisis* ki Fransızcaya *réminiscence* ile tercüme ediliyor. Aristo ile Eflatun'un *anamnisis*leri başka başka ise de *mnim*leri birdir. Bunu Aristo; "Bir sûrete (image) sûreti olduğu ayn-ı mahsûsün kopyası olmak haysiyetiyle mâlikiyettir (Yunanca: *exis*)" diye tarif edip *hiss-i müşterekin* (sens commun) bir fiili ve ruh-ı hayvanının tevâbi'inden biri addediyor. Aristo'nun beyanına göre *mnimi* hal ile müstakbelden mütemayiz olmak haysiyetiyle maziye taalluk eder. *Mnimi* ile *phantasia* bazan o kadar müşte-

bih olurlar ki temyizleri gayrı mümkün olur. Her ikisi de *nefs-i nâtıkaya* (âme pensent) değil, hiss-i müştereke (sens commun) aittir. Her ikisi de harekât-ı mütetâliye ve müstemirre-i havâssdan ibarettir. Bîdayet-i emirde ihsasâtın ilel-i âdiyesi (occasions) olan harekât -bal mumunda hâtemin sûret-i muntabî'ası hâsıl olduğu gibi- bizde de ayn-ı mahsûsün sûret-i muntabî'asını hâsıl eder. Bu harekât âlât-ı havâssda mahfûz kalarak tekrar kendiliklerinden avdet edebilirler. Vâkia bazı ef'âl-i aklıyeyi de, burhanları ve meselâ bir müselleşin üç zaviyesi iki kâimeye müsavi olduğunu da istirca' ve tezekkür edebiliriz. Ancak bu gibi suver-i aklıyeyi istirca' edebilmemiz bunların daima bir sûret-i mahsûse ile, bir şebh [ha ile] ile, bir *phantasma* ile müttehid olduğu içündür. O halde *mnimiyi phantasiadan* temyiz eden nedir? Bu vasf-ı mümeyyiz *phantasianın* tanımayı (ba'de'n-nisyan marifeti), idrakât-ı sâbıkaya avdeti müstelzim olmayıp *phantasma*yı yani sûret-i mahsûseyi sırf bir kopya olarak vermesidir. *Mnimide* ise bilâkis el-an nefsimizde hazır olan şeyin gerek havâss ile müdrek ve gerek bilfiil malum bir şey oyalak hazır bulunmuş olanın bir kopyası olduğunu tanırız.

Anamnisise gelince gerek Aristo'ya ve gerek Eflatun'a göre insana hasdır ve hayvanda bulunmaz. *Anamnis* Aristo'ya göre irade ile tedbir olunmuş *mnimiden* ibarettir. Bu da -kıyas ve burhan gibi- tefekkür ve hesaba kabiliyeti olan bir nefsin fiilinden başka bir şey olamaz. *Mnimi* hiss-i müşterekten (sens commun) ruha intikal eden bir harekettir. *Anamnis* ise ma'küş bir yol tutarak ruhdan a'za-yı havâssa intikal eden bir harekettir. Aristo'nun *mnimisi* infialdir; idrakât-ı sâbıkanın kendiliklerinden avdet ve rüç'udur. *Anamnis*i ise yine bu idrakâtın bir fiil-i nefsi ile isti'ade ve istirca'ıdır. Ve geçmişteki bir malumu tekrar bulabilmek için ta'lik-i cehd ü iradeyi müstelzimdir.

Elhasil *imagination reproductricein phantasia aisthikiden* farkı olmadığı gibi hita-ı ma'küle dahil olan *imagination créatrice* de aşağı yukarı *phantasia logikinin* aynı sayılabilir. Kezâlik *mémoire sensitivein mnimiden* farkı yok ise de *anamnis*in *mémoire intellectuelle*den biraz farkı vardır. Yukarıdaki nakillere nazarın bu hususta hükemâ-yı İslâm nazariyatına yakın olarak *mémoire*ın bu son nev'inden *hafıza* maksûddur gibi anlaşılıyor.

Nazariyat-ı Yunaniye diyar-ı İslâma intikal ettikten sonra biraz tebdil-i şekli etmiş benziyor. Bunu izah edelim: Hükemâ-yı İslâmiyeye göre nefs-i nâtıkanın müdrekâtı ya *külliyât* veya *cüz'iyât*ıdır. Külliyâtı nefs-i nâtıka -vasıtaya muhtaç olmaksızın- kendi zâtı ile doğrudan doğruya idrâk eder; suver-i külliyât hiçbir alete hâcet kalmaksızın nefsinde irtisâm eder. Cüz'iyâtı ise âlât vasıtasıyla idrâk eder. Cüz'iyât âlâtda irtisâm eder. Ve nefs-i nâtıka âlâtda mürtesim sûretleri idrâk eder.

Külliyâtı ve 'alâ vecih'l-küllî cüz'iyâtı idrâk eden nefs olduğunda hükemâ-yı İslâmın hiçbir ihtilafları yoktur. Lâkin cüz'iyâtı 'alâ vecih'l-cüz'î yani bir cüz'î olmak haysiyetiyle idrâk eden nefis midir, havâss midir? Bunda nizâ' etmişler ise de kavli-i muhtarlarına göre cümlesinin müdriki -ayniyle bugünkü nazariyâta mutabık olarak- nefsidir. Ve nefsin bazan âlâta muhtaç olması müdrik olmasını kâdih değildir.

Nefsin -gâziye, nâmiye, müvellide gibi- nebat ve hayvan ile müşarık olduğu kuvvetleri olduğu gibi idrâk-i cüz'î husûlüne vasıta olup hayvanda da mevcut olan kuvvetleri ve idrâk-i küllî husûlüne mebbe olan kendine has kuvveti de vardır.

İdrâk-i cüz'î kuvvetleri beşi zâhire, beşi bâtına olmak üzere on kuvvettir. Havâss-i hams-i zahirenin adedinde kadîmder beri şark ve garbda ihtilaf eden yoktur. İhtilaf, havâss-i hams-i bâtınadadır. Mütেকelliminin hiç de makbulü olmamış olan havâss-i bâtına, suver ve eşbah-ı [ha ile] cüz'iyeyi veya bu suver ve eşbahdan münteza' meâni-i cüz'iyeyi idrâk eder. Ancak idrâk eden kuvvetler yalnız *bantasya* ile *vâhime* olup diğer üçü yani *hayal*, *hâfıza*, *mütehayyile* müdrik değil mu'in-i idrâktir.

Bantasya veya *hiss-i müşterek* havâss-i zâhire ile mümkün-idrâk olan suverin eşbâh ve hayalâtını idrâk eden kuvvettir. Biz beyaz, hoş kokulu, tatlı bir cismin hem beyaz olduğuna, hem kokusu güzel olduğuna, hem de tatlı olduğuna ayrı ayrı hüküm ediyoruz. Hâkim ise mahkûmun bih ile mahkûmun aleyhi ma'an hazır bulundurmadıkça hüküm etmez. Bu hâkim kimdir? Bir kere hâkim nefis değildir. Zira nefis mücerred olduğu için burada tarafeyn-i hükûmün nefsde husûlüne imkân yoktur. Suver-i mahsûsât nefsde irtisâm etmez. Hâkim hisde değildir. Zira bunların kâffesi birden hiss-i zâhirde de irtisâm etmez. Zira hiss-i zâhir

ile mahsûsâtın yalnız bir nev'i idrâk olunabilir. Öyle ise nefste bu suver-i mahsûsenin kâffesini birden idrâk edebilecek hiss-i zâhirden başka bir kuvvetin bulunması lazımdır. İşte bu kuvvete *hiss-i müşterek* deniliyor. Sukût eden yağmur danesinin hatt-ı müstakim, çevrilen şulenin daire şeklinde görünmesi ve mübersemnin tahakkuk-ı hâricîsi olmayan şeyleri görmesi hep bu kuvvetin vücuduna delildir. Bu, bilâ şüphe Fransızların *imagination reproductrice* ve Aristo'nun *phantasia aisthikisidir*.

Vehm veya *vâhime* mahsûsât-ı cüz'iyeden münteza' ve gayrı mahsûs me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk eden kuvvettir. Bi'l-farz Zeyd'den dostluk mânasını, Amr'dan düşmanlık mânasını insanların idrâk etmesi gibi. Vâhime havâssdan olduğu için hayvanda da bulunur. Koyunun kurda gayrı mahsûs olan mâna-yı adâveti ve koçun koyunda gayrı mahsûs olan mâna-yı sadakatı idrâk etmesi bu kabildendir diyorlar. Hükemâmızın farzına göre nefsin ahkâm-ı cüz'iyeye ile hüküm etmesi hep bu kuvvet ile dir.

Vâhimenin hiss-i müştereki mugâyereti me'ânîyi idrâk etmesi; ve kuvve-i 'âkıleye, nefsi-nâtkaya mugâyereti hem idrâk ettiği me'âninin cüz'î olması, hem de bazan aklın ibâ ettiği şeyleri kabul etmesi cihetiyedir. Meyyitten korkulmayacağını akıl teslim ettiği halde bu korkunun vücudu buna delildir.

İbn Sina *Şifa*'sında; "Akıl kuvâ-yı ruhaniyenin sultanı olduğu gibi vehim de kuvâ-yı cismaniyenin sultanıdır. Ancak şu var ki vehmin hüküm-i fâsıl ve katî değildir. Vehim yalnız cüz'iyâta hâkim olduğu için verdiği hükümler şevâib-i hissiye ile ve tahayyülât ile kaşıkolması zaruridir. Meselâ [vehim] sarı bir şey görünce bal veya tatlı olan diğer bir şey olduğuna hüküm eder ki bazan böylece yanılır. Akıl ise böyle değildir. Akıl şevâibden mücerreddir" diyor.

Vâhime denilen ayrı bir kuvvete vücut vermekdeki sebep zann-ı âcizâneme göre şu mevzû-i bahs olan me'âninin hayvanatta da görülmesidir. Ne Aristo'nun âsârında ne müteahhürin-i felâsife kitaplarında vâhimededen bahs edildiğine henüz tesadûf etmedikse de Pol Jane (Paul Janet)'nin yukarıya nakl ettiğimiz ibaresinde *mémoire intellectuelle*in zihn-i meksûb (intelligence acquise) ile mültebis olduğunu söylemesine nazaran bu zihn-i meksûbun vâhime olması akla pek karîbirdir. Ale'l-husus bu iltibâsı; "Zira zihin serâpa ezkârdan mütekevvin olur" diye ta'lil edişini yine yukarıda Aristo'nun; "vâkıa bazı ef'âl-i akliyyeyi de, burhanları ve meselâ bir müsellesin üç zaviyesi iki kâimeye müsavî olduğunu da istircâ' ve tezekkür edebiliriz. Ancak bu gibi suver-i akliyyeyi istircâ' edebilmemiz bunların daima bir sûret-i mahsûse ile, bir şebh ile, *phantasma* ile müttehîd olduğu içindir" ibaresiyle yan yana getirir ve Bovarak (Boirac)'ın da *mémoire intellectuelle*in mahfuzâtını; "*mémoire sensible*in yani hayalin naks u aczini cebr edebilecek yegâne kuvvet olan fâ'iliyet-i zihniyenin hâmil-i emaneti bulunan tasavvurât" olmak üzere tavsif ettiğini derhâtür edersek *vâhime* mânasını sarahaten ifade eder bir isim vaz' olunmamakla beraber hükemâ-yı İslâmca vücudu müsellemtâtan olan bu kuvvetin onlarda da izine tesadûf eder gibi oluruz. Daha geniş bir zamanda daha devamlı ve daha esaslı bir tahkik belki bunu sûret-i katiyede meydana çıkarabilir. Maamafih şimdilik Aristo'nun tezekkürü yalnız cüz'iyâta hasr edip tezekkür edilen me'âninin cüz'iyetle meşûb olduğuna kâil olması ve muasrîn-i müellifinin -bittabi mahsûsâtın münteza' olmak lazım gelen- cüz'iyât-ı me'ânî için bir zihn-i meksûbdan bahs etmeleri felâsife-i İslâm nazariyesinin biraz değişik olmakla beraber bu hususta ötekilere pek de muanz olmadığını tayine kâfidir.

Mu'în-i idrâk olan kuvâ-yı bâtınaya gelince bunların birincisi *hayaldir* ki *musavvire* namıyla da yad olunduğu vardır. Hiss-i müşterek suver-i mahsûsâtın mebd-i kabulü ise *hayal* de bunların mebd-i hıfzıdır. Hayal hiss-i müşterekin hazinesi olup suver-i mahsûsât havâss-i zâhireden gâib olduktan sonra onda ictima eder ve orada mahfuz kalır. Bu kuvvet hiss-i müşterekden başkadır. Zira kabul, hıfz eden kuvvetten başka bir kuvvetle vâki olur. Kabul ile hıfz bazı kere iftirak ederler. Kabul ile hıfzın her ikisi de bir kuvvetle olmuş olsaydı bu iftirak vâki olmazdı. Hıfz olmasa nizam-ı âlem muhtel olurdu. Bir şeyi ikinci defa gördüğümüzde eğer ilk gördüğümüz şey olduğunu tanımazsak menfaat ile zarar, sadakat ile adâvet beyninde fark kalmazdı. Bunun da *mémoire sensitive* ve *mémoire représentative* denilen ve Aristo ile Eflatun'ca *mnimi* tesmiye edilen şey olduğuna kat'â şüphe yoktur.

Kuvâ-yı mu'înenin ikincisi vâhimenin hizmetkâr olan *mûtehayyile*dir. Mûtehayyile hiss-i müşterek ile vâhimenin zapt ettiği suver ve me'ânîyi terkib ve tafsil eder bir kuvvet olup bu kuvvet vâhimeyi istimal ettiğinde hâssaten *mûtehayyile*, aklı istimal ettiğinde hâssaten *mûfekkiye* namını alıyor. Bu kuvvetin mâna-yı e'ammındaki ismi *mutasarrafedir*.

Tarifinden de anlaşılıyor ki mutasarrafede tasarrufun yani iradenin bir hisse-i müdahalesi vardır. Binaenaleyh *mûtehayyile* namını aldığı haldeki Fransızca ve Yunanca mukabilleri *imagination créatrice* ile Aristo'nun *phantasia logikisi* olduğu zâhirdir.

Kuvâ-yı mu'înenin üçüncüsü de *hafızadır* ki me'ânîyi hıfz eder ve vehme hıfz ile mu'în olur. Bazıları buna *zâkire* de demişlerdir. Zira zikr denilen şey ancak bu kuvvetin vücuduyla kâbil olur. İbn Sina *Şifa*'sında kuvve-i hafızaya *mûtezekkire* namını da vermiştir.

Hafızanın Fransızca mukabili yukarıdaki izah ve mukayeseye nazaran *mémoire intellectuelle*dir. Aristo ile Eflatun'un buna mukabil ne istimal ettiklerine müttali olamadım.

Kuvâ-yı hams-i bâtına işte bunlardır. İçlerinden asıl müdrik olan *hiss-i müşterek imagination reproductrice* ve *phantasia aisthiki* mukabili ise de vâhimenin garp mustalahâtında mukabili bulunamadı. Mu'în-i idrâk olanlardan da tasarruf ile mu'în olan *mûtehayyile imagination créatrice* ve *phantasia logiki* mukabilidir.³¹ Hıfz ile mu'în olanlardan *hayal mémoire sensitive* ve *mnimi* mukabilidir. Hatta hayalın bir adı da *musavvire*, *mnimîn* de Fransızca bir adı *mémoire représentative* olması bu hüküm-i tekâbüle pek ziyade kuvvet vermektedir. *Hafıza*, *mémoire intellectuelle* mukabili olabilirse de elde edebildiğimiz izahat onu *anamnisise* tamamen mukabil tutmağa mâni oluyor. Demek ki bu müvazene neticesinde *anamnisisin* tercümesi olan *réminiscence* ile mâna-yı e'ammında *mémoire* kelimeleri açıkta kalıyor. Aristo'nun *anamnisisine* mukabil olan *réminiscence*a şimdilik mukabil aramakta zaruret derecesinde bir ihtiyacımız yok ise de *mémoire*ın her iki nevi el-yevm aynı ahkâma [tabii] tutulup her ikisine ait hıfz ve tezkâr mesâili beyinde ihtilaf olmadığından bizim de hayal ile hafızayı bir nam altında cem' etmemiz zaruridir. Fakat hall-i mesele-ye mukaddime olmak üzere Yunanilerle bizim ve orta bir yol tutan Avrupalıların tarz-ı tesmiyelerinde bizi bu kadar zahmete sokan ihtilafın menşei araştırılmı. Avrupalılar -bu tafsilden malum olmuş olacağı vech ile- emr-i tesmiyede Yunanilere tebe'iyet etmişlerse de emr-i taksiminde belki de farkında olmaksızın bizimkilere epey yaklaşmışlardır.

Yunanilerle bizimkilerin ihtilafı, taksim için ittihaz edilen mebdain ihtilafından neşet ediyor. Bizde kabul ve hıfz esas olmuştur: Bizde kâbil-i suver olan bir *hiss-i müşterek* farz etmişler ve onun hafızı *hayaldir* demişler. Kezâlik kâbil-i me'ânî olan bir vâhime farz etmişler ve onun hafızı *hafıza* veya *zâkire*dir demişler. Ve bu dört kuvvette gerek kabulün ve gerek hıfzın iradeye tâbi' olup olmamasını nazar-ı itibara almamışlardır. İrade ve tasarruf nefis-i nâtıkada -tabir-i digerle akılda- dır ki suver ile me'ânîyi cem' u tefrik, terkib ü tahlil, vasl u fasl eylemesi itibarıyla ona da *mûtehayyile* namını vermişlerdir.

Onlarda ise esas taksim suver ve me'ânînin zihinde gayrı iradî veya iradî olarak husulüdür. Husul-i suverin gayrı iradîsine *phantasia aisthiki*, iradîsine *phantasia logiki*; hıfz ve tezekkür-i suverin gayrı iradîsine *mnimi*, iradîsine *anamnisis* demişlerdir.

Fransızlar da sair Avrupalılar gibi emr-i tesmiyede onlara tebe'iyet ederek *imagination reproductrice*, *imagination créatrice*, *mémoire* ve *réminiscence* demişler. Ba'dehu *réminiscence* bir tarafa bırakarak *memoire sensitive* ve *intellectuelle* taksim ederek bizdeki tasnife yaklaşmışlardır.

Binaenaleyh bundan sonra bizde yazılacak felsefe kitaplarının ıstilahâtında Frenk âhengine uyabilmek için bir kere hâsil-ı masdar mânasına *imaginationu tahayyül* ile; bunun *reproductrice*ini *hiss-i müşterek* ile; *créatrice*ini *mûtehayyile* ile tercüme etmek lazım gelecektir. Gerek mûtehayyile ve gerek hayal vasıtasıyla vâkı' olan idrâka *tahayyül* demek doğrudur. Ve *mübassari*, *mezûki*, *melâmüsi tahayyül* tabirleri eskiden beri bizde müstemeldir.³²

31 İE, FI, 38: "imagination: muhayyile (mûtehayyile)".

32 "Bu ıstılahe göre hayalde mahfuz kalan sûretlere de hayal denilmiş ise de -yukarıda bir yerde [bk. suver-i mahsûse] söylediğimiz gibi- sûretleri hıfz eden kuvvete hayal, hayalde mahfuz olan sûrete sûret-i mahsûse diyenlerin isrine tebe'iyet edilse iltibas mahzuru mürtefi' olur" (Babanzâde'nin notu).

Mâna-yı e'ammında *mémoire* için de İbn Sina'nın, *mütezekkiresinden* istifade etmeliyiz. *Zikr* felsefe istilâhında ba'de'n-nisyan yani mâna veya sûretin hızaneden (hayal veya hafızadan) zevalinden sonra bir daha idrâke denir. Bizde hıfz ile zikr beyninde -Razî gibi-fark gözetilen olmuş ise de ekseriyet-i hükemâ ise ikisini mâna-yı vâhîde ircâ' etmişlerdir. Nitekim Frenklerde *mémoirei conservation* ve *rappel* ile tefsir ve ma'tûf ile ma'tûfun aleyhi zaten müttehid ve itibaren muhtelif şey-i vâhîd addederek bu hususta bizdeki ekseriyete muvafakat ediyorlar.

Müfredât sahibi Râğîb İsfahanî diyor ki: "Bazı kere zikirden murad nefsin öyle bir heyetidir ki insan için topladığı marifeti onunla hıfz etmek mümkün olur. Zikr bu mânaca hıfz gibidir. Yalnız şu fark ile ki marifeti ihrâz mülahazası mütesavver olursa *hıfz*, marifeti istihzar mülahazası maksûd olursa *zikr* denir. Bazan zikr bir şeyin kalpte hâzır olması veya lisan alınması mânasına gelir. Bundan dolayı derler ki zikr iki türdür: Biri kalp ile, diğeri lisan ile zikirdir. Herbiri de nisyanından sonra veya nisyansız olabilir. Nisyansız olan zikr idame-i hıfz mânasındadır. Her kavle de zikr itlak olunur".

İmam Ferrâ da lisan ile izhâr olunan söze *zikr*, kalp ile olanına *zûkr* denildiğini tasrih ediyor. Bu tariflere göre *zûkr* hıfz ve idame-i hıfz demek oluyor.

Ebu'l-Beka *Külliyât*'ında *zikr* ile *tezekkür* beyninde fark gözetiyor ve "*Zikr* sûret-i matlûbenin zihne rücû'udur" diyor ki bu *zûkr*, *souvenir spontané* mukabilidir. Ve ilk verdiğimiz tarif-i istilâhiye tamamen muvafiktir. *Tezekkür* ise zâil olan malumatı istircâ'a muhâveledir, yani çalışmaktır ve *souvenir volontaire* mukabilidir.

Bu tarifât-ı lügaviye ve istilâhiyeyi beyandan maksadım *hafıza* mânasında umumen istimal edilen *zâkire* ile İbn Sina'ca kabul edilen *mütezekkire* tabirlerini *mémoire*en mâna-yı e'ammında istimaldir. Vâkıa bu sûretle malum ve epeyi münteşir bir istilâhımıza karşı gelinmesi şâyan-ı esef ise de ihtiyaç buna şâiktir. Binaenaleyh *mémoire sensitivee hayal*, *mémoire intellectuelle* de *hafıza* diyeceğimiz gibi mutlaka *mémoirea* da *zâkire* veya *mütezekkire* denilmesine taraftar oluyorum. *Zâkire* hem lisan hafif hem de bir kuvvete daha ziyade yakışır bir isim ise de *mütezekkirenin* de killet-i istimal faidesi vardır. Ve öteki kadar mâna-yı hâssda şâyi' değildir. *Souvenir* kelimesini de *spontané* olduğu zaman *zûkr* ile, muhâvele ile -tabiri- diğere *volontaire*- olduğu zaman ise *tezekkür* ile tercüme edelim diyorum. Bilmem nasıl telakkî olunur (Babanzâde, İN, 265-76). Ayrıca bk. sûret-i mahsüse.

Hayal -ki Fransızcası *mémoiredir*- bir kuvvettir ki hiss-i müşterekin idrâk ettiği suver-i mahsûsâtın maddelerinin gaybubetinden sonra -hiss-i müşterek o sûretlere mütefit oldukça onları müşâhede edebileceğinden ve hıfz eder. Bu hâssenin de yeri dimağdaki tecâvîf-i selâseden birincisinin gerisi olduğu zan edilirdi (Babanzâde, İN, 74). Ayrıca bk. kuvvet.

hayeviyet mezhebi (vitalisme): Şuûn-ı hayat ile bu şuûnun nefse arz ettiği mâna-yı gâiyet ve aheng-i tevafuku yalnız kuvâ-yı mihanikiye ve fizikiye ve kimyeviye ile ta'fil edebilmekteki imkânsızlık ile âlât-ı bedeniyeyi tedbir ve muhafaza ve noksanlarını cebr u ikmâl etmeye has bir kuvvet isbatına olan ihtiyaç *hayeviyet mezhebi* (vitalisme) ile *ruhaniyet mezhebi* (animisme) namlarıyla ifade edebileceğimiz iki mezhep tevliid etmiştir. Hayevîler (vitalistes) cümle-i âliyedenden de (organisme), ruhtan da başka olan bir mebbe-i hayat (principe vital) isbat ederler. Ve bütün efâ'il-i âliyeyi bu mebbe isnat ederler. Mebbe-i hayat ruh ile beden arasında mütevasıt bir kuvvettir ki bizde *nefs-i hayvaniye* dedikleri şeydir. Hayevîler insanda daima maruz-ı tegayyurat olan maddeden başka iki kuvvetin, iki mebbe-i gayrı maddînin vücuduna; muzâ'af bir kuvvâniyete kâil oldukları halde ruhanîler gerek şuûn-ı hayeviyeyi ve gerek şuûn-ı zihniye ve ahlâkiyeyi illet-i vâhîdeye yahî ruha isnat ederler³³ (Babanzâde, FT, 217/dn. 2).

hayr (bien): *Hayr* mukabili *bien* olup hem "iyilik", hem "iyi olan şey" demektir. *Hayr* da hem "iyilik", hem "iyi olan şey", hem de ism-i tafdil olarak "en iyi ve daha iyi" mânalarına gelir. Garip bir ittîfak eseri olarak *bien* kelimesi Fransızscada "mal" mânasına geldiği gibi Arabîde de *hayr* kelimesi "tarîk-i mahmûddan kazanılmış mal-ı kesir" mânasında müstameldir.³⁴

33 İİE, FI, 71: "vital: hayevî", "vitalisme: hayeviyeye"; 8: "animisme: ervahiye".

34 İİE, FI, 12: "bien: hayr".

Müfredât-ı Râğib'daki sözlerin hülasası gibi olan ibarât-ı âtiyeyi *Tercüme-i Kamus*'tan aynen nakl edelim:

"*el-Hayr*: Cem'i *huyûr* gelir. Şârih der ki, *şer* mukabilidir. Bazıları hayrı mutlaka halkın meyl ü râğbet ve mahabbet eylediği nesne ile tarif ederler. Akıl ve ilim ve mal ve adl ü ihсан gibi. Ve müellifin *Besâir*'de beyanına göre veh-i meşrû üzere cümlelerin râğbet eylediği nes-neden ibarettir. Ve iki nevi üzredir: Biri *hayr-ı mutlak*dır ki fi külli hal ve 'inde külli ahad merğûb ve mahbub olandır; Cennet gibi. Kezâlik *şer* dahi bu günedir; Cehennem gibi. Sâni *hayr-ı mukayyedd*ir ki bir adam ininde hayır olan inde'l-âhar şer olur; mal-ı kesir gibi.

Ve *hayr* ve *şer* kelimeleri iki güne istimal olunur. Biri isim olurlar; nitekim zikr olundu. Sâni vasf olup ef'al-i tafdil ile mukadder olurlar. 'Yukâlû: Hâzâ hayrun minhu ve serrun minhu'. Ve ism-i fâil mânasına müstamel olur ki tafdil murad olmaz. 'Nahve: es-Salâtü hayrun mine'n-nevm ey hâzâ hayrun ve fazlun ya'ni câmi'atün li-zâlike'. Ve hayr mala itlak olunur. 'Yukâlû: Hayrun kesîrun ey-malün kesîrun'. Ve at kısmına itlak olunur. Hatta cephe-sindeki ğurreye *sabahu'l-hayr* tabir olunur. Ve kesîrû'l-hayr ve'n-nef' adama itlak olunur. Nitekim *hayyır* dahi denir. Pes *hayr* bu mânada bundan muhaffeftir; *meyt* ve *meyyit* lafız-ları gibi. Bunun cem'i *ahyâr* ve *huyâr* gelir. 'Inde'l-ba'z muhaffef olan cemâl ve miysem ve hüsn-i kıyafet makûlesi sıfat-ı zâhire ile ve müşedded olanı din ve salah ve takva makûlesi sıfat-ı mâneviye ile muttasif olanda müstameldir. Ve *hayr* kelimesinin müennesinde *hayre* denir. Şârihin beyanına göre cem'i *hayrât* gelir". *Tercüme-i Kamus* (Babanzâde, İN, 489-90).

hayyiz (espace): *Hayyiz* lügaten ferağ ve feza mânasınadır. *Mekân* da şey'-i müstakarrı hâvi olan şeye denir. Hayyiz ile mekânın müteradif olduğunu ekser lûgat kitapları tasrih ediyorlar. Bu iki kelime lügaten müteradif oldukları gibi istilâhen de müteradiftirler. İbn Sina ile cumhura göre hayyiz ile mekân bir olup "cism-i mahvînin sath-ı zâhirine mûmass olan cism-i hâvînin sath-ı bâtını" diye tarif ediliyor. Mekânı "bu'd-ı mücerred" ile de tarif etmişlerse de hükemâ bu'd-ı mücerrede bir de *muhakkak* kaydını ilave ediyorlar. Mütakellimîn ise bu bu'd-ı mücerred mevhum addediyorlar. Her iki tabire göre de mekân ve hayyiz mütehayyizden, şey'-i mütehayyizden kendi mekân ve hayyizinden ziyade olması mutasavver değildir.

Bazılarınca (mütakellimince) mekân başka, hayyiz başkadır. Bunlarca *hayyiz* -derununda cismin bulunması veya bulunmaması mûlahaza edilmeksizin- ferağ-ı mütevehhemdir. *Mekân* ise -derununda cismin bulunması itibariyle- ferağ-ı mütevehhemdir. Halâ da mütehayyiz ile meşgul olmak şanıdan olan ferağ-ı mütevehhemdir. Şu mânaca meşgul olmak şanıdan iken el-an şâğıldan hâli olan ferağ-ı mütevehheme halâ deniliyor. Bu tariflere göre hayyiz ile halâ vehleten müteradif görünürlerse de hakikatte itibar haysiyetile mütahâlif-tirler. Halâ derununda cisim bulunmaması itibariyle ferağ-ı mütevehhemdir. Hayyiz ise derununda cisim bulunup bulunmaması itibariyle ferağdır.³⁵

Frenkler de *espace* ile *etendue*yü ale'l-ekser müteradif olarak istimal ederlerse de bazan tefrik ettikleri de oluyor. Mütamayiz oldukları zaman *etendue* bir cismin, *espace*in bir cüz'ünü şâğil olmasına sebep olan hâssiyet-i maddeye itlak olunur ki *mekân* mukabilidir.³⁶ *Espace* ise zevât-ı mütehayyizeyi hâvi olan imtidâd-ı nâmütenahîdir ve bizde *hayyize* mukabil olmuş olur. Zira hayyiz mâna-yı ehassında mütehayyiz şâğil olup olmaması nazarı itibara alınmaz. Riyaziyâtta *espace* yerine bizde *bu'd-ı mücerred* ve *feza* tabirleri de istimal ediliyor ki eski tabirce *halâ* demek olur (Babanzâde, İN, 228-29).

haz (plaisir): bk. lezzet

hevâ (penchant): *Penchant* kelimesi İstilah Encümeni'nce *temayül* ile tercüme edilmiştir.³⁷ Bu tabire yanlış demek hiçbir vakitte hatırımsızdan geçmez. Hatta bilâkis lafzın bihakkın tercümesidir diyebiliriz. Ancak istilâh farklarını gözetirsek tesmiye hakkındaki karar biraz tadil etmek lazım gelir itikadındayım.

35 İİE, FI, 29: "espace: mekân, feza".

36 İİE, FI, 29: "etendue: hayyiz".

37 İİE, FI, 53.

Fransızca mustalahâtı biraz daha tartarsak görürüz ki bir kere *tendance* kelimesi vardır ki meylin mânâ-yı e'ammından müstameldir. Bu kelime hem fizik hem felsefe tabirâtından olup gerek maddî ve gerek mânevî meyle delâlet eder. Buna mukabil yine bir lafz-ı e'amm ile *meyl* veya *temayül* demek yakışır. Ondan sonra *inclination* gelir ki mânası ötekinden ehasstur. Ve yalnız meyl-i nefside istimal edilir. Hatta ecsâmın meyline *inclinaison*, nefsteki meyle *inclination* diyerek ve iki mânayı lafzen de tefrik ederek bahs ettiğimiz tahsisi katileştiriyorlar.³⁸ Buna *atıfet* dediğimi bundan evvelki hamışte söyledim [bk. te'attuf]. Nihayet *inclinationu* da ikiye ayırıyorlar. Cismanî olanına *appétit* diyorlar ki biz buna *âtıfet-i cismaniye* veya *şehvet* diyoruz. Mânevî olanına *penchant* diyorlar ki buna *hevâ* demeyi münasip görüyorum. *Hevâyı* bütün lügat kitapları meyl-i nefis ile tefsir ediyorlar. Türkçemizde de *hevâ vü heves* tabiri vardır. "Hevâsına tâbi adam" deriz ki canı nasıl isterse öyle yaşar, akl u şer'a, iktiza-yı hal ü makama göre hareket etmez demek isteriz (Babanzâde, İN, 150).

heyûlâ (matière première): bk. madde, mebdè

hikmet: Felsefenin bizde ismi *ilm-i hikmet*tir. Bir müddetten beridir *Hikmet-i tabiiye* tesmiye edilen Fizik ile iltibas hâsil olmamak için hikmet kadar zeban-zed olan Felsefe tabirini tercih ediyorum (Babanzâde, İN, 29).

hikmet-i bedâyi' (esthétique): bk. ilm-i mehâsin

hirfet (métier): bk. sınıâ'tat

his (sens): *Sens*ın bizde mukabili *his* değıl, *hâsse* veya *meş'ardır* (Babanzâde, İN, 86). His bizim istilahâtımızda kuvve-i hissiye demektir ki Frenkler buna *sensibilité* derler (Babanzâde, İN, 87). bk. ihsâs.

hiss-i müsterek (imagination reproductrice, phantasia aisthiki): [Havâss-i hams-i bâtınadan] *Bantasya* veya *hiss-i müsterek* havâss-i zâhire ile mümkünü'l-idrâk olan suverin eşbâh ve hayalâtını idrâk eden kuvvettir. Biz beyaz, hoş kokulu, tatlı bir cismin hem beyaz olduğuna, hem kokusu güzel olduğuna, hem de tatlı olduğuna ayrı ayrı hüküm ediyoruz. Hâkim ise mahkûmun bih ile mahkûmun aleyhi ma'an hazır bulundurmadıkça hüküm etmez. Bu hâkim kimdir? Bir kere hâkim nefis değıldir. Zira nefis mücerred olduğu için burada tarafeyn-i hükümün nefisde husûlüne imkân yoktur. Suver-i mahsûsât nefisde irtisâm etmez. Hâkim hisde değıldir. Zira bunların kâffesi birden hiss-i zâhirde de irtisâm etmez. Zira hiss-i zâhir ile mahsûsâtın yalnız bir nev'i idrâk olunabilir. Öyle ise nefisde bu suver-i mahsûsenin kâffesini birden idrâk edebilecek hiss-i zâhirden başka bir kuvvetin bulunması lazımdır. İşte bu kuvvete *hiss-i müsterek* deniliyor. Sukût eden yağmur danesinin hatt-ı müstakim, çevrilen şulenin daire şeklinde görünmesi ve mübersem tahakkuk-ı hâricisi olmayan şeyleri görmesi hep bu kuvvetin vücuduna delildir. Bu, bilâ şüphe Fransızların *imagination reproductrice* ve Aristo'nun *phantasia aisthikisidir* (Babanzâde, İN, 271). Ayrıca "fantaisie, imagination" mânasına hiss-i müsterek için bk. kuvvet, sûret-i mahsûse, hayal.

hissiyât (sentiment): bk. ihtisâs

hulk (caractère): *Caractère* kelimesinin tarifi ile mevâkı'-i istimali bizim *hulk* dediğimize tamamen müntabıktır. Bizce hulk bir meleke-i râsihadır ki onunla a'mâl, nefis-i nâtukadan fikr ü reviyete, tekellüfe hâcet kalmaksızın bi's-sühüle sudûr eder. Gadap, hased, kerem, şecaat, iffet... ilah. gibi. *Caractères* de zaten budur. Bunu hulk müradifi olan *seciye* ile tercüme etmiyorum. Çünkü *caractères* gibi ahlâkın da iyisi kötüsü bulunur. Mehâsin ve mesâvî-i ahlâk denir. Secâyânın ise -hiç olmazsa şâyi' olan istimale göre- kötüsü olmaz. Hulk seciyeden e'ammdır. Frenklerin bu lafzı metanet-i ahlâk ve şecaaatta istimal edişleri örf-i 'ammı örf-i hâssa nakl kabilindedir. Labruyer'in kitab-ı meşhurunda tasvir ettiğı ahvâl-i nefsiyenin çoğı secâyâ-yı kerime olmaktan pek uzaktır (Babanzâde, İN, 55). Ayrıca bk. mümeyyiz, kuvvet.

İlmü'l-hulk (science du caractère): *Hulk* bir insanın kendine has olan sûret-i sâbitesi (formule) gibi bir şeydir. Bizdeki müellifler de *halk* insanın sûret-i zâhiresi olduğu gibi *hulk* da sûret-i bâtınasıdır derler.

38 İİE, FI, 39: "inclination: meylân".

Müellifin lafzına mürâ'âten *ilmü'l-hulk* dedim. Yoksa bizim mustalahamızca *ilmü'l-ahlâk* veya *ilm-i ahlâk* demek lazım gelirdi (Babanzâde, İN, 499). Ayrıca bk. *ilmü'l-hulk*.

hulkiyet (moralité) bk. kabiliyet-i ahlâkiye ve mâneviye

hurûf-harekât (consonnes-voyelles): Fransızca *voyelles* ile *consonnes* kelimelerini *sâit* ve *sâmîl* harf ile tercüme etmeye hiç de lüzum yoktur. *Hurûf-ı savâmit* ehl-i ilim ıstılahında te, tı, dal gibi dişe dokunarak çıkan harflerdir.

Avrupa lisanlarında resm-i hatt-ı Arabîde olduğu gibi yalnız hurûfu resm ile iktifa ederek harekât hazf edilmez. Yahut edilse de hurûfun üstüne altına atılmaz. Bütün hareketler salb-i kelimeye idhal edildiğinden sûret-i mektûbesi olan her savta *lettre* demişlerdir. Yazılan *lettres*lerin kimi harf, kimi hareket olduğundan birincilerine *consonnes*, ikincilerine *voyelles* demişlerdir. Binaenaleyh bizde zâten mevcut olan âheng-i ilmîden ayrılmak istemiyorsak artık *savâmit* ve *savâit* yerine *hurûfve harekât* dememiz icab eder (Babanzâde, İN, 418).

hüküm (jugement): Hüküm ile tasdik ekseriya müteradif olarak bir şeyi diğer şeye icaben veya selben isnad mânasına istimal edilirler³⁹ (Babanzâde, İN, 12). Ayrıca bk. tasdik

hürriyet (liberté): Fransızca *liberté* kelimesinin me'ânî-i muhtelifesi vardır:

1. *Liberté naturelle* yani *hürriyet-i tabiiyye* ki insanın fitraten hâiz olduğu hürriyet-i zâtiye olup şahsında ve e'âlînde giriftâr-ı kuyûd olmaması demektir.
2. *Liberté civile* yani *hürriyet-i medeniye* ki hürriyet-i tabiiyesinin kanunen müeyyed olması demektir.
3. *Liberté politique* yani *hürriyet-i siyasiye* ki vaz'-ı kavânine iştirak etmek hakkıdır. Bu üç mânaca hürriyet mülâhazasında nazar-ı itibara alınan mesele vâkı'-ı hâle ait değil, hakka aittir.
4. *Liberté physique* yani *hürriyet-i bedeniye* ki aza ve cevârihte, harekât-ı bedeniyede bilâ mâni tasarruf edebilmek demektir.
5. *Liberté de perfection* yani *hürriyet-i tekemmül* ki mesâvî-i ahlâktan tahliye-i nefis ederek mertebe-i âzadeğiyi ihraz mânasınadır ve *fazilet* (vertu) ile *hikmet* (sagesse) mürâdif gibidir.
6. *Liberté de choix* yani *hürriyet-i ihtiyar u tercih* ki asıl mevzû-i bahsimiz olan budur. Bu son iki mânaca hürriyete *liberté morale* yani *hürriyet-i mâneviye* de denir. *Liberté de choix* mânasına olan hürriyete ale'l-ekser *libre arbitre* derler ki bizde mukabili *ihdiyâr*dır (Babanzâde, İN, 423-24). Ayrıca bk. ihtiyar, irade

hüve hüve (identité): [*Principe d'identité*nin tercümesi olarak kullandığımız *mebde-i ayniyetteki*] 'aynın mânası çoktur. Burada kast edilen *gayr* mukabili olan mânasıdır. *Identique* için *hüve hüve* desek pek münasip olur⁴⁰ (Babanzâde, İN, 247).

I

isgâ (attention): bk. tahdik

istilâh (convention): bk. tevâtu'

İ

ibrâh (démonstration): bk. burhan

icab (nécessiter, déterminer): İhtiyarın mukabili *icab*dır ki bizdeki mütekellimin ile felâsife beynindeki mânası mümkünü imkândan vücuba sarf etmektir. Yani mümkün olan şeyin mümkünlüğünü giderip vâcip kılmaktır. Fransızcası *nécessiter* veya *déterminer*dir (Babanzâde, İN, 425). Ayrıca bk. irade-i cüz'îye.

39 İİE, FI, 43: "jugemenet: hüküm (mantukta tasdik), kuvve-i hâkime".

40 İİE, FI, 37: "identique: aynı", "identité: aynıyet, ittihad".

icabiye (déterminisme): *Déterminisme* kelimesini en evvel *icabiye* lafzı ile tercüme eden İzmirli İsmail Hakkı Bey'e bu buluşlarından dolayı müteşekkîrız. İcabın mânaları çoktur:

1. İkâ'-ı nisbet ki selb mukabilidir.
2. Bir akitteki ilk telaffuz olunan söz ki kabul mukabilidir.
3. Bir şeyi vâcib kılmak [ki] bu da fukahâ ıstılahıdır.
4. Mümkünü imkândan vücûba sarf ki evvelce söyledüğümüz *ihtiyar* mukabilidir (bk. irade).

Bu son mâna mütekellimîn ve hükemâ ıstılahâtından olup bu sarfa icab dedikleri gibi mas-rûf olmaya da icab derler. Nitekim fiili ikâ' eden sebep veya esbâba *mûcib* ve *esbâb-ı mûcibe*, bi'l-icab vâki olan şeye *mûceb* derler (Babanzâde, İN, 437). Ayrıca bk. cebriye.

idrâk (perception): Arabîde "edrektü fülânen" tabiri "fûlana mülâki oldum, fûlana yetiştim" demektir. Hükema *idrâki* bu mâna-yı lügaviden alarak iki mânada ıstimal etmişlerdir:

1. İdrâk *ilm* müradifi olarak bir şeyin akıl nezdinde hâsıl olan sûreti mânasıdır. Bu şey ister mücerret, ister maddî; ister cüz'î, ister küllî; ister hâzır, ister gâib; ister müdrîkin zâtında, ister âlât-ı idrâkin birinde hâsıl olsun. Bu mânaca idrâkin aksâmı dörttür: *İhsas*, *tahayyül*, *tevehhüm*, *ta'akkul*.
2. İdrâk *ihsas* mânasıdır ve bu mânaca ilimden ehassdır. Ve ondan bir cüz'dür.

İhsas bizdeki hükemaca müdrîk nezdinde hâzır olan maddede mevcut bulunan şeyi *eyne*, *kem*, *keyfe* ve *vaz'* gibi heyât-ı mahsusa ile meknûf (muhât) olarak idrâk etmektedir. *Tahayyül* o şeyi yine o heyetlerle ba'de'l-huzûr hal-i gaybetinde idrâk etmektedir. *Tevehhüm* mahsûsâta taalluk eden me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk etmektedir. *Ta'akkul* da mahsûsâtın mücerret me'ânîyi ister küllî, ister cüz'î olsun idrâk etmektedir. İdrâki ilim mânasına aldığımız takdirde havâss-i zâhirenin idrâkine *ihsas*, hiss-i müsterekin idrâkine *tahayyül*, vehmin idrâkine *tevehhüm*, aklın idrâkine *ta'akkul* denilmiş oluyor.

Bazan *ihsas*ı havâss-i zâhire ve bâtına ile idrâk mânasına alırlar ki *tevehhüm* ile *tahayyül* de *ihsas*ın zımnında dahil olur.

Demek ki idrâkin iki mânası olduğu gibi *ihsas*ın da iki mânası vardır: Biri havâss-i zâhire ile diğeri havâss-i zâhire ve bâtına ile idrâktir. Her iki mânasına göre *ta'akkul* *ihsas* mefhumundan hariç kalır.

Bu iki kelimeye mukabil Fransızcada iki kelime vardır. Biri *sensation* ki onu *ihsas* ile, diğeri *perception* ki onu *idrâk* ile tercüme ediyoruz. Bizde her iki lafzın mânasında ihtilaf edildiği gibi garp müellifleri de kendi kelimelerinin mânasında ihtilaf etmişlerdir.

Aza-yı meşâ'irden birinin taharruşu eseri olarak hâsıl olan şe'n-i nefsiye *sensation* diyorlar. Tarifin bu kadarında ihtilaf etmezler. Ancak bu şe'n-i nefsiyi tahlilden sonra bu mânanın daire-i şümulü hakkında ihtilaf baş gösteriyor. Bazıları *ihsas*ı hem infialî, hem zihni bir şe'n-i nefsi itibar ederek cevher-i nefsideki tagayyur ve tetavvur ile mahsûs hakkındaki ilmin mecmû'una *sensation* diyorlar. Diğer bir takımın ise kelimenin mânasındaki şümulü kasr u tahdid ederek onu *perception*a mukabil tutuyorlar. Ve *sensation* şe'n-i ilimden mümtaz olan şe'n-i infialiden ibarettir diyorlar.

Birinci mâna Reid (Reid) ile ona peyrev olan İskoçyalı felâsifinin verdiği mâna olup bunlar ise şuur ile şe'n-i nefsiyi müttehid, şey'-i vâhid addederler: Duymak, *ihsas* etmek bir tagayyur ve tetavvuru müsteş'ir olmaktan ibarettir. Binaenaleyh şe'n-i infialî ile şe'n-i zihninin mecmû'una *sensation* derler. Ve *perception*u *ihsas* ile birlikte vâki olan "hârice haml" (jugement d'extériorité) keyfiyetine itlak ederler. Bunlarca bu hüküm şuura inzımm eden bir şe'n-i zâiddir. Ve *perception*dan maksatları *perception extérieuredür*.

Şe'n-i *ihsas*taki cüz'-i infialiyeye *sensation* ve cüz'-i zihniye *perception* diyenler ise şuurun bir şe'n-i nefsi, bir nevi ilim itibar edip cüz'-i infialiyeye şuurun inzımmına, ilmin lühûkuna *perception* derler. Bunlarca bu iki lafzın mânası o kadar ayndır ki *sensation*un yani *ihsas*ın derecâtı hâiz olduğu derecât-ı şiddet (intensité) ile, *perception*un yani idrâkin derecâtı ise hâiz olduğu derecât-ı safâ (netteté) ile taayyün eder.

Men dö Biran (Maine de Biran) da *perception*a başka bir mâna veriyor. Ona göre idrâk "ma'a't-tahdik bir *ihsas* (*sensation attentive*)dir. Bu filozofa göre *ihsas* -aynıyla demin zikr

ettiğimiz felâsifenin dedikleri gibi- gerek infialî ve gerek huzurî (intuitif) yani istihzârî (représentatif) olmak vasıflarını câmi' olduğu gibi idrâk de hir iki vasfı câmi'dir. Ancak idrâk halinde uzv-ı ihşas daha faal, ene ise daha ziyade mühaddık olduğu için sûret-i müstahzara temayüz etmiş ve ayn-ı mahsûs cehd-i zihni'de bulunan nefis-i nâtıkanın huzurunda bulunmuş olur.

Lûgatçe-i Felsefe müellifi Goblo (Goblot) bu ihtilafâtın arasını bulmak için diyor ki: "Herhalde idrâk ihşası müstelzimidir. Ve ihşas bir şe'n-i infialî olduğu halde idrâk bir şe'n-i zihni'dir. Teşrih ettiğimiz furûk-ı dakika (nuances) şuura verilen me'âni-i muhtelifeye râci'dir. Kimine göre şuur bir şe'n-i zihni'dir, bir ilimdir. Şuur tagayyür-i infialîye munzam olunca idrâk olurverir. Kimine göre ise şe'n-i nefsiye mültebisdir. Onlarca ihşas nev'an-mâ bir tagayyür ve tatavvuru müsteş'ir olmaktan ibarettir. Bu takdirce ihşası idrâke kalb için ona inzımm eden şey şuura mugayir bir şey olmuş olur. Hârice haml veya cevher-i nefsinin cehd-i tahkîki gibi.

Her iki lafzın mânasını ber-vech-i âû tayin etmek mümkündür: *Perception* yani idrâk ihşası-mız hakkındaki şuur-ı sâzicimiz (simple conscience)dir. Bu veche-i ilmiye (aspect cognitif) veya istihzariyesinde ihşasdan ibarettir. *Perception externe* yani idrâk-i hâric de bir ayna taalluk eden ilim yani hârice haml i'ânesiyle bir ayn-ı hâricî vasfına ve sıfatına inkılap etmiş kendi ihşas-ı hâssımızdır. Bu sûretle Kondiyak (Condillac)'ın "canlı heykel" (statue animée) temsiline tebe'an diyebiliriz ki canlı heykel (Kondiyak'ın temsil ettiği canlı heykelin eniyeti duyduğu ihşasâta münhasırdır) hâsse-i şemmiyesinin taharruşu eseri olarak münfâil olduğunda bir *ihşasa* maruz kalır. Bu maruziyeti anında da kendisinin keyfiyâtdan bir keyfiyetle tekeyyüf ettiğini teslim eder ve 'ben gül kokusuyum' der. İşte bu *idrâk*dir. Bundan sonra bu idrâki âfakileştirip 'bir gül kokusunu idrâk ediyorum' der. İşte bu da *idrâk-i hâric*dir.

Dekart (Descartes)'a göre *perception* mutlak olarak fiil-i zihni demektir. Ve (kendisince fiil-i iradî ve nüzû'î mânasına gelen) *volition* mukabilidir. Bu fiillerin ikisi de bizim *şuân-i şuuriye* dediğimiz mânaca istimal ettiği *pensem*in iki nevidir".

Elhâsıl a'yân-ı hâriciyyeye taalluk eden idrâk ile ihşas lazım ve melzûm kabilinden oldukları için şark ve garpta yekdiğere karıştırılarak tefsirlerinde ihtilaf edilmiştir. Ihşas olmadan idrâk olamaz. Zira idrâk (burada mâna-yı ehassdaki idrâki kasd ediyoruz) tekeyyüfât-ı infialiyemiz hakkındaki şuurumuzdan başka bir şey değildir. İdrâksiz ihşasın vücudu farz edilse bile böyle bir ihşas bizim meçhulümüz olur; gayn meş'ûrun bihtir. Binaenaleyh vücudlarına müttali olabileceğimiz kâffe-i ihşasât hem ihşasât hem de idrâkâtır. İhşas ile idrâk iki şe'n-i nefsi değil, bir şe'n-i nefsinin biri infialî diğeri ilmi olmak üzere iki hâssasıdır. Ve bu şe'n-i nefsi hem kuvve-i zihniyenin hem kuvve-i hissiyenin aslıdır.

Binaenaleyh *sensationa ihşas, perceptiona idrâk* demekle lisanımız, mezâhib-i felsefiyenin makâsıdını edadan kâsır kalmaz. Ve İstilah Encümeni'nin de mazhar-ı kabulü olmuş olan bu iki tabiri ihtilaf-ı mezâhibden dolayı değiştirmeye mahal yoktur.

Yalnız şunu da ihtara mahal vardır ki *perception* kelimesi kâh *kuvve-i müdrikeye kâh fiil-i (acte) idrâke, kâh da fiil-i idrâke terettüp eden ilme (connaissance)* itlak olunur ki buraya kadar münakaşa ettiğimiz bu son mâna idi. Bu mânaya göre de kâh *ilim* ve kâh *malum* yani *müdre*k kasd edilir. Nitekim *connaissance* da hem ilim hem malumdur⁴¹ (Babanzâde, İN, 293-96). Ayrıca bk. ihşas.

ığrâb (excentricité): bk. bidâ'at

ihlâl [ha ile] (localisation): *ihlâl* kelimesi Emrullah Efendi merhumun *localisationa* mukabil bulunduğu pek hoş bir tabirdir. Bu kelime bir şana, bir hâssaya ve bir kuvvete bir mahal tayini demek olup noktalı *ihlâl* [hu ile] karıştırılmaması lazımdır. "Zaman içinde ihlâl" mecazi bir tabir olup zaman-ı mazideki ân-ı vukû'u tayin demektir (Babanzâde, İN, 283).

ihşas (sensation): Bir hâsse [*sens*] ile hâsıl olan idrâke *his* değil *ihşas* denir. His bizim istilahâtmızda kuvve-i hissiye demektir ki Frenkler buna *sensibilité* derler. Vasıta-i havâss ile hâsıl olan idrâkâta ise *ihşasât* demişlerdir. "İhşas *if'âl* babından geliyor, duymak değil duyurmak

41 İE, FI, 54: "perception: idrâk".

mânasınadır" diye vârid olmağa başlayan itiraz hakikatte gayri vâriddir. Menşe-i galat *if'âl* babının ta'diyeye mahsus olduğu zannıdır. Vâkıa *if'âl* babına bir fiil-i lazım nakl edilirse müteaddi olur. Lâkin bu babdan gelen fiillerin hepsi müteaddi değildir. Bu babdan yüzlerce fiil-i lazım gelmiştir. Bunlardan yalnız Türkçede müstamel olan iman, islâm, ihram, işkâl, imkân, intâc, intâş, insan, isâet... gibi kelimeleri zikr etmek kâfidir. Binaenaleyh istilâh-ı ilmîyi bir lisan hatasına feda etmektense lazımda "ihzas etmek", müteaddide de "his ettirmek" ve "ihzas ettirmek" demekte hiçbir güçlük, hiçbir kabalık yoktur⁴² (Babanzâde, İN, 87). Ayrıca bk. idrâk, ihtisas.

ihtras (passion): *Ihtiras passion* mukabili olarak infîl-i şedîd mânasına kullanılmıştır. *Ihtiras* hürs müradıdır. Hürs *Tercüme-i Kamus*'taki beyana göre *ceş'* mânasınadır ki bir nesneyi râğbet-i mezmûme vechi üzre lüzumundan ziyade şiddetle talep ve arzu kılmaştır. *Müfredât-ı Râğib*'da da hürs "şerehe ve şeddet iradetuhu" ile tefsir edilmiştir. Binaenaleyh ihtiras lafzı *passion*un bugünkü mânasına muvafık bir istilâh olmak salahiyetindedir⁴³ (Babanzâde, İN, 479).

ihstias (sentiment): Evvelki yazılanmda *sentiment* kelimesini *ihstias* ile ifade etmiştim. Esasen vaz'-ı lügavî itibarıyla *ihstiasın* *ihstas*tan hiçbir farkı yoktur. İstimâl-i Araba göre her ikisinin mânası birdir ve *sensation* mukabilidir. Ancak ehl-i ilim öteden beri *sensation* makamında daima *ihstias* istimal edip *ihstiası* istimal etmediklerinden -ihstias gibi infî'âlî olmakla beraber tabir-i kadîmce vicdanî olup samim-i kalpte uyanan ve Fransızca *sentiment* denilen- bu duygular için mütavaata dâil elfâzî kesîr olan ifti'âl babından *ihstiası* tahsis etmek istedim.⁴⁴ Bunda mânen ve lafzen mütekârib olan iki Fransızca lafza mukabil yine lafzen mütekârib ve bir asıldan müştak kelimeler kullanmak faidesi vardır.

Üdebâımız ise hayli zamandır bizim *ihstias* demek istediğimize *hissiyât* demişler ve müfred ile cem'i tefrik etmemişlerdir. *Sentimenta* hissiyât demekteki mehâzîrin biri işte bu iltibasdır. İkinci mahzur da hissiyâtın bi hasebi'l-lafz "hisne ait şeyler" mânasında olmasıdır. Halbuki lafızdan maksûd olan şey duygunun bir nevidir; duyguya ait bir şey değildir. Hissiyâtın Fransızca tercümesi *choses sensibles* olabilir ki lafızdan münfemam olan şey, meşâ'ir-i hamse-i zâhire ile idrâk olunan mahsûsâtur. Bu hata ise üçüncü mahzuru bizâtihi tevliid eder. Elbette hatırdâ kalmıştır ki mülâhaza-i mütercimde [bk. vicdan] *hissiyâtın* lisan-ı ehl-i ilimde sırf mahsûsâtın muktebes kazâyâya itlak olunduğu dür u dıraz tafsil edilmişti. Binaenaleyh *sentiment*ın min külli'l-vücûh hissiyât olmadığı zâhirdir.

Bununla beraber İstilah Encümeni hasm-i niza' için beyne beyne bir karar ittihaz ederek felsefede *ihstias*, edebiyatta *hissiyât* denilmesine karar verdi.⁴⁵ Bu karar ise meseleyi hal edemez. Edebiyatta mevzu-i bahs edilecek *hissiyât* felsefedeki *ihstias*tan başka bir şey değildir ki böyle bir tefriki imkân bulunabilsin.

Artık bilmem bunca delâil üdebâ-yı kiramın "hissiyât"ına dokunabilecek mi? (Babanzâde, İN, 143-44). Ayrıca bk. ihzas.

ihstias-ı hüsn (sentiment du beau): bk. zevk

ihhtiyar (libre arbitre, liberté): Bu Fransızca terkip [libre arbitre] İstilah Encümeni'nce *fâille-i muhtâre ve irade-i gayri mukayyede* terkipleri ile tercüme edilmiştir.⁴⁶ İrade ve ihtiyar bahisleri bizde ümmehât-ı mesâil-i itikadiyeden olup beyne't-tavâif münakaşât-ı dürâdûr ile hayli mürekkep sarfına bâ'is olmuş şeylerden olduğu için -Fransızca tabirin iki kelimedenden mürekkep olduğuna bakarak- böyle nâşenide tabirât ile tercüme külfetini ihtiyar etmekten ise öteden beri me'lûfu olduğumuz istilâhâtı kabul etmek evlâdır. *Libre arbitre*in bir

42 İİE, FI, 63: "sensation: ihzas".

43 İİE, FI, 53: "passion: ihtiras, ibtilâ, infial".

44 Yazar Fonsegrive'in açıklamasını Babanzâde şöyle tercüme etmektedir: "ihstiasâtın bi-zevâtiha bize defaten (bilâ vasıta) iş'âr ettikleri lezzet ile elemden başka olarak bu ihstiasât bizde sâbıkta vâkı olmuş tedâ'ilerle olan nisbetler haysiyetiyle de bize leziz veya kerih görünürler. Binaenaleyh bu tedâ'iden doğma lezzât ile âlâm artık maddî değil sırf nefsidir. İhstiasât değil ihtisasâtur" (İN, 143-44).

