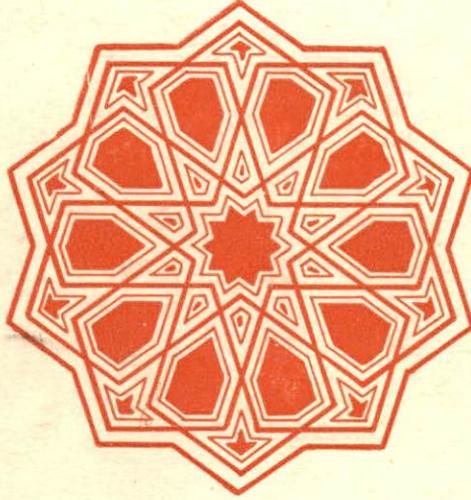


11

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

Yıl: 1964

Cilt: XII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u>
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>L'İslam en face du Problème Orient et Occident</i> 1
" " " " "	: <i>Şark-Garp Problemi karşısında İslâmiyet</i> 21
Hıfzırrahman RAŞİT ÖYMEN	: <i>İslâmiyette Öğretim ve Eğitim hareketleri</i> 35
Doç. Dr. İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU	: <i>İhvân As-Safâ ve Ahlâk Görüşüleri</i> 43
" " " " "	: <i>Mutezile ve Akal Meselesi</i> 51
Osman KESKİOĞLU	: <i>Mûsa Cârullah</i> 63
Prof. Dr. BERNARD LEWIS	: <i>Orta Şarkın Tarihi Hüviyeti</i> 75
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU	: <i>Bazı İslâm bilginlerinin toplum görüşleri</i> 83
Prof. Dr. Kâmran BİRAND	: <i>Existentialisme Üzerine II</i> 100
Prof. Dr. Zübeyr SİDDİKÎ	: <i>İslâm Hukukunda Hadis'in Yeri Çeviren</i> : Dr. M. Esad KILICER 113
ALY MAZEHERÎ	: <i>Müslüman Ortaçağda Eğitim ve Öğretim</i> : Çeviren Asis. Dr. Bahriye ÜÇOK . 119
İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU	: <i>Prof. Necatî Lûgal ve Eserleri</i> 129
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Rıfkı Melûl Meriç</i> 135
" " " " "	: <i>Prof. Dr. Kâmran Birand</i> 139
Prof. M. Tayyib OKIÇ	: <i>Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu</i> 143
" " " " "	: <i>İslâm Hukukunda Muhakeme Usulüne Dair Bir Eser</i> 153
Doç. Dr. İ. TUNALI	: <i>Felsefenin Işığında Modern Resim I.</i> : <i>Impressionism</i> 155
N. ÖNER	: <i>Abdülkadir Erener</i> 158
Asis. Esat COŞAR	: <i>Behçetü'l-Hadâ'ik'in Yeni Bir Nüshası</i> . 159

L'ISLAM EN FACE DU PROBLEME ORIENT ET OCCIDENT

Hilmi ZIYA ÜLKEN

RESUME DU PROBLEME :

L'ambiguïté de la signification des mots orient et occident; l'origine de ces dénominations, ses sens péjoratifs et le complexe qu'ils ont engendré chez les intellectuels de certains pays asiatiques, les conséquences de ce complexe sous des formes différentes :

- a- l'aspiration d'une occidentalisation radicale, se réalisant en une certaine mutilation de la culture nationale;
- b- le retour quasi-conscient au passé du pays et à la tradition figée des doctrines juridiques religieuses;
- c- La révolte contre la civilisation occidentale par un certain mouvement de non-participation;
- d- l'éclectisme tempéré qui n'élucide pas, cependant, la dualité orient-occident.

L'impossibilité d'une conciliation des termes opposés, provient des réactions qui révèlent ce complexe. Alors, il nous faut s'arrêter sur le problème: Il n'y pas un monde à part et unique, orient; plutôt, plusieurs n'ayant pas de relations profondes entre eux, malgré l'influence répandue du bouddhisme en Extrême-orient. La Chine et l'Inde sont réciproquement aussi loin qu'en Europe. En général, nous pouvons dire que la première a une culture extrovertie, basée sur la morale pratique, tandis que la seconde en a une introvertie, basées sur les philosophies spiritualistes et mystiques. Tous les deux sont assez différents du monde islamique. Bien que les conditions géo-politiques déterminent, dans une large mesure, la situation des cultures chinoises et indiennes, elles ne jouent pas le même rôle dans l'éclosion et le développement de la culture islamique. Le conflit entre l'islam et la chrétienté n'est pas comparable à celui de cette dernière avec les cultures de l'Extrême-Orient. L'islam et le christianisme sont nées de la même souche; ils ont, tous les deux, un esprit créationiste visant la croyance eschatologique, tous les deux inspirés du même prosélytisme qui produit la concurrence pour l'hégémonie méditerranéenne. Par une vue schématique, nous pouvons opposer orient et occident en esprit et matière. Mais, cette opposition perd sa valeur si l'on y introduit la clarté du détail: Les peuples asiatiques ont perdu beaucoup de leur force et de leur qualité intrinsèque après leurs défaites successives, tandis qu'en occident, en dépit de la matérialisation extrême, les forces morales ne sont pas moins développées.

Il est mieux d'intégrer le problème orient et occident dans un problème plus large, celui du dilemme de la culture unique et de l'originalité des cultures.¹ L'originalité des cultures asiatiques, leurs infériorités ou bien leurs statuts non-développés, etc. ne sont-ils pas différents des autres cultures du monde au point de vue de leur situation par rapport à l'occident?

¹ *L'Originalité des Cultures*, son rôle dans la compréhension internationale, livre collectif publié par l'Unesco en 22 juillet 1953. Ce livre comprend des études faites par les spécialistes respectifs des cultures considérées, parmi lesquelles prennent place l'Inde, la Chine, les Etats-Unis, l'Espagne l'Afrique Noire, etc..

Après avoir discuté cette dernière alternative, nous sommes enclin à adopter un humanisme polyculturel, une unité dans la multitude.

Quels sont les caractères de la culture islamique? Et, que peuvent être ses apports à la civilisation mondiale? Nous pouvons les énumérer ainsi:

a- Son rôle transitoire dans le développement de la civilisation méditerranéenne, le rôle qui assura la continuité culturelle entre l'Antiquité classique et le Moyen-Âge occidental;

b- Son caractère polymorphe qui se révèle en hétérogénéité ethnique, religieuse, linguistique et géographique;

c- le rôle que les peuples turcs ont joué dans le développement de cette culture, surtout après le 10^{me} siècle;

d- si nous pouvons mettre à part les préjugés des auteurs respectifs de l'occident et du monde islamique, il ne sera pas difficile, à notre avis, de faire entendre le rôle ci-dessus de ce dernier.

*
* *

*Les préjugés des auteurs respectifs*²:

Nous nous permettons, d'abord, de traiter les préjugés principaux dont les auteurs respectifs de ces mondes considérés ne nous paraissent pas entièrement délivrés.

I- Préjugés des auteurs ayant accès aux sources des manuels d'histoire de l'Asie et particulièrement de l'Islam:

a- Préjugé de race: Ce préjugé est très répandu, surtout vers la fin du siècle passé, parmi les historiens européens. Gobineau l'appliquait dans son histoire de l'Iran. Browne, E. Renan, Delitzsch, etc. tentèrent d'expliquer le chiisme, le mysticisme et la littérature persane reposant sur un préjugé racial; mais leurs exposés, insuffisants et erronés, furent réfutés plus tard par les recherches de Louis Massignon. Parmi les peuples asiatiques, le préjugé de race existait seulement dans les pays soumis au régime des castes, mais les luttes de Gandhi et de ses continuateurs sont en train de l'atténuer. L'Islam est essentiellement anti-raciste car il est basé sur une croyance universaliste. Le mouvement réactionnaire des Ommeyyades trouve sa réponse dans le mouvement universaliste des "mévali" qui aboutit à la constitution de l'Empire Aħbasside. Depuis un demi siècle environ, une tendance raciste a vraisemblablement pris place dans certains milieux culturels de l'Islam, mais seulement en tant que réaction à l'égard du racisme propagé par certaines tendances impérialistes.

b- Préjugé de religion: Le préjugé religieux est enraciné dans les conceptions moyenâgeuses de l'Orient et de l'Occident. Ibn Khaldoun mis à part, aucun écrivain de cette époque n'est exempt de ce préjugé. Une illustration de cette affirmation exigerait l'établissement de longues listes d'historiens chrétiens et musulmans. Cette attitude s'explique par la domination de la pensée dogmatique sans aucun esprit critique. Mais, il nous importe uniquement de constater la survivance de ce préjugé à notre époque. Dans ses ouvrages, J. Morgan, par exemple, interprète l'histoire turque d'une façon strictement partielle et subjective, tandis que Toynbee, Lamouche, Roux, G. Tongas, etc., traitent les mêmes événements de façon impartiale et objective.

² La partie suivante est tirée de notre communication présentée au Colloque de l'Unesco réuni en Octobre 1956 à Paris, chargé à la discussion sur l'amélioration des manuels d'histoire d'Asie écrits par les européens non parue.

c- Préjugé de civilisation: Une fausse conception de civilisation unique occupe une place importante dans les manuels scolaires: Les chapitres traitant des civilisations d'Extrême et de Moyen-Orient sont très réduits. De là proviennent les idées erronées sur les civilisations. Les fouilles archéologiques menées au cours de ces dix dernières années pourront certainement aider à combler les lacunes des manuels. Une grande quantité d'historiens du Bas Empire et des Ottomans expliquent la culture turque par la domination de l'influence des institutions byzantines. Hammer-Purgstal, Jorga, Ch. Diehl, Gibbon, Krelitz, etc., sont d'accord sur ce point. Certains historiens n'ont fait que transmettre leurs thèses sans se soumettre à aucune critique historique. Fuat Köprülü les a critiqué pour la première fois et avec beaucoup de profondeur, dans ses études sur l'origine de l'Empire Ottoman, sur l'influence des institutions byzantines sur les institutions ottomanes, sur l'institution de Vakif, son fondement juridique et son évolution.

d- Préjugés scientifiques et philosophiques: Ces préjugés découlent de la théorie évolutionniste du 19^{me} siècle, théorie monolinéaire et mécaniste. De là vient une terminologie dépourvue de valeur scientifique, quand on envisage le problème du point de vue de l'anthropologie culturelle. L'abus de termes scientifiques dans les manuels d'histoire est l'une des principales entraves à la compréhension internationale. Même des mots tels que: Exploitation, injustice, liquidation, etc., tirés du vocabulaire marxiste et utilisés au nom d'un romantisme patriotique, sont très dangereux non seulement pour le développement d'un sentiment humanitaire, mais également pour le développement d'un vrai sens national,

e- Préjugé d'intolérance: Ce préjugé est attribué à certains peuples. La tolérance étant le résultat d'un concours de circonstances très rares, il est extrêmement faux de traiter certains peuples d'intolérants. En Europe, depuis le 15^{me} siècle, l'équilibre des forces entre la féodalité, l'Eglise, les sectes religieuses et les classes sociales, a donné naissance à la tolérance qui serait profondément ébranlée par une modification de cet équilibre. C'est pourquoi il serait bon d'accorder à l'étude de l'histoire de tous les peuples une conception très large, afin d'y trouver certains exemples de compréhension humaine.

Les rois des Khazars avaient toujours quatre ministres appartenant à des confessions différentes: Le premier dirigeait les musulmans, le second les chrétiens, le troisième les juifs, le quatrième les chamanistes. Akbar Shah, l'Empereur mongol de l'Inde, avait bâti un temple où se trouvaient plusieurs sanctuaires pour ses sujets hindous, musulmans et bouddhistes; il avait promulgué une loi (Ayin-i-akbarî) tendant à unifier les religions grâce à un très large esprit de tolérance. Mehmet le Conquérant après la conquête d'Istanbul, avait accordé toute liberté aux diverses confessions et les avait même protégé par une loi et par la fondation de l'école des Fanariotes. Il avait également invité les artisans d'Istanbul, appartenant à différentes nationalités et religions, à former des corporations mixtes, composées de turcs et des chrétiens. Il avait convoqué les savants turcs et grecs de son pays en une conférence scientifique au cours de laquelle des problèmes philosophiques et théologiques furent discutés. La tolérance religieuse à l'égard des minorités chrétiennes a des précédents assez lointains dans l'histoire Seldjoucide. Le professeur Osman Turan le démontre dans son article sur "Les sujets chrétiens sous le règne des Seldjoucides d'Anatolie" (paru dans la revue *Studia Islamica*, Paris, 1953-54)

f- Préjugé patriotique: Plusieurs formes d'ethnocentrisme, surtout le choc des patriotismes ne cessent, actuellement, d'influencer la composition de certains manuels d'histoire et de géographie d'Asie et particulièrement de Moyen-Orient.

Mesures à prendre pour dissiper ces préjugés:

Les mesures qui suivent devraient s'appliquer aussi aux autorités très connus faisant montre de tels préjugés.

a- Les enquêtes menées sur les préjugés raciaux ont donné, dans le domaine de la psychologie sociale, des résultats fructueux. Des enquêtes semblables devraient être également menées auprès des élèves et des professeurs ayant reçu une instruction en partie dominée par de fausses interprétations.

b- Il faut remonter aux sources des manuels scolaires, considérées comme faisant autorité au point de vue des préjugés de race, de religion, etc., et relever un à un les jugements erronés ou exagérés provenant de l'ethnocentrisme ou du romantisme patriotique. La plupart des historiens européens n'ont d'ailleurs pas fait seulement montre de préjugés à l'égard des pays d'Asie, mais également à l'égard de leurs propre pays.

Etablissements des règles communes pour une compréhension internationale:

a- A l'heure actuelle, une place importante est accordée à la compréhension internationale dans la psychologie sociale et la sociologie. Une étude plus approfondie du passé nous permettrait de mieux comprendre la période contemporaine. On appliquerait ainsi une méthode de recul (Rückwärts).

b- Appliquer à l'histoire une méthode objective et comparative. Cependant, dans les sciences humaines, et en particulier, en ce qui concerne l'histoire, il est nécessaire de recourir à une méthode complémentaire d'expérience vécue. Ainsi une constatation objective sera d'abord vécue et pénétrée grâce au "sentir avec" (mitgefühl): Les civilisations bouddhique, islamique ou hindoue ne peuvent se comprendre qu'en recourant à ce procédé complémentaire.

c- Il serait mieux, au lieu de convoquer des réunions provisoires et éloignées les unes des autres, de constituer une association perpétuelle dont les membres travailleront dans leur propre pays et resteront en contact avec les autres par les publications des rapports périodiques.

*
* *

Mettre l'accent sur les interactions et interpénétrations des cultures d'Orient et d'Occident:

A- Antiquité: L'influence chaldéo-égyptienne, répandue par les Phéniciens, Chypre et l'Asie Mineure sur la formation de la culture égéenne. Naissance de la culture grecque et sa période d'apprentissage sous l'influence de l'Égypte. Influence hindoue sur l'Iran et l'Asie Mineure. Développement de la culture grecque et son rôle dans le Moyen-Orient sous le règne d'Alexandre. Héliénisation de l'Asie, ses répercussions sur les Bactriens. L'invasion des Yué-chis dans le nord de l'Inde. Naissance de la civilisation gréco-bouddhique et son expansion vers le nord; ses répercussions en Asie Centrale et en Chine. Développement de la civilisation grecque en Méditerranée. Influence juxtaposée des Etrusque et formation de la culture romaine. Sa phase d'apprentissage, son développement et la latinisation de la Méditerranée. Influence de l'Égypte sur les peuples sémitiques. Formation de la culture hébraïque. Développement et expansion d'Israël grâce au monothéisme dans les régions de la Mer Noire et de la Mer Caspienne. Naissance du bouddhisme et son expansion en Asie centrale

et en Chine. Influence du Mazdéisme en Asie centrale. Naissance du christianisme en Judée et son expansion par l'Empire romain. Influence des cultures grecque et latine sur le christianisme.

B— Moyen-Age: Naissance des deux Eglises, orthodoxe et catholique. Infiltration de l'hétérodoxie chrétienne dans le Proche-Orient, l'Iran et l'Asie centrale. Naissance du manichéisme et son influence sur les cultures du Moyen-Orient; sa lutte contre le christianisme. Lutte politique et réciprocité d'influence entre Byzance et Iran. Leur influence simultanée en Egypte et en Arabie. Naissance de l'Islam et son expansion dans le Proche et le Moyen-Orient, Arabisation de la Syrie, de la Mésopotamie et de l'Afrique du nord. Influence de l'hellénisme sur l'Islam grâce aux monastères nestoriens et jacobites, et aux manichéens. Naissance de la civilisation islamique grâce à la coopération des peuples musulmans (arabe, persan, turc) et des peuples non-musulmans (chrétien, juif). Expansion de cette civilisation par l'Empire turc (Gaznévide, Seldjocide, Ilkhanide) en Asie centrale, en Inde et au nord de la Mer Noire et de la Mer Caspienne. Assimilation et établissement du nord de l'Iran, de l'Azerbaïdjan et de l'Anatolie de l'est par les turcs. —Eroulement de l'Empire romain. Invasion des germains. Naissance de la féodalité par la synthèse de l'Empire, des moeurs germaniques et de la culture latine. Développement des communes et des villes vers le nord. Expansion culturelle et économique des cités hanséatiques jusqu'à la moitié de la Russie. Arrestation de cette expansion par l'Islam. Tension entre la chrétienté et l'Islam. Croisades et résistance des Turcs (Seldjocide, Atabey, Eyyoubide). Réciprocité d'influence entre les deux mondes. Influence arabe en Espagne et en Sicile. Infiltration de la culture islamique au moyen de traductions latines. Influence indirecte des Croisades sur les découvertes des continents: Recherche de la voie des Indes. Découverte de l'Afrique et de l'Amérique. Expansion des turcs en Inde et dans les pays balkaniques. Influence du système agraire et des Ordres religieux. Suppression du système des castes dans l'Inde du nord, grâce à l'influence de l'Islam. Infiltration du monothéisme et fondation de l'Eglise des Sikhs. Immigration et établissement de la population chrétienne à Istanbul et dans les pays balkaniques sur l'ordre des empereurs ottomans, pour peupler les régions désertes de ces pays. Naissance des principautés balkaniques sous la protection de l'Empire Ottoman. Protection des Eglises orientales. Développement économique des chrétiens du Proche-Orient. Infiltration des capitaux européens à l'époque de l'Empire Ottoman.

