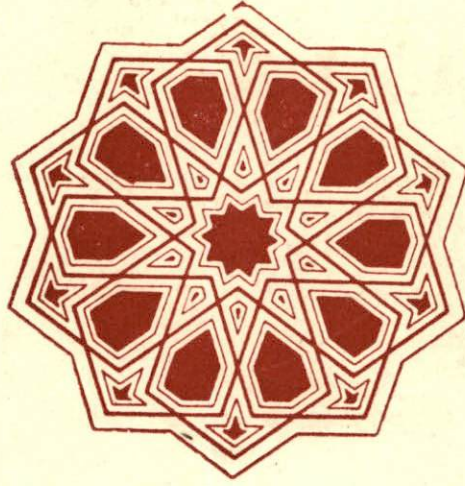


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



I

1953

A N K A R A

I 9 5 3

Enkürü Polon Bağış

YIL : 1953

SAYI : I

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

KANAAT VE FEYZ MATBAASI — ANKARA

I 9 5 3

İ Ç İ N D E K İ L E R

BALTACIOĞLU, ISMAYIL HAKKI : Kur'an felsefesi üzerinde inceleme	1
SMITH, WILFRED CANWELL: Modern Türkiye dinî bir reforma mı gidiyor ? ...	7
KARASAN, MEHMET : İlk Yunan düşüncesinde din ilmi denemeleri	21
BEHZAD, HÜSEYİN TAHİR-ZADE : Minyatürün tekniği	29
YETKİN, SUUT KEMAL : İslâm minyatürünün estetiği	33
ÜÇOK, ÇOŞKUN : «Selçuk Türkiyesinde faizle para ikrazına dair hukukî bir vesika» hakkında	41
YÖRÜKAN, YUSUF ZİYA : Vahhabîlik	51
SARAÇ, CELÂL : İslâm dünyasında matematiğin doğuşu ve gelişmesi	69
YURDAYDIN, HÜSEYİN G. : Profesör WILFRED C. SMITH'in «Modern Türkiye dinî bir reforma mı gidiyor ?» adlı makalesi dolayısıyla bir kaç söz	73
ÇİĞ, KEMAL : Türk kitap kapları	75
Tahlil ve Tenkidler :	
ATADEMİR, HAMDİ RAGIP : ADEL AWA : «İhval al - safa» nın tenkid kafası ...	95
B.Z.E. : «Gottheit und Menschheit»	103
BİRAND, KÂMİRAN: Prof. GÖKBERK ve Aydınlanma	105
YURDAYDIN, H. G. : The Mind al-Qur'an	112

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

	Fiatı
1 — J. Sauvaget : <i>İslâm Dünyası «Kısa Kronoloji»</i> . Türkçeye çevirenler : Prof. Suut Kemal YETKİN — F. Reşit UNAT	75 Krş.
2 — E. Kühnel : <i>Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür</i> . Türkçeye Çevirenler : Prof. Suut Kemal YETKİN — Prof. Melâhat ÖZGÜ	750 Krş.
3 — Dr. Bedi Ziya EGEMEN: <i>Din Psikolojisi (Saha, kaynak ve metot üzerine bir Deneme)</i> .	125 Krş.

Basılmakta olan eserler :

- 4 — Ord. Prof. Sabri Şakir ANSAY : *Hukuk tarihinde İslâm hukuku*.
- 5 — Prof. Yusuf Ziya YÖRÜKÂN : *İslâm Akaidine dair eski metinler*
- 6 — Prof. Suat Kemal YETKİN : *İslâm Sanatı tarihi*.

Basılacak olanlar :

- 1 — Brockelman'dan: Doç. Dr. Neşet ÇAĞATAY : *İslâm Milletleri ve devletleri tarihi*.
- 2 — Rıfki Melul MERİÇ : *Osmanlılar devri yazı sanatı tarihi vesikaları*.
- 3 — Rıfki Melul MERİÇ : *Osmanlılar devri nakış tarihi vesikaları*.
- 4 — Prof. Dr. B. Ziya EGEMEN : *Din Psikolojisi*, Cilt II.

KURAN FELSEFESİ ÜZERİNE İNCELEME

ISMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU

Türkiyenin son yıllarında herkesin gözüne çarpan olaylardan biri din coşkununun çok artmış olmasıdır. Bu gerçeği görmek için istatistik yapmak gerekmez ! Gelişigüzel dinden bahseden dergilerin sayısı, satışları bunu açıkça göstermektedir. Önce şunu söylemek isterim ki ben bir fikir adamı olarak bu din coşkusunun artmasını bir soy politik kuşku ile karşılayanlardan değilim. Çünkü ben din coşkusu yaşamının anormâl, sayrık bir belirtisi olarak değil, belki yaşamının kendisi olarak anlarım. Bence bir toplumda din coşkusu ne kadar çoksa o toplumun erk kaynakları, yaşama istemi de o kadar çok demektir. Bir pazar günü Londra sokaklarında dolaşınız, ne görürsünüz ? Bütün Londra'lılar kiliselere dolmuşlar, Kiliseler bu milyonlarca halkı alamamış, bu milyonlarca halk sokaklara dökülmüştür. Dinsiz hayatın normâl, dinli hayatın da anormâl olduğunu sanabilmek için insan ya çok bilmez olmalı, ya da dünkü Rusya kadar beceriksiz olmalıdır.

Anormâl olan, din değil, din yaşayışının anormâl şeklidir. Din yaşayışının aylak ve anormâl şekli şudur : din kendisine özgü olan sosyâl görevi yapacak yerde, sosyâl işbölümü düzenini bozarak ahlâk, hukuk, sanat, ekonomi, politika gibi, kendisinden başka olan, sosyâl kurumların işine karışmaya başlar. İşte o zaman hürlük denilen şey ortadan kalkar.

Din yaşayışındaki coşkunluk kadar üzerinde durmamız gereken olaylardan biri de kafalarda bilimle dinin çatışmakta olmasıdır. Bilim ile din çatıştığı zaman ruh alanındaki birlik, bütünlük kaybolup bunun yerine psik otomatizma başlar. Kişi artık yapıcı, yaratıcı, normâl olmaktan çıkar, bozucu, yıkıcı, anormâl olur. İşte bu çatışma bilimsiz olan halkın kişiliğinde yoktur. Gene bu çatışma bilim ile dini, görevleri bakımından ayıran felsefe kültürlü bilginlerin, feylesofların kafasında da yoktur. Bu çatışma yalnız yarım aydınlarda vardır, o kadar ! Bu yarım yamalaklar toplumun en korkunç insanlarıdır. Taassup denilen hastalık da yalnız onlarda vardır. Ahlâkı, hukuku, sanatı, hattâ teknik işleri çığırından çıkaranlar onlar olduğu gibi, dini de din olmaktan çıkarıp soysuzlaştıran, gene bu yarım aydınlık, bilim softaları, ya da din softalarıdır. Softa din gerçeği dışında hiç bir tinsel gerçeğe değer vermez. Tabiatıyla teknik, bilim, felsefe düşmandır. Bu ayrı soydan gerçekler üzerinde yapılan denemeler kafalarının içinde birbirleriyle çatışınca yalnız dinin dediğini alıp bütün ötekileri atarlar.

Din yaşayışımızda göze çarpan üçüncü önemli olay da din kültürümüzdeki düşkünlüktür. Bu düşkünlük bize özgü değildir. Bütün İslâm uluslarında vardır. İslâm kültürünün bugünkü düşkünlüğünün sebebi nedir ? Bu sebebi her şeyden önce bütün islâm uluslarının düşkünlük sebepleri arasında aramalıdır. Bu araştırmayı şimdilik bir yana bırakıp şu soruyu soralım : gerçek din bilginleri, felsefecileri yerine bilgiden, görgüden, yaratıcılıktan yoksul olan softa kafalarının aydınlatmak işini üzerine alacağı bir din kültürü kalplıktan, gerilikten, düşkünlükten başka ne olabilir ? XVI'ncı yüzyılda dinsel genliğin örneği olumuna gelmiş olan bu memleket Meşrutiyet, Atatürk devrimlerine değin bu bakımdan ne kadar geri kalmıştır ! Bu alanda çalışacak olan Türk İlahiyat Fakültesi yalnız Türklerin değil, bütün islâm uluslarının kalkınmasında da bir yapıcı ve yaratıcı rolünü yapabilir.

Buraya kadar üzerinde durduğum konular dün, bugün düşündüğüm konular değildir. Otuz üç yıldır üzerinde çalıştığım konulardır¹.

DİN, TÜRÜ KENDİNE ÖZGÜ OLAN APAYRI BİR GERÇEKTİR

Her şeyden önce din gerçeğinin nasıl bir gerçek olduğunu anlamaya çalışalım.

Âdem oğlunun türlü türlü deneçleri vardır. Bu deneçlerin, neler olduğunu görelim :

- 1) Anpirik deneç. Ereği olabiliri anlamaktır.
- 2) Teknik deneç. Ereği yararlıyı aramaktır.
- 3) Bilimli deneç. Ereği doğruyu bulmaktır.
- 4) Artistik deneç. Ereği «güzel»i yaratmaktır.
- 5) Filozofik deneç. Ereği tümü kavramaktır.

Bu deneçlerden bilimli denecin görevi olan doğru her zaman her yerde elde edilmesi çok güç bir şeydir ! Bilimlerin insanlara getirdiği doğrular ne kadar büyük güçlüklerle kabul edilmiştir ! Hele dinlerin getirdikleri doğruların kabul edilmeleri bir ölüm-kalım işi olarak çekişilmiştir. Bu niçin böyledir ? Şunun için olacak : bilimlerin getirdiği doğrular varlıkların yalnız birer parçasına değildir. Felsefeninkiler bu varlıkların tümüne değildir. Dinlerin getirdikleri doğrulara gelince, bunlar varlıkların yalnız tümüne değil, bu varlıkları yoktan yaratan en büyük varlığın varlığına, değildir.

Dincil deneç deneçlerin en sonu, en tüm, en saltık (*absolu*) olanıdır. Dincil deneç bütün öbür deneçler arasında türü kendisine özgü (*sui generis*) bir deneçtir. Din gerçekleri pozitif gerçeklerin ne içinde ne de dışındadır, belki onların yanında, onlarla birlikte, hattâ onların üstündedir. Din gerçekleri gelişigüzel, pozitif bilimler mantığıyla, ölçüsüyle dönertilecek ya da yoğun-sanabilecek gerçekler değildirler. Din gerçekleri, bilim gerçekleri gibi, ayrı soydan olmakla birlikte insancıl gerçeklerdir.

Şu iki olay önemleri üzerinde bizi çok düşündürse yeridir. Biri şu : etnoğrafyanın, tarihin tanıttığı bütün insan topluluklarında din yalnız tek insan inancı olarak değil, toplum görevi, toplum kurumu olarak varolagelmiştir. Dinsiz topluluk şimdiye dek ne görülmüş, ne de işitilmiştir. Teorik olarak dinsizliği kendine bir devrim prensipi yapmış olan Bolşevik Rusya dahi bugün dinlidir.

Şimdiye dek medresenin, onun iskolâstik kafası dışında kalan bilim ve felsefe adamlarının «Kur'an nedir ?» sorusuna bilimli ve felsefeli cevaplanabilecek bir karşılık verdiklerini hatırlıyayım. Şu aralık bizde hür düşünce adamı olarak bir din feylesofu da yoktur. Onun için Kur'an üzerindeki düşüncelerimiz ayrıksızca sübjektif kalmaktadır. Düşüncelerini matematik ve rasyonel olmaktan ileri götürmeyen, absolu'yu istemeyen aydınlarımız Kur'an'ın tartışılmaz üstünlüğünü anlatmak istedikleri zaman, onun için «şiirdir» diye gelmişlerdir ! Bu anlayış yalnız gerçeklere değil yalnız, doğrudan doğruya Kur'an'ın belgelerine dahi aykırı düşmektedir. Çünkü *Yâsîn* bölümünün bir belgesinde Allah diyor ki: *Vemâ allemne-hü-şşi're ve mâ yenbeği lehü*. Bu ulu belgede Tanrı, yalvacına şiir öğretmediğini, şairliğin de ona yarar olmadığını söylüyor. Öyle ise «Kur'an nedir ?» sorusunu tekrar sormak gerekiyor.