45 İİE, FI, 64.

46 İİE, FI, 64.

müradifi de Fransızca *liberté*dir ki bizde *ihhtiyar* ve -tabirde müsamaha edenlerce- *irade-i cüz'iy*e ve *cüz'-i ihhtiyar*dır.

Fransızca *liberté* kelimesinin me'ânî-i muhtelifesi vardır:

1. *Liberté naturelle* yani *hürriyet-i tabiiyye* ki insanın fitraten hâiz olduğu hürriyet-i zâtiye olup şahsında ve e'âlînde giriftâr-ı kuyûd olmaması demektir.
2. *Liberté civile* yani *hürriyet-i medeniye* ki hürriyet-i tabiiyesinin kanunen müeyyed olması demektir.
3. *Liberté politique* yani *hürriyet-i siyasiye* ki vaz'-ı kavânîne iştirak etmek hakkıdır. Bu üç mânaca hürriyet mülâhazasında nazar-ı itibara alınan mesele vâkı'-ı hâle ait değil, hakka aittir.
4. *Liberté physique* yani *hürriyet-i bedeniye* ki aza ve cevârihte, harekât-ı bedeniyede bilâ mâni tasarruf edebilmek demektir.
5. *Liberté de perfection* yani *hürriyet-i tekemmül* ki mesâvî-i ahlâktan tahliye-i nefis ederek mertebe-i âzâdegîyi ihraz mânasınadır ve *fazilet* (vertu) ile *hikmet* (sagesse) müradifi gibidir.
6. *Liberté de choix* yani *hürriyet-i ihhtiyar u tercih* ki asıl mevzû-i bahsimiz olan budur. Bu son iki mânaca hürriyete *liberté morale* yani *hürriyet-i mânaviye* de denir. *Liberté de choix* mânasına olan hürriyete ale'l-ekser *libre arbitre* derler ki bizde mukabili *ihhtiyar*dır

İhtiyar asıl vaz'ında *hayırdan müştak* olup *isâr* müradifi olarak birçok şeyler meyanından en hayırlısını seçmek, intihap ve istifa etmek demektir. Ebu'l-Beka da *Külliyât'*ında; "İhtiyar en iyi olan şeyi talep etmek ve işlemektir. İnsanın nefsü'l-emirde en hayırlı olmadığı halde hayırlı itikat ettiği şeyi talep etmesine de bazan ihtiyar denilir" diyor.

Mâna-yı istalahîsi de bu mânalardan ahoz olunarak; "bir şeyi diğeriine tercih ve tahsis etmek ve ona takdim eylemektir". İhtiyarın bundan daha meşhur iki tarifi daha vardır:

1. İhtiyar, fâilin isterse yapar, istemezse yapmaz olmasıdır.
2. İhtiyar sıhhat-i fiil ve terkîr ki tercih-i bilâ müreccihe salahiyet demektir. İhtiyarın bu mânasına Frenk müellifleri *liberté d'indifférence ou d'équilibre* namını veriyorlar. Müellif bu türlü tercihin vücuduna kâil olan zümreden görünmüyor.

Bu mânaların herikisince de ihtiyar iradeden ehasır. Zira evvelki haşiyede söylendiği vec-hile irade bir nevi meyilden ibaret iken ihtiyar tafîl ile beraber meyil mânasını tazammun eder (bk. irade). Maamafih tecevvüz tarikiyle iradeye de, kudrete de ihtiyar denildiği de vardır. Nitekim müellif de burada ihtiyarı *kudret-i âlime-i müreccihe* [puissance intelligente élective] ile tefsir ederken bu tecevvüzü ihtiyar etmiştir.⁴⁷

İhtiyarın mukabili *icabdır* ki bizdeki mütekellimin ile felâsife beynindeki mânası mümkünü imkândan vücuba sarf etmektedir. Yani mümkün olan şeyin mümkünlüğünü giderip vâcip kilmaktır. Fransızcası *nécessiter* veya *déterminer*dir.

Muhtar lafzı ihtiyarın hem ism-i fâili, hem ism-i mefûlüdür. *Fâil-i muhtar* denilir ki *agent libre* demektir. Kezâlik *fiil-i muhtar* da denilir ki *acte libre* demektir.

Örf-i mütekelliminde *fâil-i muhtar* kendisinden kasd u iradeye mukrûn olarak fiil sudûru sahih olan kimsede denir. *Fiil-i muhtar* veya sadece *muhtar* insanın lâ-'alâ sebili'l-ikrâh yani haricden kasr u ikrâh vâki olmaksızın yaptığı herhangi fiile ıtlak olunur. Buna biz *fiil-i ihhtiyari* de diyebiliriz (Babanzâde, İN, 423-25). Ayrıca bk. irade.

47 Babanzâde'nin bu açıklamalarının anlaşılması için yazar Fonsegrive'in metinde söylediklerini aktarmak uygun olacaktır: "Ef'âlimizin illet-i gâiyesi bizce malum olmak şartıyla yekdigere zıt veya birkaç fiil-i mümkünü tasavvur ile içlerinden birini tercih ettikten sonra bizden sâdır olan ef'âl ef'âl-i ihhtiyariyeden olmuş olurlar. Demek *fiil-i ihhtiyari* (fiil-i muhtar: acte libre) bi-hasebi'l-mahiye *tercîh* (choix)den ibarettir. Binaenaleyh iradeyi bir *kudret-i âlime* (puissance intelligente)dir diye tarif edebilecek isek ihtiyarı da bir *kudret-i âlime-i müreccihe* (puissance intelligente élective)dir diye tarif etmeğlimiz lazım gelir" (Babanzâde, İN, 423-25).

iktıtaf, iktıtafiye (éclectique, éclecticism): bk. telfik

ilâh (Dieu): Dikkat edilmiştir ki *Dieu* kelimesini *Allah* lafz-ı şerifi ile değil *ilâh* kelimesi ile tercüme ettim. Fikr-i âcizâneme göre bu iki lafız arasında biraz mâna farkı vardır. Ve Fransızca *Dieu* tercümedeki her iki lafız beyinde müşterektir. *İlâh* me'lûh yani mabud demek olup her kavmin, her sahib-i dinin ve her filozofun kendi tasavvuruna, kendi anlayışına göre mânası vardır ki bütün esmâ-i hüsnânın me'ânisini câmi', bil'-cümle sıfât-ı kemâliye ile muttasıf ve bi'l-cümle nekâyısından mukaddes olan ilâh-ı hakkın ismi olan *Allah* ism-i celilinin medlûlüne daima mutabık olmaz. Tabir-i diğerle Allahu zü'l-celâl ilâhdır, hem de ilâh-ı haktır. Fakat her ilâh itikad olunan, bu ism-i şerifin sahibi olan ilâh değildir. Evet, müşrikinden bir takımının ilâhi hacet ve seçer makûlesi şeyler olduğu gibi bazılarının şems, kamer, diğer bazılarının da nücüm-ı seyyare veya sâbitelerdir. Mu'tekid-i ilâh olan felâsifeden herbirinin de kendine göre birer ilâhi vardır. İlâh tasavvuru tenakuzu mütezammin bir mefhumdur diyen Layipniç (Leibniz) bu itibar ile haklıdır. Zira felâsifenin itikat ettikleri ilâhlar mâhiyetce hep mütenakızdır; birininki ötekine mutabık değildir. Sebebi nesâik-ı felsefiyedeki (*systemes philosophiques*) noksanlardır. Şimdiye kadar takip edilen nesâik kemâl-i nihâyi maalesef hâiz olmadıklarından o yoldaki tefekkürünü vücud-ı ilâhi tasdikle îsâl etseler bile eksik mukaddimâta istinat eden kıyasâtları nihayet tenakuzu mütezammin bir mefuma münker oluyor.

Evet, Aristo'nun ilâhi âlîm değildir (bizdeki nakle göre cüz'iyâtı bilmez). Çünkü o kuvve ile fiil (*acte et puissance*) nazeriyesine bağlanıp silsile-i ma'lûlât ve 'ileli de ona rabt etmiş. Ve tedbir-i âlem için silsilenin müntehi olduğu bir müessir ve muharrir-i evvel (*premier moteur*) neticesine varınca ötesini aramağa lüzum görmemiş. Onun tasavvur edebildiği ilâh heyulâ-yı âlemi bir kere tahrîk ettikten dolayı ilerisine karışmamış ve âlemin malum olan üzere tekevvününü 'ilel ve ma'lûlâta bırakmıştır. Binaenaleyh -hiç değilse bizim ulemamızın rivayet ettiği üzere- âlem-i esbâbda cereyan eden umûrun cüz'iyât ve furû'undan bîhaber olduğu gibi gayri mütenahi bir kudret-i kâmile olarak tasavvur edildiği halde yalnız bir defalık dūcar-ı halk (?) olmuş bir alet-i gayri mütenahi olarak da tasavvur ediliyor. Bundan a'lâ tenakuz olur mu?

Dekart'ın (Descartes)'ın ilâhi da böyle. O da tuttuğu tarîk-i nazarın esiridir. Dekart bütün hakâyık içinde inkâr edemediği bir tek hakikat varsa o da nefis-i nâtikasıdır diyor. Onda da zâfi olmak üzere mütenahi (?) olan *ilim* ile fâil olan *iradeyi* bulabiliyor. Sonra kemâli 'adem-i tenâhîde bularak kasd ettiği ilâh-ı âlemi âlîm ve alelhusus mürd olarak itikad ediyor. Onun nesak-ı felsefisi iktizasınca vâkıa kemâl-i ilim ile muttasıf ve bu itibar ile Aristo'nun ilâhına mütefevvik bir ilâha varlıyor. Fakat bu ilâh ona nazaran irade-i mutlaka ile halk u icad, tabir-i diğerle bilâ müreccih tercih eylediği için illet-i gâiye, hikmet ve maslahat gözetmemekte Aristo'nun ilâhından farksızdır. Halbuki ilâhu'l-âlemîni vahdaniyet, hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade, kelâm, tekvîn, halk, ihyâ, imâte, terzîk, is'âd, ışkâ, rahmet, hikmet (?), kudem, beka ... ilâh. gibi bilcümle sıfât-ı kemâliye ile muttasıf ve cehl, 'amâ, summ, atâlet, acz, hares, hudûs, zeval ... ilâh. havâdise yakışır bilcümle nekâyısından münezzehtir ve esmâ-i hüsnâsının delâlet ettiği sıfât-ı kemâliyesini sıfât-ı mahlûkine mûmâsil olmanın mukaddes etsek tenakuz mürtefi' olur. Elhâsıl Zât-ı Bârî kemâl olarak müteyakkın her ne varsa cümlesine sahip, kezâlik ayb ü naks olarak müteyakkın her ne varsa cümlesinden müberrâ itikad edilmek gerekir ki tenakuza düşülmesin.

Müellif Zât-ı Bârî'ye tabiat-ı insaniyemizin haiz olduğu sıfâtları bakarak bazı sıfât isnad edişimizi de cây-ı tereddüd görerek hiçbir sıfatımızın Vâcib teâlâ ve tekaddes hazretlerine çesban olmamak imkânını makam-ı itirazda serd ediyor. Müellifin 'leyse ke-mislini şey'un' ['Şüba misli gibi bir şey yoktur', Şüra 42/11] âyet-i kerimesiyle hülâsa buyurulan nefy-i temâsül kuşkusunu takdir edenlerdeniz. Bizde ilim, kudret, irade, sem', basar ... ilâh. gibi sıfât vardır diye Hak teâlânın ilminden, kudretinden, iradesinden, sem'inden, basarından ... ilâh. şüphe etmek de tenzihde ifrattır. Sıfât-ı Bârî'ye ne kendisinde asıl ile fer' bir tutulan bir kıyas-ı temsili, ne de bütün efrâdı müsavi tutulan bir kıyas-ı şümülfî ile istidlâl caiz değildir. Hak celle ve 'alanın misli olmadığı için mâ-sivâ ile temsil edilemeyeceği gibi efrâdı müsavi tutulan bir kazıye-i külliye içine de Zât-ı Bârî ile mâdası birlikte idhal edilemez. Felâsife ile bazı mütekelliminin metâlib-i ilâhiye babında giriftar-ı ızdırab u hayret olması

hep bu gibi kıyasâta temessük ettiklerindedir. Böyle bir tarîk ise tarîk-ı savab olamaz ve sonunda edilenin ya fâsîd yahut mütekâfî olduğu görülür. Bu babda istimal edilecek en sağlam kıyas *kıyas-ı evlâdir*.

Âyet-i sâbika bize tarîk-ı tenzihî talim ettiği gibi 've lehü'l-meseli'l-a'lâ' ['mesel-i a'lâ O'na aittir', Rum 30/27] âyet-i kerimesi de bize ister temsili ister şümüli olsun kıyas-ı evlânın yolunu gösterir. Şöyle ki sîfât-ı Bâri'yi bu tarîk ile düşünürken; mümkün ve muhdesde şöyle bir kemâl bulduk. Bu kemâlin vechen mine'l-vücûh naks ile şâibedar yani mevcut hakkında 'ademi müstelzim olmayanına Vâcib-i kadîm ehakk ve evlâdır deriz. Kezâlik nev-i mahluk, merbûb, ma'lûl olan mevcudda sâbit olan bir kemâli o mahluk elbette hâlikundan, rabbinden istifade etmiştir. O halde bu nev'-i kemâlin hiçbir vech ile naks ile ma'lûl olmayanına hâlık ve rabbi ehaktır denilir. Kezâlik haddizatında naks ü ayb olan yani sebeb-i kemâli tazammun eden her şeyi envâ'-ı mahlukât ve mümkinât ve muhdesâtdan herhangi birinden nefy etmek lazım gelse o ayb ü naksî Zât-ı Bâri'den bi-tarîkî'l-evlâ nefy etmek lazım gelir. Çünkü umûr-ı vücudîyeye hâlik, umûr-ı 'ademiyyeye mahluk ehaktır deriz.

Elhasil eşyadan hiçbirî sîfâtdan hiçbir sîfatta, ef'âlden hiçbir fiilde, hukukdan hiçbir hakda Zât-ı Vacibü'l-vücûda mümasil olmamakla beraber beşerde envâ'ına tesadüf edilen sîfât-ı kemâlin de kendisinden nefyi lazım gelmez. Ve sîfât-ı Bâri meselesini bu tarzda mülâhaza etmekle ilâh mefhumunu tasavvurda tenakuz kalmaz (Babanzâde, M, 30-32/dn. 1).

i'lâl (causation): bk. i'tilâl

ilim (connaissance): Bu kelimeyi sûret-i mutlakada *marifet* ile tercüme edenler vardır. Nitekim İstılahat Encümeni de bu tarîka sâlik olmuştur.⁴⁸ Vâkıa *connaître* ile *savoir* kelimeleri Fransızcada müteradif olduğu gibi Arabide de *marifet* ve *irfan* ile *ilim* kelimeleri müteradiftir. Fakat her iki Fransızca kelime layıkıyla tarif edilememiş olmak dolayısıyla teradüfleri zâhiri addolunabilir. Zira bazı mevâkı'da beyinlerinde fark olduğunu istimalât-ı adide gösterir. Bu Arabî kelimelerin tarifinde de hayli ihtilâfât mevcut ve birçok yerlerde yekdigeri makamında istimalleri şâyi ise de yine bazan aralarında fark-ı azîm görülür. Türkçedeki *bilmek* kelimesini kâh *ilim* ile, kâh *marifet* ve *irfan* ile eda edebilirsek de *tanımak* kelimesini be-mahal yalnız *marifet* ile eda edebiliriz. Lügavî farkın biri bu. Diğer fark da zıddında zâhir olur. İlmin zıddı *cehl*, marifetin zıddı ise *inkâr* ve *nükrdür*. Fransızcada her iki masdarn zıddı *ignorer* olduğuna göre Arabideki iki lafız beyindeki fark daha vâzıhdır. Râğb İsfahânî de "marifet ile irfan bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ederek idrâk etmeğe denir" diyerek bir fark daha söylüyor ki bu itibar ile ilmin medlûlü marifetten e'amm olmuş olur. "Fulanun ya'rifullah" [filan Allah'ı tanıyor] denirse de "ya'lemullah" [filan Allah'ı biliyor] demek caiz olmaz. Kezâlik "Allahu ya'lemu keza" [Allah şunu biliyor] denir de "ya'rifu keza" [Allah şunu tanıyor] demek caiz olmaz.

Fark-ı lügaviden sonra fark-ı istilahîye geçiyoruz. İbn Sina "külli marifetin ve ilmin fe-immâ tasavvurun ve immâ tasdikun" [her marifet ve ilim ya tasavvur veya tasdiktir] diyerek her ikisi beyinde teradüf olduğunu ima ettiği halde diğerleri her iki lafız arasında epeyi mühim farklar bulmuşlardır:

1. İlim, -gerek tasavvur ve gerek tasdik olsun- mürekkebi; marifet ise -kezâ gerek tasavvur ve gerek tasdik olsun- basiti idrâk etmektir.
2. Külliyyi -ister mefhum-ı külli, ister hükm-i külli olsun- idrâk ilimdir; cüz'iyi -ister mefhum-ı cüz'î, ister hükm-i cüz'î olsun- idrâk marifettir.
3. Evvelâ idrâk olunup unutulduktan sonra bir daha idrâk olunmak sûretiyle aralarına 'adem (tabir-i diğerle zühul, nisyan, cehl) tehallül eden şey'-i vâhid hakkındaki iki idrâkin ikincisine marifet iflak olunur ki buna Türkçede *tanımak* derler. Fransızcası *re-connaissance*dir.
4. Mutlaka ceheden sonraki idrâke marifet denir ki buna '*adem ile mesbuk idrâk* de derler. Bu dört itibann ilk ikisine nazaran Arapça "areftullah" [Allah'ı tanıdım] denir de "alimtullah" [Allah'ı bildim] denmez. Diğer ikisine nazaran da "Allah alimdir" denir de "Allah ârifdir" denmez.

48 İİE, FI, 18: "connaître, connaissance: marifet, ilim, malumat".

*Marifet*in ilim ile müradif olduğu yerlerde tarifi ilmin tarifine tâbidir. İlimin mezâhib-i muhtelifeye göre başlıca tarifleri şunlardır:

1. Vâkıa mutabık olan itikad-ı câzimidir.
2. Bir şeyin sûreti akılda hâsıl olmaktadır.
3. Bir şeyin zihinde hâsıl olan sûretidir ki bu tarife göre zihinde bulunmak haysiyetinden kat'a'n-nazar *malum* demektir.
4. Bir şeyi nasılsa öylece idrâk etmektir.
5. Malumdan hafânın zâil olmasıdır.
6. Bir şeyin mânasına nefsin vâsıl olmasıdır.
7. Mesâilî 'an delil idrâk etmektir.
8. Mesâil-i müdellelenin kendileridir ki bu itibar ile de ilim *malum* mânasına gelmiş olur.
9. Bir sıfattır ki mahalli için me'ânî beyinde nakizî muhtemel olmayacak bir temyizi icap eder.

Bu dokuz tariftten hulasaten ilmin; 1. İdrâk-i mesâil (bilmek), 2. Nefs-i mesâil (bilgi) mânaları beyinde müşterek olduğu anlaşılır ki diğer mânalar hep bunlara ircâ olunabilir.

İlim mesâil-i müdellelenin heyet-i mecmuası olduğu zaman *ilm-i müdevven* namını alır ki bu takdirde de hem o mesâilî bilmeğe hem de nefis-i mesâile *ilim* itlak olunduğu gibi kavâid-i ilmi merreten ba'de uhrâ idrâk etmekten hâsıl olan meleke-i istihzâra da *ilim* denilir.

Cevdet Paşa merhumun *Mi'yar-ı Sedad*'ından âtidedeki fıkranın nakli fehmi-i maksûdu daha ziyade teshil eder: "Mantık ve Kelâm ve Me'ânî ve Beyan gibi esâmî-i ulûm ve fûnûndan bazan nefis-i mesâil ve bazan tasdik-i mesâil ve bazan tekrar-ı tasdikat ile hâsıl olan meleke murad olunur. Ve işbu üçüncü mânaya göre herbir ilim ol ilmin hâvi olduğu mesâilî kirâren ve mirâren idrâk ve tasdik ede ede hâsıl olan melekeden ibarettir. Ve ikinci mânaya göre herbir ilim ol ilmin mesâilini delilleri ile tasdik ve isbattan ibarettir. Ve birinci mânaya göre herbir ilim bir takım mesâilden ibarettir ki mukaddimedede beyan olunduğu üzere bir cihet-i vahdet-i zâtiye yahut araziye ile mazbut ve ulûm-ı saireden mütemeyyiz olarak bir ilmi müstakil itibar olunur. Ve inde'l-mütehakkıkın bir ilmin eczâsı ol ilmin mesâilinden ibaret olur. Ve bazan bir ilmin mebâdisi dahi müsamahatan ol ilmin eczâsından add u itibar olunur".

Kitabımızın siyâk-ı izahından ise *cannnaissance* kelimesi kâh vâkıa mutabık itikad-ı câzim, kâh malum -tabir-i diğerle hem bilmek, hem bilgi- mânasında istimal edilmiş ve ilmi müdevven mânası kâd edilmemiştir. B:izdeki *malumat* kelimesinin Fransızca mukabili *les cannnaissances* olması da bu istimale binaendir. Esnâ-yı tercümede ilmi marifete tercih edişimin sebebi de budur.

İlm-i müdevvenin Fransızcası *sciencedir* (Babanzâde, İN, 12-15). Ayrıca bk. ilm-i müdevven.

ilkâ (suggestion): *Suggestion* mukabili olarak elimizde *telkin* ile *ilkâ* kelimeleri vardır. İstilah Encümeni *telkin* istilahını kabul etti.⁴⁹ Fakat *telkinin* söz ile, müşafehe ile olmak lazım geleceğini kütüb-i lûgat tasrih ettiği ve *suggestion* şifahi olmak meşrûr olmadığı için *ilkâ* tabirini istimalde mazurum (Babanzâde, İN, 60).

illet (raison): bk. sebep, sebeb-i musahhîh

ilm-i ahlâk (morale): bk. ilmu'l-hulk

ilm-i elsine (philologie): İstilah Encümeni'nin mecmuasında *philologie* ile *linguistique lisani-yât* ile tercüme edilmiştir.⁵⁰ Halbuki tariflerine nazaran beynlerinde fark vardır. Bunların birincisi *ilm-i elsine*, ikincisi *ilm-i mukayese-i elsinedir* (Babanzâde, İN, 415).

ilm-i heyet (astronomie): bk. ilm-i tencim

ilm-i hikmet: Felsefenin bizde ismi *ilm-i hikmettir*. Bir müddetten beridir *Hikmet-i tabiiye* tesmiye edilen Fizik ile iltibas hâsıl olmamak için hikmet kadar zeban-zed olan Felsefe tabirini tercih ediyorum (Babanzâde, İN, 29).

49 İE, FI, 66.

50 İE, FI, 44, 54.

ilm-i husulî: bk. hads, tasdik bi'l-mukayese.

ilm-i huzurî (intuition): bk. hads, tasdik bi'l-mukayese.

ilm-i ilâhî (théodicée): bk. teolocyca

ilm-i köhne-hânî (paléographie): Hutût-ı kadîmeyi halletmek ilmidir ki lisanımızda bundan münasip bir isim bulunamamıştır (Babanzâde, **Felsefe Dersleri**, 11).⁵¹

ilm-i mehâsin (esthétique): *Esthétique* kelimesi lisanımıza en evvel *hikmet-i bedâyi'* terkihi ile tercüme edildiye de kelimenin gerek medlûl-i lafzîsi ve gerek iştikakî terkine bâ'is olmuştur.

Bu kelime *kuvve-i hissiye* veya *hassasiyyet* demek olan Yunanca *aisthêsis* lafzından müştak olup harfiyyen tercümesi lazım gelse *ilm-i his* demek icap eder. Bu ilmin mevzuu *hüsn* olup hüsnün bizde uyandırdığı ihtisâsât da bu mevzu'a bi't-teb'dâhil olabilirse de kuvve-i hissiyeye ait şü'n-ı nefsiye bu itibar ile evvelen ve bi'z-zat bu ilmin mevzuu hâricinde kalıp ancak sâniyen ve hüsn'e tebe'an bu mevzu'a dâhil olacıklarından yine esas itibariyle *esthétique*in mevzuu hüsn olmuş olur. Bundan dolayı birkaç sene evvel buna mukabil *ilm-i mehâsin* tabirini vaz etmişim. Bu tabir Darülfünûn heyet-i muhteremesince mazhar-ı kabul oldu idi ve bu ders bu nâm ile tedris edildi.

İstilah Encümeni heyet-i fâzılası ise *bedi'tıyyât* lafzını ihtiyar etti.⁵² Ancak bu ilim -riyazi-yât gibi- âhurine "yât" harflerini ilaveye lüzum gösterecek derecede henüz tevessü' ederek dalbudak salmamış yeni bir ilim olduğu gibi *bedi'* kelimesi de muhassenât-ı lafziye ve mânevîyeden bahs eden ve edebiyatın bir şubesi bulunan diğer bir ilmin ismi olmak dolayısıyla başkaca dâ'î-î iltibas olduğundan yine *ilm-i mehâsin* demeyi tercih ettim.

Bazı zevâtın itiraz ettiği üzere bu ilimde kubuhtan yani çirkinlikten de bahs edilmesi bu tesmiyeye mâni değildir. Bu itiraz mesmû' olsa bi'l-farz sarf ile nahvi lisan hatalarını, ilm-i me'ânîyi muhîll-i fesâhat u belâğat olan şeyleri bildirmekten hacr etmek lazım gelecektir.

Mehâsin güzel mânasına *haserin* cem'idir. Ve Fransızca *beau* mukabilidir. *Beauté* mânasına gelip mazûskül ile yazılan *Le Beau* ise hem *hüsn* hem de mehâsinin müfredi olan *hasen* mânasındadır (Babanzâde, **İN**, 377-78).

ilm-i mukayese-i elsine/lügât (linguistique): İstilah Encümeni'nin mecmuasında *philologie* ile *linguistique lisaniyât* ile tercüme edilmiştir. Halbuki tariflerine nazaran beyenlerinde fark vardır. Bunların birincisi *ilm-i elsine*, ikincisi *ilm-i mukayese-i elsine*dir (Babanzâde, **İN**, 415).

ilm-i müdevven (science): *Science* kelimesini mutad olduğu üzere *fen* ile tercüme etmek pek de doğru değildir. Fransızca *science* denilen mesâil-i müdevvene ve mürettebe isimlerinin kâh *ilim*, kâh *fen* lafızlarıyla eda edilmesi de bu tercümenin bir asl-ı sahiha istinat etmediğini gösterir. *Fen* lügatta nevi mânasındadır ki müstakim ağaç dalı demek olan *fenenden* me' huzdur. Cem'i *fünûn* ve *efnân* ve *efânin* gelir. *Tefennün* de tenevvü' demektir. Hatta "kelâmı, hutbede tefennün ve iftinan" tabiri vardır ki sözü mütenevvi vadilere sevk etmek, Türkçesi daldan dala atlamak demektir. Binaenaleyh bir ilmin bir mebhas-ı mahsusuna, bir dalına *fen* ıtlakı sahih ise de bütün ilme *fen* demek o kadar doğru olmasa gerektir. Nitekim *fünûnu'l-ulûm* tabiri buna şahittir. O halde "İlm-i lügât"e nazaran "iştikak", "İlm-i fikh"a nazaran "ferâiz", "Fizik"e nazaran "mebhas-ı savt" veya "mebhas-ı hararet", "Tıbb"a nazaran "kehhallık" birer *fenn-i ilm* veya kısaca birer *fen* olabilir. Bir de herhangi ilim tevessü ederse *fünûnu* ta'addüd edeceği gibi herhangi *fen* de tevessü ettiği halde *fünûn-ı muhtelifeyi hâvi* bir ilim halini alabilir⁵³ (Babanzâde, **İN**, 15).

İlim mesâil-i müdellelenin heyet-i mecmuası olduğu zaman *ilm-i müdevven* namını alır ki bu takdirde de hem o mesâilli bilmeğe hem de nefis-i mesâile *ilim* ıtlak olunduğu gibi kavâid-i ilmî merreten ba'de uhrâ idrâk etmekten hâsil olan meleke-i istihzâra da *ilim* denilir⁵⁴ (Babanzâde, **İN**, 14). Ayrıca bk. ilim.

51 *Hikmet Dersleri'*nde (s. 14), bu ilim dalı "paleografi" olarak verilmiş ve şu açıklama yapıldı: "Hutût-ı kadîmeyi halletmek ilmidir ki lisanımızda buna münasip bir isim bulunamadı".

52 **İİE**, **Fİ**, 29.

53 **İİE**, **Fİ**, 63: "science: ilim".

54 Babanzâde, **Fİ**, 71/dn. 3: "Burada ilimden maksat *connaissance* değil *science* yani ilm-i müdevvendir".

ilm-i nücûm (astrologie): bk. ilm-i tencîm

ilm-i resm-i âlem (cosmographie): bk. mebhas-i kiyan

ilm-i resmî (science descriptive): Bizim mantık kitaplarımızda *définitiona tarif, descriptiona resm* denilir.⁵⁵ Binaenaleyh *science descriptive* tabirini *ilm-i resmî* ile tercümeden başka çaremiz yoktur (Babanzâde, Fİ, 81/dn. 2).

ilm-i tencîm (astrologie judiciaire): Biz bugün *astronomieye ilm-i heyet, astrologieye ilm-i nücûm* diyoruz. Halbuki mevzuları başka başka olmakla beraber her ikisinin mevzuunda sevâbit ile seyirât yani *nücûm* dahildir. Buna binaendir ki vaktiyle bugün bizim *ilm-i heyet* dediğimize *ilm-i nücûm, vaz'-ı* aslıden gaflet ederek *ilm-i nücûm* dediğimize *ilm-i tencîm* deniyordu ki 'küllü müneccimin kezzâb' [bütün müneccimler yalancılardır]daki *mü-neccimin* nücûmdan değil tencîmden müştak olması da bunu müeyyiddir (Babanzâde, Fİ, 73/dn. 1).

ilmî (scientifique; bir ilm-i müdevvene ait): ["Bir tasdik bazan hakikaten bir ilim olur da yine bir ilm-i müdevvene ait: scientifique/ilmî bir tasdik olmayabilir", İN, tercüme metni, s. 15-16]. Buradaki ilimlerin her ikisi de bundan evvelki haşiyede [bk. ilim, ilm-i müdevven] mavzu-i bahs olan *malum* mânâsıdır. Malum olan mesâile ilim denildiği gibi bir neviden olmak üzere sûret-i mahsusada müretteb ve müdellel mesâil-i malumenin heyet-i mecmuasına da mecazen *ilm-i müdevven* veya sadece *ilm* itlakı pek ziyade şayirdir. İlm-i nahv, ilm-i hisab, ilm-i hikmet gibi. Bu takdirce "filan mesele ilmîdir" demek bu mesele deliliyle malum olmuş, tedvin edilmiş, kendi neviden diğer birçok mesâil-i müdellele sırasına geçirilmiş mesâilden biridir demek olur (Babanzâde, İN, 16).

ilmü'l-hulk (science du caractère): Bizdeki müellifler de *halk* insanın sûret-i zâhiresi olduğu gibi *hulk* da sûret-i bâtnasıdır derler.

Müellifin lafzına mürâ'aten *ilmü'l-hulk* dedim. Yoksa bizim mustalahamızca *ilmü'l-ahlâk* veya *ilm-i ahlâk* demek lazım gelirdi. İlm-i ahlâk netice ve semere itibarıyla değişmeyen ve evvel ve âhir *hikmet-i ameliye* namını taşımaya sâlih olan bir ilim ise de muvzuu hakkındaki mülahaza itibarıyla değişmiştir. Eskiden insanın ef'âlîne masdar olan keyfiyât-ı nef-sâniye yani *ahlâk* ilme mevzu ittihaz edilmişti. Şimdi ise mevzu-i ilim nefs-i ef'âl yani *vâcibâtür* Eskiden tasnif edilen ahlâk idi, şimdi ise vâcibâtü tasnif ediyorlar. Maamafih her iki tasniften garaz ve gaye müttehid olduğu için *moralee ilm-i ahlâk* namını şimdi de vermekte beis yoktur (Babanzâde, İN, 499).

ilmü'n-nefs (psychologie): Ruh ile nefsin medlûlleri beyinde gözetilen dakik ve muhtelefun fih farklardan sarf-ı nazar edilirse bu ilme *ilmü'n-nefs* veya *ilmü'r-ruh* demek münasip olabilir de istilah Encümeni'nin kabul ettiği vech ile sığa-i cem' ile *Ruhiyat* demeye hiç lüzum yoktur.⁵⁶ Vâkıa "İlâhiyat, Felekiyât" gibi Türkçede müstamel bazı tabirat varsa da bunlar ilim isimleri değildir. İlâhiyat *ilm-i ilâhî* tesmiye edilen ilme ait mesâil, Felekiyat ise ahvâl-i feleğe ait şeyler demektir. Bizde ilme ilim olarak sığa-i cem' ile yalnız *Riyaziyat*'ın istimali bab-ı münakaşayı belki açabilir. Halbuki Riyaziyatın asıl adı, *ilm-i reyazîdir*. Mebâhisi tenevvü' ve tevessü' ederek herbiri bir ilim halini aldıktan sonra mecmuuna birden Riyaziyat denilmiştir ki bu takdirce yine bir ilm-i müstakil ismi olmamış olur. Bâ-husus bu tesmiye ile beraber birçok kere Riyaziyat tabirinden ilm-i riyaziye ait mesâil kaid edildiği cây-ı dikkattir. Binaenaleyh tekellüfe hâcet kalmaksızın sadece *ilmü'r-ruh* veya *ilmü'n-nefs* demek kâfidir. İlmü'n-nefs tabirini diğerine tercih edişimize sebep felâsife ile ehl-i kelâm kitaplarında bu mebhâsa taalluk eden mesâil zikredildikçe hemen daima [nefsin cem'i olan] nüfûsdan bahs edilmiş olmasıdır: Nefs-i nâtuka, nefs-i hayvaniye, nefs-i insaniye, nefs-i felekiye gibi. Zaruret olmadıkça selefin istilâhâtını tebdile mahal yoktur⁵⁷ (Babanzâde, İN, 33-34).

55 İİE, Fİ, 22: "description: resm (mantukta)".

56 İİE, Fİ, 58: "psychologie: ilm-i ruh, ruhiyat".

57 A[hmed] N[aim], "Ruhiyat Dersleri" (kitap tenkidli), *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 2, Mayıs 1332, s. 244: "Mütercim-i fâzil [Mehmed Ali Aynî] ünvan-ı kitabı -İstilah Encümeni'nin vaz'ına tebe'an- Ruhiyat Dersleri ibaresi ile tercüme etmiş ise de zann-ı âcizâneme göre ya İlmü'n-Nefs veya İlm-i Ruh gibi bir tabir istimali daha münasip olurdu. Ruhiyat olsa olsa Amper (Ampère)in tasnifi-i

ilmü'n-nefs-i nazârî (psychologie rationnel): *Rationnel* fi'l-asl *aklı* demek ise de mebdâfi-akliyyeden olan [*psychologienin*] bu [*rationnel*] kısmın[ın] mevzuu *hikmet-i nazariye* mesâilinden olduğu için [*ilmü'n-nefs-i nazârî*] demeyi tercih ettim (Babanzâde, İN, 35).

ilmü'r-ruh (psychologie): bk. ilmü'n-nefs

iltifat (attention): bk. tahdîk

iltihâ (jeu): bk. fâilîyet-i iltihâ

inayet-inayet-i ezeliye (providence): *Inayet-i ezeliye* tabiri hükemâca *kaza-yı ilâhî* müradîfidir. Bunlarca kaza veya inayet -İbn Sina'nın tarifine göre- Evvel teâlâ hazretlerinin ilmînin külle ve küllün nizam-ı ahsen üzere olması için ne hâl ve heyet üzere olması vâcib ise o hale ve heyete muhit olmasıdır. Küllün tertib-i vücudunda Evvel teâlâ hazretlerinin keyfiyet-i savabı bilmesi küllde feyezân-ı hayr-ı vücudun menbaıdır.

Mevcudâtın kaza-yı ilâhîce takarrur ettiği vechile bi'l-cümle esbâbiyle beraber vücud-ı aynıye hurucuna da *kader* denilmiştir.

Muhakemât sahibi *inayet* ile *kaza* tabirleri beyninde bir fark vardır diyor: *Inayet* mefhumunda tafsil vardır, zira ilmin vech-i aslahâ ve nizam-ı ekmel ve elyaka taallukudur. *Kaza* ise vücud-ı mevcudâtın kâffesine birden ilmin taallukudur.

Providence kelimesi de *pro* ile *videre* kelimelerinden müştak olup evvelden görmek mânâsına gelip bu görüş garp felâsifesince biliş mânâsına alındığı için ilm-i ezeli mânâsını ifade eder. Binaenaleyh *inayet-i ezeliye* tabiri ona -bâlâdaki tarif ve izahâ göre- muvafık gelebilir⁵⁸ (Babanzâde, FI, 78/dn. 1).

infial (passion): *İhtiras* passion mukabili olarak *infîal-i şedîd* mânâsına kullanılmıştır. *İhtiras* hırs müradîfidir. Hırs *Tercüme-i Kamus*'taki beyana göre *çeşe'* mânâsınadır ki bir nesneyi râğbet-i mezmûme vechi üzere lüzumundan ziyade şiddetle talep ve arzu kılmaktır. *Müfredât-ı Râğib*'da da hırs "şerehe ve şeddet iradetuhu" ile tefsir edilmiştir. Binaenaleyh *ihtiras* lafzı *passionun* bugünkü mânâsına muvafık bir ıstılah olmak salahiyetindedir⁵⁹ (Babanzâde, İN, 479).

irade (volonté): *Volonté* kuvve-i iradiye, *volition* fiil-i irade ve -hâsıl-ı bi'l-masdar olarak- sadece *iradedir* ki bu ikincinin Fransızcası *acte volontaire*dir. Buna evvelce *şî'e* demiştik (bk. *şîe*). Ancak *iradenin kuvve-i iradiye* mânâsında istimali de kesîru'l-vukû olduğundan mahall-i iltibas olan yerlerde kuvveye irade, fiil-i iradeye *şî'e* diyerek aralarını tefrik etmek münasip olur zannındayım.⁶⁰

İrade *Şerh-i Mavakıftaki* beyana göre Mutezile'den bazılarınca makdûrun ehad-i tarafeyninde itikad veya zann-ı nef'den ibarettir. Ancak diğer bazıları bu tarifi mu'arrifine *dâ'iyeye* namını verip irade bu itikad veya zannı müteakip vâki olan meyildir derler. Nitekim iradenin zıddı olan *kerahet* de itikad-ı zarar veya zann-ı zararı müteakip vâki olan nefrettir. Hâsıl-ı diğer tavâif gibi- Mutezilenin bu takımınca irade itikad veya zan kabilinden değildir. Eşâ'ireye göre ise irade makdûrun ehad-i tarafeynini vukû ile tahsis eden bir sıfattır. Bunların diğer bir tariflerine göre de irade makdûrun tarafeyninden birini âhare tercih ile bir vechi bırakıp vech-i âhar ile tahsis etmektedir. Veyahut bu tercihi icab eder bir mânâdır. Bu mânâca irade *ihtiyardan* e'amm olmuş olur. Zira ihtiyar tafsil ile beraber meyildir.

Türkçe tercümesi "istek" ve "dilek" olan irade hakkında sahib-i *Kulliyât*; "fi'l-asıl şehvetten, hâcetten, emelden mürekkep bir kuvvet mânâsına iken nefsin bir şey hakkında 'yapılmalıdır' veya 'yapılmamalıdır' diye hüküm vererek onu nüzû' etmesidir" diyor. Nüzû' meyl

ulûmundaki sciences noologiques mukabili olabilir ki Amper bunu sciences morale yani ulûm-ı mânevîye müradîfi ve sciences physiques et naturelles yani ulûm-ı fizikiye ve tabiîye mânâsına sciences cosmologiques mukabili olmak üzere kullanmıştır. Amper'in Ruhiyatı bütün aksamiyla birlikte felsefeyi ve coğrafya ile tarihe vancaya kadar bütün ulûm-ı lisanîye ve edebîye ve hukukîye ve ictimaiyeyi câmi' bir sınıf-ı ulûmun adıdır".

58 İİE, FI, 57: "providence: hikmet ve inayet-i rabbanîye".

59 İİE, FI, 53: "passion: ihtiras, ibtilâ, infial".

60 İİE, FI, 71: "volonté: irade".

demektir. Diğer bir tarife göre de; "nefsin, kendisini fiile haml ve sevk edecek vech ile fiile nüzû' ve meylidir". Bazılarınca da irade mebd-i nüzû' olan kuvvetin adıdır ki ilk iki tarif ile mu'arref olan şey ma'a'l-fiil, bu son tarif ile mu'arref olan şey kable'l-fiil olmuş olur.

Bazıları da "irade kerâhet ile ızdırâra münâfi bir mânadır" diyerek sözü kısaltmışlardır. Fakat ekser-i tavâifin iradeden kastedtiği şey müridin yaptığı fiilde muhtar olmasıdır.

Meşîet de istilâhen irade mânasınadır. Halbuki lügaten aralarında fark vardır. Meşîet mevcudun ismi olan şeyden me'hûz olup icad mânasınadır. İrade ise *taleb* demektir. Ancak her ikisi -bâhusus muttasıf olan Zât-ı Bâri olduğuna göre- vücudu istilzam ettikleri için istilâhta müteradif addedilmişlerdir.

Mutezileden bazıları *dâ'iyeye* irade dedikleri gibi örf-i 'âmmede şevke, temenniye, şehvete, kasda, azme, niyete, muhabbete, nızaya da irade denildiği de çoktur. Bunların kâffesi ise başka başka mânalaradır. Türkçede "istemek" ve "dilemek" lafızları bu me'âninin kâffesi beyninde müsterek olduğu gibi fazla olarak *taleb* mânasını da mütezammındır. Kasd, azm ve niyet lafızları hakkındaki tahkikatımız [ayrıca] gelecektir. Şimdilik yalnız diğerleri hakkında izahat verelim:

Şevk Türkçe veya Fâriside *arzu* denilen şeydir ki mahbûbu yani sevilen şeyi anarken kalpte hâsıl olan heyecan ile tarif ediliyor. Bu irade değildir. İradenin yalnız devâ'isinden biri olabilir. *İştîyak* da o mânayadır (bk. şevk). Şevk sahibine *meşûk*, şevki tehyic eden şeye *şâik* denir.

Şehvet de irade değildir. Şehvet Ebu'l-Beka'nın beyanına göre beşer için gayri makdûr olan bir meyl-i cibillidir. Bu, iradeye mugayir olduğu gibi zıddı olan *nefret* de gayri makdûr olan cibilli bir hâlettir. Ve kerâhete mugayir bir mânadır. Bazan -Türkçedeki *iştiha* gibi- şehvetten bir meyl-i cismanî mânası da kasd olunur (bk. şehvet). İnsan bazan irade etmediği bir şeyi müstehtî olmaz da ondan kârih olur. Bazan müstehtî olmadığı bir şeyi mürid olur da ondan müteneffir olur. Kerih bir ilacı içmeyi irade edebildiği gibi canının pek istediği bir taamı da muzırdır diyerek yemeyi istemeyebilir. Bundan dolayıdır ki "mücb-i müâhaze olan şey şehvet-i me'âsî değil irade-i me'âsîdir" derler.

Rıza terk-i itiraz mânasınadır. Ve bu itibar ile iradeye mugayir bir mânadır.

Temenni de irade değildir. Zira -ehl-i tahkike göre- irade yalnız kendisine mukarın olan makdûra taalluk eder. Temenni ise bazan mahâll-i zâtiye ve maziyyeye de taalluk edebilir. Bazıları temenniye iradenin bir nevi addederek "vâki olmayacağı malum veyahut vukûu meşkûk olan şeyi iradeditir" diye tarif etmişlerse de muhakkıkın beyninde iki mâna beyninde mugayeret bulunduğu ittifak edilmiştir (Babanzâde, İN, 420-22). Ayrıca bk. ef'âl-i iradiye.

irade-i cüz'îye (libre arbitre, liberté): bk. ihtiyar, irade

îsâr-istîsâr (altruisme-égoïsme): *el-İstîsâr*. Bir şeyi saire vermeyüp kendi nefesine tahsis ve ihtiyar ile anda müstebidd ve müteferrid olmak mânasınadır. 'Yukâlû: İste'sere bi's-şey'i: istebedde bihi ve hassa bihi nefsehu'. Ve Araplar 'İste'serellâhu bi-fülânin' derler; ol âdem vefat idüp hakkında mağfret-i rabbanî mercüvv ve me'mül olsa. Ve bu kinayedir. Ol âdemi güya ki Hak teâlâ beyne'l-verâ ihtiyar ve istifa ile müteferrid eylediğine tefe'üldür.

"*el-İsâr*: Bir nesneyi ihtiyar eylemek mânasınadır. 'Yukâlû: Âseruhu isâren izâ ihtârehu'. Vech-i mezkûr üzre fazl mânasına müstear olmağla andan isâr tefeddul ve ihtiyar mânalarına münşe'ab olmuştur". *Kamus Tercümesi*.

Kamus ile sair lûgat kitaplarının tetkikinden anlaşıldığı üzere *e-se-re* maddesinin delâlet ettiği me'âniden biri ihtiyar, tercih, tafdil olup *istîsâr* kendi nefsi için ihtiyar ve nefsinin gayri tafdil demektir. Ve *égoïsme*in tamamıyla mukabilidir. *İsâr* da gayri ihtiyar ve tafdil etmek ve âhara tafdil eylemek demektir. Arap "âsere fülânen 'alâ nefsihi" der ki "fûlanı kendine tercih etti" demek ister. Ensâr-ı kiramın medhi hakkında nâzil olan "ve yü'sirüne 'alâ enfüsühim ve lev kâne bihim hasâsah: bir de onlar son derecede açlığa maruz kalsalar bile kendilerini aç bırakıp başkalarını kendilerine tercih ile it'âm ederler" (Haşr 59/9) âyet-i kerimesi de bu mânanın en belîğ şahididir. Bu takdire göre şüphesiz *isâr altruisme* olmuş olur.

Binaenaleyh [İstilah Encümeni'nin de tercihi ettiği] *hodgâmi* ile Farisîde gayrı müstamel olan *diğergâmi* lafz-ı masnû'undan ise⁶¹ heva-yı tafdülin iki sûretine dâll olan bu iki Fransızca lafzı aynı maddenin iki müstakki ile eda ederek *istisâr* ile *isân* istimal etmek elbette evlâdır. *İstisâr* yerine ism-i masdan olan *üsre* veya *esere* de kullanılabilir. *Egoistee müste'sir*, *altruistee mûsir* denir⁶² (Babanzâde, İN, 470-71).

istibsar (observation intérieure): bk. müşahede

istidad (puissance, faculté): *İstidad* bazı esbâbın tahakkuku ve bazı mevânî'in irtifa'ıyla nefiste veya şey-i âhârda hâsıl olan keyfiyete itlak olunur. Bu keyfiyetin lâzımı olan kabule de *imkân-ı istidadı* veya *kuvvet* denir.

İstidad diğer bir mânaca işte bu "kuvvet" in müradifi olup bir şeyin yok iken var olmak şarından olmasına -tabir-i diğerle- bir şey hâsıl değil iken husûle sâlih olmasına itlak olunur ki bu mânaca Fransızca *puissance* dedikleri şeydir. Ve *fiilîn* (act) kasimidir. Bu itlaka göre "istidad, kuvvet, imkân-ı istidad, imkân-ı istidadı" tabirleri hep müteradiftir.

Böyle olunca *kuvvetin* de bizdeki mânalarını tedkik edelim de *facultéden* maksûd olan me'âfiye ne dereceye kadar tevafuk ettiğini araştıralım:

Kuvvet bir mânaca -demin söylediğimiz gibi- *puissance* mânasına *fiilîn* kasımı olup imkân-ı isti'dadı demektir. Kudret ve mâ bihi'l-kudret mânalarında istimal olunuyor ki *faculténin* de fi'l-asl *kudret-i fiil* mânasında olması ona *kuvvet* demeye hak verdirecek delâilden biridir⁶³ (Babanzâde, İN, 69-70). Ayrıca bk. kuvvet.

istidlâl (raisonnement): bk. delil

istidlâl-i limmî (spéculation à priori): bk. tecrübe

istifrad, ifrad (isoler): *el-ifrad*: ... ve bir nesneyi güruhundan ayırıp başkaca çıkarmak mânasınadır. 'Yukâlû efredehu izâ 'azelehu'. *el-İstifrad*: ... ve bir şeyi zümresi içinden ayırıp başkaca kılmak mânasınadır. 'Yukâlû istefrede's-şeyü izâ ahrechehu min beyni ashâbihî' (*Kamus Tercümesi*).

Binaenaleyh *isolereye ifrad* ile *istifrad* yakışır. *Tecrid* yakışmaz. *Tecridi abstraction* mukabili olarak istimal edeceğiz (Babanzâde, İN, 252).

istihâle mezhebi (transformisme): bk. tekâmül

istihale-i ihsas (sensation transformée): İstihale-i ihsasât nazariyesine göre bilcümle malumatımız ile bütün kuvâmız havâssdan -daha doğrusu- ihsasâtın neşet eder. Ezcümle Kondiyak (Condillac)'ın reyine göre *tahdik* (attention) ihsasât-ı saireden daha şedid bir ihsas eseridir. *Tezekkür* (mémoire) ihsas-ı mahfuzdan ibarettir. *Mukayese* (comparaison) bir tahdik-ı muzâ'âfıdır. *Hüküm* (jugement) mukayesenin neticesidir. *Tecrid* (abstraction) bir 'ayrının yalnız bir vasfına taalluk eden tahdikdir. *Tahayyül* (imagination) suver-i mahsüsenin (images) imtizacından hâsıldır. Lezzet ile elemi, şevk (désir) ile nefreti, reca ile havfı hasıl etmekle bütün kuvâ-yı iradiyemizi tevliid eden yine ihsasdır. *İhtiyar* (liberté) de meşûku talep ile mahûftan fîrar etmekten ibarettir. Ve helümme cerren (Babanzâde, FT, 217-18/dn. 3).

istisâr (egoisme): bk. isâr-istisâr

işaret (signe, signal): bk. dâll

iştihâ (appétit): bk. şehvet

i'tilâl (causation): *Causalité illiyet* olunca fiil ile infi'âl mânasını tazammun eden *causation* için de ayrı bir kelime ihdâsına ihtiyacımız vardır. Buna *sebebden tesebbüb* denilebileceği gibi *illet* lafzından da nisbetin zarfiyetine göre *i'lâl* ve *i'tilâl* denilmek lazım gelir. Bilmem bu teklif makbule geçer mi? (Babanzâde, İN, 238).

itiraz (objection): Bu münasebetle Cevdet Paşa merhumun *Âdâb-ı Sedâd'*ından ibarât-ı âtiyeyi nakl etmek faideden hâli değildir:

61 İE, FI, 6 ve 27: "altruisme: diğergâmlık", égoisme:hodgâmlık (istisâr)".

62 "Altruisme": isâr, "egoisme": hodgâmlık karşılıkları için ayrıca bk. Ahmed Naim, "Ahlâk-ı İslâmiyenin esasları", *Sebilürreşad*, X/237, s. 39, 19 R. ahır 1331/14 Mart 1329.

63 İE, FI, 32: "faculté: kuvve, meleke"; "puissance: kuvve".

"İsbat-ı müdde'a için nasb-ı nefis eden kimseye *mu'allil* ve *müstedill* ve ona itiraz eden kimseye *sâil* denilir. Mu'allil kendi davasını kavâid-i İlm-i mantıka tevfiikan bir delil ile isbat eder. Sâil dahi ol delilin mukaddimelerinden hangisini teslim etmezse 'lâ nüsellim' [kabul etmiyoruz] deyü mu'allilden ona delil ister. İşte sâilin bu vechile vuku bulan itirazı *men'* deyü tesmiye olunur. Ve buna *mûnakaza* dahi denilir. Yahut sâil ol delilin mukaddimelerini teşrihe girişmeyip ancak nefis-i delilin butlânını bir delil ile isbat eyler. Onun bu vechile itirazına dahi *nakz* denilir ki İlm-i usûl-i fıkıh istalahınca *mûnakaza* tesmiye olunur. Veyahut sâil nefis-i delile dahi taarruz etmeyip ancak mu'allilin davasını iptâl eder yani bir delil ile ol davanın kabulünü isbat eyler. Buna dahi *muaraza* denilir".

Bu tafsilden anlaşılıyor ki bizde *objectiona* karşı ihtilaf-ı makama göre ya *men'*, ya *nakz*, ya *muaraza* denilmek lazımdır. *Réponse*, *instance* ve *réplique* kelimelerine mukabil vaz' edilmiş kelimelere müttali olmadığım için bunları *cevap*, *def'-i cevap*, *cevabu'l-cevap* ile tercüme ettim (Babanzâde, *Fl*, 81/dn. 1).

K

kabiliyet-i ahlâkiye ve mâneviye (*moralité*): *Moralité*ye İstilah Encümeni *hulkîyet* diyor⁶⁴ ki bu lafzı kaideye uydurmak muhal olduğu gibi selikaya uydurmak da çok müşkildir. Sonu böyle "yet" ile nihayetlenen mesâdir-i mec'ûle isimden değil, sıfattan yapılı. Vâkia Türkçe "bu'diyet" ve "kurbiyet" gibi bu tarzda bir iki kelime varsa da bunlar "bu'd" ile "kurb"un masdar olduklarından gaflet edilerek ba'id" ve "karîb" gibi birer sıfat zan olunmalarından neşet etmiş ve daima yanlış oldukları söylenilmiş yanlışlardır. "Hulk" için böyle bir mazeret de yoktur. Bu kelimeleri sıfat zan edecek hiçbir kimse tasavvur edemiyorum. Bu hataya düşmek için *moralité*ye kısa ve doğru bir tabir bulununcaya kadar şimdilik mânasını beyan ederek *kabiliyet-i ahlâkiye ve mâneviye* demeyi tercih ettim.

Réalité mukabili olarak yeniden yeniye mevki-i istimale düşmeye başlayan *şe'niyet* kelimesi de *hulkîyet*deki gibi ayıb-ı lafzî ve sarfî ile mu'ayyeb olduğu gibi fazla olarak ayıb-ı mânevî ile de malûldür.⁶⁵ Zira *réalité* bilâ şüphe *hakikat* demektir (Babanzâde, *İN*, 465).

kabul-i âmme (*consentement universel*): Rahip Lamne (Lamennais)'ye göre misdak-ı yakın kâffe-i nâsın tasdikâtıdır. Lamne eşhâs-ı insaniyenin ferden ferdâ ukûlü bi-hasebi'l-mahiye aciz ve marûz-ı cehl ü hata (*erronée*) olduğundan hak, kâffe-i nâsın hükümlerde tevafuk ve tevâtü' etmesinden neşet eder iddiasında idi. Ma'a zâlik mesâil-i ilmiyede kâffe-i nâsın ittifakını aramayıp yalnız chl-i ilmin ittifakı kâfidir derdi.

Bu meslek-i metrûke karşı vaktiyle iki itiraz serd edilmiştir. 1. Her fert 'alâ hiddetin hakkı bilmekten aciz ise bir araya gelen bütün efrad-ı insaniye onu nasıl bilebiliyorlar? 2. Vücutlarında şekk edilen kuvâ-yı derrâkeden isti'âne edilmeksizin kâffe-i nâsın ittifak ve tevâtü'larını ve bi'l-farz kendimizden başka insanların gerek vücutlarını ve gerek tasdiklerini bilmeğe çare nedir?

Gelelim *şöhret* ve *kabul* lafızlarına. Bundan evvel (bk. müsâdere) mevâdd-ı edilleyi tadad sırasında *meşhurât* ile *makbulât* da zikretmiştik. *Meşhurât* öyle bir takım kazayâdır ki kâffe-i nâsın yahut sıdklarını itikat eden ekser-i nâsın ittifaklarından dolayı vâcibü't-tasdik olurlar. Bu gibi kazayâ ve ârânın herbirine *meşhur* denildiğine göre mücib-i tasdik olan ittifak-ı kâffeye veya ittifak-ı ekser *şöhret* demek doğru olmaz mı?

Makbulât da doğru söylediğine vüsûk ve itimat edilen kimselerin sözleri üzerine tasdik edilen kazayâ ve ârâdır. Bu gibi kazayâ ve ârânın herbirine de makbul denildiğine göre mücib-i tasdik olan vüsûk-ı kâile *kabul* demekte ne beis vardır?

Lamne'nin *consentement universel* terkibi bir mânaya göre ale'l-ittlak kâffe-i nâsın, diğer mânaya göre bir ilme mensup olan kâffe-i nâsın ittifakı olduğundan bu terkip yerine göre

64 Babanzâde'nin bu aktarımı eksiktir. İstilahât-ı İlmiye Encümeni'nin felsefe sözlüğünde *moralisme* kelimesi için *hulkîyet*, *moralité* kelimesi için ise *ahlâkiyet*, *kıymet-i ahlâkiye* karşılıkları verilmektedir (İİE, *Fl*, 48).

65 İsim zikredilmeden Ziya Gökalp'in teklifi tenkit edilmektedir.

şöhret veya *kabul* ile tercüme edilmek münasip olur itikadındayım. Metindeki terkip her iki mânayı da mütehammil olduğu için “şöhret ve kabul[-i âmmе]” diye tercüme ettim (Babanzâde, FM, 520/dn. 1).

kâmil (parfait): *Kâmil* de *tam* da *parfait* mukabili olarak ıstılahtır (Babanzâde, İN, 349).

kasd (décision, résolution): Buna bazı müellifler *résolution* yani fasl u hasm, cezm yahut *détermination volontaire* yani bi'l-irade icâb veya sadece *détermination* yani icâb diyorlar. Bunun bizdeki mukabilleri ya *kasd*, ya *azm* veya *niyetdir*.

*Kasd*n bir mânası Mütercim-i *Kamus*'un ifadesine nazaran ; “bir nesneye teveccüh ve azm ü âhenk eylemektir”. Fiil-i maksûd da yapılması cihetine teveccüh edilen fiil demektir.