C— Temps Modernes: Renaissance de l'Europe sous l'influence des traductions des oeuvres philosophiques et scientifiques de l'arabe en latin, l'émigration des savants et la découverte des continents. Expansion de la Renaissance dans les pays germaniques. Réaction germanique par le protestantisme. Développement de la culture germanique et anglo-saxonne. Rôle de ces nouveaux facteurs dans l'évolution de la culture européenne. Les hollandais et les français, pionniers de l'expansion culturelle en Europe. Leur influence en Extrême-Orient. Eveil du Japon. Lutte franco-anglaise en Afrique et en Asie. Expansion de la Russie vers le sud et vers l'est. Lutte russo-anglaise en Asie et répercussion de ces luttes sur la colonisation. Développement du Japon moderne. Naissance des sectes musulmanes sous l'influence des cultures anciennes (iranienne, égyptienne, et turque) en Iran et en Anatolie, etc. Luttres entre les sectes sunnites et chiïtes et naissance de l'Iran sous le règne des dynasties turques (gaznévide, Ilkhanide, Safévide, Nadir Shah, Katcharide). Développement de la culture persane islamique et son influence sur la culture turque (Seldjocide, Ottoman). Naissance d'une nouvelle culture turque sous l'influence simultanée des cultures arabe et persane. Expansion de la culture turque en Caucasic, en Russie et dans les pays balkaniques. Résistance de l'Empire Ottoman à l'invasion des grandes puissances européennes. Infiltration europée-

enne au moment des capitulations. Tentatives de réformes d'occidentalisation en Turquie. Occidentalisation de la Russie sous l'influence des colonies allemandes. Naissance des nationalités en Amérique du Nord et du Sud. Eveil des nationalités en Europe contre l'invasion de Napoléon. Sa répercussion sur l'éveil des nationalités en Proche-Orient, et en Amérique. Débordement du potentiel germanique, sa lutte contre les puissances colonisatrices. Orientalisme.— Envoi de missionnaires en Asie et en Afrique. Naissance de nouveaux ordres musulmans en Inde, Arabie et Afrique. Influence du pan-germanisme sur le pan-turkisme. Tension anglo-allemande et première guerre mondiale. Répercussion de la Révolution française en Amérique, en Europe et au Proche-Orient. Eroulement de l'Empire Ottoman et de l'Empire Autrichien. La Révolution russe et naissance de la confédération soviétique. Expansion des Etats-Unis. Le mégalo idea de la Grèce. Guerre d'Indépendance et révolution turque. Réforme en Iran, en Albanie. Lutte anglo-allemande et deuxième guerre mondiale. Epuisement des puissances européennes et expansion des Etats-Unis et de la Russie. Développement parallèle de la démocratie et du communisme en fonction de ces expansions économique-politiques. Démocratisation partielle du Moyen et du Proche-Orient. Résistance de l'Inde à l'euro péanisation: Gandhi. Expansion du communisme en Extrême-Orient (Chine, Indochine) et dans l'Europe de l'est. Tension sociale et culturelle entre ces deux mondes et l'état actuel qui en dérive: Développement de la physique moderne et des sciences sociales, tension extrême et recherche de la compréhension internationale.— Voilà un tableau de la réciprocité des cultures, avec ses traits généraux.

* *
*

Tenir compte d'une conception polyvalente dans l'étude des civilisations :

Etant donné que nous pouvons concilier la méthode objective et la méthode d'expérience vécue, nous devons toujours étudier les civilisations dans leur origine propre sans jamais chercher à les réduire à une origine commune. Les hypothèses monogénétiques et phylogénétiques étant encore très controversées, nous nous contenterons d'étudier les civilisations les mieux connues. Elles renferment une multiplicité de conceptions de vie, de goût et d'idéal.

En dépit de l'interaction si pénétrante des cultures, elles conservent une certaine originalité qui constitue leur personnalité morale. Certaines transformations sociales similaires apparaissent dans des cercles culturels très différents. Elles se sont réalisées sans avoir connaissance l'une de l'autre. Il y a aussi coïncidence et simultanéité de grands événements sociaux, tels l'avènement de Moïse, Socrate, Bouddha, Zoroastre et Cofucius dans les civilisations les plus anciennes. Ces événements peuvent être considérés comme le signe d'une évolution de l'esprit humain.

Nous nous permettons de rappeler que la civilisation turque, dans la plupart des livres écrits par les européens ne fait pas partie des chapitres relatifs aux peuples islamiques. Cela provient d'une conception erronée de la dénomination de "civilisation arabe", et ceci tout particulièrement depuis la parution de l'ouvrage de Gustave Le Bon. Je crois que le mot "arabe" n'est pas bien utilisé, et qu'il serait souhaitable de le remplacer par "civilisation islamique". Un parallèle entre le latin et l'arabe est impossible car le premier n'est qu'une langue morte, tandis que le second, bien que langue classique des peuples moyennageux, est la langue vivante des peuples contemporains. Tous les peuples européens ont pris part à la civilisation chrétienne; de même les peuples du Proche et du Moyen-Orient ont partici-

pé à la création de la civilisation islamique. Aucun peuple ne peut prétendre monopoliser le latin ou l'arabe. Les non-arabes (persans, turcs, hindous) ainsi que certains non-musulmans (chrétiens de l'Orient, juifs) ont joué un rôle dans la civilisation islamique.

Les oeuvres qui sont le fruit d'une érudition sérieuse dans ce domaine sont presque ignorées et laissées hors du cadre des manuels à cause de considérations nationales et ethnocentriques. Ebu Bekr Razi, Ghazali, Nasîr Toussî sont des auteurs persans qui ont écrit en arabe. Farabî, Al-Birunî, Mevlâna sont des auteurs turcs qui ont écrit en arabe ou en persan. Mevlâna déclara dans son *Mesnevî*: "Bien que Turc, j'ai écrit en persan". Il a cependant composé quelques poèmes en turc. De même, Leibniz écrivit en latin et en français, et n'a composé aucun livre en allemand, sauf ses *Lettres*. Cependant on le considère, sans aucune hésitation, comme penseur allemand. Les conflits nationaux concernant le patrimoine des oeuvres du passé, surtout dans les périodes où n'existait aucune distinction raciale ou patriotique, doivent être absolument abandonnés car ils sont l'une des plus graves obstacles empêchant l'établissement de la compréhension internationale dans l'étude de l'histoire.

La contribution des peuples turcs à la civilisation du Proche et du Moyen-Orient est étudiée par Radloff, Thomsen, von Le Coq, Grünwedel, Müller, Aurel Stein, von Gabain, R. Rahmetî, etc. Les inscriptions de Yeni-Sey, d'Orkhun, une partie de la bibliothèque ouïghoure, les manuscrits turcs sur le bouddhisme, le manichéisme sont publiés par ces auteurs. D'autre part, Stanislas Julien, Ed. Chavannes, Pelliot, Marquart, Vivien de Saint Martin, Bang Kaupt, etc. ont étudié les chroniqueurs chinois tels que Matuan-Len, et Sien-i-Pien et les comparèrent aux documents des auteurs arabes et byzantins. L'histoire pré-islamique des peuples turcs a été suffisamment étudiée non seulement du point de vue politique et militaire, mais surtout du point de vue culturel et social. Il est très regrettable que la plupart de ces études soient restées hors du cadre de l'enseignement en Occident, du moins dans la majorité des manuels d'histoire européens.

Nous devons ajouter quelques mots au sujet de la période islamique des peuples turcs. Les chapitres consacrés à cette période sont très superficiels et ambigus, en tous cas en ce qui concerne l'histoire de l'Islam. Elle est ignorée ou confondue avec la culture arabe ou persane, et la survivance de cette interprétation erronée de l'histoire dans les livres européens a suscité, non sans raison, des réactions parfois exagérées chez certains historiens turcs. Sans tenir compte de ces exagérations, il faut étudier avec impartialité et sans préjugés cette histoire et consacrer quelques chapitres pour la contribution turque à la civilisation mondiale. Il n'est pas nécessaire d'aller très loin: L'architecture seldjoucide et ottomane, étudiée avec une grande perspicacité par M. Gabriel, la peinture par Djelal Essad et Suut Yetkin, la science par Dr. A. Adıwar et A. Sayılı, la littérature et les institutions juridiques par F. Köprülü et Ö. Barkan, etc., restent en dehors de l'enseignement européen.

Une des causes les plus importantes de cet oubli ou de cette négligence, est la persistance de propagandes ethnocentriques provenant de plusieurs sources que l'on peut réduire à deux: 1) propagande de certains auteurs appartenant aux peuples soumis pendant des siècles à l'Empire Ottoman; 2) croyance naïve des autres auteurs (européens) à cette propagande sous l'influence des tensions politiques et des préjugés accumulés. Si l'on peut éviter ces préjugés se rapportant à notre histoire, l'enseignement relatif à l'histoire des peuples turcs, mais également celui relatif au monde islamique et au Proche-Orient, prendront un aspect plus exact.

L'expansion technique et culturelle de l'Occident ne produit pas toujours l'unité dans la multiplicité, ou pour mieux dire, l'humanisme polyculturel³. D'abord, il y a une conviction selon laquelle une telle expansion abolira les cultures régionales. Par contre, l'originalité des grands cercles culturels résiste non pas pour l'union, mais pour la séparation, tels que l'Inde ou, dans une certaine mesure, le monde islamique comme on voit chez les Vahhabides de l'Arabie, les Sunoussites de l'Afrique, etc.⁴

L'augmentation extrême de population ne vient pas seulement de l'Orient, telle qu'on voit au Japon et en Chine, mais l'Occident aussi est en excès démographique. Par contre, ce phénomène n'a pas joué un rôle important dans le monde islamique. Alors, il nous faut envisager le problème de deux points de vue différents: Celui de la supériorité de culture et d'aisance, et celui de la particularité de la structure de famille et de croyance.

En ce qui concerne la réalisation de l'humanisme polyculturel, il est indispensable de traiter, un à un, tous les aspects du problème. Cela veut dire que, dans l'ordre des événements qui se rapportent à notre sujet, il faut distinguer, à notre avis, a) les pouvoirs envahisseurs, b) les puissances résistantes, c) et les régions qui reculent et s'affaiblissent. Mais les pouvoirs envahisseurs ne sont pas toujours les plus forts au point de vue culturel, et vice versa. Il y a des cultures anciennes absolument effacées de notre Globe. Est-ce que cet effacement a renforcé la compréhension internationale? Nous pouvons répondre de deux façons: Certains auteurs tels que Max Weber, E. Durkheim d'une part, et les marxistes de l'autre, bien qu'ils sont assez divergents dans leur principe, sont au moins d'accord sur la conception de rationalisation graduelle des cultures mondiales. Pour la plupart de ces derniers, les anciens cercles culturels non rationalisés, restant en dehors de ce processus de rationalisation, sont condamnés à être effacés. Ledit processus exprime, pour eux, la naissance des possibilités de la compréhension mutuelle.

Le développement technique et culturelle, disent-ils, crée chez ces peuples une certaine uniformisation qui les rend de plus en plus homogène: On se dirige vers une manière de penser, d'agir et de sentir uniforme, peut-être vers une langue unique. Ainsi, s'éteint les cultures régionales

Sans allonger la discussion de deux interprétations de notre problème, nous nous contentons de dire que l'originalité des cultures impose un entrave inextricable en face du processus de rationalisation. En Turquie, Ziya Gökalp, par sa distinction qu'il faisait entre la culture et la civilisation, soutenait déjà la thèse de résistance des cultures à l'unanimité de la civilisation, thèse que nous partageons, dans une certaine mesure, dans notre conception d'humanisme polyculturel

En tenant compte les affirmations précédentes, il nous semble qu'il n'est pas difficile de constater la situation de l'Islam en face du problème d'Orient et d'Occident, sinon du point de vue la plus large, du moins dans la considération limitée du sens et de la portée des mots orient et occident, leur différence dans la justification morale, dans la conception du temps et dans la conception de vie. etc.,

*
* *

³ Nous avons traité ce problème, d'abord en 1932 dans notre livre *L, Humanisme patriotique*, publié en turc et la traduction en français en 1960 n'est pas encore paru.

⁴ Ce chapitre concernant la généralité du problème est tiré de notre rapport non publié, lu à la Conférence européenne pour les programmes de l'enseignement du second degré, convoquée par l'Unesco à Sèvres, le 19 avril 1958

Quand on parle d'Orient et d'Occident, on n'entend pas deux points géographiques comme l'Est et l'Ouest, mais on entend plutôt deux mondes dont l'esprit et la destinée ont évolué séparément, deux mondes qui ont leur de vie, leur manière de vivre tout à fait distinctes⁵.

Une telle séparation produit-elle des conflits, des tensions, ou simplement des indifférences, ou même des ignorances mutuelles? Nous ne pouvons pas répondre à cette question au début de nos discussions. Je me permets de poser le problème sous divers angles:

- a- du point de vue philosophique,
- b- du point de vue sociologique.
- c- du point de vue de la psychologie sociale.

D'abord, du point de vue philosophique. Je me permettrai de parler de certaines questions qui, au premier abord, paraissent ne pas avoir de rapport immédiat avec ce qui nous préoccupe ici, mais elles sont nécessaires à l'éclaircissement du sujet⁶.

Les données immédiates de la conscience ne sont pas seulement des qualités hétérogènes et continues de la durée composée d'images et de sentiments, comme le disait Bergson, ni le sens intime, l'effort et la volonté, comme le disait Maine de Biran. Ces données ont un caractère dichotomique de l'être en tension et en extension. Ces deux aspects se réalisent successivement à tour de rôle en effort, volonté et intelligence d'une part, en contention et suggestion de l'autre. Le premier se dirige vers l'objet, vers le monde pour le dominer: Plus il est tendu, plus il domine son objet, et en même temps il s'en éloigne. Le second se dirige vers soi-même, vers son être profond pour qu'il y trouve les autres, et plus il se détend plus s'unit avec l'Être, et par là même, commence à communiquer avec son prochain, l'être humain.

La pensée européenne évolue dans le premier sens et la pensée orientale dans le second. Mais puisque l'homme est basé, en même temps, sur ces deux puissances contraires et complémentaires, l'Occident en dépit du développement extrême d'un seul aspect de l'homme-garde encore quelque chose de son aspect d'extension, mais dans une mesure plus faible. Pour citer un exemple dans la dernière phase de la vie européenne, je puis dire qu'Arthur Schopenhauer et ses continuateurs touchent à la philosophie hindoue et orientale autant qu'ils touchent à la suggestion et l'inconscience de l'homme.

A notre avis, une comparasion entre l'Orient et l'Occident doit tenir compte de ces deux aspects, doit les approfondir et doit chercher une méthode d'éducation pour trouver l'homme intégral.

Mais cette séparation ne commence, sensiblement, qu'après la Renaissance. Avant cette date, les différences n'étaient pas si profondes. Dès le X^e me siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au VII^e me siècle, l'esprit humain a passé par une révolution radicale: C'est la révolution des religions universelles. Akhoun-Aton fut suivi par les prophètes d'Israël; Bouddha, Confucius, Socrate, étaient presque contemporains. Saint Paul en Jesus-Christ a fait la synthèse judéo-hellénique. A la fin de cette période, Muhammed, le prophète de l'Islam poussa le monothéisme à ses conséquences dernières. Trois monde, méditerranéen, hindou et chinois avaient fait leur mission parallèle.

⁵ La première rencontre internationale pour le problème Orient-Occident a été convoquée par l'Unesco à Hawaï en 1948. La seconde rencontre a eu lieu du 13 au 20 décembre à New-Delhi, dont j'étais un de ses participants. Les rapports de cet entretient international est publié par l'Unesco en 1952 sous le litre *Humanisme et éducation en Orient et en Occident*

⁶ Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*; Ed. Rochedieu, *La Pensée occidentale face a la Sagesse de l'Orient*, Payot, Paris, 1963

Après la Renaissance, l'aspect du monde est changé: Ce n'est pas l'homme détaché de la matière qui parle, mais c'est l'homme aspirant à la nature. Aujourd'hui, nous nous trouvons devant l'expansion de cette nouvelle étape de l'histoire de l'homme. Mais la synthèse est-elle réalisée? Voilà la question. Depuis trois siècles, nous constatons une expansion qui oscille entre ces deux pôles: La domination de la nature par l'homme et de l'homme par la nature. Tous les problèmes soulevés philosophiquement sont nés de cette oscillation, non pas entre l'Orient et l'Occident, mais dans l'Occident même.