Kur'an mucizesini belirtmek isteyenler arasında onu amelî ahlâk kuralları taşıyan bir betik gibi ya da fizik, kozmoğrafya gerçeklerini önceden bulan bir bilim kitabı olarak anlamak isteyenler vardır. Onların bu anlayışları suçsuzdur. Ancak lâubaliliğe ve başıbozukluğa hiç de elverişli olmayan kutlu bir konu üzerinde düşünüyoruz. Söylediklerimize, söylenenlere çok dikkat etmeliyiz. Softa inhisarcılar, genlik (tolérence) nedir bilmezler. Kur'an ne fizik, ne kozmoğrafya, ne de doğ-

¹ İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Terbiye ve İman*. İstanbul, 1914; İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*. İstanbul, 1918.

rudan doğruya ahlâk bitiği değildir, inanç konusudur dediğimiz zaman, *Kur'an*'da, ahlâk, fizik, kozmografya, politika ile ilgili bir takım hükümlerin, bilgilerin bulunmadığını ileri sürmüş oluyoruz ; belki *Kur'an*'ın her şeyden önce bir din bitiği, inanç konusu olduğunu söylemiş oluyoruz. Nasıl ki namaz da her şeyden önce bir cimnastik olmayıp doğrudan doğruya ibadettir. Görevi dincil inançları tazelemek, pekleştirmektir. Din, din kaldıkça, her şey değildir. Hattâ din — bir çok din propagandacılarının kolaylıkla ileri sürmek istedikleri gibi — ahlâkın, hukukun, kendisinden ibaret de değildir. Din, ahlâk, hukuk, bilim, sanat, ekonomi dışında, türü kendine özgü bir ulu varlığın gerçeğidir. *Kur'an*'ın ne olduğunu Allah söylüyor, o bir din bitiğidir : Yukarıdaki belgenin sonu şöyle biter : «*În hüve illâ zikrîn ve Kur'an-ün-mübîn.*»

Bütün dincil inançlardan soyularak, yalnız aklımızı çalıştırarak din yaşayışını nesnel, objektif olarak görmek istesek dahi şöyle bir yargıda bulunmak zorundayız : «Din aynı kolektif hayatı şiddetlice yaşayan insanların bu kolektif hayat sebebiyle kendi ruhlarında buldukları orijinal bir şahsiyet halinden başka bir şey değildir. Bu birlik şuuru dinî inançlar şeklinde ortaya çıkar. Bu inançlar dinî törenlerle kuvvetlenir. Dindar bu mistik hali yaşayan insandır. Dinin fonksiyonu sadece kolektif hayatı en şiddetli, ferdi egoizmadan soyulmuş bir halde, mutlak olarak yaşatmaktadır. Dinin fonksiyonu bu cinsten, sadece pratik bir fonksiyondur. Din bir yandan namaz, oruç, hac, kurban, zekât, fitre gibi menfi âyinleriyle insanı ferdi, hayvanî egoizmasından soyarak, bir yandan da asıl müsbet ibadetle mabuda yaklaştırarak bu insanı üstbeşer bir hale koyar ; korku, menfaat, usanç, yeis gibi ferdi kaynaklı halleri kökünden söküp atar. Dinde üstahlâk, üstsanat ve üstmantık bir mahiyet vardır. Bu belirtilerin orijini sosyetenin üstabiat, vescitli ve mutlak hayatıdır.»²

Bütün topluluk kurumlarının kendilerine özgü görevleri vardır. Dinlerin görevi başkadır, bilimlerin görevi bambaşkadır. Bilim öğretir, aydınlatır. Akla söyler. Din inandırır, iradeyi çalıştırır. İnsan yalnız bilimlenmek için değil, asıl inanmak için din edinir. Bütün bu kurumlar görevlerini hürce yapmalıdırlar ki düzgün, düzenli bir topluluk yaşayışı varolabilsin. Din için de böyledir. Din de kendine özgü olan görevini hürce yapabilmelidir ki düzgün ve düzenli bir topluluk hayatı varolabilsin.

KUR'AN FELSEFESİ NE DEMEKTİR ?

Bilim, felsefe kavramları arasında öyleleri vardır ki onları ben ancak ellisinden sonra düşünmeye, elemeye, eleştirmeye başlamışım, başlayabilmişimdir. Ancak altmışından da sonradır ki kavrayabilmişimdir ! İşte, bende milliyet anlayışı böyle olmuştur. *Türke Doğru*'dan sonra, dönüp arkama bakıyorum. Otuz beş yıl önce, 1915'de, basılan *İzmir Konferansları* adlı konferans notlarımdaki milliyet ve millî terbiye anlayışımı, çocukça buluyorum. Türkçe Sözlük, *Kur'an* çevirmesi gibi *Kur'an* felsefesi de benim hayatımda çok geç ve çok güç olarak elli yaşından sonra, ele aldığım çetin konulardandır. Ben bu soydan bir felsefe eseri yazma denecini, ilk defa olarak, Jean-Jacques Rousseau üzerinde yapmışım. Bundan yirmi sekiz yıl önce Kanaat Kitabevi'nin yayınladığı eser³, büyük kurucunun felsefenin bir egesi olduğunu ortaya koymak için yazılmıştı.

Birçok Batılı fikir adamları Jean-Jacques Rousseau'yu felsefe sistemi olmayan romantik, paradokscu bir düşünür olarak anlamışlardı ! Ben doğru bildiğim bir inceleme metodu ile Rousseau'yu eleye eleye, araştıra araştıra, onun ayrıntılarını, karşıtlarını birbiriyle kaynaştıra kaynaştıra, onda özel, orijinal olan varlık görüşünü, onun felsefesini bulmuştum ; bu felsefenin gizli bir sistem olumunda, hem *Emile*'de, hem de *Contrat Social*'de nasıl yayıldığını göstermişim. Böyle yaptıktan sonra Rousseau'nun türlü gerçek yargıları arasında artık hiç bir uygunsuzluk, hiçbir karşıtlık, paradoks kalmamış olduğunu da göstermiş oluyordum³.

² İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Sosyoloji*. İst. 1939, s. 1925.

³ Jean-Jacques Rousseau — İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Terbiye Felsefesi*. 1925.

Şimdiyedek dilimizde *Kur'an*'ın yalnız çevirmeleri, tefsirleri yapılmıştır. Ancak felsefeli bir anlayışla bir *Kur'an* incelemesi yapıldığını bilmiyorum. Şöyle böyle Arapça bilen, hattâ bir Araptan daha çok Arapça bilip te hiçbir filozofik bitimi olmıyan bir kimsenin masa başına geçip bu ulu kitabı çevirmeye kalkışması, hem kendisi, hem de konusu için ne kadar tehlikeli bir iş ise, bu türlü yetkisiz ve varışsız bir insanın *Kur'an* felsefesi yapmaya kalkışması da okadar tehlikelidir. *Kur'an* felsefesini araştırarak insanın her şeyden önce dikkat etmesi, gözönünden ayırmaması gerekli olan noktalar şunlardır :

Kur'an felsefesi ne demektir ? Kendi özel ve kişil anlayışına göre değil, müfessirlerin gene özel ve kişil anlayışlarına göre de değil, belki *Kur'an* belgelerine göre şu sorulara doğru karşılıklar verebilecek olan bilgidir : «Varlık, insan, yaşama, iyilik, doğruluk, güzellik, sonsuzluk, Allah nedir ? Biz insanlar nereden gelip nereye gidiyoruz, biz neyiz ?» İşte bütün bu, bu gibi soruların *Kur'an* metnine uygun olan karşılıkları *Kur'an* felsefesi dediğim bilgiyi meydana getirecektir.

Kur'an'ın konusu olan gerçekler ne türlü gerçeklerdir ? Dinlerin ışıklarını getirdikleri âlem dış âlemi, eşya âlemi, hattâ her hangi iç âlemi olmayıp, insanda en derin, en karanlık, en bilinmez olan bir âlemdir. Bu öyle bir varlık, öyle bir gerçek âlemdir ki, oraya ne bilim, ne mantık, ne düz dil, hiçbir aygıt, hiç bir yol erişemez ; yalnız din erişebilir. Din işte onun için vardır.

Dinler de, bilimler gibi doğrulardan haber verirler ve haberini getirdikleri doğrular bir soy doğrulardır. Dinler bu doğruları kendilerine özgü olan bir dille, uyuk (*symbol*) diliyle söylerler. Betikli dinlerin, hele bunlar arasında İslâm dininin sembol diliyle anlattığı hiçbir doğru yoktur o ki tinsel, törel bilimler yönünden yalanlanabilmiş, yanlışlanabilmiş olsun !

Her dinin olduğu gibi, müslümanlığın da kendine özgü gerçekleri vardır. Bu gerçekler bilim gerçeklerinin ne tıpkısı, ne de aykırısıdır, belki onların aykırısıdır. *Kur'an* felsefesinin amacı, işte din gerçekleri dediğimiz bu gerçeklere ulaşmaktır. Böylece *Kur'an*'ın kendine özgü gerçekleri olduğu hep gözönünde tutulacaktır.

POZİTİF BİLİMLERİN METODU İLE KUR'AN'IN FELSEFESİ YAPILAMAZ

Kur'an'daki gerçekler pozitif bilimler metodlarıyla kavranamaz. *Kur'an* felsefesinde amaç, belgeleri ayrı ayrı tefsir edip, soyut akla uygun olduğunu göstermek değildir. Bu tefsirler daha çok yapanların özel, kişil anlayışlarını taşımaktadır. *Kur'an* felsefesinde amaç, *Kur'an*'daki mutlak gerçeklere erişmek, bunları kavramaktır. Onun için *Kur'an* incelemesinde kullanılan usullerin en yanlış ve en şaşırtıcısı belgeleri ayrı ayrı anlatmağa çalışmaktır.

Bu usul çok yanlıştır. Bu usulle *Kur'an* gibi bir din kitabı değil, herhangi sanat eseri, herhangi felsefe eseri bile anlaşılabilir. Pozitif bilimlerde kullandığımız kartezyen mantığı *Kur'an*'a uygulamak istersek, Tanrı buyruğu, gözümüze anlaşılmaz, akıl ermez bir karşıtlar, karışıklıklar yığını olarak görünür ! Oysa ki Tanrı buyruğu parça kabul etmez bir bütündür. Onun felsefesini yapmağa davranacak olanlar bu varlık özelliğini gözönünden hiç uzak tutmamalıdır.

Mantık bir değil, en aşağı ikidir : akıl mantığı, duygu mantığı. Akıl mantığı pozitif bilimlerde kullandığımız mantıktır. Bu mantık pozitif bilimlerde en uygun bir araç, en verimli bir tekniktir. Ancak, bu alan dışında yalnız işe yaramaz değil, üstelik tehlikelidir de. Gerçeği *rationnel* denilen ölçülüp biçilebilir parçalara ayırmak, sonra bunlardan birbirine benzeyen karakterlerini bir araya getirip gene *rationnel* olgu grupları meydana getirmek, sonra da bunları nedenlemeye çalışmak. Böyle bir usul *Kur'an* gibi bir din bitiğini değil, herhangi sanat eserini, herhangi felsefe eserini, dahi anlamak için elverişli değildir.

Ölü, katı, ve statik realiteleri incelemeye, anlamaya yarayan pozitif bilimler metodıyla canlı, evrimli dinamik konuları anlamaya çabalarsak anlayamaz oluruz. Öyle ise, *Kur'an* gibi, kamu içine,

gönül kulağına söyleyen bir Tanrı buyruğunu kavrayacak olan akıl, soyut akıl değil, sağduyu, içgüdü, gönül, sezgi soyundan, canlı bir akıl olmalıdır.

Kur'an'ı ve onun ölmez gerçeklerini kavrayabilmek için, bilginin kuru akli değil, artistin, feylesofun canlı akli soyundan bir akli çalıştırmak gerektir. Bu akıl (*raison, raison raisonnée*) değil, «artistik akıl, filozofik akıl» adını verebileceğimiz akıl, felsefeli sezgi (*intuition philosophique*)dir.

Böyle bir canlı akılla yapılacak olan *Kur'an* felsefesi ile müslümanlığın da kendine özgü gerçekleri olduğunu, yalnız gönül, sezgi yoluyla değil, akıl âletiyle dahi anlamış olacağız. Hem de göreceğiz ki *Kur'an* gerçekleri bilimin gerçeklerinin ne kendisi, ne de aykırısıdır. Belki bunlar türü kendine özgü gerçekler — hattâ bilim gerçekleri de içinde olmak üzere — insanlığın şimdiyedek tanıyabildiği en büyük gerçeklerdir.

İmdi *Kur'an*'ın ayrı bir gerçeğin ayrı dili olduğunu gözönünde bulundurarak onun özüne erişmeye çabalamak doğru olacaktır. Bunun için iki metod kuralını unutmamak gerektir :

- 1) *Kur'an*'ın o akli şaşırtan Tanrı işi dokusundaki sembollerin gerçek anlamlarını arıştırmak.
- 2) Her belgeyi, her buyruğu *Kur'an*'ın bütünlüğü içinde görüp anlamaya çabalamak.

İşte böyle yaparak *Kur'an*'daki varlık ve oluş görüşünü kavramış olacağız ki bu *Kur'an* felsefesi dediğimiz Absolu'dur.

* * *

Biz din kültürü bakımından çok talihsiz bir nesliz ! Din bittiğimiz olan *Kur'an*'daki gökçe (melek) inancını ele alalım. Dini okumadan, ağızdan kapma bellediğimiz zaman da, okullarda okuyup öğrendiğimiz zaman da gökçeleri nasıl düşünüyoruz? Büyük acı duyarak söylemekten çekinmiyeceğim ki, İstanbul aydınlarının çoğunda bu melek anlayışı Ayasofya kubbesinin dört yanındaki gökçe resimlerinden ileri gidememiştir ! Oysa ki din bittiğimizde ayrı ayrı belgelerde adı, betileri geçen gökçe kavramı üzerinde dikkatle, metodla durulur, meleklerin «vahiy taşımak, eylemleri yazmak, insanlara yardım etmek, suçluları cezalandırmak, cehennemi korumak, canları almak» gibi görevleri bir araya getirilecek olursa meleklerin ne olmadıklarını, ne olduklarını anlamak için doğru yolu tutmuş oluruz.