Azm ve *azimet Müfredât-ı Râğib*'in tarif-i lügavîsine göre bir işi yürütmeye, tahsile akd-i kalptir. *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn* müellifi *Şerh-i Mevâkıf*tan naklen diyor ki; “*Azm* cezm-i irade mânasıdır. *Azm*, ârâ-yı akliye (bizim asl-ı devâ'î dediğimiz şeyler [bk. dâ'î]) ve şehevât ve neğezât-ı nefsanîye (bizim bevâ'is namını verdiğimiz şeyler [bk. dâ'î])den münba'is devâ'î-i muhtelifenin verdiği tereddütten (ki buna biz tercüme-i metinde müvazene-i esbâb namını verdik [bk. müvazene-i esbâb]) sonra hâsıl olan meyildir. Tarafeynden biri tercih etmezse, *tehayyür* (ki Fransızcası *indétermination* ve *irrésolution*dur) ederse *azm* hâsıl olur. *Azm* keyfiyât-ı nefsanîyedir”.

Niyet lügaten azmin müradifi olup; “kalbin hâlen veya meâlen bir nef'i celb veya bir zararî def' gibi bir garaza muvafık gördüğü şeye meyl ü teveccühüdür” diye tarif ediliyor.

Bu tariflere göre *décision* kelimesini *kasd*, *azm*, *niyet* lafızlarından herhangi biri ile tercüme etmek muvafık gelebilecektir. Ancak bazı mütekellimin *kasd* ile *azmi* bir mânada tutmamışlardır. Bunlarca *kasd* fiili icad etme halinde kendimizde duyduğumuz mânadır ki murâd ve maksûdu icab eder. *Azm* ise sâbika-i tereddütten sonra nefsi ehad-i emreynden birine (yani ya fiile veya terke) tavtîn etmek yani alıştırmaktır. Bu itibar ile fiilden hayli evvel de bulunabilir. Ve cezm mertebesine varıncaya kadar derecât-ı muhtelife üzre bulunduğu halde *kasd* mertebesini bulamayıp yalnız fiili *kasd* etmeye cezmden ibaret kalabilir. Hatta bir şartın zevâlinde veya bir mâni'in hudûsünden dolayı zâil olduğu da olur ki azmin her zaman fiili icab etmesi lazım gelmez. *Kasd* ise fiile mukarindir ve bunlara göre fiili icab eder.

O halde ihtilaftan kurtulmak isteyenlerin *kasd* tabirini istimal etmeleri evlâdır. *Niyet* ise lisan-ı şer'de li-vechillâh fiile teveccüh mânasında müstamel olup bu mânaca fiile tekaddüm edebildiği ve mâna-yı ibadeti mütezammın olmayan ekl ü şûrb ve bir mahalden diğerine intikal gibi ef'âle şümül ve taalluku ancak mâna-yı lügavîce mütesavver olduğu cihetle ancak fiile mukarın olan niyetler *kasd*da müradif sayılabilir. Nitekim Frenklerce de *intention* ile *résolution* müteradif iken bazan *niyet* edip yapmamak da mümkün olduğuna bakarak mânalarını tefrike lüzum görmüşlerdir. O halde onlarca *intentionun* mâna-yı ehassî bizim mâna-yı ehassîde *azm* dediğimiz olmuş olur (Babanzâde, İN, 428-29).

kaziye (proposition): Tasdikin sûret-i melfûzası olan *kaziye* keyfiyet itibarıyla ya *mücibe* [proposition affirmative] veya *sâlîbe* [proposition négative] namını alır (Babanzâde, İN, 216).

kelâm-i istifsarî (proposition interrogative): Müellif burada *proposition interrogative* tabirini istimal ediyor ki bunu *kaziye-i istifhamiye* ile tercümeyle imkân bulamadım. Zira mantıktaki kazayâ yalnız ihbarî olur, istifhamî olamaz. Olsa olsa *cümle-i istifhamiye* denebilir. Ancak bizde itiraz sûretinde olmaksızın yalnız öğrenmek için irâd edilen suale *sual-i istifsarî* denildiği ve buradaki suali *sual-i istifsarî* diye tarif etmek mahzurundan kaçmak lazım geldiği için *kelâm-i istifsarî* tabirini istimal ettim (Babanzâde, Fİ, 75/dn. 1).

kıyas (syllogisme): Hücetin lafzına, ibaresine *syllogisme* deniyor. Bizde -Fransızcadâ olduğu gibi- kıyasın lafız ve mânasına ayrı ayrı lafızlar vaz olunmamıştır; her ikisine de kıyas deriz⁶⁶ (Babanzâde, İN, 223).

kozmozgrafya (cosmographie): bk. ilm-i resm-i âlem

kuvâ: bk. kuvvet

66 İİE, Fİ, 67: “syllogisme: kıyas”.

kuvvânî (dynamique): *Dynamique* öteden beri *mebhasü'l-hareke* ve -sıfat olduğu vakit-*hareki* ile tercüme ediliyordu. Kuvvet mânâsına Yunanca *dynamikos*dan me'hûz olan bu kelime *mûvazene* mânâsına gelen *statique* mukabili olarak istimal edilir dururdu. Ancak ilm-i mihanikin terakkiyât-ı ahîresi kuvvâ ile hareketün emr-i tedkikini başka bir mecraya sokmuştur. Bugünkü tedkikata göre ilm-i mihanikin herakâtı tevlied eden kuvvetten kat'a'n-nazar yalnız hareketattan bahs eden kısmına *cinématique* derler ki asil *mebhasü'l-hareke* işte budur. Kuvvânın müvazenetinden -ki bu takdirce hareketten bahse mahal kalmaz- bahs eden kısmı *statique*edir ki tesmiye-i meşhure üzere buna *mebhas-i müvazenet* denilmesi tabiidir. Mihanikin bu iki kısmı -biri hareketten diğeri kuvvetten bâhis ve tatbikât-ı mad-diyezi nazar-ı itibara almaz- sırf nazari kısımlarıdır. Mihanikin bir de *dynamique* kısmı vardır ki bundan hem hareketin esbâbindan yani kuvvetten hem de kuvvetlerin müntabık olduğu nesâik-ı maddiyeden bahs olunur. İşte bu kısım şimdiki tabire göre *mebhas-i kuvvet* oluyor. Bu kelime mihanikin bu kısmına alem olduğu gibi sıfat olarak da istimal edilir. Ve bu takdirce İstilah Encümeni'nin tensip ettiği üzere kuvvete mensup mânâsına *kuvvânî* demek muvafıktır⁶⁷ (Babanzâde, İN, 129).

kuvvâniyet mezhebi (dynamisme): Madde hakkındaki nazariyatın mecmû'u ikiye inhisar edebilir. Biri *mihanikiyet mezhebi* (mécanisme) ki bütûn havâss-ı ecsâmî hendese ile mihanikin kanunlarına yani eb'âda, şekle (figure), vaz'a (situation), harekete ircâ eder. Diğeri *kuvvâniyet mezhebi* (dynamisme) ki hayyiz-i câmide (étendue inerte) hiç değılse cehd-i (effort) bâtnî ve nefsi fâiliyetine benzer bir fâiliyet yani *kuvvet* (force) mebbeini zam veya bu mebbe hayyiz-i câmidin makamına ikame eder. Mihanikiyet mezhebi zevât-ı mevcudat (êtres) ile kuvvetin aynı şeyler olup zevâtın kuvvet ile münfail olodugunu, kuvvetin madde üzerine haricden icra-yı fiil ettiğini farz eder. Bu farza göre madde *câmid* ve *mûteharrik bi'l-gayr*dır. Bizzat hareketi ve kendiliğinden tevlied-i tegayyurâtı gayri kâbilidir. Kuvvâniyet mezhebine göre ise bilâkis madde ile kuvvet müttehiddir. Ve zât bi-hasebi'l-mahiye (essentiellement) fâil (actif) olup kendisine ânız olan tegayyurât ve tetavvurât da nefsi-i ef'âlden ibarettir. Bu mezhebe göre ecsâmın gerek eb'âdı ve gerek havâss-ı sairesi kuvvetin mücibâtıdır⁶⁸ (Babanzâde, FT, 217/dn. 1).

kuvve-i ameliye (esprit géométrique): bk. akl-ı amelî-akl-ı nazari

kuvve-i gadabiye (appétit irascible): bk. kuvve-i şehevîye

kuvve-i müfekkire (idée): bk. mefhum

kuvve-i nazariye (esprit de finesse): bk. akl-ı amelî-akl-ı nazari

kuvve-i şehevîye- kuvve-i gadabiye (appétit concupiscible-appétit irascible): Bu iki tabir-i Fransévîyi *şehvet-i şehevîye* ile *şehvet-i gadabiye* ile bittabi tercüme edemezdim. Bu tasnif bizde de aynen mevcuttur. Ve birincisine *kuvve-i şehevîye* veya *kuvve-i behimiye*, ikincisine *kuvve-i gadabiye* veya *kuvve-i sebu'îye* namı verilir. Yunaniyyü'l-asl olan bu tasnifî tabirât-ı şer'îye ile ifade etmek sevdasına düşmüş bazı hükemâ birincisine *nefs-i emmâre*, ikincisine *nefs-i levvâme* namını da vermişler ise de bu tesmiyenin müsemmayâ derece-i tevafuku cây-ı nazardır (Babanzâde, İN, 483). Ayrıca bk. *şehvet-iştîha*.

kuvvet (faculté): Benim burada *kuvvet* dediğim şey Fransızların *faculté* dedikleridir. Bunu merhum Emrullah Efendi *meleke* ile tercüme etmeyi tercih ediyordu. İstilah Encümeni'nce de re'yi galebe edip *melekenin faculté* mukabili olduğu -doğru veya- biraz acele edilmiş bir hüküm ile tasdik edildi.⁶⁹

Vâkia *faculté* kelimesi "kolay" mânâsına Latince *faculden* müştak olup Fransızca lûgat kitaplarında kâh "fiil ve terke kudret: *pouvoir*" ile (Goblo'nun *Felsefe Lûgatçesi*), yahut da "bazı ef'âli icada veya bazı tagayyurâtı kabule bâis olan istidad-ı tabii: *aptitude naturelle*" ile (*Yeni Larus Ansiklopedisi*) tefsir edilmektedir. Sonra bu mânâyı e'amm itibar ederek hâssaten ecsâm-i câmideye taalluk ettiğinde *propriété* yani *hâssiyet*, şûn-ı hayevîyeye, fizyoloji mevzuuna taalluk ettiğinde *fonction* yani *fiil* veya *vazife* demişlerdir. Meselâ

67 İİE, FI, 25; 15: "dynamique: kuvvânî"; "cinématique: harekiyât"

68 İİE, FI, 25: "dynamisme: kuvvâniyet".

69 İİE, FI, 32: "faculté: kuvve, meleke".

muknatista demiri cezb etmek hâssiyeti vardır. Veya hazım bir fiil-i hayevî, bir vazife-i hayeviyedir demek için *faculté* lafzını istimal ederler. *Faculté*nin mâna-yı e'ammında biraz tevessü' edilerek ihtiyar, hakk-ı hıyar ve ale'l-ıtlak hak mânalarında da istimali kesirdir. İlmü'n-nefsdeki mânasında ise felâsifenin ihtilâfı vardır. İskoçyalı felâsife ile bazı Fransız müleffikası *faculté*ye mâ ba'de't-tabî'i bir mâna vererek "şuûn-ı nefsiyeden ayrı olarak mevcut olup onları ta'lil ve beyan eden -bizim tabirimizce onlara sebep olan- kudret-i nefsiyedir. Ve sebebi aranacak ne kadar şuûn varsa o kadar da *facultés* vardır" derler. Bunlarca zihin şuûn-ı aklıyeyi, his şuûn-ı hissiyeyi icad eden kudrettir. Ve helümme cerren.

En müteahhır olan felâsife ise bu mânayı kabul etmiyorlar. *Faculté*den kasd ettikleri bir cinsten olan şuûn-ı nefsiye esnafıdır. Hayat-ı nefsiyemize taalluk eden şuûnun münkasım olduğu envâ'-ı şuûndur ki bunlar mütemâyiz ve yekdiğere gayrı kâbil-i reddir. Bunlar -bir Darülfünun'da bir nev'a ait ve dürûs-ı mütenevvua muallimlerinin heyet-i mecmuasını bir *faculté* itibar etmek kabildenen olarak- bir nev'a ait şuûn-ı muhtelifenin heyet-i mecmuasını bir *faculté* itibar etmişlerdir. Yani kudema ağzı kullanmak lazım gelirse berikiler *şuûna*, ötekiler *mâ bihi husûlü 'ş-şuûna* *faculté* diyorlar.

Şuûn-ı nefsiyeye sebep olabilecek ayrı ayrı mebâdî isbat edip etmemek, bu şuûnu hakikatte mebde-i vâhîde yani nefis-i nâtuka ile nefis-i nâtukanın a'râz ve keyfiyât-ı muhtelif (modes) ile tecelli eden fâilîyetine atf ve isnat etmekte müttefik olup olmadıkları yani niza'nın niza'-ı lafzî olup olmadığı meselelerinden sarf-ı nazar edilirse İskoçyalı felâsifenin *faculté*yi -velev itibar-ı mecazî ile olsun- isbat ettikleri kudretlere itlak etmeleri elbette berikilerin bu kelimeyi nefis-i şuûna itlak etmelerinden daha makul ve zevk-i selime daha muvafiktir.

Gelelim *kuvvet* ile *meleke* lafızlarına:

Meleke mahalde yani mevzuda râsih, zevali müteassir veya müteazzir bir keyfiyettir ki mukabili *hal* veya *hâlet*tir. Gayrı râsih olan yani zâil olabilen keyfiyete *hal* veya *hâlet* denir. Seyyid Şerif Cürcanî de *Tarifât*'ında "[*meleke*] nefiste râsih bir sıfattır. Şöyle ki e'fâlden bir fiil sebebiyle nefiste bir heyet hâsıl olur ki ona *keyfiyet-i nefsanîye* denir. Bu keyfiyet-i nefsanîye serî'u'z-zeval oldukça *hâlet* namını alır. *Hâlet* mütekerrir olur ve nefis-i nâtukanın onunla mümâresesi, keyfiyet kendisinde râsih ve bâfû'z-zeval oluncaya kadar devam ederse *meleke* olur. *Meleke* nefse nisbetle istimal olunur bir tabirdir. Fiile kıyas olunursa melekeden adı *âdet* veya *hulk* olur" diyor. *Meleke*-i inşa, *meleke*-i fesahat dediğimiz bu mânacadır. Bu tafsile göre *meleke* aşağı yukarı *habitüde* mukabili olmuş oluyor. *Faculté*den maksûd olan mâna ise bir re'ye göre keyfiyât-ı nefsanîyenin kendileri, diğer re'ye göre yalnız bu keyfiyâta mebde' olabilecek fâilîyet olup onda tekerrür-i fiil veya 'usret, zeval veya 'adem-i imkân-ı zeval mülahazaları yoktur. O yalnız nefis-i nâtukada sudûr ve husûl-i şuûn istidadından ibarettir deniliyor. O halde *istidad* lafzının da bizde ne demek olduğuna bakalım.

Istidad bazı esbâbın tahakkuku ve bazı mevânî'in irtifa'ıyla nefiste veya şey-i âhârda hâsıl olan keyfiyete itlak olunur. Bu keyfiyetin lâzımı olan kabule de *imkân-ı istidadî* veya *kuvvet* denir.

Istidad diğer bir mânaca işte bu "kuvvet" in müradifi olup bir şeyin yok iken var olmak şanından olmasına -tabir-i diğerle- bir şey hâsıl değil iken husûle sâilih olmasına itlak olunur ki bu mânaca Fransızca *puissance* dedikleri şeydir. Ve *fiilîn* (*act*) kasımıdır. Bu itlaka göre "istidad, kuvvet, imkân-ı istidad, imkân-ı istidadî" tabirleri hep müteradiftir.

Böyle olunca *kuvvet*in de bizdeki mânalarını tedkik edelim de *faculté*den maksûd olan me'ânîye ne dereceye kadar tevafuk ettiğini araştıralım:

Kuvvet bir mânaca -demin söylediğimiz gibi- *puissance* mânasına *fiilîn* kasımı olup imkân-ı isti'dadî demektir. Kudret ve mâ bihi'l-kudret mânalarında istimal olunuyor ki *faculté*nin de fi'l-asl *kudret-i fiil* mânasında olması ona *kuvvet* demeye hak verdirecek delâilden biridir.⁷⁰

70 İE, FI, 32: "faculté: kuvve, meleke"; "puissance: kuvve".

Bunlardan mâda *kuvve*in en ziyade şâyi olan bir mânası daha vardır ki *mutlakan mebde-i fiil*dir. Bu fiil ister muhtelif, ister gayrı muhtelif, ister şuur ve irade ile, ister şuursuz ve iradesiz olsun, burada *mebde*'den maksadlar ise *sebeptir*. Bu sebep ister *kiyfiyât-i fiiliyeden*, ister *keyfiyât-i infaliyeden* olsun yine kendisine *mebde* itlak olunur. Frenklerin de bi'l-cümle *keyfiyât-ı nefsaniyeye faculté* demeleri ve bir takım müelliflerin istilâh-ı mütearefi beğenmiyerek yalnız fiilî (*actives*) olan şuûn-ı nefsiyeye *faculté*s deyip infialî (*affectives*) olanlarına *kabiliyet* ve *kabul* mânasına gelen *capacité*⁷¹ demek için beyhude uğraşmaları da bize hak verdirecek pek kuvvetli bir delil-i diğerdir.

*Faculté*nin *kuvvet* olduğuna şüpheye mahal bırakmayacak delâilin en mukni'i ise Fizik ile Kimyadaki *propriété* yani *hâssiyet*, ilm-i hayattaki *fonction* yani *vazife* veya *fiil* medlül-lerinin esasen *faculté*nin medlül-i e'ammında dahil olduğunun müellifler tarafından edilmesidir ki bunların hepsine birden bizde kudemânın istilâhınca *kuvvet* denilmiştir. *Kuvve-i fâ'ile*, *kuvve-i 'âkile*, *kuvve-i müfekkire*, *kuvve-i hâfıza*, *kuvve-i bâ'ise*, *kuvve-i hâzıma*, *kuvve-i câzibe*, *kuvve-i mâsike*... ilah. gibi.

Binaenaleyh *faculté*s tabirini *kuvâ-yı nefs-i nâtika* ile tercüme edeceğiz. Bahsin diğer kısmına yani kudemâca taksim-i kuvâ meselesine geçelim:

Bizde kudemânın kuvveti taksim etmeleri felâsifenin bugünkü taksimine hiç uymaz. Zaten şimdiki taksimin nihayet bir asırlık kudemî vardır. Bizdeki hükemâca kuvvetten sâdır olan fiil ya vâhid ya muhtelifdir. Her iki takdire göre de kuvvetin kendisinden sâdır olan şey hakkında ya şuur ve iradesi vardır ya yoktur. Bu kuvvetlerin birincisi *nefs-i felekiyedir* ki onların itibarınca kendisinden fiil-i vâhid sâdır olur. Ve bu fiili hakkında şuur ve iradesi vardır. İkincisi *tabiat-ı unsuriyedir* ki ondan sâdır olan fiil yine vâhidir. Lâkin mebde hakkında şuur ve iradeye makrûn değildir. Bu kuvvetin bir ismi de *kuvve-i sahriyedir* ki bugün Frenklerin *physique*, *force naturelle* dedikleri şeyin aynıdır. Üçüncüsü *kuvve-i hayvaniyedir* ki ondan sâdır olan e'âl muhtelifdir. Fakat şuur ve iradeye mukrûndur derler. Dördüncüsü *nefs-i nebatiyedir* ki ondan sâdır olan e'âl muhtelif ve şuur ve irade ile gayrı makrûndur. El-yevm ilmü'l-hayatta *fiil* ve *vazife* (*fonction*) denilen şey tamamen budur.

Seyyid Şerif'in taksimi biraz başka türüdür. O mütekelliminden olduğu için *nefs-i felekiyeyi* bittabi hazf ettikten sonra *kuvâyı* üçe ayırıyor: 1. *Kuvâ-yı nefs-i nebâtiye* -bugünkü tabirce *fiil* veya *vazife*- ki onlara *kuvâ-yı tabiiye* denir. 2. *Kuvâ-yı nefs-i hayvaniye* -bugünkü tabirce hem *instinct*, hem *volonté*, *sensibilité* olacak- ki *kuvâ-yı nefsanıye* tesmiye olunur. 3. *Kuvâ-yı nefs-i insaniye* -bugünkü tabirce *faculté*s *intellectuelles*- ki *kuvâ-yı aklıye* namını alırlar. *Kuvâ-yı aklıye* de külliyyât hakkındaki idrakât itibariyle *kuvve-i nazariye* (*raison théorique*), *sina'ât-ı fikriyeyi* re'y ile edillesinden istinbat etmeleri itibariyle de *kuvve-i ameliye* (*raison pratique*) denir.

Kudemâ-yı hükemânın taksimi böyle. Kudemâ-yı etbba da kuvveti *tabiiye*, *hayvaniye*, *nefsaniye* olmak üzere üçe taksim etmişlerdir. Bunlar derlerdi ki kuvvetin fiili ya şuura makrûn veya şuursuz olur. Şuura mukarın olursa *kuvve-i nefsanıyedir*. Şuursuz olduğu takdirde de hayvana muhtass ise *kuvve-i hayvaniye*, daha e'amm ise *kuvve-i tabiiyedir*. *Kuvâ-yı tabiiye* *mahdûme* ve *hâdime* namlarıyla iki büyük sınıfa ayrılıyor. *Kuvâ-yı mahdûme* fiilleri *maksûdun bi'z-zât* olanlar, *kuvâ-yı hâdime* ise fiilleri *maksûdun bi'z-zât olmayıp* diğer bir kuvvetin fiiline yardım edenlerdir.

Kuvâ-yı mahdûme dörttür: *Ğâziye*, *nâmiye*, *müvellide*, *musavvire*. *Ğâziye* ve *nâmiye* fi zâtihi şahsın beka ve tekemmülünü, *müvellide* ile *musavvire* nev'in bekasını temin eden kuvvetlerdir. *Müvellideye* *mugayyire-i ulâ*, *musavvireye* *mugayyire-i sâniye* de demişlerdir.

Kuvâ-yı hâdime de dörttür: *Câzibe*, *mâsike*, *hâzime*, *dâfi'a*.

Bu tarz tasnifleri ilmin bugünkü haline nazaran hak ve savaba muvafık addedilemiyecek olan bu kuvânın tariflerinden de, itikad-ı kudemâyâ göre ifa ettikleri vezâifi beyandan da -sadedimizden büsbütün uzaklaşmamak için- sarf-ı nazar edelim de bizi en ziyade alakadar eden *kuvâ-yı nefsanıyeye* geçelim:

71 İİE, FI, 13: "capacité: kabiliyet, se'a".

Kudemâya göre kuvâ-yı nefsiye iki nevidir: *Kuvve-i müdrike*, *kuvve-i muharrike* veya *fâile*. Kuvve-i müdreki de ya *zâhiredir* ki beş hâsseye, meşâ'ir-i hamseye; veya *bâtınadır* ki beş hâsse-i bâtinaya inkısam eder. Kuvve-i fâile veya muharrike de ya *bâ'ise* veyahut *mübaşire* olur. *Kuvve-i bâ'ise* harekete tesebbüben illet olan kuvvettir. *Kuvve-i mübaşire* ise mübaşeretin ve bilâ vasıta illet-i tahrik olan kuvvetin ismidir.

Kuvve-i bâ'ise -ki ona *kuvve-i şevkiye* veya *kuvve-i nüzû'iyeye* de demişlerdir- aşağı yukarı *inclination* yani 'âtıfet denilen şeydir. O da celb-i menfaat uğrunda masrûf olursa *kuvve-i şehviye*, *kuvve-i şehvaniye*, *kuvve-i behîmiye* veya *nefs-i emmâre* gibi namlarla; def' -i zarar uğrunda müstamel olursa *kuvve-i gadabiye*, *kuvve-i sebu'iyeye* veya *nefs-i levvâme* gibi namlarla yad olunur.

Kuvve-i fâile-i mübaşire -ki mutlaka kuvve-i fâile denilince de bazan o anlaşılıyor- aza ve cevârihde harekât-ı muhtelifê husule getirmek üzere a'sâbi gerip gevşeten, adalâtı [adaleleri] sıkıp salveren kuvvettir ki bu tariflerine göre sırf fizyoloji bir kuvvet olmuş oluyor. Adalâtta vücudu farz olunan bu kuvvet, hareketin mebde-i karibi yani hareketin bilâ vasıta ve mübaşireten illeti itibar edilmiştir. Hareketin mebde-i bâ'îdi ise *tasavvurdur*. Bu iki mebdede arasında da *şevk* ile *irade* vardır. Diyorklar ki bu nazariye bugünkü ilmi tecârib-i nefsiyeye pek muvafıktır. Hasılı kudemâ herhangi bir fiil-i ihtiyârînin husulü için bu mebdâ-i erba'anın vücudunu şart görüyorlar. Zira nefis evveleminde yapılacak hareketi tasavvur ediyor. Bu tasavvur onu harekete müştak ediyor. Bu iştiyak irade-i kasd u icada bâ'is oluyor. Irade de hâsıl olunca a'sâbi gerip gevşetmek sûretileyle harekât-i ihtiyariye vücut buluyor.

Ancak bu tasnifte kuvve-i iradiyenin müstakillen yerini bulamadığımız gibi mübaşireten muharrik olan kuvve-i fâilenin yerini -bugünkü ilme göre- kuvâ-yı nefsiye meyanında değil, kuvâ-yı tabiiye meyanında aramaklığımız lazım gelir. Kuvve-i iradiye olsa olsa kuvve-i bâ'iseye dahil addolunabilir. Maamafih kuvve-i iradiyenin yokluğu öteden beri mahsûs bir noksan imiş gibi hükemâdan biri kuvve-i şevkiye ile kuvve-i fâile beyninde *ictimâ* namını verdiği üçüncü bir kuvve-i muharrikeyi kabule lüzum görmüştür ki ona göre *cezmden* ibarettir. Fiil ve terk arasında mütereddit kalan hareket kuvve-i ictima ile müncezim olur. Ve fiile kâdir olan kimseye nisbeten haddizatında müsavi olan fiil ve terk taraflarından biri bu cezmin vücuduyla tereccüh eder. Bu kuvvet bizim anladığımızı göre tamamiyle *iradedir*.

Kuvve-i müdrikeye dönelim. Bu kuvvetin envâ ve aksâmını bulabilmek için müdrekatın, mefhûmâtın envâ ve aksâmını aramışlar ve demişlerdir ki:

Bir mefhum ya *küllî* veya *cüz'î* olur. Cüz'î de ya *sûret* veya *mâna* olur. Sûret, havâss-i zâhireden biri ile idrâk olunan emr-i mahsûsdür. Mâna ise sûret-i mahsûseden intiza' edilen bir emr-i cüz'îdir.

Bu vech ile üçe inkısam eden mefhumlardan herbirine mahsus birer kuvve-i müdrike, birer de kuvve-i hâfıza farz etmişlerdir. Küllînin ve 'avâz-ı maddiyenin mücerret olmak haysiyetiyle küllî hükmünde olan cüz'iyâtın müdriki *akıdır*. Hâfız da *mebde-i feyyazdır*. Suver-i mahsûsenin müdriki *hiss-i müsterek* ve hâfız *hayaldir*. Me'ânî-i cüz'iyenin ise müdriki *vehim* ve hâfız asıl *hâfıza* veya *zâkiredir*.

Akil veya *kuvve-i âkile* me'ânî-i külliye veya o hükmünde olan me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk eden kuvvettir. Me'ânî-i cüz'iyenin küllî hükmüne girmesi vücud-ı haricîdeki madde dolaşısıyla *kem*, *keyfe*, *eyne*, *vaz'* gibi 'avâz-ı cüz'iyeden tecerrüd etmesiyle olur. Bu takdirci aklın idrâk edeceği şey ya bir küllî veya 'avâz-ı haricîyeden tecerrüd etmiş bir cüz'î olabilir. Velevki bu tecerrüd *tecrîd* denilen fiil-i nefsi ile hâsıl olmuş olsun. Zira taakkul edilmek şanından olan şeyler ya *mücerredât* veya *maddiyât*dır. -İster küllî ister cüz'î olsun- intiza' ve tecride hâcet kalmaksızın taakkul olunabilirler. Maddiyât-ı külliye ise intiza' ve tecrid şartıyla ma'kul olabilirler. Maddiyât-ı cüz'iyeye gelince bunlar taakkul edilmezler. Bunlar eğer *suver* ise havâss ile, *me'ânî* ise hiss-i zâhirîye tâbi vehim ile idrâk olunurlar.

Görülüyor ki idrâk-i külliyyât ve mücerredât akla mal edildikten sonra maddiyât-i cüz'iyenin idrâki havâssa bırakılıyor. Havâssi de herbiri beşer nev' olmak üzere *havâss-i zâhire* ile *havâss-i bâtına* namlarıyla iki takıma ayrılmışlardır. Havâss-i hams-i zâhire *lâmise*, *bâsıra*, *sâmi'a*, *zâika*, *şammedir*. Havâss-i hams-i bâtına ise -yukarıda saydığımız *hiss-i müsterek*, *hayal*, *vehim* ve *hafıza* ile- biraz sonra mevzu-i bahs edeceğimiz *mütesarrifedir*.

Havâss-i zâhire pek malum oldukları için tarifleriyle izâ'a-i vakt etmeyelim. Havâss-i bâtinadan *hiss-i müsterek* havâss-i zâhire ile mahsûs olan suver-i cüz'iyât kendisinde mürte-sem bulunan kuvvete denmiştir ki buna Aristo *fantazyâ* namını vermiş ve lisan-ı Arabiye nakl olunurken *bantasya* şekline girmiştir. Fransızcası kadîmen *fantaisie*, şimdi ise *imagination*dur. Felâsife-i İslâmiye bu kuvveti dimağın ayinesi ve havâss-i hams-i zâhireden herbirini bu kuvvetin müdrekatını teşkil için bir casus menzilesinde farz ettiklerinden buna *hiss-i müsterek* namını vermişlerdir. Nefs-i nâtika suver-i mahsûseyi bu hâssede müntakaş olan irtisamlar vasıtasıyla mütalaa edebiliyor diye iddia ve bu kuvvetin mahalli dimağda tecâvîf-i selâseden birincisinin ön tarafı olduğu itikat olunurdu.

Hayal -ki Fransızcası *mémoire*dir- bir kuvvettir ki hiss-i müsterekin idrâk ettiği suver-i mahsûsâtı maddelerinin gaybubetinden sonra -hiss-i müsterek o sûretlere mültefit oldukça onları müşahede edebilecek vech ile- hıfz eder. Bu hâssenin de yeri dimağdaki tecâvîf-i selâseden birincisinin gerisi olduğu zan edilirdi.

Vehim yahut *vâhime Zeyd*'in şecaatı, Amr'ın saadeti gibi mahsûsâta müteallik me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk şanından olan kuvvetin ismidir. Bir koyunun kurttan firar etmek lazım geldiğine hüküm etmesi bu hâsse vasıtasıyla olduğuna ve akıl bütün kuvâ-yı akliyeye nasil hâkim ise bu kuvvetin de bütün kuvâ-yı cismaniyeye hâkim bulunduğuna ve mahalli dimağdaki tecvîf-i evsatın gerisi olduğuna kâil idiler. Bunun da Fransızca da *imagination*dan başka mukabili yoktur.

Hafıza yahut *zâkire* vehmin idrâk ettiği me'ânî-i cüz'iyeyi hıfz ve tezkîr etmek şanından olan kuvvettir. Bu hâssenin mahalli dimağın tecvîf-i ahiri farz edilmiş ve hayal hiss-i müsterekin nasil hizasına itibar edilmiş ise bu da vehmin hizasına itibar olunmuştur. Hafızanın da Fransızcası *mémoire*dir.

Havâss-i bâtına yalnız *hiss-i müsterek*, *hayal*, *vehim* ve *hafızadan* ibaret değildir. Bir de *mutasarrife* namıyla beşinci bir hâssenin vücuduna kâil olmuşlardır ki bu kuvvet vasıtasıyla nefis-i nâtika suver-i mahsûsede tasarruf ve bunları terkip ve tafsil ederek hakikati olmayan şeyler de ihtira' eder. Meselâ iki başlı ve dört ayaklı bir insan tasavvur eder. Yahut şu levn-i mahsusun sahibinde şu ta'm-ı mahsus vardır der ki sûreti sûretle terkip kabilindendir. Yahut dostluk mânâsıyla levn arasında bir münasebet tasavvur ederek dostluğu hâiz olan kimsede şu levn vardır der ki sûreti mâna ile terkip kabilindendir. Yahut şu derecede adâveti olan kimsede şu derecede nefret vardır der ki mânâyı mâna ile terkip kabilindendir. Bazan başsız veya elsiz bir insan tasavvur yahut bir levn ile bir ta'm beyninde münâfât tasavvur ederek şu levn sahibinde şu ta'm yoktur der ki sûreti sûretten tafsil nevindendir. Bazan da kuş gibi havada uçar iki kanatlı bir insan tahayyülü nevinden hiç de hakikati olmayan şeyler ihtira' eder. Bu kuvvetin mahalli dimağdaki tecvîf-i evsatın ön tarafı farz olunurdu.

Nefs-i nâtika mutasarrifeyi kuvve-i vâhime vasıtasıyla mahsûsâta istimal ederse bu hâssenin ismi *mûtehayyile* -ki yine Fransızcası *imagination*dur-, kuvve-i akliye vasıtasıyla ma'kulâtta istimal ederse namı *müfekkire* olur.

Cevdet Paşa merhumun *Mi'yâr-ı Sedad*'ında kudemânın bu nazariyesine dair verdiği tafsilat kâfi derecede vuzuğu şamil olduğundan aynen nakli evlâ görülmüştür. Müşarun ileyh diyor ki: "Hiss-i müsterek dimağın ayinesi gibidir. Havâss-i zâhire ile her ne idrâk olunursa sûreti ona mün'akis olur. Ve bu makûle suver-i mahsûse hayalde mahfuz kalır. Ve kuvve-i vâhimenin bu sûretlerde idrâk eylediği me'ânî-i cüz'iyeye kuvve-i hafızada mahfuz kalır. Meselâ insan bir yırtıcı hayvan görse sûret-i hiss-i müstereke mün'akis ve hayalde mahfuz olur. Ve kuvve-i vâhimenin onda mazarrat tasavvur ederek ürküp korkması gibi me'ânî-i cüz'iyeye kuvve-i hafızada kalır."

Kuvve-i vâhime kuvâ-yı bâtinanın hükümdarı makamındadır. Daima kuvve-i mutasarrife vasıtasıyla suver-i cüz'iyede zam ve tefrik ile tasarruf eder. Meselâ koyunun başını keser kurdun alnına yapıştırır. Ve iki başlı ve sivri turnaklı korkunç sûretler tahayyül eder. İşte insanın uyurken gördüğü ahlâm yani kaşık düşler bundan neşet eder. Bu cihetle kuvve-i mutasarrifeye kuvve-i mûtehayyile dahi denilir. El-hâsil kuvve-i vâhime mahsûsâttan mûntezi' olan me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk eder. Bu cihetle hisse tâbi olur. Ve mahsûsâtta doğru hüküm eder. Nitekim insan bir güzel şahıs ile bir çirkin şahıs gördükte vâhimesi onun hüsn-i cemâline ve bunun çirkinliğine hüküm eder. Ve ona muhabbet ve buna nefret eyler.

Amma külliyyâtı idrâk edemez. Ve mahsûs olmayan şeyler hakkında mahsûsâta kıyasen verdiği hükümler kâzib olur. Meselâ her mevcut bir mekân ve cihette bulunur ve ona işaret-i hissiye ile işaret olunur deyü hükm eder ve mücerredâtı inkâr eyler.

Külliyyâtı idrâk eden ancak akıldır ki kuvve-i mutasarrifeyi suver-i zihniyede imal ile onlardan me'ânî-i külliye intiza' eder. Meselâ eşhastan nevilere ve onlardan cinsler intiza' ve bunları yekdiğere zam ile kıyaslar tertip ederek ulûm-ı yakîniye iktisab eyler. İşte fikir dediğimiz budur ve bu cihetle mutasarrifeye kuvve-i müfekkire denilir. Ve insan ancak akl u fikr ile hayvanât-ı saireden mümtaz olur".

Bu tafsilâden anlaşılıyor ki havâss-i zâhire ve bâtınanın kâffesi nefsi-i nâtıkının müdrekat-ı hissiyesine yani âlem-i hisden iktibas ettiği suver ve me'ânî-i cüz'iyenin keyfiyet-i idrâkiyle bu suver ve me'ânîde keyfiyet-i tasarrufuna vasıta olan kuvvâ olmak üzere telakkî ediliyormuş. Aklın payesi ise -onlarca da- ber-ter idi. Zira öteden beri ma'kulât-ı sırfayı, külliyyâtı ve cüz'iyâtı suver ve me'ânî-i külliyyeyi idrâk ve intiza' ciheti ancak akla tahsis edilmektedir.

Kudemânın havâss-i zâhireyi beşe tasnif etmeleri el-an makbul ve muteberdir. Havâss-i bâtına hakkındaki nazariyat ve tasnifat ise ulema-yı mütekellimince red olunduğu gibi il-mü'n-nefsin bugünkü müsellemtâna da katıyîyen tetabuk etmez. Felsefe-i cedide -bundan sonra görüleceği üzere- artık hiss-i müşterek ile vâhime, hayal ile hafıza beyrinde tenevvü'ü müstelzim bir hadd-i fâsıl görmüyor. Ve her ikisini de aynı ahkâma tâbi görüyor. Mütehayyile kuvve-i zihniyenin vesayetine ram olmuş hiss-i müşterekten veya vâhmeden başka bir şey değildir. Müfekkirenin ef'âl-i mahiyeten ef'âl-i havâstan külliyyen farklı ef'âl-i sırfayı zihniyedir (Babanzâde, İN, 67-77).

külf (concept): bk. mefhum

L

lâ-taayyün (indéterminé): bk. gayn muayyen

lazım (inhérent): [*Inhérentün* tercümesi için] *lazım* dedikten sonra "gayrı mufânk" [lazım-ı gayrı mufânk] demeye hâcet yoktur. İzmirli İsmail Hakkı Efendi biraderimiz *inhérencea* yalnız *lüzum* demekle iktifa etmiş. Pek haklıdır⁷² (Babanzâde, İN, 65).

levh-i emles (table rase): *Doctrine de la table rase* dedikleri mezhep zaman, mekân, cevher, illet, vahdet, hüviyet, mutlak, gayn mütenahi, kâmil kabilinden *mefâhîm-i üvel* (*notions premières*) ile *hakâyık* veya *mebâdî-i üvel* (*vérités ou principes premières*)i meksûb-i havass yani *mücerrebâtan* addedip kable't-tecrûbe nefsi-i nâtıkayı üzerinde hiç yazı bulunmayan bir levha teşbih edenlerin mezhebidir. Kâh *havassiyeye* (*sensualistes*), kâh *tecrûbiye* (*empiristes*) namını alan bu felâsifenin düsturu; 'müdrîke (*entendement*)de havassdan geçmedik hiçbir şey yoktur' kaziyyesidir. Bunlara muhalif olanlara *tasavvuriye* (*idéalistes*) denilir ki bunlar *mefâhîm-i evvel* ile *mebâdî-i evvelin* meksûb-i havass olmayıp fitrî ve mev'hûb (*innées*) olduğuna kâildirler. Bunların da düsturu Laypniç (*Leibniz*)'in muaraza tarîkiyle vaz' ettiği; 'müdrîkede havassdan geçmedik hiçbir şey yoktur, lâkin müdrîkenin kendisi müstesna' düstur-i istisnâidir.

Bizim vaz' ettiğimiz *levh-i emles* tabiri 'pürtüksüz levh' demek olduğundan ifade-i maksûdda *table rase* tabirinden eblağdır⁷³ (Babanzâde, Fİ, 86/dn. 1).

lezzet (plaisir): *Plaisirin haz* ile tercümesi yanlışır. Bin bu kadar yıldan beri herhangi bir şube-i ilme dair kitaplara bakılsa *lezzet* ve *elem* [*douleur*] iki tabiri-mütakabil olarak tesadüf edilir. *Haz* ve *elem* diyen hiçbir müellife rast gelinmez. *Haz* nasip ve hisse, hem de hayırlı bir nasip ve hisse demektir. Bu mânadan menkul olarak eleme hiç de tekabül edemeyen mânalarda da bir istilâh-ı ilmî olmak üzere istimal edilmiştir. Meselâ Nahiv'de "fülan kelimenin i'rabdan hazzı yok" denir. Lâkin bunun bize taalluku yoktur. "Sizi görmekle mahzûz ol-dum" ibaresi "lutf-i tâli" sizi görmekle beni hisse-mend etti" demek olup cümleden maksud

72 İİE, Fİ, 40: "inhérence: lüzum-ı gayrı mufânk".

73 İİE, Fİ, 67: "table rase: levh-i emles".

olan mâna-yı lezzet mecazıdır. Hele "haz ettim" tabiri kadın lügatnâmesinden lisana intikal etmiş, terkip ve mânaca sakım bir ibareden başka bir şey değildir. Kadınlar "teşrih gibi adam", "müfred bir herif" de derler. Bunları da kabul edecek miyiz?

Hazrı lezzete tercih edenleri şaşırtan şey *lezzetin zevk* mânasında yine lisan-ı avâmda zeban-zed olmasıdır. Şüphesiz zâikaya hoş gelen şey lezizdir. Avâm-ı nâs hoş gelmeyen şeye *tatsız* dedikleri gibi ondan naklen de *lezzetsiz* demişlerdir. Avâmın hatası bin yıllık istilâh-ı ilmîyi terke nasıl sebep olabilir? İstilah Encümeni'nin canlı lisana riayet edeceğimiz diye *lezzet* tabir-i ilmîsini *haz* tabir-i amiyânesine feda etmesi hiç de hoş bir şey olmadı.⁷⁴ Bu nazariyeye göre takriben *sebeb* müradifi olan *illeti* de avâm-ı nâs hastalık mânasına istimal ediyor diye terk etmeğe razı olacak mı? (Babanzâde, İN, 42).

lisaniyât (philologie, linguistique): bk. ilm-i elsine, ilm-i mukayese-i elsine

lûgat (langage) bk. nutuk

M

madde (matière): (...) *Unsur* mânasına mebdein bizde -unsurdan mâda- diğer müradifleri daha vardır. Mevadd, anâsir, ümmehât, usul, erkân, istaksât hep bir mânada müstameldir.

Maddeye heyulâ da derler ki Yunanca *hylênin* mu'arrebidir. Kendisinden diğer şeyler mamul olan şey demektir. Bilfil mürekkep olan bir şeyin cüz'ü olması haysiyetiyle maddeye *rûkn* derler. Eczâ-i maddiye herbirinin diğere münkalib olmaları itibariyle ise *asil* derler. Zira herbiri diğerinin temeli gibidir. Bu eczaya *usul-i efâ'il* demeleri bu itibar ilemdir. Kezâlik cüz'-i maddeye terkibe mebde olması itibariyle *unsur* ve tahlile münthehi olması itibariyle *ustukus* derler. *Ustukus* kelimesi asıl ve mâ-yenhallü ileyhi mânasınadır. Eskiden en basit zan olunan su, toprak, hava ve ateşe *anâsır-ı erba'a* ve *ustuksât* derlerdi. *Âbâ* tesmiye edilen eflâk ile encüm mukabili olarak bunlara *ümmehât* da denirdi⁷⁵ (Babanzâde, İN, 247). Ayrıca bk. mebde.

maddiyye mezhebi (matérialisme): bk. tasavvuriye mezhebi.

mahsûs (sensible): Bizde Aristo'nun *sensible propre* dediğine *mahsûs bi'l-asâle* veya *mahsûs bi'z-zât*; *sensible par accident* dediğine *mahsûs bi't-tebe'iyye* veya *mahsûs bi'l-'araz* derler. Basar ziyayı ve levni bizzat; büyüklüğü, adedi, vaz'ı, şekli, hareketi, sükûnu, kurbu, bu'du bi'l-'araz ihsas eder. Bazan meselâ "beyaz evvelen ve bizzat satıh ile, sâniyen ve bi'l-'araz cisim ile kaimdir" gibi tabirlerde istimal edilir ki hep bu mânaya râci'dir (Babanzâde, İN, 337).

mahsûsât: bk. vicdan

malumat (données): Buradaki *malumat* lafzı Fransızca *données* mukabilidir. Bu kelime İstilah Encümeni'nce *mu'tayât* veya *malumat* ile tercüme edilmiştir.⁷⁶ Vâkıa mu'tayât, bu Fransızca kelimenin harfiyen tercümesi ise de istimali zevki okşamadığı gibi ehl-i ilmin de melûfu olmayan bir tabirdir.

Donnée kelimesi riyaziyâtta yerine göre kâh *malum* ve kâh *mefrûz* demektir. Diğer makamlarda da bazan *mevcud* ve *farza gayrı muhtac* mânasında istimal edildiği gibi bazan *herhangi bir nokta* (un point donné) gibi terâkibde 'adem-i tayin ifade eder. Ancak burada bizce maksûd olan mâna bunlar değildir. Lisan-ı felsefede *données* nefis-i nâtika ef'âlinin mebnîyyün aleyhi olup icadı veya tebdili nefis için mümkün olmayan mevâdd-ı ilimdir. Yani nefsin malumat-ı cedide iktisabı için istimal ettiği zaten eldeki malumattır. Bunlar da ya âlât-ı havass veya fâilîyet-i bâtınamızla hâsıl olan tagayyürât-ı nefsiye hakkındaki ilimden ibarettir. Bu tagayyürâtı kâbil olan kuvvete de *tecrûbe* diyorlar. İşte bu eldeki malumata *mu'tayât* demekten ise *malumat-ı müktesebe* demek me'lûf olduğumuz şive-i ilme daha muvafık düşer (Babanzâde, İN, 84-85).

74 İİE, FI, 55.

75 İİE, FI, 27: "élément: unsur"; 46: "matière: madde".

76 İİE, FI, 25.

mâna: (...) Bizdeki *mâna* ile *mefhum* hakkında daha bir şey söylemedik. Bu iki kelime de -*tasavvur* gibi- Fransızca muayyen bir lafza tekabül etmeyen elfâzdandır. *Mâna* lügaten *maksûd* demek ise de istilâhen karşısında bir lafz-ı mevzû olup da o lafızdan maksûd olan şeye denir. *Mâna*, lafz-ı müfreden maksûd ise müfred; lafz-ı mürekkebden maksûd ise mürekkebe olur. Bazan *mânaya* karşı lafız bulunmaz. Fakat o takdirde de sûret-i zihniyeye *mâna* itlakı mücerred bir lafız ile maksûd olmak salahiyetini hâiz olmasına binâendir. Demek ki kasd veya sıhhat-ı kasd bulunmazsa sûret-i zihniyeye *mâna* itlak edemeyeceğiz.

Mefhum da *fehmden* alınmıştır. *Fehm* muhatabın lafzından mânayı tasavvurdur. *İfhâm* da lafız vasıtasıyla mânayı fehm-i sâmi'a îsâl etmektir. Ehl-i mantık istilâhında ise *mefhum* bilfiil veya bi'l-kuvve, bizzat veya bi'l-vasıta akılda yani nefiste hâsil olmak şarından olan şeye denir ki bakılsa meâl itibarıyla *mânadan* farksızdır. Ancak tehâlûf-i itibar ile ikisi yekdiğerinden ayrılabilirler. Seyyid Şerif'in *Tarifât*'ından âtidedeki ibareyi nakl edelim:

"Me'ânî, karşılarında elfâz vaz olunmuş olmak haysiyetiyle suver-i zihniyedir. Akılda hâsil olan sûretler lafız ile maksûd olmak haysiyetiyle *mâna*, lafız vasıtasıyla akılda hâsil olmaları haysiyetiyle *mefhum*, 'o nedir?' sorusunun cevabı olmak haysiyetiyle *mahiyet*, haricde sübutları haysiyetiyle *hakikat*, ağıyârden mümtaz olmaları haysiyetiyle *hüviyet* tesmiye olunmuşlardır".

Demek ki *mefhum* da bir sûret-i akliye imiş, bir tasavvur imiş. Binaenaleyh tercüme-i meinde ihtiyar ettiğimiz *mefhum-ı külli* tabirinde hiçbir sekamet yoktur⁷⁷ (Babanzâde, İN, 197-98). Ayrıca bk. *mefhum*.

manzume (système): bk. nesak

marifet (connaissance, reconnaissance). Ba'de'n-nisyan veya ba'de'l-cehl ilme de *marifet* derler ki Türkçesi tanımaktır⁷⁸ (Babanzâde, İN, 277). Ayrıca bk. ilim.

mebde (principe): *Principe* kelimesini *mebde* ile tercüme yavaş yavaş alıyoruz. Ancak bu doğru tercüme her makama muvafık olmaz. Mantıkta kendisinden kazâyâ-yı sâire istintac edilen kazıyyeye de *principe* derler ki bizde *mukaddimedir* (Babanzâde, İN, 66).

Principe Latince *principiumdan* müştak olup bu da fi'l-asıl *evvel* mânasına gelen *primusdan* me'hûzdur. Bu Latince kelime başlangıç, evveliyet, tefevvuk, tekaddüm gibi me'ânîyi ifade eden Yunanca *archê* kelimesinin tercümesidir ki bizde usul ve mebâdî mânasına nâdire istimal edilen *erâkin* lafzı da bunun mu'arreb olarak cem' sigasına nakl olunmuşdur.

*Principe*in Fransızca *mâna*-yı lügavîsi de asıl ve menşe ve *mebde*'dir. Istılahta ise Goblo (Goblot)'nun tarifine göre gerek mutlak ve gerek muzaf olarak zamanen veya zihnen veya vücuden evveli olan her şeye itlak olunur.

Bu Fransızca kelimenin evveliyet-i zamaniye mânası zevale yüz tutmuştur. Bu mânada *origine* veya *commencement* demeyi tercih ediyorlar ki biz buna *asıl* veya *bed'* desek münasip olur.

Mantıkta *principe* kendisinden kazâyâ istintac edilen kazıyye-i külliyyeye itlak olunur ki *mukaddime* veya *mukaddemdir*. Bu mânaca *principe*, *conséquence* yani *netice* veya *tâli* mukabilidir. Bu gibi kazâyâ-yı külliyyenin kendileri de diğeri bir takım kazâyâ-yı külliye netâyici birer külli-i izafi olabileceklarinden netice olmayan bir kazıyye-i külliyyeye *principe premier* yani *mebde-i evvel* denir ki cem'i *mebâdî-i üveldir*.

Mebhas-i vücudta ise *principe* kelimesi üç mânaya gelir:

1. Bir mürekkebe dahil olan unsur-ı basit ki besâtati ya mutlak veya izafi olur. Suyu terkip eden müvellidü'l-mâ ile müvellidü'l-humûza gibi.
2. Vücudât-ı saireyi kendisine tâbi tutan, 'ademi halinde o vücudât da mün'adim olacak olan mevcuttur ki buna *şart* denir. Kolay yanmak için odunun kuru olması gibi.
3. Kendisine bazı âsâr haml ü isnat olunan kuvvet.

77 İİE, FI, 59: "quiddité: mahiyet"; 70: "universel: külli".

78 İİE, FI, 18: "connaissance: marifet, ilim, malumat".

İlm-i heyetin mukaddimesi mesabesinde olup bizde ismi tercüme edilmeyerek *kozmoğrafya* diye aynen kabul edilen *cosmographieye* *ilm-i resm-i âlem* desek pek muvafık bir tercümesini yapmış oluruz. Buradaki *resim description* demektir. İlm-i heyetin, manzumât-ı felekiyenin harekât ve eb'âdını müdebbir olan kavaninden bâhis olan kısmına *astronomie mathématique* yani *heyet-i riyaziye*; avâlimin mevâdd-ı mukavvime ve mürekkebesinden bahs eden kısmına *astronomie physique* yani *heyet-i tabiiye*; harekât ve eb'âdın ta'lîlâtına ait nazariyattan bâhis olan kısmına *mécanique céleste* yani *mihanik-i semavî* denir. *İlm-i resm-i âlem* namını vermek istediğim kozmografyanın gayesi işte bu üç kısımdaki malumat-ı esasiyeyi ulûm-ı fizikiye ve riyaiziyeden yalnız bazı malumat-ı ibtidaiye iktibasıyla teşrih etmekten ibarettir.

Cosmogonie hilkat ve tekevvün-i âlem nazariyatını kendine mevzu edinen ilimdir ki Tevrat'ın evvelindeki *Sifrû't-Tekvîn*'in (Genèse) baş tarafları nev'-i dinîsinin numunesi olduğu gibi Laplas (Laplace) nazariyesi de gayri dinî nev'inin bir numunesidir. Buna *mebhas-i tekvîn-i âlem* veya sadece *mebhas-i tekvîn* demek maksatlarına daha muvafık düşer.

Cosmologie ise âlem-i maddîyi (monde physique) müdebbir olan kavanîn-i külliye ilmidir ki ona *mebhas-i kiyân* veya *mebhas-i keynûnet* desek münasip olur. Bugünkü ıstılahâ göre *mebhas-i kiyân* dediğimiz şey mâ-ba'de't-tabî'anın, âlem-i maddî ilminin en küllî olan mebâdisinden, mebâdî-i tabiatın bahsedilen cüz'üdü ki eskiden *physique* ve bizde *ilm-i tabii* tesmiye olunan bu idi. Nitekim hâlâ ale'l-ekser *philosophie de la nature* yani *felsefe-i tabiat* namıyla yad olunmaktadır (*Physique* tabiat: *nature* demektir). Bu ilimde a'yân-ı mevcudattan en umumi ve en küllî bir tarzda bahsolunur. Bu mebhase âlem-i hâricî var mıdır, yok mudur? Bu âlemdeki ecsâm nedir? Madde şey'-i vâhid midir? Müttehidü'l-eczâ (homogène) midir, yoksa mütegayyirü'l-eczâ (hétérogène) midir? Âlem-i tabiat melâ midir, yoksa halâ var mıdır? İlä mâ-yetenahî (à l'infini) kâbil-i inkisam mıdır, değil midir? Muttasıl (continu) midir, munfasıl (discontinu) mıdır? Kuvvet vâhid midir, müteaddit midir? Beka-yı madde ile beka-yı kuvvete (conservation de la matière et de la force) müteallak mihanik mebdine ilm-i mâ-ba'de't-tabî'aca ne nazarla bakılmalıdır? Hayat nedir? Maddenin havâssı ile kavanîn hareketten mi ibarettir? Yoksa maddeden başka efâ'îl-i âliyeyi (fonctions organiques) tedbir eden bir mebd-e-i nefsi de var mıdır?... ilah. gibi suallerin cevaplarıyla işğal edilir (Babanzâde, FT, 202-03/dn. 1).

mebhas-i müvazene (statique): bk. kuvvânî.

mebhas-i tekvîn (cosmogonie): bk. mebas-i kiyân.

mefâhîm-i külliye nazariyesi (théorie des idées): *Külliyyât [nazariyesi]* veya *mefâhîm-i külliye nazariyesi* a'yân-ı müşahhasadan, efrâd-ı suver-i mahsusesinden (images); mekâdir, suver ve evsâf-ı muayyeneden mâdasını zihin tasavvur edebilir mi, edemez mi? Tabir-i diğerle külliyyât kâbil-i tasavvur mudur, değil midir? meselesinin mezâhib-i muhtelif-i felsefiyeye göre sûret-i hallidiri ki bu da başlıca Tasavvuriye veya Mefhumiye (conceptualisme) ile Esmâiye (nominalisme) ve müsülû (idées) haricde mütehakkık suver-ı ilmiye-i külliye-i ezeliye itikad eden Eflatun'un Hakayikıye (réalisme) mezheplerini doğurmuştur (Babanzâde, FT, 213/dn. 1).

mefhum (idée): *İdeyi* burada *mefhum* ile tercüme ettim. Halbuki birçok yerlerde *tasavvur* demiştim. Bu münasebetle mânâları bize mültebes olmak dolayısıyla ekserimizi tercümede hayliden hayliye şaşıratan *notion*, *idée*, *pensée*, *représentation*, *concept* kelimeleri hakkındaki mütalaatımı arz edeyim. Bizde bu kelimelere mukabil *fikir*, *nazar*, *tasavvur*, *mâna*, *mefhum* kelimeleri vardır.

İstilah Encümeni sûret-i mutlakada *penséeye mefhum* ve *düşünme*,⁸⁵ *idéeye fikir*,⁸⁶ hatta *idéationa tefkir*, *concept* ile *notiona* yine *mefhum* ve *notiona* bilhassa mantıkta *had*, *représentationa istihzar* demeye karar vermiştir.⁸⁷ Bu tesmiyelerin müsemmlâra derece-i mutabakatını tedkik edelim.

85 İİE, FI, 53: "pensée: mefhum, düşünce".

86 İİE, FI, 37: "idée: fikret, fikir (eskilerde 'sûret-i zihniye'; idées platoniciennes: müsül-i Felatuniye)".

87 İİE, FI, 16, 50, 62.

Principe kelimesi birinci mânaca *élément* yani *unsur*, ikinci mânaca *condition* yani *şart*, üçüncü mânaca *cause* yani *illet* veya *sebeb* müradifi olmuş olur.⁷⁹

Biz buna her üç mânaca *mebde'* diyebiliriz. Zira hükemâ-yı İslâmîyece mebde, sebebe itlak olduğu gibi -bazı havâşî-i *Tecrid'e* göre- hem madde ile sair esbâb-ı sûriye ve gâiyeyi hem de şerâitü müştemildir. Frenklerin Zât-ı Bârî'ye *Principe de l'univers* dediklerinin nazîri olarak bizdeki hükemâ da Allah Teâlâ'ya *Mebde-i Feyyaz* demişlerdir. Kezâlik Frenkler ruha *principe de la pensée* dedikleri gibi bizde de 'üküle (ki nüfûs müradifidir) ve nüfûs-ı semaviyye *mebâdî-i 'âliye* namını vermişlerdir.

Frenkler mebâdîyi *mebâdî-i vücud* ve *mebâdî-i ilm* tesmiye edebileceğimiz iki nev'a ayırmışlardır. Birincilerine *principe de l'existence* derler ki Latincesi *principia essendi*dir. İkincilerine ise *principe de connaissance* derler ki Latincesi *principia cognoscendi*dir. Bizde de birincilerine mebâdî denildiği gibi mesâil-i ilmin (ilm-i müdevvenin) mevkûfun aleyhi olan malumât-ı evveliyeye de mebâdî denilir. *Mebâdî-i riyaziyyât* tabirinde olduğu gibi ki Fransızcası *principes de mathématiques*dir.

Unsur mânasına mebdein bizde -unsurdan mâda- diğer müradifleri daha vardır. Mevadd, anâsır, ümmehât, usul, erkân, istaksât hep bir mânada müstameldir.