Les conceptions opposées de matérialisme et spiritulisme, d'existentialisme et essentialisme, d'immanentisme et de transcendantalisme, etc., continuent encore; ces luttes proviennent de la tension profonde de la civilisation occidentale: Autant qu'il est tendu, autant il se perd dans le nihilisme.

Quant à l'Orient, tel qu'il est donné historiquement en Chine, en Inde et en Islam, il ne vit pas cette tension et, par conséquent, n'a pas les mêmes crises et les mêmes soucis; mais il est tellement plongé à son être qu'il est presque impossible dans ses conditions, de dominer l'objet et de le mettre à sa disposition.

Ainsi naît la distinction radicale entre l'Orient et l'Occident. Si nous posons le problème dans son évolution historique, l'opposition que nous avons constatée entre les deux mondes s'exprimant l'un par l'Esprit, l'autre par la Matière, s'atténue. Alors nous sommes contraints de dire que l'Orient, bien qu'il ait des expériences vécues nourrissant son for intérieur, l'Occident n'en a pas moins. Même il faut ajouter que cette tension, née de la rencontre du Logos grec avec l'esprit mystique du christianisme, enflammée après la Renaissance et la Réforme, en dépit de ses conflits internes, mettant le pied à la conquête du monde, a produit le drame et la richesse de la culture occidentale.

Cependant, il serait remarquable de souligner que la Chine et l'Inde n'ont pas une unité de conception et diffèrent entre elles aussi bien que l'Orient et l'Occident, la première ayant une morale pratique, un type d'homme presque extroverti, la seconde s'enlisant dans les métaphysiques mystiques, nous pouvons la considérer comme introvertie.

Ensuite, vient le point de vue sociologique. Outre ces constatations, nous devons tenir compte de la formation de la structure sociale. Les religions célestes sont nées dans le berceau des Empires de l'Antiquité, formés des villages. Le Palais et le Temple, représentant le pouvoir, ne sont entourés que par une agglomération de villages. Tandis que la civilisation grecque est basée sur une structure nouvelle: La Cité. L'évolution de la Cité créa le droit public qui dépassa le droit ancien, exclusivement tribal et familial. L'expansion de la personnalité et de l'esprit, l'autonomie de la volonté, sont les fruits de cette évolution. C'est elle qui assura la formation des bourgs, des villes et des petites républiques, noyaux des nations européennes. L'esprit chrétien, le droit romain et les moeurs germaniques par leurs interpénétrations, leurs antagonismes et par leurs équilibres créèrent la richesse de la civilisation européenne.

La troisième révolution sociale du monde par l'industrialisation est le produit de cette évolution propre à la civilisation européenne. Mais elle dépasse aujourd'hui le continent avec tous ses mérites et démérites, avec ses conflits, ses tensions et ses angoisses.

Par conséquent, il serait beaucoup plus raisonnable de mettre le problème Orient-Occident dans un problème plus large: Le développement du monde entier.

Enfin, du point de vue psychologique, nous devons chercher l'origine de l'antagonisme Orient-Occident. Il nous semble qu'il y a certains préjugés causés par des complexes sociaux. Ils ont surgi d'abord en Europe et plus tard sont passés en Asie.

L'antagonisme des luttes entre l'Iran et la Grèce est suivie par celui entre le Bas-Empire et la Perse, enfin entre le monde chrétien et le monde islamique. Ces antagonismes ne sont, en dernière instance, que les luttes entre les peuples méditerranéens pour l'hégémonie de la mer. Une telle concurrence, même belliqueuse, rapproche les cultures au lieu de les élogier.

Tandis qu'avec les autres régions de l'Asie, l'Europe n'était pas dans une concurrence pareille. Les tensions régionales, même continentales, assurent, dans une certaine mesure, les relations et les interactions culturelles. Cependant, elles créent des préjugés enracinés dans l'esprit des peuples. Tels sont les préjugés de religion, de race et de culture qui inventèrent les sens un peu péjoratifs d'"Orient" et d'"oriental".

Fichte, par sa théorie de la race supérieure, de Gobineau par sa théorie de la race blanche, Le Play et ses continuateurs par leur distinction radicale entre les formations dites communautaires et particularistes qui correspondent partiellement à l'Orient et à l'Occident, étaient influencés par ces préjugés. Mais le complexe social nourrissant tous ces préjugés passa plus tard de l'Europe en Asie. Les peuples asiatiques commencèrent de traiter eux-même comme inférieurs et cherchèrent la solution dans l'abolition radicale des institutions du passé. Une seconde réaction fut celle des zélotes qui s'enlisèrent, comme disait Toynbee, dans le désert pour ne pas voir la réalité: Tels que les sounoussites et les vahhabites. Une troisième réaction apparaît en Asie comme un geste héroïque de la négation des valeurs modernes venant de l'Europe, c'est celle de Gandhi.

Pour l'appréciation mutuelle des valeurs culturelles de l'Orient et de l'Occident il faut étudier réciproquement l'évolution et l'originalité de ces cultures respectives et il faut tenir compte surtout de tous les préjugés provoquant l'hostilité envers les une et les autres, chercher les causes qui les produisent et prendre des mesures pour les supprimer. Il faut souligner surtout la distinction entre la volonté et la suggestion, et ne pas considérer que partout l'homme est intégral. Il ne peut jamais se dispenser ni de la suggestion -c'est à dire de la subconscience ni de la volonté -c'est à dire de l'effort intellectuel et musculaire- qui vise la nature et qui détache l'homme des autres, qui les met en hostilité, qui sépare radicalement le sujet de l'objet, le sujet de l'humanité entière et invente pour ainsi dire une hostilité irréparable⁷.

Je crois que cette situation vient de la distinction radicale entre la volonté et la suggestion, tandis que l'Orient s'affaiblit au point de vue de la volonté et s'enrichit au point de vue de la suggestion, et cet enrichissement a donné une compréhension de l'être humain, même des êtres animés et même de l'être absolu.

Quand à l'Islam qui n'appartient pas directement à l'un de ces pôles opposés, nous devons nous arrêter un moment pour que nous pourrions constater ses caractères distinctifs. On ne peut trouver l'Orient, dans le sens exact que nous avons donné à ce mot, qu'en Inde car elle est le champ de floraison d'une conception du monde, de Weltanschauung, dans laquelle l'homme considéré comme identique avec la nature animée et inanimée, il participe à la vie commune de l'être, tandis que dans l'autre pôle, en Occident l'homme, par sa puissance de dominer la nature, s'en éloigne progressivement jusqu'à se considérer comme solitaire et jeté (geworfene) parmi les êtres sourds et muets pour lui.

⁷ Certains problèmes de notre article a été présenté d'abord par nous à la discussion au cours du Colloque Orient - Occident, convoqué par l'Unesco à Bruxelles en 1958; nous avons publié parmi les travaux de ce Colloque non pas les-dits discussions, mais une communication à part.

L'Islam, d'un côté enclin à l'esprit oriental, en tant qu'il signifie littéralement *soumission* devant la volonté de l'Absolu, d'autre côté, s'approche à l'esprit occidental, en tant qu'il est basé sur l'idée fondamentale de l'effort (Djahd) et de la raison (aql).

L'homme aliéné de l'Orient et de l'Occident ne trouve pas de place dans un monde où l'union avec le tout est aussi bien tenu compte que l'éclosion personnelle. Une synthèse prématurée, dirait-on, que d'avoir les aptitudes si distinctes et séparément développées. Mais, il ne faut pas oublier que l'Islam, comme les autres courants d'idées qui le devancèrent en Proche-Orient, a prévu cette crise d'aliénation et se débrouilla non pas par un retour à l'état primitif dans lequel le sujet et l'objet ne sont pas encore distincts, l'état mythique réclamant la pensée pré-logique, mais par une synthèse de deux aspects de l'homme déjà évolué, tout en gardant les conditions dans lesquelles il a pris naissance. A notre temps, les dites conditions étant changées, l'Islam peut être considéré comme un exemple pour le monde entier dans la recherche de l'homme intégral: Si la communauté hindoue, riche par ses révélations, en ce qui concerne la participation avec l'être total, et la société européenne, par ses conquêtes en tant qu'elle domine la nature, laissent leurs vues unilatérales et voient que l'extension aussi bien que la tension sont indispensables pour le cycle de la conscience, l'éducation prochaine du monde entier saura, inévitablement, suivre l'exemple de l'Islam.

Le mot aliénation est utilisé par les auteurs marxistes dans un sens tout à fait différent: Ils entendent par ce mot une dissociation de l'homme, exclusivement sous l'effet du capitalisme, tandis qu'à notre avis, celle-ci n'est que la conséquence de la première, c'est à dire de l'aliénation plus profonde, due à l'expansion exagérée de la tension psychique et sociale au détriment de l'extension, ou bien en utilisant les termes chers à Tönnies, de la société contractuelle au détriment de la communauté organique. Cette expansion devança beaucoup celle du capitalisme et était exprimée, dans une certaine mesure, par Schopenhauer et ses émules, a préparé le terrain pour une autre aliénation plus restreinte, mais sans doute plus actuelle dans le cadre de la tension extrême. L'Islam en avait atténué par son système de Vakif, de fondation pieuse, de Zekat ou Dîme aumônière et l'interdiction conditionnelle de l'intérêt, etc. Toutefois, nous devons remarquer que cette situation de l'Islam était interprétée par certains auteurs marxistes comme un indice de son insuffisance au point de vue économique.

Sociologiquement, l'Islam n'en a pas moins d'importance. Il est situé dans la région la plus hétérogène, dès les zones arides jusqu'aux pays les plus fertiles, dans laquelle il a donné la possibilité de la constitution des Empires, des Etats-fédérés, des petites principautés et des républiques, en gardant toujours l'autonomie des croyances et des administrations des minorités par la règle absolue: "Il n'y a pas de contrainte dans la religion", règle qu'aucune autre religion n'a osé prescrire. Cela provient de la conformité de l'Islam à la nature de l'homme, au cycle non aliéné de la conscience humaine.

Si un système d'éducation de l'avenir doit tenir compte l'évidence du coeur en même temps que l'évidence de la raison, s'il prend en considération aussi bien la suggestion et la sympathie que la volonté et l'intelligence, un tel système doit toujours prendre comme modèle l'exemple des grands soufis, et surtout celui de Ghazali, dans le cadre qu'il tâche reconstruire selon les exigences du siècle et les nécessités de la science moderne.

Dans une telle tentative de comparaison entre l'Orient et l'Occident, nous ne pouvons pas laisser sous silence un point important sur la critique que les penseurs font pour leur propre nation. En Occident, depuis l'Antiquité classique, et comme la conséquence du développement de la tension psychique et sociale, les critiques, même les plus sévères, adressées aux opinions, aux moeurs et aux caractères de leurs nations avaient pris toujours une place

très importante; tandis qu'en Orient, celles-ci, ou bien sont rares, ou bien elles sont considérées comme nuisibles et on est préféré de flatter l'arrogance du peuple, au lieu d'exposer la vérité.

* * *

Maintenant, nous voulons traiter le problème de la justification morale, d'abord du point de vue de l'Islam, ensuite d'un point de vue général qui touchera pour ainsi dire à la conception occidentale.

D'habitude, on distingue deux points de vue de la justification morale: La conception de morale basée sur la sociologie ou la psychologie, c'est à dire, une explication déterministe, et la conception morale relative au libre choix de la conscience qui doit être reposée sur une certaine théorie philosophique.

En effet, le contraste entre l'explication déterministe et le libre choix de la conscience saute aux yeux dans l'enseignement et dans la vie en général; et il nous contraint de choisir entre ces deux alternatives pour sauver l'esprit de cette contradiction.

Nous parlerons d'abord, des morales de l'Islam. On sait que le caractère général des morales antiques est d'être rationnel. Aussitôt, nous devons ajouter que la morale grecque peut être exprimée comme la justice distribuée parmi les inégaux dans un ordre moral d'une société divisée en classes. Tandis que la morale chrétienne est la charité qui n'est que l'union des mortels dans l'amour divin: Le Caritas de Saint Augustin paraît avoir la signification la plus heureuse pour cette morale.

La justification morale dans l'Ancien Testament exigeait de la justice divine la poursuite de la culpabilité dans la génération future. Si le criminel meurt sans être châtié, ce sont leurs descendants qui seront jugés par le destin. Tandis que l'Islam consacra la justice à la personne réelle du coupable: Le responsable c'est l'homme lui-même. La justice divine se réalise ici-bas ou au-delà. Mais la justice humaine considère tous les hommes comme égaux devant la loi: Le sultan, l'affranchi et l'esclave sont égaux pour la Loi. Ainsi, nous sommes de vant un développement nouveau de l'idée de justice.

La deuxième conception de morale en Islam appartient au soufisme panenthéiste, Le musulman, fidèle au dogme religieux, considère tous les hommes comme responsables envers Dieu et libre dans la détermination de ses actes. Mais quelle est la nature de cette liberté? Ici, les réponses des Moutézilites, des Echarites et des Soufis sont divergentes: 1- pour les uns l'homme est libre avant l'acte; 2- pour les autres dans l'acte même; 3- pour les derniers après l'acte. Mais dans toutes ces explications, on voit le désaccord entre la volonté divine et la liberté humaine. L'homme étant une créature de Dieu, sa liberté aussi est son produit. Alors, quelle est la signification de cette liberté? Si la liberté de l'homme est réelle, il faut qu'il ait une existence à part devant Dieu. Autrement, sa liberté ne serait qu'une simple hypothèse: Ainsi, il y a des théologiens qui disent que la liberté est une hypothèse pour fonder la justice morale sur l'utilité sociale.

Le soufisme transcendantaliste tâche ainsi de débrouiller de cette crise: Le libre-arbitre de l'homme n'est qu'une liberté trompeuse. L'instruction donnée par les ordres mystiques, en prenant de novice cette liberté trompeuse la substitue par la liberté véritable. Cette instruction qui commence par remettre la volonté du novice au Premier de l'Ordre (Cheyh) rend la liberté véritable grâce à l'amour mutuel entre l'homme et l'Être Absolu. Le soufi ne se libère de la contrainte des déterminations de la matière, de l'organisme, de la vie poli-

tique, etc., que par l'union avec l'Être Absolu dans l'Amour mutuel entre homme et Dieu. En d'autres termes, cela signifie atteindre à la conscience de la responsabilité véritable en s'identifiant avec la volonté universelle. La théorie de l'Être Absolu se libère aussi bien du contraste entre la destinée divine et la liberté anarchique, que de la conception de liberté hypothétique.

*
* *

Maintenant, nous voudrions faire une comparaison entre la pensée islamique du concept du temps et la philosophie européenne.

L'idée du temps joue un grand rôle dans la civilisation occidentale et fut le centre de gravité de la pensée moderne depuis la fin du 18^{me} siècle. Dans les philosophies de Vico, de Herder, de Schelling, de Hegel, de Bergson, de Heidegger, de Jaspers, dans l'évolutionisme et dans l'idée de progrès le temps joue le rôle central. Tandis que dans la philosophie islamique, exactement comme la Pensée antique, le temps n'a qu'un rôle secondaire. Il est absorbé par l'éternité. Dans le Qoran, comme dans le christianisme, il y a un temps continu de création, de la réalisation du destin, de destruction et de Jugement dernier. Mais, en essence, le temps ne vaut que pour démontrer la situation éphémère du monde dans l'éternité. Nous pouvons passer en revue les diverses conceptions du temps dans la Pensée islamique.

Les péripatéticiens musulmans, suivant en ceci Aristote, définissent le temps par le mouvement. Ces philosophes ne sont pas arrivés encore à former une conception précise du temps historique et psychologique.

Abou-l Berekat Baghdadî définit le temps comme un concept métaphysique indépendant du mouvement. Le temps désigne chez lui la durée de l'être et sert à expliquer le processus de la création du monde.

Pour la première fois le temps historique apparaît chez Ibn Khaldoun, sous la forme de phases cycliques et fermées du devenir historique. Ce temps n'est pas continu, il est un temps s'anéantissant et renaissant perpétuellement en fonction des naissances et des chutes des Empires.

L'idée du temps historique, continu, produit du christianisme et de la Renaissance, des recherches archéologiques et préhistoriques est encore très récente. Cette idée introduite au monde islamique en idée du progrès, de l'évolution et de la révolution provient exclusivement de l'Occident. L'idée du progrès vers la fin du 19^{me} siècle (par Namık Kemal, idéologue, dramaturge et publiciste turc), l'idée de l'évolution spencerienne aux débuts de notre siècle (par Rıza Tevfik, Satı el-Khusrî écrivain ottoman actuellement en Egypte), et très vaguement l'idée du devenir hegelien, en 1915 (par M. Salahittin, ancien professeur à la Faculté de Droit d'Istanbul), l'idée du temps du matérialisme historique après 1930 (par quelques jeunes sociologues). Enfin l'idée du temps existentiel (très récemment et presque en ébauche) sont en train d'être initiées à la Pensée moderne de la Turquie.