+



MODERN TÜRKİYE DİNİ BİR REFORMA MI GİDİYOR?*

WILFRED CANTWELL SMITH

İslâm Tetkikleri Enstitüsü Direktörü; McGill
Üniversitesi, Montreal — Kanada

Türkiye halkı Müslümandır.

Bu vâkıa kâfi derecede biliniyor. Fakat bunun pek derin bir mânası olduğu keyfiyeti aynı derecede anlaşılmiş değildir. Gerçekte, Türkleri Müslüman olarak anlayışımız başlıca iki hatanın neticesi olan iki muvaffakiyetsizliğe uğramıştır ; gerek Garp bilginleri, gerek diğer İslâm kavimleri bu iki hatadan kurtulamamışlardır. Biz, bu iki hatanın bulandırdığı görüşümüzle hem tarihî bir vâkıayı, hem de bugünün taşıdığı bir imkâmı kavrayamamış bulunuyoruz. Türklerin yalnız Müslüman kalmakla yetinmeyip, yüzyıllardanberi bütün Müslümanların başında geldiklerini, Müslümanlığı başta gelmek üzere yürüten, ona insanlık dünyasında büyüklük ve canlılık sağlayan insanlar olduklarını hesaba katmadık. Dahası var : diğer dinlerde olduğu gibi Müslümanlıkta da, modern dünyanın yönelmeğe çalıştığı yeni dinî cereyanda Türklerin gene Müslümanlığın başında geldiğini de anlamamış bulunuyoruz.

Bu yazının başlıca gayesi, bu ikinci ihtimali — yani kısaca, İslâm dininde bir Türk reformasyonu ihtimalini — ortaya koyarak araştırmak olacaktır. Bu işe başlamadan önce, rol oynayan iki yanlış görüşü dikkatle incelememiz gerekir. Kısaca ifade edilirse, bunların birincisi, Müslümanlığın kendi «altın çağ»ını kendi tarihinin başlangıcında geçirdiği, asıl önem taşıyan devresini bu gün için hayli uzak olan bir geçmişte, daha doğrusu Türklerin sahneye tam mânasiyle çıkmalarından önce, sona erdirmiş olduğu fikri ; ikincisi ise, bu devrenin sona erişinden sonra Müslümanlığın içine girdiği uyuşukluk devresinden kendini toparlamaya başladığı, «uyanış»¹ devresini başlatarak tekrar harekete geçtiği yirminci yüzyılda, Türklerin İslâm dininden vazgeçtikleri fikridir.

İslâm tarihinin «altın çağ» görüşü² yaygın bir fikirdir. Bütün dikkatini, İslâm medeniyetinin ilk yüzyıllarındaki saf parlaklığına çeviren bu görüş, İslâmîliğin gerek kültürel ifade ve gerek dini tefsirde en yüksek noktasına erkenden eriştiğini, ondan sonra ise ya duraklamış olduğunu, veya çökmeğe başladığını kabul eder. Bu görüşe göre Müslümanlığın dünyevî büyüklüğü uzak geçmiş-

* Aslında «Modern Turkey: Islamic Reformation?» adını taşıyan bu eser kısmen, yazarın 1948 sonbaharında Türkiye'yi ziyareti esnasında birçok ileri gelen Türk aydınları ile yaptığı konuşmalara dayanmaktadır. Bu konuşmalar yayınlanmak amacı ile yapılmadığı, sadece şahsî ve samimî konuşmalar şeklinde olduğu cihetle bu yazıda bunlardan yapılan iktibaslarda isim zikredilmemiştir. Yazar, bu zatların esas meseleler üzerinde kendisiyle açık konuşmak hususunda gösterdikleri ilgiye billassa teşekkür eder.

¹ Bugünkü Arapçada hem Avrupa rönesansı, hem de Arapların bugün geçirmekte oldukları modern gelişmeler devri için aynı kelime (nahza) kullanılmaktadır. İkbâl'in şu sözü ile mukayese ediniz: «Eğer İslâm rönesansı bir vâkıa ise, ki öyle olduğuna inanıyorum...» *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. 1944 baskısı, s. 153.

² Cümle, bugünkü İslâm Tarihçileri tarafından kullanılıyor; Meselâ ilk Abbâsî devri (hicrî 132—232) hakkında İbrahim Hasan tarafından, «İslâm Tarihi» adlı eserin ikinci cildinin birinci baskısına yazdığı girişte kullanılmıştır.

tedir ; İslâm tarihi çok cepheli yaratıcı şa'ası içinde muazzam bir başarı, yalnız onun büyük kurucusu ile yardımcılarının takdir edilen başarıları bakımından değil, mükemmelleştirilmiş, tamamlanmış bir şey mânasında bir başarıdır. Bu tezin neticesine göre, meselâ hiç değilse Bağdad'ın sukutundan sonra gelen Müslümanlar kelimesinin mânalı ve dinamik ifadesi ile İslâm tarihine bir şey katan kimseler olmaktan ziyade onun sadece varisleri olmuşlardır. Bu tezin altında saklı olan anlayışa göre şöyle böyle bu tarihten itibaren asıl İslâm tarihi sona ermiştir.

Gözden geçirmek istediğimiz ikinci kanaat, bugünkü cumhuriyetçi Türklerin Müslümanlığı bıraktıkları iddiasıdır. Bu konuyu gerek Garpte, gerek Şarkta ciddi bir şekilde ele alan bilginler arasında bu görüş pek fazla taraftar bulmuş değildir. Bununla beraber, gerek Avrupalılar arasında, gerek başka memleketlerde yaşayan Müslümanlar arasında pek yaygın olan umumî bir kanaattir.

Demek ki bu iki kanaatı taşıyan Müslim ve Gayrimüslim kimseler nazarında Türklere, Müslümanlığın gelişmesinde önemli ve kesin bir rol oynamış olmak şöyle dursun, bunda herhangi bir rol oynamış olmak vasfı bile verilmiyor. Onlara göre Türkler, İslam Tarihinin asıl önemli devri sona erdikten sonra bu tarihe girmişler, şimdi ise İslâm Tarihinin tekrar mâna kazanan bir şekle gireceği bir sırada o tarihin içinden çıkıvermişlerdir.

İslâm dini ile tarihi arasındaki derin, fakat mânalı bağ meselesi (ki bu bağ hepsinde aynı olmamakla beraber gerçekte her dinde mevcuttur.) olmasaydı bu nokta herkesin bildiği bir şeyi tekrarlamaktan başka bir şey olmayabilirdi. Bir kimsenin kendi tarihini tefsir edişi, açık veya kapalı bir şekilde, kendi dinini tefsir edişi ile ilgilidir. İslam Tarihi hakkındaki câri görüş, Müslümanlığın bir din olarak ilk yüzyıllarında tam mânasıyla işlendiği kanaati veya faraziyesi ile yanyana yürür. Bu görüşe göre, Müslümanlık, Arap'ların meydana getirdiği bir binadır.

İnisiyatifin Arap'ların elinden gidişinden sonraki İslâm Tarihini bilmemezlikten gelen veya prensip itibariyle bunu inkâr eden Arap Müslümanlardan farklı olarak Müslüman Türklerin, İslâm Tarihinin mukadderatının kendi ellerine geçişinden önceki tarihinden kolay kolay tecahül edemeyecekleri gibi, onu inkâr etmelerine de aslâ imkân yoktur. Gerçi son zamanın milliyetçi ve hattâ şoven havası, Türklerin sâdece Türk olarak tarihine dikkati teksif etmeye çalışmıştır. Bazıları için bu, Türk-İslam devresini İslam Tarihinin bir devresi olarak değil, sadece Türk Tarihinin bir faslı saymak gibi ona merkezî bir yer vermiyen bir şekil alabilir. Böyle bile olsa, bu fasıl en parlak ve en önemli fasıldır. Türkler, Müslüman bir millet olarak yükselmişlerdir. Daha Müslümanca düşünenler ise, bütün dikkatlerini İslam dininin gelişmesini, İslam dinine şekil veren Arap devresine çevirmiş veya kültürel bakımdan İran'ın tesiriyle alâkalanmış olabilirler. Buna rağmen, Türklerin bu sâhadaki faaliyetleriyle, müslümanlığın gelişmesinde Türklerin oynadığı rol ile ve hattâ her şeyden önce bununla ilgilenmezlik edemezler.

Türkler İslâmlığa sadece bu siyasî kudreti ve içtimaî hayatı katmış olmakla, Müslümanlık için ve Müslümanlığın kendisinden — Onaltıncı yüzyıldaki muhteşem Osmanlı medeniyeti gibi — büyük medeniyetler kurmuş olmakla kalmamışlar, aynı zamanda Müslümanlığın kültürel ve dinî faaliyetlerinin gelişmesinde de payları olmuştur. Türkler tasavvufun tarikatlarına sayısız müridler vermekle kalmamışlar, onu, aynı zamanda yaratıcı ulu şairlerle süslemişler, yükseltmişlerdir. Sadece hararetili sünnî nesilleri yaratmakla kalmamışlar, bir çok önemli fakihler de vermişlerdir. Yalnız ibadet etmekle kalmamışlar, içinde ibadet edilecek muhteşem camiler de yapmışlardır. Buna karşılık olarak bazı noktaları tebarüz ettirmemiz gerekir. Birinci nokta : Romantizmleri ne olursa olsun, Türkler bu gün diğer İslâm kavimlerinden çok daha büyük ölçüde ciddi tenkidî bir historiyoğrafi meydana getirmektedirler³. İkinci ve kesin önemli nokta : Doğruluğu ne olursa olsun, Türklerin İslâm tarihini tefsir edişleri esas itibariyle müdafaacı bir tefsir değildir.

³ Meselâ Türkiyede çıkarılan *İslâm Ansiklopedisi*.

Türkler müslümanlığın gelişimindeki kesin rollerini bilfiil hissediyorlar ve bu günkü Araplar gibi kendilerini ve başkalarını kendi ehemmiyetlerine inandırmaya çalışmıyorlar. Gerçekte, inkilâbın yıkıcılığının ilk tesiri altında Türkler bu rollerinden dolayı hususî bir gurur bile duymuyorlar ve hattâ Türklerin Müslümanlığın liderleri olmak uğruna «harcadıkları» enerjiye teessüf bile ediyorlardı. Dinde modernizm ve dini yeniden tefsir meseleleriyle doğrudan doğruya ilgili olan üçüncü nokta : Araplar, klâsik yani ortodoks Müslümanlığı meydana getirmiş ve hattâ onda son noktasına varmış bulunan klâsik Araplığı; İran aydınları, hiç bir zaman Müslüman olmamış olan Akamenîş'leri yüceltirirken; Pakistanlılar, henüz daha geçmişlerini bile belirtmedikleri halde ve eski İslâm büyüklüğünü, bir kavim olarak kendilerinden uzak olmasa bile hiç değilse kendilerini çok aşan bir şey olarak düşündükleri halde Türkler Müslümanlıkla alâkalı bir şeyi yüceltmek muhakkak lâzımsa — İslâm öncesi bir Türk veya yarı Türk tarih efsanesini kabullenmeye ilâveten—tekmülû sâbit bir şekil meydana getirmemiş ve hâlâ tamamlanmamış olan bir devreyi yüceltiyorlar.

Türklerin kendilerini modern dünyada kendi kendine ayakta durabilen bir millet haline sokmak yolundaki dramatik muvaffakiyetlerini pek az kimse inkâr edebilir. Bununla beraber, şarkta ortodoks ulema, garpte Toynbee⁴ gibi müşahidler Türklerin bu işi yaparken kendi benliklerini kaybetmekte oldukları itirazını ileri sürüyorlar; bu, bizi içine düştüğümüz ikinci hataya, lâikliğe getiriyor.

Bu ikinci iddiayı cerhetmek, eskinin bağlarından kurtulmuş Türklerin, kendilerini, müslümanlıktan hayli serbestleştirmiş olmakla beraber bunun bu dinden esaslı bir ayrılma demek olmadığını ileri sürmek, dış görünüşe göre, daha az kolaydır. Halk arasında bu ithama yol açan olaylar malûmdur: 1924'te halifelîğin ilgası, dinî tarikatların zorla dağıtılması ve 1925'te tekkelerin kapatılması, 1926'da şeriat esasları yerine esas garp kanunlarının konması; 1928'de «Türk devletinin dini İslâm dinidir» maddesini kaldıran anayasa tadili⁵; onun yerine devletin başlıca altı prensibinden biri olarak «lâiklik» prensibinin konması; 1928'de Arap harfleri yerine Latin harflerinin alınması; Arapça ezan yerine Türkçe ezanın kabulü; memleketin hayatında müslümanlığın an'anevî mümessil ve senbollerinin rolünün kanunla genel ve kesin olarak sınırlandırılmaya tâbi tutulması.