Maddeye heyulâ da derler ki Yunanca *hylénin* mu'arrebidir. Kendisinden diğer şeyler mamul olan şey demektir. Bilfil mürekkep olan bir şeyin cüz'ü olması haysiyetiyle maddeye *rûkn* derler. Eczâ-i maddiye herbirinin diğere münkalib olmanla itibariyle ise *asil* derler. Zira herbiri diğerinin temeli gibidir. Bu *eczaya usul-i efa'îl* demeleri bu itibar iledir. Kezâlik cüz'-i maddeye terkibe mebde olması itibariyle *unsur* ve tahlile müntehi olması itibariyle *ustukus* derler. *Ustukus* kelimesi asıl ve mâ-yenhallü ileyhi mânasındır. Eskiden en basit zan olunan su, toprak, hava ve ateşe *anâsır-ı erba'a* ve *ustuksât* derlerdi. *Âbâ* tesmiye edilen efâk ile encüm mukabil olarak bunlara *ümmehât* da denirdi⁸⁰ (Babanzâde, İN, 245-47).

mebde-i ayniyet (principe d'identité): 'Aynın mânası çoktur. Burada kast edilen *gayr* mukabili olan mânasıdır. *Identique* için *hüve hüve* desek pek münasip olur (Babanzâde, İN, 247).

mebde-i iktiza (principe de raison): bk. sebeb

mebde-i şuur (seuil de conscience): Buna vaktiyle *atabe-i şuur* namını vermiştim.⁸¹ İstilah Encümeni'nin vaz ettiği *mebde-i şuur* tabiri⁸² daha güzel olduğu için burada onu istimal ediyorum (Babanzâde, İN, 47).

mebde-i tenakuz (principe de contradiction): ["Bir şey birden hem kendisi hem başka bir şey olamaz" diye tarif edilen]⁸³ bu mebdei, fikrin bir şeyde hem vukûu, hem lâ-vukûu birden tasdik etmesine mâni bir mebde-i aklı olduğu için Hamilton *principe de non-contradiction* tesmiye etmiştir ki pek haklıdır. *Principe de contradiction* tabiri yanlışır. Bu istilah, mevzu ve mânası herkeşçe müselleme ve malum olmamış olaydı zâhir-i lafza göre maksûdun nakizini ifade edecekti. Hatanın bizde de ta'ammüm ve intişarından evvel biz de Hamilton'a tebe'an *mebde-i lâ-tenakuz* desek acaba daha muvafık düşmez mi?⁸⁴ (Babanzâde, İN, 248).

mebhas-i hareke (dynamique): bk. kuvvânî

mebhas-i kiyan (cosmologie): Âlem mânasına Yunanca *kosmos* lafzından mec'ûl olan *cosmogonie*, *cosmologie*, *cosmographie* kelimelerinin her üçü de *ilm-i âlem* mânasına birer ilim ismi ise de muvzularında mügayeret vardır.

79 İİE, FI, 14: "cause: illet".

80 İİE, FI, 27: "élément: unsur"; 46: "matière: madde".

81 Babanzâde'nin bu karşılığı hangi tercümesinde kullandığı tesbit edilemedi.

82 Babanzâde'nin işaret ettiği gibi istulahât-ı İlmiye Encümeni'nin sözlüğünde terkip halinde bir karşılık bulunmamaktadır; İİE, FI, 18: "conscience: şuur (psikoloji-ruhiyatta), şuur (ahlâkıyatta)"; 64: "seuil: bed".

83 *Felsefe Derstleri*, s. 184: Mebde-i tenakuz fikrin bir şeyde hem vukuu hem lâ-vukuu birden tasdik etmesine mâni bir mebde-i aklîdir"

84 İİE, FI, 19: "contradiction: tenakuz".

Fikir-i âcizâneme göre *penséenin* Türkçesi *düşünce* ve düşünülen şey olabilirse de mutlaka *mefhum* kelimesi ona muvafık bir mukabil olamaz. Buna mukabil *fikir*, *fikret*, *nazar* ve *penser* masdarına mâna-yı masdarî ile yine *fikir* ve *nazar* ve bazan *mûlahaza* kelimelerinden birini istimal etmek yerine göre daha mülayim düşer.

Penser masdarı Latince *pensare* masdarından müstaktır ki tartmak, müvazene etmek, mukayese etmek gibi me'ânîye geldiği gibi teemmül ve mûlahaza etmek, istidlâl etmek mânalanna da gelir. Masdarı mâna-yı ismiyete nakl edince *penséenin* manası *idéeleri* birbiriyile mezz ve mukayese etmek, tedkik eylemek fiiline vela kuvvesine itlak olunuyor ki Latincesi *cogitatio* veya *putatio*dur. Birincisinin mânası düşünüş, ikincisinin mânası hisap, takdir, müvazenedir. Biz buna *fikir* deriz.

Bizim istilâh-ı meşhurumuzca *fikir* zihnin metâlibden mebâdiye ve mebâdiden metâlibe doğru intikal ve hareketidir ki nefsin ma'külâtta (yani mahsûsâtın mâdasında) tasarruf ederek sâ'idin ve hâbitan terki-i mukaddemât emesidir. Bazılarınca fikir -tarifinden anlaşıldığı üzere- hareket-i sâ'ide ve habitanın mecmûuna itlak olunduğu halde diğer bazılarınca yalnız hareket-i sâ'ididir. *Nazar* da meçhule müteeddi olsun yani meçhule varını diye umûr-ı malumeyi tertip etmektir, diye tarif ediliyor ki malumât-ı tasavvuriyeden meçhulât-ı tasavvuriyeyi ve malumât-ı tasdikiyeden meçhulât-ı tasdikiyeyi kesb etmek demektir. Her iki tarifiñ meâli malumâtın meçhulü tahsil ve iktisab olduğuna nazaran kavli-i meşhura göre fikir ile nazar müterediftirler. Ancak bazıları ikisi arasında fark gözetmişler ve "fikir, nefsin ma'külâtta hareketidir; nazar ise bu hareket zımında ma'külâtı mûlahazadır" demişlerdir. Bu hareket ile zımındaki mûlahaza beyninde telâzüm bulunduğu için teradüfî kabulde hiç beis yoktur.

Bu tafsile göre *pensée*ye mukayese, müvazene, hisap, tedkik, istidlâl gibi me'ânî-i 'adideyi mütezammın bir fiil olmak haysiyetiyle *fikir* ve *nazar* demek lazım gelir. Zira bu me'âninin kâffesi meçhulü intâc edecek mukaddemât-ı malumeyi tertipten ibarettir. Bu me'ânîye masdar olan kuvvet olmak haysiyetiyle de *kuvve-i müfekkire* veya *mütefekkire* demek icap eder. *Panser* masdarına da *fikir*, *tefekkür* etmek, *nazar* etmek, *mûlahaza* etmek ziyadesiyle yakışır. Ancak *pensée* kelimesinin fikir ve nazar esasında mûlahaza edilen ma'külâtta da itlakı kesîru'l-vukû' olduğundan bu ma'külâtta, bu *idéelere* ilim ve idrâkin mânasına *tasavvur* veya *fikret* demeliyiz. *Fikret* fikir ve tefekkür mânasına gelen *iftikâr*dan yapılmış ism-i masdardır. İtibardan ibret, irtihalden rihlet yapıldığı gibi.

Idée kelimesi Yunanca *idéa* veyahut *eidosa*dan müstaktır. Birincisi Fransızca *image* yani *sûret-i mersûme*, ikincisi *forme* yani *sûret* mânasına gelir. Bunun lisan-ı edebte fikir ile tercümesi maksûdu çok kere ihlâl etmezse de lisan-ı felsefede bundan cidden tevakkî etmek lazımdır. Zira *idéa* istilâhen kuvve-i müfekkirenin müteallakına denir. Bu takdirde hükümlerle kıyaslar da bu mefhumda dahil olmuş olur. Bazan da daha ehass bir mânada istimal edilerek hükmün tarafeynine, mevzu ile mahmûle itlak olunuyor. Ve bu mâna-yı ehassda *notion*un müradifi oluyor. Bu mânaca hüküm, *idéeleri* rabt yani yekdiğere isnat etmekten ibarettir derler.

Yunanca *idéa* veya *eidosa*n vaktiyle lisan-ı Arabîye *tasavvur* ile tercüme edilmiş olduğu pek âşikârdır. Ancak kelime Fransızcaya nakl edilirken *idéa* yalnız malum mânasına alınmış iken Arabîye geçerken tasavvur, hem ilim hem malum, hem idrâk hem emr-i müdreğ mânasına geçmiştir. *Tasavvur* akılda bir şeyin sûreti hâsîl olmak mânasına geldiği gibi emr-i maksûd yani malum-ı tasavvurî mânasına da gelir. Tarifteki *akıldan* maksatlarıñ *nefstir*. Tasavvur ilim mânasına olduğu vakit de -Fransızca lafızdan münfeham olduğu üzere- biri e'amm, diğeri ehass olmak üzere iki türlü istimal olunur. Mâna-yı e'ammında ilim yani idrâk demektir ki bu mânaya göre emr-i mutasavver *idéenin* mâna-yı e'ammındaki tasdikât ve kıyasâta da şamil olur. Mâna-yı ehassında ise ilmin *tasdika* mukabil olan kısmını ifade eder. Bu mânaca tasavvur müdreğın mahiyeti hakkında nefyen ve isbâten hiçbir hüküm vermeksizin idrâk etmek mânasınadır. Nitekim *tasdik* de hükmü mutazammın olan idrâktir. Bizde bu mânaca tasavvura *tasavvur-ı şâzic* derler ki buna Frenkler eskiden *simple apprehention* derlerdi. Tasavvurun bu mâna-yı ehassına göre de malum-ı tasavvurî, mâna-yı ehassında *notion* müradifi olan *idéeye* bi-temamiha tevafuk eder.

*Idées*nin bir mânası da müdrekat-ı havassdır ki bu mânaca hariçte a'yân-ı mevcudâtın nefisteki sûretlerini (représentations) kast ederler. Vasita-i havâss ile malum olan hakâik-ı hariciye keyfiyâtına mugayir olan bu müdrekatâ *idées représentatives* demişlerdir ki buna biz de *eşbâh* (müfredi: şebeh [ha ile]) diyenler olmuştur. Lâkin *sûret-i mahsûse* tabiri daha ziyade şâyidir. Lok (Locke) bu itlaka göre suver-i zihniyeyi *idées de sensation* ile *idées de réflexion* namlarıyla ikiye ayırıyordu.⁸⁸ Bunları tercüme etmek lazım gelse birincilerine *suver-i mahsûse*, ikincilerine *suver-i aklıye* veya *ma'küle* demek icap eder.

Lâkin ale'l-ekser *idées* deyince *perceptions* (yani müdrekat) ile *images* (yani *suver-i mahsûse*) mukabili bir mâna kasd olunur. Bu mânaca *concept* müradifi ve *sûret-i aklıye* demek olmuş olur. Ve *idée* deyince yalnız zihinde mülahaza edilmiş olmak haysiyetiyle hakikatı olan şey anlaşılır. Ve bu maksadı ifhâm için ekseriya *tasuvvur-i sırf* demek olan *idée pure* tabirini kullanırlar.

Idéenin Eflatun'ca bir mâna-yı hâssı vardır. Eflatun'a göre *idées* a'yân-ı mevcudenin kâdim ve ezeli kalıpları, timsâlleri, enmüzecelelerdir. Bu mânaca kelimenin ilk harfi büyük yazılır. Bizde bunu *misâl* ile tercüme etmişlerdir. *Les Idées platoniciennes* bizde *müsül-i Eflatuniyedir*.

Notion elsine-i 'âmmede ilim ve malum mânalarıdır. Mantıkta ise -biraz yukarıda beyan ettiğimiz vechile- *idée* müradifi olmak üzere *tasdik* mukabili *tasuvvur-i sâzic*dir. Bu tasavvurları mu'abbir olan elfâzın herbirine *terme: hadd* derler. *Notion*un kendisine *hadd* demek doğru değildir.⁸⁹

Bu kelime alel-ekser felsefede iki mânada daha istimal edilir: Biri *idées abstraites* (yani *mefhumât-ı mücerrede*) mânası ki bu makamda *concept* müradifidir. Diğeri de *idées fondamentales* (yani *malumât-ı esasıye*) mânasıdır.

Représentation lügaten irâe, arz ve ibraz gibi mânalara gelir. İstilahen müteallak-ı fikir olmak haysiyetiyle nefiste mevcut olan sûrete denir ki -ilk mânasınca- *tasuvvur* mefhumuna dahildir. Sûretin keyfiyet-i ihzarına, asıl fiile Encümen'ce *istihzar* denilmesi⁹⁰ muvafik ise de nefis-i sûrete -bu tabire göre- *sûret-i müstahzara* demek lazım geleceğini ilave etmek de zaruridir.

Représentationun iki mânası daha vardır: Biri bir idrâk-i sâbıkı *sûret-i mahsûse* (image) olarak, sâniyen *istihzar* ve bu *istihzar-ı mükerrerle* hâsıl olan *sûret* ki buna *istirca'* ve *isti'âde*, *sûret-i müsterce'a* ve *sûret-i müste'âde* diyor. Diğeri bir *sûret-i mahsûseye* veya idrâke niyabet eden *sûret-i mahsûse* veya idrâktir ki buna *sûret-i nâibe* desek münasip olur zan ederim.

Concept lafzı *conception* lafzından ahz ile sonradan yapılmış uydurma bir kelimedir. *Conception* fi'l-asl gebelik mânasına olup anlamak ve tasavvur etmek mânası oradan istiare edilmiştir. Buna *fıkhın* mâna-yı lügavisi zann-ı âcizâneme göre yakışırca da eskiden beri Fransızca mantık kitaplarında buna verilen mânaya göre *tasavvur* diyeceğiz.⁹¹

Biraz yukarıda *conceptin* *sûret-i aklıye* ve *mefhum-i mücerred* mânalarına geldiğini zikr etmiştim. Bu *sûret-i aklıye* ve *mücerrede* fazla olarak küllî olduğundan *concept* kelimesini *mefhum-i küllî* veya sadece *küllî* tabiriyle tercüme edeceğiz. Bizim *külliyyât* dediğimiz şeylere hep *concepts* veya *idées générales* deniliyor. Ancak -Kant'ın istilâhınca- buradaki külliyyet cins ile nev'in mâ-sadakı oldukları efrâda, cüz'iyâta şümulleri kabilinden bir şümul değildir. Belki eczâ-yı mahiyeti tazammun mânasına bir şümuldür. Meselâ "insan" mefhum-i küllisini *genre* yani cins itibar edersek bu lafzın sâdik olabileceği efrâd-ı gayri mahsûre mülahaza edilir. Halbuki yine bu mefhum-ı külliyi *concept* itibar edersek bütün insanlar beyninde müşterek olan evsâf ve keyfiyâtı mülahaza maksûd olmuş olur. Bir *conceptin* mahvisi (contenu) onun zımında dahil olabilen mecmû'-i evsâf ve keyfiyâttır. Bir *concepti* tahlil etmek bu evsâf ve keyfiyâtı ta'dad ve temyiz etmek demektir. İşte bu mefhum, küllî-

88 İİE, FI, 61: "réflexion: in'ikâs, teemmül".

89 İİE, FI, 68: "terme: hadd, tabirat, elfâz, istilâhât".

90 İİE, FI, 62.

91 İİE, FI, 16: "concept: mefhum".

nin mahiyetine dahil evsâf ve keyfiyât demektir. Bunun ise mefhum-ı küllîden farkı olmadığı için ayrı bir tesmiyenin bızce hiçbir faidesi yoktur. Bizde bir mefhum hem haricteki efrâda, hem de eczâ-yı mahiyete şümul itibariyle *küllî* tesmiye olunur. Fark-ı ma'rûzu gözetmek isteyen yalnız Kant olmuştur. Bizde de böyle bir farkı göstermek matlup ise münasip bir tabir bulunmalıdır. Lâkin bu tabir bulununcaya kadar fakir *tasavvur-ı küllî* ve *mefhum-ı küllî*de karar kılıyorum.

Bu tafsile göre her kelimeye kaç mâna verebileceğimizi hulasa edelim:

Pensée: Fikir, nazar, fikret, müfekkire.

Idée: Tasavvur-ı sâzic, tasavvur, sûret, mefhum, şebeh (cem'i: eşbâh), sûret-i akliye veya ma'küle, misâl (cem'i: müsül).

Notion: Hükümün tarafeyni, mefhum, malum.

Représentation: Tasavvur, istihzar, sûret-i müstahzara, isticra', isti'âde, sûret-i müsterce'a, sûret-i müste'âde, sûret-i nâibe.

Concept: Sûret-i akliye, tasavvur-ı küllî, mefhum-ı küllî.

Bızdeki mâna ile *mefhum* hakkında daha bir şey söylemedik. Bu iki kelime de *-tasavvur* gibi- Fransızca muayyen bir lafza tekabül etmeyen elfâzlandır. *Mâna* lügaten *maksûd* demek ise de ıstılahen karşısında bir lafz-ı mevzû olup da o lafızdan maksûd olan şeye denir. Mâna, lafz-ı müfreden maksûd ise müfred; lafz-ı mürekkebden maksûd ise mürekkebler olur. Bazan mânaya karşı lafız bulunmaz. Fakat o taktirde de sûret-i zihniyeye mâna ıtlakı mücerred bir lafız ile maksûd olmak salahiyetini hâiz olmasına binâendir. Demek ki kasd veya sıhhat-ı kasd bulunmazsa sûret-i zihniyeye mâna ıtlak edemeyeceğiz.

Mefhum da *fehmden* alınmıştır. *Fehm* muhatabın lafızından mânanı tasavvurdur. *İlhâm* da lafız vasıtasıyla mânanı fehm-i sâmi'a îsâl etmektedir. Ehl-i mantık ıstılahında ise *mefhum* bilfiil veya bi'l-kuvve, bızzat veya bi'l-vasıta akılda yani nefiste hâsıl olmak şanından olan şeye denir ki bakılsa meâl itibariyle *mânan*dan farksızdır. Ancak tehâlüf-i itibar ile ikisi yekdigerinden ayrılabilirler. Seyyid Şerîf'in *Tarifât*'ından âtideki ibareyi nakl edelim:

"Me'ânî, karşılığında elfâz vaz olunmuş olmak haysiyetiyle suver-i zihniyedir. Akılda hâsıl olan sûretler lafız ile maksûd olmak haysiyetiyle *mâna*, lafız vasıtasıyla akılda hâsıl olmaları haysiyetiyle *mefhum*, 'o nedir?' sualinin cevabı olmak haysiyetiyle *mahiyet*, haricde sübutları haysiyetiyle *hakikat*, ağıyardan mümtaz olmaları haysiyetiyle *hüviyet* tesmiye olunmuşlardır".

Demek ki *mefhum* da bir sûret-i akliye imiş, bir tasavvur imiş. Binaenaleyh tercüme-i metinde ihtiyar ettiğimiz *mefhum-ı küllî* tabirinde hiçbir sekamet yoktur.

Gelelim *général* kelimesine. Bu kelime bazan *universal* müradifi olup *küllî* demek olur.⁹² Ve onun mukabili bazan *particulier* olur ki *cüz'i* ile tercüme ederiz. Bazan *singulier* olur ki *cüz'ti-hakikî* ve *müteşahhis* demektir. Bazan da *individuel* olur ki *ferd* mânasına gelir. *Külliyât-ı hamsa les cinq universaux* derler. *Généralin* diğer mânası da 'âmm ve e'ammıdır. Ve mukabili *hâss* ve *ehass*tür. Binaenaleyh *idée générale* *mefhum-ı küllî* ile tercüme edebiliriz (Babanzâde, İN, 192-98). Ayrıca bk. mefâhîm-i külliye nazariyesi.

mefhum-ı küllî (concept): bk. mefhum

mekân (espace): bk. hayyiz

mekâsîd, gâyat (fins). *Moyens et fins, vesail ve mekâsîd* demektir. Her yerde bunları *vesail ve gâyat* diye tercüme etmek muvafık düşmüyor⁹³ (Babanzâde, İN, 51).

meleke (habitude, faculté): *Meleke* mahalde yani mevzuda râsih, zevalı müteassir veya müteazzir bir keyfiyettir ki mukabili *hal* veya *hâlettir*. Gayrı râsih olan yani zâil olabilen keyfiyete *hal* veya *hâlet* denir. Seyyid Şerîf Cürcanî de *Tarifât*'ında "[*meleke*] nefiste râsih bir sıfattır. Şöyle ki e'âlden bir fil sebebiyle nefiste bir heyet hâsıl olur ki ona *keyfiyet-i nefsanîye* denir. Bu keyfiyet-i nefsanîye serî'u'z-zeval oldukça *hâlet* namını alır. Hâlet mütekerriir

92 İİE, FI, 59: "quiddité: mahiyet"; 70: "universal: küllî".

93 İİE, FI, 48: "moyen: hadd-i evsat; moyen et fin: vesile ve gaye".

olur ve nefis-i nâtıkanın onunla mümaresesi, keyfiyet kendisinde râsih ve batîu'z-zeval oluncaya kadar devam ederse *meleke* olur. Meleke nefse nisbetle istimal olunur bir tabirdir. Fiile kıyas olunursa melekenin adı *âdet* veya *hulk* olur" diyor. Meleke-i inşa, meleke-i feshahat dediğimiz bu mânâcadır. Bu tafsile göre meleke aşağı yukarı *habitude* mukabili olmuş oluyor. *Faculté*den maksûd olan mâna ise bir re'ye göre keyfiyât-ı nefsanîyenin kendileri, diğer re'ye göre yalnız bu keyfiyâta mebde' olabilecek fâilîyet olup onda tekerrür-i fil veya 'usret, zeval veya 'adem-i imkân-ı zeval mûlahazaları yoktur. O yalnız nefis-i nâtıkada sudûr ve husûl-i şui'n istidadından ibarettir deniliyor (Babanzâde, İN, 69). Ayrıca bk. kuvvet.

Fransızca *habitude* kelimesini *meleke* ile tercüme etmek lazım gel[ir] (Babanzâde, İN, 168).

Hulkun [caractère] buradaki tarifi bizdeki tarife muvafıktır. Hulk bizce bir meleke-i râsihadır (bk. hulk). O halde *habitude* de meleke olmuş olur (bk. kuvvet). Buraya yalnız şunu ilave edeceğim ki *habitude* kelimesi bizim *meleke* dediğimiz şey ile *itiyad* mânalarında müşterek olduğundan onu sıyak-ı ibareye göre bu iki lafızdan biri ile tercüme etmek lazım gelir⁹⁴ (Babanzâde, İN, 498).

melevât (pleins): *Melevât* dolgunluk mânasına *melânın* cem'i olarak îrad edilmiştir (Babanzâde, İN, 397).

men' (objection): bk. itiraz

menkulât-ı kadîme (tradition): bz. merviyât

merak: bk. şevk-ı tefahhus

merviyât (tradition): Fransızca *tradition* kelimesi *Yeni Larus Ansiklopedisi*'nde "müddet-i medide ağızdan ağıza tedavül eden doğru veya yanlış nukûl" diye tarif ediliyor. Bu kelimeyi bizde kâh *anane* ile kâh *hadis* ile tercüme ediyorlarsa da bu tarife nazaran her ikisi de yanlıştır. *Anane*, râvi veya râvilerin isimlerini zikrederek, şu kadar ki râvi veya râvilerin haberi bizzat işitildiğine delâlet eder bir lafız istimal etmeyerek yalnız "an' lafz-ı Arabîsi ile vâki olan nakil ve isnadın adıdır ki bu nevi rivayetin ehl-i hadisce hüküm-i mahsusu vardır. *Hadis* de -evvelce geçen tariflerden malum olacağı üzere- akvâl ve ef'âl ve tekâfir-i nebeviyenin bi'l-isnad nakil ve rivayeti için vaz' olunmuş bir ıstılahtır (...) *Tradition* kelimesi ise -yukarıki tarifin delâletiyle- ruvâtın meçhul olması mânasını zımnen ihtiva eder. O derecede ki râvileri malum olan rivayât hakkında bu kelimeyi istimal etmezler. Bir de *tradition*da müddet-i medide tenâkul şart olduğu halde kelâm-ı mu'an'an ile hadiste böyle bir şart hiç de muteber değildir. Binaenaleyh tercüme yanlıştır. Buna *merviyât-ı kadîme* veya *menkulât-ı kadîme* desek daha yakın bir tabir ile ifade etmiş oluruz. Vâkıa kilise tarihi ıstilahınca dine taalluku olan ef'âl veya itikadâtın gerek şifâhen ve gerek tahriren tenâkulüne de *tradition* deniyor. Bu ıstilah-ı hâssa göre hadis ile tercüme olunabileceği vârid-i hâtr olursa da yine tam mukabili değildir. Zira hadis, müsned olan bir rivayet olduğu halde kilisenin bizim anladığımız mânaca müsned rivayeti yoktur (Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, 7. bs. Ankara, 1982, I, 85-86).

meslek (système): bk. tensik

meş'ar (sens): bk. hâsse

meşîet (volonté): *Meşîet* de ıstilahen irade mânasıdır. Halbuki lügaten aralarında fark vardır. Meşîet mevcudun ismi olan *şeyden* me'hûz olup icad mânasıdır. İrade ise *taleb* demektir. Ancak her ikisi -bâhusus muttasıf olan Zât-ı Bârî olduğuna göre- vücudu ıstılzam ettikleri için ıstilahta müteradif addedilmişlerdir (Babanzâde, İN, 421). Ayrıca bk. irade.

meşveret (délibération): bk. müvazene-i esbâb

mevâzi'-ı cedel (lieux communs): bk. müsâdere

mevzu (sujet): bk. cevher-i nefsi

mevzua, **mevzuât** (lieu commun, chef, postulat): bk. müsâdere

94 İİE, FI, 34: "habitude: itiyad".

meyl (tendance): *Penchant* kelimesi İstilah Encümeni'nce *temayül* ile tercüme edilmiştir.⁹⁵ Bu tabire yanlış demek hiçbir vakitte hatırmızdan geçmez. Hatta bilâkis lafzın bihakkın tercümesidir diyebiliriz. Ancak istilâh farklarını gözetirsek tesmiye hakkındaki kararı biraz tadil etmek lazımlı gelir itikadındayım.

Fransızca mustalahâtı biraz daha tartarsak görürüz ki bir kere *tendance* kelimesi vardır ki meylin mâna-yı e'ammından müstameldir. Bu kelime hem fizik hem felsefe tabirâtundan olup gerek maddî ve gerek mânevî meyle delâlet eder. Buna mukabil yine bir lafz-ı e'amm ile *meyl* veya *temayül* demek yakışır. Ondan sonra *inclination* gelir ki mânası ötekenden ehasstır. Ve yalnız meyl-i nefside istimal edilir. Hatta ecsâmın meyline *inclinaison*, nefsteki meyle *inclination* diyerek ve iki mâna-yı lafzen de tefrik ederek bahs ettiğimiz tahsisi katileştiriyorlar.⁹⁶ Buna *atıfet* dediğimi bundan evvelki hamışte söyledim [bk. te'attuf]. Nihayet *inclinationu* da ikiye ayırıyorlar. Cismanî olanına *appétit* diyorlar ki biz buna *âtıfet-i cismaniye* veya *şehvet* diyoruz. Mânevî olanına *penchant* diyorlar ki buna *hevâ* demeyi münasip görüyorum. *Hevâyı* bütün lügat kitapları meyl-i nefis ile tefsir ediyorlar. Türkçemizde de *hevâ vü heves* tabiri vardır. "Hevâsına tâbi adam" deriz ki canı nasıl isterse öyle yaşar, akl u şer'a, iktiza-yı hal ü makama göre hareket etmez demek isteriz (Babanzâde, İN, 150).

mihanikiyet mezhebi (mécanisme): bk. kuvvâniyet mezhebi.

mysdak (critérium, critèe): *Misdakı* -Fransızcaya aynen intikal eden- *critérium* mânasına kullanıyorum. Bu Latince veya Fransızca kelime hükmetmek ve hakem olmak mânasına gelen Yunanca *krinein*den müştaktır. Ve felsefe istilâhında hakkı bâtuldan, sâdıkı kâzibden temyize medâr olacak mecmû'-ı evsâfa itlak olunur ki aşâğı yukarı miyar ve mihakk-ı hakk u sıdk demek olur.

Misdak da lügaten alet-i sıdk mânasınadır. Bu mânadan ahz olunarak âharın sıdkına şahit olan kimseye *mysdak* denildiği gibi bir şeyin sâdık yani sahih olmasına bâ'is olan şeye de *mysdaku'*ş-şey' denir.

Bu tafsile göre *critériumu mysdak* ile tercüme etmeyi pek muvafık buluyorum ve "l'évidence est le criterium de la vérité" kabilinden bir cümleyi "bedahet mysdak-ı hakur" ibaresiyle tercüme etmek münasip olur zannındayım.

Critériuma bazan *critère* de derler⁹⁷ (Babanzâde, FM, 508/dn. 1).

mizac (tempérament): "Bir şeyin mizacı mâ-yümzecu bihinin yani bir şeye kaşan diğer şeyin ismidir. Nitekim kıvam da mâ-yukâmu bihin yani kendisiyle kıyam mümkün olan şeyin ismidir. *Mizac-ı beden* bu mânadandır. Mizac-ı beden bedene kaşan safra, sevda, balgam ve dem ile herbirine münasip olan keyfiyâtur". *Külliyât-ı Ebu'l-Beka'dan*.

Görülüyor ki müellifin haber verdiği tasnif⁹⁸ bizdeki tasnifin aynıdır. Binaenaleyh mizaçların herbirine verdiğimiz isimlerde iştibâha mahal yoktur (Babanzâde, İN, 499).

muaraza (objection): bk. itiraz

muhtar (agent libre): bk. fâil-i muhtar, ihtiyar

mukaddime (principe): *Principe* kelimesini *mebde* ile tercüme yavaş yavaş alıyoruz. Ancak bu doğru tercüme her makama muvafık olmaz. Mantıkta kendisinden kazayâ-yı sâire istintac edilen kaziyeye de *principe* derler ki bizde *mukaddime*dir (Babanzâde, İN, 66). Ayrıca bk. *mebde*

mutasarriife (imagination créatrice, phantasia logiki): Kuvâ-yı mu'inenin [mu'in-i idrâk olan kuva-yı bâtınanın] ikincisi vâhimenin hizmetkân olan *mütehayyiledir*. Mütehayyile hiss-i

95 İİE, FI, 53.

96 İİE, FI, 39: "inclination: meyelân".

97 İİE, FI, 21: "critérium: mysdak".

98 "Emzice-i erba'a sunlar idi: Mizac-ı demevî (sanguin), mizac-ı sevdavî (mélancolique), mizac-ı safravî (colérique), mizac-ı balgamî (flegmatique). Emzicenin böylece dört sınıfa taksimi hâlâ muvafık-ı hakk u savab sayılabilir" (İN, 500).

müşterek ile vâhimenin zapt ettiği suver ve me'ânîyi terkip ve tafsil eder bir kuvvet olup bu kuvvet vâhimeyi istimal ettiğinde hâssaten *mûtehayyile*, aklı istimal ettiğinde hâssaten *müfekkire* namını alıyor. Bu kuvvetin mâna-yı e'ammındaki ismi *mutasarrife*dir.

Tarifinden de anlaşılıyor ki mutasarrifedede tasarrufun yani iradenin bir hisse-i müdahalesi vardır. Binaenaleyh *mûtehayyile* namını aldığı haldeki Fransızca ve Yunanca mukabilleri *imagination créatrice* ile Aristo'nun *phantasia logikisi* olduğu zâhirdir. (Babanzâde, İN, 273). Ayrıca bk. hayal.

Havâss-i bâtına yalnız *hiss-i müşterek*, *hayal*, *vehim* ve *hafızadan* ibaret değildir. Bir de *mutasarrife* namıyla beşinci bir hâssenin vücuduna kâil olmuşlardır ki bu kuvvet vasıtasıyla nefis-i nâtuka suver-i mahsüsedede tasarruf ve bunları terkip ve tafsil ederek hakikatı olmayan şeyler de ihtira' eder. Meselâ iki başlı ve dört ayaklı bir insan tasavvur eder. Yahut şu levn-i mahsusun sahibinde şu ta'm-ı mahsus vardır der ki sûreti sûretle terkip kabilindendir. Yahut dostluk mânasıyla levn arasında bir münasebet tasavvur ederek dostluğu hâiz olan kimsede şu levn vardır der ki sûreti mâna ile terkip kabilindendir. Yahut şu derecede adâveti olan kimsede şu derecede nefret vardır der ki mânayı mâna ile terkip kabilindendir. Bazan başsız veya elsiz bir insan tasavvur yahut bir levn ile bir ta'm beyninde münâfât tasavvur ederek şu levn sahibinde şu ta'm yoktur der ki sûreti sûretten tafsil nevindedir. Bazan da kuş gibi havada uçar iki kanatlı bir insan tahayyülü nevinden hiç de hakikatı olmayan şeyler ihtira' eder. Bu kuvvetin mahalli dimağdaki tecvif-i evsâtın ön tarafı farz olunurdu.

Nefis-i nâtuka mutasarrifeyi kuvve-i vâhime vasıtasıyla mahsüsâtta istimal ederse bu hâssenin ismi *mûtehayyile* -ki yine Fransızcası *imaginationdur*-, kuvve-i akliye vasıtasıyla ma'kulâtta istimal ederse namı *müfekkire* olur (Babanzâde, İN, 75). Ayrıca bk. kuvvet

mübâyenet (opposition): bk. nisbet

mücerrebât (jugement à postêriori): bk. evveli

müessâ (sujet): *Sujet*, üzerinde bazı ameliyat veya bazı tecârib yapılan kimse veya şeye denir. Üzerinde tecrübe yapılan insana *patient* de derler. Bunun Türkçemizde mukabilini birçok sül ve istiksâdan sonra da öğrenmeye muvaffak olamadığım için kendim bir istilâh vazına mecbur kaldım. Arabide bir *esü* maddesi vardır ki yarayı müdavât ve timar etmek mânâsıdır. Tabibe *âsi*, timar gören hastaya *esiyy* ve *me'sûuv*, devaya da *isâ*' derler. Tef'îl babından (te'siye, müessî, müessâ) kelimeleri de o mânalarda müstameldir. Fazla olarak bu maddede sabır mânası da mündemîç olduğundan *teessi* iltizam ve tekellûf-i sabr etmek, *te'siye* de ta'ziye yani sabra davet mânasına gelir. Bir taraftan bu maddenin hem ameliyat-ı cerrahiye hem de sabır ile alakadar olması diğer taraftan da Fransızcada *sujetye patient* denilmesi bu mâna-yı hâsda *esiyy*, *me'sûuv* veya *müessâ* lafızlarından birinin istilâh olarak kabulünü teklife bâ'is oluyor. Bilmem muvafık mı? (Babanzâde, İN, 61). Ayrıca bk. cevher-i nefsi, müteallak.

müfekkire (mémoire): bk. hayal, kuvvet, mutasarrife

müfsid-i sûret (déformatrice): bk. müşevvih

mükâşefe (intuition): bk. hads

mümeyyiz (caractère): ["Şuur İlmü'n-nefsin mevzu-ı tettebbu'u olan şuûnun vâsf-ı mümeyyizi: caractère'dir", İN, 64, metin tercümesi]. Buradaki *caractère hulk* mânasına gelmez. Bu bir lafz-ı müşterektir ki hulk mânasından başka yerine göre *fasl* ile *hâssa* mânalarında hakikat ve 'araz-ı 'âmm mânasında mecaz olarak da mustalah olmuştur. Binaenaleyh bu makamda da İstilâh Encümeni'ne muhalefetle *hasısa*⁹⁹ demiyeceğim, *mümeyyiz* diyeceğim. Zira *caractère* kelimesini Goblo'nun (Goblot) *Felsefe Lügatçesi*, "tarif veya temyize yarar bir vâsf-ı hâss" diye tefsir ediyor. Yine o lügatnâmede *propre*'un yani *hâssanın* temyiz-i nev'a hâdim bir vâsf-ı gayri zâtı olduğunu, *difference*'ın yani *faslın* ise vâsf-ı zâtı olduğunu söylüyor ki bizim mantık kitaplarımızda *fasla mümeyyiz-i zâtî*, *hâssaya mümeyyiz-i 'arazî* demelerine tamamiyle mutabiktir. İşin daha lâtifî Goblo da müteaddit kelimelerin tefsirinde mümeyyiz-i 'arazîye, *hâssaya animal qui rit* [gülen hayvan] misâlini îrad

99 İİE, FI, 13: "caractère: hasısa, seciye".

ediyor ki bizim mantık kitaplarımızda da hâssanın misâli "dâhik" [gülen]dir. Kezâlik Frenk müelliflerince *mûmeyyizin* 'araz-ı' âmm olması hakikatte *kavli-şârihin* ne had, ne resm kısmında işe yaramaz olduğu için hakiki bir *caractère* itibar edilmemiş. Bizde de 'araz-ı' âmm ile hiçbir şeyin velev nâkus olsun tarif veya temyiz edildiği malum değildir. Binaenaleyh *caractèrein mûmeyyiz* mânasına geldiği sarahaten taayyün ediyor. *Caractéristique de propre* müradifi olarak *hâssa* demektir. *Propriété* ise ulûm-ı tabiiyenin mâdasında yine *hâssa mânasında* müstamel ise de bu ilimlerde kelime mâna-yı mevzû'un leh'inden çıkarılarak bir 'araz-ı' âmm mânasını da ifade eder. Biz de ulûm-ı tabiiyede *hâssa mânasını* ihâm etmemek için *hâssiyyet* demeliyiz¹⁰⁰ (Babanzâde, İN, 64-65). Ayrıca bk. hulk.

müsâdere (lieu commun): Vaktiyle fusahâ ile ehl-i mizanın yani mantıkîyyünün bilcümle edile ve aksiyenin mevzuâtı (chefs) olarak kabul ettikleri bazı külliyâta *lieux communs de la dialectique* veya *lieux oratoires* veyahut *loci argumentorum* itlak ederlerdi. Aristo, Çiçero, Güyintilyanus (?) bunları tahsil etmeyi sînâ'at-ı hitabet için elzem addederlerdi. Aristo ile Çiçero'nun *Topiques* isimindeki kitapları bu mevzuda iştihar etmiştir. Mantığın bu kısmı İbn Sina'nın *Şifa'sında* *mevâzî'-ı cedel* namıyla pek ziyade tafsil edilmiştir. Yunanca *topos* mahal, mevzi demek olduğuna göre İbn Sina'daki *mevâzî'-ı cedel* tabiri şu zikrettiğimiz Yunanca, Latince ve Fransızca tabirâtın tercümesi olmuş oluyor. İlm-i mantığın *mevâzî'-ı cedelden* bahseden kısmına vaktiyle *invention* da derlerdi.

Mevâzî'-ı cedeli istimalden maksat bir mevzua -bu mevzu gerek li-zâtîhi ve gerek li-gayrihi mülâhaza edilsin- taalluk eden herne varsa cümlesini isbat etmektir. *Mevâzî'-ı cedel zâtî* (intrinsèques) ve *gayrı zâtî* (extrinsèques) olmak üzere iki kısma taksim edilir. *Mevâzî'-ı zâtîye; men, mâ, eyne, metâ, bime, lime, keyfe* ki Latinceyi *quis, quid, ubi, quando, quibus, auxiliis, our, quomodo* lafızlarıyla eda olunan me'ânî yani *zât, hüviyyet, mekân, zaman, sebep ve vesile, gaye ve hikmet* ve *keyfiyyet* mefhumlarından ibaret idi. *Mevâzî'-ı gayri zâtîye* ise rivâyât ve şehadât-ı nâsa râci olan *meşhurât* ve *müsellemât* ve *makbulât* olup mevzuatın ihtilafına göre muhtelif olur.

Port ruvayyal (Porte Royale) mantıkında -Ramus'a tebe'an- bu bahse verilen ehemiyetin modası geçmiş olduğu ve bâ-husus kavâid-i edile talim edildiğinden sonra ezhân-ı müteallimîni bu gibi şeylerle işgalde faide kalmayacağı uzun uzadıya zikredildikten sonra Alman felâsifesinden Klavurberge (Clauberge)'nin, eslâfın taksimat-ı mütenevviasına uymayan taksimî muhtasarın serd edildiği. Bu taksime göre *mevâzî', mevâzî'-ı edebîye* veya *lisaniye* (lieux grammaire), *mevâzî'-ı mantıkîye* (lieux de logique) ve *mevâzî'-ı mâ-ba'de't-tabîiye* (lieux de métaphysique) namlarıyla üçe ayrılır. *Mevâzî'-ı edebîye* iştikakdan ibarettir.

Mevâzî'-ı mantıkîye *Cins* (genre), *Nev'* (espèce), *Fasl* (différence), *Hâssa* (propre), *Araz* (accident), *Taksimdir* (divison). "Nefyen ve isbaten cins hakkında sâdik olan şey nev' hakkında da sâdik olur", "Cins mün'adim olursa nev' de mün'adim olur" gibi kazâyâ bu nevi müsellemâttandır.

Mâ-ba'de't-tabîiye *mevâzî'* da *illet*, *Eser*, *Küll*, *Cüz*, *Tekâbü'l*, *Vahdet*, *Kesret* gibi mefhumlardır ki "illersiz eser olmaz", "ma'lûl illet-i tâmmesinden tehallûf etmez", "nakîzayn ictima etmez" gibi kazâyâ müsellemâtn bu nevindedir.

Lieux communsler hakkında garp menâbi'inden muktebes olan bu teşrihât-ı muhtasaradan sonra kendi menâbi'-i istilahiymize dönelim:

Besâir-i Nasriyye nam mantık kitabında *mevâdd-ı hücc* bahsinde *mebâdî-i kıyasât* olan *kazâyâ Evveliyât*, *Müşahedât*, *Mücerrebât* ile o hükümde olan *Hadsiyât*, *Mütevatîrât*, *Mukaddemât-ı fıtriyetü'l-kıyas*, *Vehmiyyât*, *Meşhurât bi'l-hakika*, *Makbulât*, *Müsellemât*, *Müşebbihât*, *Meşhurât bi'z-zâhire*, *Maznunât*, *Muhayyelât* namlarıyla onüç nev'a taksim edildikten sonra herbiri ayrı ayrı tarif ve tafsil edilir. Tatvilden ihtürazen terk ettiğim bu tarifât meyanında müellif, "*Müsellemât* muhatabın kendilerini teslim ettiği mülâhaza edilecek istimal olunan mukaddemâttır. Bu mukaddemât ister hak, ister meşhur, ister makbul olsun; bunlar da yalnız muhatabın onları teslim etmekte olduğuna bakılır" dedikten sonra "*Mebâdî-i ulûmda* müteallimin kabul ve ikrar etmesi lazım olan şeyler bu cümledendir.

100 Ayrıca bk. Babanzâde, M, 10, 18, 62.

Müteallimin bunları tasdik etmesi ya nefisinden zâil olmamış bir istinkâr ve inat ile birlikte olur ki onlara bu takdirce *müsâderât* yahut *müsamaha* ve *tayyib-i nefis* ile olur ki o surette *usûl-i mevzua* denilir” diyor. Daha ileride de *ulûm(-i müdevvene)-i burhaniyenin eczâsını Mevzuât* (ki buradaki mevzuât ilim mevzularıdır), *Mesâil, Mebâdî* namlarıyla üçe ve me-bâdîyi de *hudûd* (ki bundan maksadı *hudûd* ve *rûsûmdan* ibaret olan tariflerdir) ile *mukad-demâta* taksim edip mukaddemât için de “mukaddemât ya *mukaddemât-ı vâcibetü'l-kabuldür* ki evveliyât vesaire gibi tasdikleri iktisab-ı fikriye muhtaç değildir; veya *mukad-demât-ı gayri vâcibetü'l-kabuldür* ki müteallim onları teslim ile mükellef tutulur. Eğer müteallim bunları muallime hüsn-i zan tarifiyle teslim ederse *usûl-i mevzua* namını alırlar. Buradaki mevzu *ma'rûz* yani müteallime teslimi arz olunan şey demektir. Yok eğer bunları teslim ederken nefsinde sıhhatine zan vâki olacak bir de inat ve istinkâr bulunursa *müsâ-dere* tesmiye olunurlar. *Usûl-i mevzua* ile *hudûdun* mecmuuna *evdâ'* namı verilir”.

Tabir-i istilâhîmizi tevsik için her iki cihetten aldığımız malumatı mukayese etmezden ev-vel *mevzu* lafzının bizim mantığımızdaki me'ânî-i muhtelifesini iltibasa mahal kalmamak için beyan etmek elzemdir:

1. Mevzu bir ilm-i müdevvende a'râz-ı zâtîyesinden bahsedilen şeyin adıdır. Meselâ mik-tar Hendesenin, adet Hesabın, sıhhat ve maraz haysiyetiyle beden-i insan Tıbbın mev-zuâtıdır.
2. Kazıyyede mevzu, mahmül yani mahkûmun bih mukabili olup mahkûmun aleyh de-mektir.
3. Mevzu mefrûz mânâsınadır.
4. Mevzu ma'rûz demektir ki *usûl-i mevzua* dediğimiz şeyler bunlardır. Riyaziyyünümü-zun *mevzuaları* (postulats) da bu *usûl-i mevzua* terkinin muhaffefidir.

Şimdi bir taraftan *lieux communsler* için yapılan; “edille ve aksiyenin (ikinci mânaca) mevzuâtı olarak kabul edilen külliyyât” tarifine ve (yine ikinci mânaca) bu mevzuâtın dahil oldukları kazayâyı *mevâzî'-i zâtîye* ile *mevâzî'-i gayri zâtîye* kazayâsı namlarıyla ikiye ayırdıklarına ve *mevâzî'-i gayri zâtîyenin* rivâyât ve *şehadât-ı nâsa râci müsellemtât* ve *meşhurât* ve makbulât olduklarına bakar; beri tarafta da mukaddemât-ı ulûmun *vâcibetü'l-kabul* ile *gayri vâcibetü'l-kabul* namlarıyla iki kısma ayırdıklarına ve ikinci kısım mukad-demâtın -muhatabın haline göre- kâh *usûl-i mevzua* veya *mevzuât*, kâh *müsâderât* tes-miye edildiklerine ve *müsellemtât* denilen şeylerin ister hak, ister meşhur, ister makbul ol-sun muhatabın teslim ettiği bütün kazayâya şamil olduğuna atf-ı nazar eylesin; diğer taraftan da Frenk kitaplarından Mantuk ile *Mâ-ba'de't-tabia* *mevâzî'*ına misâl olarak îrad ettiğimiz kazayânın bizdeki evveliyât ve emsâli yakîniyâta dair olan mukaddemât-ı vâcibetü'l-ka-bule, *kezâlik mevâzî'-i gayri zâtîye* kazayâsının da mukaddemât-ı gayri vâcibetü'l-kabule dahil olduklarına dikkat edersen *lieux communslerin* zâtî ve mantikî olanlarına *mukad-demât-ı yakîniye* veya *mukaddemât-ı vâcibetü'l-kabul* demek lazım geldiği gibi yakîni olmaksızın yalnız *müsellemtâtın* muhatabın haline göre ya *mevzuât* veya *müsâderât* demek iktiza eder. Ancak -müellifin ibaresinden de sarahaten malum olduğu üzere- Frenkler şimdi bu tabiri ekseriya bayağılaşmış ve takliden söylenmiş hâyide sözler mânâsına kul-landıklarına ve dūçar-ı itiraz olmayan mukaddemât-ı gayri vâcibetü'l-kabule *postulats* dediklerine bakılırsa bunları *müsâderât* ile tercüme etmemiz lazım gelir¹⁰¹ (Babanzâde, FM, 516-18/dn. 1).

müsavat (equipollence): bk. nisbet

müsellemtât-ı 'âmme (sens commun): Bu kelime hakkında Goblo (Goblot)'nun *Felsefe Lü-gatçesi'*nden bazı malumat iktibas etmek faideden hâli değildir. Bu kitap müellifinin ifade-sine nazaran *sens commun* bütün ezhânda müştereken mevcut olup nefis-i nâtkanın tas-dikât ve istidlâlâtına müeddî olan mebdâdînin heyet-i mecmuasıdır. Bu takdirce bu, Dekart'ın *bon sens* veya *raison* dediği şey olmuş olur. Bu mânaca *bon sens* sadece *akıl* demektir.

Reyd (Reid) ile İskoçyalı felâsife ise bu kelimeyi daha vâsî' bir mânada istimal etmişlerdir. Bunlarca *sens commun* her nefsin vasıta-i tasdikât ve istidlâlâtı olan suver ve kavanînin

101 İİE, FI, 55: “postulat: mevzuat”.

lâle hâcet kalmaksızın) malum kazayâya (jugements tout faits) da itlak olunur ki bu kazayâyı ba'de't-tahkik asılsızdır diye redde kalkışan filozofun bu babdaki istişkâli yalnız sözde kalır. Bunları kavlen istediği kadar reddetsin, bütünen teslimden hâli kalmaz. Bu mânaca kelime bizim *yakîniyât* dediğimiz şeyler demektir.

XIX. asrın İskoçyalılarında kelimenin mânası daha ziyade tevessü' ederek *consentement universel* yani *kabul-i 'âmm* müradifi oluyor. Bu mânaca bizim mânâ-yı e'ammında istimal ettiğimiz *meşhurât* olmuş oluyor.

Viktor Kuzen (Victor Cousin) gibi felâsife-i müleffika ıstılahında ise *opinion commune* yani re'y-i 'âmm, halkta kendiliğinden yani bilâ teemmül hâsıl olmuş akîde, müphem ve şu kadar ki ğarîze ve fitratın şehadetiyle sâdik olan akîde mânasınadır ki felâsifenin -müteayyin ve katî olmakla beraber kendi mezâhib-i felsefîyelerine ziyade mürtabıt olan sına'î ve ca'lî-ârâ-yı mütebâyinesi arasındaki tenakuzları hall ü izhar için misdâk-ı hak (critérium) olmak üzere bununla iştişhad olunur. Buna *müsellemât-ı 'âmm*e desek muvafık olur zan ederim (Babanzâde, İN, 362-63).

müsnedün ileyh (sujet): bk. cevher-i nefsi

müsteş'ir: Sahib-i şuur olmuş [kişi] (Babanzâde, İN, 98).

müşabehet (ressemblance): *Müşabehet* keyfiyette müşareket demektir. Benzemek mânasını müfid olmak üzere elimizde mütekâribu'l-mâna beş sıfat vardır: 1. Nidd, 2. Şibh, 3. Müsavi, 4. Şekl, 5. Misl.

Mânalarındaki farklara gelince; diğerine cevherde müşârik olana *nidd*, keyfiyette müşârik olana *şibh*, kemiyette müşârik olana *müsavi*, yalnız kadr u misahada müşârik olana *şekl* denilir. *Misl* ise müşabehete mevzu elfâzın cümlesinden e'amm olup şu saydığımız me'ânının herhangiisinde olursa olsun müşârik demektir. Metinde mevzu-i bahs olan müşareket keyfiyette olduğu için *ressemblance* *müşabehet* ile tercüme ettik (Babanzâde, İN, 108).

müşahedât: bk. vicdan

müşahede (observation): *Observation* zihni toplayarak şüunu teemmül ve zabt etmektir ki buna evvelki yazılarında kâh *tebassur*, kâh *istibsar* demiştim.¹⁰² Buna *tarassud* diyen de vardır. Vâkıa ilm-i heyet ıstılahında *tarassud* ve *rasad* tabirleri müstamel ise de bunlar görüp bakmadan ziyade oturup bekleme mânasını mütezammındır. Vâkıa da ilm-i heyet tedkikatına yakışan hal bu oturup beklemedir. Bu kelimeleri bu mânalarıyla beraber bi'l-cümle ulûmun sahalarına kadar götürüremeyiz. Herhalde ıstılah Encümeni'nin *müşahede* demesi daha muvafık düşmüştür.¹⁰³ Ancak müşahedede ıstılah-ı ulemaca havass-i zâhire veya bâtınadan biri ile idrâk mânası olduğuna göre *observation* kadar vâsi' bir mânaya delâlet etmez. Binaenaleyh bu müşahede tercümesini kabul etmekle beraber müşahedenin *observation intérieure* denilen nev'ine *istibsar* [veya müşahede-i bâtiniye, *observation extérieure* denilen nev'ine de müşahede veya müşahede-i hâriciye] demeyi münasip görüyorum. İstibsar basiretten me'huz olup felsefe ve bilhassa ahlâk kitaplarında efkâr ve ahlâk ve niyyatı pîş-i teemmüle almak mânasında mahsûsâtın ziyade -ulemamızın ıstılahınca- akliyat ve vicdaniyatta müstameldir.

Introspection kelimesi müşahede-i bâtınanın müradifi olmak üzere müellif tarafından istimal edilmiş olup Latince "dahil" mânasına *intro* ile "içeri bakmak" mânasına gelen *aspicere* kelimelerinden yapılmıştır ki müellifin bu ıstılahı vaz'a lüzum görmesi de bizim müşahedeyi istibardan ayırmakta ne kadar haklı olduğumuzu gösterir (Babanzâde, İN, 52-53).

müşahede-i bâtiniye (observation intérieure): bk. müşahede

müşahede-i hâriciye (observation extérieure): bk. müşahede

müşevvih (déformatrice: müfsid-i sûret): "eş-Şevhu ve eş-şevhetü yüz çirkin olmak ve bed olmak mânasınadır. Ve bir adamı belinletip korkutmak mânasınadır.

102 "Tebassur" karşılığı için bk. *Hikmet Dersleri*, s. 35; "istibsar" karşılığı için bk. *Felsefe Dersleri*, s. 20, 30-31.

103 İİE, FI, 51.

"eş-Şevhü bir adam bed-çehre olmak mânâsındır. *el-Eşvehu* vasıftır; bed-çehre kişiye denir. *et-Teşvith* çirkin yüzlü kılmak mânâsındır. *el-Müşevveh* şekil ve kıyafeti çirkin, taslak ve bed-endam adama denir". *Kamus Tercümesi*.

Böyle bir kelimeye ihtiyacımız vardır. Örf-i üdebâya girmesi arzu olunur (Babanzâde, İN, 481).

müteallak (objet): *Sujet* ile *objet* kelimeleri ile ism-i mensupları olan *subjectif* ve *objectif* lafızları hakkında biraz izahat verelim. *Lügatçe-i Felsefe* müellifi Goblo (Goblot) *sujet* ile *objet* kelimelerinin yekdiğere mukabil olarak şuyü'-i istimali her iki kelime beynindeki temâsül-i süriden neşet ettiğini söyledikten sonra izahatına devam ediyor. Biz de âtidedi satırları ondan iktibasen yazıyoruz:

Objet kelimesi bidayeten zihinde müstahzar olan şeye itlak edilmiş ki bizde buna *sûret-i zihniye* veya -ism-i meful mânâsına- *tasavvur* derler. Herhangi bir fikirde mütefekkirin fiil-i zihnîsi başka, tefekkür olunan şey başkadır. Biz birincisine -masdar mânâsınca- *tasavvur*, ikincisine -ism-i meful mânâsınca- yine *tasavvur* veya *sûret-i zihniye* deriz. *Objet* işte şu *sûret-i zihniye* müradifi olan *tasavvurdur*. Gitgide zihinde müstahzar olan mânaya hakikat-ı hariciyenin bir sûreti, bir nüshası nazarıyla bakıldığından vücudu mutasavver olmaktadır ve sırf bir şe'n-i nefsiden ibaret olan *tasavvur* ile -nefsin haricinde olup nefisten kat'a'n-nazar yine mevcut olabilen- *hakikat-ı hariciye* beyninde iltibas vâki olmaya başladı. Meselâ Dekart (Descartes)'ın lisanında *tasavvuran mevcut olmak* (exister objective-ment) sırf nefiste mevcut ve müstahzar olmak haysiyetiyle mevcut olmak, *sûreten mevcut olmak* (exister formellement) da bir hakikat-ı müstakille olmak haysiyetiyle mevcut olmak demek idi. Yine bu mânaca Dekart *hakikat-ı tasavvuriye* (réalité objective) ve *hakikat-ı sûriye* (réalité formelle) diyor. Sonraları ve bâ-husus Kant'tan beri kelimenin mânâsı değişip *existence ou réalité objective* tabiri bilâkis nefsin haricindeki vücut veya hakikat -bizim tabirimizce *vücut-ı harici, hakikat-ı hariciye*- mânâsını aldı.

Sujet kelimesi ise Aristo'nun *to hypokelmenon* lafzından Latinceye tercüme ve Fransızcaya intikal etmiştir. Bu Yunanca kelimeyi -[cevher-i nefsi: sujet maddesinde] beyan edildiği üzere- Aristo *cevher* ve *şey'-i bizatihi* müradifi olmak üzere istimal edip bununla da şuûn-i kesire ile tecelli eden mevcud-ı vâhidi, kendi zatının aynı olarak ma'rûz-ı tagayyür olan mevcudu kast ediyordu. Bal mumu şu levni, şu sûreti, şu rayihayı hâiz olan cevher-i vâhid, zât-ı vâhid (sujet); bütün suveri kâbil olup yine o bal mumu olarak kalmak üzere sulb halinden mâyi ve mâyi halinden sulb haline geçen ve daima kendinin aynı olan cevherdir.

Daha sonraları bu kelime ile bütün *sujets*ler yani cevherler içinden şuûn-ı kesire ile mütecellî olan *eneyi* hâssaten ve münhasıran kasd ettiler. Her mutasavvir ve mütefekkir olan *sujetyi* -mütercimın tabirince- *cevher-i nefsiyi* mütasavver ve mütefekkerun fiil olan *objetye*, *müteallak-ı tasavvura* mukabil tuttular. Nihayet *sûret-i müstahzara* ile -sûreti tasavvur ve istihzar edilen- *hakikat-ı hariciye* beyninde vâki olduğunu yukarıda söylediğimiz iltibasa da nihayet vermek için -bidayette *objet* yani *sûret-i zihniye* tesmiye ettikleri şe'n-i nefsi de dahil olmak üzere- *ene'*ye ait olan herhangi şe'n-i nefsiye *subjectif*; şuurdan hariç olan, mevcut olmak için şuurda istihzanna ihtiyaç olmayan her şeye de *objectif* dediler.

Muahharen Renoviye (Renouvier) örf-i kadîme avdetle bu iki kelimeyi istimal-i kadîme karîb bir mânada kullanmak istemiş ise de kendisine mütâbaat edenlerin azlığına binâen onun istilâhından bahs etmeği zâid addediyoruz.