En Islam, bien qu'il n'y ait pas une conception du monde exempt du temps, la théorie de l'Instant Perpétuel de panenthéisme (Vahdet-i Vudjoud) est proche de cette vue. La notion de l'éternité (dahr) des philosophes a pris la forme de Trésor caché (Kenz-i mahfi): Toute chose préexiste dans l'éternité et apparaît avec le déroulement du temps. Aucune n'est le résultat de la création successive.

Il nous faut arrêter sur deux conceptions du temps en tant qu'elles caractérisent le monde islamique:

L'une est celle du temps cyclique d'Ibn Khaldoun, la seconde l'Eternel Présent du panenthéisme d'Ibn Arabî (Mouhyiddin ibn al-Arabî, né à Seville et passa toute sa vie en Anatolie sous le règne des Seldjoucides). Pour lui, le temps de la création et de la destruction du monde dans le Qoran n'est qu'une apparence qui cache une vérité profonde du concept de temps. Ces deux dernières conceptions avaient une influence durable dans la Pensée islamique. Les idées du temps psychologique et métaphysique de la Pensée moderne sont encore trop récentes, du point de vue de la considération de leur influence sur la Pensée de l'Islam.

Après avoir fait une révision des conceptions du temps du monde islamique, je passe à la comparaison du monde occidental.

Chez les Grecs, le temps tels que nous le concevons, n'existe pas. Ils ont une certaine conception du temps cyclique de répétition permanente et qui arrive toujours à son point de départ. C'est le temps de transmigration des âmes et de métempsychose des Orphiques, des pythagoriciens et de Platon.

Le christianisme a introduit le temps vécu, existentiel, qui a sa responsabilité, sa culpabilité, sa destinée et sa fin. Ce temps eschatologique existe aussi en Islam, représenté sous forme de la fin du monde, mêlé plus tard avec le mythe de Mahdi, personnage représentant la lutte dernière contre Deccal (Anté-christ). Mais ce temps-ci est limité du passé et du futur par la création et la destruction qui le mettent en une apparence devant l'éternité immuable.

La troisième conception du temps, c'est l'Instant Perpétuel, ou l'Instant Présent, dans lequel le changement qualitatif du passé et du futur est effacé: Nous le trouvons dans sa forme la plus pure, dans le panenthéisme d'Ibn Arabî.

Le temps du naturalisme, basé sur l'étude géologique, paléontologique de l'homme et des êtres animés, complété par le temps physique et astronomique, est une succession chronologique des faits physiques qui n'a aucune affaire avec le temps vécu, existentiel et qualitatif.

Le temps existentiel a coupé toutes ses relations avec le temps physique. Il considère que le temps ne peut être qu'existentiel, il est consacré à l'homme, tandis que la nature est dépourvue d'une durée historique (Il faut noter que certains philosophes de l'existence, tel que Karl Jaspers distinguent l'historicité naturelle de la *Geschichtlichkeit* existentielle qu'en français est inexprimable).

Le temps des naturalistes n'était pas connu pour l'Orient avant la naissance des mouvements d'occidentalisation surgis vers la fin du 19^{me} siècle parmi les peuples orientaux. Cette conception, par l'excès de l'influence de l'esprit positif, était abusé par les intellectuels des peuples orientaux et avait éclipsé la vraie compréhension du temps vécu et existentiel.

Le temps vécu et existentiel - un peu différent du christianisme-de l'Islam, peut être étudié, indépendamment de la conception de l'Instant Perpétuel d'Ibn Arabî, pour entrer en contact avec la philosophie européenne et pour comprendre la durée réelle, vécue de l'homme et de l'histoire. Cette tentative était entreprise au Caire par Abdurrahman Badavî dans son livre "Le temps existentiel" (*Az-zaman-al vudjoudî*), par l'auteur de cet article dans l' "Introduction à la Philosophie", par T. Mengüchoğlu, dans son Introduction à la philosophie, etc.,

Le temps cyclique biologique de la naissance, de la maturité et du déclin des êtres vivants a joué un grand rôle non seulement dans la philosophie d'Ibn Khaldoun, chez tous les chroniqueurs de l'Empire Ottoman qui le considéraient comme le type représentatif du déclin des Empires orientaux; mais presque la même conception apparaît dans le corse et

ricorsi de J.B. Vico et récemment dans la philosophie de l'histoire d'Oswald Spengler, comme l'indice du déclin de l'Occident, enfin dans la sociologie organiciste, d'un point de vue plus optimiste. Toutes ces coïncidences rapprochent certains penseurs du monde islamique à rénover la conception du temps d'Ibn Khaldoun.

* *
*

Quels sont les sens donnés à la vie par les penseurs des cultures différentes? Ici, je laisse de côté les conceptions de la vie, nées grâce au développement de la philosophie biologique car, toutes ces théories changent par rapport au degré des recherches scientifiques. Seulement, nous devons signaler que l'animisme d'Aristote était suivi par les péripatéticiens de l'Islam; et ils n'ont presque rien ajouté à cette théorie, sauf certaines recherches d'Avicenne. Les matérialistes (dehriyyoun) et les Frères de la Pureté (Ikhvan-al Safa) s'éloignèrent partiellement de cette conception, Bedreddin Simavî, le penseur panthéiste insurgé contre l'Etat et exécuté sous le règne de Mehmet I. définissait la vie comme un ensemble d'activités biologiques.

Quant à la conception de la vie, pris au sens le plus large de Weltanschauung, il est extrêmement difficile de trouver un seul type représentant tout le monde islamique. Pour être fidèle à la réalité sociale, je dois énumérer les types suivants:

A- La conception de vie du Qoran et de l'Islam en général est optimiste et transcendentaliste. Elle n'est favorable ni à l'ascèse ni à l'extase à outrance. Le Qoran admet le gain, la propriété familiale, le bonheur terrestre et l'aisance. Il ne conseille pas la destruction du corps pour le développement de l'âme. Pour la menace et pour la promesse de l'au-delà, le Qoran laisse la créature dans le libre choix du monde et du ciel.

Ce type très répandu a évolué aux temps des Empires et a trouvé des défenseurs solides comme Ibn Sina, Nassir Toussi, Kinali-zadé, etc.,

B- Le type d'ascétisme des soufis est différent de l'ascétisme ordinaire. Sa fin ultime est la mortification. Mais aucun ordre mystique de l'Islam ne peut atteindre à cette fin comme le bouddhisme. Les Roufaites, par les exercices de la destruction corporelle et d'anesthésie, les Nakchites par l'invocation des Noms de Dieu et par la Concentration, se rapprochent de cette fin.

C- Le type de jouissance mystique de la théorie de l'Unité de l'Être est entièrement différent de la joie du sacrifice, lequel est le signe des mystiques chrétiennes et nous le trouvons parfois chez les mystiques de l'Islam, comme Halladj Mansour, Djunayd Baghdadî, Nesimî, etc., Mais le type que nous traitons prend souvent la forme d'épicurisme panthéiste et de doctrine de tolérance comme chez les runoudes (les rindes et les Bektachites). Son but est de participer à la plénitude de l'Être et de faire une conduite de vie tolérante.

D- La conception de vie, fataliste et fantastique: Cette vue a été développée par les contes orientaux tels que Mille et une Nuits, Kililé et Dimna, les contes anatoliens dans lesquels l'homme n'a pas un sort dramatique luttant avec les passions et sa volonté, tel qu'on voit dans la mythologie grecque, peut-être dans une certaine mesure, dans toutes les mythologies des peuples. Au lieu de la lutte avec le destin, et l'héroïsme de l'homme, vaincu sous le joug fatal, la vie est dirigée dans ces contes directement par le sort que l'homme se soumet sans résistance. Mais cette conception ne peut pas être attachée au fatum mohammetanum de Leibniz. Elle provient de la fatalité antique, transformée du mythe en conte populaire et elle fut transmise du Proche-Orient au monde islamique. Ce type d'homme peut facilement

se développer dans une société, dans laquelle l'individu est absent et les forces mis au monde par le destin où le hasard sont dominantes. L'homme moderne de la tragédie et du roman est en contraste avec l'homme des contes orientaux. La lutte de conscience à laquelle le mysticisme donne une grande importance n'a pas pu pénétrer ce type humain des contes orientaux. Les contes de deux amoureux attachés par le destin sans connaître l'un l'autre, et souvent dans le rêve est le leitmotiv du folklore turc : Ses origines peuvent être dans la littérature persane et hindoue, mais ce thème a été développé au cours des siècles dans la multitude des légendes lyriques, dont une grande partie fut le sujet des poètes classiques.

Les contes des aventures pénibles sans cause ni responsabilité, le châtement du destin adressé aux âmes mauvaises, le bonheur gagné par des âmes meilleures à la fin de l'aventure, est le thème assez répandu de plusieurs peuples asiatiques et partiellement européens.

E— Une autre conception de vie dans la littérature turque peut être représenté par le type rinde. Le Rinde est assez différent de bektachite. Il a la subtilité esthétique un peu incliné vers l'épicurisme, mais sans jamais être tout à fait hédoniste. Les poètes turcs étaient rinde et le public instruit le considérait comme un idéal, le médressé ne le tolérait pas, cependant ce type était appuyé partiellement par certains ordres mystiques. Exceptionnellement, nous trouvons des "Cheyh-ül-islam" poète et savant à la fois, qui représentaient en leur personne le type de rinde et l'homme religieux. La plupart des sultans prenaient une instruction qui reconciliait le poète et le guerrier, et ce type de "Possesseur de sabre et de plume" était devenu au cours des siècles l'idéal des autorités politiques qui se voyaient obligés non seulement d'être des mécènes, mais en même temps d'être penseur ou artiste.

Pour finir, je me permets d'ajouter quelques mots sur la généralité de la conception de vie chez les Turcs. Dans toutes les étapes de l'histoire, les Turcs ont gardé une conception de vie réaliste, bâtisseur des Empires et par conséquent ils étaient plus extrovertis qu'introvertis ; cependant, l'élite et le peuple a gardé toujours une certaine tendance mystique modérée pour trouver l'équilibre de leur esprit.

*
* *

La confrontation que nous avons tentée entre l'Orient et l'Occident ira jusqu'au problème final sur la conception de l'homme dans les deux mondes respectifs et sur la considération de leur prise de position en face de la vie, c'est-à-dire, de ce qui est évident pour eux.

Après avoir jeté un coup d'oeil sur la conception de la vie en Islam, il est nécessaire, nous semble-t-il, de nous arrêter un moment sur celle de la nature de l'homme telle qu'on est conçue par la Pensée islamique, car récemment l'anthropologie philosophique est en train d'attirer l'attention sur les différentes conceptions de l'homme et de les considérer comme la base des doctrines philosophiques. Sans chercher la justesse et le bien-fondé de cette vue nouvelle, nous ne contenterons nous ici que de donner un aperçu très bref.

Depuis la conception de l'homme rationnel de l'âge classique, la civilisation occidentale a passé de plusieurs phases, parmi lesquelles la conception créationiste judéo-chrétienne et la conception naturaliste prennent une place importante.

Si nous envisageons l'Islam de ce point de vue, il n'est pas possible d'y voir les mêmes phases de l'évolution. Mais, à cause de son ouverture aux influences diverses de l'Orient et de l'Occident, tout en rendant compte ses caractères propres, nous pouvons constater qu'il n'en est pas moins fécond.

D'abord, il faut que nous nous arrêtons sur la conception de l'homme, inclus dans le texte du *Qoran*. Le *Qoran* parle fréquemment de l'homme: a- quelques versets traitent l'homme dans sa création, en ce qui est considéré comme supérieur aux autres créatures: Nous avons créé l'homme, dit-il, dans la forme la plus belle. b- D'autres versets le blâment extrêmement: Nous l'avons créé d'une forme excellente, puis nous l'avons jeté au gouffre le plus profond. De même dans un autre verset le *Qoran* parle de l'homme de la même manière, mais par une expression différente: "Nous avons présenté la chose déposée à la terre, aux montagnes et aux cieux, ils le refusèrent puis nous l'avons donné à l'homme, et il l'accepta, car il était cruel et ignorant." – Si l'on réfléchit sur la signification du mot de la chose déposée, on peut l'interpréter par la conscience et la responsabilité que toutes les créatures, exceptée l'homme en sont dépourvues. Chez l'homme la conscience de la responsabilité joue certainement un rôle très important, mais dichotomique dont la solution met au monde plusieurs interprétations divergentes. Cette vue est assez loin de la conception du péché originel du christianisme. Car, en Islam le point de départ n'est pas la culpabilité essentielle de l'homme, mais l'attribution de la responsabilité et du libre-choix, qui a donné à l'homme la possibilité de choisir entre le bien et le mal. En ce cas là, il est absolument faux de dire que l'homme est bon ou mauvais par nature. Au contraire, il faut voir en lui toute possibilité d'être engagé en vice ou en vertu. En se basant sur ce caractère dichotomique de la nature humaine que les penseurs ultérieurs de l'Islam l'ont interprété de points de vue différents: Nous pouvons énumérer parmi ces derniers, les libéralistes, les fatalistes, les agnostiques, etc.,

Les péripatéticiens de l'Islam ont une philosophie de l'homme, inspirée particulièrement d'Aristote et de Plotin qui a fait l'écho profond au cours du Moyen-Age chrétien. En face de cette conception nous trouvons celle du soufisme transcendantaliste, connu par le nom de l'Homme-parfait. Cette conception née de la thèse panenthéiste de Mouhyiddin b. Arabî, est exprimée surtout dans "l'Homme-Parfait" de Abdul-Kerim al-Djeyli. L'arabisant allemand H.H. Schaefer cherchait l'origine de cette conception dans les textes manichéens, l'ambition qui nous paraît un peu hasardeuse, et cette affinité ne dépasse pas la ressemblance. L'homme-parfait, pour Ibn Arabî, est l'isthme entre le monde visible et le monde caché: C'est en lui que les caractères du monde sensible et intelligible avec celui du caché et non-intelligible se rapprochent et se réunissent. C'est lui qui prédit ou prévoit les choses que les sciences de l'expérience et du raisonnement ne peuvent pas expliquer. Le but du mysticisme, pour Ibn Arabî, est d'assurer le contact entre ces deux mondes qui seront à jamais clos l'un à l'autre sans l'intervention de l'homme-parfait. Ce type d'homme resta comme un idéal pour le Moyen-Age islamique et comme un but d'aspiration pour la plupart des auteurs. Au cours des siècles, quand les médrésés donnaient une instruction dogmatique et les Académies (*Beyt-ül-hikma*) une instruction scientifique avaient pour but une formation conforme au Logos grec, tandis que les couvents (les *Tekké*) bien qu'ils soient influencés du néc-platonisme, n'en reflètent pas moins l'esprit oriental exprimé par le mot ambigu "ichraq" qui désigne à la fois orient et illumination.

Ces deux courants d'idée, accusant l'un l'autre, créant une tension interne dans la même société, représentaient les caractéristiques de l'Orient et de l'Occident. De là l'aliénation intra -sociale des pays de l'orient-Moyen et certaines tentatives de la dépasser tels qu'on voit chez Ghazali, l'éminent penseur, mais sans égal et sans successeur.

En Occident, la conception naturaliste considère l'homme comme le dernier chaînon de l'évolution biologique. Ce qui est important dans cette conception, c'est la suppression de la barrière entre le règne humain et les autres règnes de la nature. Bien qu'on ait soutenu

par certains auteurs européens et turcs, on ne peut pas attribuer aux Frères de la Pureté, le rôle d'être précurseur du darwinisme⁸.

On voit que la conception islamique de l'homme n'est pas aussi pessimiste comme le christianisme, ni aussi optimiste comme le rationalisme grec. L'Islam, reposant sur le caractère dichotomique, ou bien par un terme cher à Platon, dyadique de la connaissance, donna la possibilité d'expansion des tendances de liberté et de soumission à la fois.

La conception moderne de l'homme, fruit de ces derniers siècles, est en voie de trouver l'écho en Egypte, dans les publications de Taha Hussein, en Inde dans les causeries de Mawlana Azad, en Turquie dans les publications de A.Djevdet, etc., et récemment sous forme de marxisme, d'existentialisme et de schélerisme.

*
* *

La distinction que Pascal avait fait en Occident entre l'esprit géométrique et l'esprit de finesse, ou bien entre la logique de raison et la logique du coeur, trois siècles auparavant était profondément exposé par Imam Ghazali, dans son *Ihya*, *El-Munkiz*, *Erbain* et d'autres opuscules. La thèse selon laquelle l'oeil extérieur et l'oeil intérieur correspondent aux évidences de la raison et du coeur, a été soutenu par ce lutteur infatigable contre le rationalisme dogmatique des péripatéticiens, et il nous faut ajouter ici, que l'affinité intellectuelle entre Pascal et ce dernier n'est pas superficielle. Les témoignages historiques démontrent une affiliation profonde qui vient du philosophe musulman au Moyen-Age chrétien par le moyen des traducteurs latins.