Yeni Türk hükümetinin bu ve bununla ilgili hareketleri, şüphe yok ki, hayli kabarık bir liste teşkil eder; bunların kritik ehemmiyette oldukları meydandadır. Dinî meselelere karşı Türkleri hâkim zümresinin bu gibi hareketlerinin ifade ettiği umumî tavır da böyledir. Bununla beraber bunların topunun birden Müslümanlığın reddi demek olup olmadığı ihtilâflı bir mesele olmuştur.

Mühim olan nokta, bu suale Türklerin kendilerinin verdiği cevabın samimî olarak menfî olmasıdır. Bu zümrenin bir çok temsilcileri ile yaptığımız konuömalarda fert veya millet halinde Müslümanlığı terk ettikleri fikrini, bir kaç müstesna ile, reddettiklerini ve hattâ bu fikirle alay ettiklerini gördük⁶. Hattâ şahsen hür düşünüşlü, şüpheci veya ümitsiz durumda olanlar bile, kendilerini istisna etseler dahi, Türk aydınları kendilerini bütün olarak müslüman telâkki ediyorlar⁷. Bunların dışında kalanlara gelince, bunların müslümanlığı kesin olarak benimsediklerini, bu husustaki samimiyetlerinin kandırıcı olduğunu gördük.

Bu zümredeki Türklerin dinlerine karşı hayli serbest davranmakta olduğuna şüphe yoktur; ancak bu, müslümanlığı terkettiklerini ifade etmez. Bu bakımdan, yani sırf dine karşı serbest dav-

⁴ *Civilisation on Trial* adlı eserdeki «Müslümanlık, Garp ve İstikbal» adlı yazısına bakınız. Oxford Üniversitesi Basımevi, 1948.

⁵ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 20 Nisan 1924: Madde 2. Toynbee ve Kirkwod'un *Turkey* adlı eserinden alınmıştır. New-York, 1927, s. 302.

⁶ Türklerin müslümanlığı terkettikleri veya dinsiz oldukları söylendiği zaman bu fikir kakhahalarla karşılanıyor.

⁷ «Hayır, bizim aramızda ateist yoktur. Kimsenin ateizmi veya din aleyhtarı ahlâkı telkin etmediği muhakkaktır. Biz müşrik değil, lâikiz»

ranmak istedikleri ve davranabildikleri ve buna rağmen onu terketmemiş oldukları içindir ki bahis konusu olan zümreye mensup Türkler, İslâmîliğin modern tefsiri bakımından önemli bir zümre teşkil eder. Dinî realitenin modern dünyada bir mâna ifade edecek ve inandırıcı olacak şekilde yeni bir ifade bulması önemli bir meseledir; bir dine esaslı serbestlikler olmadan bunun gerçekleşmesi imkânsız gibidir. Diğer ıslâm memleketlerindeki mü'minler Türklerin fazla aşırı gittiğine inanabilirler; bir çok Türklerin de böyle düşünmekte olduğunu gösteren âlâmetler var; ancak bu ayrı bir meseledir. Şimdiki halde biz Türk hayatîyetinin kendini dinî sahada da göstermekte olduğunu görüyoruz.

Bir dini, sonradan türeme şeylerden temizleme, onun saf ve esas ruhunu yeniden keşfetme iddiasında fazla bir yenilik yoktur. Reformcuların ölçüsü daima böyle olur. Eski dinî şekil ve ifadelerin kendi zamanları için meşru olduğunu teslim eden, fakat Türkiyenin yeni Müslümanlığını modern yeni dünyaya uygun yeni şekil ve ifadeler aramak şeklinde gören Müslüman Türklerin daha modern, daha derin ve daha anlayışlı olduklarına şüphe yoktur. Onlar için mesele, eski şekiller, formaliteler, tahrifler, aslı olmayan şeyler demek değil, sadece eski demek meselesidir. Bu şeyler daha önceki nesiller için belki en uygun, en elverişli şekilde Müslümanlığın gerçekliğini ifade ediyordu; fakat modern insan için bunlar artık uygun ve elverişli olmaktan çıkmış, bu gerçekliği artık ifade etmeyecek bir duruma gelmiştir. Bu yüzden bunlar, Müslüman gerçeğinin bunlarla kaim olduğuna ve bunların önemine hararetle inananlar tarafından bile terkedilmiştir; fakat bu takdirde reformcunun vazifesi çok daha nazik ve mes'uliyetli bir iş oluyor; çünkü bu bir yaratma işidir. Sadece din tarihinde eski zamanın saf haline dönüşten ibaret değildir; daha ziyade bu günkü nesil için geleneğin kutsallaştırdığı gerçekleri ve değerleri içine alan yeni şekil ve ifadeler bulmak, bu yeni şekil ve ifadeleri işlemek hamlesidir.

Hıristiyanlık dünyasının bir çok duygulu düşünürlerinin yaptığı gibi, bazı Türk düşünürleri de bu günün dinî meselesinin, dinî geleneklerin meselesi olduğunu; cemiyetin tarihinin, ilâhiyatının, san'atının bir ifadesi olduğu kadar mazide de temelli olan o canlı din duygusuna ancak bu suretle modern dünyanın var kuvvetiyle sarılabileceğini ve onu yaşatabileceğini anlıyorlar.

İşte, yukarıda, İslâm tarihinin Türk görüşüne göre devamlılığı fikri üzerinde ısrarla durmamızın sebebi, bu, görünürde pek cesurane olan iman esasını, bu, hemen hemen gayri suurî olarak kabul edilmiş olan dinamizmi anlatmaktır. Bugünkü Müslümanlardan farklı olarak, Türkler Müslümanlığı kendilerinin bu dine girmelerinden önce tamamlanmış bir şey olarak düşünmeye alışmışlardı. Bunun gibi, şimdi de Müslümanlığı bilerek bilmiyerek, vazgeçtikleri bir din olarak düşünmüyorlar. Daha müsbet bir ifade ile Türklerin çoğunun nazarında İslâm tarihi, hattâ Müslümanlığın kendisi her zaman olduğu gibi aktif bir vetîredir; öyle bir vetîre ki bugünkü Türklerin ataları onda daima yaratıcı ve önder rolünde bulunmuşlardır. Bugün yirminci yüzyılın yeni şartları içinde ise Türkler bu vetîre içinde kendilerine yeni ve uygun bir rol seçiyorlar, veya bu rolü yaratıyorlar ve belki de yaratmak zorunda bulunuyorlar.

Modern Türkler, Avrupayı, zevahiri taklitle, bambaşka bir kültürün düşünüşünü almakla itham ediliyorlar. Halbuki bu noktada alelâde bir taklit, neticelerin üstünkörü kopya edilişi yoktur. Türkler, modern garp medenîyetinin belki de esası olan bir şeye, yani insanın kendi çevresini yeniden yaratması dâvasına bilfiil katılmışlardır. İnsanlık mirası akış halindedir; insan bu akışı kontrol etmek, ona tesir etmek kudretine — şüphesiz belli sınırlar içinde — sahiptir. Modern garplılar gibi modern Türkler de başarılı bir gayretle, zekâlarını yerinde kullanarak mukadderata hükmedebileceklerini anlayacak hale gelmişlerdir.

Buna karşı bazı din adamlarının sesi yükseliyor: «Bu, büyüklük iddiası ve insanın Allaha karşı en büyük günahıdır» diyorlar. Bu itiraz, bu yeni görüşün daha eski ve daha yaygın olduğu Garp Hıristiyanlık dünyasında olduğu kadar Şarkta da bazı İslâm müşahitler tarafından ileri sürülmüştür. Münevver bir Kahireli Müslüman bize şöyle dedi: «Türkler kendilerini ne zannederlerse etsinler,

onlar Müslümanlığı bir öç alma duygusu ile terkettiler. Çünkü dinin özü, Allahın iradesine teslim olmak, onun vahyini kabul etmek, Allahın büyüklüğü karşısında boyun eğmektir. Türkler, Avrupalılar gibi, Allâha meydan okudular ; hayatlarını kendi isteklerine göre nizama sokmak dâvasına kalkıştılar. Hak ve batılın ne olduğunu kendi kendilerine tayine kalktılar. Şimdi de mukaddesâta son bir tecavüz olarak dine el attılar. Müslümanlığı istedikleri şekle sokmağa, dini bile beşerî terakkinin hizmetkârı haline koymağa kalktılar.» Bu gibi tenkitlere Garpli liberaller de alıştırlar ve dünya yüzünde Tanrı hükümranlığını kurmak yolundaki muvaffakiyetsizliklerinin cezasını görerek bu tenkitler karşısında duraklıyorlar. Liberalizmin parlak ümitlerinin kırılışı, «terakki»lerin iki dünya savaşı ile neticelenmesi, Avrupanın harap oluşu, onları rüyalarından uyandırmış, insan tabiatının aslında günahkâr olduğu, bütün mağrurane işlerin, insan eseri oldukları için başarısızlığa mahkûm olduğu iddiasına dikkatleri çevrilmiştir. İnsan ne kadar muhteris olursa o kadar çok günahkâr olur, diyorlar. Dünyayı değiştirmeye, tarihe istikamet vermeğe, mukadderatı tayin etmeğe kalkışmak beşerî nahvetlerin en büyüğüdür ve neticesi en büyük dalâlettir, diyorlar.

Bugün yükselişinin ancak ilk safhasında bulunan Türk cemiyeti henüz daha iyi ve vadedici neticelerden ürkme safhasına gelmemiş ; henüz daha, Nazilerin ölçüden mahrum başarıları, monolitik devletin doğurduğu muazzam beşerî sukutu, baştan çıkmış imansızların karşılaştığı ümitsizlik gibi eski Hıristiyanlığın dizginsiz ihtiraslarının vardırıldığı noktaya varmamıştır. Bununla beraber, acaba Türkiye diğer birçok sâhalarda olduğu gibi burada da garbin misalinden bir şey öğrenecek mi ? Mahvolmaktan kurtulmak istiyorlarsa insanların ma'siyetten, büyük ihtiraslardan kaçınması, insan nizamının kanunlarına değil, Tanrı nizamının kanununa huşû'la boyun eğmesi gerektiğini acaba vakit geçmeden öğrenecek mi ?

Bu suali, burada maksadımızla ilgili bir meseleyi aydınlatmak için, yani İslâm memleketlerinde — istesek de istemesek de — fiilen olup bitenleri tasvir, tahlil etmeğe ve anlamağa çalışmak gayesiyle bu noktada ortaya atıyoruz. Bu bahiste diyebiliriz ki insanın yaratmak yolundaki yeni hürriyeti, kontrol kudreti belki bir günahı ifade eder ; ama o bir vâkıdır. Bu hürriyet ve kudret, ne kadar günahkârane olursa olsun, reddedilmekle de yok olmaz. Bugün yaşayabilen bir din, bunları mahkûm etmekten ziyade temsil etmesini öğrenen bir din olmak zorundadır. Garp Hıristiyanlığındaki ve Türkiyedeki halk — ve şimdi yavaş yavaş bütün dünya — iyi veya kötü, kendi istikbalini kendisi tayin ediyor. Bunlar belki hata ediyorlar ; iyilik yerine kötülük yaratıyorlar ; fakat bu, hiç yaratıcı olmamaktan pek farklı bir şeydir. Bu yaratıcılığı gerçekleştirenle gerçekleştirmiyeni, gerçekleştirmesini bilmiyen veya bunu kabul etmiyen ayırmak isterken yalnız yaratıcı olmayı dindar (veya Müslüman) saymak mânasız olur. Bundan başka, tarihin istikametini, hattâ din tarihinin istikametini tayine çalışanlar arasında bunu dinî bir mânada yapanlarla yapmayanları da birbirinden ayırmak lâzımdır.

İşte, ne kadar radikal olurlarsa olsunlar, gerçekten Müslüman olduklarından Türk modernistleri ile aynı fikirde olduğumuzu söylerken ; bu meseleleri görüşüp münakaşa ettiğimiz kimselerin çoğunun dogmatik değillerse bile dindar kimseler olduklarında ısrar ederken kastettiğimiz şeyin bir kısmı bu idi. Onların kendilerini beğenmişcesine değil, gerçekten inanan kimseler olarak yeni bir İslâm görüşünü kabul ettiklerini, hattâ, Müslümanlığın daha da yeni tefsirlerini yaratmakta veya yaratmağa çalışmakta, yahut da yaratılmasını ummakta olduklarını görüyoruz. Türklerin son zamanlardaki tarihleri, olaylarının kendilerine kazandırdığı hürriyet duygusu, Müslümanlığın onlara kazandırdığı mesuliyet duygusu ile imtizac etmiş bir haldedir.