Biz ise en sonraki mânaca *sujetye* *cevher-i nefsi*, yine en sonraki mânaca *objetye* -muzaf mevkîinde müstamel olarak- *müteallak*; *subjectif enfûsi*, *objectif afâkî* diyoruz. *Enfûsi* ve *afâkî* tabirleri mustalahât-ı sûfiyeden olup "Biz onlara, hak tebeyyün edinceye kadar *afâkta* ve *enfûste* âyetlerimizi göstereceğiz" [Fussilet 41/53] âyet-i kerimesinden muktebestir. Âyet-i kerime de afâk enfûse mukabil tutulmuştur. *Afâk* ile *enfûs* gibi cem'lere nisbet ederken kaide-i Arabiyyeye göre *ufkî* ve *nefsî* demek lazım iken Kitab-ı Kerim'in nazmina riayeten mecmû'-i enfûs ile mecmû'-i afâkî nisbete salih birer küll itibar ederek *enfûsi* ve *afâkî* demişlerdir. Maksûdumuzu tamamen eda ettikleri için biz de bu tabirleri bu makamlarda [objective: âfakî; subjective: enfûsî] istimal ettik (Babanzâde, İN, 111-13).

mütebeddi'-mütebedda' (original): bk. bidâ'at

mütehayyile (imagination créatrice, phantasia logiki): bk. hayal, mutasarrife

mütezekkire (mémoire): bk. hayal

müvazene-i esbâb (délibération): *Délibération* lafzı fi'l-asl meşveret demektir. Frenklerin yapılacak fiilin lehinde ve aleyhindeki esbâbı, devâ'î ile bevâ'îsi müvazeneye meşveret namını vermeleri teşbih tarifkyledir. Pol Jane (Paul Janet); "nefs-i insanî bu gibi ahvâlde bir işin kimi lehinde kimi aleyhinde re'y verilen bir meclis-i meşverete (assemblée délibérante) benzer. Meselâ huzzânın kimi harbe, kimi sulha taraftar. Burada ise lehinde de aleyhinde de bulunan yalnız bir nefistir. Nefiste intikâş eden mülâhazât-ı mütebâyineye tebe'an kâh şu tarafa kâh öte tarafa meyl edilir durur. Nefs-i nâtuka hüküm-i kafisini verdiği zaman -ki bu her zaman vâki olmaz- bu kararı işte şu mukayese-i mütenâvebe semeresidir" diyor ki bugünkü tabir-i âmiyâne mecalis *müzakeresine* benzetilmiştir. Ancak -tarife göre- esbâb-ı fiil ile esbâb-ı terk beyninde zihnen bir müvazeneden ibaret olduğu için buna *müvazene-i esbâb* demek caiz olabileceği gibi zihinde bu halde iken sebat ve istikrar olmaksızın kâh bu tarafa kâh oteki tarafa temayül bulunduğu için *tereddüt* demek de caizdir. Bunu beğenmeyenlere tefe'ul babından *temevvûr-i nazar* terkiibini teklif ediyorum. *Temevvûr* gelip gitmek demektir (Babanzâde, İN, 427-28).

N

nazar (idée, raisonnement): Bizim istilâh-ı meşhurumuzca *fikir* zihnin metâlibden mebâdiye ve mebâdiden metâlîbe doğru intikal ve hareketidir ki nefsin ma'külâtta (yani mahsûsâtın mâdasında) tasarruf ederek sâ'iden ve hâbitan terkiib-i mukaddemât etmesidir. Bazılarınca fikir -tarifinden anlaşıldığı üzere- hareket-i sâ'ide ve hâbitanın mecmûna itlak olunduğu halde diğer bazılarınca yalnız hareket-i sâ'idedir. *Nazar* da meçhule müteaddi olsun yani meçhule varsın diye umûr-i malumeyi tertip etmektir, diye tarif ediliyor ki malumât-ı tasavvuriyeden meçhulât-ı tasavvuriyeyi ve malumât-ı tasdikiyeden meçhulât-ı tasdikiyeyi kesb etmek demektir. Her iki tarifiñ meâlî malumâttan meçhulü tahsil ve iktisab olduğuna nazaran kavî-i meşhura göre fikir ile nazar müteradiftirler. Ancak bazıları ikisi arasında fark gözetmişler ve "fikir, nefsin ma'külâtta hareketidir; nazar ise bu hareket zımında ma'külât mülâhazadır" demişlerdir. Bu hareket ile zımındaki mülâhaza beyninde telâzüm bulunduğu için teradüfî kabulde hiç beis yoktur.¹⁰⁴

Bu tafsile göre *pensée*ye mukayese, müvazene, hisap, tedkik, istidlâl gibi me'ânî-i 'adideyi mütezammun bir fiil olmak haysiyetiyle *fikir* ve *nazar* demek lazım gelir. Zira bu me'ânînin kâffesi meçhulü intâc edecek mukaddemât-ı malumeyi tertipten ibarettir. Bu me'ânîye masdar olan kuvvet olmak haysiyetiyle de *kuvve-i müfekkire* veya *mütefekkire* demek icap eder. *Penser* masdarına da *fikir*, *tefekkür etmek*, *nazar etmek*, *mülâhaza etmek* ziyadesiyle yakışır. Ancak *pensée* kelimesinin fikir ve nazar esasında mülâhaza edilen ma'külâta da itlakî kesîru'l-vukû' olduğundan bu ma'külâta, bu *idées*lere ilim ve idrâkin mânasınca *tasavvur* veya *fikret* demeliyiz. *Fikret* fikir ve tefekkür mânasına gelen *iftikâr*dan yapılmış ism-i masdardır. İtibardan ibret, irtihalden rihlet yapıldığı gibi (Babanzâde, İN, 192-93). Ayrıca bk. mefhum, delil.

nazar ve istidlâl-i limmî (spéculation à priori): bk. tecrübe

nazarî (rationnel): *Rationnel* fi'l-asl *aklî* demek ise de mebâdî-i akliyeden olan [*psychologienin*] bu [*rationnel*] kısmın[nın] mevzuu *hikmet-i nazariye* mesâilinden olduğu için [*ilmü'n-nefs-î*] *nazarî* demeyi tercih ettim¹⁰⁵ (Babanzâde, İN, 35).

nefsî (mental): *Mentâlî* daima *zihnî* olarak tercüme etmek doğru değildir. Bu Latince *mens* kelimesinden müstak bir lafiz olup mânası *zihnî*den e'amm olarak *nefsî*dir. *Hisab-ı zihnî* tabiriñe bir şey diyememek de kelimeyi sû-i istimal ederek her yerde *zihnî* demek münasip değildir¹⁰⁶ (Babanzâde, İN, 99).

104 İİE, FI, 59: "raisonnement: istidlâl, nazar".

105 İİE, FI, 60: "rationnel: aklî, makul"; 65: "spéculatif: nazari".

106 İİE, FI, 46: "mental: ruhî, zihnî".

nenmat (procédé): *Nemat* kelimesi hakkında *Kamus Tercümesi*'nde şu ibareyi okuyoruz:

"*en-Nemat*: ... Ve üslub ve tarikat mânasına müstameldir. 'Yukâlû: Elzeme hâze'n-nemat eyi't-tarîka'. Ve nev' ve gûna mânasına da müstameldir. 'Yukâlû: Leyse hâzâ min zâlike'n-nemat eyi'n-nev'...'. Cem'i *enmât* ve *nimât* gelir."

İbn Sina'nın *İşârât*'ında bu kelime istilâh olarak kesretle kullanıldığı için kabul ediyorum. Bir *méthodeun procédelerine* "bir tarîkin enmâti" desek kendi istilâhât-ı şayiamızdan ayrılmamış oluruz (Babanzâde, FT, 205/dn. 1).

nesak-nesîk (système): "Beraberce vaz ederim" mânasına gelen Yunanca *sun* ile *istêmi* lafızlarından me'huздur. Bunu *meslek* veya *manzume* ile tercüme doğru ise de bu tercümelerde tasarrufât-ı lügaviye bazan düçar-ı işkâl oluyor. Maksudı daha güzel ifade etmekle beraber müşakkâtı matluba evfak olan *nesak* veya *nesîk* kelimelerini istimal etmek müraccahtır. *Nesak* ve *nesîk* *mensûk* mânasına gelip üslup ve nizam-ı vâhid üzere tertip edilmiş inci veya boncuk dizisine denir. Bir de Araplar muhtazam söze *kelâm-ı nesak* dedikleri gibi inci gibi muntazam dişlere de *seğr-i nesak* derler. Bu itibar ile *systematiser* masdarı teaddiye halinde *nesak* ve mutavaat halinde *tenessuk*, *intisak*, *tenâsuk* lafızlarıyla pekâlâ eda olunabilir. *Nesk*'in cem'ine de *nesîk*'den ahz ederek *nesâik* diyebiliriz.

Maamafih *systeme* kelimesi çok kere meslek ve mezhep mânasında da istimal edildiği için *systeme philosophique* tabirini *mezheb-i felsefi* ile tercüme etmek zarureti vardır ki mesâil-i müntasaka-i felsefiye maksud olmuş olur. *Systeme de cannaissances* gibi yerlerde ise herhalde *nesak-ı malumat* veya *malumat-ı müntasaka* gibi bir tabir kullanmak icab eder (Babanzâde, İN, 25-26).

nida (interjection): bk. *suyâh-sıyâh*

nisbet: Bizde lafızların mânaları beyninde bi-hasebi's-sıdk ve'l-haml yani şumul itibariyle dört türlü nisbet itibar edilmiştir: *Müsavat*, *Mübâyenet*, *Umum ve husus mutlak*, *Umum ve husus min vech*.

Şimdiki felâsife ise bu nisbetleri altıya iblâğ etmişlerdir. 1. *Subordination* yani umum ve husus mutlak. "İnsan" ve "Avrupalı" mefhumları beynindeki nisbet gibi. Lafz-ı e'amma *supérieur*, lafz-ı ehassa *inférieur* veya *subordonné* derler. 2. *Coordination* yani tevafuk fi'l-cins. Her ikisi de fazilet nevine dahil olan hazm ve şecaat mefhumları beynindeki nisbet gibi. Hazm ile şecaat yekdigere nazaran e'amma dahil olmuş *coordonnés* yani faziletten ehass olmak haysiyetiyle mütevfaklardır. 3. *Equipollence* yani müsavat. İlm-i mantığın vâzı ile İskender'in muallimi mefhumları beynindeki nisbet gibi. Burada her iki lafız Aristo'ya delâlet itibariyle müsavidir. 4. *Opposition* yani tekabül ki iki türüdür: Biri *contrariété* yani tezat. Beyaz ile sevâd mefhumları beynindeki nisbet gibi. Diğeri *contradiction* yani tenakuz. Beyaz ile lâ-beyaz mefhumları beynindeki nisbet gibi.¹⁰⁷ 5. *Croisement* yani umum ve husus min vech. Zenci ile esir mefhumları beynindeki nisbet gibi. 6. *Disjonction* yani tebâyün. Yekdigere nazaran hazm ile şecaat mefhumları beynindeki nisbet gibi.

İşte ulûmun intisakı hakkında Ogüst Kont (Auguste Comte)'un kasd ettiği mâna ulûmun yekdigere nazaran e'amın veya ehass veya e'amın cüz'iyatında munderic olmak hususunda beynlerinde iştirâk bulunmaktan ibaret olmuş olur (Babanzâde, İN, 26-27).

nisyan (oubli): Lügaten *nisyan* mutlaka unatmak, *zühul* de bir şâğilden dolayı unutmaktadır. *Tecrid* şârihi Ali Kuşçu iki lügat beynindeki fark-ı istilâhîyi şöyle beyan ediyor: "Hiss-i müşterekte hazır olan sûret bazan bir ihsâs-ı cedide muhtaç olacak vech ile bi'l-küllüye zâil olur ki buna *nisyan* denir. Bazan da ednâ iltifat (réflexion veya attention) ile yine hazır olacak vech ile lâ-bi'l-küllüye zâil olur ki buna *zühul* denir" (Babanzâde, İN, 278).

niyet (décision, résolution): bk. kasd

nutuk (lûgat; langage): *Lûgat* mânaya mevzû olan lafız demektir. Seyyid Şerif "her kavmin kendi garazlarını tabir için istimal ettikleri şeydir yani elfâzdır" diye tarif ediyor. *Nutuk* da *Metâli'* şârihi Kutb[uddin] Râzî'nin beyanına göre lafız demek olan *nutk-ı hâricîye* itlak

107 İE, FI, 51: "opposition: tekabül; opposition des propositions: kaziyyelerin tekabülü"; 19: "contrariété: ziddiyet", "contradiction: tenakuz".

olduğu gibi fiil-i nutkun masdanna da -ki lisandır-, idrâk-i külliyyâttan ibaret olan infialin mazharına da itlak olunur. "İnsan hayvan-ı nâtuktur" denildiği zaman me'âninin mahall-i intikâşî cenân-ı insanda (ruhunda) mevcut olan bu kuvvet murad edilir. Burada ise maksûd lafız olduğu için *nutuk* kelimesinin yanına kavis içinde *lûgat* kelimesini yazdım ki iltibâsa mahal kalmasın¹⁰⁸ (Babanzâde, İN, 401).

[Nutuk/lûgat nasıl tekevvün etti] mesele[si], mebde-i lûgât istilâhî midir yani uyuşarak mı vaz' edilmiştir yoksa tevkîfî midir yani Hak teâlânın insanları me'ânî-i elfâza vâkıf kılmasıyla mı öğrenilmiştir mesele-i meşhuresidir. Mebde-i lûgât istilâhîdir diyenler; "sahib-i tevkîf olan Zât-ı ecell ü a'lânın lafzı, bir istilâh-ı sâbık ile muhatabca maruf olmadıkça tevkîf etmesine imkân yoktur. Ve tevkîfin mânası anlaşılmaz" diyolar. Tevkîfidir diyenler de "İstilah ancak hitap ile, çağırışmakla, vaz'-ı ümmete davetle tamam olabilir. Bu ise istilâh için toplaşmadan evvel maruf bir lafız olmadıkça mümkün olmaz" diyolar. Bir üçüncü fırka da "lûgâtın tenbihe ve istilâha bâ'is olmaya kifayet eden miktarı tevkîfî, ötesi istilâhîdir" diyerek ikisi ortası bir re'ye bulunmuşlar ise de bu mezâhibin hiçbirini kat' şüretiyle kabule delâlet eder delil-i akfî ve nakfî yoktur. Bugünkü felâsifenin hall-i mesele hususunda ne kadar yol aldıkları metnin mütalaasından anlaşılacaktır.

Vikont Lui dö Bonald (Louis de Bonald)'ın nazariyesi 'âmme-i mütেকellimîn ile cumhur-ı fukahânın; "lûgât tevkîfidir yani Hak teâlânın bildirmesi, vâkıf kılması ile malum olur" nazariyesine muvafiktir. Bunların delil-i nakfîsi "ve 'allemâ Âdeme'l-esmâe küllehâ" ["Allah âdem'e bütün isimleri talim eyledi"; Bakara 2/31] âyet-i kerimesidir. "Lûgât istilâhîdir yani insanlar beyninde uyuşma neticesi olarak mânaları malum olmuştur" nazariyesi ise Mutezile fırkası ile bazı fukahânın re'yidir (Babanzâde, İN, 407-08).

R

rabita (copule): Fiil-i sarfiden maksat mahkûmun aleyh ile mahkûmun bih beynindeki nisbet-i tâmme-i haberiyye delâlet eden lafızdır ki *rabita* (copule) tesmiye olunur. Rabita Fransızcada -müstakil veya fiil-i hamlî (verbe attributif) zımında dahil olan fiil-i cevherî (verbe substantif)dir. Türkçede öteden beri cümle-i ismiyede "dır" lafzı rabita itibar olunur. Ve cümle-i fiiliyede mahkûmun bih ile rabita lafz-ı fiilde mütedahil addolunurdu. Henüz takarrur etmemiş yeni bir nazariyeye göre ise "imek" masdar-ı mutesavveri fiil-i cevherîye esas addedildiği takdirde Türkçedeki rabita "dır"ın veya fiilin zımında müstetir addedilmek ictiza edecektir¹⁰⁹ (Babanzâde, İN, 421).

ravâbit (conjonctions): *Conjonction*lar meyanında harf-i atf ile beraber revâbit-ı sâire de dâhil olduğu için mutad olduğu vechile bu lafzın *hurûf-ı atf* tabiri ile tercümesi sahih degildir. *Revâbit* demek lafzın mâna-yı lûgâvisine daha muvafiktir" (Babanzâde, İN, 412).

resm (description), bk. ilm-i resmî.

ruhaniyet mezhebi (animisme): bk. hayeviyet mezhebi.

ruhiyat (psychologie): bk. ilmü'n-nefs

S

sanat (art): bk. sînâ'at

sayrûret (devenir): Fransızcada *être* ile *devenir* yekdiğerine mukabil tutarlar. Latinceleri *esse* ile *fierî*dir. Bizde buna *vücut* ile *sayrûret* demek mümkündür ki biri *var olmak* diğeri *olmak* demektir.¹¹⁰ Heraklit "her şey sâirdir, binaenaleyh hiçbir şey mevcut değildir"; Parmenid de "mevcud olan sâir olamaz, binaenaleyh sayrûret bir vehimdir" derlerdi (Babanzâde, İN, 96).

108 İE, FI, 43: "langage: lisan, nutuk".

109 İE, FI, 19: "copule: rabita (mantık)".

110 İE, FI, 30: "être: vücut, mevcut, zât".

sebeb (raison): *Sebeb* lügatte ip demektir. Örf-i âmmede bir matlûbu elde etmek için tevessül edilen şeye sebep itlak olunur. Türkçede bile “fülanın ipi ile kuyuya inilmez” derler ki o adam sebebiyle matlûb hâsil olmaz demektir. İstilah-ı hükemâda ise bir şeyin gerek mahiyette ve gerek vücutta muhtaç olduğu şeydir ki *mebde* namı da verirler. Ve bu tarife göre *illet* müradifi olarak istimal edilir.¹¹¹ Ve sebeb-i maddî, sebeb-i sûrî, sebeb-i fâilî, sebeb-i gâî, sebeb-i tâmm, sebeb-i müstakil, sebeb-i nakûs, sebeb-i gayrı müstakil... ilah. denir ki aynıyle *illet-i maddiye*, *sûriye fâiliye*... ilah. gibidir.

Hükemâca *illet* ile *sebeb* arasında fark yok ise de ulemâ-yı usulce *illet* hükme müessir, *sebeb* hükme müfzî ve müeddî olan şeydir. Te'diye ve ifzâ tesirden e'amm bir mânâyı ifade ettiği için her *illet* *sebeb* addolunabilirse de her *sebeb* *illet* olamaz. Ancak usuliyyün *sebeb* kelimesini böyle bir mâna-yı e'ammada istimal ederek müessir olana *sebeb* demezler. Biz ise burada [*principe de raisona mebde-i sebebîyet* mânasını verirken] *sebebin* te'diye ve ifzâ mânasını kasd ederek *illetten* e'amm tutuyoruz. Bu mânaya *sebebin* istimalini hoş görmeyenlere *iktizayı* da teklif edebilirim. Bu *mebde* o halde *mebde-i iktiza* demek lazım gelecek. Bilmem kabul olunabilir mi? (Babanzâde, İN, 249).

sebeb-i musahhih (raison suffisante): *Raison suffisante* Layipniç (Leibniz)'in istilâhdır. Bunu evvelce *illet-i tâmm* ile tercüme etmiştim.¹¹² İstilah Encümeni de buna ilaveten bir de *illet-i kâfiye* tabirini teklif ediyor.¹¹³ Fakat benim zannıma göre her iki tabirin de medlûlüne mutabakatı cây-ı nazardır. *İllet-i tâmm* veya *müstakille*, tabir-i diğerle *sebeb-i tâmm* veya *müstakil* bir şeyin gerek mahiyet ve vücutta ve gerek yalnız vücutta muhtaç olduğu şey veya eşyanın mecmû'udur ki muhtacın ileyhin vücuduyla beraber müsebeb (ma'lûl) hâsil olmuş olur. *İllet-i tâmm* bazan yalnız başına *illet-i fâ'iliye* olur. Bazan *illet-i fâ'iliye*ye diğer bir veya iki *illetin* inzımamıyla hâsil olana, bazan da *ilel-i erba'anın* mecmû'una denir. Layipniç (Leibniz) ise bu nam altında *mebde-i illiyet* ile *mebde-i evleviyet* (*principe du meilleur*) namını verdiği iki *mebde* cem' etmiştir. Bir şey vücut bulmak için evvelâ o şeyin imkân-i âmm ile mümkün (possible), ba'dehu bi'l-cümle nesâik-ı mümkünât içinde ahsen ve evlâsına dahil olması lazım gelir. İşte bu mânaya *tashih* diyorum. Bir şeyin vücudu sahih olabilmek için Layipniç (Leibniz)'e göre hem mümkün hem de *ebda*'i mümkünât olan silsileye dahil olmalıdır. Binaenaleyh Layipniç (Leibniz)'in *raison suffisante*na *sebeb-i musahhih* demek mavuafik olur zan ederim. Zira bu *mebde* dahil olan iki şeyin biri *illet*dir. *İlletin* ise ma'lûlû *musahhih* olduğuna yani *illet* olmayınca ma'lûlûn vücudu sahih olmadığına bizde bütün hükemâ ittifak etmişlerdir (Babanzâde, İN, 250).

seciye (caractère): bk. hulk

sevk-i tabif (instinct): bk. garıza

seyyal (fluide): Fizikte *fluide* yani *seyyal* ismi ya *ecsâm-ı mâyi'a* ile gâziyeye itlak olunur ki bunların bazı hâssiyâta iştirakleri vardır. Yahut bazı nazariyatta bu neviden olan şuûn silsilesini ta'lil için tahayyül edilen gayrı mevzûn (impondérables) ve lâtif (subtiles) mevâdd-ı mefrûzaya denir ki bu mevâdd-ı mefrûzaya bazı hâssiyât-ı vacibe ve zaruriye (propriétés nécessaires) isnat edilirdi. Birinci nevi *seyyâlâta seyylât-ı mevzûne* (fluides pondérables), ikinci nevi *seyyâlâta seyylât-ı gayrı mevzûne* (fluides impondérables) de denirdi. Yakın zamanlara kadar fizik uleması bir *seyyal-i harûri* (fluide calorifique), bir veya iki *seyyal-i mîknâtsî* (fluide magnétique), bir veya iki *seyyal-i elektrîki* (fluide électrique) ile hassaten *esîr* (ether) namını alan bir *seyyal-i ziyâmin* (fluide lumineux) vücuduna kâil idiler. Şimdiki faraziyyeye göre ise bu *seyyâlâta* bedel yalnız *esîr* vardır deniliyor ki hakikatte *seyyale* itikat faraziyesi baki olmakla beraber *seyyâlât-ı müteaddide* *seyyal-i vâhîde* ircâ edilmiş oluyor. *Esîr* bu yeni farza göre gayrı mevzûn (non pesante) bir *cevher-i maddîdir* ki bütün *ecsâm-ı salebe* ve *mâyi'a* ve gâziye zerrâtı (molécules) arasındaki boşlukları imlâ eder. Ve bi'l-cümle şuûn-ı ziyaiye ve harûriye ve elektrikîye... ilah. onun ihtizazâtından hasıl olur. Ve bu şuûnun tehâlûfü beher saniyedeki ihtizazâtın nevi ve adedine râci'dir.

111 İE, FI, 14: "cause: illet".

112 Babanzâde'nin bu karşılığı hangi tercümesinde kullandığı tesbit edilemedi.

113 İE, FI, 59: "raison suffisante: illet-i tâmm (illet-i kâfiye)".

Esîr nazariyesinin fizik ulemasının kabulünden evvel şûn-ı ziyaiye bir seyyal-i ziyâin cism-i muzîden sudûriyle tekevvin eder diye farz edilirdi. *Sudûr* [emission] *nazariyesine* göre¹¹⁴ ecssâm-ı muzîe kâffe-i cihâta doğru gayn mevzûn bir takım ecssâm-ı sağîre neş eder [intîşar: propagation] ve bu ecssâm-ı sağîre hatt-ı müstakim üzre fevkalâde bir sûratle hareket ederek müsademe kanunu mücebince bazı sathlar üzerinde in'ikâs eder.

Bu nazariye el-yevm metruk olup yerine *intikal* [transmission] *nazariyesi* kaim olmuştur. Bu nazariyeye göre güneş, yıldız, alev, kızgın demir... ilah. gibi ecssâm-ı muzîede pek sûratli harekât-ı ihtizaziye mevcut olup bu harekât -suyun havada intikali gibi- muhat oldukları evsât-ı (milieux) esîriyeyi sarsarak intikal ederler. Ve bu vasat içinde tekevvin eden mütesâvi'z-zaman ihtizazât-ı raksiye cism-i muzîden itibaren her cihete doğru intîşar eden ecssâm-ı maddiyenin eczâsı olan esîrde bu ecssâm-ı da muzî kılacak bir takım ihtizazât vukua getirirler. İhtilaf-ı elvan da bu harekâtteki sûrat ihtilafından neşet eder. En aşağı derecedeki ihsas-ı ziya için saniyede lâ-ekal 446 milyar ihtizaza ihtiyaç olduğu söyleniyor (Babanzâde, FM, 512-13/dn. 1).

sinâ'at (art): [*Art*] kelime[sin]i *sanat* ile tercüme etmek adet olmuş ise de *sinâ'at* ile tercümesi daha sahihtir. Bu kelimelerin her ikisi de *san'-sun'* masdarından müştakdır ki Arabî lugat-nâmelerin müttehiden beyanına göre *icâdetü'l-fi'l* yani -Mütercim-i *Kamus*'un tabirince-*güzel işlemek* demektir. Bu tefsire göre *sana'a* fiilinden de amelden de ehasdır. Amel kasd ve niyetle olan fiildir. Sun' ise kasd ve niyet ile güzel yapılmış bir iştir. Her sun'a fiil denilebilirse de her fiile sun' denilemez. Sun'da mâna-yı icâde maksud olduğu için hayvanat ile cemadattan sâdır olan fiile itlakı sahih değildir. Bu aslın mânasında icâde ve hazakat mefhumu dahil olduğu içindir ki eli öz, maharetli işçiye *sana'u'l-yedeyn* veya *sinâ'u'l-yedeyn*, eliyle hünerli işler çıkaran kimseye *sâni'*, *sâni'*in ameline *sanat*, *sâni'*in hîrfetine *sinâ'at* denir.

Bizde zeban-zed olan *sanayi* kelimesi sanat'ın değil, *sinâ'at* ile iyilik mânasına gelen *sanî'* ve *sanî'*anın cem'idir. *Sanat* da sun' gibi ve fakat kıyasî bir masdar olduğu için cem'i istimal olunmaz. *Sinâ'atın* ise hem beyne'l-ulema öteden beri maruf ve şâyi olan istimale göre *sina'at* hem de istimal-i cedidimize göre *sanayi'* olmak üzere iki cem'i vardır. *Beaux-arts* terkinin *sanayi'-i nefise* diye tercüme edilmekte olduğundan da anlaşılıyor ki tabirin ilk vâzî'ları bununla *sinâ'atı* kasd etmiş iken mukallitleri her nasılsa müfredde yanılarak *sanat* demişlerdir.

*Sâni'*in hîrfetine *sinâ'at* denildiğini söyledik. Demek ki hîrfeti de anlamak icap ediyor. *Hîr-fet* ihtiraf masdarnın ismi olup cihet-i kesb mânasınadır. İnsanın meşgul olduğu her işe lugaten hîrfet denilebilir. Bundan güya insan kendini külliyeti ile o işe verip mâdasından inhîraf ediyor gibi bir mâna kasd olunur. Bunun bizde mukabili *iş güç* tabiridir. Türkçede "ci" lâhikasının zammıyla yaptığımız esnaflığa delâlet eder elfâz ile "kasap, bakkal, saka, berber, çulha" gibi Arabî ve Fârisiden me'huz esnaflığa delâlet eder ne kadar kelime varsa cümlesi birer hîrfet ismi demektir. Hîrfetin Fransızca tamamıyla mukabili *métier*dir. Hîrfeti *Kamus* mütercimi Asım *işçilik* ve *işleyicilik* ile tercüme ediyor.

Bu izaha göre "sinâ'at sâni' in hîrfetidir" denilince ne anlaşılacak lazım geleceği bir dereceye taayyün etmiş ve sinâ'at âdeti hîrfet müradifi olmuş olur. Ancak *Külliyât* sahibi Ebü'l-Beka bu iki lafız beyninde bir fark-ı lügavî gözetiyor. Ve "sinâ'at, husulünde müzaveleye muhtaç olduğu için hîrfetten ehasdır" diyor. *Müzavele* de -yine Mütercim-i *Kamus*'un tefsirine göre- "bir nesneyi tahsil edip meydana getirmek için dürüşüp (yani müvazabet ve müsa-beret edip) çalışmak" demek olunca *sinâ'at* sa'y-ı medid ile rûsûh ve mümarese ile, hatta az ya çok ilim ile, el işine bir sa'y-ı zihni inzımmiyle hâsıl olan hîrfet mânasına gelmiş olur. Ve medâr-ı kesb ü maişet itihaz edilen herhangi [bir] amel-i müstemirre *hîrfet* denilebilirse de ilm u amel ile beraber uğraşmayı müstelzim olan işlere *sinâ'at* lafz-ı ehasının itlak etmek lazım gelir.

Bir de *Külliyât*'ın beyanına göre *sana'at* vardır ki *sinâ'at* mânasınadır. Ancak Ebü'l-Beka'nın tahkikine göre *sana'at* mahsûsatta, *sinâ'at* me'ânide istimal edilmiştir. Bu ifadeye nazaran Türkçede beyne'l-avam zeban-zed olan *zenaat* lafzı *sanatın* değil yine hîrfet-i sâni'

114 İLE, FI, 27: "émation: zuhur, hazret (tasavvufta)".

mânasına gelen şu *sınâ*'atın muharrefidir. Binaenaleyh *sanayi*'in müfredi sanat olabileceğine avamın bu istimaliyle ihticaca mesâğ yoktur.

Bu lafız hakkında tahkik-i lügavînin bu kadarıyla ikftfa edelim de beyne'l-ulema mütedavil olan mâna-yı ıstilahîsine ve ondan sonra *art* kelimesinin buna derece-i intibakına nakl-i kelâm edelim. Ehl-i ilim beyninde şâyi olan mânaya göre *sun*' 'adem ile mesbûk olan bir şeyi icad etmektir. 'Adem ile mesbûk olan şeye de *masnû*' itlak olunur. Sınâ'atın ise lügat-en delâlet ettiği hırfet mânasından me'hûz olarak iki mânası vardır:

1. Örf-i âmmede *sınâ*'at, müzavele-i amel ile hâsıl olan ilimdir. Terzilik, berberlik, çulhalık gibi husulü müzavele ve mûmareseye mütevakıf olan işler birer sanattır. Ve bunu Ebü'l-Beka'nın tahkikine göre *sana*'at okumak lazım gelir.

2. Örf-i hâssada *sınâ*'at, keyfiyet-i amele müteallik olan ilim mânasına gelip bu ilimden maksud olan yine ameldir. Bu ilim ister terzilik ve emsâli gibi müzavele-i a'mâl ile hâsıl olsun, ister ilm-i fikhî, ilm-i mantık, ilm-i nahv ve hikmet-i ameliye (ilm-i ahlâk) gibi husulü müzavele-i a'mâle mütevakıf olmasın.

Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn'dan iktibas edilen bu iki tarifin birincisi mâna-yı lügavîyi bir lisan-ı ilmî ile ifadeden ibaret olup asıl ıstilahî olan ikinci mânadır. Bazıları bu me'ânîyi daha muhtasar ibarelerle beyan ederek kimi "sınâ'at temrin ve alışkınlıktan hâsıl olan ilmin ismidir", kimi de "herhangi bir ilimde insan onu kendine hırfet edinmişcesine mûmarese ederse o ilim *sınâ*'attır" demişlerdir.

Bir kere de öteye dönüp Fransızca *art* kelimesinin keyfiyet-i istimalini tahkik edelim. *Larus*'un yeni ansiklopedisine göre *art* "bi'l-istidlâl hasıl olmuş malumatın tatbikatı ve bir tasavvuru saha-i tahkike çıkaracak vesâil-i mahsusadır". "L'Art s'acquiert par l'étude et l'exercice" ibaresi bu mânanın şahidi olup *sınâ*'atın bizde ilm ü amelînin cem'inden ibaret olan mâna-yı ıstilahîsine pek muvafıktır. Ve bu ibare "sınâ'at tettebbu ve mûmarese ile tahsil olunur" diye tercüme olunur ki tettebbu ilme, mûmareseyi de müzaveleye kalb edince hemen hemen örf-i hâssaya göre yukarıya aldığımız tarife yaklaşır.

Diğer bir mânası da bir hırfetin ıcrasına muktezi kavâidin heyet-i mecmuasıdır ki bizim örf-i âmmeye göre naklettiğimiz tarife tevafuk eder. Bu mânaca sedefciliğe "l'art de l'ébéniste", çilingirliğe "l'art du serrurier" diyorlar.

Yine bu kitabın tasrihine göre *art* a'mâl-i zihniyeye, *métier* ise el işlerine itlak olunur ki *Külliyat* sahibinin *sınâ*'at ile *hırfet* arasında gözettiği farka pek benziyor. Hatta bu farkın şahidi olarak ansiklopedinin îrad ettiği "pour avilir l'art on lui donne le nom de métier" ibaresini "sınâ'atın kadri denzil etmek istenilince ona hırfet namı verilir" diye tercüme edebiliriz. Bu tercümede hırfeti *sana*'ata kalb etmek de maksada vâfi gelebilir.

Mukayeseyi daha ileriye götürürsek görürüz ki bizde meselâ ilm-i nahv, ilm-i mantık, ilm-i ahlâk, Şiir birer *sınâ*'at; Frenklerce de Grammaire, Logique, Poésie, Morale birer *art* itibar edilmiştir. Mantığımızdaki *Sına*'ât-ı hams; Burhan, Cedel, Hatâbe, Şiir, Safsatadır. Kudemâca da meselâ Poésie, Rhétorique, Dialectique birer *art* sayılmıştır. Pour Royal Mektebi kendi Mantık kitabına *Art de Penser* namını vermiştir. Kondillac'ın *L'Art de Reasonner*'si *sına*'ât-ı hams'dan Burhan'ın nazîridir. Kudemanın Grammaire (ilm-i edeb), Rhétorique (ilm-i hitabet), Philosophie (ilm-i felsefe), Arithmétique (Aritmatiki), Musique (ilm-i müsi-ki), Géométrie (ilm-i hendese), Astronomie (ilm-i felek) namını verdikleri ulûm-ı seb'a *art libéraux* yani *sına*'ât-ı ahrâr nam-ı umumisi altında cem ediliyordu.

Bu delâilin kâffesi "art" a mukabil istimal edeceğimiz lafız *sınâ*'at olmak lazım geleceğini isbat ediyor. Binaenaleyh *beaux-art*'a istimal-i maruf-ı ulemaya tebe'an *sına*'ât-ı *nefise* veya *cemîle* demek icap eder. *Sınâ*'atın cem'i *sanayi*'de gelebildiği için bugünkü istimalde tebe'an *sanayi*'-i *nefise* veya *cemîle* de diyebilirsek de herhalde bunun müfredinde *sanat* demeye mesâğ yoktur. Fransızcada *art*'ın envaını beyan için kelimeyi nev'a delâlet eden lafza muzaf kıldıkları halde izafetten maktû' olarak istimalinde *beaux-arts*'ı kâsd ederler. Biz de *sına*'atın envaını beyan için şu veya şu *sınâ*'atı dediğimiz halde yalnız *sınâ*'at dediğimiz vakit *sına*'ât-ı *nefise*yi kâsd edebiliriz.

Artistique kelimesinin Türkçesinde *sına*'i demek lazım gelirse de bu kelime *tabii* mukabilinde müstamel olduğu için maksudu edadan kâsırdır. Bu makamda *sanayi*'i denilmesini

teklif ederim. Bu kelime kaide-i Araba muhalif bir ism-i mensub ise de Ensârî ve Enmâfî gibi alâ hilâfî'l-kiyas istimal edilen ism-i mensuplardan biri olduğunu *Kamus şârihi Tâcû'l-Arûs*'da tasrih ettiğinden kıyasa muhalefete bakmayarak ve istimalde muvafakat cihetini iltizam ederek biz de pekalâ istimal edebiliriz (Babanzâde, İN, 21-25).

sınâ'ât-ı ahrâr (arts libéraux): *Beaux-arts* *sınâ'ât-ı* veya *sanâyi*'-i *nefise* veya *cemile* demek lazım geleceği isbat edilmiştir [bk. *sına'at*]. Bugün yine o mânada olan *arts libéraux* terkihi İstilah Encümeni heyet-i muhteremesince *sına'ât-ı seb'a* ile tercüme edilmiş¹¹⁵ ise de buna aslına mutabik olarak *sına'ât-ı ahrâr* demek evlâdır. Bu tabir Latince *arts liberales* tabir-i kadîminin harfiyyen tercümesi olup kudemâca ahrarın tenzil-i kadre bâ'is olmadan iştiğal edebileceği *sınâ'ât* mânasına idi. Bu *sınâ'*atlarla iştiğal etmek ahrara mahsus bir imtiyaz olup mukabilleri, mâ'ada-yı ahrarın meşgul olabileceği *arts mécaniques* ou *arts manuels* yani *sınâ'ât-ı mihanikiye* veya *el işleri* idi. Bu *sınâ'*atlara vâkıa -bir aralık İlm-i edeb, İlm-i hitabet, İlm-i felsefe, Aritmetiki, Musiki, Hendese ve İlm-i felek olmak üzere adetleri yediye bâliğ olduğuna göre- kaideten *sınâ'ât-ı seb'a* değil *sınâ'ât-ı seb'* demek sahih olabilirse de adet ile tesmiyedeki sıhhat yalnız o devre ait olabilir. Halbuki *Ansiklopedi Larus*'ta verilen izahata nazaran bu *sınâ'*atler bidayette yalnız "İlm-i edeb, İlm-i hitabet, İlm-i cedel ve İlm-i hendese"den ibaret iken bilâhure "Musiki" ile "Aritmatiki" ve "İlm-i felek" de *sınâ'ât-ı ahrâr* meyanına idhâl edilip yediye iblâğ edilmiş ve daha sonraları bunlara "İlâhiyat" ile "Felsefe, Tıp ve Resim" de katılarak adetleri onbire varmıştır. Görülüyor ki burada adet emr-i itibarıdır ve tesmiyede müessir değildir. Nitekim bilâhure resim *sınâ'atı* bu meyandan ihrac edilerek *sınâ'ât-ı nefise* (beaux-arts) veya *sınâ'ât-ı tasvir* (arts plastiques) namı altında mimariye, heykeltraşîye... ilah. ilhak edilmiştir. Elhâsıl *arts libéraux*da adet maksûd olmadığı için *sınâ'ât-ı seb'* ile tercümesinden ise mâna-yı aslîsine riayeten *sınâ'ât-ı ahrâr* ile tercümesi daha muvafıktır (Babanzâde, İN, 389).

sınâ'ât-ı miheniye (art industriel): *Arts industriels*, *arts mécaniques* (yani *sanâyi*'-i mihanikiye) ve *arts manuels* (yani el işleri) müradifidir. Buna mukabil istimal ettiğim [*sınâ'at-ı miheniye* tabiri Emrullah Efendi merhumun pek hoş bir vaz'ıdır. Lisan-ı Arabîde *mehne*, *mehene*, *mehine* lafızları -Mütercim-i *Kamus*'un tabiri vechile- "amel ve sanat ve hizmette özlüğe ve çîre-destliğe" denir. Bu takdirce bu Fransızca terkihi *sanâyi*'-i veya *sınâ'ât-ı miheniye* terkihi ile eda edeceğiz. Buradaki *miheniye* ism-i mensûbunun bâlâdaki vücûh-i selâseye tebe'an üç vecih ile telaffuzu caizdir (Babanzâde, İN, 388).

sinayî'î (artistique), bk. *sınâ'at*

sime, visâm (schéma): *Sime* ile *visâm* nişan ve alamet ve hayvana vurulan damga ve sûret mânasınadır. Emrullah Efendi merhum bir resmin, bir şeklin taslağı mânasına gelen *schéma* kelimesinin *sime* lafz-ı Arabîsinden me'hûz olduğunu beyan ederek iki lafzın yekdiğere mukabil istimal edilmesini teklif etmiş ve İstilah Encümeni'ne kabul ettirmiştir.¹¹⁶ Fransızca lûgat kitapları bu kelimenin istikakını Yunanca'da arıyorlarsa da merhumun da davasında muhakk olması müsteb'ad değildir. Herhalde kurb-i lafz u mânadan dolayı bu kelime-i Arabiyenin intihabı pek isabet olmuştur. O halde *schématique* de *simevî* olmak lazım gelir (Babanzâde, İN, 135).

simevî (schématique): bk. *sime*

sûret (représentation): *Représentation* lûgaten irâe, arz ve ibraz gibi mânalara gelir. İstilahen müteallak-ı fikir olmak haysiyetiyle nefiste mevcut olan sûrete denir ki -ilk mânasınca- *tasavvur* mefhumuna dahildir. Sûretin keyfiyet-i ihzanna, asıl fiile Encümen'ce *istihzar* denilmesi¹¹⁷ muvafık ise de nefis-i sûrete -bu tabire göre- *sûret-i müstahzara* demek lazım geleceğini ilave etmek de zaruridir.

*Représentation*un iki mânası daha vardır: Biri bir idrâk-i sâbıkı *sûret-i mahsûse* (image) olarak, sâniyen *istihzar* ve bu *istihzar-ı mükerrerle* hâsıl olan *sûret* ki buna *istircâ*' ve *isti'âde*, *sûret-i müsterce'a* ve *sûret-i müste'âde* diyorum. Diğeri bir *sûret-i mahsûseye*

115 İİE, FI, 10.

116 İİE, FI, 63.

117 İİE, FI, 62: "représentation: istihzar" ve "représentatif: istihzarı".

veya idrâke niyabet eden sûret-i mahsüse veya idrâktir ki buna *sûret-i nâibe* desek münasip olur zan ederim (Babanzâde, İN, 195-96). Ayrıca bk. mefhum.

sûret-i mahsüse (image): *Images* bizim eski istilâhât-ı ilmîyemizde *suver-i mahsüsedir* ki zihinde müntakaş mahsüsât-ı cüz'îye sûretleri demektir. Buna ayinedeki sûret-i müntakaşaya kıyasen *hayal* demek ulûm-ı saire istilâhâtında caiz ise de felsefede caiz değildir. Zira felsefedeki hayal tabiiyât ile edebiyattaki hayal değildir. ["Kuvvet" maddesinde] tafsil edildiği üzere hiss-î müşterekte mürtesem sûret-i mahsüseyi havâss-i bâtinadan gaybûbetlerinden sonra hıfz eden kuvvettir ki buna Fransızca *mémoire sensitive* derler. Yani hayal (image) değil, *images*ların hafızı olan kuvvettir. Bu *suver-i mahsüseyi idrâke tahayyül* demişlerdir ki Fransızcası *imagination*dur. *Image*n sûret-i mahsüse mânasına geldiğine en kavi delil Goblo (Goblot)'nun menşei havass olmayan müdrekât-ı müste'âdeye *images* denilemeyeceğini tasrih etmesidir. Zaten Latince *imago* sûret demektir.¹¹⁸

Müellifin [metninde] *sûret-i hâlele* tefsir etmesi mevzu-ı ilme göre doğrudur. Zira ilmü'n-nefsde mevzu-ı bahs olan yalnız hâlât ve şuûn-ı nefstir. *Suver-i mahsüse* de müdrekâtan, bu hâlât ve şuûndan olmak dolayısıyla kendilerine hâlet itlak olunabilir. Şurasını da ilave edelim ki ilmü'n-nefs müellifleri nefsin idrâkâtı ile müdrekâtı, ihsasâtı ile mahsüsâtı bilâ fark yekdiğeri makamında istimal ederler. Zira onlarca müdrek ayn-ı idrâktir. Aralarındaki fark bir itibar-ı zihnidendir ibaretir (Babanzâde, İN, 95, 96). Ayrıca bk. hayal, mefhum, sûret.

sûret-i nâibe: bk. sûret

sûret-i sâbite (formule): *Hulk* bir insanın kendine has olan sûret-i sâbitesini (formule) gibi bir şeydir. Bizdeki müellifler de *halk* insanın sûret-i zâhiresi olduğu gibi *hulk* da sûret-i bâtinasıdır derler (Babanzâde, İN, 499). Bk. *hulk*.

sûret-i zihniye (objet): bk. müteallak

suyâh-sıyâh (interjection): *Interjection* kelimesini *nida* ile tercüme doğru olmadığı için bu lafzı ihtiyar ettim. Sıyâh-suyâh bağurmak demektir. Bağırta da *sayha* denir. Nidaya *interjection* denilen elfâzın yalnız bazıları delâlet eder. Fransızca gramer kitaplarındaki -ferah, teveccü', tefeccü', istihfâf... ilah. medlûlâtı olan- bunca elfâza nida demek nasıl sahih olabilir. Gramerdeki bu elfâz Arabîdeki "esmâ-i ef'âl"ın aynıdır. Esmâ-i ef'âle delâlet eden mesâdire dair İbn Sîde'nin *el-Muhassas*'ında sahifeler dolusu masdarlar yazılmıştır. O mesâdirin hemen hepsini tesmiyeye sâlih olan *suyâh-sıyâh* lafzı olduğu için bunu *interjection* mukabili olarak burada istimal etmekte beis görmedim (Babanzâde, İN, 411).

Ş

şebh-eşbâh [ha ile] (idée représentative): bk. mefhum

şehvet, iştiha (appétit): *Şehve*n lisan-ı ilimde yalnız bizce meşhur olan mânaya kasnı doğru değildir. Maddî ve bedenî olan aruların kâffesine *şehvât* itlak edilir. *Kamus şârihi* Asım Efendi *şehvet* ile *iştihayı* "bir nesneyi sevüp ana mey ü râğbet eylemek" ile *Sihah* tercüme-i Fârisîsi *Surah* da *hâhanî* lafzı ile tefsir ediyor. Kudemâca kuvânın taksimi hakkında mülahaza-ı mütercimde de [bk. kuvvet] kuvve-i bâ'isenin celb-i menfaat için olduğu zaman *kuvve-i şehviye* ve *şehvaniye* veya *kuvve-i behimiye* veya *nefs-i emmâre*, def'i mazarrat için olduğu zaman ise *kuvve-i gadabiye* veya *kuvve-i seb'îye* veya *nefs-i levvâme* tesmiye edildiği yazılmıştır.

Bunların kâffesinden şehvet ile iştihanın Fransızca *appétit* mukabili olduğu anlaşılır. Bu iki kelimenin ayrı ayrı mânalarda istimali mâna-yı e'ammdan mâna-yı ehassa nakl kabilindedir. Nitekim Fransızca *appétit* kelimesi de lisan-ı avamda fi'l-asl mutlak şehvet mânasında iken şehvet-i ta'am veya bizim tabirimizce *iştiha* mânasına tahsis edilmiştir (Babanzâde, İN, 141-42).

118 İLE, FI, 38: "image: hayal (sûret-i mahsüse)".

Şehvet de irade değildir. Şehvet Ebu'l-Beka'nın beyanına göre beşer için gayri makdûr olan bir meyl-i cibillîdir. Bu, iradeye mugayir olduğu gibi zıddı olan *nefret* de gayri makdûr olan cibillî bir hâlettir. Ve kerâhete mugayir bir mânadır. Bazan -Türkçedeki *ıştiha* gibi- şehvet-ten bir meyl-i cismanî mânası da kasd olunur. İnsan bazan irade etmediği bir şeyi müştêhî olmaz da ondan kârîh olur. Bazan müştêhî olmadığı bir şeyi mürîd olur da ondan müteneffir olur. Kerih bir ilacı içmeyi irade edebildiği gibi canının pek istediği bir taamı da muzırdır diyerek yemeyi istemeyebilir. Bundan dolaydır ki "mücib-i müâhaze olan şey şehvet-i me'âsî değil irade-i me'âsîdir" derler¹¹⁹ (Babanzâde, İN, 422). Ayrıca bk. irade, kuvve-i şehevîye.

şe'n (phénomène): *Phénomène* lügaten bir şeyin zâhiri, dış tarafı, görünen ciheti demek olup *substance* yani cevher mukabili olarak istimal edilir ki bununla bir şeyin zatından sarf-ı nazarla araziyatı kasd olunur. Şimdiye kadar bunu tercüme için istimal ettiğimiz "vâkı", vâkı'a, hadise" gibi kelimeler¹²⁰ yerine *şe'n* kelimesini kullansak daha muvafık olur zan ederim. Şe'n lisan-ı Arapda hal ve -umûrun cem'i olan- emr mânasındır. *Phénomènes* denilen araziyatın kâffesi fi'l-hakika umûr-ı vâkı'a ve hadiseden ise de asıl lafızdan mak-sûd olan şey mâna-yı vukû ve hüdûs değildir; bilâkis mâna-yı zuhûrdur. Zâhir olan şe'ndir, hal ve keyfiyettir.

Garâib-i ittifakyâtandır ki *şe'n* örf-i ehl-i lügatta bazan ahvâl ve umûr-i azimeye itlak olunur. Ötede *phénomène* de örf-i avamda bâsıra ile mütehayyileye tesir eden, keza suver ve eb'adca hilâf-ı mutad görünen umûr-i tabiiyeye itlak olunur. Varsın bu vech-i şebeh de sebeb-i tercih oluversin.

Bir de kabule şayan addettiğim *zâhire* kelimesi vardır. Öklidîs'in *Phénomènes Célestes* terkibi ile Fransızcaya tercüme edilen kitabının isme Arabîye vaktiyle *Zâhirâtü'l-Felek* terkibi ile tercüme edilmiş olduğu gibi bugünkü Arap mütercimleri de bu lafzı *zâhire* ile tercüme ediyorlar.

Mütercim-i fakir *şuûnu* zâhirat ile zavâhirden daha ziyade severek bu kitapta istimal ettim. Galebe edecek istimale göre de ya şuûnda karar kılmak veya zâhirâta dönme tasminindeyim (Babanzâde, İN, 34-35). Ayrıca bk. şuûn, vâkı'a, kuvvet.

şe'nîyet (réalité): bk. hakikat

şevk (désir): *Désir*in Fârisîsi *arzu*, Arabîsi *şevk*, Türkçesi *gönül çekenmek*dir. Âtidedi ibarâtı *Kamus Tercümesi*'nden aynen nakl ediyorum:

"eş-Şevk: Arzu mânasındır ki nefis ve kalbin bir nesneye çekenmesinden ibarettir. Cem'i eşvâk gelir... Ve bu fi'l-asl masdardır. Ve aslı üzre istimal olunur ki nefis ve kalbi bir nesneye çekendürüp arzû-mend kılmak mânasındır.

et-Teşvîk: Arzû-mend eylemek mânasındır. Şevk gibi.

el-İştîyak: Bir nesneye gönül çekenüp arzû-u-mend olmak mânasındır.

et-Teşevvuk: Tekellûf-i şevk ile arzû-mendlik göstermek mânasındır. Ahbab-ı zemâne evdâ'ı gibi" (Babanzâde, İN, 140-41).

Şevk Türkçe veya Fârisîde *arzu* denilen şeydir ki mahbûbu yani sevilen şeyi anarken kalpte hâsıl olan heyecan ile tarif ediliyor. Bu irade değildir. İradenin yalnız devâ'isinden biri olabilir. *İştîyak* da o mânayadır. Şevk sahibine *meşûk*, şevki tehyîc eden şeye *şâik* denir¹²¹ (Babanzâde, İN, 421). Ayrıca bk. irade.

şevk-i tefahhus (curiosité): [Bu] kelimeyi mütercimlerimiz *merak* ile *tecessüs* ile ifade ediyorlarsa da fikr-i âcizâneme göre her ikisi de aslına delâletten kâsırdır. Zira merak kelimesinin -mehaz ve ıstikakındaki meçhuliyetten sarf-ı nazar- Türkçemizde ifade ettiği mâna husûl-i matlubun teehhurundan veya fevât-i matlub korkusundan hasıl olan bir nevi kalak ve in'izacdır ki bunu ifade eden lûgat-ı Arabîye *hemmd*dir. Meçhulü'l-asl olan bu kelime tahmin-i âcizâneme göre *meraku'l-batn* terkinin cüz'-i evvelinden me'huzdur ki karnın rakik yani yufka ve mülayim olan yerlerine denir. Mütercim-i *Kamus*'un beyanına göre

119 İİE, FI, 9: "appétit: ıstıha", "appétition: teşehhî".

120 İİE, FI, 54: "phénomène: hadise".

121 İİE, FI, 22: "désir: arzu, şevk".

esâfil-i batn taraflarıdır ki derileri yufka olur. Yine yufka olan boş böğürlere *er-rakikan* derler. *Akrebu'l-Mevârid* nam Arabî lugat kitabının tahkikine göre *el-merakkıyye* etubbaca bir nevi mâlihülyaya verilen isim imiş. Ve mânası hult-ı esved imiş. Ve onlarca merak batna mensup imiş. Eñbba bu lafzın "kaf"ını tahfif de ederlermiş. Bizim *dâu'l-merak* dediğimiz düşünceli hastalık da bu olsa gerektir. Bu tafsile göre *merak ettim* tabiri fi'l-asl "dâu'l-merak mübtelâsı gibi düşünceye daldım, tefekkür ettim" gibi bir ibarenin mürur-ı zaman ile elsine-i avam fabrikasında iktisap ettiği şekil ve sûret olacak.

Tecessüs kelimesi ise vâkıa "araştırmak" mânasına gelirse de hemen bilcümle lugaviyyû-nun ittifakına ve âyet-i kerimedeki nehye nazaran fena mânada istimal olunur. Binaenaleyh mâna-yı e'ammıyla araştırmayı ifade eden *fahs*, *tefahhus*, *iftihâs* kelimelerinden âheng-i Osmanîye en karîb olan *tefehhusu* intihab ederek *curiosité* kelimesinin *şevk-ı tefahhus ve curieux* kelimesinin *mütefahhus* lafızlarıyla tercümesini teklif ediyorum (Babanzâde, İN, 9-10).

şî'e (volition): *Volition* fiil-i irade demektir. Buna bir karşılık bulmak için ya *irade* veya yine bu mânaya gelen *meşîet* kelimelerinden bir ism-i masdar bulmaya ihtiyacımız vardır. Emrullah Efendi merhum iradeden *irtiyâd*, fakir de meşîetten *şî'eyi* teklif ettim. İstilah Encümeni'nin felsefe istilâhatı meyanında ikincisi kavs arasında olmak üzere her ikisi de mukayyedir.¹²² Ancak mütercim-i *Kamus Asım Efendi*'nin müellifin *Besâir*'inden nakline ve Ragıb İsfahani'nin *Müfredât*'ta tasrihine göre *revd* ve *riyâd* kelimesi fi'l-asl bir şeyi talepte nfk ve sühuletle tereddüd etmek, yine gidip gelmek mânasına mevzû olup bu asıldan müş-tak olan bütün elfâzin me'ânisi ona teferru ediyor. *Revd* ve *irtiyâd*da talep mânası varsa da bu talep araştırma sûretinde bir taleptir. Bundan dolayıdır ki *irtiyâd* göçebelerin hayvanlarına mera olmağa sâlih yer araması mânasına gelir ve aramağa giden adama *râid* denir. Buna Fransızca *exploration* yakışır. Hatta vaktiyle *le toucher explorateur* tabirini bundan dolayı *lâmise-i râide* ile tercüme etmişim.¹²³ *Meşîete* ise böyle bir mahzur olmadığından ism-i masdarı olan *şî'eyi* istimal etmeyi tercih ediyorum. "Küllü şey'in bi-şî'etillâh" derler ki her şey Allah'ın meşîetiyle, iradesiyledir demektir (Babanzâde, İN, 253).

Acte de volonté müradifi olan *volition* yani fiil-i irade [hakkında malumat vermiştik]. İlaveten burada *şî'e* müradifi olarak *rîd* lafzının da bulunduğunu arz ederim (Babanzâde, İN, 498).

şöhret (consentement universel): bk. kabul-i âmm

şuhh (avarice): *Buhtun* pek şiddetlisine *şuhh* itlak olunur. *Kamus Tercümesi*'nde de şöyle deniliyor:

"eş-Şuhhu: Hırsla mukârin buhl mânasınadır ki tabii ola" (Babanzâde, İN, 481).

şuûn-ı mâ-tahte's-şuur (phénomènes subconscients), **şuûn-ı gayrı meş'ûrun biha** (phénomènes inconscients): Şuûn tabirinin *zâhirâta* rûhanı burada zâhir oluyor. *Şuûn-u gayrı meş'ûrun biha* tabirinden mâna sarahaten anlaşılır. Lâkin *zâhirât-ı gayrı meş'ûrun biha* tabiri bir şey ifade edemez. Bir şey hem zâhir yani nefsin malumu hem gayrı meş'ûrun bih yani meçhulü olamaz¹²⁴ (Babanzâde, İN, 45). Ayrıca bk. şe'n.

şuur (conscience, conscience psychologique): Yukanda [metinde] *şuûn-ı şuur* dedik ve *şuuru* Fransızca *conscience* mukabili olarak istimal ettik. Bu Fransızca lafzı öteden beri biz *vicdan* ile tercüme edegelmışiz (...) Yeniden vaz'a muhtaç olan istilâhât-ı felsefiyenin lisanımızda henüz takarrur etmemiş olmasından istifade ederek daha şimdiden her iki mânaya dâil olacak ayrı ayrı lafızlar istimaline imkân bulabildiğimiz için *conscience psychologique* tabirini *şuur* ile, *conscience morale* tabirini de öteden beri me'lûf olduğumuz *vicdan* ile tercüme edersek Avrupa müelliflerinin kaçınmak istedikleri mahzurdan kurtulmuş oluruz (Babanzâde, İN, 35, 38). Ayrıca bk. vicdan, mebd-i şuur (seuil de conscience).

şuur-i def'î (conscience immédiate): Defaten ve bilâ vasita olan şuur (Babanzâde, İN, 53).

122 İİE, FI, 71.

123 bk. *Hikmet Derleri*, s. 349: "Mekân tasavvuru zihinde müstahzar olunca da vaz' veya mesafe tasavvuru "lâmise-i râide: toucher eplorateur" yani hareket-i iradiye ile lâmisenin imtizacı eseri olarak iktisab olunur".

124 İİE, FI, 39: "inconscient: gayrı müsteş'ar ve gayrı meş'ûr".