En comparant l'Orient et l'Occident de plusieurs points de vue, il nous semble qu'il est nécessaire, de les envisager aussi du point de vue de l'évidence de la raison et de l'évidence du coeur. Quand il s'agit l'idée d'évidence en Islam, nous nous permettons de passer en revue ces formes principales:

A- évidence du rationalisme dogmatique, s'appuyant sur la logique aristotélicienne est soutenue par les philosophes péripatéticiens et par une grande part des théologiens. Celle-ci a joué un rôle fort important dans la scolastique de la Pensée islamique;

B- évidence ésotérique ou gnostique, dont les soufis l'ont avancé contre le discours (kaal) des savants sous le nom d'état vécu (haal), qui correspond partiellement aux idées des gnostiques, et presque unanimement admis par tous les soufis;

C- logique du coeur ou l'oeil du coeur, présente une autre forme de l'évidence qui ne se confond pas avec la-dite conception des mystiques. Ghazali, le promoteur de cette dernière vue tient compte le tasawuf, en tant seulement qu'il est une voie de la morale, mais non pas comme une théorie mystique. La distinction faite par Ghazali entre l'interne et l'externe, le qualitatif et le quantitatif, le spirituel et le mondain, etc., correspond, dans une certaine mesure, aux distinctions de Dilthey et de Bergson, qu'ils font dans leur propre philosophie.

D- Actuellement, sous l'influence des sciences expérimentales et déductives moderne l'évidence de raison a trouvé des défenseurs chaleureux dans les pays modernisés du monde isla-

⁸ I. H. İzmirli a soutenu la thèse assez vieille et discutée de Dieterici (Leipzig, 1886) dans une opuscule en turc, intitulée "Mukayese" (1945) et suivi par son fils, Celâl İzmirli, dans un petit livre en ture "Thvan-ı Safa felsefesi ve İslamda Tekamül nazariyesi" (1949).

mique, et par suite, elle est en lutte contre la philosophie gnostique, l'esprit scolastique et la pensée prélogique, survivances du Moyen-Age. Ce dernier conflit qui prend sa forme définitive en lutte de l'esprit scientifique contre le mysticisme, avec toutes ses mérites et ses raisons justifiées, laisse, cependant, dans le pénombre l'évidence du cœur qui n'est jamais réductible à l'esprit gnostique et au mysticisme obscur, et par conséquent, dans sa fonction de lumière de raison, elle confond, pour ainsi dire, deux choses tout-à fait différentes: l'intuition claire et l'extase confuse.

*

Pour parler de l'éducation en vue de la compréhension interculturelle, il faut d'abord s'entendre sur la réciprocité des esprits. La compréhension mutuelle ne se réalise qu'en s'appuyant sur la compréhension affective basée sur la connaissance réciproque entre les cultures respectives. Pour commencer de comprendre, il faut d'abord avoir une attitude ouverte envers autrui; il faut se préparer pour la recevoir. C'est l'attitude affective de la sympathie qui donne la disposition de la compréhension intellectuelle.

La diffusion de la technique et des symboles abstraits vides de contenu ne rapproche pas tout seul les hommes car cette diffusion sert ou bien à la domination de ceux qui les possèdent, ou bien à la revanche de ceux qui sont sommé et dans les deux cas, elle augmente la tension au lieu de la supprimer. Un tel idéal ne peut réussir que s'il abolit totalement les différences ethniques, linguistiques, culturelles au nom de la propagation d'une seule culture en un humanisme uniforme, mais cela ne peut pas se réaliser car les cultures même les plus archaïques ont leur puissance pour résister aux événements les plus durs de l'histoire.

Par conséquent, il est vain de soutenir un humanisme uniformisé dans une humanité polymorphe. Il est souhaitable qu'une compréhension basée sur la sympathie mutuelle, crée un humanisme polyculturel, une unité dans la multitude dont les interpénétrations non seulement entre les cultures de niveau égal, même entre les cultures de niveau inégal en sont des témoins.

Alors le problème du contact des cultures s'impose. C'est le problème de l'éducation non seulement des enfants, mais en même temps des peuples. L'éducation scolaire, l'éducation des adultes, l'éducation de base en général, sont les moyens de niveaux différents pour inculquer aux peuples les idées et les sentiments nécessaires pour la compréhension mutuelle entre l'Orient et l'Occident.

Je crois qu'un humanisme polyculturel doit être suggéré aux enfants et aux adultes des peuples par des méthodes communes. Je me permets de parler de certains points pratiques qui touchent à ces méthodes.

A. De tâcher de trouver toujours, dans chaque pays un équilibre entre l'éducation de la raison et du cœur, afin que la culture originale des pays respectifs ne corrompe pas l'équilibre qu'un humanisme diversifié exige.

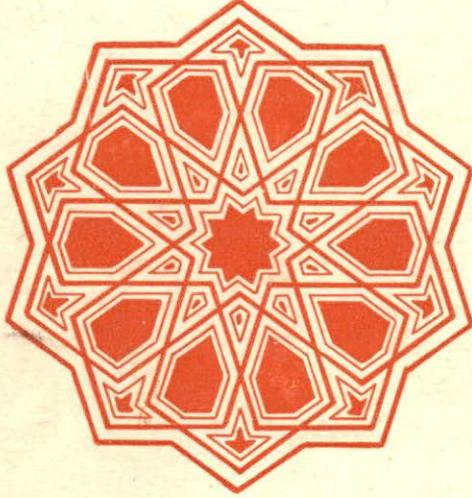
B. Inculquer aux générations futures un patriotisme humaniste en ce sens que les enfants de chaque pays sachent qu'ils sont les membres de l'humanité toute entière, qu'ils sont soumis aux préceptes d'une morale universelle, qu'ils ont ou bien devront avoir presque les mêmes idéaux humains, la liberté, l'égalité et la justice, la même raison, qu'ils peuvent avoir une conscience nationale, en s'appuyant exclusivement sur ces valeurs idéales.

C. Le troisième point est de tenir compte essentiellement dans l'enseignement du second degré des humanismes différents des cultures respectives, de faire des parallèles entre ces humanismes pour y puiser les valeurs communes entre les cultures, et de ne jamais se contenter d'un enseignement strictement pragmatiste n'ayant pour but que des valeurs techniques.

Hilmi Ziya ÜLKEN

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

Yıl: 1964

Cilt: XII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u>
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>L'İslam en face du Problème Orient et Occident</i> 1
" " " " "	: <i>Şark-Garp Problemi karşısında İslâmiyet</i> 21
Hıfzırrahman RAŞİT ÖYMEN	: <i>İslâmiyette Öğretim ve Eğitim hareketleri</i> 35
Doç. Dr. İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU	: <i>İhvân As-Safâ ve Ahlâk Görüşüleri</i> 43
" " " " "	: <i>Mutezile ve Akal Meselesi</i> 51
Osman KESKİOĞLU	: <i>Mûsa Cârullah</i> 63
Prof. Dr. BERNARD LEWIS	: <i>Orta Şarkın Tarihi Hüviyeti</i> 75
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU	: <i>Bazı İslâm bilginlerinin toplum görüşleri</i> 83
Prof. Dr. Kâmran BİRAND	: <i>Existentialisme Üzerine II</i> 100
Prof. Dr. Zübeyr SİDDİKÎ	: <i>İslâm Hukukunda Hadis'in Yeri Çeviren</i> : Dr. M. Esad KILICER 113
ALY MAZEHERİ	: <i>Müslüman Ortaçağda Eğitim ve Öğretim</i> : Çeviren Asis. Dr. Bahriye ÜÇOK . 119
İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU	: <i>Prof. Necatî Lûgal ve Eserleri</i> 129
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Rıfkı Melûl Meriç</i> 135
" " " " "	: <i>Prof. Dr. Kâmran Birand</i> 139
Prof. M. Tayyib OKIÇ	: <i>Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu</i> 143
" " " " "	: <i>İslâm Hukukunda Muhakeme Usulüne Dair Bir Eser</i> 153
Doç. Dr. İ. TUNALI	: <i>Felsefenin Işığında Modern Resim I.</i> : <i>Impressionism</i> 155
N. ÖNER	: <i>Abdülkadir Erener</i> 158
Asis. Esat COŞAR	: <i>Behçetü'l-Hadâ'ik'in Yeni Bir Nüshası</i> . 159

ŞARK - GARP PROBLEMİ KARŞISINDA İSLAMİYET (*)

Hilmi ZİYA ÜLKEN

PROBLEMİN ÖZETİ :

Şark ve garp kelimelerinin müphemliği; bu isimlerin kökü, pejoratif anlamları ve bazı Asya memleketlerinin fikir adamlarında doğurduğu kompleks, bu kompleksin şu şekilde sonuçları:

- a - kökten bir batılaşma gayreti, ki millî kültürün sakatlanmasile gerçekleşir,
- b - Memleketin geçmişine yarı şuurlu dönüş ve donmuş eski hukuk geleneğine bağlanış,
- c - Batı medeniyetine karşı bir çeşit katılmazlık şeklinde isyan,
- d - doğu-batı ikiliğini halletmeyen ılımlı bir uzlaşıcılık,

Karşıt terimlerin uzlaşma imkânsızlığı, bu kompleksden çıkan tepkilerden ileri geliyor, O halde problem üzerinde durmalıyız: şark diye kendi başına ve tek bir âlem yoktur; daha çok, birbirleriyle derin ilişkileri olmiyan -budizmin Uzak-doğuda yayılmış olmasına rağmen- bir çok âlemler vardır. Çin ve Hint, Avrupadan uzak oldukları kadar birbirlerinden de uzaktırlar, Genel olarak diyebiliriz ki birincisinin dışadönük bir kültürü ve pratik ahlâkı olduğu halde, ikincisinin mistik felsefelere dayanan içedönük bir kültürü vardır. Her ikisi de islâm aleminden oldukça farklıdır. Geo-politik şartlar büyük bir ölçüde Çin ve Hint kültürlerinin durumunu tayin ettiği halde, bu şartlar islâm kültürünün gelişmesinde aynı rolü oynamazlar. İslamlıkla hiristiyanlık arasındaki çatışma hiristiyanlığın Uzak-doğu kültürleriyle olan çatışmasına benzetilemez. İslamiyet ve hiristiyanlık aynı kökten gelirler; ikisinde de yaradış fikri ve ahiret inancı hakimdir, ikisi de inançlarını yer yüzüne yaymak isterler ve bu onların Yakın ve orta-doğu inanç birliğini ele geçirme bakımından şiddetli yarışma halinde olmalarına sebep olur.

Şematik bir görüşle şark ve garb'ı ruh ve madde gibi karşı karşıya koyarlar. Ancak, detaya inilince bu karşıtlık değerini kaybeder: Asya kavimleri kuvvetleri ve içsel niteliklerinden, bir çoğunu yenilmeler sonunda, kaybetmişlerdir. Buna karşı, batıda aşırı maddileşmeye rağmen, ahlâkî kuvvetler de gelişmiştir.

Şark ve Garp problemini daha geniş olan tek kültür ve kültürlerin orijinalliği problemi içinde ele almalıdır. Asya kültürlerinin orijinalliği, batıya karşı durumları bakımından, dünyanın başka kültürlerinden farklı mıdır? Bu son iki şıkkı tartıştıktan sonra, biz çok kültür temeline dayanan bir humanism, bir çoklukta birlik kabul etme eğilimindeyiz.

İslâm kültürünün karakterleri nelerdir, dünya medeniyetine ne getirebilir? Bunu şöyle sayabiliriz:

A. Akdeniz medeniyetinin gelişmesindeki geçitlik rolü ki, klasik İlkçağ ile batı Ortaçağı arasında kültür sürekliliğini sağlamıştır.

B. Kavim, din, dil ve coğrafya ayırıcındanlığı halinde görünen çok şekilli karakteri.

C. Başlıca X. ncu yüzyıldan sonra bu kültürün gelişmesinde türklerin oynadıkları rol.

(*) Batı dillerinde Orient - Occident, est - ouest kelimeleri ayrı yerlerde ayrı anlamlarda kullanılır; bizde de bu ayrış zorunlu olduğu için Şark - Garp kelimelerini sakladık.

D. Batı ve İslâm yazarlarının karşılıklı peşin hükümlerini bir yana bırakabilirsek, Türklerin rolü konusunda anlaşmak güç olmayacaktır.

*
*
*

HER İKİ TARAF YAZARLARININ PEŞİN HÜKÜMLERİ :

Önce, gözönüne aldığımız iki alem yazarlarının büsbütün kurtulmuş olmadığını sandığımız başlıca peşin hükümleri inceleyelim.

I - *Asya ve başlıca İslâm tarihine ait kitaplardaki peşin hükümler.*

a. İrk peşin hükmü: Bu peşin hüküm, hele geçen yüzyılın sonuna doğru Avrupa tarihçileri arasında çok yaygındı. Gobineau İran tarihinde buna dayanıyor. Browne, Ernest Renan, Delitzsch, v. b. şiy'iliği, tasavvufu ve İran edebiyatını İrk peşin hükmüne dayanarak açıklamaya kalktılar; fakat yetmez ve yanlış olan izahları sonradan L. Massignon'un araştırmalarıyla reddedildi. Asya kavimleri arasında İrk peşin hükmü yalnız kast rejimine bağlı memleketlerde vardır, ancak Gandhi ve ardından gidenler onu yumuşatmaktadır. İslamlik, özünde İrkçılığa zıttır çünkü evrensel bir inanca dayanır. Emevilerin gerici hareketi, Abbasî imparatorluğunun kurulmasına ulaşan "mevali" hareketi ile durduruldu. Son yarım-yüzyıldan beri İslamın bazı çevrelerinde, o da yalnız batılı emperyalist eğilimlere tepki olarak, bir İrkçi eğilim belki de yer almıştır.

b. Din peşin hükmü: Din peşin hükmü Şark ve Garb'ın ortaçağ görüşleri içerisinde kökleşmiştir. İbn Khaldun bir yana bırakılırsa, bu devrin hiç bir yazarı bu peşin hükümden arınmış değildir. Bu fikrimizi misalle gösterebilmek için Hıristiyan tarihçilerinin uzun listelerini yapmalıdır. Bu davranış, hiç bir eleştirme görüşü olmayan dogmatik düşüncenin hüküm sürmesiyle açıklanabilir. Fakat önemli olan, bu peşin hükmün günümüzde de devam etmesidir. Diyelim, J. Morgan Türk tarihini sırf taraflı ve subjektif bir tarzda yorumladığı halde, Toynbee, Lamouche, Roux, G. Tongas, v. b. aynı vakaları tarafsız ve objektif bir tarzda inceliyorlar.

c. Medeniyet peşin hükmü: Tek medeniyet şeklindeki dar bir görüş okul kitaplarında önemli bir yer alıyor. Onlarda Uzak doğuya ait bölümler çok azdır. Medeniyet hakkındaki yanlış hükümler bundan ileri geliyor. Son yirmi otuz yılda yapılan arkeoloji kazıları şüphesiz, kitapların bu boşluklarını doldurmaya yardım edebilecektir. Bizans ve Osmanlı tarihçilerinden çoğu Türk kültürünü Bizans müesseselerinin tesiri ile açıklıyorlar. Hammer, Jorga, Charles Diehl, Gibbon, Krelitz, v. b. bu noktada birleşiyorlar. Bazı tarihçiler de hiç bir eleştirmeden geçirmeden, onların tezlerini nakletmektedirler. Fuat Köprülü ilk defa Osmanlı İmparatorluğunun kökleri ve Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri üzerindeki araştırmalarıyla onları derinden derine tenkid etti.

d. Bilimsel-felsefî peşin hükümler: Bunlar 19 ncü yüzyılın tek hatlı ve mekanist evrim teorisinden geliyor. Problem kültür antropolojisi bakımından ele alınınca, bilimsel değerden yoksun bir takım terimler buradan çıkmaktadır. Tarih kitaplarındaki bilimsel terimlerin kötüye kullanılması milletlerarası anlaşmada başlıca engellerden biridir. Sömürme, sosyal adalet temizleme, v. b. gibi yurtsever bir romantizm hesabına kullanılan markscı sözlükten çıkarılmış kelimeler dahi, yalnız insanlık duygusunun gelişmesi bakımından değil, hakiki millî duygunun gelişmesi bakımından da çok bulanık ve tehlikelidir.

e. Toleranssızlık peşin hükmü: Bu peşin hüküm bazı kavimlere atfediliyor. Halbuki, tolerans çok nadir birleşen hal ve şartların neticesi olduğu için, bazı kavimleri toleranssız

saymak son derece yanlıştır. Avrupada 15 yüzyıldan beri derebeylik, Kilise, dinî mezhepler ve toplumsal sınıflar arasındaki denge, bu dengenin bozulmasile derinden derine sarsılacak olan toleransı doğurmuştur. Bunun için, her kavmin tarihinde insanî anlayış örnekleri bulmak için, onların tarihine çok geniş bir görüşle bakmak gerekir.

Hazar hanlarının ayrı dinlerdeki uyrukları için dört vezirleri vardı: birincisi müslümanları, ikincisi hıristiyanları, üçüncüsü yahudileri, dördüncüsü şamanî'leri idare ediyordu. Hint Türk İmparatoru Ekber Şah, hindu, müslüman, budist tabası için bir çok mihrapları olan bir tapınak kurdurmuştu. Çok geniş bir tolerans görüşü ile dinleri birleştirmeye çalışan bir kanun, Ayini Ekberî yi çıkartmıştı. Fatih, İstanbul'un fethinden sonra bütün dinlere tam bir hürriyet vermiş, hatta bir kanunla ve Fener kilise okulunu kurmakla onları korumuştur. Türlü milletler ve dinlerden zanaatçıları, Türk ve hıristiyanlardan ibaret karma korporasyonlar yapmak üzere çağırılmıştı. Memleketinin Türk ve rum bilginlerini felsefî ve teolojik problemleri tartışacakları bilimsel bir toplantıya çağırdı. Hıristiyan azınlıklara karşı dinî toleransın Selçuklu tarihinde oldukça uzak önderleri de vardır. Prof. Osman Turan bunu "Anadolu Selçuklularında hıristiyan tab'a" adlı Studia islâmica'da çıkmış Fransızca yazısında kanıtlarile göstermiştir. [Paris 1953-54].

f. Yurtseverlik peşinhükümü: bir çok kavimcilik, ethnocentrisme şekilleri, hele yurtseverliklerin çatışması, bugün bazı Asya ve başlıca Orta-Doğu tarih ve coğrafya kitaplarının yazılışına tesir etmekten geri kalmıyor.