Meselâ, tarihî bir görüşle diyebiliriz ki bugünkü neslin önderleri İslâmîliğin bir takım usullerini birer birer terketmekle beraber, kendilerini çocukluklarında aldıkları terbiye ile geçen şekil ve sembollerle benimsedikleri dini iç ruhunun verdiği hızla hareket ettikleri halde, bu müesseselerden mahrum bırakılan sonraki nesillerin bu ruhtan da mahrum kaldığı görülecektir. Böyle tarihî bir görüşle düşünülüşü takdirde, bugünün dinamik Türklerinin gösterdiği dinde serbestleşme

hali, yeni bir Müslümanlık olayının başlangıcı olmayacak, onun artık kesintiye uğratılmış olan geleneğinin büsbütün yok olup gitmesi ile neticelenecektir. Dinî sembollerle bu sembollerin birbirine karıştırılması âdetinden nekadar şikâyet edilirse edilsin, bunun artık eskimiş bir şey olduğuna nekadar inanılırsa inanılsın bir dini an'anevî olarak kutsallaştırdığı sembollerden ayırarak başka nesillere geçirmenin kolay olmadığı muhakkaktır, hattâ bazı kabul edilmiş sembollerden ayırarak bunu yapmak belki de imkânsızdır.

Kısaca, eğer din yalnız yaratıcı bir hayat şekli ile sadece uzlaşmakla kalmayıp aynı zamanda ona bir rehber olacaksa, kendini sadece «terakkiye mâni» olan taraflarından kurtarmakla kalmayıp aynı zamanda kendine yeni ifade şekilleri de bulmak zorundadır.

Ne şekilde tefsir edilirse edilsin, son olaylar bunlardır. Senelerden beri müslümanlık meselelerinin açıkça münakaşasını yasak etmiş olan cumhuriyet hükûmeti, 1946 sonunda din terbiyesinin açıkça münakaşa konusu olmasına müsaade etmiş ve bunu müsait karşılamıştır. Devlet, Okullarına din derslerinin yeniden konmasına karar vermiş, din öğretiminin Millî Eğitim Bakanlığının mı, Diyanet İşleri Başkanlığının mı idaresi altında olacağını münakaşa etmiştir. 1948 ilkbaharında ufak bir rey farkı ile birincisi tercih edildi. O yılın sonbaharında da devlet kontrolü altında İmam ve Hatip Okulları açıldı ; müteakip ilkbaharda resmî ilk okulların dördüncü ve beşinci sınıflarına, gerek öğretmen ve gerek öğrenciler için ihtiyarî olmak üzere, İslâm dini dersleri kondu. Bu dersler okul öğretmenlerinden kendiliğinden istiyen biri tarafından normal ders saatleri dışında idare edilecek, derslere ebeveyn (veya veliler) tarafından yazılı muvafakat kâğıdı getiren öğrenciler devam edecektir. Öğrencilerin devamları ve aldıkları notlar ebeveyne bildirilecek, ancak bunlar öğrencinin sınıf geçmesine âmil olmayacaktır. Ertesi ders yılında da Ankara Üniversitesinde bir İlahiyat Fakültesi kuruldu.

Aynı zamanda, dinî mahiyette ve çoğu haftalık olmak üzere bir çok mevkute⁸ çıkmağa başlamış, bunların yayınlanmasına müsaade edilmiştir. Yabancı memleketlere çıkış vizesi ve kambiyo müsaadesi almaları daima mühim bir formalite meselesi olan Türkler 1947'de yıllardan beri ilk defa olmak üzere hacca gitmek için müsaade ve tahsisat aldılar. (Tasadüfen o yıl çıkan kolera salgını yüzünden hükûmet hacıların hacca gitmelerine mani olmak istemişse de korkmadan gittiler. Ertesi yıl hac için tekrar müsaade verilmedi).

Gayri resmî sâhada bazı aydınlar medenî nikâh töreninden başka dinî töreni de ihtiva eden nikâh törenlerine davet edilmeğe başladıklarını gördüler. Bildirildiğine göre, camilere devam edenlerin, namaz kılan ve oruç tutanların, meselâ lise öğrencileri arasında, sayısı bâriz bir şekilde artmıştır ; ancak bu gibi haberlerin ne dereceye kadar doğru olduğunu tayin etmek güçtür, bir çok Türkler böyle bir değişiklik görmediklerini, her hangi bir dinî «uyaniş»tan haberdar olmadıklarını iddia etmişlerdir. Bir çoklarının dediğine göre, «dinde zaten hiç bir zaman bir duraklama olmamıştır, bu itibarla bir uyanış da olamaz.» Bununla beraber diğer bazıları da şöyle diyor: «inkılâpçılar acele ettiler, bir çok şeyleri yıktılar. Şimdi onların yıktıklarını tamir ve yeniden inşa ediyoruz.»

Fakat herhalde muhakkak olan bir şey varsa o da, şimdiye kadar aslâ yasak olmamakla beraber dinin (insanlar üzerindeki derunî hâkimiyetlerinden farklı olarak) çoktan beri kanunla tahdid edilmiş olan açık bir şekilde ifade edilmesine şimdi daha geniş ölçüde müsaade edilmekte ; şekillerin öğretilmesi, din adamlarının yetiştirilmesi yolu ile dinin nesilden nesle tarihî intikali ; inkılâp dolayısıyla ve eski neslin yavaş yavaş ölmesi veya tamamıyla yok olma tehlikesi ile karşılaşması yüzünden kesintiye uğrıyan bu tarihî intikal şimdi yeniden gerçekleştirilmekte ve nihayet liberaller arasında şekilsiz ve kapalı bir şekilde beslenen yeni din görüşünün yeni bir ifade şekli bulması

⁸ On — on iki kadar.

için gereken vâsıtalar hazırlanmaktadır. Bunu, umumî bir yayın ve tartışma hürriyeti verilmesinde ve bilhassa, çok mânalı olarak, yeni İlähiyat Fakültesinde görüyoruz.

Bu gelişmelerin sebepleri çeşitlidir. Müşahedelerimiz bunların hiç değilse dördünü bize hatırlatmaktadır. Birincisi felsefî sâhada asrî pozitivizmden geniş ölçüde uzaklaşmalardır ki bu batı kültüründe Birinci ve bilhassa İkinci Cihan Savaşı'ndan sonra âşikâr bir hale gelmiş bir cereyandır. Türkiyede görülen ayrılış bunun bir parçasıdır⁹. İkincisi, inkılâbın yarattığı ve o zamandan beri geçen çeyrek asırlık devamlı bir kalkınma hareketi ile kurulmuş olan yeni rejimin, vaktiyle an'anevî din otoritelerinin idare ettiği, an'anevî din ideolojisinin beslediği irticâ tehlikesini atlattığına Türk hükümetinin kanaat getirmiş olmasıdır. Üçüncüsü, siyasi demokrasinin gelişmesi, daha önceki hâkim sınıftan an'anevî olarak daha dindar olan köylüye siyaset hayatında daha geniş bir rol verilmiş olmasıdır¹⁰. Dördüncüsü, zihinlerde üstün ve canlı bir şekilde yaşayan Sovyet genişleme siyaseti tehlikesinin, cemiyeti dış tehlikeye ve iç ayrılıklara karşı kuvvetlendirecek manevî ve içtimâî kuvveti, gizli olmıyan, teşkilâtlı bir Müslümanlığın verebileceğini tekrar ciddiyle düşünmek ihtiyacını liderlere hissettirmiş olmasıdır.

Bu şartlandırıcı âmiller birbirlerine bağlıdır. Her biri ve hepsi üzerine fikirler yürütülebilir ; uzun uzadıya münakaşa edilebilir. Bununla beraber, bunlar esas itibariyle Türkiyenin tarihinde birer gelişme olarak mühimdirler. Fakat biz daha ziyade İslâm tarihi içinde yeni gelişmeler olarak görülen son hâdiselerle ilgiliz. Bu noktada ise kolayca izah edildiği sanılan olayları hesaba katmamak, dış sebepleri bulunabilecek olan dinî bir gelişmeyi gerçekten dinî bir gelişme saymamak temayülüne karşı uyanık davranmak lâzımdır. Osmanlı rejiminin sonlarına doğru Türk cemiyetinde İslâm ruhbaniyetinin reaksiyoner rolünü resmî din ile o zamanki dekadadan devlet arasındaki sıkı münasebetini bazı kimseler «sadece Abdülhamid'in siyasi manevrasının, halkın dinini pek dünyevî olan kendi maksatları için kullanmak teşebbüsünün bir neticesi» diye izah ederler.

Onu bu şekilde kale almamak, bu teşebbüs samimî olmasa bile, muvaffak bir teşebbüs olduğunu hesaba katmamak demektir. Bunun gibi inkılâpla birlikte iktidara gelen Mustafa Kemal de aynı din otoritelerinin tesirini baskı altına alırken, bunların aracılığını yaptıkları müslümanlığın açıkça ifade sahası bulmasını kontrol altına alırken geniş ölçüde veya tamamiyle siyasî mülâhazalarla hareket etmişti; çünkü bunlar yeni rejime karşı başlıca muhalefeti temsil ve ona önderlik ediyorlardı. Muhalefetleri o kadar ciddi idi ki hükümet herhangi bir dinî mülâhazadan uzak olarak, onu ya zor kuvveti ile baskı altına almağa veyahut da kendi dâvasını tehlikeye sokmağa mecburdu. Daha mühimmi, inkılâbı prensip itibariyle muvafık gören her namuslu Türk kendi (Müslüman) vicdanında an'anevî Müslümanlığın bu zarurî baskı altına alınışını muvafık görmeğe mecburdu. (Türklerin dinî meselelerde dahi realist oluşları, fikrî namuslulukları moderin islâm dünyasında temayüz eden bir olaydır). Bu itibarla gelişmeyi «sadece» bir tedbir, alelade siyasî bir tedbir diye bir tarafa atmak sathî bir şeydir. (Bunun zıddı olan görüş, evvelce tenkit ettiğimiz fikir, yani hükümetin dini ilga ettiği fikri kadar sathîdir). Hükümetler siyasî mülâhazalarla kararlar almağa

⁹ 1949'da Ankara Üniversitesinde bir İlähiyat Fakültesinin açılmasını (bu Üniversitenin son derece modern medhalinin üstünde Atatürk'ün: «Hayatta en hakiki mürşit ilimdir» sözü iri harflerle yazılıdır) 1948'de McGill Üniversitesinde İlähiyat Fakültesinin açılışı ile mukayese etmek bu eserin yazarı için enteresandır. Keza son zamanlarda Benjamin Franklin'in lâik Ünversitesi olan Pennsylvania Üniversitesinde Dini Düşünüş adlı bir kürsünün ihdası ve şimdiye kadar ilmî ve lâik bir istikamet tutmakta ısrar eden bir çok müesseselerde buna benzer gelişmeleri kaydetmek mümkündür.

¹⁰ Halktan gelen bu baskı evvelâ iktidardaki Halk Partisini kendi teşebbüsü ile ve muhalefetin (an'anevî) dinin müdafii gibi görünerek reyleri toplamaması için «İslâm taraftarı» tedbirler almağa sevk etmekle kendini gösterdi. Plâtfomu ile dine dönüşün daha azimli taraftarı gözüken ve 1950 seçimlerinde kazanan Demokrat Partinin yeni temayülü hızlandırıp hızlandırmıyacağı veya değiştirip değiştirmeyeceği bir istikbal ve politika meselesidir.

mütemayirdirler. Fakat bu, bu kararların siyasî olmıyan ve hattâ derinden dinî mahiyette olan neticelerini inkâr etmek demek değildir.

O halde Türk hükümetinin dine daha geniş ifade sâhası vermeğe müsaade eden son hareketlerini komünizme karşı alelâde bir muvazene tesisi veya demogojik rey avcılığı diye küçümsemek harekette saklı olan kudreti gözden kaçırmak demektir. Tarihî tekâmülünde Türkiyede son zamanlarda haricî ve içtimaî şekillerinde kuvvetli bir şekilde yeniden ele alınan, buna muvazi olarak halkın hayatında, vicdanında ve iç varlığında da birçok hallerde böylece derin bir değişiklik geçiren Müslümanlık şimdi bu memlekette kendini yeniden ifade etmek fırsatına kavuşmuştur. Bunu hangi şekillerde yapacağı, yeni bir hayatiyetle yapıp yapamayacağı istikbalde görülmeğe değer meseleler olacaktır.

İhtimallerden biri, tabii olarak, tekrar eski şekillerde ifade edilmesi, yani Osmanlı İmparatorluğunun bozulmuş devrindeki çökmüş şekilleri ile ideal Müslümanlığın ortodoks «saf» şekilleri arası bir şekilde ifade edilmesidir. Bu, bir dereceye kadar bilfiil olmakta ve başka memleketlerin ortodoks Müslümanları tarafından haklı bir alkışla karşılanmaktadır. Bununla beraber, — bugüne kadar geçen kısa zaman fâsılası gibi zayıf bir temele dayanarak bu gelişme hakkında hüküm verilebilirse — cereyan daha ziyade halk kütleleri arasında yeni bir dinî faaliyet şeklinde kendini göstermektedir : bunu daha ziyade inkılâp ve onunla ilgili faaliyetlerdeki payı mahdud olan, bu yüzden bütün hayatları ve bilhassa dinleri eski ekolden olan kimseler arasında görüyoruz ; meselâ, yeni dinî haftalık dergiler hayli geniş bir sürüm yapmak, halkı cezbetmek, derin meselelerden ve dinî dâvalardan kaçınmak mânâsında *popülerdirler*. Bunlar ne aydınlara, ne modernistlere hitap ediyorlar. Bunun daha münferit bir misalini şu hâdise gösterir : 1949'da Büyük Millet Meclisi toplantı halinde iken dinleyiciler galerisinde bulunan bir adam ayağa kalkarak yasak olan Arapça ezanı okumağa başlıyor ; Meclis muhafızları ve polis tarafından susturulurken karşıki galeride oturan bir başkası onun bıraktığı yerden başlıyor ve ezanı tamamlıyor. Bu hâdiseden dolayı mahkeme iki ay hapis cezası verirken bedel telâkki ettiğini gösterir. Küçük memleket içi kasabalarının camilerinde buna benzer suçlar işlendiğine dair haberler bu hâdiseyi tâkib ediyor¹¹.