T

tabir-i me'anî (expression des idées): Bu [tabir-i me'ânî] terki[b]i *expression des idées* tercümesidir. Burada *idéesi* -bir şey ile maksûdun bi'd-delâle olması haysiyetiyle- *tasavvur* ile değil *mâna* ile tercüme etmek lazımdır. Bizde lafız mukabili tasavvur veya mefhum değil, mânadır (Babanzâde, İN, 401).

tahattur (se souvenir): (...) bk. tezekkür

tahdîk (attention): *Attention* kelimesinin mukabili olmak üzere istimal ettiğimiz *dikkat* kelimesi lisan o kadar yerleşmiştir ki onu değiştirmeyi hatıra bile getirenlerden değilim. Ancak ilmi istilâhâtta biraz müşkilpesend olmak ve mustalahın mâna ve maksûda delâletini alâ kaderi'l-îmkân gözetmek de zaruridir. Bu itibar ile galat-ı meşhur olarak *dikkat* kelimesinin lisan-ı muhaverede istimalini çok kereler -eğer bulunur veya kabul edilirse- başka lafza tercih edersen de herhalde *attention* mebâhis-i felsefyesini ifade edecek bir tabir-i sahih olmadığına da kâilim. Binaenaleyh kâriin-i kiramin ve hâssaten İstilah Encümeni azâ-yı kiraminin beyan edeceğim mûlahazat hakkında nazar-ı dikkatlerini celb etmek isterim.¹²⁵ Müteaddi olan *dakk* masdan ufalamak, ince ince dövmek mânasını ve lazım olan *dikkat* masdan ufalmak, hurdeleşmek, ğâmız olmak gibi me'ânîyi ifade eder. *Tedkik* de bir şeyi derece-i nihayede ince dövmek demektir ki "fülan meseleyi tedkik ettim" gibi sözlerin mânası meselenin en ince, en hurde, en ğâmız cihetlerini araştırıp buldum demektir. Una *dakik*, derece eczâsından herbirine *dakika*, Arabî lisanında her şeyin kıntısına *dukâk* denilmesi hep bu mânadan me'hûzdur.

Bu izaha göre *dakk etmek* tabiri doğru olabilir de *dikkat etmek* doğru değildir. *Dakik olmak* veya *dikkat göstermek* demek icap eder. Zâhir-i hale göre *dikkat etmek* tabiri ibtidâ-yı emirde lisanca nazar-ı dakik sahibi olmayan kimseler tarafından *tedkik etmek* makâmında istimal edilmiş ve bu istimalde de bilâhare tevessü' edilerek "fîkr-i dakik ve ğâmız sahibi olmak" mânasına kadar ileri gidilmiş ve nihayet zihni bir cihet-i muayyeneye hasır etmek mânasında karar kılınmış oluyor. Herhalde *dikkaîn attention* ile mânevî bir münasebeti yoktur. Bu istimalde bir veh-i sahih bulabilmek için "bir meseleyi tedkik etmek" dediğimiz şe'n-i nefsinin -âmiyâne tabir ile- *dikkat* denilen şe'n-i nefsiden isti'âneye vâbeste olduğuna bakılarak zikr-i sebep, irade-i müsebbeb alakasıyla mecaza kaçılmış diyeceğiz ki bu istimali bu mânaca da her vakit doğrulamak kâbil olamaz. Bir de *dikkaî* istilâh olarak kabul ederse *attention*un diğer müstakkâtına mukabil bulmakta ne kadar müşkilât çıkacağı bu gibi mesâil ile uğraşanların malumudur.

Bu mahzurlara binaen evvelki tercümelerimde her mânasınca "kulak vermek" demek olan *ısgâî* istimal etmişim.¹²⁶ Lakin bazı rüfekâ-yı kiram bu kelimenin etibbâca *oscultation* mânasında istimal edildiğini ihtar ederek vaz geçmeme sebep oldular. Dikkat edene *musgî*, dikkat edilen şeye *musgâ ileyh* demişim. *İsgâdan* feragat edince bilâhare muttali olduğum *tahdik* istilâh-ı ilmisine meyl ettim. Bu kelimenin ne olduğunu araştıralım:

Arabide *hadeka* maddesi ile bütün müstakkâtı *ihata* mânasını tazammun eder. Sülâsiden "hadeka'l-kavmu bihi" terki[b]i "o adamlar onun etrafını aldılar, sardılar" demektir. Gözbebeğine tabaka-i kuzahiye ile muhât yuvarlak bir şey olduğu için *hadeka* denilmiştir. *Hadika* da etrafı duvarla -Arap tabirince *hâit* ile- çevrilmiş bağçeye denir. *Tahdik* de bir şeye gözünü dikip hadakasını çevirmek demektir.

Bu me'ânî-i lügaviyeyi beyandan sonra mâna-yı istilâhisine geçelim:

Mevâkıf ile şerhinde mezâhib-i muhtelifeye göre *nazarın* tarifâtı zikr edilirken "Nazarı, mücerred matlûb-i idrâkiye teveccühden ibaret telakki edenlere gelince bunlardan kimi nazarı emr-i 'ademî itibar ederek nazar, zihnin husûl-i matlûba mâni gafletlerden tecrid edilmesidir dediler. Kimi de emr-i vücudî itibar ederek nazar, aklın ma'kulâta doğru *tahdik* edilmesidir [tahdiku'l-akl] dediler. Berikiler tahdik-i akli-i nazarı, basar vasıtasıyla mubsrâta doğru *tahdik* etmeye [tahdiku'n-nazar bi'l-basar] teşbih ettiler" deniliyor.

125 İİE, FI, 11: "attention: dikkat".

126 *Hikmet Dersleri*, s. 32: "attention: ısgâ"; *Felsefe Dersleri*, s. 25: "attention: tahdik".

İşte görülüyor ki bir takım hükemâ matlûb-ı idrâkiye teveccühe *tahdik-i akl* dedikleri halde diğer takım da “gafelâtdan tecrid-i zihn” diyorlar. Beriden de *attention*un tariflerini araştıralım. Bu Fransızca kelimenin medlûlü “kuvve-i zihniyenin bir şey üzerine mâdasını men edecek vech ile tessebbüt ve temerküz etmesine sebep olan fil” den ibaretir ki bunun matlûba teveccüh demek olduğu zâhirdir. Kezâlik *attention*un mâni’atü’l-cem’ olması ile “gafelâtdan tecrid-i zihn”, ve kuvve-i zihniyenin tessebbüt ve temerküz etmesi ile *tahdik-i akl* beynindeki münasebet de âşikârdır. Zaten kelime Latince *tendere* masdarından geliyor ki bir mânası *se diriger vers* yani “bir şeye doğru teveccüh etmek”dir. Demek ki *attention*un iştikaken ve istilâhen *tahdik-i akl* ile münasebet-i tâmmesi var imiş. Tarafımdan edilen yeğâne tasarruf *tahdik-i akl* tabirini ihtisar ederek yalnız *tahdik* demekle iktifa edülmüştür ki Türkçede *tahdik* kelimesi müstamel olmadığı için bu ihtisarda hiçbir iltibas mahzuru yoktur.

Binaenaleyh -ism-i fâil sigasıyla- *muhaddık* ve -ism-i mefûl sigasıyla- *muhaddek* ileyh tabirlerini de istimal edebiliriz.

Bir de Emrullah Efendi merhumun teklif ettiği *iltifat* kelimesi vardır. Bu kelime Mütercim-i *Kamus*’un beyanına göre “bir nesneye doğru boyun çevirip yüz döndürmekle teveccüh eylemek” mânasına gelir. Kelimenin bugünkü istimal-i âmiyânece büyüklerin küçüklere tevcih-i hitap ve hatır-nevazlık etmelerine itlakı vaz’-i lügavisini kasda mâni değildir. “Fûlan zat bana tevcih-i hitap etti” diyecek yerde “iltifat etti” demek dönüp bakması bile hatır-nevazlık sayılabileceğini iş’âr eder.

Emrullah Efendi merhumun bu teklifi de ehemmiyetle telakki edilmeye şayandır. İbn Sina’nın, *Tavâli*’ sahibi Beydâvî’nin, *Tecrid* sahibi Tûsî ile şârihi Ali Kuşçî’nin *iltifat-i nefis* tabirini kesretle istimal ettiklerine tesadûf ediyorum. Ancak bu gibi müelliflerin siyak-ı ifadelerinden bu tabirin hem *attention*, hem *reflexion* mukabili olmağa salahiyeti olabildiğini istidlâl ediyorum. Vâka *attention* da *reflexion*un bir nevidir. Biz ise *reflexiona teemmül* demekteyiz. Binaenaleyh *iltifat-i nefis* arz ettiğim şu iki tabir-i Fransevîden hangisine tekabül etmeye salahiyet kesb edeceği taayyün edinceye kadar şimdilik *tahdik*ı istimale devam edeceğim (Babanzâde, İN, 181-84).

tahyîl (trompe-l’oeil): *Tahyîl* vehim vermek ve göz aldatmak mânasınadır. “Fe-izâ hibâlühüm ve ‘ısıyyuhum yuhayyelü ileyhi min sihrihim ennehâ tes’â” [Taha 66/20] âyet-i kerimesi bu mânanın şahididir (Babanzâde, İN, 395).

takribi tam delil (preuve complete): Ehl-i nazarca *takrib*, delili matlûbu müstelzim olur vech ile sevk etmektir. Ve delil hakkında, delil yakîni ise yakîni, zannî ise zannî müstelzim olur denir. Buna *tatbik* de derler.

Cevdet Paşa merhumun *Âdâb-ı Sedad*’ında “eğer netice matlûbun aynı yahut ona müsavi veyahut ondan mutlaka ehass olursa delilin takribi tamdır” deniliyor (Babanzâde, İN, 424).

ta’lîl (explication): beyan-ı illet ü sebep (Babanzâde, İN, 10).

tam (parfait): *Kâmil* de *tam* da *parfait* mukabili olarak istilâhtır (Babanzâde, İN, 349).

tarîk (méthode): *Méthode* kelimesi *usûl* ile tercüme edilmek yeni adet olmuştur. Halbuki külliyyen yanlışır. *Asıl* [usûl’ün müfredi] bir şeyin temeli, istinatgâhı demektir ve *fer’* mukabilidir. Bir ağacın aslı köküdür, fer’i de dalıdır. Bu mânadan ahz ederek *usûl ve fûrû’* diyoruz. Usûl, âbâ vü ecdâd ile ümmehât ü ceddâtür. Fûrû’ da evlad ile ahfâddir. Kezâlik “fûlan şey usûlü dairesinde yapılıyor” deriz ki müstenit olduğu kaidelere muvafık olarak yapılıyor demektir. Buradaki *méthode* ise bir netice-i muayyeneye vûsul ve hâssaten hakikat keşf için fikrin takip edeceği istidlâl yoludur. Bu kelime Yunanca “beraber” mânasına gelen *mêta* ile “yol” mânasına gelen *odos* kelimelerinden müştaktır.

Bu Yunanca kelime kütüb-i ilmiye-i Arabiyeye *tarîk* lafzıyla geçmiştir. Sahib-i *Mevâkıf* tarîki “hüve’l-mûsilü ile’l-maksûd” [maksûda ulaştıran] diye tefsir ettikten sonra “hüve mâ yümkinu’t-tevessülü bi-sahihî’n-nazari fihî ile’l-matlûb” yani “kendisine nazar-i sahîh ile bakılmakla matlûba tevassul mümkün olan (yol)dur” diye tarif ediyor. Matlûb *tasavvur* ise tarîkin ismi *mu’arrif*, *tasdik* ise tarîkin ismi *delildir*. Fransızca mantık kitaplarında da

metod bahsine tariften başlayıp delilde karar kıyıyorlar. Binaenaleyh örf-i ehl-i ilimde *méthode* şüphesiz *tarihtir*. *Méthodologie* de *ilm-i turuk* olmak lazım gelir.¹²⁷

Emrullah Efendi merhum bu kelimeleri *Nahv* ve *İlm-i enha* ile tercüme ediyordu. Vâkıa *nahv*'in bir mânası da *tarih* olup *Keşşâfu Istilahâtı'l-Fünûn* sahibi Şeyh Muhammed Ali Tehanevî herhangi bir ilme şurû'dan evvel maksûd olan *ruûs-ı semaniyenin* sekizincisi olarak *inhâ-i talimiyeyi* zikr ediyorsa da felsefe ve kelâm uleması beyinde bu tabir şâyi değildir. Ve hemen hemen diyebilirim ki Şeyh-i müşarun ileyh bu lafzı kullanmakta münterid kalmıştır.

Maamafih herhalde Emrullah Efendi merhumun istilâhı [*Nahv* ve *İlm-i enha*] lafiz ve mâna itibarıyla *usûl*den çok daha iyidir. Bir ilmin *usûlü* o ilmin istinat edebileceği mebdâî ve kavâid-i külliye olabilirse de *tarih*-i tevassulü değildir. Bir de bu kelimeyi müfred itibar edersek cem'i ne olacak?¹²⁸

Herhalde *Istilah Encümeni*'nin istilâh-ı avamda bile şahidi bulunmayan bu hata-yı nevvuru iltizam ederek metoda *usûl* ve metodolojiye *usûliyat* demesi şayan-ı kabul olmasa gerekir.¹²⁹ (Babanzâde, İN, 49-50).

tasavvur (idéé, concept): Yunanca *idéa* veya *eidosun* vaktiyle lisan-ı Arabîye *tasavvur* ile tercüme edilmiş olduğu pek âşikârdır. Ancak kelime Fransızcaya nakl edilirken *idéé* yalnız malum mânasına alınmış iken Arabîye geçerken *tasavvur*, hem ilim hem malum, hem idrâk hem emr-i müdreğ mânasına geçmiştir. *Tasavvur* akıldan bir şeyin sûreti hâsıl olmak mânasına geldiği gibi emr-i maksûd yani malum-ı tasavvurî mânasına da gelir. Tarifteki *akıldan* maksatları *nefstir*. *Tasavvur* ilim mânasına olduğu vakit de -Fransızca lafızdan münterid olduğu üzere- biri e'amm, diğeri ehass olmak üzere iki türlü istimal olunur. Mâna-yı e'ammında ilim yani idrâk demektir ki bu mânaya göre emr-i mutasavver *idéenin* mânâ-yı e'ammındaki tasdikât ve kıyasâta da şamil olur. Mâna-yı ehassında ise ilmin *tasdika* mukabil olan kısmını ifade eder. Bu mânaca *tasavvur* müdreğnin mahiyeti hakkında nefyen ve isbâten hiçbir hüküm vermesizden idrâk etmek mânasınadır. Nitekim *tasdik* de hükümü mutazammın olan idrâktir. Bizde bu mânaca *tasavvura tasavvur-ı şâzic* derler ki buna Frenkler eskiden *simple appréhention* derlerdi. *Tasavvurun* bu mânâ-yı ehassına göre de malum-ı tasavvurî, mânâ-yı ehassında *notion* müradifi olan *idéeye* bi-temamiha tevafuk eder (...) *Concept* lafzı *conception* lafzından ahz ile sonradan yapılmış uydurma bir kelimedir. *Conception* fi'l-asl gebelik mânasına olup anlamak ve *tasavvur* etmek mânası oradan istiare edilmiştir. Buna *fikhin* mânâ-yı lügavîsi zann-ı âcizâneme göre yakışır da eskiden beri Fransızca mantık kitaplarında buna verilen mânaya göre *tasavvur* diyeceğiz.¹³⁰ (Babanzâde, İN, 194, 196). Ayrıca bk. mefhum.

tasavvur-ı küllî (concept): bk. mefhum

127 Babanzâde Ahmed Naim Bey, Hadis usulü olarak telif ettiği *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*'nin ilk cildinde metodoloji üzerine şunları söylemektedir: "Kurûn-ı cedidenin mahsul-i ifranı olup bilcümle ulûmu tetkik ve hakâik-i ilmiyeyi -mevzuât-ı muhtelifelerine göre tennevü' eden tarikler ile- keşf ve tebyin etmeyi kendine mevzu edinen ve Mantık-ı Tatbikî namını alan metodoloji yani menâhic-i hakkı açacak kavâid-i külliye ilmi (...)" ; 7. bs. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 1982, I, 83. "Méthode historique" karşılığında "menhec-i tarihi" teribini kullanması için bk. a.g.e., I, s. 85.

128 ("...") Bir zamanlar *méthode* karşılığı olarak merhum Emrullah *enhâ* kelimesini kullanır ve 'enhâ-i ilmiyeye tevfiğin, nahv-i ilmiye göre' şeklinde onu yaşattırır (*Muhîtu't-Maarife* bakınız). Ahmet Naim, Emrullah'ın bu kelimeyi hangi şârk filozofundan aldığı nasılsa sormağı unutmuş, fakat bir aralık *Keşşâfu Istilahâtı'l-Fünûn* namındaki matbu eserin mukaddimesinde bulabilmiş, başka yerde görememişti. Ahmet Naim asırlarca evvel bu kelimeyi kullanmış yüksek bir şârk filozofu arıyordu. Farabî ve İbn Sina'nın bu kelimeyi istilâh sırasına geçirmediklerini, bu iki filozofun yüzlerce sahifelerini okuyarak anlamıştı. Herkese danıştığı sırada bir gün tenezzülen bu fakire de sordu. Dedim ki: 'İbnü'r-Rüşd'ün *Fastü'l-Makal*'ine bakınız. O bunu tamamen *méthode* mukabili olarak kullanır. İbn Sina *el-İşarât*'ta *enmat* kelimesini ileri sürmüştür. Fakat bu daha ziyade *procédé* karşılığı olmağa yaraşır sanıyorum' dedim. Beraberce *el-İşarât* ve *Fastü'l-Makal*'i karıştırmaya başladık. Yerini bulduk"; M. Cevdet İnançal, *Müderris Ahmet Naim*, İstanbul, Ülkü Matbaası, 1935, s. 8-10.

129 İİE, FI, 46.

130 İİE, FI, 16: "concept: mefhum".

tasavvuriye mezhebi (idéalisme): *Idée* mukabili bizde ale'l-ekser *tasavvur* veya *sûret-i akliye*dir.

Idéalisme de *eneye* mugayir (yani ene olmayan) bilcümle eşyanın tahakkukunu, haricde vücudunu inkâr ile mevcudun yalnız bu eşya tasavvurâtından ibaret olduğuna kâil birçok mezâhib-i felsefiyeye verilen isim olup me'ânî-i muhtelifesini vardır.

Bu kelime bazan *havâssiye mezhebi* diye tercüme etmek istediğim *sensualisme* mukabili olarak müstameldir. Havâssiye kâffe-i malumatımızı ihsasa tefriğ (faire dériver) ederler. Bu mezhebin muhalifi olan tasavvuriye ise havâssa sâbık tasavvurât-ı akliyenin vücuduna kâil olurlar. *Idéalism*in bu mânası el-yevm mehcûrdur.

Bazan da *matérialisme* yani *maddiye mezhebi* mukabili olarak istimal olunur. Ve bu ıstılağa göre tasavvuriye mezhebi maddeden başka bir mebdin de vücuduna kâil olan mezâhibin ismi olmuş olur.

Kelimenin el-yevm mütedavil olan istimale göre delâlet ettiği mezhep ise *hakayıkıye mezhebi* diye tercüme ettiğim *réalisme* mukabili olan mezheptir. Şimdi *idéalisme* denilince -yukarıda söylediğimiz gibi- âlem-i haricinin vücudunu inkâr nazariyesi kasdolunur. Nitekim Yunan-ı kadîmin Elea felâsifesi (Eléates) mekân, zaman, madde, hareket gibi âlem-i haricinin bilcümle mukavvimâtı mânasız bir zuhurdan, hakikatsiz bir nümâyışden ibaretler derlerdi. Ezmine-i müteahhurede hakayık-ı hariciyeyi inkâra yalnız müdrekât-ı havâssi veyahut müdrekât-ı havâss ile beraber akl-ı mahzın (raison pure) mekûlâtını (catégories) da intikad tarîkiyle varlığına göre tasavvuriye mezhebi iki yol almıştır. Birincisine *idéalisme empirique* derler ki *nûfât-ı tecârib* veya *nûfât-ı mahsûsât* demektir. İkincisi[ne] de *idéalisme rationaliste* denir ki *nûfât-ı ma'kûlât* ile tercüme edebiliriz. Barkle (Berkeley), Hüyum (Hume), Stuart Mil (Stuart Mill) birinci, Kant ile ahlâfî ise ikinci takım felâsifedendir.

[*Tasavvuriye-i 'âliye*: idéalisme transcendantale]deki *transcendantal* kelimesine gelince bunun istimal-i kadîme göre mânası "âlem-i hissin fevkinde olan" demektir. Ve yine bu asıldan *transcendant* kelimesinden müştaktır. *Transcendant* lafzı öte, maverâ, mâ-fevk demek olan Latince *transc* ile su'ûd ve 'i tilâ demek olan *ascendere* kelimelerinden me'hûz olarak '*âli* demektir. Nitekim İlm-i teşrihin cümle-i 'âliyeyi (organisme) müdebbir olan kavânîn-i külliyyeden bâhis olan kısmına *Anatomie transcendantale* yani *İlm-i teşrih-i 'âli* denildiği gibi hendesenin de hesab-ı tefadulî ve tamamî ile havâss-ı münhanîyâtı tahkik eden kısmına *Géométrie transcendantale* yani *Hendese-i 'âliye* derler. *Philosophie transcendantale* da kuvvâyı nefsiyemizi İlm-i mâ-ba'de't-tabianın en 'âli nisebi [nisbetleri] itibariyle tetkik eden mezhebi felsefiye itlak olunur ki buna da diğerlerine kıyasen *Felsefe-i 'âliye* desek olur zannedirim.

Transcendantal kelimesi de bu demektir. Nitekim Hendese-i 'âliyeye *Géométrie transcendantale* dedikleri gibi *Géométrie transcendantale* da denir. Zaman ve mekân mefhumları gibi tasavvurât-ı külliye Kant'ın mezhebine göre *akli-i mahz* (purement rationnel) ve *evvelî* (à priori) olan *mefâhîm-i 'âliye*dir. Bu makamda *à priori* ve *à priorique* tabirleri de istimal edilir. Kant her güne tecrübeye sâbık ve tecrübeden haric olarak malumiyetine kâil olduğu her şeye *transcendantal* yani '*âli* diyor. Kant, mezhebinin idrakât-ı hissiye ve akliyeyi intikad ede ede nihayet evvelî bir takım *mefâhîm-i 'âliye* üzerine bina ettiği için iltizam eylediği tasavvuriye mezhebine *idéalisme transcendantal* namı verilmiştir ki buna *tasavvuriye-i 'âliye* dersek -hakk-ı tabiri eda edememekte beraber- maksuduna bir dereceye kadar takarrub etmiş oluruz. Kant'a göre illet-i ihsas olmak üzere bir *numen* (noumène) vardır. Fakat ilmimiz *numenin* yalnız mevcut olduğuna maksûrdur. Numen hakkında fazla bir şey bilemeyiz.

Kant'ın telâmizinden Fihte (Fichte) *eneden* başka bir mebdin vücuduna kâil olmayıp *lâ-eneyi* yani *ene* ile hen-tabiatı addettiği âlem-i hariciyi o mebdin fer'i, mevlûdû itibar ettiği için mezhebi felsefiyesine "idéalisme subjectif" yani *tasavvuriye-i enfüsiye*; Şelling (Schelling) ise *lâ-eneye* müstakil bir vücut verip *ene* ile birlikte herikisini daha 'âli bir mebdin birer fer'i itibar ettiği için mezhebine "idéalisme objectif" yani *tasavvuriye-i âfakiye* denilmiştir. Hegel'e gelince o eşyanın mebbe ve illeti *tasavvur-ı mahz* (idée pure) ve *tecrid-i mantık* (abstraction logique) olduğuna kâil olup "*hak* (vérité) zâta sâbık ve onu müvelliddir" diyor. Bu mezhebe de "idéalisme absolu" yani *tasavvuriye-i mutlaka* derler.

Ma'azâlik Şelling'in mezhebi felsefesine "idéalisme transcendantal" demek daha şâyi olduğu *Larus*'un *Yeni Ansiklopedî*'sinde musarrıhdır (Babanzâde, FT, 214-15/dn. 1).

tasdik (judgement): Hüküm ile tasdik ekseriya müteradif olarak bir şeyi diğer şeye icaben veya selben isnad mânasına istimal edilirler (Babanzâde, İN, 12).

Jugement kelimesi tercüme-i meşhuresine göre *hüküm* demektir. Biz burada *tasdik* diyoruz. Zira öteden beri Fransız mantık kitaplarında müdrikenin efâ'ili [fiilleri] üç nev'e ayrılmıştır: 1. *Concevoir*: Tasavvur etmek, 2. *Juger*: Tasdik etmek, hüküm etmek, 3. *Raisonner*: Delil aramak. Bizde de mantık kitapları *Tasavvurât*tan başlayıp *Tasdikâta* ve ondan sonra *Aksiye* bahsine intikal ediyorlar. Fazla olarak Frenk mantıklarındaki *judgement* bahsi bizim tasdikât bahsimizin aynıdır.

Jugement ism-i masdar olup hem *hüküm* mânasına, hem de fiil-i hükme masdar olan kuvvete itlak olunur. *Jugem*in zıddı *douter* yani şek etmek veya *suspendre son jugement* yani ta'til-i hüküm etmek, tabir-i âharla tereddüt demektir.

Bu takdirce *judgement* kelimesini fiil-i nefsi mânasına geldiği zaman gerek *hüküm* ve gerek *tasdik* ile tercüme etmek doğru olduğu gibi kuvve mânasına istimal edildiği zaman *kuvve-i tasdikıye* demek lazımdır. Tercüme-i metinde tasdik lafzını ihtiyar edişimiz mütekaddimîn ve müteahhürîn menâtıkamızın isrine tebeyyet içindir. Maamafih hüküm ile tasdikin bizdeki me'ânî-i muhtelifesini îrad etmek faideden hâli değildir:

Hüküm bir emri emr-i âhara icâben veya selben isnat demektir. Bu takdirce nisbet-i haberiyenin kendisi hüküm ve bu nisbeti idrâk ediş tasdik olmuş olur. Bu isnadı ifade eden söze *kaziyye* denilir ki o da hüküm mânasına gelen *kazadan* müştaktır. Kaziyyeye mecazen hüküm veya tasdik denildiği de çoktur.

Kaziyyenin eczâsı mütekaddimîn-i menâtıkaya göre üçtür: 1. *Mahkûmun aleyh*, 2. *Mahkûmun bih*, 3. *Nisbet-i tâtme-i haberıye*. İşte bu nisbeti idrâke -ister icâbi ister selbî olsun- *tasdik* ve nefsi-i nisbete *hüküm* denir. Nefsi-i nisbet-i haberiyeden ibaret olan isnadı "nisbetin vukû ve lâ-vukû'u" diye tabir ettikleri de vardır.

Hükme bu mânayı verenler mütekaddimîn-i menâtuka olup bunlarca nisbet, mekûle-i fiilden olmayıp mekûle-i keyfdendir. Onlarca hüküm yalnız bir idrâk, tarafeyn beyninde sübut ve intifa kabilinden bir taalluktur. Bunlarca vukû ile lâ-vukûdan başka mevrîd-i icâb ve selb olabilecek başka şey yoktur. Bundan dolayı nisbet-i haberıyeye yani hükme *nisbet-i hükmiye*, *mevrîd-i icâb ve selb* ve *nisbet-i sübûtiye* dedikleri gibi bazan intifa-yı sübûtu mûlahaza ederek *nisbet-i selbiye* de demişlerdir.

Müteahhürîn-i menâtuka ise -müellifin beyanına muvafık olarak- hükümün mekûle-i fiilden olduğuna kâil oldukları için onlara göre *eczâ-yı kaziyye* dörttür: 1. *Mahkûmun aleyh*, 2. *Mahkûmun bih*, 3. *Nisbet-i hükmiye* tesmiye edilen bir nisbet-i takyidiye, 4. *Nisbetin vuku ve lâ-vukû'u*. Bunlarca nefsi-i nisbet-i hükmiyeyi idrâk *hüküm* ve nisbetin vukû ve lâ-vukû'unu idrâk *tasdik*tir.

Kezâlik tabirde tecevvüz ve müsamaha ederek her iki taraf bazan nisbet-i hükmiyeyi idrâke de, nisbetin vukû ve lâ-vukû'unu idrâke de *tasdik* derler ki bu istimala göre hüküm ile tasdik müteradif olmuş olur.

Tasdik lügatta kâile lisanen veya kalben sıdkı nisbet etmek yani kâile "sen doğru söylüyorsun" demektir. Ziddi *inkâr* ve *tekzîb*dir. Istilahta ise nisbet-i tâtme-i haberıyeyi "alâ vecih'l-iz'ân idrâktir. Ve ilmin *tasavvura* mukabil olan kısmına itlak olunur. İlim, hükümden hâli ise *tasavvur-i sâzic* veya kısaca *tasavvurdur*. Değilse *tasdik*tir. Tasdik bâlâda beyan olunduğu üzere akvâl-i muhtelifeye göre nefsi-i hükme, nisbete, idrâk-i nisbete, vukû ve lâ-vukû nisbeti idrâke denildiği gibi İmam Razî mezhebine göre nisbet-i hükmiye ile tarafeyn ve hükümün mecmuunu tasavvur demektir. Ancak bu itibarât-ı mütehâlifenin kâffesi lede't-tahkik nihayet nefsi-i hükümün tasdik olduğunda karar kılınmış ve her iki tabirin teradüfünü kabulde ısrar edilmiştir. Binaenaleyh *judgement* hüküm ile tercüme edenler bu mebhassa isr-i ulemâya tebe'an *tasdik* demeyi hoş görürler ümidindeyim (Babanzâde, İN, 209-11).

Tasdikin sûret-i melfûzası olan *kaziyye* keyfiyet itibariyle ya *mûcibe* [icâbi: affirmatif] veya *sâlîbe* [selbî: negatîf] namını alır¹³¹ (Babanzâde, İN, 216).

131 İİE, FI, 43: "jugemenet: hüküm (mantıkta tasdik), kuvve-i hâkime".

tasdik-i evvelî (jugement à priori): bk. evvelî

tasdik-i tahlilî (jugement analytique): Bu tabir Kant'ındır. Kant'a göre tasdik veya hüküm-tahlilî, "her cisim mümteddîr" kazyesinde olduğu gibi mahmûlün mefhumu mevzuun mefhumunda bi'z-zarure dahil olan hükümlere, tasdiklere; hüküm veya tasdik terkibî ise "her cisim ağırdr" kazyesinde olduğu gibi mevzuun mefhumunda dahil erkâna mahmûl inzı-mam eden tasdikâta itlak olunur. Tasdikât-ı terkibiye ale'l-ekser tecrübe ile hâsil olur (Babanzâde, İN, 306).

tasdik-i tecrübî (jugement à postêriori): bk. evvelî.¹³²

tasdik bi'l-mukayese (comparatif): *Intuitionun bazan ilm-i huzurî demek olduğunu [daha önce] söylemişim (bk. hads). İlm-i huzurî malumun mücerret âlemde huzuruyla hâsil olan ilimdir. Kendi zatımızı ve kendi zatımızla kâim olan umûru bilmemiz gibi. Bunun mukabili ilm-i husulîdir. İlm-i husulî hariçteki şey sûretinin zihinde husulüyle olan ilimdir ki ona ilm-i intiba'î da derler. Zira hariçteki şeyi bilmek ancak sûretinin zihinde intikaşından sonra ta-hakkuk edebilir. Şerhu Tavalî'de beyan edildiğine göre idrâk olunan şey ya müdrekin ken-disidir, yahut gayndır. Gayn olduğu takdirde de ya müdrekten hariçtir, ya değildir. Hariç olduğu takdirde de ya maddîdir, ya değildir. İlmin aksâmı dörde inhisar ediyor demektir:*

1. İdrâk olunan şey müdrekin kendisidir.
2. İdrâk olunan şey müdrekin gaynı ise de ondan hariç bir şey değildir.
3. İdrâk olunan şey müdrekten hariç ve maddîdir.
4. İdrâk olunan şey müdrekten hariç ve gaynı maddîdir.

İlmin ilk iki nevi nefsi hakikatın müdrikte husulüyle idrâk olunur ki her iki idrâk de *hu-zurîdir*. Ancak ilm-i huzurînin birinci nevi hulûsüzdür, ikinci nevi ise hulûl iledir.

İlmin üçüncü ile dördüncü nevi ise nefsi hakikatın müdrikte husulüyle idrâk olunmayıp -ister idrâk, hakikat-ı hariciyeden; ister hakikat-ı hariciye, idrâkten müstefad olsun- misâl-i hakikatın husulüyle idrâk olunur. Şu kadar ki üçüncü nevi maddeden münteza' ve ondan mücerret bir sûretin husulüyle idrâk olunduğu halde dördüncü nevi intiza'a bile müftekür değildir. [Şerhu Tevâlî'den yapılan hülâsa bittî].

Bu tarif ve izahtaki ilimden maksat tasavvur ile tasdikten e'amm olan ilimdir. Demek ki tasavvurun da, tásdikinin de huzurî ve husulîsi vardır. Bahsimiz tasdikâta olduğu için me-tindeki Fransızca kelimeleri *tasdikât-ı huzuriye* ve *husuliye* ile tercüme etmek isterdim. Ancak kitabı harfiyen tercümeyle riayet müşkilâtı *tasdik-i huzurînin* yanibaşında *tasdik-i husulî* yerine *bi'l-mukayese tasdik* tabirini istimalde beni mecbur ediyor. Vâkıa -tariften de anlaşılmiş olacağı üzere- ilm-i husulî mukayeseden hâli değilse de *husulî* tabirini istimal, müellifin âtidedeki bazı ibarâtını şerh ve izah tarîkıyla ifhâm ederek sadeden biraz harice çıkmayı ve müellifin sözüne söz katmayı istilzam edeceğinden bu mebhasta *ilm-i bi'l-mu-kayese* demeyi münasip gördüm (Babanzâde, İN, 212-13).

te'attuf (sympathie): *Sympathie* lafzı Yunanca *sun* ile *pathosdan* müştak olup teesürde işti-rak mânasını ifade eder. Felsefe istilahında "başka kimselerde zâhir olan âsâr-ı teheyyüc ve ihtisası mahza idrâk etmekle o teheyyücât ve ihtisasâta bir dereceye kadar bizzat maruz kalmak"tan ibaret olan kanun-ı hissiye itlak olunuyor. Ahıbbâmızın sevincine kendileri gibi sevinmek, bir musibetzedeyi görünce kendimiz musâb olmuşcasına müteallim olmak gibi. Bunun zıddı *antipathiedir* ki hoşlaşmamak halidir. "Fulan kimse gıran-candır, sakılı'r-ruhur. Onunla yıldızımız barışmıyor" demekle kasd ettiğimiz mâna budur.

132 "Tasdikâtı, *tahlilî* ve *tertibî* namlarıyla ikiye tefrik eden Kant'tır. Fonsegrive, bunları şöyle tarif ediyor: '*Tasdikât-ı tahlilîye* mahkûmun bihleri mahkûmun alehlerinde dahil ve binaenaleyh mahkûmun aley-hin tamam veya cüz'-i mahiyeti hakkında sâdik olan tasdikâtıdır: İnsan hayvandır, Kaplan memeli hay-vandır gibi. *Tasdikât-ı terkibiye* (jugement synthétiques à priori) ise mahkûmun bihlerini haml etmek-le mahkûmun aleyhlerinin mahiyetinde tazammunen dahil olan zâtîyâta şey'-i âhar inzımam eden tasdikâtıdır: Bu insanlar namusludurlar, Bu müselles on metre kaideli bir müsellesdir gibi'. *Tasdikât-ı evvelîye* de tarafelye de tarafelye yani mevzu ile mahmûlü fehm edilir edilmez nefsin hiçbir tecrübeye hacet kalmaksızın sıdkını teslim ettiği kazayâdır: Kül cüz'ünden büyüktür gibi. Bu gibi tasdikât *tas-dikât-ı tecrübîye* (jugement à postêriori) mukabilidir" (Babanzâde, Fİ, 76/dn. 1).

Sympathieyi Darü'l-Muallimîn heyet-i talimiyesi *alaka* ile tercüme etmişlerdir ki etubbânın fizyolocyaadaki *alakasından* iktibas edilmiştir. Ancak -*Tercüme-i Kamus'a* göre- *alaka* fi'l-aslı *ilişmek* demek olup mecazen muhabbet ve hatta husumet mânasına bile nakl edilmiştir. Bir adamın daima ilişip mukayyet olduğu kâr u sanat ve hîrfet gibi şeylere ve evlâd ü iyale de itlak olunur ki *alâik-i dūnyeviye* dediğimiz bunlardır. Vâkıa *sympathie* bu nevi ilişkilerin lâzımı olabilirse de bu ilişkilerin kendilerine *sympathie* denilmez.

Istilah Encümeni ise *tecâzübü* teklif etti¹³⁵ ki *attraction* mukabilidir. Vâkıa beynlerinde iştirak-i his, iştirak-i teessür mevcut olan iki kişi yekdiğere müncezb olabilirse de Fransızca laftıdan matlup olan mâna cezb ve incizâb değildir.

Emrullah Efendi merhumun teklif ettiği *müvâsât* da muvafik değildir. *Kamus Tercümesi'*nde *müvâsât* için "bir adama imdad-ı maliye ile gam-küsarlık eylemek mânasındır. 'Alâ kavlı kifaf hususuna hastır. Yani bir adamın malı ancak kendisine yetişecek miktarda iken müzay-akada olan kimseye ol maldan imdad eylemeye mahsustur. Yoksa kifaftan fazla olan maldan imdada *müvâsât* itlak olunmaz" deniliyor ki yine maksûd olan mânadan hayli uzaktır.

Âcizleri ise evvelki tercümelerimde kullandığım *te'attufu* teklif ediyorum. *Atflügatta* bir şeyi eğip bükmek ve bir şeye meyl etmek demektir ki *atafe ileyhi* cümlesi de bu mânadan me' hüz olarak Mütercim-i *Kamus'un* tabirince "onu esirgeyip mihribanlık eyledi" demektir. Mısır'da erbab-ı kalem *inclinationa* bundan müştak olmak üzere *âtifet* diyorlar ki fakir de o mânada kullanıyorum. Zaten *sympathie* de avâtûfın bir nev'-i mahsus olduğu için buna yine bu lafızdan müştak olarak *te'attuf* demek pek münasip olur itikadındayım. *Te'attufu* Arabî lügat kitapları "eşfeka ve rakka lehu ve vesalehu ve berrehu" diye tefsir ediyorlar ki "müşfik olmak, mihribanlık etmek, bir kimseye karşı rikkat-i kalp sahibi olmak, ona iyilik etmek" demektir. Ve *sympathie*deki me'ânî-i asliye ve lâzimeyi hemen hemen tamamen câmi'dir.

Antipathieye de *tenâkür* diyorum. *Nûkrile nûkûr* tanımamak demek olup tanışmayanların yekdiğere iyilik etmemesi ve belki de fenalık etmesi mutad olduğundan Arabîde *mûnakere* mukatele, *tenekkûr* yabancılaşmak ve surat asmak, *tenâkür* de birbirini tanımayıp sevişmemek mânalarına gelmiştir. Nitekim hadis-i şerifte "Ervâh evvelden beri takım takım ayrılmış ordulardır. Hangileri vaktiyle tanışmışlarsa [te'ârûf] uyuşurlar. Hangileri tanışmamışlarsa [tenâkür] ihtilaf ederler" diye vârid olmuştur. İşte bu hadis-i şerif delâletiyle de *antipathieye tenâkür* demek pek ziyade yakışıyor.

Sifat olan *sympathique* ile *antipathique* kelimelerine gelince bunları yukarıki mânalardan biraz uzaklaşarak hafifu'r-ruh ve sıcak kanlı, ve sakîlu'r-ruh ve giran-can diye tercüme etmekte beis yoktur. Bunlar sırf edebî kelimelerdir¹³⁴ (Babanzâde, İN, 148-49).

tebassur (observation): bk. müşahede

tecessüs (curiosité): bk. şevk-ı tafahhus

tecrib (expérimentation): bk. tecrübe

tecrîd (abstraction): *Isolerye* [karşılık olarak] *ifrad* ile *istifrad* yakışır [bk. istifrad, ifrad]. *Tecrid* yakışmaz. *Tecridi abstraction* mukabili olarak istimal edeceğimiz (Babanzâde, İN, 252).

tecrübe (expérience): *Expérience*in mâna-yı lügavîsi *tecrübe*dir. Mâna-yı ilmîye gelince *tecrübiyât* veya *mücerrebât* ulemamızın istlahınca kendilerine cezmen hüküm edebilmek için aklın tekrar müşahede vasitasına muhtaç olduğu *kazâyâdır*. *Şerh-i İşarât*'da "tecrübe lâ-vukû'u ihtimal kalmayacak derecede vukû'u mütekerri olduğu halde tecrübe-i külliye, lâ-vukû'u tecvîz edilebilmekle vukû' tarafının tercihi halinde tecrübe-i ekseriye olur" deniliyor. *İşrâku'l-Hikme* şârihi de "mücerrebât yalnız tesir ve teessürde istimal olunur. Binaenaleyh sevâdın bir heyet olduğunu veya ateşin kırmızı olduğunu tecrübe ettim demek

133 İİE, FI, 67: "sympathie: tecâzüb (te'attuf)".

134 *Felsefe Dersleri*, s. 126: "Buna [te'attuf] şefkat demek de doğru olabilir. Ancak şefkatta mâna-yı havf da mündemiş olduğu için te'attuf lafzı tercih olundu. Zıddı olan antipathie kelimesine gelince buna nüfûr veya tenâkür diyeceğim geliyor.

"[*Sympathienin*] mâna-yı iştikâkîsi ihtisas-i ma'fidir ki ihtisasta iştirak ifade eder".

doğru değildir. Ateşin muhrik olduğunu, sakamonyanın müşhil olduğunu tecrübe ettim demek doğrudur" diyor.

Tecrübenin bugünkü makam-ı istimali ise büsbütün değişmiş olup müteallakı artık yalnız mahsûsât değil mahsûs veya gayri mahsûs, nefsi veya gayri nefsi şüünün hemen kâffesi olabilir. Bugünkü mânaca tecrübe (expérience) istıbsar ve müşahede-i şüündür. İlmü'n-nefs ile ilm-i mâ-ba'de't-tabia gibi ulûm-ı mahza (sciences pures) da tecrübe, nazar ve istidlâl-i limmî (spéculation à priori) mukabili olup şüün hakkında bize zâhir oldukları haysiyetle hâsil ettiğimiz ilme itlak olunur. Ve bu mânaca ne tekrar, selb-i lâ-vuku', galebe-i vukû'; ne de tesir ve teessür gibi şeyler mülâhaza olunmaz. Yalnız şüün-ı mücerrebe mahsûsâta müteallik ise müşahede ile, maneviyât ve ma'külâta müteallik ise istıbsar¹³⁵ ile hâsil olan ilme denir.

Mantık-ı tatbikîde ise tecrübe (expérience) bizim filimizizin inzimamiyle vâki olan istıbsar ve müşahede, kendi filimizle şüünde vücuda getirdiğimiz tagayyur mânasına gelip şüünün kâinat içinde kendilerini bize oldukları gibi arz etmelerine kanaat edilmez. Daha ileriye gidilir de bu şüünü müdebbir olan kavanîni daha iyi meydana çıkarmak için onların arzu edilen ahvâl ve 'avânuz dahilinde zâhir olmalarına sebebiyet verilir. Tecrübenin bu nevine has olmak üzere *expérimentation* da derler ki biz de hâsil-ı masdar olarak istimal edilen *tecrübenin* şekl-i âhiri-ni yani *tecrîbi* mâna-yı fil ve hadsi müş'ir olmak üzere bu makamda istimal etmeyi münasip görüyoruz¹³⁶ (Babanzâde, İN, 57-58).

tecrübî (â postêriori): bk. evveli

tedâ'î-i havâtır (association des idées): *Association des idées* terkibini *teşarûk-i efkâr* diye lisanımıza nakl edenler vardır. Merhum Emrullah Efendi de *teselsül-i efkâr* diyordu. İstilah Encümeni lafzın tercüme-i harfiyesine bağlanarak *teşarûk* demeyi tercih etti.¹³⁷ Bendeniz ise *tedâ'î-i tasavvurât* demişken¹³⁸ *tedâ'î-i havâtır*da karar kıldım.

Bu terkip, tasavvurâtın, efkâr ve me'âninin yekdiğeri ilkâ ve ikaz etmesi hâssasıdır. Nefsin bir tasavvurdan, bir mânadan, bir fikirden diğerine kendiliğinden intikale bir temayüldür. Bu tarife göre *associationda* -lafızdan münfeham olduğu gibi- efkâr-efkâr beyninde iştirak mânası maksûd değildir. Binaenaleyh merhum Emrullah Efendi'nin *teselsül* demesi *teşarûk*-ten elbette çok daha güzeldir. Ancak mâna-yı maksûda mutabakatta *tedâ'î* lafzı teselsülden de akvâdır. *Tedâ'î* yekdiğeri davet etmek demektir ki müellifin metin ibaresinde kullandığı *rappelée* kelimesiyle şerh-i maksûd etmesi de bunu gösteriyor. Avrupa müelliflerinin buna *association* demesi yanlış vaz' olunmuş bir ıstılahaya tebe'iyet mecburiyetinden başka bir şeyden neşet etmez. Bizim ise böyle bir mecburiyetimiz yoktur. İngiliz hükemâsından Reyd (Reid)'in âtidedeki ihtarı ise lehimizde inkâr müşkil bir şahadet hükmündedir. Reyd diyor ki: "*Association des idées* tabiri medlûlü olan şe'n-i nefsinin tamam-ı mefhumunu edaye kifayet edemez. Zira bu terkip yalnız tasavvurâtın bu sûretle yekdiğere irtibat hâsil edebileceğini ihâm ediyor. Halbuki bu sûretle kesb-i irtibat eden, tedâ'î eden yalnız tasavvurâtımızdan ibaret değildir. Fikirlerimizde, ihsasâtımızda, hâsılı bütün ef'âl-i nefsiyemizde hep böyledir. Filhakika bir sûret-i mahsûse zihnimizde bir hükmü uyandırabildiği gibi bir hükmü de bir ihtisası tahrik ve ikaz ve bu ihsastan da bir kasd u cezm tevellül edebilir. Bu kasd u cezm de yeni yeni suver-i mahsûseyi, onlar da diğer şüün-ı nefsiyeyi... ilah. harekete getirebilirler. Bir sûrette ki nefiste tahaddüsü mümkün olan bilcümle şüünün müteselsilen te-

135 "İstıbsar" için bk. müşahede.

136 İİE, FI, 31: "expérience: tecrîbe".

"İlim hakkında-1", Emile Picard'dan terc. Ahmed Naim, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 3, sayı: 4-5, İstanbul, Teşrin-i sâni-Mart 1340, s. 190/dn. 1: "Empirique ile expérimentalin hir ikisi de tecrübî demek ise de son vakitlerde birincisi kaba ve amiyâne olan, henüz ilmi sahaya girmemiş olan tecrübelerde istimal edilmektedir".

137 Babanzâde'nin bu aktarımı eksiktir çünkü İstilahât-ı İlmiye Encümeni sözlüğünde birinci tercih olarak teşarûk verilmeyle beraber ikinci anlam olarak tedâ'î de zikredilmektedir; bk. İİE, FI, 11: "association: teşarûk, tedâ'î".

138 *Hikmet Derleri*, s. 74: "tedâ'î-i tasavvurât (havâtır): association", s. 173 vd.: "tedâ'î-i havâtır: association des idées"; *Felsefe Derleri*, s. 68, 214 vd.: "tedâ'î-i havâtır".

celli edip yekdiğeri ve hatta bu hâlât-ı şuriyenin 'ilel veya âsân olan ef'âl ve harekât-ı bedeniyeyi davet etmesi mümkündür. Buna *evocation* demek lazımdır”.

Reyd'in bu ihtarı ile istılaha galebe edemeyen tesmiye-i cedidesi bize *tedâ'i* dedirtiyor. *Tedâ'i-i tasavvurât* yerine *tedâ'i-i havâtur* dememize sebep ise o kadar ehemiyetli değildir; *tasavvurât* tabirinden belki *tasdikât* hariç kalır mülâhazasından ibarettir. Hâtırın tasavvurdan e'amm buluyorum. Zira hâtırın “mâ yahturu bi'l-bâl” ile tefsir ediyorlar ki tasavvurât, tasdikât, iradât, ihtisasât ve hatta suver-i ihsasâtın kâffesi hâtıra hutûr edebildiği ve bu takdirce Reid'in itirazına hiçbir mahal bırakmadığı için bunu şimdilik tercih ediyorum (Babanzâde, İN, 103-04).

teemmül (réflexion): bk. tahdik

tefahhus (curiosité): bk. şevk-i tefahhus

tehallüb-i fem (salivation): *Tehallüb-i fem* Fransızca *salivation* mukabilidir. Bunu eldeki lügatler *tela''ub* ile tercüme ediyorlarsa da doğru değildir. Zira *tela''ub* oynamaktır. Ağzulanması ise *telahhüb-i fem* veya *telezühdür* (Babanzâde, İN, 128).

tehayyür (indétermination, irrésolution): bk. azm, kasd

tekabül (opposition): bk. nisbet

tekâmül (évolution): *Evolutionun* asıl mânası inkişaftır. Fakat bu inkişaf ale'l-ekser tedricen tekâmül mânasını da mütezammin olduğu için *tekâmül* ile tercümesi galebe etmiştir. Tekâmülün iki asır evvelki mânası başka idi. O zamanlarda tekâmüliye mezhebine sâlik olanlar hayvan nutfelerindeki hüveynâtnın, kemâlini bulmuş hayvanâtnın küçük mikyasdaki sûretleri üzre olduğunu ve nüsha-i suğrânın mürür-ı zaman ile tekâmül ede ede hayvan-ı kâmile inkılab ettiğini itikat ederlerdi. Bugün ise ekser-i ilm-i hayat ulemasının mezhebi yine inkişaf ve tekâmül mezhebi olmakla beraber nüsha-i suğrâ ile nüsha-i kübrâ nazariyesine artık kâil olmadıkları için mezheplerine *istihâle mezhebi* (transformisme) namını veriyorlar. Ma'a zâlik felsefede hâlâ *evolutionnisme* ile *transformisme* lafızları müteradif addolunuyor. Bu mezheb-i felsefi hakkında *Larus Ansiklopedisi*'ndeki hülasayı buraya nakletmek fâideden hâli değildir. Orada deniliyor ki:

“Felsefe vech-i mülâhazasınca tekâmüliye mezhebi illiyet kanununu me'haz ittihaz ve kanunu bilcümle levâzımı ile (dans sa rigueur) tatbik edip âlem-i tabiattaki bilcümle zevât ve şuûnu (êtres et phénomènes) beyinlerinde vahdet ve mihanikiyet tasavvur ederek bir noktada cem' ve tevhid ve hepsini yekdiğere mürtebit addediyor. Bu mezhebe göre âlem öyle bir külldür ki müstemirren ve tedricen tekevvün eden bir tahavvül ile -mebdei yine âlemin kendisinde olan- mütezâyid (progressive) bir istihâle sayesinde kendisine ânz olan silsile-i hâlâtı (états) kendiliğinden izhar edip durduğu gibi şimdiye kadar da te'âkub ve istımar-ı ezmân içinde evvelen suver-i gayrı uzviye (formes inorganiques), daha sonraları suver-i uzviye ve nâmiye (formes vivantes) silsilesini hâsıl etmiştir. Herbir sûret de diğer sûretlere -hepsini âdeta aile-i vâhideye idhal ediyor denecek kadar- şedit alakalar (affinités) şebeke-siyle merbut bulunuyor. Binaenaleyh tekâmüliye nazârında gerek hayat meselesini ve gerek sair bilcümle şuûnu ta'lil edebilecek şeyler iştirak-i menşeyi (origine commune) ile tehavvülden (variation) ibaret olmuş oluyor. Hilkat bahsine gelince onu mihanikiyet mezhebindeki ekser-i felâsife tekâmül mezhebi namına inkâr ediyorlarsa da muanzları, “âlemin kendiliğinden tekevvün ve tehavvül etmesi keyfiyeti mebâdî-i âlem olan anâsır-ı evvel menşelerinin mâ-fevka't-tabîi (surnaturelle) olmasına mâni bir delil olamayacağından tekâmül mezhebi hilkat meselesi hakkındaki yakine taarruz etmez” diyerek onlara muhalefet ediyorlar. Bu ihtilâftan dolayı da *tekâmüliye-i maddiye* mezhebinin (évolutionnisme matérieliste) yanı başında bir de maddenin neşeti için bir hâlika ihtiyaç gören *tekâmüliye-i ruhiye* mezhebi (évolutionnisme spiritualiste) vardır.

Herne hal ise bütün ulûmu tarihî vech-i mülâhazaya yani herşeyin -bi'z-zarure ibtidai olmak lazım gelen- menşeyini ve tekâmül-i tedricisini nazım olan kavânîni teharriye sevk eden tahkikat-ı vâsî'anın bâ'isi olan bu ilm-i kiyân (cosmologie) ile ilm-i hayat mebâdisi daha evvelce Turgo (Turgot), Kondorse (Condorcet), Kant, Laplas (Laplace), Ogüst Kont (Auguste Comte) gibi felâsife tarafından çeşit çeşit ilimlere ve bâ-husus Lamark (Lamarck) ile Çarls Darvin (Charles Darwin) tarafından istihâle (transformisme) faraziyesine tatbik

edilmişti. Lâkin bu babta ileri giden Heribert İspensir (Herbert Spencer) olmuştur. Ulûm-ı müsbiteye müstenid cüretkârâne bir terkip (synthèse) sayesinde gerek âlem-i hisde (monde physique), gerek âlem-i mânada (monde moral) olan her şeyi *te'âdül-i kuvâ* (équivalence des forces) kanununa ırcâ etmiş ve en hakir câmidâttaki hâlet-i infialiyeden (passivité) en 'âli tecelliyât-ı nefsiyeye (manifestations psychologiques) kadar her nevi şuûnun yekdiğere kâbil-i istihâle olduğunu isbata çalışmıştır. Ona göre tekâmül, mütecanisten (homogène) mütegayire (hétérogène), basitten muhtelita (complexe) doğru zaruri -ve her yerde şuûn-ı müeyyidesini keşfettim dediği- bir kaide-i mevzûneye (norme rythmique) tebe'an hasıl olan mütevâli bir temayüz (différenciation) ve tekemmül sayesinde intikalden (transition) ibarettir. Onun nazariyesinde işte bu tarz-ı istidlâl dairesinde maddiyet-i kiyâniyenin (matérialité cosmique) şu sakın olduğumuz küredeki maddiyet-i tabiiyeye (matérialité physique), fizikî ve kimyevî maddenin mdde-i uzviye-i gayri nâmiyeye (matière organique non vivante), bunun da madde-i uzviye-i nâmiyeye (matière organisée ou vivante) ve madde-i nâmiyenin de şuur ve tefekkür hadisâtına seyr u intikali sayesinde vahdet-i âleme müvazi olarak bir de vahdet-i ulûm (ulûm beynindeki cihet-i vahdet) zâhir oluyor"¹³⁹ (Babanzâde, FM, 510-11/dn. 3).

tela“ub (salivation): bk. tehallüb-i fem

telfik (éclectique, éclectisizm): *Eclectique* kelimesi "intihap ederim" mânasına gelen Yunanca *eclegodan* müstak olup muhtelif ve hatta mütebayın mesâlik-i felsefiyeden istinbat olunmuş ârâyî cem' ve telfikten ibaret bir tarîk-ı felsefî mânasında müstemeldir. Buna İstilah Encümeni'nde hoşa-ginî [başak toplama] demek olan *iktıtafdan iktıtafiye* denilmesi pek hoş oldu ise de¹⁴⁰ fıkıhtaki telfik-ı mezâhibin felsefedeki sûretinden başka bir şey olmayan bu mezhebe de telfik ve erbabına *müleffika* demek evlâdır (Babanzâde, İN, 51).

telkin (suggestion): bk. ilkâ

temayül (penchant): bk. hevâ

temennü' (inaccessibilité): İbn Sina'nın "Habitat ileyke mine'l-mahalli'l-erfa'/Ve rifâin zâtü ta'azzûzin ve temennü'" matlaıyla başlayan Kaside-i Ruhiye'sinde *zât-ı temennü' inaccessible* mânasındadır (Babanzâde, Fİ, 91/dn. 1).

tenakuz (contradiction): bk. mebd'e-i tenakuz, nisbet

tenâkür (antipathie): *Antipathieye de tenâkür* diyorum. *Nûkr* ile *nûkür* tanımamak demek olup tanışmayanların yekdiğere iyilik etmemesi ve belki de fenalık etmesi mutad olduğundan Arabîde *münakere* mukatele, *tenekkür* yabancılaşmak ve surat asmak, *tenâkür* de birbirini tanımayıp sevişmemek mânalarına gelmiştir. Nitekim hadis-i şerifte "Ervâh evvelden beri takım takım ayrılmış ordulardır. Hangileri vaktiyle tanışmışlarsa [te'ârûf] uyuşurlar. Hangileri tanışmamışlarsa [tenâkür] ihtilaf ederler" diye vârid olmuştur. İşte bu hadis-i şerif delâletiyle de *antipathieye tenâkür* demek pek ziyade yakışıyor¹⁴¹ (Babanzâde, İN, 149).

tenasuh (métempsycose): *Métempsycose* Brahmanlarda, Hindularda, Budilerde, Mısır-ı kadîm ahalesinde olan *tenasuh-ı ervah* akidesidir. Bu akidenin suver ve eşkâl-i muhtelifesi olup ancak hepsine göre ervahın herbiri ruh-i külliden birer cüzdür. Ve ceseden cesede mütevâliyen intikal edebilir. Mısırlıların itikadınca ruh bedenden müfarakat etikten sonra bir hayvanın cesedine intikal eder. Ve toprakta, suda, havada yaşayan bilcümle hayvanatın ecsâdını birer birer sükna ittihaz ederek böylece üç bin sene vakit geçirdikten sonra yine bir insan kalbına rücu ile bu devri tekrar edermiş.

Yunan-ı kadîm felâsifesi bu akideyi Mısır'dan oraya nakleden Fisagor (Pythagore)'dan sonra -Epikür (Epicure) müstesna- heman hepsi iltizam etmişlerdir. Hatta Eflatun'un *müsül* (idéés) ve *tezekkür* (réminiscence) nazariyeleri buna istinat eder. Son vakitlerde de Furiye (Fourier), Jan Reymon (Jean Raymond), Piyer Lero (Pierre Leroux) gibi felâsife bu mezhebi ihyaya çalışmışlardır (Babanzâde, FT, 216-17/dn. 1).

139 İİE, Fİ, 30: "évolution: tekâmül".

140 İİE, Fİ, 26.