* * *

Bu peşinhükümleri dağıtmak için alınacak tedbirler:

Aşağıda sözünü ettiğimiz çareler bu peşinhükümlere bağlı otoritelere de tatbik edilmelidir.

A - Irk peşinhükümlerine ait anketler toplum psikolojisi alanında iyi neticeler vermiştir. Böyle anketlerin, bir kısım yanlış yorumlamaların hükmü altında öğretim almış öğrenci ve öğretmenlere aynı zamanda tatbik edilmeleri gerekir.

B - Irk, din, v. b. peşin hükümlerde sayılan okul kitaplarının kaynaklarına kadar çıkmalı ve kavimcilikle yurtseverlik romantizminden ileri gelen yanlış ya da aşırı hükümleri birer birer meydana çıkarmalıdır. Avrupa tarihçilerinden çoğu yalnız Asya memleketlerine karşı peşin hüküm göstermekle kalmamış, kendi memleketlerine karşı da böyle davranmışlardır.

Milletlerarası anlayış için ortak kuralların kurulması:

A - Bugün toplum psikolojisinde ve sosyolojide milletlerarası anlayışa önemli bir yer veriliyor. Geçmişin daha derin incelenmesi çağdaş devri daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Böylece, geriye doğru bakış metodu tatbik edilecektir.

B. Tarihe objektif bir karşılaştırma metodunu tatbik etmelidir. Bununla birlikte, insan bilimlerinde ve özel olarak tarihte "yaşanmış tecrübe" tamamlayıcı metoduna baş vurmak gerekir. Böylece, objektif bir tesbit önce "birlikte duymak" yolu ile yaşanacak ve içine girilecektir: Budist, İslâm ve hindu medeniyetleri ancak bu tamamlayıcı usule başvurarak anlaşılabilir.

C - İğreti ve birbirinden uzak toplantılar yerine, üyeleri kendi memleketlerinde çalışan ve devreli yayınlar ve raporlarla temas halinde bulunan devamlı bir birlik kurulmalıdır.

* * *

Medeniyetlerin incelenmesinde çok yönlü bir görüşü hesaba katmalıdır.

Objektif metodla yaşanmış tecrübe metodunu uzlaştırabildiğimiz için, medeniyetleri ortak bir köke indirmeye kalkmaksızın kendi kökleri içinde incelemelidir. Tek kök ve ve çok kök hipotezleri daha tartışma halinde oldukları için biz en iyi bilinen medeniyetleri ele almakla yetineceğiz. Onlarda birbirinden farklı bir çok hayat görüşleri, zevkler ve idealler vardır.

Kültürlerin bu kadar derin karşılıklı tesirlerine rağmen, onlar kendi manevî kişiliklerini meydana getiren bir orijinalliği saklarlar. Birbirine benzer bazı toplum değişmeleri çok farklı kültür çevrelerinde meydana çıkar. Onlar birbirlerinden haberleri olmadan gerçekleşmişlerdir. En eski medeniyetlerde Musa, Sokrat, Buda, Zerdüşt et Konfüçyüs'ün zuhuru gibi büyük toplum valarında da zamandaşlık ve habersizce aynı zamanda meydana gelme hali vardır. Bu vakalar insan ruhunun büyük bir evrim geçirdiğinin belirtisi gibi görülebilir.

Avrupalılarca yazılmış kitaplardan çoğunda, türk medeniyeti islâm kavimlerine ait bölümlerde yer almamaktadır. Bu da "arap medeniyeti" deyimindeki görüşten ileri gelmektedir, ve bu özel olarak Gustave Le Bon'un La Civilisation Arabe adlı eserinin yayınlandığı tarihten sonra başlamıştır. Sanırım ki "arap" kelimesi burada iyi kullanılmamıştır ve onun yerine "islâm medeniyeti" demek daha doğru olacaktır. Latince ile arapça arasında bir paralellik kurmak imkânsızdır çünkü birincisi yalnız bir ölü dil olduğu halde, ikincisi Ortaçağ kavimlerinin klasik dili olmakla birlikte, çağdaş arap kavimlerinin de yaşayan dilidir. Bütün Avrupa kavimleri hristiyan medeniyetine katılmışlardır; nitekim Yakın ve Orta doğu kavimleri de İslâm medeniyetinin yaradışına katılmışlardır. Hiç bir kavim ölü dil olarak latince ve arapçayı inhisarı altına alamaz. Arap-olmayanlar (iranlılar, türkler, hintliler) gibi, bazı müslüman olmayanlar da (şark hristiyanları, yahudiler) islâm medeniyetinde rol oynamışlardır.

Bu alanda ciddî bir derin incelemeden doğmuş olan eserler, millî ve kavimcil düşünceler yüzünden hemen bilinmez halde ve okul kitapları dışında bırakılmışlardır. Razî, Gazalî, Nasır Tusî arapça yazmış iranlı yazarlardır. Farabî, El-Birunî, Mevlana arapça veya farsca yazmış olan türk yazarlarıdır. Mevlana Mesnevî'de şöyle diyor: "Türk isem de, eserimi farsca yazdım." Fakat yine de bazı türkçe şiirleri vardır. Nitekim, Leibniz latince ve fransızca yazmış, ve mektupları bir yana, hiç bir almanca eser bırakmamıştır. Bununla birlikte, o tereddütsüz, alman düşünürü sayılmaktadır. Geçmişin eserlerinin mülkiyeti konusundaki millî çatışmalar, hele hiç bir ırk ve yurtdaşlık ayırımının yapılmadığı devirlerde, mutlak olarak bırakılmalıdır çünkü bu çatışmalar tarih incelemesinde milletler arası anlayışın kurulmasına en ağır engellerden biridir.

Türklerin Yakın ve Orta-doğu medeniyetine yardımları Radloff, Thomsen, von Le Coq, Grünwedel, Müller, Aurel Stein, von Gabain, Reşit Rahmeti, v. b. taraflarından tetkik edilmiştir. Yeni-sey, Orhun yazılı taşları, Uygur eserlerinden bir kısmı, budizm ve maniheizme dair türkçe elyazuları bu yazarlarca yayınlanmıştır. Öteden, Stanislas Julien, Ed. Chavannes, Pelliot, Marquart, Vivien de St. Martin, Bang Kaupt, v.b. Çin kronikörlerini incelediler ve onları arap ve bizans tarihçilerinin türklere dair eserleriyle karşılaştırdılar. Türklerin islamdan önceki tarihi yalnız siyasî ve askerî bakımdan değil, başlıca kültür ve toplum bakımından da yeteri kadar incelenmiştir. Bu araştırmalardan çoğunun Batıdaki tarih kitaplarından çoğunda öğretim dışında kalmış olması esef edilecek bir şeydir.

Türk kavimlerinin islamî devri için de bir kaç kelime katmalıyız. Bu devre ayrılan bölümler çok yüzüstü ve başlıca islâm tarihi bakımından müphemdir. Ya bilinmemektedir,

ya da arap veya iran tarihleriyle karıştırılmaktadır ve bu yanlış yorumlamanın kalıntıları, haksız olmıyarak türk tarihçilerinde bazan aşırı tepkiler uyandırmıştır. Bu aşırılıkları hesaba katmadan, bu tarihi tarafsızlıkla ve peşin hükümlerden korunmuş olarak tetkik etmeli ve türklerin dünya tarihine hizmeti için bölümler ayırmalıdır. Çok uzağa gitmeğe hacet yoktur: Selçuk ve Osmanlı mimarîsi ve resmi M. Gabriel, Celal Esat ve Suut K. Yetkin tarafından incelenmiş olduğu gibi, türk ilmi Dr. Adıvar, Dr. S. Ünver, A. Sayılı, v. b. edebiyat ve hukukî müesseseleri F. Köprülü, Barkan ve başka genç bilginlerce incelenmiştir, ki bütün bunlar avrupada öğretim dışında kalmaktadır.

Bu unutmamanın, bu ihmalin en önemli sebeplerinden biri, başlıca iki kaynaktan gelen kavimcil propagandaların devamıdır: 1. yüzyıllar boyunca Osmanlı imparatorluğuna bağlı kavimlere mensup yazarların propagandası; 2. siyasî gerginlikler ve geçmişin birikmiş peşin hükümleri tesirile, avrupalı yazarların bu propagandaya inanmaları. Tarihimize ait bu peşin hükümlerden kaçınılabilirse, Türk tarihine ait öğretimle islâm ve yakın - doğu tarihine ait öğretim daha doğru bir manzara alacaktır.

*
* *

Batının teknik ve kültür bakımından gelişmesi her zaman çoklukta birliği, daha doğrusu, çok kültüre dayanan humanizm'i doğurmaz. Önce böyle bir gelişmenin bölge kültürlerini ortadan kaldıracığı sanısı vardır. Buna karşı, büyük kültür çevrelerinin, mesela Hindin, ya da Arabistanda Vehhabiler ve Afrikada Sünusilerde gördüğümüz gibi, bir dereceye kadar islam aleminin birleşme için değil, ayrılma için mukavemet ettiği görülmektedir.

Nufusun aşırı artışı yalnız Doğuda değil, Batıda da görülmektedir. Buna karşı, bu olay islâm aleminde önemli bir rol oynamamıştır. O halde, problemi iki farklı açıdan ele almak gerekir: kültür ve hayat kolaylığı görüşünden, ve aile ile inanç yapısının özelliği açısından.

Çok kültüre dayanan humanizm'in gerçekleşmesi konusunda, problemin bütün manzaralarını teker teker incelemek lazımdır. Yani, konumuza ait vakalar düzeninde, bize kalırsa, a. saldırgan kuvvetleri, b. dayanan güçleri, c. gerileyen ve zayıflayan bölgeleri ayırmalıdır. Ancak, saldırgan kuvvetler, her zaman kültür bakımından en güçlü olanlar, ya da saldırgan olmıyanlar en güçsüz olanlar değildir. Yeryüzünden büsbütün silinmiş eski kültürler vardır. Bu siliniş milletler-arası anlayışı arttırmış mıdır? Buna iki yönden cevap verebiliriz; bir yanda Max Weber E. Durkheim gibi bazı yazarlar öte yanda marxcılar ilkelerinde oldukça farklı iseler de, dünya kültürlerinin derece derece rasyonelleşmesi görüşünde uyuşmaktadır. Marxcıların çoğuna göre, rasyonelleşmemiş eski kültür çevreleri bu rasyonelleşme sürecinin dışında kaldıkları için, silinmeye mahkumdurlar. Bu süreç, onlara göre, karşılıklı anlayış imkânının doğuşunu ifade eder.

Tekniğin ve kültürün gelişmesi bu kavimleri gittikçe bircinsten kılan tekşekilleşme yaratır diyorlar: tekşekilli bir düşünme, işleme ve duyma tarzına, belki de tek bir dile doğru gidilir; böylece, bölge kültürleri silinir.

Problemimizin iki yorumlamasının tartışmasını uzatmadan, burada kültür orijinalliğinin rasyonelleşme sürecine karşı önüne geçilmez bir engel olduğunu söylemekle yetiniyoruz. Türkiyede Ziya Gökalp, kültürle medeniyet arasında ayrılık görmesile, ne zamandır medeniyetin birliğine karşı kültürlerin dayanışı tezini savunuyordu, ki biz kültür çokluğuna dayanan humanizm görüşümüzde bu teze bir dereceye kadar katılıyoruz.

*
* *

Yukarıki hükümleri hesaba katınca, bize öyle geliyor ki, islamın şark ve garp problemi önündeki durumunu, en geniş bakımdan değilse de doğu ve batı kelimelerinin sınırlı anlamında, ahlâkî hükümde, zaman anlayışında ve hayat görüşünde tesbit etmek güç değildir.

Şark ve Garp denilince, Doğu ve Batı gibi iki coğrafi yön anlaşılmaz, daha çok zihniyet ve alinyazılarının ayrı evrimleri olan iki alem, büsbütün seçik hayatları, yaşama tarzları olan iki dünya anlaşılır.

Böyle bir ayırış, karşılıklı çatışma ve gerilmeler mi, yoksa sade ilgisizlik ve bilgisizlik mi doğurur. Tartışmamızın başında bu sorulara cevap veremeyiz. Şimdilik problemi çeşitli açıdan koyuyorum:

- a. Felsefi bakımdan,
- b. Sosyolojik bakımdan,
- c. Toplum psikolojisi bakımından.

Önce, felsefi bakımdan. İlk bakışta bizi burada uğraştıranla doğrudan doğruya ilişiği yok gibi görünen bazı sorulardan söz edeceğim: ki onlar konunun aydınlanması için zorunludurlar.

Şuurun doğrudan doğruya verileri, ne yalnız Bergson'un dediği gibi hayal ve duygulardan ibaret sürenin ayrıncısten nitelikleri, ne de Maine de Biran'ın dediği gibi iç duyu, çaba ve iradedirler. Bu verilerde gerilme ve genişleme halindeki varlığın dikotomik karakteri vardır: bu iki manzara ardarda, sırasına göre bir yandan çaba, irade ve zekâ halinde, öte yandan contention, taklit ve telkin halinde gerçekleşir. Birincisi hükmetmek için objeye, aleme doğru çevrilir: ne kadar çok gerilirse objesine o kadar hakim olur, aynı zamanda ondan o kadar uzaklaşır. İkincisi, orada başkalarını bulmak için kendi kendisine, kendi derin varlığına çevrilir, ve ne kadar genişlerse varlıkla o kadar birleşir, böylece kendi yakınıyle, insanî varlıkla o kadar temasa gelir.

Avrupa Düşüncesinin evrimi birinci yönde, doğu Düşüncesinin evrimi ikinci yöndedir. Fakat insan aynı zamanda bu iki zıt ve tamamlayıcı güce dayandığı için, Batı, insanın tek manzarasının aşırı gelişmesine rağmen, öteki manzaradan yani genişlemeden yine de bir şeyler saklamaktadır. Avrupa hayatının son döneminden bir örnek vermek için, diyebilirim ki Arthur Schopenhauer ve yolundan gidenler, telkin ve şuur dışı olaylarına dokundukları nisbette Hint felsefesine de dokunmaktadırlar.

Bizce, Şarkla Garp arasındaki bir karşılaştırma bu iki manzarayı gözönüne almalı, onları derinleştirmeli ve bütünsel bir insan eğitimi metodunu aramalıdır.

Fakat bu ayrılış, fark edilecek derecede, ancak Renaissance'tan sonra başlar. Bu tarihten önce farklar o kadar büyük değildi. Milattan 10 yüzyıl öncesinden miladî 7 nci yüzyıla kadar İnsan zihni köklü bir devrim geçirmiştir: bu, evrensel dinlerin devrimidir. Akhun-Aton'un ardından Beni İsrail peygamberleri geldi; Buda, Konfüçyüs, Sokrat hemen hemen çağdaş idiler. Saint-Paul, İsa'nın şahsında yahudi-helen sentezini yaptı. Bu devrin sonunda Kur'an ile İslamiyet tek Allah fikrini en son sonuçlarına kadar götürdü. Akdeniz, Hint ve Çinde üç alem birbirine paralel görevlerini görmüşlerdi.

Renaissance'tan sonra, dünyanın manzarası değişti: artık konuşan, maddeden ayrı insan değil, tabiata susamış olan insandı. Bugün insanlık tarihinin bu yeni döneminin gelişmesi

önünde bulunuyoruz. Fakat, sentez gerçekleşmiş midir? İşte soru buradadır. üç yüzyıldan beri, bu iki kutup arasında gidip gelen bir gelişme tesbit ediyoruz: insanın tabiata hükmetmesi ve tabiatın insana hükmetmesi! Felsefî bakımdan ortaya konan bütün problemler yalnız Şarkla Garp arasında değil, Garbın içindeki bu sallantıdan doğmuştur.

Maddecilik ve ruhculuk, varoluşculuk ve özcülük, içkin varlık ve aşkın varlık zıt görüşleri bugün de sürüp gitmektedir; bu savaşlar Batı medeniyetinin içindeki derin gerginlikten ileri geliyor: ne kadar gerilirse, o kadar çok hiçcilik içinde kayboluyor.

Doğuya gelince, Hintte, Çinde ve İslamda tarihî bakımdan görüldüğü üzere, bu gerginliği yaşamıyor ve bundan dolayı onun aynı krizleri ve aynı tasaları yoktur; fakat, kendi varlığına o kadar dalmıştır ki, bu şartlar altında, objeye hükmetmesi ve onu kendi hizmetinde kullanması hemen imkânsızdır.