En geniş ayrıntıları ile bu temayül hâkim olduğu takdirde bunun mânâsı daha ziyade, memleketin sosyal değişmesinde ona muarız değilse bile pasif kalmış olan sınıfların kendi demokratik haklarını ve dinî hürriyetlerini yeni bir görüşü tesis gayesi ile kullandıklarını ifade etmek olacaktır. En müfrit şeklinde bu hal, yalnız dinî sâhada değil (ki bu sâha ötekilerden tecrit edilemez), aynı zamanda içtimaî, siyasî sâhalarla sair sâhalarda da devam ettiği takdirde inkılâbın nihayet iflâsı mânâsına gelebilir. Türkiyenin içinde ve dışında bazı kimseler bunu memnuniyetle karşılayacaktır.

Burada durarak bunlarla münakaşa edecek, bunun gerçekleşeceği ihtimali üzerinde duracak değiliz ; ancak hiç şüphe yoktur ki biz Türk tecrübesinin mağlûp edileceğini ne ümit ediyoruz, ne de buna inanıyoruz. Bununla beraber, bizim ilgili olduğumuz nokta, üstün sınıfın, inkılâbı yapanların dininin alacağı şekildir. Eğer bunlar ortodoksluğu seçerlerse bu gerçekten mânalı bir şey olacaktır. Bunlar, bu modern insanlar, sınaî bir medeniyette fikrî ve amelî olarak yaşayan kimseler sıfatıyla ; ilmî bir bilgi sistemi, bir araştırma metodu, çevremizi yeniden yaratma tekniği olarak anlıyan insanlar sıfatıyla ; modern harbi (ve onun muazzam Rus komşularından gelen tehdidini) realistçe gören insanlar sıfatıyla ; tarihin bugünkü anındaki sorumluluklarının şuuruna vakıf kimseler sıfatıyla, yirmi yıllık dolaşmadan sonra dinlerinin an'anevî şekil ve müesseseleriyle en iyi olarak ifade edilebileceğini veya sadece bunlarla ifade edileceğini veya en iyi bunlarla canlandırılmış veya diriltilmiş olacağını görürlerse bu, yalnız Türkiyede değil bütün İslâm âleminde son derecede geniş neticeleri olan öğretici bir şey olacaktır. Bu ise, inkılâbın birçok cephele ile reddedilmesi demek olurken yukarıda işaret ettiğimiz iflâstan çok daha başka bir mesele olacaktır : birinci şık bizim için, yeni cemiyeti kuranların daha aşağıdaki sınıfların kuvvetine

¹¹ Son haber Arapça ezanın tekrar kanunî olduğudur.

tâbi olmaları; inkılâba inanmamış, onun dışında kalmış kimselerin inkılâbın eserlerini reddetmeleri demek iken, bu ikinci ihtimal bize kendi içlerinde, inkılâpçıların, yeni istikametini yanlış olduğuna hükmettiklerini, kendi istekleri ile daha eski örneklere dönmeyi tercih ettiklerini gösterir.

Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, bunun böyle olmayacağına bu sınıf, kuvvetle ve mütefikan kanidir. Onlar için eski tip din artık maziye karışmıştır ve karışması lâzımdır. Onlar şuurlu olarak onun yerine yenisini aramaktadırlar. Birçok kimseler — tıpkı Garpte (neo-) ortodoksluğun türemesi yüzünden dindarlıkları ihtibasa uğruyan, Hıristiyanlıktan uzaklaşan liberaler gibi — sadece eski din anlayışı ile bağdaşmak zorunda kalırlarsa onu daha değersiz görmekten doğan bir ilgisizlikle veya derin bir teessür ve isteksizlikle dine karşı bu defa menfi bir tavır alacak durumda bulunuyorlar.

Diğer bir ihtimal, Türklerin yeni şekiller arama işinde muvaffak olmamaları ihtimalidir. Böyle bir şey gerçekten vahim olur. Yani Müslümanlık tamamiyle modern bir dünyada yaşamak yolundaki ilk esaslı tecrübesinde bu modernlikle uzlaşabilir bir görüş tarzı bulacak kudrette değil demek olur. Müslüman ve yabancı herhangi bir kimsenin böyle bir muvaffakiyetsizliği önceden kestirmesi, hem acele, hem de iddialı bir şey olur.

Daha iyimser olan kanaate göre ise, bugünkü gelişme devam edecek, Türk aydınları çok geçmeden ve yavaş yavaş dinlerini ifade edebilecekleri, müslümanlığın, tabir caizse, Allah'ın kendilerine sesleneceği yeni istikameti bulacaklardır. Onların dinî vasıfları, kendi cemiyetlerinin terakkisinin mânası, dünya ölçüsündeki yeni bir din anlayışı arama cereyanı — ki onlar buna hem kendileri de bir şey katabilirler, hem de ondan faydalanabilirler — bu ihtimalin lehine olan noktalardır.

Müslümanlıkta, daha doğrusu herhangi bir dinde bir «reform» yapmağa kalkışan kimselerden, Profesör Gibb'in dediği gibi¹², bu reform işini hangi otorite ile yapmayı düşündüklerini sormak icap eder. Türk modernizmi, diğer bütün İslâm memleketlerindeki modernizm cereyanlarından işte bu suale açık veya kapalı şekilde bir cevap vermesi bakımından ayrılır. Modern Türkler inkılâbın otoritesinden, cemiyetlerinin ve hayatlarının bu üstün olayından hareket ediyorlar; bu olayın kendi milletlerine yeni bir hayat başlattığını görüyorlar ; milleti çökmüş ve itibarsızlık halinden kuvvetli, şerefli, dinamik meziyet sâhibi bir millet haline getirdiğini görüyorlar. Türkler, inkılâbın Türk cemiyetine kazandırdığı ve kazandırmakta olduğu şeylerin her şeyden önce muazzam bir iyilik olduğunu görüyorlar. Onun Türkler için dinî mânada da hayırlı olduğunu söylemek totolojik, fakat yerinde olan bir şeydir.

Birçok Türkler inkılâba ve onun idealine kendilerini bütün bağlılıkları ile, hattâ belki de en yüksek sadakatla vermişlerdir. Yeni din hürriyeti hakkında entellektüeller arasında geçen münakaşalar, önünde sonunda bu hürriyetin inkılâbı tehlikeye düşürüp düşürmeyeceği meselesi üzerine olmaktadır. Bu hürriyete muhalif olanlar, onun sosyal irticaa yol açtığını, şimdiye kadar başarılan bütün terakkileri tehlikeye düşüreceğini ileri sürerek muhalefet ediyorlar.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, ona taraftar olanlar da, yeni rejimin yeter derecede temellendiğini, artık geriye dönmenin düşünülemediğini ileri sürerek buna taraftar oluyorlar. Bütün bunlar hakkında tenkitçi bir Müslüman, ciddî bir itham ileri sürebilir ; diyebilir ki : din hakkında önceden kabul edilmiş içtimâî terakki ölçülerine göre hüküm vermek, dini bu ölçülere göre idare etmek (aksini yapmak lâzımken bunu yapmak) lâikliğin ötesine gitmek, mukaddesata hüürmetsizlik etmek demektir.

İslâmî cemiyet, cemaat şuuru, içtimâî vicdan gibi şeyler Türkiyenin yeni bir tarih yaratma vetîresinde değıştirmeğe karar verdiği alelâde tarihî hâdiseler değildir. Bunlar, Türkiyenin reddet-

¹² *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, s. 104.

tiği şeriatın neticeleri olduğu kadar idealleridir de¹³. Türk modernistleri şeriatın bir ameliye olarak reddi lehine gerek teolojik ve gerek moral bakımından müsbet bir hüküm vermekle yetinmişlerdir. Bu kısmen, şeriat taraftarlarının modern İslâm dünyasında ideali makul ve hattâ bedihî bir hale getirmek hususunda — sırf Türkiyeye münhasır olmayan — su götürmez muvafakıyetsizliklerinin bir ifadesidir.

Son zamanlardaki din hürriyetinin şeriata dönüşe aslâ yol açmayacağı hususunda Türkiyede hâkim olan samimî kanaatin bariz olduğuna hiç şüphe yoktur. Dindar kimselerle liberal düşünüşlü kimseler bu noktada birleşmiş bir haldedir. Görüştüğümüz bir çok kimseler böyle bir şeye aslâ ihtimal vermediklerini söylemişler, sualimizi âdeta dehşet içinde karşılıyarak derhal reddetmişlerdir. Türkiyede canlanan yeni Müslümanlık resmen şeriatın yeniden ihyası ile tatbikini de beraber getirmiş olsaydı, ya bambaşka bir zümrenin hâkimiyeti elde ettiğini, veyahut da bugün hâkim durumda olanların değiştiğine hükmetmek lâzım gelirdi.

Gerçekte dinî düşünüş sâhasının genişletilmesi meselesinde ileri sürülen bir görüşe göre : Yeni «lâiklik» — din ile devletin kontrollü bir şekilde ayrılması — devlet bakımından tatminkâr bir şekilde gerçekleştirilmiş (ve kabul ettirilmiş), şimdi ise onun din bakımından ele alınması zamanı gelmiştir. Bu kanaate göre, Türk cemiyeti modern hayatta dinin yeni rolünü kabul etmiş, uygun bulmuş, ona alışmıştır; fakat Türk dini şeklen aynı şeyi henüz yapmamıştır.

İslâm dinini vaktiyle temsil eden din adamları siyaseti, hukuku, içtimaî âdetleri kontrol etmeğe çalışân bir Müslümanlık gütmüşlerdi; Cumhuriyet Hükümeti bu zümreyi baskı altına almakla işleri kendi eline almış oldu, dinin rolünün ne olacağını kendisi tayin etti; fakat şimdi kendisine tayin edilen sınırlar içinde yeni Müslümanlığı idare edecek olan yeni bir din adamı sınıfı yetiştirecektir. Bu adım, aynı zamanda, Türk Müslümanlığının tahsil görmüş sınıflar arasında çok değişmiş olduğunu, ifade hürriyeti verilince dinin kendini bu anlamda ifade edeceğine islâhatçıların artık kanaat getirmiş olduklarını ifade eder (Bu hürriyetin mutlak olmaktan uzak olduğuna şüphe yoktur. Devlet bu işte rehberlik değilse bile, kontrol vazifesini devam ettiriyor).

Kesin önemi olan mesele şudur ki, Türkler şeriatı kaldırırken Garp medeniyetinde kilisenin müsbet hukukuna muadil bir şeyi kaldırmakta olduklarını düşünmüyorlardı. Eğer kâinatta ampirik aksiyonlara ve hattâ cemiyetin kanunlarına karşı fert vicdanının başvuracağı transandan bir adalet yoksa, o fert ve cemiyet son derecede tehlikeli bir duruma düşer. Türkiyenin bu sâhada Müslümanlığın ilâhî kanunlarının yerine (ki yetişkin nesiller için bunlar bu işi yapamamaktadır) bu vazifeyi görececek bir şey meydana getirip getiremeyeceği henüz belli değildir.

Türkler şeriat hükümleri yerine İsviçre Medenî Kanunu'nun hükümlerini aldılar. Bu değişikliğin hayırlı olduğunun sabit olduğunu söylüyorlar. Fakat bunu yaparken şeriatın dayandığı prensiplerin yerine neyi koydukları meselesine cevap vermek şöyle dursun, bu meseleyi düşünmemişlerdir bile. Bununla tarihin doğrudan doğruya prensiplerini, açık kaynakları vesaireyi kasdetmiyoruz. Çünkü bunların yerine açık bir şekilde istikrayı, cemiyetin ihtiyaçlarını vesaireyi koymuşlardır. Bizim kasdettiğimiz şey insanın kâinatın yapısı ile ilgisi bakımından hak ve vazifelerinin prensipleridir.