141 İİE, Fİ, 8.

tenezzül (concession): *Tenezzülün* mantık istilâhınca mânası lisan-ı âmiyânedeki mânadan başkadır. Cevdet Paşa merhumun *Âdâb-ı Sedâd*'ından menkul olan âfideki satırlar mânâsını tavzihe kâfidir:

"(...) Sâil bazan mukaddemelerden birini men ettikten sonra onu teslim ile diğerini men eder. Buna *tenezzül* ve *mücarât-ı hasm* ve *irhâ-i 'inan-ı bahs* denilir ki hasma mümaşât kabilinden olarak bir mukaddemeyi teslim demek olup yoksa hakikaten teslim ve tasdik değildir. Binaenaleyh ma'allil bu mukaddemelerin ikisini dahi isbat etmedikçe müddeasını isbat etmiş olmaz.

Meselâ mu'allil don giymek mekruhtur deyü iddia edip de bunu isbat için 'vakt-i saadette don olmayıp sonradan ihdâs olunmuştur ve her şey ki vakt-i saadette olmayıp da sonradan ihdâs olunmuş olsa mekruhtur' demesi üzerine sâil dahi 'suğrâ müselleme değildir, onu teslim etsem kübrâyı teslim etmem, çünkü câmi-i şeriflerin minareleri gibi sonradan icad olunmuş nice şeyler var ki mekruh değildir' dese suğrâyı teslim ile hasma irhâ-i 'inan etmiş olur. Yoksa onu hakikaten teslim etmiş olmaz" (Babanzâde, FM, 531-32/dn. 1).

tensîk (systèmeatisation): bk. nesak

teolocya (théologie): *Théologieye* mukabil kelimemiz yoktur. Bizde felâsife istilâhında *İlm-i ilâhî* tabiri varsa da *théodicée* mukabilidir. Ve milliyûnun yani edyân-ı semaviyeden birine tabi olanların ilâhiyatına itlak olunmaz. *İlm-i kelâm* ise *théologienin* lafzına tekabül edemeyeceği gibi mevzuu da min külli'l-vücûh mevzuuna tevafuk etmez. Şimdilik kelimeyi aynen almayı tercih ediyorum¹⁴² (Babanzâde, Fİ, 93/dn. 1).

tercih-i bilâ müreccih (liberté d'indifférence): İrade ve ihtiyar bahislerinde *liberté d'indifférence* tabiri [Mehmet Ali Ayni Bey tarafından] 'esbab ve sevâkdan gayn müteessir ihtiyar' diye tercüme edildiğine göre asıl tabir-i mustalahın istihzar edilemediği vârid-i hâtr oluyor. Bendenize kalırsa bu tabir bizdeki *tercih-i bilâ müreccih* mukabilidir. Mütercim-i muhterem bir kere de o vadiye doğru sevk-i enzâr-i tettebbu' buyursalar bu zannımın pek de boş olmadığına kesb-i ittula' ederler ümidindeyim (A[hmed] N[aim], "Ruhیات Dersleri" (kitap tenkidi), *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 2, Mayıs 1332, s. 244).

tereddüt (délibération): bk. müvazene-i esbâb

tesebbüb (causation): bk. i'tilâl

teselsül-i efkâr (association des idées): bk. tedâ'î-i havâtür

teşârük, teşârük-i efkâr (association des idées): bk. tedâ'î-i havâtür

teşkiik (équivoque): *Tevâtu'un* [univoque] mukabili *teşkiiktir*. *Teşkiik* lafzının, beyne'l-efradın lâ-ale's-seviyye yani tefâvüt üzere müşterek olan bir emr-i 'amma mevzu olmasına denir ki böyle olan lafza *müşekkik* derler. Meselâ kırmızı lafzı bir külli-i müşekkiktir. Zira efradın kâffesi kırmızılıkta yekdiğere nisbetle müsavi olmazlar. *Müşekkikin Fransızcası equivoque* olsa gerek¹⁴³ (Babanzâde, İN, 405). Ayrıca bk. *tevâtu'*.

tevâfuk fi'l-cins (coordination): bk. nisbet

tevâtu' (entente): *Tevâtu'* ile *istilâhın* lügat mânalan tevafuk yani uzlaşmaktadır ki bu tercümede maksûd olan bu mânâ-yı lügâvisinden ibarettir. Bu iki lafzın birer de mânâ-yı istilâhîleri vardır:

142 Babanzâde *Hikmet Dersleri*'nde hem *théologie* hem de *théodicée* ilimleri için ilahiyat karşılığını vermiş ve "İstilahımızca bunun [théologie'nin] asıl mukabili kelâm olmak lazım gelirse de İlm-i kelâmın bizdeki vüs'at-i mevzuu bu tesmiyeye mani olmuş ve her iki nevi ilahiyatın isimlerini tefrike imkân bulunamamıştır" açıklamasını yapmışken (s. 21), Felsefe Dersleri'nde her iki ilim için de İlm-i ilâhî karşılığını vermiş ve açıklamasını biraz değiştirerek şu hale getirmiştir: "İstilahımızca bunun [théologie'nin] asıl mukabili kelâm olmak lazım gelirse de İlm-i kelâmın bizdeki vüs'at-i mevzuu bu tesmiyeye mani olmuş ve her iki mânâca İlm-i ilâhîye ayrı ayrı isim bulmağa imkân bulunamamıştır" (s. 15). Ayrıca bk. İlmü'n-nefs.

İİE, Fİ, 68: "théologie: ilahiyat", "théodicée: İlm-i ilâhî".

143 İİE, Fİ, 28: "équivoque: ibhâm, meşkkük".

Tevâtu' lafzın, beyne'l-efrad ale's-seviyye müşterek olan bir emr-i 'âmma mevzu olmasına itlak olunur ki böyle olan lafza *mütevâti'* derler. Meselâ insan lafzı bir külli-i mütevâtidir. Zira efradınun kâffesi hayvan-ı nâtk mefhumunda mütesavidir. Bunun Fransızca mukabili *univoque* uğur.

Tevâtu'un mukabili *teşki*ktir. Teşki lafzının, beyne'l-efradın lâ-ale's-seviyye yani tefâvüt üzere müşterek olan bir emr-i 'âmma mevzu olmasına denir ki böyle olan lafza *müşekkik* derler. Meselâ kırmızı lafzı bir külli-i müşekkiktir. Zira efradınun kâffesi kırmızılıkta yekdiğere nisbetle müsavi olmazlar. Müşekkikin Fransızcası *equivoque* olsa gerektir.¹⁴⁴

Istilah da örf-i hâss demek olup *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*'un nakline nazaran "bir kavmin, bir şeyi -iki mevzu beyninde umum ve husus gibi bir münasebet veyahut iki mevzu beyninde bir emirde müşareket veya bir vasıfta müşabehet bulunmasından veya sair bir sebepten dolayı- mevzû-i evvelinden mevzû-i âhara nakl ettikten sonra ona bir isim vermek üzere ittifak etmeleridir".

Ancak Seyyid'in *Tarifât*'ında bu tarife rast gelemedik. Buna bedel kısa kısa dört tarif vardır ki ber-vech-i âtidir:

1. *Istilah*, aralarındaki bir münasebetten dolayı bir lafzı bir mâna-yı lügaviden ihrac ile diğesine nakl etmektir.
2. *Istilah*, mâna mukabelesinde lafzı vaz' etmek üzere bir tâifenin ittifakıdır.
3. *Istilah*, beyan-ı murad için bir şeyi bir mâna-yı lügaviden ihrac ile diğesine nakl etmektir.
4. *Istilah*, muayyen bir kavim arasında kullanılan lafz-ı muayyendir.

Görülüyor ki herhangi tarifi alsak bir "uzlaşma" mânası vardır. *Istilah*a taalluk eden her şey de *istilahî* denilir; menkûl-i istilahî, sene-i istilahiyye, şehri-i istilahî gibi. *Istilah convention* ve istilahî *conventionnel*dir (Babanzâde, İN, 405-06).

tezad (contrariété): bk. nisbet

tezekkür (souvenir, se souvenir): Fransızca *se souvenir* unutulmuş bir şeyi tezekkür etmektir. Buna *Istilah* Encümeni lisan-ı âmiyane ile ihticac ederek *tahattur* dedi.¹⁴⁵ *Tezekkür* ile *müzakerenin* hey'ât ve mecâlisde bir mesele hakkında müdavele-i efkâr ve ittihaz-ı karar mânasında istimal edilmekte olmasını bu makamda *tezekkürü* kabule mâni addetti. Halbuki *zıkr-zûkr* ile *tezekkür* Türkçe anmak dediğimiz şey, *müzakere* de iki taraf yekdiğesine bir şeyi andırmak demek olup tezekkür ile müzakerenin müdâvele-i efkâr ve ittihaz-ı karar mânasında istimali mâna-yı hakikiyi muhill olmayan sırf nazikâne bir tasarruftur. Bir heyetin "fülan maddeyi şu vech ile tezekkür ettik" demesi mâ-fevk makama karşı hürmetli bir lisan ile ifade-i meramdan başka bir şey değildir. Bunlar güya "siz dururken bu mesele hakkında bizim beyan-ı re'y u karar etmemiz münafi-i deptir. Maamafih böyle bir şey de hatırımıza sünûh etti" demiş oluyorlar. Müzakere de böyledir. Talebinin ders müzakeresi ders mesâilini yekdiğerin aklına getirmesidir. Bir heyetin de "fülan meseleyi müzakere ediyoruz" demesi yine yekdiğere karşı beyan-ı re'ye teeddüp ettiklerini ima ederek mütekebilen nazikâne muamelelerde bulunmak içindir. Bunlar güya re'ye istibdat göstermeyerek yalnız hakikatı yekdiğerin aklına getirmekle iktifa etmek istediklerini bu ibare ile ifham etmiş oluyorlar. Binaenaleyh tezekkürün müdavele-i efkâr ve ittihaz-ı karar mânasında istimali mâna-yı ilmî ve hakikisinde istimaline mâni değildir.

Tahattura gelince vâkıa Arabîde aklıma geldi mânasına "hatara bi-bâli ve 'alâ bâli ve fi bâli" denir. Ve bu itibar ile [*Istilahât*-i İlmîye Encümeni] heyet-i muhtereme[si] belki bu maddeyi [*tahatturu*] intihap etmekte haklı çıkar. Lâkin tefe'ul babından *tahattur* lisan-ı Arabîde işitilmemiş olduğu için lisan-ı ilme mâna-yı maksûda dâil olmak üzere geçen lafız *tezekkürdür*. "Bu kelime [*tahattur*] mademki Türkçeye geçmiş, niye istilah olarak istimal etmiyelim?" demek fikr-i âcizânemce makbul bir itiraz değildir. Zira buna mukabil "hiçbir mücib yokken istilah-ı ilmîyi terk etmeye mecburiyet nedir?" diye sorulabilir. Fransızca *se rappeler* fiili de *se souvenir* mânasınadır. Fakat Fransızlara *souvenir* yerine istilah olarak *rappel* dedirtiler misiniz?

144 İİE, FI, 28: "univoque: müşterek, müteradif".

145 İİE, FI, 65: "souvenir: tahattur, hatıra".

Tezekkür istilah olduğu gibi bunun ism-i masdan *zıkr* de istilaktır. *Zıkr* tamamen Türkçedeki *anmak*dır ki hem lisan ile hem kalp ile olur. Ancak müteahhirin *zıkr-i lisanîyi zıkr*, *zıkr-i kalbîyi zıkr* ile telaffuz etmeyi kararlaştırmışlardır. Her ikisinin de cem'i *ezkâr*dır (Babanzâde, İN, 101-02). Ayrıca bk. *tezekkür-i mübhem*.

tezekkür-i mübhem (réminiscence): *Souvenirin tezekkür* mânasına geldiği malumdur. *Réminiscence* ise devir devir mânası tebeddüle uğramış bir lafızdır. Bu kelime Eflatun ile Aristo'nun felsefelerindeki *anamnisis*dir. Eflatun'ca nefis-i nâtika daha ulvî ve daha lâtif bir âlemden kesafet-i bedene intikal etmiş ve o âlemdeki malumatı bu âlemin kuyûd ve alâikından dolayî bir sût-re-i zulmanî içinde muhtecib kalmıştır. Nefs bu âlem içindeki ma'külâta müsâdim olunca hâb-ı gafletten uyanıp evvelki hayat esnasında (âlem-i misâlde) öğrenip belleği *müsül* kendisine tekrar münceî olur; oradaki hakâyık yâdına gelir. İşte Eflatun'un *anamnisis* ile kasd ettiği mâna *tezekkür-i müsüldür*. Aristo'ya göre ise idrâkât-i sâbıkanın iradî olarak isti'âde ve istircâ'dır.

Kondiyak (Condillac) ile Men dö Biran'a (Maine de Biran) göre *réminiscence* *tezekkürün* erkânından olup *marifetün* yani *maziye isnâdn* adıdır.

Şimdi ise bu son mânanın büsbütün aksi bir mânada istimal edilerek mazideki bir halin avdet ve rücû'undan ibaret olmakla beraber marifetî mütezammın olmayan yani eskinin sût-re-i müsterce'ası olduğu halde insana yeni bir şey imiş gibi gelen bir hâlet-i nefsiyeye itlak olunuyor ve *tezekküre* mukabil tutuluyor. Bugünkü istilaha göre bu da bir *tezekkürdür*. Fakat *tezekkür* edildiğine dair mütezekkirde ilim yoktur. Binaenaleyh muvafık bir tabir bulununcaya kadar *tezekkür-i mübhem* demeyi münasip görüyorum (Babanzâde, İN, 279-80). Ayrıca bk. *tezekkür*.

U

uknûm (hypostase): *Hypostase* kelimesi taht, altında olan mânasına Yunanca *hypo* ile kıyam mânasına *statis* lafızlarından mürekkep olup asıl, şahıs, zât gibi bir mânaya gelir ki akîde-i Nasraniye ile İskenderanîler felsefesinde *uknûm* lafzı ile ifadesi mutad olan bir mânaya delâlet eder

Âbâ-i Yunaniyenin Katolik olanları *eb* [baba], *ibn* [oğul] ve *ruhu'l-kudsün zevât-ı selâse-i mümtazesine ekânîm* namını vererek bu ismi de -cevher mânasına- *ousiaya* mukabil tutarlardı. *Ousia* ekânîm-i selâsenin cevher ve tabiat-ı müşterekesi demektir. Bu itibar ile âbâ-i Latiniyenin istimal ettikleri *hypostase* ile *personne* kelimelerinin herikisi de *zât* demek olup mânen müttehiddir.

Yeni Eflatunîler namını alan İskenderanîler mezhebinin müessisi olup milâdn 205. senesinden 270. senesine kadar hayatta olan filozof-ı şehîr Plotin'in esas-ı mezhebi de *ekânîm-i selâse nazariyesidir* (théorie des hypostases) ki bu filozofa göre ekânîm mine'l-ezel yekdiğerden sâdır olmuş (emanés) üç mebd'e'dir. Bunların birincisi *Cüd-i feyyâz* (le Bien) veya *Gayrı mütenahîdir* (l'Infinî) ki cümlelerin masdar ve mercii O'dur. İkincisi *Akl-ı külldür* (l'Intelligence) ki evvelkinin dînunda bir uknûm olmakla beraber azamet-i gayn mahdûdesi (immensité) içinde bütün ukûl-i cüz'îye mertebeten akl-ı küllün de dînunda olmakla beraber bu âlem-i mahsûsü hasıl eden odur.

Nasraniyete sonradan giren akîde-i teslisin bu mezhepten muktebes olduğu söyleniyor (Babanzâde, FT, 213/dn. 2).

umum ve husus min vech (croisement): bk. nisbet

umum ve husus mutlak (subordination): bk. nisbet

usûl (méthode): bk. tarîk

usul-i tekşîf (intuition): ilm-i terbiye-i etfal uleması ise [*hads* mânasındaki] *intuitionu talim bi'l-havâss*, *talim bi'l-irâe*, *talim bi't-tecrübe* gibi mânalarda istimal ederek herhalde çocuklarda husulüne tavassut ettikleri tecârib inanesiyle talimi kasd ettiklerini ifhâm etmek isterler. Buna Dârü'l-Muallimîn heyet-i talimiyesince *usul-i tekşîf* denilmektedir ki maksatları talebeye telkin edilecek malumatı uğraşa uğraşa nihayet kendilerine buldurmaktır. Tabir pek münasiptir (Babanzâde, İN, 190-91).

uzuv (membre): bk. alet

V

vâkı' (phénomène): bk. şe'n

vâkı'a (phénomène): bk. şe'n

Fait kelimesinin *phénomène* müradifi olarak istimali şâyidir. Tercümesi olan *vâkı'* ayı şuûn müradifi olarak bizim de istimal edebileceğimizi göstermek için bu atf-ı tefsiri [faits- vâkı'at ve şuûn] iltizam ettim (Babanzâde, İN, 50).

vehim, vâhime (intelligence acquise, imagination): *Vehm* veya *vâhime* mahsûsât-ı cüz'iyeden münteza' ve gayrı mahsûs me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk eden kuvvettir. Bi'l-farz Zeyd'den dostluk mânasını, Amr'dan düşmanlık mânasını insanların idrâk etmesi gibi. Vâhime havâssdan olduğu için hayvanda da bulunur. Koyunun kurda gayrı mahsûs olan mâna-yı adâveti ve koçun koyunda gayrı mahsûs olan mâna-yı sadakatı idrâk etmesi bu kabildendir diyorlar. Hükemâmızın farzına göre nefsin ahkâm-ı cüz'iyeye ile hüküm etmesi hep bu kuvvet iledir.

Vâhimenin hiss-i müşterek magâyereti me'ânîyi idrâk etmesi; ve kuvve-i âkileye, nefsi-nâukaya mugâyereti hem idrâk ettiği me'âninin cüz'î olması, hem de bazan aklın ibâ ettiği şeyleri kabul etmesi cihetiyedir. Meyyitten korkulmayacağını akıl teslim ettiği halde bu korkunun vücudu buna delildir.

İbn Sina *Şifa*'sında; "Akıl kuvâ-yı ruhaniyenin sultanı olduğu gibi vehim de kuvâ-yı cismaniyenin sultanıdır. Ancak şu var ki vehmin hükmü hükm-i fâsıl ve katî değildir. Vehim yalnız cüz'iyâta hâkim olduğu için verdiği hükümler şevâib-i hissiye ile ve tahayyûlât ile karışık olması zaruridir. Meselâ san bir şey görünce bal veya tatlı olan diğer bir şey olduğuna hüküm eder ki bazan böylece yanılır. Akıl ise böyle değildir. Akıl şevâibden mücerreddir" diyor.

Vâhime denilen ayrı bir kuvvete vücut vermekdeki sebep zann-ı âcizâneme göre şu mevzû-i bahs olan me'âninin hayvanatta da görülmesidir. Ne Aristo'nun âsârında ne müteah-hırîn-i felâsife kitaplarında vâhmeden bahs edildiğine henüz tesadûf etmedikse de Pol Jane (Paul Janet)'nin yukarıya nakl ettiğimiz ibaresinde *mémoire intellectuelle*in zihn-i meksûb (intelligence acquise) ile mültebis olduğunu söylemesine nazaran bu zihn-i meksûbun vâhime olması akla pek karîbidir. Ale'l-husus bu iltibâsı; "Zira zihin serâpa ezkârdan mütekevvin olur" diye ta'lil edişini yine yukarıda Aristo'nun; "vâkıa bazı ef'âl-i akliyyeyi de, burhanları ve meselâ bir müselleşin üç zaviyesi iki kâimeye müsavî olduğunu da istircâ' ve tezekkür edebiliriz. Ancak bu gibi suver-i akliyyeyi istircâ' edebilmemiz bunların daima bir sûret-i mahsûse ile, bir şebh ile, *phantasma* ile müttehid olduğu içündür" ibaresiyle yanyana getirir ve Buvarak'ın (Boirac) da *mémoire intellectuelle*in mahfuzâtını; "*mémoire sensible*in yani hayalin naks u aczini cebr edebilecek yegâne kuvvet olan fâ'iliyet-i zihniyenin hâmil-i emaneti bulunan tasavvurât" olmak üzere tavsif ettiğini derhâtur edersek *vâhime* mânasını sarahaten ifade eder bir isim vaz' olunmamakla beraber hükemâ-yı İslâmca vücudu müsellemlâtan olan bu kuvvetin onlarda da izine tesadûf eder gibi oluruz. Daha geniş bir zamanda daha devamlı ve daha esaslı bir tahkik belki bunu sûret-i katiyede meydana çıkarabilir. Maamafih şimdilik Aristo'nun tezekkürü yalnız cüz'iyâta hasr edip tezekkür edilen me'âninin cüz'iyetle meşûb olduğuna kâil olması ve muasırın-ı müellifinin -bittabi mahsûsâtan münteza' olmak lazım gelen- cüz'iyât-ı me'ânî için bir zihn-i meksûbdan bahs etmeleri felâsife-i İslâm nazariyesinin biraz değişik olmakla beraber bu hususta ötekilere pek de muanz olmadığını tayine kâfidir (Babanzâde, İN, 271-72). Ayrıca bk. hayal.

Vehim yahut *vâhime* Zeyd'in şecaatı, Amr'ın saadeti gibi mahsûsât müteallik me'ânî-i cüz'iyeyi idrâk şanından olan kuvvetin ismidir. Bir koyunun kurttan fîrar etmek lazım geldiğine hüküm etmesi bu hâsse vasıtasıyla olduğuna ve akıl bütün kuvâ-yı akliyyeye nasıl hâkim ise bu kuvvetin de bütün kuvâ-yı cismaniyeye hâkim bulunduğu ve mahalli di-mağdaki tecvif-i evsatın gerisi olduğuna kâil idiler. Bunun da Fransızcadâ *imaginatiöndan* başka mukabili yoktur (Babanzâde, İN, 74-75). Ayrıca bk. kuvvet.

vesâil, vesâit (moyens). *Moyens et fins, vesail ve mekâsıd* demektir. Her yerde bunları *vesait ve gâyat* diye tercüme etmek muvafık düşmüyor¹⁴⁶ (Babanzâde, İN, 51).

vicdan (conscience, conscience morale): Yukarıda [metinde] *şuûn-ı şuuru* dedik ve *şuuru* Fransızca *conscience* mukabili olarak istimal ettik. Bu Fransızca lafzı öteden beri biz *vicdan* ile tercüme edegelmişiz.

Vicdan kelimesi -Fransızca mukabili olan *conscience* gibi- el-sine-i nâsda el-yevm müte-davil olan tarz-ı istimale göre en ziyade bir mâna-yı ahlâkiyi hâizdir. Bu kelime hayır ve şerri temyiz için insana mevdû' olan bir hâssaya delâlet eder. Kendisinden kavanin-i ahlâkiyeye mugayir ahvâl ve ef'âl sudûr eden kimseye *vicdansız* deriz. Bu mânaca *vicdan* yapılması iktiza eden ef'âli bize bildiren bir nâsîh-i mü'temen, yapmış olduğumuz ef'âl hakkında hükümünü ısdar eden bir hakim-i mutemeddir. Bu cihetten bakılınca *vicdan* bahsi ilm-i ahlâk mebâhisi 'idâdına dahil olacağından burada onunla iştigale mahal yoktur.

Vicdan bazan din ve akîde mânasına da istimal olunuyor. *Hürriyet-i vicdan* terkiibinde olduğu gibi ki akîde-i diniyeyi izhar, âyin-i diniyi icra hürriyeti demektir.

Vicdanın felâsife ve ulame-yı mütekaddimîn-i İslâmiyece makam-ı istimali ise başkadır. Onların is[ti]lah-ı meşhurunca *vicdan* nefs-i nâtukanın kuvâ-yı bâtunasıdır. Diğer istilaha göre yalnız kuvâ-yı nefs-i nâtukanın adıdır. Herkesin kendi nefsinde mevcudiyetini idrâk ettiği şuûn-u nefsiyeye de *vicdaniyât* demişlerdir. *Vicdaniyât* ilk zikir ettiğimiz mâna-yı meşhure göre doğrudan doğruya nefsi idrâk ediş gibi sırf akli şuûna da; havfımızı, şehvetimizi, gadabımızı, elemimizi, lezzetimizi biliş kabilinden -kuvâ-yı bâtuna denilen- âlât vasıtasıyla idrâk olunan diğer şuûna da şamildir. İkinci mânaya göre ise yalnız kuvâ-yı bâtuna vasıtasıyla idrâk olunan şuûna itlak olunuyor. Ancak bu itlaklara göre bazı şuûn-i hâssaya *vicdaniyât* demek doğru olursa da *vicdan* kelimesi mâna-yı ilmi tazammun eden *conscience* kelimesini müfîd bir tercüme olamaz. Zira bu istilahlara göre *vicdan* nefs-i nâtika ile kuvâ-yı bâtunası veyahut yalnız nefs-i nâtukanın kuvâ-yı bâtunasıdır. *Conscience* ise ne nefs-i nâtıkadır, ne de kuvâ-yı nefs-i nâtıkadır. Şuur ile pek güzel tercüme edebileceğimiz bir ilm-i nâkis veya tamdır.

Kezâlik *vicdana* herhangi mâna verilirse verilsin *vicdaniyât* mukabilinde *müşahedât* ile *hissiyât* veya lafz-ı diğerle *mahsûsât* tabirlerinin istimali de şâyidir. Kimi mahsûsâtı e'amm, diğer ikisini ehass itibar ederek havass-i zâhire ile kendisine hüküm olunan şeylere *müşahedât*, havass-i bâtına ile kendisine hüküm olunan şeylere *vicdaniyât* ve her ikisine birden *mahsûsât* demişlerdir. Kimi de mahsûsât ile müşahedâtü müteradif addederek mücerret hiss-i zâhir ile mahkûmun bih olan şeyleri buna idhâl etmişler ve hiss-i bâtın ile mahkûmun bih olanlara *vicdaniyât* demişlerdir ki her iki itibara göre *vicdaniyât* müşahedât mukabili olmuş olur. Bazıları da birinci re'yin aksine olarak müşahedâtü e'amm itibar ederek mücerred his ile cezman hüküm ve tasdik olunan şeylere idhâl etmişler ve bu his eğer havass-i zâhireden ise *hissiyât*, ve eğer havass-i bâtınadan ise *vicdaniyât* demişlerdir ki Cevdet Paşa merhum *Mi'yâr-ı Sedad*'da bu kavli iltizam etmiştir. Bu üçüncü re'ye göre *vicdaniyât* *hissiyât* mukabili olmuş olur.

Bu taksim *vicdanın* mâna-yı gayı meşhurunu iltizam edenlerin taksimi olmak akla akrebdir. Bu taksime göre havass ile idrâk olunmayan nefs-i nâtika ile sırf akli olan şuûn-ı nefs-i nâtika açıkta kalacağından buna mahal kalmamak için *vicdaniyât* ile kasımı olan müşahedât veya mahsûsât medlûlleri beyninde umûm min vech olduğu kabul edilerek tarif-i meşhurun daha muvafık olduğu zmnem itiraf edilmiş demektir. Demişlerdir ki havass-i zâhire ile idrâk olunan şeyler yalnız *müşahedât*, havassin vesatına ihtiyaç olmaksızın nefs-i nâtıkamızla idrâk olunan şeyler yalnız *vicdaniyât*, havass-i bâtına ile -yani hiss-i müsterek, hayal, vâhime, hafıza, mutasarrife ile- idrâk olunan şeyler ise hem *vicdaniyât* hem müşahedâtür.

Âtiyen görüleceği üzere şuûn-ı nefsiye hakkındaki tedkikatın bugünkü hali bu taksime pek de mütehammil değildir. Bugünkü malumat ve nazariyâta göre nefs-i nâtukanın idrâk etmediği

146 İİE, FI, 48: "moyen: hadd-i evsat; moyen et fin: vesile ve gaye".

şuûn -gayn meş'ûrun bihâ olmak dalayısıyla- ne müşahedât, ne mahsûsât, ne vicdaniyât sı-
nıflarından hiçbirine dahil olmadığı gibi -velev havass-i zâhire ile müdreğ olsun- şuûnun
hiçbiri doğrudan doğruya nefs-i nâtukanın saha-i idrâkinden hariç kalamaz. Müttekaddim-
nin bâlâdaki tasnifinden -kuvve-i hissiyeye ait olan- ihsasâtın vicdaniyât dairesine gireme-
diği istişmam edildiği gibi -yine kuvve-i hissiyeye ait şuûndan ma'dud olan- ihtisasâtın
kuvve-i zihniyeye ait şuûn gibi vicdaniyât 'idâdına girdiği anlaşılıyor. Şuûn-ı iradiye ise hiç
mevzu-i bahs olmuyor. Demek ki vicdan kelimesi Fransızca mukabili olan *conscience* ke-
limesinin mefhum ve medlûlüne tamamen sâdik değildir.

Meselenin bir ciheti bu. Diğer cihetten de *conscience* kelimesi nefs-i nâtukanın gerek ken-
disi ve gerek kendi ahvâl ve a'mâlini müdrîk olmasına itlak olunuyor. Bu kelime bir asrı
mütecaviz zamandan beri gelen felâsife-i cedide tarafından bu mânaca kabul edilmiş olup
sûret-i katiyede takarrur etmiş felsefe istilahâtı meyanına idhâl edilmiştir. Muahharen il-
mü'n-nefs mustalahâtından olan bu *conscience* kelimesini ahlâk mustalahâtından olan
diğer *conscience* kelimesinden tefriğe, iştirak-i lafzın sebebiyet verebileceği karışıklığı izâ-
leye ihtiyaç mess etmiş ise de lafzın her ki mânaca kesret-i şuyûu ayrı ayrı istilâh vaz'ına
mani olmuş ve şu kadar ki birine *vicdan-ı nefsi* tabiriyle ifade edebileceğimiz *conscience*
psychologique, diğerine *vicdan-ı ahlâki* itlak edebileceğimiz *conscience morale* diyerek
bir çare-i tefrik bulmuşlardır.

Biz ise yeniden vaz'a muhtaç olan istilâhât-ı felsefiyenin lisanımızda henüz takarrur etme-
miş olmasından istifade ederek daha şimdiden her iki mânaya dâll olacak ayrı ayrı lafızlar
istimaline imkân bulabildiğimiz için *conscience psychologique* tabirini *şuur* ile, *con-*
science morale tabirini de öteden beri me'lûf olduğumuz *vicdan* ile tercüme edersek Avru-
pa müelliflerinin kaçınmak istedikleri mahzurdan kurtulmuş oluruz¹⁴⁷ (Babanzâde, İN, 35-
38).

vicdan-ı ahlâki (*conscience morale*): bk. vicdan

vicdan-ı nefsi (*conscience psychologique*): bk. vicdan

visâm (*schéma*): bk. sime-visâm

vücdiye (*panthéisme*): *Panthéisme* kelimesi Yunanca değil, hep mânasına gelen *pan* ile ilâh
demek olan *theos*dan müellef bir lafız olup "Allah her şeydir, küllü'l-mevcuddur" diyen
vahdet-i cevhere yani âlem ile hâlık-ı âlemin hem-cevher olduğuna kâil olan tavâifin mez-
hebine 'alem olmuştur. Bizde "lâ-mevcûde illallah" diyenlerin mezhebine *vahdet-i vücud*
mezhebi denir. Ancak istilâh Encümeni felsefî panteizme "vücdiye mezhebi" namını ver-
mekle onu dinî olan vahdet-i vücud mezhebinden ayırmak istemiş gibi görünüyor.¹⁴⁸ Biz
de bu tabiri kabul ediyoruz.

Yunanîlerden Eflatuniye (*Platoniciens*) ile Eflatuniye-i cedide (*Néo-platoniciens*) ve Reva-
kiye (*Stoiciens*) hep bu mezhebe kâil oldukları gibi müteahhirînden de İspinoza (*Spinoza*),
Fihte (*Fichte*) ve Şelling (*Schelling*) gibi birçok felâsife bu mezhebi tervic etmişlerdir. Bu
felâsife ile tavâifin yegân yegân mezhepleri muhtelifdir. Bununla beraber cümlesi birden iki
taifeye inkısam ederler: Biri *vücdiye-i tasavvuriye* veya [*vücdiye-i*] *ilmiye* (*panthéis-*
me idéaliste), diğeri *vücdiye-i tabiiye* (*panthéisme naturaliste*) taifesi. Her iki taife de,
"mevcut olan yalnız cevher-i vâhiddir" derler. Ancak birincileri bu cevherin aslı[nın] (fond)
bir ruh, bir ilim (*pensée*) olduğuna ve kâinatındaki şuûnun da bu ruhun, bu ilmin âsar-ı zâhire-
sinden, tecelliyatından (*appareance*) ibaret bulunduğuna kâildirler. Eflatun ile Eflatuniye-i
cedidenin sahib-i mezhebi Plotin (*Plotin*) ve Almanyalı Fihte bu zümredendirler. İkincileri
ise bu cevherin aslı[nın] madde olup ilim ile kavânînin zavâhir (*apparences*) veya tecridât-
tan ibaret olduğunu itikat ederler. Eslâf-ı felâsifeden revakiye ile müteahhirînden Şelling bu
firkadan addolunurlar (bk. tasavvuriye mezhebi) (Babanzâde, FM, 511-12/dn. 1).

147 İE, FI, 18: "conscience: şuur (psikoloji-ruhiyatta), vicdan (ahlâkiyatta)".

148 İE, FI, 52.

Z

zâhire (phénomène): bk. şe'n, şuûn-ı mâ-tahte'ş-suur

zâkire, hafıza (mémoire): *Zâkire*nin evsâf-ı selâsesi itibariyle bizdeki suver-i tesmiyesi şöyle olmak lazım gelir:

mémoire facile: sehlü'l-hıfz zâkire,
mémoire difficile: sa'bu'l-hıfz zâkire,
mémoire tenace: ceyyidü'l-hıfz zâkire,
mémoire fugitive: redû'l-hıfz zâkire,
mémoire prompte: tezekkür-i serî,
mémoire lente: tezekkür-i batî.

Hıfzı kesîr yani sehlü'l-hıfz olan adama *zekûr* denir. Nitekim 'izâ kün-te kezûben fe-kün zekûren' yani 'eğer çok yalancı isen hatırında çok şey tut' sözü emsâl-i Araptandır. Hıfzı ceyyid ve metîn olan kimseye de *zekîr* denir. Çok tezekkür edene yani tezekkürü serî olan kimseye de *zikkîr* denir (Babanzâde, İN, 286). Ayrıca bk. kuvvet, hayal.

zâtî (spontané): bk. hareket-i zâtiye

zevk (sentiment du beau): *Sentiment du beau* müellifin tabiri olup buna *sens esthétique* veya *goût* da dedikleri çoktur. Bunu Volter (Voltaire) "nekâyıs arasındaki hüsnü veya mehâsin arasındaki nakîsâyı birden bire duymaktır" diye tarif ediyor ki müellifin izahâtına muvafakatı aşîkârdır. Binaenaleyh *ihtisas-ı hüsn* yerine muhtasaran *zevk* demek evlâdır (Babanzâde, İN, 378).

zihnî (mental): *Mentalî* daima *zihni* olarak tercüme etmek doğru değildir. Bu Latince *mens* kelimesinden müştak bir lafız olup mânası *zihni*den e'amm olarak *nefsîdir*. *Hisab-ı zihni* tabirine bir şey diyememek de kelimeyi sû-i istimal ederek her yerde *zihni* demek münasip değildir (Babanzâde, İN, 99).

zıkr, zükr (se souvenir): bk. tezekkür

Souvenir, *zıkr* mânasına geldiği gibi mecazen "tezekkür edilen şey": *mezkûrât* mânasına da gelir (Babanzâde, İN, 285).

zû eniyyet (personne): *Personne* lafzını *zû eniyyet* veya *şahib-i eniyyet* diye tercüme ediyorum ki takdir-i zât ile *zât-ı zû eniyyet* demektir. Bu mânaca *şahıs* diyemiyorum. *Şahıs* fi'l-asl -irtifa' yani yücelmek mânasına- *şuhûs*dan müştak olup lügat mânası insan ve sairinin uzaktan görülen karalıtıdır. Cem'i *eşhâs* ve *şuhûs* ve *eşhus* gelir. Bazan bu lafız ile zât-ı mahsus kasd olunur.

Ehl-i lügatın beyanına göre şahıs cisimden mâdasına itlak olunmaz. Bazan mânası tahsis edilerek yalnız insana itlak olunur. Ve bu takdirce erkek ile kadın tefrik etmezler.

Ehl-i ilim istalahında da me'a't-teşahhusât yani me'a'l-mümeyyizât şey'-i cüz'ünün medlû-lüdü ki ona *ferd* de denilir ve *individu* demektir. Bu izaha göre insan bir şahıs olduğu gibi bir taş, bir ağaç parçası da şahıstır. *Personne* kelimesi ise müellifin ["akıl ile muttasıf bir cevher-i şahsî" şeklindeki] tarifinden de anlaşıldığı üzere "eniyyeti hâiz bir ferd-i müşahhas" demektir. Örf-i avamda bu lafzı şahıs ile tercüme etmekte beis yok ise de tercümeyi örf-i felsefiye de teşmil etmek mantık ile ilmü'n-nefs ve mâ-ba'de't-tabî'a istilahâtını altüst etmeye varır.

Personnalitêye de -yine tariften anlaşıldığı üzere- *eniyyet* diyeceğiz (Babanzâde, İN, 502). Ayrıca bk. eniyyet.

zühul (oubli): Lügaten *nisyan*, mutlaka unutmak, *zühul* de bir şâgilden dolayı unutmaktır. *Tecrid* şârihi Ali Kuşçu iki lügat beynindeki fark-ı istalahiyi şöyle beyan ediyor: "Hiss-i müştarekte hazır olan sûret bazan bir ihsâs-ı cedide muhtaç olacak vech ile bi'l-küllüye zâil olur ki buna *nisyan* denir. Bazan da ednâ iltifat (réflexion veya attention) ile yine hazır olacak vech ile lâ-bi'l-küllüye zâil olur ki buna *zühul* denir" (Babanzâde, İN, 278).

zükr (souvenir): *Ezkâr*, *souvenirs* mukabili olup *zükür*ün cem'idir. Zıkr-i kalp demektir. Zıkr-i lisan mânasına olan *zıkrın* de cem'i *ezkârdır* (Babanzâde, İN, 277). Ayrıca bk. tezekkür, zıkr.

KİTÂBİYAT

Revival and Reform in Islam

Fazlur Rahman (edited with an introduction by Ebrahim Moosa)
Oneworld Publications, Oxford 1999. pp. ix+226.

As is made clear in the editor's Note (pp. vi-vii), this book was transcribed from a recorded "manuscript" which was never in fact finished. The five chapters here presented nevertheless clearly form a substantial portion of whatever was envisaged by the author as the complete work.

After an Introduction by the editor, Chapter 1 concentrates on early political and/or theological developments within the Islamic world and, in particular, the rise of Ash'arism, obviously seen by the author as a deviation from what he understands as "the pure Islam of the Qur'an" (p. 23). Chapter 2 concentrates on the rise of Sufism, which in the author's eyes is a second major deviation to have afflicted Islam. Chapters 3, 4 and 5 concentrate on figures considered by the author to have been particularly concerned with reforming the status quo of their time and place, namely, al-Ghazali (Chapter 3), Ibn Taymiyya (Chapter 4), Shaykh Ahmad Sirhindi (Chapter 5), and Shah Wali Allah of Delhi (Chapter 5).

This short treatise, if one may call it that, is not without its merits, but it seems to the present reviewer to be characterised by serious over-simplifications and misunderstandings of what are perceived to be the main developments in Islamic thought over the centuries. Chapter 1, for instance, ends up being little better than an extended criticism of Ash'arism, which supposedly "denied that humanity had the power to act at all in the real sense of the word" (p. 67) and thus caused "severe damage to the human self-image as a repository of initiatives and originality and harmed the assumptions underlying law, which considered human beings as free and responsible agents" (p. 68). Rather, one would see Ash'arism as a conscious and necessary corrective to the one-sidedness of Mu'tazilism, which, in effectively denying Allah as total Creator, was unacceptably reducing the concept of Allah's power. Thus the Ash'ari position was in no way an extreme position which denied human responsibility, but rather a reassertion of the Qur'anic balance contained in, for instance, the verses:

It is nothing but a Reminder to all the worlds,
to whoever among you wants to go straight.
But you will not want unless Allah wants,
the Lord of all the Worlds. (Q.81:27-29)

Indeed, Fazlur Rahman himself acknowledges that neat, black-and-white solutions to this problem have never been achieved, since "this problem has defied an intellectual solution in the entire history of human thought" (p. 154). Rather, as suggested above, both ends of the spectrum, free will and predestination, are clearly indicated in the Qur'an (not to mention the hadith).

If Chapter 1 is anti-Ash'ari, Chapter 2 is effectively anti-Sufi, Sufism being blamed here for "teaching passivity" and bringing about a "vicious dualism between the 'inner life of the heart' and 'the actions of the limbs'" (p. 69). Again, although one does not deny that this happened in certain cases, it seems a travesty of genuine Sufism to describe it in this way. This is certainly not how the great shaykhs of Sufism, such as Shaykh al-Shadhili, who was active in the fight against the Christians during the Crusades, or Shaykh 'Uthman dan Fodio in the jihad against the British in Nigeria, or Shaykh Shamil in his jihad against the Russians in the Caucasus - to name but three examples - understood their Sufism.

The later chapters continue in the same vein. Fazlur Rahman's main concern is ostensibly to reinstate "the pure Islam of the Qur'an" and to question the nature of actual developments. That actual developments can be questioned is, of course, not in question, but one remembers the words of the second caliph, 'Umar, to the effect that "People will come to you and argue with you using the Qur'an. Argue back with them using the sunna, because the people of the sunna have more knowledge of the Qur'an." Rahman's view on the sunna is not explicitly stated in this book, but it is clear that he has considerable doubts about anything that is not Qur'anic and, in particular, about the authenticity of much of the hadith literature, whose origins are frequently assumed to lie in later fabrications (see, for instance, pp. 53, 72, 76 and 110). Indeed, we find him criticising Ibn Taymiyya for an "uncritical acceptance of hadith that distorts his concept of the Sunna and shackles him" (p. 163). But, even if we take sunna in the more organic, non-textual, sense of the normative practice of the Prophet espoused in particular by the early "fuqaha" of Madina and, to a lesser extent, Kufa, we find that Rahman does not have much trust in such authorities either: both Malik and Abu Yusuf, for instance, are effectively accused by him of circulating fabricated hadith, even if they themselves are not said to have been guilty of fabrication (p. 53). We note by contrast that Shah Wali Allah, who generally receives a favourable presentation by Rahman, is mentioned as preferring the "Muwatta" of Malik to the works of al-Bukhari and Muslim (p. 172), although Rahman does not mention that this was because of Shah Wali Allah's recognition of it as one of the most trustworthy sources for the early Islamic phenomenon.

All in all, one feels dissatisfied with this book, and not just because of its general content: in addition to the general misunderstandings outlined above, one finds numerous, albeit minor, errors of spelling and punctuation, as well as what are often quite serious errors of translation, all of which bely the claim on the cover that the book has been "meticulously edited". It will no doubt please those who are already interested in Rahman's work, but it is unlikely to be of much appeal to anyone else.

Yasin Dutton

Islam—A Short Introduction

Abdulkader Tayob

Oneworld Publications, Oxford 1999, pp. 224.

In his preface to the book, Tayob justifies the need for yet another introductory work on Islam by saying that in his experience 'students want access to the material and tangible aspects of the religion of Islam'. This he interprets as a desire to understand why Muslims do certain things such as wash before prayers, how they experience the Hajj pilgrimage etc. Tayob's task therefore in writing his introductory book is not so much an exploration of the historical context of Islam as an attempt to explain what is obviously visible within the lives of Muslims and the Islamic world.

Tayob achieves this with an interesting conceptual approach. He introduces the reader to the world of Islam as though he were leading him through a mosque. Thus, under the chapter titles such as the 'minaret,' 'minbar' 'the prayer niche,' the author discusses various areas of Islamic life, including purification rituals, gender issues, feminism, leadership, politics, aesthetics and music. The discussions are part scholarly debate and part descriptions of rites and experiences of the living Muslim community. Only the final chapter, 'Challenges and Opportunities in the Twenty-First Century,' is removed from this mosque concept. It is more a re-evaluation of Islam and the opportunities and challenges it faces in the next century, with the focus lying particularly on globalisation in the world and how Muslim communities are responding to this phenomenon.

Though the chapters focus on some aspect of the mosque's architecture, they quickly draw the reader into the various themes of Islamic life and thought as well as short but pertinent accounts of Islamic history. For example, Chapter Two which is titled 'Ablution' begins by the Qur'anic verse exhorting believers to perform the wudu' as well as a Maliki tradition on the virtues of performing the ablution. The writer uses the notion of physical purity as a religious axiom to explain why water facilities are generally found in mosques. He then goes on to explore the legal dimensions of the purity laws, their ritual function as well as the symbolic notion of purity in Islam. In the analysis, Tayob looks at the major anthropological approach to the subject, namely the work of Mary Douglas and the recent arguments against her thesis

by Kevin Reinhart. Tayob manages to draw in various contemporary scholarly viewpoints alongside citations from the early works of the Muslim thinkers to try and balance different approaches to the religious issue in question. However, the difficulty he faces is fundamentally doing justice to the details of any one particular intellectual discipline. In an introductory work such as this, he merits praise for his attempts to portray the variety of interpretation on specific issues both within the ideological and historical context. However, in trying to say too much, certain statements present a gloss over the actual complexities of a subject matter. For example, he quotes the Qur'an 9:28, 'polytheists are impure,' as the reason why the Sunnis consider non-Muslims to be spiritually impure (p. 43). He does not add that this verse relates specifically to the bar on non-Muslims from entering the sacred mosque of Mecca, nor does he explain that in actual fact, the majority of legal texts go to some lengths in claiming that non-Muslims are not biologically impure. Tayob does not explain that the texts distinguish between biological impurity as opposed to spiritual impurity even though he concedes that regarding non-Muslims, there is no notion of requiring ritual purification.

In the final chapter, Tayob looks at the impact of globalisation and its effects on Muslims carving out new meanings and identities for themselves. Tayob's thesis is fundamentally that despite scientific advancement and increasing secularization, religion did not die out. Infact as he puts it, 'freedom has produced brilliant creativity, but also left a trail of corruption, greed and depravity not unlike that exhibited in the name of gods and kings.' (141). It is in this world that religion has begun to reassert itself. Tayob explores the ideas of three prominent Muslim thinkers, Fazlur Rahman, Isma'il Raji al-Faruqi and Seyyid Hossein Nasr who have all put forward views on how Islam should approach the challenges of modern society. His own conclusion seems to be that Islam has become a highly symbolised religion, but it must be cognisant of realising itself in the global village and take some heed of the attitudes of the early Sufi masters.

This is by all accounts an interesting and eloquent introductory work on Islam. It is both informative and accessible to the student as well as the general reader and definitely deserves a place on undergraduate reading lists.

Mona Siddiqui

The Turkish Republic at 75 Years. Progress-Development-Change

David Shankland (ed.)

The Eothen Press, Huntingdon, Cambridgeshire 1999, pp. 248.

Leading Turkish and British experts and a distinguished audience met in London in 1999 to mark the seventy-fifth anniversary of the founding of the Turkish Republic. The former correspondent of the Financial Times in Ankara David Barchard, the Chief

Executive of the Garanti Bankasi Akin Öngör, Atatürk's biographer Andrew Mango, Professor Sina Akşin, University of Ankara, Professor Clement Dodd and Professor William Hale, both School of Oriental and African Studies in London and Professor Norman Stone, Bilkent University, Ankara were invited to give papers and comments on economic, social and cultural transformations in Turkey since 1923. His Excellency Mr. Özdem Sanberk, then Turkish Ambassador in London and David Shankland, Social Anthropologist invited the speakers and Sir Michael Quinlan, Ministry of Defence, gave the opening address.

I mention them all because it seems that it was as important who was giving a talk there as on what they were actually talking. Anthropologists, political scientists, historians, bankers and journalists guaranteed a multi-disciplinary but not too academic approach, an atmosphere rather celebratory than critical.

Almost every contributor emphasizes economic growth as well as enormous social and cultural changes, which undoubtedly have taken place during the last 75 years in Turkey. David Barchard talks about the new role of satellite TV, mobile phones, the Internet or the megalopolis Istanbul to describe Turkey's successful process of modernization. Mango, Akşin and Öngür celebrate Atatürk's legacy as the foundation stone of political, social and economic success. Shankland dedicates his presentation to the memory of his friend and teacher Paul Stirling taking up Stirling's anthropological work on rural change and labor migration. Clement Dodd offers a historical perspective on the Cyprus issue including British involvement and possible strategies for the future. William Hale concentrates on one of the least studied aspects of Turkey's modern history, the domestic formation of foreign policy. The book raises interesting questions about Turkey's position in the new global scene, about the popularity of Japan among Islamists in Turkey, about the the Turkish "civilizational project" in the 1930s and about the role of the Turkish Republic of Northern Cyprus for the European Union.

The conference, of course, was Turkey's birthday party in the UK, and the talks had to be diplomatic and supportive. But these conference proceedings of very important (male) persons reveal several doubtful aspects. Referring to the population growth, Mango speaks of 63 million "Muslim Turks", as if there was no single other religious or ethnic group in this country. He, like Akşin and Barchard, stresses Atatürk's ability to pursue the objective defined as "peace at home and peace in the world", as if there was no domestic conflicts. Turkish nationalism was characterized as religious in its beginning and as ethnic in its second wave during the last decades, but it was not, as classified by Mango, an example of a nationalism without destructive force. It seems that knowledge about British theory on nationalism got caught up in politeness during this conference.

However successful Turkey has been within the past 75 years and whatever the agenda of this meeting was (to support Turkey on its way to the European Union, to improve Turkey's image within Britain, to attract international investment) many

contributions are missing a distinct claim for further change in Turkey. Though every village has a school, every household has a television set and every large city has a university, access to and success through higher education depend to a great extent on financial background. Though there is an enormous economic growth, inflation rates and IMF's policy are a threat to certain social strata. And, last but not least, the conference did not focus on Turkey's human and minority rights issues. But who if not these distinguished intellectuals should address questions of human rights and domestic conflicts?

Sabine Strasser

Rise of the Young Turks: Politics, The Military and Ottoman Collapse

Naim Turfan

I. B. Tauris, London 2000, pp. xx+490.

In recent years there has been a growing interest among Middle Eastern historians and social scientists to understand the role of the young Turks in the transformation of the Ottoman Empire into a modern state. This trend is partly perpetuated by the fact that the Young Turks dominated politics in the final years of the Empire. One of the most important elements in their supremacy was the Party's hold over the country. The book under review is a welcome addition to the ever-increasing number of studies on late-Ottoman history as well as a tribute to a lifetime's efforts by the late M. Naim Turfan.

The strength of the study lies not only in its deep analysis and illuminating evaluation but also in the variety of sources in many languages and archives. Dr. Turfan uses sources from different countries which are mostly inaccessible to other researchers. The book starts with a prologue and consists of four chapters and an epilogue. Part One, entitled "On military politics", which includes Chapter One, offers a theoretical framework discussing in depth the nature of power politics and the military as a key political institution. Concerning the role of the military, the author rightly says that "there is no escaping the admission that the political resources available to the military are the sources of its power" (p. 5). Moreover, he argues that the military is an influential institution which may ultimately determine the distribution of political power.

The degree to which the Ottoman army fits into this evaluation is the subject of Chapter Two, where the rise of the military as an organised force in the formative period of the Ottoman state is analysed. Here Dr. Turfan informs his readers of the military tradition in the Ottoman Empire and assesses its role in the state apparatus as well as in shaping Ottoman society. The army, according to Dr. Turfan, had always been one of the chief actors in Ottoman history and initiated all innovations. He argues that "there has always been a military compound in every significant historical

event" (p.69). This is a valid assessment of the political position and the impact of the Ottoman military; a tradition which marked late-Ottoman history and reached its peak during the Empire's last phases. One can also argue that this legacy was passed on to the modern republic.

Chapter Three examines the political processes involving the military intervention in 1908 and the rise of the army as the ruling group. This period of Ottoman history is full of complex episodes and the available data is confusing and difficult to use effectively. It seems that Dr. Turfan overcame these impediments to draw an accurate picture of the era, or at least he convinces the reader with quite efficient arguments and with an enormous number of supporting footnotes and sources. Here it again becomes clear that on the road to World War I it was the army which determined the outcome of events.

Chapter Four focuses on the lamentable story of the officers' corps, who regarded themselves as the sole and true custodians of the interests of the state, but who dragged the nation into an endless conflict. The predominance of the officers' corps had been the destiny of the state, a destiny which in many ways was predestined. In order to complete the picture and relate the tradition to modern Turkey, Dr. Turfan adds a useful epilogue. Here he concludes that "no military institution remains outside 'politics'. The Ottoman Imperial and by projection the Turkish national militaries have never been out of politics, they have at times been pushed or voluntarily stood back" (p. 440).

The final words of the book touch upon the Turkish military interventions of 27 May 1960 and 12 September 1980. These remarks thus make the study even more relevant to our present day. In any case this voluminous attempt represents a remarkable achievement, and both the writer for his tremendous efforts throughout the years and his wife for her faithful work in putting the book together after the demise of her husband, deserve recognition and praise.

Azmi Özcan

Studies on Ottoman Economic and Social History

by Halil Sahillioğlu

Organisation of the Islamic Conference (OIC) Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Istanbul 1999, pp. IV+221. ISBN 92-9063-084-1.

In recent decades, there has been a growing interest in Ottoman studies, particularly in the United States, the Arab World and the Balkan countries as well as in Turkey. Coupled with this growing interest, the opening of the Ottoman archives to researchers after the 1980s has made a great impact on the production of scholarly works in various fields of Ottoman scholarship. On the occasion of the 700th anniversary of

the foundation of the Ottoman State, we have witnessed the culmination of an ever-growing interest in the field. The six-centuries-long statehood drew attention from various fields of scholarship such as history, economy, sociology and politics. To commemorate the occasion, not only on the academic level but also on the political level, many different cultural activities including conferences, exhibitions, and ceremonies were organised. Prof. Sahillioglu's project was one of these cultural activities.

Despite the growing interest, however, Ottoman scholarship is still a developing area of study. While the size of the Ottoman State and the number of archival sources related to its heritage generate enthusiasm among young scholars, such complexities cause confusion for the inexperienced. Prof. Sahillioglu is one of a few eminent scholars who offer guidance to young researchers. With more than half a century's experience in the Ottoman archives, he may be considered a guide for those who find them bewildering.

The book under review is a collection of Sahillioglu's articles in different fields of Ottoman social and economic history. Since the author is an expert on Ottoman monetary and fiscal history, the articles are mainly related to the Ottoman economic system. The first article, "Sivış Year Crises in the Ottoman Empire", is on the *sivış* (skip) year crisis which resulted from the use of a dual calendar in the Ottoman fiscal system. Throughout the centuries of Ottoman fiscal history, expenditures were made according to the lunar calendar, while the solar calendar was used for the collection of most taxes and other income because of the agricultural character of production and trade, as well as the seasonal nature of mining. As a result of approximately eleven days' difference per year between these two calendars, thirty-two years' income on a solar-year basis was spent, corresponding to thirty-three lunar years, with the missing year being called the '*sivış* year'. The article analyses the crisis resulting from this skip year and provides detailed information on the instruments of fiscal policy used to solve the problem. A French translation of the article is added at the end of the book.

The second article deals with the role of the international monetary and metal movements in Ottoman monetary history for the period 1300-1750. Here, the author offers a very useful summary of Ottoman monetary history and analyses the international movement of precious metals, including American silver, and its effects on the Ottoman monetary system. The tables in this article provide a detailed picture of the Ottoman monetary system.

The next article, "The Income and Expenditures of the Ottoman Treasury Between 1683 and 1740", analyses inventories of the income and expenditure of the Ottoman treasury for the period. The author briefly describes the archival sources and their contents, which are mainly preserved in the Ottoman Archive. The technical terms used in the records are also listed and explained. The author tries to understand whether or not the total of the daily records reflects the total income and expenditure of the State, and makes a comparison of the daily records with the figures in the budgets. A more detailed explanation of the tables and graphs would have made for a better understanding of the subject.

The fourth article concerns the introduction of machinery in the Ottoman mint. Starting with primitive minting techniques, the adoption of mechanical processes and its consequences are analysed. Some official documents on the subject and illustrations of the instruments for engraving the coins are also given.

The fifth article, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", is a very useful and detailed analysis of the subject. The introduction gives a brief account of Ottoman slavery and detailed information on the sources. The nature of the data, taken mainly from the court records, and the terminology used in the slave trade, are also carefully explained. Following this introduction, the slave market of Bursa is analysed in detail. The article gives us valuable information about the volume and importance of slavery in the economic and social life of the city, and informs us about the situation of the slaves such as their ethnic and religious origins, qualifications, prices with a comparison with real estate prices, purchase and sale transactions, education, etc.

The sixth article, "A project for the Creation of Amman Vilayet (1878)", is an official document dated 1878 concerning a project for the creation of the Amman *vilayet* as a provincial centre that is the capital of modern Jordan. The aim of the project was to provide security for travellers on the way to Medina. The original form of the document and its Arabic translation are also given. It is a good example of the formation and development of the Ottoman provincial system in the Tanzimat period.

The last article is a summary in translation of an article on Ottoman book legacies. This article is based on the information given in the legacy records of a court record of Bursa for the last decade of the fifteenth century. The author describes the books, their contents and prices that are found in 512 legacy records. However, there is no mention of the original version of the article. It would have been useful if the original form of the article had been provided in the book.

Based on meticulous archival studies, this collection of articles is a very useful source of information on Ottoman economic and social history. It is true to say that most of the articles were the first of their kind when they first appeared and they still are. I strongly recommend this book to historians and other academics in related fields. In passing, it is unfortunate to note that Sahillioglu is not a prolific writer despite his vast experience. We Ottomanists would like him to write more on the same subjects. Finally, needless to say, publishing such an important study without even a short index, which could help the reader tremendously, is one of the main shortcomings of the book.

Tahsin Özcan

Religion as a Chain of Memory

Danièle Hervieu-Léger (English translation Simon Lee)

Polity Press, Cambridge 2000, pp. X+204.

Türkçe'ye "Bir Hâfıza Zinciri Olarak Din" şeklinde çevrilebilecek Léger'in kitabı üç ana bölümden meydana gelmiştir: Birinci bölüm "Konu Hakkında Şüphe", ikinci bölüm "Babalarımızın İnandığı Gibi", üçüncü bölüm ise "Zincirde Bir Kopukluk" başlıklarını taşımaktadır. Birinci bölümde sosyolojinin dinin alternatifi olup olmadığı, modern toplumlarda dinin bütünlüğünü kaybetmesi ve örtülü kutsallık olgusunun ortaya çıkışı konuları işlenmektedir. İkinci bölümde bir inanma yolu olarak din, gelenek hakkında sorular ve dinlerden dinî olana geçiş konuları ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise hâfızadan yoksun din ve hâfıza zincirinin yeniden inşa edilmesi meselesi tartışılmaktadır. Sonuç kısmında ise "gelenek sonrası toplum" ve dinî kurumların geleceği sorgulanmaktadır.