Şarkla Garp arasındaki kökten ayrılık bu suretle doğar. Problemi tarihî evriminde ko-yacak olursak, iki alem arasında tesbit ettiğimiz ve biri Ruh öteki Madde ile ifade edilen zıtlık hafifler. O zaman, Doğuda, kendi iç dünyasını besleyen yaşanmış tecrübeler varsa da, bu bakımdan Batı da ondan geri kalmaz demek zorunda kalırız. Ancak şunu katmalı ki, Yunan Logos'u ile Hıristiyanlığın mistik Ruh'unun karşılaşmasından doğan, Renaissance ve Reform'dan sonra alevlenen bu gerginlik, iç çatışmalarına rağmen dünyanın fethine kalkmak suretile, batı kültürünün dramını ve zenginliğini meydana getirmiştir.

Bununla birlikte, Çinle Hindde bir görüş birliğinin olmadığını ve onların birbirinden Avrupadan ayrıldıkları kadar ayrıldıklarını belirtmek gerekir. Çünkü birincisinin pratik bir ahlâkı, hemen dışadönük bir insan tipi olduğu halde ikincisi mistik metafiziklere daldığı için onu içedönük sayabiliriz.

Bundan sonra, sosyolojik görüş gelir. Bu tesbit ettiklerimizden başka, toplum yapısının kuruluşunu gözönüne almalıyız. Göksel dinler, köylerden ibaret İlkçağ imparatorluklarının beşiğinde doğmuştur. Siyasî gücü temsil eden Saray ve Tapınak çevresinde yalnız köy toplulukları vardır. Halbuki Yunan medeniyeti yeni bir yapı, Site üzerine kurulmuştur. Site'nin evrimi yalnız kabile ve aile hukukundan ibaret eski hukuku aşan kamu hukukunu yarattı. Kişilik ve zihnin gelişmesi, irade özerkliği bu evrimin yemişleridir. Burg'ların, Avrupa medeniyetinin çekirdeği olan şehirler ve küçük comhuriyetlerin kuruluşunu sağlayan odur. Hıristiyanlık ruhu, Roma hukuku ve Cermen örf ve adetleri birbirlerine nüfuz etmek üzere, çatışmak üzere ve dengeler kurmak üzere Avrupa medeniyetinin zenginliğini yaratmışlardır.

Endüstrileşme suretile alemin geçirdiği üçüncü toplumsal devrim Avrupa medeniyetine vergi olan bu evrimin sonucudur. Fakat o bugün bütün değer ve kötü değerlerle, çatışmalarile, geriliş ve iç kıvranırlarile kıt'a sınırlarını aşıyor.

Bundan dolayı, Şark-Garp problemini daha geniş bir problem: bütün dünyanın gelişmesi problemi içine koymak çok daha akıllıca olur.

En sonra, psikolojik bakımdan Şark-Garp çatışmasının köklerini aramalıyız. Bize öyle geliyor ki, toplumsal komplekslerin doğurduğu bazı peşin hükümler vardır. Onlar önce Avrupada doğmuş, sonra Asyaya geçmişlerdir.

İranla Yunan arasındaki savaşların gerginliği ardından Bizans ile Persler arasındaki gerginlik, en sonra Hıristiyan ve İslâm alemleri arasındaki gerginlik geldi. Bu çatışmalar ve gerginlikler, son tahlilde, Akdeniz kavimleri arasında hegemonya savaşından başka bir şey değildi. Böyle bir yarışma, savaşçı olduğu zaman dahi, kültürleri uzaklaştıracak yerde yaklaştırır.

Halbuki Asyanın başka bölgelerile Avrupa arasında böyle bir yarışma yoktu. Bölge, hatta kıt'a gerginlikleri, bir dereceye kadar, kültür ilişkileri ve karşılıklı tesirlerini sağlar. Aynı zamanda, kavimlerin zihninde kökleşen peşin hükümleri yaratırlar. Bir az pejoratif olan "Orient" ve "oriental" kelimelerinin anlamlarını icadeden din, ırk ve kültür peşin hükümleri bunlardandır.

Üstün ırk teorisile Fichte, beyaz ırk teorisile Comte de Gobineau, "cemaatci" ve "infirirci" denen teşekküller arasındaki kökten ayrılık fikri ile Le Play bu peşin hükümler tesiri altında idiler. Fakat bütün bu peşin hükümleri besleyen toplumsal kompleks sonradan Avrupadan Asyaya geçti. Asya kavimleri kendi kendilerine aşağı gözü ile bakmaya başladılar ve hal yolunu geçmişin müesseselerini kökten kaldırmakta aradılar. İkinci bir tepki Toynbee'nin dediği gibi, gerçeği görmemek için başını kuma saklayan kaba sofuların tepkisi oldu: *Toynbee* bunlara örnek olarak vehhabilerle süsüleri veriyor. Üçüncü bir tepki Avrupadan gelen bütün modern değerlerin reddedilmesinin sanki "kahramanca" jesti halinde Asyada görünen *Gandhi*'nin tepkisidir.

Şark ve Garbın karşılıklı kültür değerlerinin değerlendirilmesi için, bu kültürlerin evrimini ve orijinalliğini her iki bakımdan incelemeli ve onların birbirlerine karşı düşmanlıklarını uyandıran bütün peşin hükümleri gözönüne almalı, onları doğuran sebepleri ve ortadan kaldırmak için çareleri aramalıdır. Başlıca, irade ve telkin arasındaki ayrılığı belirtmeli ve insanın her yerde bütünlüğüne sahip olmadığını göstermelidir. Başlıca göstermelidir ki insan ne telkinden, yani şuuraltından, ne de iradeden, yani zihinsel ve kasal çabadan vaz geçebilir: bu güçlerden biri insanı insanlara, başka varlıklara bağladığı halde, öteki insanı başkalarından ayırmakta, onlara düşmanlık haline koymakta, süje ile objeyi kökten ayırmakta ve bu yüzden derin bir uçurum yaratmaktadır.

Sanırım ki bu durum irade ile telkin arasındaki kökten ayrılıktan ileri geliyor: Şark irade bakımından zayıflamasına karşı telkin bakımından zenginleşmiş ve bu zenginlik insanı varlığa nüfuz gücü vermeye kalmamış, insanı bütün varlıkla birlikte yaşama haline koymuştur.

* * *

Şimdi, ahlâkî hüküm problemini, önce islamiyet açısından sonra batı görüşüne dokunacak olan daha genel bir görüş açısından ele alalım.

Her zaman iki ahlâkî hüküm görüşü ayrılır: sosyoloji üzerine ve ya psikoloji üzerine yani determinist bir açıklama üzerine dayanan ahlâk anlayışı, et felsefî teori üzerine dayanması gereken şuurun hür seçmesinden ibaret iradeci bir ahlâk anlayışı.

Vakaa, determinist açıklama ile şuurun hür seçmesi arasındaki zıtlık öğretimde ve genel olarak hayatta göze çarpmaktadır; bu da bizi bu çelişme zihniyetinden kurtarmak için bu iki şıktan birini seçmeğe zorlamaktadır.

Önce islâmî ahlâklardan söz edeceğiz. İlk çağ ahlâklarının genel karakterinin rasyonellik olduğu bilinir. Hemen şunu da katmalıyız ki yunan ahlâkı, sınıflara bölünmüş bir toplumun ahlâk düzeninde eşit olmıyanlar arasında dağıtılan adalet diye ifade edilebilir. Halbuki hiristiyen ahlâkı, insanların Tanrı sevgisinde birleşmesinden ibaret olan charité'dir: Saint Augustin'in Caritas'ı bu ahlâk için en elverişli belirtiş olarak görünüyor.

Eski Ahid'de ahlâkî hüküm, tanrısal adaletten suçluluğun gelecek göbeklerde takib edilmesini istiyordu. Eger suçlu ceza görmeden ölürse, kader onun soyundan gelenleri cezalandırır. İslamiyet ise adaleti yalnız suçu işleyenin gerçek kişiliğine hasr etmektedir. Sorumlu olan yalnız insanın kendisidir. Tanrısal adalet dünyada veya ahrette gerçekleşir. Fakat insanların adaleti kanun karşısında bütün insanları eşit sayar: hükümdar, azatlı köle ve köle dinî kanun önünde eşittir. Bu suretle, adalet fikrinin yeni bir gelişmesi karşısında bulunuyoruz. ¹

İslâm dünyasında ikinci ahlâk görüşü panenthéiste olan Tasavvufa aittir. Dinî nassa sadık olan müslüman, bütün insanları Allah karşısında sorumlu, ve kendi fiillerinin gerektirilmesinde hür sayar. Fakat bu hürriyetin tabiatı nedir? Burada, Mutezile'nin, eş'arî'lerin ve Sufî'lerin cevapları çok farklıdır. 1. Birincilere göre insan fiilden önce hürdür; 2. ikincilere göre fiilden sonra hürdür; 3. üçüncülere göre, fiil sırasında hürdür. Fakat bütün bu açıklamalarda, tanrısal irade ile insanî hürriyet arasında uyumsuzluk görülüyor. İnsan Allahın bir yarattığı olduğu için, hürriyeti de onun eserdir. öyle ise bu hürriyetin anlamı nedir? Eger insanın hürriyeti gerçek ise, Allah önünde ayrı bir varoluş'u olmalıdır. Böyle olmasaydı, hürriyeti yalnız bir faraziye den ibaret kalırdı. Nitekim, ahlâkî adaleti toplumun faydası için kurmak için hürriyetin bir faraziye olduğunu söyleyen kelimciler vardır.

Vahdet-i Vücut, bu buhrandan şu suretle çıkmağa çalışıyor: insanın cüz-î iradesi aldatıcı hürriyetten başka bir şey değildir. Tarikatların verdiği eğitim "mürid" den bu hürriyeti alarak onun yerine hakiki hürriyeti koyar. Tarikat "şeyh"ine müridin iradesini vermekle başlayan bu öğreti, Mutlak varlıkla insan arasında karşılıklı sevgi sayesinde hakiki hürriyeti verir. Sufî, maddenin, organizmin, siyasî hayatın gerektirmelerinin baskısından ancak insanla Tanrı arasındaki karşılıklı Sevgide Mutlak Varlıkla birleşmek üzere kurtulur. Başka deyişle, bu tikel iradeden vaz geçmek ve tümel iradeyi kendinde yaşamak suretile sorumluluk şuuruna erişmeyi ifade eder. Mutlak varlık teorisi busuretle, tanrısal takdir ve anarşik hürriyet zıtlığından olduğu kadar, farazi hipotetik hürriyet görüşünden de kurtulmuş oluyor. Bu ahlâk görüşünü Spinoza ve Kant'daki ahlâkî hürlik fikrine hazırlık saymak, başka bir açıdan, yanlış olmasa gerektir.

* * *

Şimdi, islâm düşüncesindeki zaman kavramı ile Batı felsefesinde bu kavram arasında, genel hatlarıyla bir karşılaştırma yapalım.

Zaman fikri Batı felsefesinde büyük bir rol oynar ve 18 nci yüzyıldan beri modern düşüncenin ağırlık merkezi olmuştur. Vico, Herder, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger, Jaspers'in felsefelerinde, evrimcilikte, terakki fikrinde, vb. merkezî bir rol oynadığı halde antik düşüncede ve islâm düşüncesinde zamanın ancak ikinci derecede rolü vardır. Zaman ezeliyet içinde erir. Kur'an'da hristiyanlıkta olduğu gibi, sürekli bir yaradış, kaderin gerçekleşmesi, alemin mahbvolması ve mahşer zamanı vardır. Esasında zaman ancak alemin ezeliyetteki ölümlü ve sonlu varlığını göstermeye yarar.

İslâm medeniyeti içinde meydana çıkan, ve genel olarak islâmî Düşünce denen fikirler arasında türlü zaman görüşlerini gözden geçirelim:

İslâm meşşai'leri, bu bakımdan Aristo'nun ardından giderek, zamanı hareketle tanımıyorlar. Bu filozoflar henüz tarihî ve psikolojik zaman üzerinde sarıh bir görüşe ulaşamamışlardır.

Ebül-Berekat Bagdadî, müslüman olmuş yahudi filozofu, zamanı hareketten bağımsız metafizik bir kavram olarak tanımlıyor. Zaman onda varlığın süresini belirtiyor ve alemin yaradılış sürecini açıklamaya yarıyor.

İlk defa tarihî zaman İbn Haldun'da tarihî oluşun sikl halindeki safhaları olarak meydana çıkıyor. Bu zaman sürekli değildir, imparatorlukların doğuş ve yıkılışına tabi olarak, devamlı surette mahvolan ve yeniden doğan bir zamandır, ki Osmanlı tarihçileri, Kâtip Çelebi, Naima, Cevdet paşa tarafından benimsenmiştir.

Hiristiyanlık ve Renaissance'ın, arkeolojiye ve tarih-öncesine ait araştırmaların mahsulü olan tarihî, sürekli zaman fikri henüz daha çok yenidir.

İslâm alemine ilerleme, evrim ve devrim fikirleri halinde sokulmuş olan bu fikir yalnızca Batıdan gelmiştir. 19 ncu yüzyıl sonuna doğru ilerleme fikri türk ideoloğu ve dram yazarı Namık Kemal'in kalemile, yüzyılımızın başında Spencer'in evrim fikri, Rıza Tevfik ve Satın yazılarıyla, 1915 de çok müphem olarak Hegel'in oluş fikri İstanbul Hukuk Fakültesi profesörlerinden Salahittin'in dersleriyle, 1930 dan sonra tarihî maddeciliğin zaman fikri bazı genç iktisatçılar ve sosyologların yayınlariyle, en sonra varoluş zamanı fikri çok yakında ve hemen taslak halinde Türkiyenin modern düşüncesine girmiş bulunuyor.

İslâm aleminde her ne kadar zamanla hiç ilgisi olmayan bir alem anlayışı yoksa da, mutlak varlık teorisinin, (vahdet-i vücud'un) "an-i daim" fikri bu görüşe yakındır. Filozofların "dehr" kavramı gizli hazine (kenz-i mahfî) şeklini almıştır. Her şey ezelde önceden vardır, zamanın akışı içinde meydana çıkar. Hiç bir şey ardarda yaradışın sonucu değildir.

İslâm aleminin karakterini meydana getirmesi bakımından, iki zaman anlayışı üzerinde durmalıyız. Bunlardan biri İbn Haldun'un devreli zaman anlayışı, ikincisi İbn Arabî'nin mutlak Varlık teorisinin "ezelî hal" anlayışıdır. Eşbiliye'de doğan İbn Arabî bütün hayatını Selçuklular idaresindeki Anadolu'da geçirmişti. Ona göre, Kur'anda alemin yaradılış ve yokoluş zamanı, öz anlamında zaman kavramına ait derin hakikatı saklayan bir görünüşten başka bir şey değildir. Bu son iki anlayışın islâm Düşüncesinde devamlı etkisi oldu. Modern Düşüncedeki psikolojik ve metafizik zaman fikirleri, islam Düşüncesindeki tesirlerini gözönüne almak bakımında henüz pek fazla yenidirler.

İslâm aleminin zaman anlayışlarına bir göz attıktan sonra, onları Batı alemiyle karşılaştırmaya geçiyorum. Greklerde bizim tasavvur ettiğimiz tarzda zaman fikri yoktu. Onlarda devamlı tekrar halinde ve biteviye başladığı noktaya dönen devreli bir zaman anlayışı vardı. Bu, ruhların göçetmesi zamanıdır, Orfeus misterlerindeki, Eflâtun ve Pisagordaki kalıp değiştirme (Tenasuh) fikridir.

Hiristiyanlık kendine has sorumluluğu, suçluluk görüşü, kaderi ve sonu (akibeti) olan yaşanmış bir varoluş zamanını getirdi. Bu "mebde ve mead" zamanı alemin sonu (ahiret) fikriyle islâmiyette de vardır ve sonradan ona halk arasında Deccal'a karşı savaş için meydana çıkan Mehdi fikri de karışmıştır. Fakat bu zaman, onu başsızlık ve sonsuzluk (ezeliyet) önünde bir görünüş haline koyan yaradış ve yokoluşla, geçmiş ve gelecekte sınırlanmıştır.

Üçüncü zaman anlayışı devamlı an, ya da ezeli hal'dir ki orada geçmiş ve geleceğin nitesel değişmesi silinmiştir. Biz onu en saf şeklinde İbn Arabî'nin mutlak Varlık felsefesinde buluyoruz. İnsanın ve canlı varlıkların jeolojik, paleontolojik bakımdan incelenmesine dayanan zaman, fizik ve astronominin tamamladığı natüralist zaman, olayların ardardalığından ibaret olup nitesel ve yaşanmış varoluş zamanı ile hiç bir ilgisi yoktur.

Varoluş zamanı fizik zamanla bütün bağlarını kesmiştir. Bu görüş, zamanın yalnız varoluşla ilgili olduğunu, yalnız insana vergi olduğunu, tabiatın tarihten yoksun bulundu-

ğunu kabul eder. *Karl Jaspers* gibi bazı varoluş filozofları tabiat tarihini varoluşa ait "tarihîlik"ten ayırıyorlarsa da, türkçede ve fransızcada bu iki kavramı ifade edecek ayrı kelimeler yoktur (1). Natüralistlerin zaman fikri, 19 ncu yüzyıl sonlarına doğru Doğu kavimleri arasında batılama hareketleri doğmadan önce bilinmiyordu. Bu görüş, pozitif düşüncenin aşırı etkisinden dolayı Doğu kavimlerinin aydınlarınca kötüye kullanılmış, ve asıl yaşanmış varoluş zamanının anlaşılmasını gölgede bırakmıştır.