Türk ferdi için, şekillere bağlı olmayan dinseverliğin bu gün için gayelerine yaradığını yukarıda söylemiştik. Aldıkları son tedbirler yeni nesiller için önünde sonunda daha müşahhas bir

¹³ Münakaşa sadece devlet kanunu olarak şeriat üzerindedir. Bazan Türklerin kendileri de — ancak takribî sıhhatla olmakla beraber — Cumhuriyetin kararının şeriatın yalnız medenî işlerle veya insanla insan arası münasebetlerle iştigal eden kısmını (muamelât kısmını) müteessir ettiğini söylemektedirler. Şahsî mesai ile, insanın Allah ile olan münasebetleri ile iştigal eden (ibadet) kısmı devletin kararından müteessir olmamıştır. Türkler, bunlardan münasip gördüklerini kabul etmekte serbesttirler.

şeye, besledikleri ilâhî duygunun billûrlaşmasına ihtiyaç olduğunu gösteriyor. Sosyolojik bakımdan mesele, fert fert Müslüman olan, dinleri şahsî bir mânevî duygudan ibaret olan şahıslardan mürekkep bir cemiyet, bütünlüğünü ve iyiliğini milliyetçilikle sağlayabilir mi; yoksa daha transandan, ilâhî ve Müslümanlık bahis konusu olduğuna göre, İslâmî bir bütünleşme prensibine de lüzûm var mıdır meselesidir.

İlâhiyat bakımından ise mesele iki cephelidir. Biri, yukarıdaki meselenin mukabili olan meseledir: her gerçek dinin tamamlayıcı bir parçası olan insanlar-arası münasebet dinî manada formülendirilmiş olarak bırakılabilir mi? Diğeri ise her dinde zarurî olarak çıkan, İslâm tarihinde bilhassa tasavvufun ortaya attığı ve daha ezeli neticeleri olan meselelerdir.

Yani insanın Tanrı ile münasebeti elle tutulur bir kutsallığın aracılığı olmaksızın devam edebilir mi? Tanrı ile kul arasındaki aracı nasıl Hıristiyanlıkta İsa ise, Müslümanlıkta bunun şeriat olduğu, münakaşa edilecek bir fikir olarak ortaya atılmıştır. Deniyor ki, liberal Hıristiyanlık İsa'yı tamamiyle beşerleştirirken sonunda Tanrı ile olan teması kaybetmek tehlikesini nasıl göze almışsa İslâm liberalleri de insan yapısı olan kanunları tatbik etmekle buna benzer bir tehlikeyi göze almış bulunuyorlar.

Şeriat, bu dünya ile öteki dünya arasında dikkatle kurulmuş, güzel yapılmış bir köprü hizmetini görmüştür; Müslümanlar nesillerce bu köprünün üstünden emniyetle geçerek yollarını bulmuşlardır. Fakat bu gün, Türklerin nazarında, hayat nehrinin hızı arttıkça bu köprünün bir duba haline geldiği, iki ucundaki halat yerlerinin kopmak üzere olduğu meydana çıkıyor. Türklerin nazarında köprü kendilerinden uzaklaşıyor; sâhilin bu tarafında dünyevî hayatı meydana getiren günlük hayatın sağlam temelinden kopmakla kalmıyor, aynı zamanda öbür sâhildeki ilâhî kuvvetle de bağını kaybediyor.

Yüzyıllar boyunca Müslüman ferdi için İslâm cemaatinin hukuk köprüsüne muvazi olarak ve ona hiç ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde yaşamıştır diyebileceğimiz tasavvuf hakkında Türk görüşü vuzuhsuzdur. Tasavvuf hakkında bazan bir aydın : «murakabe, itikâf, dünyadan çekilmedir; bizimle, modern dünya ile bir alâkası yok. Zaten tasavvuf Hindistandan gelmiş, gülünç bir şey. Tasavvuf Türkiyede ölmüştür. Ölmesi de lâzımdır» der. Bununla beraber bu tip, Arap dünyasına zıt olarak, dikkate şayan derecede nadirdir. Tasavvuf geleneği Türk tarihinde kuvvetli ve bariz bir gelenek olmuştur. Bu gün de aynı derecede olmamakla beraber, dinî manada kuvvetli veya hiç değilse faaldir. Tasavvufun meydana getirdiği ictimâî müesseseleri Türkler şiddetle yıktılar. Tarihçiler Türkiyenin kültüründe tarikatların vaktiyle oynamış olduğu esaslı rolü görüyorlar; uyanık modernistler gerçek tasavvufu kendi gayeleri arasında bir benzerlik olduğunu kabul ediyorlar; en liberalleri Mevlidi dinliyorlar. Bununla beraber, hemen hepsi tekkeleri tamamiyle reddetmekte müttefiktirler; hiç değilse dejenere olduğu kadar siyasî mânada mürteci olduğunda birleşiyorlar¹⁴. Bunların yeniden açılması meselesi ortaya atılmamıştır. Bir çoğunun şiddetle onun aleyhinde olduğuna şüphe yoktur.

Bununla beraber, modernistler tasavvufun prensip itibariyle teşkilatsız, şekilsiz din olduğuna inanıyorlar; onda dinin şekilcilikten temizlenmesi ile esas hiç bir şey kaybedilmemiş, çok şey kazanılmıştır. Türk aydınları da tamamiyle derunî, şahsî bir dinin temellerini aramaktadırlar.

Ziya Gökalp'ın yazılarında, devletin icraatında hep dinin sosyal bir fenomen olduğu görüşü ısrarla kabul edilmiştir; Türklerin düşünüş tarzına daima bu nokta müessir olmuş, sünâliğin umumî olarak zümreye ehemmiyet verişî temayülü de bir dereceye kadar bunu desteklemiştir.

¹⁴ Tekke ve zaviyelerin kapatılması vesilesi 1925'deki Kürt isyanı olmuştur. Bu isyanın başında «Nakşibendî tarikatının irsî Şeyhi olan derviş Şeyh Saîd bulunuyordu (Toynbee ve Kirkwood, *Turkey*, s. 265).

Eğer bunun Türk ferдинin de ehemmiyetli bir derecede sufilik temayülü tamamlamamış olsaydı, modern Türk Müslümanlığındaki faaliyetin bütün canlılığına rağmen gerçek bir din hayatiyeti ümidi pek az olurdu. Fazla olarak tasavvufun kapalı din zümresi sınırları dışında insan kardeşliği ile ilgilenmesi kendi kültürlerini ve kendi dinlerini muhafaza etmekle beraber, siyasî, iktisadî, ideolojik ve sair sebeblerle bir İslâm blokunun değil, Garp veya Dünya medeniyetinin âzası olmağa çalışan Türkler için önemlidir.

Prof. Gibb sufilikle romantizm arasındaki bağa temas¹⁵ ve modern İslâm dünyasında romantizmle milliyetçilik arasındaki bağlılığa da işaret ediyor. Türklerin millî hareketinde bariz bir romantizm unsuru olduğunu inkâra imkân yoktur. Cahun ve «*Güneş-dil teorisi*» bunu gösterir. Keza Prof. Gibb'in ısrarla gösterdiği gibi, kontrolsuz romantizmin infilâk tehlikelerini de inkâr etmek faydasızdır.

Böyle olmakla beraber, kanaatimizce, Türkler bugünkü Müslümanlar içinde en realist ve kendini en çok tenkid eden zümredir. Bir defa onların milliyetçiliği İslâm milliyetçiliği değil, Türk milliyetçiliğidir; zaten bu iki romantizm arasında birbirlerini kontrol altına almağa çalışan belirli bir çatışma vardır. İkincisi, Prof. Gibb'in de gösterdiği gibi,¹⁶ rasyonalizmin romantizmi kontrol etmesi imkânı olduğu gibi (ki eskiden İslâmlıkta bunu ortodoks ulema temsil ederdi), ilim ve tarihî metod tarafından da kontrol edilebilir. Türkler diğer Müslüman kavimlere nazaran modernliklerinde bunlarla, bilhassa ikincisi ile, daha yakından tanışık bulunuyorlar. Bununla beraber, Türklerin romantizmi her şeyden önce dünyalarını olduğu gibi gören açık ve dürüst bir görüşün disiplini altındadır. Hayal tarafı kuvvetli olmasına rağmen, muhayyileleri içtimâî terakki olaylarının kontrolü altındadır. Türkler yalnız ideal bir Türkiye tahayyül etmekle kalmıyorlar, onu bir gerçek haline getirmeğe de çalışıyorlar. (Bin bilmem kaç yıllık bir Arap dünyası ideali tahayyül eden Araplarla mukayese ediniz).

Türkiyedeki gelişmenin manasını Prof. Gibb'in tahliline göre daha iyi kavrayabiliriz. Bu gelişme modern İslâm dünyasının diğer memleketlerindeki gelişmelerden, Prof. Gibb'in bu memleketlerdeki modernistlerin başlıca zaafı olarak gösterdiği noktalarda, çok bariz bir şekilde ayrılır.

Prof. Gibb, «bu günkü modernistlerin zihinlerini bulandıran fikir karışıklığından felç verici romantizmden» bahsediyor¹⁷ ve onların karşılaştıkları içtimâî meselelere, içinde yaşadıkları aktüel cemiyetle ilgisi olmayan iddialı hal şekilleri göstermelerini tenkid ederek bu cemiyetlerin gerçekte bunları «ancak iç tekâmül kuvvetleri ile değiştirdikleri zaman kendilerine uygun hal şekillerini bulacaklarını» söylüyor. Bu hal şekillerinin mutlaka bizim Garpteki hal şekillerimizin aynı olması şart değildir; bunların islâm halkının tecrübe ve ihtiyaçlarına dayanması gerekir» diyor¹⁸. Bu müşahadeler bize Türklerin kendi meselelerini yeniden tefsir edişlerindeki nisbî kuvvetlerini gösterir. Türklerin dünyaya getirmekte oldukları modernist Müslümanlığı yaratan şey, Araplarda olduğu gibi, felç verici bir romantizm değil, kendi memleketleri içinde bilfiil yapılan içtimâî değişiklikler olmuştur.

Şuna da işaret edebiliriz ki yeni din bakımından bu sosyolojik temel, yalnız sosyal hayat sâhalarında değil, din sâhasında da başlangıç halinde mevcuttur. Türkiyedeki Müslümanlık hayatında yeni bir iktisadî-içtimâî enmuzecin doğmakta olduğunu gösteren âlâmetler vardır. Eskiden dinî müesseseler iktisadî mânada devlet ve vakıflar tarafından desteklenirdi. Bu gün Türkiyede halk tarafından toplanan paralarla cami tamir edildiği, hattâ yenilerinin yapıldığı görülüyor. Din memurluğu, nikâh, cenaze, mevlit ve saire gibi dinî hizmetlerin yapılması karşılığı olarak modernleşmiş sınıflar arasında eskiden görülmeyen miktarda para ödenmesi gibi âdetlerle modern bir meslek

¹⁵ *Modern Trends*, s. 110 ve müteakip sayfeler. Aşağıdaki münakaşa hakkında bu faslın tamamını mukayese ediniz.

¹⁶ Aynı eser, s. 108.

¹⁷ Aynı eser, s. 105 (keza s. 106).

¹⁸ Aynı eser, s. 105.

mertebesine yaklaşıyor. Gerçi, eğer modern bir din Türkiyede sadece bir fikir değil, yaşayan bir kuvvet olacaksa, hayatî bir ehemmiyeti olan meselede bunlar, temelli olmayan ehemmiyetsiz adımlardan başka bir şey değildir. Bu adımların ergeç iktisadî mânada kendisine yeter bir dinî cemaat (Congregation) nevinden bir şey haline gelip gelmeyeceğini şimdiden söylemek mümkün değildir. Eğer bu veya buna benzer bir şey meydana gelir de bir Üniversite İlahiyat mezununun doktor, avukat, profesör vesaire gibi kimselerin malî ve içtimâî durumuna benzer bir durumda bulunan bir imam hâline gelmesi gibi bir vaziyet hâsıl olursa bunun son derecede ehemmiyetli bir şey olacağı meydandadır.

Entellektüel mânada yeni fikirlerin doğuşu ile Istanbuldaki Süleymaniye, Sultanahmed gibi muazzam ve muhteşem birer mabet olduklarına şüphe olmayan camilerin «Fakültemizde tahsil görmüş, daha sonra Oxford'dan derece almış, şerefli, modern, bilgili ve ciddi birinci sınıf vâizlerle modern aydın müminlerle dolu» birer mabet haline geleceğini uman Türk liderlerinin bu ilhamkâr görüşü bir hayalden ibaret kalmayacaktır.

Böyle düşünen Türkler bile, önlerindeki vazifenin kolay ve tamamlanmış olmaktan uzak olduğunu pek iyi biliyorlar. Daha doğrusu, bir çoğu bunun daha başlamamış olduğunu bile kabul ediyorlar : «Müslümanlıkta reform lâzımdır. Fakat şimdiki halde böyle bir reformu gösteren bir alâmet yoktur. Bunu yapan veya yapmağa çalışan kimseyi ufuklarda göremiyorum. Bu iş yıllar ister. Evet, ben kendim bu meseleler üzerinde çok düşündüm, fakat bir din islâhatçısı olmak gibi bir iddiam yoktur. Ben alelâde bir adamım. Bizim yapabileceğimiz şey, ki şimdi yaptığımız da budur, sadece temelleri atmak, reform adamının bir gün gelmesini sağlayacak şartları hazırlamaktır.» Yeni bir iman ifadesi bulmak yolundaki araştırmalar okadar samimî; inkilâp-sonrası yıllarının müstakil, lâik, şahsî ahlâka dayanan Müslümanlığa intibak okadar başarılıdır ki Türk aydınları reformun daha şimdiden ne kadar başarı derecesi sağladığını dış müşahitler kadar farkedemiyorlar.