Léger dine ve dünyevîleşmeye yeni bir tanım getirmeye çalışmaktadır. Ona göre din, geleneğin otoritesine dayanarak meşrulaştırılan inançlardır. Toplumun çeşitli alanlarında hâkim olan birçok inanç vardır ama bunlar geleceğe dayanarak meşrulaştırılmadığı için dinî değildir. Sosyolojinin inançları değil, inanma tarzların konu edinmesi gerekir. Dindar insan "babalarımızın inandığı gibi" inanan insandır. Laik insan ise geleceğe dayanmak yerine kendine ve aklına güvenen insandır. Buna göre dünyevîleşme, geleneğin insanların inançları üzerinde belirleyici gücünü yitirmesidir. Dünyevîleşme inancın veya inanmanın ortadan kalkması değil, inanma tarzının değişmesidir.

Kitabın en önemli yanı yazarının din konusuna sosyal ilişkiler ağı analizi perspektifinden yaklaşmasıdır; nesiller arası ilişkinin yapısının sosyal hâfıza ve dolayısıyla dünyevîleşme ve din üzerindeki tesirlerine dikkat çekmesi önemli bir katkıdır. Bu açıdan bakıldığında modernite, daha önceki dönemlere nisbetle nesiller arası ilişkide yeni bir durum ortaya çıkarmış ve nesiller arası geleneksel ilişki yapısını değiştirmiştir. Âdeta asırlardır devam eden bir zincir bu noktada kopmuştur. Bu kopuşun toplumun kolektif hâfızası üzerinde gözlemlenebilir sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan en önemlisi gelenek ve dinin yapısı üzerindeki tesirlerdir. Bu tesir daha önce sosyologlar arasında dinin öneminin giderek azalması tarzında ele alınırken yazar bunu geleneksel sosyolojik yaklaşımdan farklı bir şekilde analiz etmektedir.

Yazara göre modernleşme ile birlikte dinin öneminin azalmasından ziyade dinin sosyal ve kültürel yapısının dönüşüme uğraması söz konusudur. Yoksa dinî semboller ekonomiden siyasete her alanda hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. Din sosyolojisi bu sembollerini ortaya çıkarmak ve analiz etmekle görevlidir. Dünyevîleşme dinin yok olması değil, dönüşüme uğramasıdır. Bu dönüşümün tesbiti, sebep ve sonuçlarının ortaya çıkarılması da din sosyolojisinin görevleri arasındadır.

Öte yandan, gelenek zincirini kıran nesli takip eden kuşaktan bazıları, kolektif hâfıza zincirini yeniden inşa etme çabası içine girmişlerdir. Onları böyle davranmaya

iten nedir? Léger bu sürecin dinin veya fundamentalizmin yeniden yükselişi şeklinde kabaca açıklanamayacak kadar karmaşık sosyal, kültürel ve psikolojik boyutlara sahip bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca, yazara göre modern toplumun mâruz kaldığı aşırı değişim toplumunda, tepkisel bir şekilde süreklilik arayışını doğurmuştur.

Dolayısıyla din klasik dönem sosyologlarının kehanetlerinin aksine ortadan kalkmamıştır. Aksine hala dinamik bir sosyal ve kültürel güç olarak varlığını Batı toplumlarında sürdürmektedir. Ancak günümüzdeki din bundan iki asır önceki din ile aynı değildir. Günümüzde din kendini önceki dönemlerden farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Yazar dinin etkisinin kurumsal seviyede azaldığının ancak şahsî seviyede arttığının gözlemlendiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle sosyolojinin "din" yerine "dindarlık" üzerinde durması gerektiğini vurgulamaktadır.

Dolayısıyla dinin modern toplumdaki konumunu incelemek için iki boyutlu bir perspektife sahip olmak gerekmektedir. Bir yandan kurumlara, diğer yandan kişisel boyuta bakmak gerekir. Wilson tarafından temsil edilen ve "Din bir sosyal kurumdur" diyen kurumsal yaklaşım, mâbetlere üyelik ve ibadete devamda sıklık gibi unsurlara bakarak dinin gücünün giderek zayıfladığını iddia etmektedir. Buna mukabil Berger ve Luckman tarafından temsil edilen ve "Din bir mâna sistemidir" diyen fenomenolojik yaklaşım, şahısların mutlak ve aşkın ile ilişki kurmalarında ve hayat ve ölümlerini anlamlandırılmalarında dinin giderek artan rolünü gündeme getirerek dinin gücünün arttığını savunmaktadır. Bu iki karşıt bakış açısını uzlaştırmaya çalışan Léger'e göre ise din kurumsal seviyede güç kaybederken, bireysel düzeyde etkisini muhafaza etmektedir.

Günümüzde genel bir tesbit haline gelen bu gözlem klasik sosyolojinin tartışılmaz bir hakikat gibi sunduğu dinin modernleşme sürecinde ortadan kalkacağı tezini çürüttüğü gibi, din sosyologlarının bugüne kadar kullandıkları teori ve kavramları yeniden gözden geçirmeleri zaruretini de doğurmuştur. Artık eski evrimci ve tek boyutlu din teorileri kullanılamaz. Onların yerine daha kompleks ve çok boyutlu bakış açıları geliştirmek gerekmektedir. Yazar bundan yirmi sene önce din sosyolojisi yapmak demenin dinin öneminin modern toplumda nasıl azaldığını göstermek olarak algılandığını, ancak günümüzde durumun tam tersine döndüğünü söylemektedir. Günümüzde din sosyologları dinin etkisinin siyaset, ekonomi ve kültür alanlarında giderek arttığını, dinî sembollerin o alanlardaki kullanımını tahlil yoluyla gözlemlemektedirler. Bununla beraber dinin kurumsal ve şahsî planda geçirdiği dönüşümler daha ilginç sorular ortaya çıkarmaktadır, çünkü din sabit bir olgu olmayıp sosyal ve kültürel olayların tesiri ile değişime uğramaktadır.

Yazar din sosyolojisinde objektiflik konusunu tartışırken, din konusunu inceleyen sosyologların kendilerinin dindar olmaları halinde objektif olamayacakları hakkında yaygın bir kanaat olduğunu gündeme getirerek bunu eleştirmektedir. Yazara göre, şehirli birisi nasıl objektif bir şehir sosyolojisi, evli olan birisi nasıl objektif bir aile sosyolojisi çalışması yapabilirse, dindar olan birisi de pekâlâ objektif bir din sosyolojisi çalışması yapabilir.

Yazarın getirdiği yeni din tanımına göre din bir "inanma şekli"dir ve diğer inanma şekillerinden ayırt edici özelliği aklın değil "geleneğin otoritesi"ne dayanmasıdır. Geleneksel olarak meşrulaştırılmayan inanç yazara göre din olarak adlandırılmaz. Meselâ Léger'e göre rasyonel bir temeli bulunan kanaat ve inançlar dinî inanç kategorisine girmez. Dindar insan kendini gelenek zincirinin bir halkası olarak görür. Geçmiş ve gelecek nesillerin oluşturduğu bu zincire mensup olmanın verdiği "biz" duygusu, "ben" duygusunu önceler. İnsana kimlik kazandıran bu ilişki zincirindeki ilişkiler özel bir maksada yönelik ve muvakkat değildir.

Buna karşılık, modern insanın içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortam geleneğin oluşması ve devam etmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda özellikle kırsal kesimden şehre göç önemli bir rol oynamaktadır. Meselâ Fransa'da şehre göç eden köylülerin büyük çoğunluğu kilise ve cemaatten kopmuştur. Bölgeye bağlılığın ortadan kalkması sosyal hâfıza üzerinde menfi sonuçlar doğurmaktadır. Bunun yanında fert bir yandan geniş aileden kopmakta diğer yandan köydekine benzer şekilde bir cemaatin parçası haline gelememektedir.

Geleneksel sosyal ilişkiler ağının parçalanması sonucu nesiller arası ilişkiler düzeni kesintiye uğramakta ve fert geçmişten geleceğe uzanan bir zincirin parçası olmaktan çıkmaktadır. Artık biz değil ben ön plandadır. Modern birliktelikler arzuya bağlıdır ve temeli net olarak belirlenmiş ortak hedef veya çıkarlardır. Arzuya bağlı olmayan ve bir alanla sınırlı olmayıp genel olan ilişki tarzı ve onların ürünü olan cemaat ve akraba grupları tarihe karışmıştır. Modern birliktelik, varlığının temeli olan hedeflere ulaşılmasıyla son bulur. Halbuki geleneksel ilişki dâimidir.

Diğer yandan televizyon ve medya her gün yeni imajlar üretmekte ve eskilerini hızla silmektedir. Sürekli olarak yeniden üretilen ve bir sağanak halinde ferdi bombardımana tâbi tutan imajlar bir gelenek üretmek kaygısından uzaktır. Neticede yazarın toplumsal *amnesia* (hâfıza kaybı) olarak isimlendirdiği patolojik durum ortaya çıkmaktadır. Bu ortamda inançlar hiçbir zaman geleneğin otoritesine dayanarak şekillenmez. Çünkü toplumun hâfızası medya tarafından gününbirlik üretilmektedir. Hâfızayı şekillendirme konusunda medya geleneksel dinî kurumların yerini almıştır. İnançların kaynağı artık geleneksel din değil medyadır. Bu süreç yazara göre, klasik sosyologların düşündüğü gibi, bir rasyonelleşme süreci olarak görülemez. Çünkü medya ütopya, astroloji ve benzeri birçok irrasyonel unsuru da pompalamaktadır. Modern insanlar geleneksel mânada ve formda dinî inançlara sahip olmasalar bile çoğu zaman bu tür irrasyonel anlatımlara büyük ilgi göstermektedirler. Yazar böylece dünyevileşmeyi daha fazla aklılaşma olarak gören yaklaşımı reddettiğini de ortaya koymuş olmaktadır.

Geleneksel ilişkiler ağı çözülmüş ve gününbirlik (ephemeral) bir hâfızayla yaşayan toplum ve fert inançsız hale gelmemektedir. Böyle bir beklentinin yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Çünkü "inanmak" hâlâ devam etmektedir. Ancak bu dönemde, inançlar modern öncesi dönemde olduğu gibi geleneğe dayanarak, "babalarımızın inandığı gibi" inanalım şeklinde değil bireysel olarak meşrulaştırılmaktadır. Fert kendisini nihai otorite olarak görür ve geleneksel otoritelere itibar etmez.

Bu gelişmeler karşısında, geleneksel toplumda inanç alanını tekelinde tutan kurumsal din, otoritesini korumaya yönelik çaba göstermektedir. Ancak sosyal zeminin ortadan kalkması, fertlerin yeniden geleneksel bir dünya ve hayat görüşünü benimsemeleri önündeki en büyük engeldir. Sosyal yapının eski haline dönüştürülmesi de mümkün olmadığına göre, kurumsal din kendini mevcut yapıya uyarlama gayreti içine girmiştir. Bu durum bir paradoksun doğmasına sebep olmuştur. Bir yanda meşruiyetini gelenekten alan bir hayat tarzı ve dünya görüşü, öbür yanda geleneği modern yapıya uyarlama baskıları. Modern yapıya uyarlanan kurumsal din, gelenekten uzaklaştığı için artık din olmaktan çıkacaktır. Luhman'ın ifadesiyle, "dine sahip olmayan din" (s. 91) haline gelecektir. Bu durum fertlerin din kurumlarına karşı güvenini giderek daha fazla sarsacaktır.

Görüldüğü gibi yazar, din veya inancı değil bir süreç olarak "inanmak" olgusunu din sosyolojisinin konusu haline getirmektedir. Sosyal ilişkiler ağının inanma süreci üzerindeki tesirlerini ve ağın yapısındaki değişimin inanma sürecine nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır.

Bununla beraber, Léger sosyal hâfıza alanındaki dönüşümlerinin arkasında yatan çatışmalara da dikkat çekebilirdi. Geleneksel hâfizadan modern hâfizaya geçiş sürecinde ne gibi çatışmalar yaşanmıştır? Modern hâfıza üzerinde kimlerin ne gibi iddiaları vardır? Bu iddialar nasıl çatışmaktadır? Medya tarafından yeniden inşa edilen günübirlik kolektif hâfıza hangi tesirleri yansıtmaktadır? Bu sorular üzerinde durulmaması yazarın din ve siyaset bağlantısına yeteri kadar yer vermemesinden kaynaklanmaktadır. Yazar daha çok, din ve siyaset alanında kolektif hâfızanın işleyişinin benzerliklerine dikkat çekmektedir.

Diğer yandan, dinî inancın geleneğin otoritesine dayanarak meşruiyet kazanması, Hıristiyanlık ve Yahudilik için doğru olsa bile, İslâm açısından bu varsayımın geçerliliği teolojik planda tartışmalıdır. Yazarın "Babalarımızın İnandığı Gibi" başlığı altında incelediği bu konu aynı ifadelerle Kur'ân-ı Kerim'de de yer almakta ve geleneğin inancın doğruluğunun ölçüsü olarak görülmesi sert bir şekilde eleştirilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'deki bu tavır daha sonra Kelâm âlimleri tarafından da benimsenerek sürdürülmüştür. Kelâmcıların çoğunluğuna göre de taklidi iman geçersizdir; onun yerine tahkiki iman benimsenmelidir. Bu nedenle hem Kur'an, hem kelâmcıların çoğunluğu inanmanın akli bir süreç olması gerektiğini savunmaktadırlar. Buna göre Léger'in din tanımı İslâm'a uymamaktadır.

Öte yandan "hâfızanın taşıyıcıları"¹ Batı ve İslâm toplumlarında farklılık göstermektedir. Batı'da dinî kurumlar taşıyıcı rolü oynarken bizde şahıslar bu rolü oynamaktadır. Özellikle İslâm hukukunda hükmi şahsiyetin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, İslâm toplumunda kurumların neden daha az etkili olduğu anlaşılabilir. İslâm toplumunda var olan "silsile" kültürü Batı toplumlarında yoktur. Sanat, bilim ve tasavvuf alanlarında İslâm toplumunda usta-çırak (patron-client) ilişkisine dayalı sosyal ağlar

1 Terim Prof. Şerif Mardin'e aittir. Kendisine teşekkür borçluyum.

nesiller arası birikim aktarımının en temel kanalıdır. Modern dönemde bu ağlar sosyal ve kültürel zemini giderek kayan varlıklarını ve hâfızanın taşıyıcısı olma rollerini bütün meydan okumalara rağmen hâlâ sürdürmeye çalışmaktadırlar. Son derece formalize edilmiş ve kayıtlara geçirilerek arşivleşmiş bu uzun ve yaygın ağlara başka kültürde rastlanmamaktadır.

Léger tahlilini sadece mevcut durumla sınırlı tutmayıp, bir adım daha ileriye götürmektedir. Geleneksel inançtan ayrılma, geleneklerden uzaklaşma ve bireyselleşme sonsuza kadar gider mi? Yoksa bir noktada zıddına inkılap etmeye mi başlar? Empirik gözlemlerin de ortaya koyduğu gibi ileri derecede modernleşmiş ülkelerde kurumsal dine (kilise veya sinagog) değil, kurumsal bağlamdan uzak olarak ferdi düzeyde inanca ve küçük dinî gruplara bir dönüş vardır. Yazara göre bunun sebebi modernitenin belli bir seviyeden sonra –tecrübe edilen menfi sonuçlarından ve doğurduğu boşluklardan dolayı– geleneği besleyici şartlar doğurmasıdır.

Léger ileri derecede modernleşen toplumlarda aşağıdaki hususları gözlemlemektedir: Geleneksel ilişkiler ağı çözülmüş olan fert yalnızlık hissiyle cemaat arayışına girer. Hayat ve ölümün mânası konusunda cevapsız kalan kafalar mâna arayışına başlar. Aşkın ile alâkası kopan toplum yeniden bu alâkayı kurmak ister. Geçmiş nesillerle bağlantısı kesilmiş insanlar onları merak etmeye başlar. Neticede tarih, gelenek ve etnik kökler bir zamanlar sosyolojide önemsiz sayılırken şimdilerde giderek önemli kimlik kaynakları arasında girmektedirler. Dolayısıyla sosyal diyalektiğin bir kuralı olarak her sosyal süreç gibi dünyevîleşme ve modernleşme süreci de kendi antitezi olan süreçleri harekete geçirir. Kısaca Leger'e göre, günümüzde global olarak gözlemlenen dine yönelişin tohumları, paradoksal bir şekilde modernleşme ile birlikte atılmıştır.

Recep Şentürk

Derviş Şemseddin, Kuşların Münazarası – Deh Murg –

Hasan Aksoy

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 229+53.

Hasan Aksoy tarafından *Kuşların Münazarası* şeklinde Türkçeleştirilmiş olan *Deh Murg*'un müellifi Derviş Şemseddin'dir. Eser, çeşitli yazma nüshalarının karşılaştırılması suretiyle hazırlanmıştır.

Yavuz Sultan Selim zamanında hayatta olduğu anlaşılan Derviş Şemseddin hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmadığı gibi, bazı tezkirelerde yer alan hakkındaki muhtasar ve farklı rivayetlere dayanan bilgilerin de kesin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunların bir kısmına göre o, Acem'den Anadolu'ya gelmiş bir gezgin dervıştır; diğre bir kısmına göre Seferihisarlıdır. Pek çok eserinin olduğu, geçmiş zamanlara dair haberler vermek, tarih bilgilerini aktarmak, büyüklerin meclislerinde kısas anlatmak gibi çeşitli hünerleri bulunduğu belirtilmektedir. 919 (1513) yılında telif

ettiği *Deh Murg*'u Yavuz Sultan Selim için hazırlamış ve ona sunmuştur (bk. 42, 88-91. beyitler).

Deh Murg üzerinde, Doğu kültürünün ürünü olan hayvan hikâyelerinin örneklerinin en önemlilerinden biri olan Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ının etkisi oldukça fazladır. Bu eserin çeşitli dönemlerde Türkçe'ye pek çok tercümesi yapılmıştır. Ondan esinlenerek daha farklı konuları ele alan çeşitli hayvan hikâyeleri de kaleme alınmıştır.

Mantıku't-tayr ile *Deh Murg* arasında kuşların sembol olarak kullanılması ve temsili bir anlatım tarzının seçilmesi bakımından benzerlik bulunmakla beraber, anlatılan konu ve münazaralara katılan kahraman sayısında fark vardır. *Mantıku't-tayr*, esas olarak temsili olarak vahdet-i vücûd inancını anlatmak amacını güderken, *Deh Murg*'da insanlara nasihat edilip onlara doğru yol gösterilmeye çalışılmaktadır. *Mantıku't-tayr* ve benzeri eserlerde olduğu gibi, *Deh Murg*'da da amaçlananın anlatılabilmesi için kuşlar kullanılarak alegorik bir eser ortaya konulmuştur.

Derviş Şemseddin eserini güzel bir bahçeye toplanmış kuşlar arasındaki konuşmalar üzerine kurar. Bahçenin tasvirinden sonra konuşturulmaya başlanan kuş sayısı ondur. Şair bu on ayrı kuşla on ayrı insan karakterini sembolleştirmiştir; baykuş süffinin, karga şairin, papağan âlimin, akbaba kalenderin, bülbül hânedanın, hüdhüd hikmet erbabının, kırlangıç müneccimin, tâvus tüccarın, keklik âşık bir çifçinin ve leylek dine bağlı bir insanın sembolüdür. Şair tek tek bu kuşları konuşturur. Her konuşan kuş önce kendini öne çıkarır, arkasından bir önce konuşanın hatalarını dile getirerek nasihatlerde bulunur, kendine göre doğru kabul ettiği yolu göstermeye çalışır. Kuşlara söylenen bu sözlerin arasında, eserin yazıldığı dönemin sosyal durumu, ilmi seviyesi ve gelişmişliği ile ilgili bilgi ve ipuçları yer alır. Farklı karakterlerdeki insanların zaafı, hataları, eksik yönleri ve buna benzer insan manzaraları dile getirilir. *Deh Murg*'da da, kuşların dilinden çeşitli insanların karakterleri, sert ve hicivli bir ifadeyle tahlil edilmekte; kuşların tabii halleri yanında hakiki hayat sahneleri tasvir edilmektedir. Bu konuşmaları, o dönemin düşüncesi, mûsikisi, tasavvufu, astrolojisi, astronomisi, ticarî hayatı ile dinî ilimlerin durumu hakkında bilgi verilmektedir.

Hasan Aksoy, yaptığı titiz bir çalışma ile türünün orijinal örneklerinden biri olan *Deh Murg*'u günümüz okuyucusunun istifadesine sunmuştur. Aksoy'un çalışmasının birinci bölümü araştırma ve inceleme, ikinci bölümü ise *Deh Murg*'un karşılaştırmalı metninden oluşmaktadır. Birinci bölümde önce Derviş Şemseddin'in hayatı ilmi-edebî şahsiyeti ve eserleri tanıtılmış, sonra *Deh Murg* ele alınmıştır. Aksoy *Deh Murg*'un adını, telif sebebini ve telif tarihini, eserden yaptığı iktibaslarla tesbit ettikten sonra, dilini, edebî değerini ve *Mantıku't-tayr* karşısındaki durumunu yine örneklerle ortaya koymuştur. *Deh Murg*'un dinî değerini çeşitli konulara ayırarak, onlarla ilgili örnekler vermiştir: Âyetler, Hadisler, Arapça İfadeler, Peygamberler, Ashap, Çehâr-yâr ve Ehl-i beyt, İleri Gelen Şahsiyetler, Dinî Tabirler, Tasavvufa İlgili Tabirler.

Birinci bölümün son kısmında Aksoy metni nasıl oluşturduğunu anlatmaktadır. On bir adet elyazma nüshası tesbit edilen *Deh Murg*'un yakın zamana kadar hiç baskısı

yapılmamıştır. Ele aldığımız yayımda yer alan metin, mevcut nüshaların incelenip değerlendirilmesiyle yapılan gruplandırma sonucunda elde edilmiştir.

Metin oluşturulurken İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınmış, bunda bulunmadığı halde diğerlerinde yer alan beyitler metne dahil edilmiş, böylece 974 beyitlik bir metin ortaya çıkmıştır. Kitabın sonunda, esas alınan nüshanın orijinal metni yer almaktadır.

Derviş Şemseddin eserinde amacına uygun herkesin anlayabileceği bir üslûp ve dil kullanmıştır. Araştırmacı metni oluştururken kaynak olarak kullandığı hareketli nüshalardaki telaffuz şekillerini korumuştur.

Aksoy'un çalışmasının sonunda yer alan kaynaklardan *Deh Murg* üzerinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Güven Kaya tarafından bir mezuniyet tezi hazırladığı anlaşılmaktadır. İdris Güven Kaya'nın eser üzerinde yaptığı bu lisans tezini geliştirerek, on bir nüshadan seçtiği beş yazmadan oluşturduğu metni yayımlandığı tesbit edilmiştir. Ancak bu iki çalışmanın birbirine yakın zamanlarda ve habersiz olarak yayımlandığı anlaşılmaktadır. Bu durum eserin akademik çevrelerde önemsenmediğini göstermektedir (*Derviş Şemsî and His Mesnevî Deh Murg*, Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1997).

Ali Yılmaz

Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi

Cengiz Kallek

İz Yayıncılık, İstanbul 1997, 332 sayfa.

İslâm ekonomisi yeni bir araştırma alanı olarak son yıllarda artan bir ilgiye konu olmaktadır. Özellikle İslâm bankacılığı, ya da Türkiye'deki adıyla faizsiz bankacılık konusuyla da popüleritesi artan bu alanda ana hatlarıyla üç tür eser verildiğini görmekteyiz. Klasik İslâmî kaynaklara müracaatla, muâmelâta dair fıkıh mevzularını inceleyen, vergiler, ticaret hukuku gibi konulardaki ahkâmın tesbite çalışıldığı geniş bir külliyyatın yanında işin felsefi temellerini irdeleyen eserlere de tesadüf edilmektedir. Öte yandan, ekonomi eğitimi almış birtakım yazarların da iktisadî tahlil yöntemlerini kullanarak hayatın gerçekleri ile İslâmî prensiplerin bağdaşacağı bir İslâm iktisat teorisi oluşturma yönünde gayret gösterdikleri görülmektedir. Bunun yanında tarihî tecrübenin ortaya konulması, bu yolla daha sağlıklı bir teorik zemine ve uygulanabilir modellere ulaşılabileceği tezinden hareket eden araştırmacıların da, ağırlıklı olarak konunun tarihî yönünü araştırmaya yöneldikleri gözlenmektedir.

Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi isimli kitabıyla alanına önemli bir katkı sağlayan Kallek daha önce yayımladığı *Hız Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa* (İstanbul 1992) adlı eseriyle birlikte her üç araştırma alanının ilk referans noktasını teşkil eden, İslâm'ın ortaya çıkış ve yayılış dönemindeki devlet-piyasa ilişkilerine

ışık tutmaktadır. Bu dönem uygulamalarının fikhî ahkâmın oluşmasında ve İslâm devletlerinin konuyla ilgili uygulamalarında temel referans noktasını oluşturduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda ortaya konulan çalışmaların önemi daha iyi kavranacaktır.

Önsözde yazar bakış açısını netleştirerek tarihi inkâr ya da yüceltme yerine, gerçekleri olduğu gibi ortaya koyma ve onların ışığında zaman ve zeminin gerektirdiği çözümleri üretmek gerektiğini belirtmekte; bu anlayış içinde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinin yeniden ele alınmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.

Eser giriş, iki bölüm, sonuç ve eklerden oluşurken, giriş bölümü konunun teorik yönü ile yöntem konusuna ayrılmıştır. Bu kısımda, merkezî önemi açısından hilâfet düsturu ele alınmakta, müfrit sülûl karşısında ferdiyetçilik, tûmdengelimli yöntem ve rasyonalizm, doğrulama-yanlışlama yöntemi, tümevarımlı yöntem ele alınmıştır. Deneyseliliğin maksat ve sınırı, faydacılık, İslâm'da değerler önceliği ilkesi, sahâbenin iktisadî anlayışının usul yönünden önemi gibi başlıklar altında teorik bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmaktadır. İnsanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu anlayışından hareketle esas gayenin ebedî saadet olması gerektiği vurgulanarak müfrit sülûl ile ferdiyetçilik arasında bir denge noktası yakalamaya çalışan yazar, iktisadî faaliyetlerin akîdevî temellerini irdeleyerek değerlendirmelerine salt yüzeysel bir tahlilin ötesinde ontolojik bir derinlik kazandırmaktadır.

Birinci bölümde "Piyasalar" başlığı altında üretim faktörleri ve mal piyasaları incelenmektedir. Üretim faktörleri olarak sermaye, toprak ve emek konuları incelenmekte, "Sermaye Piyasası" başlığı altında para ve ribâ konuları, finans kurumları, servet birikimi ve malî cezalar ele alınmaktadır. Toprak piyasası ile ilgili olarak öncelikle toprak mülkiyetinin dayandığı akîdevî temel vurgulanmakta ve konu, iktisadî yapı, nüfus dağılımı, vergi mütalaası, beklenti kaynaklı değer artışı, dolaylı talep ve endeksleme başlıkları altında incelenmekte, son olarak da emek piyasasının yapısı tahlil edilmektedir. Mal piyasası ise karaborsacılık, kabzdan önce satış ve aracılık ile narh sistemi başlıkları altında ele alınmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü, devlet ile piyasa arasındaki ilişkileri düzenleyen ve devletin piyasaya müdahale aracı olan hisbe teşkilâtına ayrılmıştır. Bu çerçevede, hisbenin tarifi yapılmakta ve teşkilât yapısı hakkında bilgi verildikten sonra muhtesibin görevleri konusu izah edilmektedir. Buna göre muhtesibin belli başlı görevleri pazar nizam ve intizamının temini, fiyat denetimi, haksız rekabetin önlenmesi, haram kılınmış malların ticaretinin önlenmesi gibi hususlardan oluşmaktadır. Sonraki İslâm devletlerinde de önemli bir kurum olarak varlığını sürdüren ve geniş bir literatüre kaynaklık eden hisbenin Asr-1 saâdet'teki uygulamalarının tesbiti, sonraki uygulamaların daha iyi anlaşılması ve yorumlanması hususunda önemli ipuçları verilmektedir.

Sonuç olarak devletin tabii şartlarda işleyen piyasaya olumsuz etki edecek her türlü suni müdahaleden kaçındığı, ancak piyasaya hâkim güçlerin tabii düzeni bozucu müdahaleleri karşısında da tabii düzene dönüşü sağlayacak mekanizmaların harekete

geçirildiği, hisbe teşkilâtının, narh ve benzeri uygulamaların bu çerçevede düşünülmesi gerektiği tesbitleri yapılmaktadır. Ayrıca, sanıldığı gibi sahâbeden Ebû Zer el-Gıfârî gibi günümüzde farklı yorumlara konu edilen kişilerin servetin kendisine karşı bir tavrının söz konusu olmadığı, ancak kazanım, dağılım ve kullanım tarzının meşrûluğunun eleştirildiği hususu vurgulanmakta ve servetin ister devlet ister fertlerin elinde bulunsun sosyal olması gerektiği belirtilmektedir.

Kallek'in uzun araştırma ve dikkatli gözlemlerinin bir ürünü olarak ortaya koyduğu ve ekler kısmında verdiği dokümanlar, konuyla ilgili bilgilerimizin yetersizliğini ve bazı hususlarda günümüze kadar süren yaygın ön kabullerimizin tashihe muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır. Ekler bölümünde ilk olarak verilen fiyat listelerinde sırasıyla Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde muhtelif malların fiyatları ile ilgili derlenen bilgiler sunulmaktadır. Listeler dönemin fiyat hareketleri ve sebepleri üzerinde ayrıntılı tahlile imkân tanyacak seviyede olmamakla birlikte en azından bir fikir vermesi açısından kıymetli bilgiler içermektedir. Ölçü ve para birimlerini ihtiva eden ikinci ek de yine aynı dönemle ilgili çalışma yapacak kişiler için faydalı bir malzeme oluşturmaktadır.

"Sahâbenin Servetleri" başlığı altında verilen mâlûmat, İslâm'ın mal ve servete bakış açısını sahâbenin uygulamalarıyla tesbit açısından bir hayli ilginç bulgular ihtiva etmektedir. Medine'ye hicret esnasında bütün malını mülkünü Mekke'de bırakarak yoksullaşan pek çok sahâbenin kısa zamanda sahip oldukları servetin boyutları ile ilgili tesbitler oldukça çarpıcıdır. Bu açıdan günümüz müslümanlarının servet kazanımı ve kullanımı konusundaki anlayışlarını yeniden gözden geçirmeleri bir zaruret olarak görülmektedir.

Ekler bölümünde son olarak Hz. Ömer'in servetlerini müsadere ettiği memurlarla ilgili bilgiler sunulmaktadır. Burada da yine servet kazanımı ve haksız iktisap konularındaki anlayışa dair önemli ipuçları verilmektedir. Özellikle Osmanlılar'da belli dönemlerde çokça gündeme gelen ve eleştirilere konu olan müsâderelerin bir de bu açıdan yorumlanması farklı değerlendirmelerin de ihtimal dahilinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Cengiz Kallek'in çalışması, klasik kaynakların hemen hemen her konuda zengin mâlûmat içerdiğini, farklı açılardan bakarak ve doğru sorular sorarak eldeki malzeme-yi değerlendirdiğimizde çözümsüz sanılan çoğu meselede alternatif pek çok yolun bulunabileceğini göstermesi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Tahsin Özcan

Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı

Abdurrahman Güzel

Akçağ Yayınevi, Ankara [1999], 680 sayfa.

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı, Türk edebiyatı tarihinin farklı sınıflamaları sonucu şimdiye kadar divan ve halk edebiyatının bir kolu olarak düşünüle gelmiş ve bu edebiyatların bir alt başlığı olarak kabul edilmiştir. Bu eserde ise söz konusu edebiyat yeni bir bakış açısı ile ele alınmış ve müstakil bir kimlik olarak ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Abdurrahman Güzel, dinî-tasavvufî edebiyatı hem İslâm öncesi hem de İslâmî dönem Türk edebiyatının bir parçası olarak görmekte ve ortaya çıktığı dönemlere bağlı olarak halkın hem dinî hem de millî zevklerini yansıttığını söylemektedir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak yazar "Türk milletinin dinî ve millî yönünü bütünleştiren dinî-tasavvufî edebiyat, aynı zamanda kendi bünyesinde bulunan divan ve halk edebiyatını da birleştirerek avam ve havas arasında bir kültür köprüsü kurar" (s. 1) demektedir. Yazar bugüne kadar yapılan Türk edebiyatı sınıflamalarını hatalı bulur. Gerçekte müstakil ve daha güçlü bir kimliğe sahip olan dinî-tasavvufî edebiyat bu hatalı sınıflamalardan dolayı hep gölgede kalmış, kendi önem ve değerini yeterince açığa çıkaramamıştır. Bunu eleştiren yazar alternatif olarak gördüğü kendi tasnifini de ortaya koyar (s. 42-43). Ona göre divan ve halk edebiyatının dinî-tasavvufî edebiyattan farkı toplumun her kesimine hitap ediyor olması ve hitap ediş amacıdır. "Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı şairlerin şiirlerinde 'fikrî unsur' ile 'dinî vecd'in ön planda olduğu ve bunların yalnız bir grubu değil bütün halk-cumhuru hedef alıp Türk toplumunda birleştirici-bütünleştirici bir rol aldıkları her zaman görülmektedir. Halbuki divan ve halk şiirleri halk-cumhuru değil belirli aristokrat grupları hedef kitle olarak seçtikleri için kitlelerin birleştirilmesinde gerekli bir fonksiyon gösterememişlerdir" (s. 30). Ancak bilindiği gibi divan edebiyatının toplumdan kopukluğu tartışmalı bir konudur. Yazar, bu konuyu enine boyuna incelemek yerine kendi argümanını peşinen ortaya koymuş görünmektedir.

Böyle bir yaklaşımla eseri kaleme alan yazar, konu üzerinde çalışmaya devam ettiğini ve üç ciltlik bir seri oluşturmayı amaçladığını da belirtir. Yayımlanan I. cilt eserin giriş bölümü olup hem dinî-tasavvufî edebiyat konusunda genel bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacıların, hem her seviyedeki Türk dili ve edebiyatı bölümü öğrencilerinin, hem de detaylı bilgi arayan akademisyen araştırmacıların istek ve ihtiyaçlarına cevap vermeye amaçlamaktadır. Bununla birlikte gerek ortaya koyduğu yöntem gerekse kullandığı malzemenin tahlil biçimi daha ziyade bir antoloji mahiyetinde kalmıştır.

Söz konusu I. cilt, söz başı ve dört bölümden oluşur. Söz başında, okuyuculara bu edebiyatın kimliği ve üstlendiği misyon hakkında bilgi verilirken çalışmaya duyulan ihtiyaç izah edilir. Ne yazık ki bu bölümde imlâ hataları çok fazladır. Yazarın kullandığı üslup ise, akademik olmaktan çok hamâsi görünmektedir. Oysa bilimsel bir eserde beklenen ilk şey, incelenen konuya mümkün olduğu kadar objektif kalabilmektir.

İlk bölümde dinî-tasavvufî edebiyat bir disiplin olarak ele alınmış, tarihî gelişimi, fikrî ve edebî arka planı ve alt yapısı verilmiştir (s. 4-40). Ayrıca bu edebiyatın özellikleri etraflıca ele alınarak temaları, nazım şekilleri, dil ve üslûp özellikleri verilmektedir (s. 41-48). Bu bölümün en çarpıcı yanlarından biri Türk edebiyatındaki çalışmalarını ile tanınan Abdülbaki Gölpınarlı'ya yapılan eleştiridir. Yazara göre Gölpınarlı, dinî edebiyatı zühd edebiyatı, divan edebiyatını da tasavvufî edebiyat olarak değerlendirerek bir tasnif hatasına düşmüştür. Gölpınarlı'nın hatası tekke şiirini ayrı bir bütünlük olarak ele almayıp onu şekil itibarıyla benzeşmesinden dolayı divan ve halk edebiyatlarının parçası görmesindedir. Oysa ki dinî-tasavvufî tekke şiiri kendi geleneği olan müstakil bir şiir türüdür (s. 33). Bize göre aynı kültürün eserleri olarak ortaya çıkan bu türler ne tamamen müstakil ne de tamamen iç içedir. Özellikle bu bölümde yazar, aynı konuyu farklı başlıklar altında defalarca işleyerek hem gereksiz tekrara hem de okuyucu açısından bir karmaşaya neden olmuştur.

İkinci bölümde bu edebiyatı hazırlayan unsurlar olarak din, dinî inançlar, efsaneler, tasavvuf ve kaynakları sıralanmıştır. Bu bölüm işlenirken de bazan fazlaca detaya kaçılarak konunun dağıtıldığı görülmektedir. Nitekim, Türkler'in eski dinleri hakkında verilen gereksiz bilgilerle bölümün konusu dinler tarihine kaymış gibidir (s. 56-67). Zaten kitabın genelinden de aynı izlenim çıkmaktadır.

Üçüncü bölümde dinî-tasavvufî edebiyatın tarihî gelişiminin verilmiş biçimi de bir tür antolojik özellik taşımaktadır. Orta Asya ve Anadolu edebiyat tarihleri olarak ikiye ayrılan bu bölümde Yûsuf Has Hâcib'den Zeynel Uslu Baba'ya kadar uzanan coğrafî ve tarihî seyirde şiirlerden örnekler verilmiştir (s. 53-481).

Son bölüm de ise dinî-tasavvufî edebiyatın şekil, tür ve anlatım özellikleri verilmektedir. Divan ve halk edebiyatında görülen bu türlerin sayısı yaklaşık altmışı bulunmaktadır. Bunlar arasında çok bilinen ve yaygın kullanımı olanlar olduğu gibi ender rastlananlar da vardır: İbretnâme, istihraçnâme, mahşernâme gibi.

Yayımladığı eserlerle edebiyat alanındaki çalışmalara katkı sağlayan Akçağ Yayınları, ayrıca neşrettiği eserlerin diline, üslûbuna ve imlâsına da önem göstermesi gerekmektedir, çünkü bu eserde de baskı ve tashih hatası türünden yanlışlar okuyucuyu rahatsız edecek boyutlardadır.

Söz gelimi, 'tarihle-bugünü' arasındaki tire işareti, 'halkın dili'ni derken burada konulan kesme işareti, halk-cumhur sentezi'nin italik olması dinî kelimesinin dinî, dini şeklinde farklı imlâsı ve sūfî kelimesinin sūfî şeklinde yazılması (s. 3). Ayrıca bazı cümlelerde de özne-yüklem uyumsuzluğu vardır. 18. sayfanın 5. paragrafında "Çünkü Türkler" diye başlayan cümle ile 30. sayfadaki ikinci paragrafın "Bu bakımdan..." diye başlayan cümlesi de bu kabildendir. Ayrıntılı bilgilerin yarattığı karmaşanın yanında bu tür yanlışların bulunması kitabın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca yayım tarihi, indeks ve bibliyografyanın olmayışı da bir eksikliklerdir.

Uzun ve yorucu bir çalışmanın sonucunda ortaya konan bu eser maalesef yeterli malzemedен yoksundur. Bu noktada yazarı mâzûr gösterebilecek tek şey kendisinin de ifade ettiği gibi çalışmanın konuya giriş mahiyetinde olmasıdır. Eserin bu sahadaki

çalışmalara yaptığı katkı, tasavvuf edebiyatını yeni bir tasnifle müstakil bir bilim dalı olarak mercek altına yatırmak gerektiği hususunu ortaya koymasındır. Kitap hem müstakil olarak bu konuyu ele alması hem de yanlış sınıflama sonucu gözden kaçmış ya da gün yüzüne çıkmamış ayrıntıları vermesi bakımından yazarın teorisinin bir delili durumundadır.

Vildan Serdaroğlu Şişman

The Environmental Dimensions of Islam

Mawil Izzi Dien

Lutterwoth Press, London 2000, pp. 189.

İslâmî bir perspektiften yola çıkan müellif, gittikçe aciliyet arzeden çevre problemlerine bir müslüman duyarlılığı ile nasıl yaklaşabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Giriş bölümünde İslâm'a yeşil çevreci gözlüğü, çevreye de İslâm'ın gözlüğü ile baktığını söyleyen yazar amacını özetlemiş olmaktadır. Çevre olaylarını İslâm'a göre yorumlarken bir yandan da bir çevreci duyarlılığı ile İslâm'a bakmakta ve İslâm'ın prensiplerini ve dünya görüşünü bu açıdan anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

Birinci bölümde Izzi Dien, "Din Olarak İslâm" ve "Çevre ve Çevrecilik" başlıkları altında hem İslâm hem de çevre hususunda özet ama oldukça doyurucu temel bilgiler vermektedir. Ayrıca tartışmalara temel teşkil edecek bazı dinî kavram ve çevre ile ilgili teknik deyimleri de ele alarak incelemektedir. Bunlar daha sonraki bölümlerde savunulan tezler için bir giriş niteliğindedir. Bu bölümde yazar dinlerle ilgili genel kavramsal değerlendirmelerini özellikle Smart'ın *The Dimension of Religion* adlı eserine dayandırmış ve buna paralel şekilde, bir inanç sistemi olarak İslâm'ın genel bir değerlendirmesini yapmıştır.

Toprak, hava, su, hayvan ve insan gibi tabiatın temel unsurları İslâmî bir bakış açısı ile kozmik bir bütünlük içinde ikinci bölümde değerlendirilmiştir. Burada Kur'an'dan alınan örneklerle bazı kavramlar irdelenmekte ve bu kavramlar üzerine İslâm'ın çevre ile ilgili görüşleri inşa edilmektedir. Yazarın İslâmî çevre anlayışı ile ilgili birikimi sayesinde kitap pek çok probleme ilginç pratik açıklamalar getirmektedir. Kitabı başarılı kılan diğer bir husus ise yazarın akademik analizleri ile pratik sentezlerini sistematik bir şekilde birleştirmiş olmasıdır. İbn Kayyim el-Cevziyye'den yapılan alıntılarla İslâmî çevre anlayışının bugünkü tartışmalara konu olan problemlere nasıl uygun çözümler üretebileceği gösterilmektedir.

Üçüncü bölümde müellif İslâm ilâhiyatının, İslâm çevre doktrini oluşturmak için nasıl bir temel meydana getirebileceğini tartışmaktadır. Bunu yaparken sarsılmaz bir fikrî zemine ulaşmak için âdeta toprağı kazmakta ve bu temele İslâm ilâhiyatını ve onun temelîne de "tevhid" inancını yerleştirmektedir. Bu kavrama dayanarak bütün yaratılmışların birliğini ifade eden çevre ile ilgili bütüncül, kozmik bir sistem ortaya koymaktadır.

“İslâm Çevre Ahlâkına Doğru” başlığını taşıyan dördüncü bölümde İslâm’ın ana gayesini oluşturan ahlâk konusu ele alınmaktadır. Bütün yaratılmışların haklarına saygı gösterme ve hayvanlara iyi davranma gibi hususlar bir çevre olayı olarak İslâm ahlâkı açısından değerlendirilmektedir. Bu düşüncelerini de İslâm hukukunun önemli terimlerinden biri olan “hisbe” kavramı üzerine oturtmaktadır. Toplumda moral değerlerin yüceltilmesine yönelik bir yönetim tarzını ifade eden hisbe (iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek) kavramı ile insanın kendisini saran çevre ile olan ilişkisinde uyum içinde olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Beşinci bölümde İslâm’ın çevreye bakışı irdelenmektedir. İslâm hukuku konusunda sadece teorik bilgiler verilmeyip aynı zamanda İslâm hukukunun çevre problemlerinin çözümüne yönelik nasıl bir pratik katkı sağlayacağı örneklerle ortaya konmaktadır.

İslâm ekonomisi, adalet ve çevre konularının irdelendiği altıncı bölümde İslâm ekonomisinin temelleri ortaya konmakta ve ilâhî kozmik sistemi yönetenin ekonomi ile ekoloji olduğu vurgulanmaktadır. Bu başlık altında kaynakların doğru kullanılması, dürüst nesillerin yetiştirilmesi, adalet ve erdem gibi hususlar İslâm ekonomi ve ekolojisinin dengeleyici unsurları olarak ele alınmakta ve incelenmektedir.

Son bölümde ise “Çevrenin Korunması ve Halkın Maslahatı” adı altında İslâm’ın çevre anlayışı bir bütün olarak ortaya konmuş ve bu yapılırken de İslâm hukukundaki tecrübelerle dayanılmıştır. Bu bölüm okuyucuya sanki beşinci bölümde işlenen İslâm hukuku ve çevre konusunun bir devamı gibi gözükmektedir. Bu yüzden beş ve altıncı bölümlerin yer değiştirmesi kitabın bütünlüğü açısından daha yararlı olacaktır. İslâm hukukçularının “maslahat” sayesinde toplum yararını gözeten hükümler verdikleri söz konusu edilerek İslâm’da çevre ile ilgili âdil hükümler verilebilmesinin de yine İslâm’ın bu dinamik hüküm çıkartma prensibine işlerlik kazandırılmasıyla mümkün olacağı ifade edilmektedir. Yazarın İslâm hukuku uzmanı olması eserin bu bölümünü daha başarılı kılmaktadır. Maslahat İslâm hukukunun dinamik kısmını temsil ettiği için çevre ile ilgili problemlerin çözümüne katkı sağlayacak en önemli kavramlardan biri olarak değerlendirilmelidir. Bu dinamik kavram sadece teorik bir zemin sunmakla kalmayıp aynı zamanda çevre ile ilgili kanunların uygulanmasında pratik sonuçları da temsil etmektedir.

Sonuç bölümünde de detaylı bir özet vermek yerine daha pratik sonuçlar içeren bir yol izlenerek, öneri ve prensipler ortaya konmaktadır. Bunun için de özellikle *World Charter for Nature and the Agenda 21* adlı uluslararası kabul görmüş çevre ile ilgili prensiplerden bir seçme yapılarak bu prensiplerin İslâm’ın çevre anlayışıyla ne kadar uyumlu olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Kısaca *The Environmental Dimensions of İslâm*, İslâm’ın çevre anlayışı boyutunu tatmin edici bir tarzda ortaya koyan bir baş ucu kitabı olarak kabul edilebilir. Bu başarı yazarın temel görüşlerini tamamen İslâm kaynaklarına dayandırması, İslâm’ı kültür ve tarih boyutu ile birlikte bir bütün olarak ele alıp değerlendirmesiyle yakından ilgilidir. Kitap, akademik bir formda hazırlanmış olup sözlük bölümü, dipnotları ve bibliyografyasıyla zengin bir araştırma klasığı olmaya adaydır. Dolayısıyla hem

İslâm ve çevre konusunda akademik araştırmalar yapanlara, hem de İslâm hukukunun çevre ile ilgili boyutlarını anlamaya çalışanlara yol gösterici niteliktedir. Kitap, İslâm hukukunu uygulama çabası içinde olan pek çok ülkede çevre ile ilgili çıkarılacak kanunlara dayanak olacak temel pratik prensipler de taşımaktadır. Bu özelliği dolayısıyla kitap, yalnızca müslümanların çevre problemlerini nasıl görmeleri gerektiği ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda bir dünya dini olarak İslâm'ın çevre problemlerinin çözümüne fiilen ne gibi katkılarda bulunabileceğini de analitik bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mehmet Önal

VEFEYÂT

Ahmet Gürtaş (1940-1999)

Ahmet Gürtaş 1940 yılında Konya'da (Doğanbey) doğdu. 1952 yılında hem ilk okulu hem de hâfızlığını bitirdi. Orta öğrenimini Konya İmam-Hatip Okulu'nda tamamladı. 1960 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne giren Ahmet Gürtaş 1964 yılında mezun oldu. Mezuniyetinden sonra Balıkesir İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliğine tayin edildi ve burada iki yıl öğretmenlik ve bir süre müdür yardımcılığı yaptı. 1965-67 ders yılı başında Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Arap dili ve edebiyatı öğretmenliğine stajyer olarak tayin edildi. M. Nihat Çetin'in yönetiminde hazırladığı "Konya Yûsuf Ağa Kitaplığı'nda Arapça ile İlgili Yazmalar" konulu tez çalışmasında başarılı görülerek 1969 yılında aynı enstitüye öğretim üyesi olarak tayin edildi. Askerliğini 1972-1974 yılında tamamladı ve tekrar görevine döndü. 1980 yılında da Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu üyeliğine atandı. Altı ay kadar bu görevde bulunduktan sonra tekrar öğretmenliğe döndü. 1982 yılında Diyanet İşleri başkan yardımcılığına naklen tayin edildi. 1984 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Türkiye Diyanet Vakfı, hazırlık çalışmalarını başlattığı *İslâm Ansiklopedisi'* nin yayımının gerçekleştirilmesi için Ahmet Gürtaş'ı aynı yıl ansiklopedinin genel müdürlüğüne getirdi. Burada da alt yapı çalışmalarını gerçekleştirerek ansiklopedinin I. cildini yayıma hazır hale getirdi. *İslâm Ansiklopedisi'* nin yönetim statüsü değiştirilince ayrılmak durumunda kaldı (Ağustos 1988). 1989 Nisan ayında ise emekliliğini iptal ettirerek Devlet Bakanlığı'nda müşavir olarak yeniden çalışmaya başladı. Aynı yıl ekim ayında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap dili ve belâgatı öğretim görevlisi oldu. 1991 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora çalışmasına başladı. Bu arada Devlet Bakanlığı'ndaki müşavirlik görevini 1993 yılına kadar sürdürdü. 1991 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak açılan Konya Selçuk Eğitim Merkezi'nde Arap dili ve

edebiyatı dersleri okutmaya başladı. Bu görevini vefatına kadar da aksatmadan sürdürdü. Müşavirlikten ayrıldıktan sonra 1993 yılından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Danışma Kurulu üyeliği görevini üstlendi. Bu görevini de vefatına kadar devam ettirdi.

1994 yılında "Atatürk ve Din Eğitimi" konulu çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1969 yılından sonra yapılan Millî Eğitim şûralarına (bir-ikisi hariç) üye olarak katılan Gürtaş, başta din eğitimi (İmam-Hatip okulları ve Yüksek İslâm enstitüleri) olmak üzere millî eğitime katkı sağlamak için çalıştı.

Ahmet Gürtaş, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Cemiyeti başkanlığından sonra bulunduğu Balıkesir, Konya, Ankara gibi görev yerlerinde hayır, kültür dernek ve vakıflarının ya kurucusu oldu veya faal olarak yönetimine katıldı. Nitekim Konya'daki en eski ve güçlü bir hayır kuruluşu olan Türk Anadolu Vakfı'nın kurucusu ve ölmeden önce Ankara'da bulunan Türkiye İlahiyat Tedrisatı'na Yardım Eden Dernekler Federasyonu'nun da başkanı idi. Gürtaş, adı geçen federasyon başkanı olarak, kırk beş sayfalık din eğitiminin gereği, hukukî ve kanunî dayanakları ve verilmesi gereken biçimi üzerinde bir rapor hazırlamıştı.

7 Kasım 1999'da "doçent" unvanını aldıktan on beş gün sonra hastalandı. Tetkik için yattığı Selçuk Üniversitesi Hastahanesi'nde ameliyat edildi, fakat iyileşmeden 8 Aralık 1999 Çarşamba günü vefat etti ve 9 Aralık 1999 Perşembe (1 Ramazan 1420) günü doğum yeri olan Doğanbey'de defnedildi.

Eserleri

1. *İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça* (Mustafa Uzunpostalcı ve İsmet Ersöz'le birlikte), İstanbul 1976.
2. *Arapça Öğretiminde Temel Bilgiler*, İrfan Matbaası, İstanbul 1978.
3. *Arapça Ders Notları I (Sarf)*, Mikro Yayınları, Konya 1982.
4. *Arapça Ders Notları I (Nahiv)*, Mikro Yayınları, Konya 1982.
5. *Çağdaş Arapça I-IV* (Ahmet Yılmaz'la birlikte), İstanbul 1985.
6. *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, Marifet Yayınları, İstanbul 1993.
7. *Atatürk ve Din Eğitimi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994 (doktora tezi).
8. *Ezan, Abdest, Namaz Duaları ve Mânaları*, TDV Yayınları, Ankara 1996.
9. *Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Teknikleri*, Mikro Yayınları, Konya 1998.
10. *Konya Yûsuf Ağa Kitaplığı'nda Bulunan Arap Dil ve Edebiyatı ile İlgili Yazmalar* (h. VII/m. XIII. Asrın Ortasına Kadar), Mikro Yayınları, Konya 1998.

Diğer Çalışmaları

1. *İslâm Daveti* (Seyyid Sâbık, *Dâvetü'l-İslâm*'in tercümesi), Oku Yayınları, Konya 1971.
2. *Ortaokullar İçin Din Bilgisi I-II* (Mustafa Uzunpostalcı ile birlikte), İstanbul 1976.
3. *Liseler İçin Din Bilgisi I-II* (Mustafa Uzunpostalcı ile birlikte), İstanbul 1976.
4. "Millî Eğitim Bünyesinde Din Eğitimi Nasıl Verilmelidir?", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, 23-25 Nisan 1981 Ankara, İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara, ts., s. 119-123.
5. "Türkiye'de Din Eğitiminin Hukukî Dayanakları", *Millî Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Seminer Tebliğleri*, 9-10 Mayıs 1981 Ankara, İstanbul 1981, s. 142-152.
6. "15. Hicrî Yılda Türkiye'de Din Eğitimi'nin Durumu ve Geleceği Hakkında Düşünceler", *15. Hicrî Asırda İslâm*, Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 1983, s. 69-76.
7. "Hz. Peygamber'in Şahsiyetinden Çizgiler", *Kutlu Doğum Haftası*, TDV Yayınları, Ankara 1990, s. 35-38.
8. *Târikat-ı Aliyye-i Bektaşîyye* (Şeyh Baba Mehmed Süreyyâ'dan sadeleştirme), TDV Yayınları, Ankara 1995.
9. "Son İlahî Kitap Kur'ân-ı Kerîm", *Gençlik ve Din*, TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri 1996-97, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 21-32.
10. "Atatürk ve Din Eğitimi", *Gençlik ve Din*, TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri 1996-97, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 193-204.
11. "Katrü'n-Neda Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9, Konya 1998.
12. *İ'rab Kaidelerinin Beyanı* (Cemâleddin İbn Hişâm el-Ensârî *el-İ'râb an kavâidi'l-İ'râb*'in tercümesi), Mikro Yayınları, Konya 1998.
13. *Azerbaycan Cumhuriyeti Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1998.

Mustafa Uzunpostalcı

Yazarlar için not

- İslâm Araştırmaları Dergisi klasik İslâmî ilimlerin yanı sıra, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında telif makaleler, kitap tanıtımları, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlar.
- Makaleler gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, İslâm düşünce ve kültürüne bir katkı niteliğinde olmalıdır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına "hakem usulü" prensibiyle yayın kurulu karar verir.
- Makalelerin Türkçe olması tercih edilir. Fakat Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce makaleler de kabul edilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle (dipnotlar dahil) iki aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 30 (7500 kelime), kitap tanıtımları da 4 (800-1000 kelime) sayfayı geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Yazılar (mümkünse) disketiyle birlikte bir nüsha olarak *İslâm Araştırmaları Dergisi, Yayın Kurulu Başkanlığı, Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-İstanbul* adresine gönderilmelidir.
- Makalelere 200 kelime civarında bir özet eklenmelidir.
- Makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayınından sonra 40 adet ayrıbasım gönderilir.

Notes for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, an annual publication of the Centre for Islamic Studies, publishes articles on Islamic studies, history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also includes reviews of books, symposiums and conferences.
- Articles submitted for publication should make a scholarly contribution to the existing literature in their respective fields. All submissions will be evaluated by referees although the Editorial Board reserves the right to decide on publishing the article.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are accepted for publication in the journal.
- Articles should be typed double spaced on A4 white bond paper with ample margins on all sides. The entire manuscript -including notes, tables and references- should not normally exceed 30 pages (7500 words). Submissions on a diskette with hard copy is preferred. Manuscripts should be sent to the Editor, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Gümüşyolu cad. No. 40, 81200-Üsküdar-İstanbul.
- Each manuscript should contain an abstract of about 200 words.
- The lead author of an article (but not book review) will receive 40 free offprints along with a payment for the copyright of the article.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

İlmî araştırmalar yapmak, İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlamak, konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak görüşler hazırlamak... ve bunları yayımlamak üzere kurulmuştur.

Bu gaye ile bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, değişik alanlar için seçilen adaylardan bir kısmı doktoralarını tamamlayıp araştırmacı olarak çalışmalarına başlamış, bir kısmı İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika, İtalya gibi ölkelerde, diğer bir kısmı da yurt içindeki çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sürdürmektedirler

TDV Centre for Islamic Studies

The Center was established in 1988 in order to promote scholarly studies, publish the *TDV Encyclopaedia of Islam*, organise conferences, seminars and other sorts of academic meetings, sponsor skilled researchers and establish a reserch library and a documentation department.

As of this time, quite a lof of work on these aims has been carried out. The monumental *TDV Encyclopaedia of Islam* has reached volume 20. The Centre has a fast groving research library, presently housing around 150 thousand volumes. A vital part of the library is the Documentation Department which collects material on about 15.000 subjects which are at the same time entries to the Encyclopedia of Islam. As for the sponsored researchers, some of the candidates chosen from across the different fields of Islamic studies and social sciences have already completed their doctoral dissertations and currently work as researchers at the Centre, some are still pursuing their studies in such countries as England, France, Germany, US and Italy while others work towards completing advanced degrees at various universities in Turkey.



Yayınlarımız / Publications

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), I-XXII.

İlmihal, I-II.

Sürelî Yayınlar / Periodicals

İslâm Araştırmaları Dergisi, I-IV.

Sempozyum Kitapları / Proceedings

İslâm, Gelenek ve Yenileşme, İstanbul 1996.

İslâm ve Modernleşme, İstanbul 1997.

Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar, İstanbul 1998.

Neşirler / Critical Editions

Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (nşr. Sadettin Ünal), I-II, İstanbul 1416/1995–1418/1998.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sar* (nşr. Tayyar Altıkulaç), I-IV, İstanbul 1416/1995.

Araştırma Serisi / Research Series

Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İstanbul 1992.

Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara 1995.

İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, Ankara 1995.

Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 1996.

Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul 1997.

İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul 1997.

M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İstanbul 1998.

Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm*, İstanbul 1998.

Hilal Görgün, *Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat-Ära (1970-1981)*, İstanbul 1998.

Talip Küçükcan–Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul 2000.