Avrupa felsefesiyle temasa girmek, insanın ve tarihin gerçek yaşanmış süresini anlamak için, hristiyanlıktan bir az farklı olan islâm alemindeki varoluş zamanı, İbn Arabî'nin "an-i daim" görüşünden bağımsız olarak, tetkik edilebilir. Böyle bir teşebbüse Kahirede "Varoluş zamanı" (الزمان الوجودی) adlı eseri ile Abdurrahman Bedevî, "Felsefeye Giriş" kitabı ile bu makalenin yazarı, aynı addaki kitabı ile T. Mengüşoğlu girişmişlerdir.

Canlı varlıkların doğuş, olgunluk ve çöküşlerinin biyolojik devreli zamanı yalnız İbn Haldun felsefesinde değil, aynı zamanda onu Doğu imparatorluklarının çöküşünün belirtisi gibi gören başlıca osmanlı tarih yazarlarında büyük bir rol oynamıştır; fakat hemen aynı görüş J.B. Vico'nun *corsi et ricorsi* sinde ve daha yakında Batı çöküşünün işareti olmak üzere O. Spengler'in tarih felsefesinde, en sonra daha iyimser bir bakımdan bazı uzviyetçi sosyologlarda meydana çıkmaktadır. Bütün bu iğreti benzeyişler islâm aleminin bir kısım düşünürlerini İbn Haldun'un zaman görüşünü canlandırmaya götürmektedir.

* * *

Çeşitli kültürlerle bağlı düşünürlerce hayata verilen anlamlar nelerdir? Burada, biyolojik felsefenin gelişmesi ile doğmuş olan hayat anlayışlarını bir yana bırakıyorum. Zira bütün bu teoriler bilimsel araştırmaların derecesine göre değişiyor. Yalnız işaret etmeliyiz ki, Aristo'nun anima fikrini islâm meşşâî'leri benimsemişler ve bu teoriye, İbn Sina'nın ruha dair bazı araştırmaları bir yana bırakılırsa, hemen hiç bir şey katmamışlardır. Maddeciler ve Sıfık kardeşleri (اخوان الصفا) bu görüşten bir bakıma ayrılmışlardır. Devlete karşı bir isyan hareketinin başına geçtiği için Çelebi Mehmet zamanında idam edilen Bedrettin Simavî, hayatı biyolojik etkilerin toplamı diye tanımlamaktadır.

Dünya görüşünün en geniş anlamında ele alınan hayat anlayışına gelince, orada bütün islâm alemini temsil eden tek bir tip bulmak son derece güçtür. Toplumun gerçeğine sadık kalmak üzere başlıca tipleri sayıyorum: A. Kur'anın, genel olarak islâm Düşüncesinin hayat anlayışı iyimserdir ve aşkın varlık inancına dayanır. O ne aşırı zahitliğe, ne de aşırı vecd haline elverişlidir. Kur'an kazancı, aile mülkünü, dünya saadetini ve refahı kabul eder. Ruhun gelişmesi için bedenın yıkılması öğüdünü vermez. Ahret gününe ait ceza korkusu ve ödül umudu konusunda, Kur'an iyi ve kötü yollardan birini seçmede yaratığı hür bırakır. Çok yaygın olan bu tip imparatorluklar zamanında gelişmiş, İbn Sina, Nasir Tusî, Kınalı zade, vb. gibi savunucular bulmuştur.

B. Sufilerdeki zahitlik tipi adî zahitlikten farklıdır. Onun son amacı nefsi öldürmek (fena) dır. Fakat islâm aleminde hiç bir tarikat budizmde olduğu gibi bu amaca tam olarak ulaşmamıştır. Rûfâî'ler bedeni yıkmaya ve duyuvarı azaltmaya ekzersislerle, nakşî'ler Allahın adlarını zikir ederek (tesbih ve tehlil) ve dikkatlerini bir noktaya toplayarak bu amaca yaklaşırlar. C. Varlığın birliği teorisindeki mistik haz tipi nefsi kurban etmenin sevincinden büsbütün farklıdır. Bu ikincisi hristiyan mistiklerinde görülür ki onu Hallac, Cüneyd, Nesimî gibi islâm sufilerinde de buluyoruz. Fakat burada ele aldığımız tip, çoğu kere, mutlak varlık-

1 Almandada *historisch* ve *geschichtlich* kelimelerle ayrılıyor.

cı epikürizm şekline giriyor. Rindler ve bektâşî'lerde olduğu gibi bir hoşgörülük doktrini oluyor. Onun hedefi varlığın bütünlüğüne katılmak, böylece hoşgörür bir hayat gidişini kendine kılavuz etmektir.

D. Kaderci ve fantastik bir hayat anlayışı: Bu görüş Binbir gece hikayeleri, Kelile ve Dîmne, Anadolu masalları gibi şark hikayelerinde gelişmiştir. Onlarda, Grek mitolojisi ve belki de bütün mitolojilerde görüldüğü gibi, insanın ihtiraslarla savaştan dramatik bir talihi yoktur. Yunan trajedisinde olduğu gibi kaderle savaş ve almyazısı altında ezilen insan iradesinin kahramanlığı yerine, bu masallarda hayat doğrudan doğruya insanın dirençsiz boyun eğdiği talihle idare edilmektedir. O, mitostan halk hikayesine çevrilen ve bozulan *falalite* görüşünden gelmektedir. Yakın Doğudan islâm alemine geçmiştir. Bu insan tipi, içinde ferdin gelişmemiş olduğu, kaderin veya tasadüfün meydana çıkardığı kuvvetlerin hakim bulunduğu bir toplumda kolaylıkla gelişebilir. Trajedi ve romanın modern insanı, şark masallarının insanı ile çelişme halindedir. Mistisizmin büyük bir önem verdiği vicdan mücadelesi şark masallarının bu insan tipinde ikinci planda kalmaktadır. Birbirini tanımadan, çoğu kere rüyada kaderle bağlanan iki sevgilinin masalı türk folklorunun sık sık rastlanan tema'sıdır, kökleri İran ve Hint edebiyatında olabilir. Fakat bu tema yüzyıllar boyunca, büyük bir kısmı divan şairlerinin eserlerine konu olmak üzere bir çok efsanelerde gelişmiştir. Nedeni ve sorumluluğu olmadan geçirilen acıklı serüvenlerin masalları, bu masalarda kötü ruhlara kaderin verdiği ceza, serüvenin sonunda saf ruhların kazandığı mutluluk bir çok Asya ve bir kısım Avrupa kavimlerinde oldukça yaygın olan tema'dır.

E. Türk edebiyatında bir başka hayat anlayışı, "rind" tipi ile temsil edilebilir. Rind, bektâşî'den oldukça farklıdır. Onda, asla tam hedonist olmamak üzere, bir az epikürizme eğilim vardır. Türk şairleri rind idiler ve aydınların kamu sanısı onu bir çeşit değer sayıyor, medrese ise onu hoş görmüyordu. Bununla birlikte bazı tarikatlar, meselâ bektâşilik bu tipi tutmakta idiler. Çok seyrek olarak, aynı zamanda hem şair hem bilgin olan ve kendi kişiliklerinde rind tipi ile din adamlığını birleştiren şeyh-ül-islam da görüyoruz. Sultanların çoğu şairlikle savaş adamlığını uzlaştıran bir öğretim ahyorlardı; bu "kılıç ve kalem sahibi" tip yüzyıllar boyu, yalnız sanat ve bilgi adamlarının koruyucusu değil, aynı zamanda kendilerinin de düşünür ve sanatçı olmak zorunda olduklarını bilen siyasî otoritelerin ideali olmuştur.

Sözü bitirmeden, türklerde hayat anlayışının genel karakterlerine dair bir kaç kelime daha katmak istiyorum. Tarihin bütün dönemlerinde, türkler imparatorluklar kurucu, gerçekçi bir hayat görüşünü saklamışlardır. Bundan dolayı, içedönük olmadan çok dışadönük idiler; bununla birlikte, seçkinler ve halk her zaman kafalarının dengesini bulmak için ortalama ve ölçülü bir mistik eğilime bağlanmışlardır.

*

İslâm aleminde hayat anlayışı üzerine bir göz attıktan sonra, islâm Düşüncesinde tasavvur edildiği gibi, insanın tabiatı hakkındaki görüşler üzerinde bir az durmamız gerekir gibi geliyor. Zira bu son yıllarda Felsefî antropoloji, çeşitli insan anlayışları üzerine dikkati çekmekte ve onları felsefî doktrinlerin temeli olarak görmektedir. Bu yeni felsefî görüşün doğruluğu ve temellilik derecesini aramaksızın, biz burada yalnız bu konuya bir göz atmakla yetineceğiz.

Klasik devrin akıl insanı görüşünden beri, Batı medeniyeti bir çok dönemlerden geçti ki, bunlar arasında yahudi-hiristiyan yaratış görüşü ve tabiatçı görüş esaslı bir yer almaktadır. Eğer islâmiyeti bu bakımdan inceleyecek olursak, orada aynı evrimin dönemlerini bulmak mümkün değildir. Fakat Doğu ve Batının çeşitli tesirlerine açık bulunması yüzün-

den kendine has karakterleri hesaba katmak üzere, onun bu bakımdan daha az verimli olmadığını tesbit edebiliriz.

Önce, kur'andaki insan anlayışı üzerinde durmalıyız: a) bir kısım ayetler insanı, yaratılışı ve başka yaratıklara üstün oluşu bakımından ele alıyor. 'Biz insanı en güzel şekilde yarattık.'- b) Başka bir kısım ayetler insanı son derece yeriyor: "Biz onu en yetkin şekilde yarattık, sonra en derin uçuruma attık."- Nitekim başka bir ayet te, farklı bir ifade ile, daha esaslı bir noktaya dokunarak şöyle diyor: "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara verdik, onu taşımaktan kaçındılar ve bizden yüz çevirdiler, sonra onu insana verdik, o kabul etti, çünkü zalim ve bilgisiz idi."- "Emanet kelimesinin belirtisi üzerinde düşünülecek olursa, insan bir yana, o bütün yaratıkların kendisinden yoksun oldukları şuur ve sorumluluk diye yorumlanabilir. İnsanda şuur ve sorumluluk şüphesiz çok önemli, fakar halledilmesi çok farklı yorumlamalar doğuran çatışık (*dichotomique*) bir rol oynuyor. Bu görüş, hiristiyanlığın aslı günah anlayışından oldukça uzaktır. Zira, islâmiyette hareket noktası insanın özden suçluluğu değildir. Fakat insana iyilikle kötülükten birini seçme imkânı veren sorumluluk ve hür seçmedir. Bu durumda, insanın tabiatca iyi veya kötü olduğunu söylemek mutlak olarak yanlıştır. Tersine, onda düşüklüğe veya erdeme bağlanma gücünün bulunduğunu görmelidir. İslâm aleminde sonradan yetişen düşünürler insan tabiatının bu çatışık karakterine dayanarak, onu çeşitli görüş açılarından yorumlamışlardır. Bu düşünürler arasında başlıca hüriradecileri (mütezele), kadercileri, bilinemezçileri (eş'ariler), v. b. sayabiliriz.

İslâm alemindeki meşşai'lerin, başlıca Aristo ve Plotinus'den ilham alan ve hiristiyan Orta çağında derin yankı uyandıran bir insan felsefeleri vardı. Bu görüşün karşısında, yetkin insan (İnsan-ı kâmil) adı ile tanınan metafizikçi tasavvufun görüşünü buluyoruz. Muhyiddin ibn Arabînin mutlak varlıkcı tezinden doğan bu görüş, başlıca Abdul-kerim Ceylî'nin "İnsan-ı kâmil" adlı eserinde tam ifadesini buldu. Alman şarkiyatçılarından H. H. Schaeder bu görüşün köklerini manî metinlerinde arıyordu ki, bizce bu yaklaştırma yerinde değildir, burada benzeyişden fazla bir ilişki yoktur. Yetkin insan, İbn Arabî'ye göre, görünen alemle gizli alem arasında "berzah"tır: duyu ile kavranan ve akıl edilen alemle gizli ve akılla kavranamaz alemin karakterleri onda birleşir. Tecrübe ve akıl bilimlerinin açıklayamadığı şeyleri o önceden görür. İbn Arabîye göre tasavvufun hedefi, yetkin insan işe karışmamış olsa birbirine daima kapalı kalacak olan bu iki alem arasında teması sağlamaktır. Bu insan tipi islâm Orta çağında ideal olarak kaldı ve o devir yazarlarından bir çoğunun başlıca amacı oldu. Yüzyıllar boyu medreseler dogmatik öğretim, akademilerse (beyt-ül-hikme) bilimsel ve pozitif bir öğretim verdikleri sırada, amaçları klasik çağın Logos ilkesine uygun insan yetiştirmektir. Halbuki tekkeler yeni-eflatunculuktan tesir elmiş olsalar bile, aynı zamanda hem Doğu hem Işıklanma çift anlamında "işrak" kelimesiyle ifade edilen şark kafasını aks ettirmekten geri kalmıyorlardı.

Bu iki fikir akımı birbirini suçlandırarak, aynı toplum içinde gerginlik yaratarak Şark ile Garbın karakteristiklerini temsil ediyorlardı. Orta Doğu memleketlerinde toplum-içi çözümlüme (*aliénation*), ve ünlü düşünür, fakat eşsiz ve halefsiz Gazalî'de görüldüğü gibi, onu aşma teşebbüsleri buradan geliyor.

Batıda natüralist görüş insanı biyolojik evrimin son halkası gibi görüyor. Bu görüşte önemli olan şey, insanî alemle tabiatın başka alemleri arasındaki sınırın kaldırılmasıdır. Bazı Avrupalı ve türk yazarlarca savunulmuş olsa da, "Saflik kardeşleri" ne darvencilığın öncüsü rolü verilemez.

Görülüyor ki islâmî insan görüşü, ne hiristiyanlıkta olduğu kadar kötümser, ne de grek akılcılığında olduğu kadar iyimserdir. İslâmiyet, çatışkan ilkeleri birleştiren karakteriyle,

Eflatuna vergi terimle söylersek, dyadik karakteriyle, aynı zamanda hem hürlük hem boyun eğme (teslimiyet) eğilimlerine gelişme imkânı verdi.

Bu son yüzyılların verimi olan modern insan görüşü Mısırdaki Taha Hüseyinin yayınlarında, Hindistanda Mevlana Azad'ın konuşmalarında, Türkiyede Abdullah Cevdet ve Gökalp'ın yayınlarında ve yakın yıllarda maxisme, existentialisme ve schelerisme şekillerinde yankılar bulmaktadır.

*

Pascal'ın Batıda geometri kafasiyle ince görüş veya akıl mantığı ile gönül mantığı arasında yapmış olduğu ayırış, ondan üçyüz yıl önce İmam Gazali tarafından İhya'da, El-Mun-kız'de, Erba'in'de ve başka risalelerde izah edilmişti. İç gözünü gönül apaçıklığına karşılık olarak gösteren tez, yorulmaz fikir savaçsısı kaleminden dogmatik akılcılığa karşı savunulmuştu. Ve şunu da katmalıyız ki, Pascal'le Gazali arasındaki fikir ilgisi yalnız görünüşte değildir, Tarihî kanıtlar müslüman filozoflтан hiristiyen Ortaçağına latin çeviricileri yolu ile gelen derin bir akrabalığı isbat ediyor.

Doğu ile Batıyı bir çok bakımlardan karşılaştırırken, bize öyle geliyor ki, onları akıl apaçıklığı ile gönül apaçıklığı bakımından da gözönüne almak gerekir. İslamda apaçıklık fikri söz konusu olunca, başlıca şu apaçıklık şekillerini gözden geçirmeliyiz:

A. Aristo mantığına dayanan dogmatik akılcılığın apaçıklığı, meşşâî filozoflarca ve büyük bir kısım kelamcılarca savunulmuştur. Bu açıklık şekli islâm Düşüncesinin skolastiğinde çok önemli rol oynamıştır.

B. Bilginlerin söz (kaal) üne karşı yaşanmış öz (haal) adı ile sufilerce ileri sürülen ve bir kısmı yine bütün sufilerce kabul edilmiş olup ariflerin (*gnostique*) düşüncesine karşılık olan halvetce (*ésoterique*) ve arifce apaçıklık.

C. Gönül mantığı veya gönül gözü, mistiklerin sözünü ettiğimiz görüşü ile karışmayan başka bir apaçıklık şekli gösterir. Bu son görüşü ileri süren Gazali, tasavvufu, mistik bir teori olarak değil, yalnızca bir ahlâk yolu olarak kabul eder. Onun iç ve dış, nitelik ve nicelik, vb. arasında yaptığı ayırış, bir dereceye kadar, kendi felsefelerinde Dilthey ve Bergson'un ayırışlarına uyuyor

D. Şimdiki halde modern tecrübe ve sonuçlama bilimlerinin tesiri ile akıl apaçıklığı, islâm aleminin modernleşmiş memleketlerinde ateşli savunucular buldu. Bundan dolayı da, Ortaçağın kalıntıları olan gnostik felsefe, skolastik kafa ve mantıköncesi düşünceye karşı savaş halindedir. Bu son çatışma, bütün iyi yönleri ve haklı görünen sebeplerle, karanlık mistisizme asla irca edilemez olan gönül apaçıklığını gölgede bırakıyor ve bu yüzden akıl ışığı görevi içinde, adeta şu büsbütün farklı iki şeyi birbirine karıştırıyor: Açık sezgi ile bulanık vect!