Sözümüzü sona erdirmeden önce, Türk modernizmi hakkında son bir müşahedemizi daha söyleyelim. Bu da onun Garpla olan münasebetine dairdir. Bu münasebetin iç ve dış olmak üzere iki cephesi vardır ki herbiri başlı başına mühimdir. Türkiyenin kendi gerçek ruhundan ayrılarak sathî bir garplılaşmaya doğru sürüklenmekte olduğundan korkanlar, herhalde Müslümanlığın yeniden açıkça ifade edilmesi karşısında rahat bir nefes almışlardır. Diğer taraftan, Türkler Müslümanlıkta Hıristiyanlığın daha eskiden ve farklı şartlar altında meydana getirdiği bir reformasyon meydana getirmeğe çalışmakla Garbî hâlâ din sâhasında da taklit etmekle itham edilebilirler. Hiç şüphesiz, bir Eş'arî'den, bir Gazzâlî'den veya bir İkbâl'den ender olarak bahseden bir çok Türklerin ağzında Lûther'in adının duyulması şaşırtıcı bir şeydir. Buna karşı biz burada iyi cevap ileri süreceğiz : bir defa, modernizm taraftarı olan Türkler, meselâ Garp kitaplarına hücum ederken Garbın cicili bicili taraflarına kapılan Kahire Müslümanlarına tamamen zıd olarak, sathî bir taklitçi olarak değil, cidden şuurlu manada Garpçidirler. İkincisi, Türkler dinde hususî ve güç bir meseleyi, yani tevarüs ettikleri dini modern dünyayı meydana getiren yep yeni hayata ve cemiyete uydurmak meselesini, şuurlu ve ciddi olarak ele alıyorlar. Kendilerinin bu mesele ile ilk defa olarak tam mânasıyla karşılaşan Müslümanlar olduklarını biliyorlar (Bu yüzden bu meselenin halli için Müslümanlığın geçmişteki tarihini tetkikten bir rehberlik beklemiyorlar). Yine biliyorlar ki Garp, aynı mesele ile zaten karşılaşmış bulunuyor ve bu itibarla Hıristiyanların onu nasıl ele aldıklarını tetkikle meşgul oluyorlar. Türkler Garbe dinî ilham için değil — çünkü onların ilham kaynağı Müslümanlıktır — fakat dinî hayatın tatbik vasıtaları için gözlerini çevirmişlerdir. Bu vasıtaların Hıristiyanlık veya Müslümanlık meselesi olmayıp, Ortaçağ insanı olmak veya modern insan olmak meselesi olduğunu kabul ediyorlar.

Türkiyede yeni Müslümanlığın Garplılaşmasının daha geniş cepheleri, Türkiyeye ve hattâ Müslümanlığa has olmaktan ibaret olmayan ehemmiyetli meseleler ortaya atmaktadır. Biz Türkiyedeki cereyanı Müslümanlığın tarihinde bir gelişme olarak mutalea etmeğe gayret etmiştik.

Halbuki meseleyi, pek yerinde ve ehemmiyetle, bir de medeniyetler tarihi çerçevesi içinde mü-talea etmek mümkündür. Mesele esasında şudur: Hıristiyan olmayan bir millet Garp medeni-yetinin üyesi olabilir mi?

Mesele basit bir mesele değildir; Türkler de bu mesele ile derinden ilgili olduklarını gö-rüyorlar. Meselenin dünya ölçüsünde önemi olmakla beraber, yalnız Türkiyede ciddi olarak düşünölmektedir¹⁹. Türklerin İslâm milletleri câmiasına mensup olmamak kararına evvelce işâ-ret etmiştik. Türklerin istediği şey Garp câmiasına dahil olmaktır. Ziya Gökalp'ın dediği gibi, Fransız ve Almanların ayrı kültürleri vardır, fakat her ikisi de Garp medeniyetine dahildir; bunun gibi Türkler de Türk Milliyetçiliğine ehemmiyet verir ve onu diriltirken Garp mede-niyetine de dâhil olabilirler²⁰. Bir zaman için, Garp medeniyetine dahil olmağa çalışırken, din-lerinden hiç bahsetmez görünmüş veya hattâ bazı Garplıların nazarında onu terketmiş gibi gözökmüş olabilirler; fakat şimdi Müslümanlığın yeni şartlar altındaki mânasını aramalarına rağmen bugün kesin ve açık şekilde Müslümandırlar. Eğer bu, İslâmlığın kendini Garp me-deniyetine uydurup uydurmayacağı meselesi ise, aynı zamanda Garp medeniyetinin Müslü-manlığı da içine alacak şekilde gelişip gelişmeyeceği meselesidir de.

Bunun nasıl gelişeceğini önceden kestiremeyiz. Sadece bu oluşun önemine bir kere daha ısrarla işâret etmek istiyoruz. Biz tekrar asıl görüşümüze, Türklerin bir Müslüman sıfatıyla görüş zaviyesinden görölen gelişmeye döndüğümüz zaman, onların diğer sâhalarda ehliyetli ve başarılı oldukları kadar bu sâhada da ciddi ve samimî olduklarını, bu meseleyi ehemmiyet-le ele aldıklarını görürüz.

Bir nokta muhakkak gibidir. Eğer — onların kullandığı teşbihi kullanarak söyleyeyim — bugün bir Luther çıkacaksa kendine Türkiyenin aydın sınıfları arasında dinleyici bulacaktır. Hissî ve fikrî bakımdan, sosyolojik ve dinî bakımdan onlar Müslümanlığın gelişmesi yoluna yeni teşebbüsleri takibe hazırdırlar. Bununla beraber, böyle bir islâhatçının çıkıp çıkmıyacağı ayrı bir meseledir. Muhit hazırlansa bile sadece emirle reformasyon yaratılabilir mi? Türkler, yeni bir dinî görüşü anlayacak ve kabul edecek kadar, onu hazırlıyacak ve geliştirecek kadar yaratıcıdırlar. Asıl önemli mesele, böyle yeni bir dinî görüşü meydana getirecek kadar yaratıcı olup olmadıklarıdır.

¹⁹ Japonya kendi gayeleri için Garp metodlarını şuurulu olarak kabul etmiş, fakat Garp câmiasının bir üyesi olmayı aslâ istememiştir. Veyahut da olmayı istemişse bile daha ziyade renk farkı yüzünden bu câmia tarafından hakaretle reddedilmiştir. Sadece mutad dışı bir mânada bir millet olmaları bertaraf, Ya-hudiler Garp medeniyetinin bir üyesi olarak kabul edilmişlerdir, fakat üzerinde düşünölecek bir mânada.

²⁰ Meselâ Uriel Heyd'in şu eserine bakınız: *Foundations of Turkish Nationalism*, Londra, 1950, s. 65 ve muhtelif yerlerinde.

İLK YUNAN DÜŞÜNÇESİNDE DİN İLMİ DENEMELERİ

Prof. MEHMET KARASAN

İnsanlık hayatının dinle başladığı ve «başlangıçta din var olduğu», mukaddes kitaplar kadar felsefe ve ilmin de bize öğrettiği bir hakikattir. «Geçmişte olduğu gibi, bu gün de, ilimsiz, sanatsız felsefesiz insan cemiyetleri vardır, fakat hiç bir zaman dinsiz bir cemiyet mevcut olmamıştır»¹. «İnsan yaradılıştan ictimaî bir hayvandır»², denilmiştir. İctimaînin büyük bir bölümünde dinî olduğu bir çağda söylenen bu sözü «insan yaradılıştan dinî bir hayvandır» şeklinde ifade edersek müellifin düşüncesini bozmuş olmayız. Çünkü, tecrübenin bildirdiği objektif veriler üzerine dayanan ilmimiz bize, insanlardan başka hayvanlarda da dinlilik bulunduğunu gösteren hiç bir olay sunmıyor³.

İlmî tecrübenin bu verilerini daha önce, felsefenin sezgileri de haber vermiştir. Montesquieu «Kanun şeylerin tabiatından çıkan zarurî münasebetlerdir»⁴ sözü ile başlayan meşhur eserinde kanunları, «tabiî ve mevzû» kanunlar olarak ikiye ayırdıktan sonra, tabiat kanunlarının ilk ve önemlisi din kanunu olduğunu belirtiyordu. «Siyasî ve medenî kanunlardan önce tabiî kanunlar vardır. Bu adla anılan kanunlar sadece varlığımızın yapısından çıkan kanunlardır. Onları iyi anlamak için cemiyetlerin kurulmasından önce mevcut olan bir insanı gözönünde tutmak lâzımdır. Tabiat kanunları insanların böyle bir durumda uyacağı kanunlardır : Bizim benliğimize bir yaratıcı fikrini işleyerek bizi ona doğru sürükleyen kanun tabiat kanununun birincisidir.»⁵

A. Comte'un meşhur üç hâl kanunundan sonra yalnız yaşayışımızın değil, düşünüşümüzün de başlangıcında din olduğu artık münakaşa edilmez bir hakikat olmuştur. İnsanın ilk, kendiliğinden, tabiî olarak kabul ettiği düşünce şekli teolojik yâni dinî düşünce şeklindedir. İlmimiz, ilim düşüncemiz, bunun gelişmesinden çıkmıştır. «Teolojik felsefenin kendiliğinden tabiî olarak doğuşu onun başlıca özelliği ve başkalarına üstünlüğünün kaynağıdır.»⁶ Comte'un ilk eserlerin de sadece bir bilgi şekli olarak görünen ve pozitivist düşünce ile üstünlüğünü kaybetmek üzere bulunan teolojik düşünce ve onun ifadesi olan din, sonraki eserlerinde cemiyet yapısının temelli bir unsuru oluyor: Aile ve Devlet gibi insanın tabiatından gelen, zamanla gelişen fakat değişmeyen bir unsur oluyor. Böylece müsbet düşünce de ancak müsbet bir dinle tutunabileceğinden Comte'un hayatının sonunda bir Pozitivist İlmihal ile eserlerini tamamlıyor.

İnsan bilgisinin ve ilminin yalnız gelişmesinde değil, asıl o bilgiyi kuran düşüncenin gelişmesinde de başlıca âmil din olduğu sosyolojinin getirdiği bir hakikattir : «insanın kendisi ile dünya üzerine edindiği ilk tasavvurların kaynağı dindir. Dünya ve Tanrı üzerine bir görüşü ihtiva etmeyen bir din yoktur. Felsefe de ilim de dinden doğmuştur. Çünkü din ilkin ilim ile felsefenin yerini tutmuştur. Fakat bu güne kadar az farkedilen bir nokta vardır ki o da şudur : Din yalnız insan

¹ Bergson, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, İkinci Bölüm, 137

² Aristo, Politika I. Bölüm, 9.

³ Bergson, Aynı eser. İkinci Bölüm, 138 ⁴ Montesquieu, De l'Esprit des Lois. I. Bölüm, I. Bahis.

⁵ Montesquieu, Aynı Eser, I. Bölüm, II. Bahis.

⁶ Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Rigolage Baskısı, Cilt III, s. 165.

düşüncesini bir takım fikirlerle zenginleştirmekle kalmamış, asıl onun teşekkülüne, kurulmasına yardım etmiştir.»⁷

Gerçekten insan dinli bir hayvandır; yaradılıştan dindardır; ilk düşünce din düşüncesidir; düşünceye ilk muhtevası gibi ilk şeklini de veren odur; ilim, sanat, felsefe hep dinden doğmuştur; din insan kadar eskidir; birinin tarihini ötekini tarihinden ayırmak imkânsızdır. Ama düşüncenin din üzerine düşünmesinin tarihi pek eski değildir. Bu düşüncenin en doğru ve en tam ifadesi olan din ilminin tarihi ise pek yenidir. Bu da ilimlerin gelişmesi kanununun zarurî bir neticesidir. Çünkü, ilimler tarihinin bize öğrettiğine göre, mâna ilimleri, tabiat ilimlerinden sonra kurulmuştur. Mâna ilimleri arasında da en son kurulanı din ilmi olmuştur.

Fakat ilim tarihinin bize öğrettiği başka bir hakikat daha vardır ki o da, mâna ilimleri tarihinin, tabiat ilimleri tarihi kadar eski oluşudur. Çünkü, ilmimiz, Rönesansdan beri, belirli bir sıraya göre, belirli bir yönde ilerlemekte ise de, başlangıçta, gençliğinde, gelecekte gerçekleşecek bütün imkânları kendisinde toplayarak, her yönde serpilmiştir. «İnsanda yaradılıştan mevcut olan bilmek arzusu»⁸ ve «bilmek için bilmek, anlamak için anlamakecessüsü»⁹ ilmimizi, gençliğinde, insan düşüncesinin aydınlatılabileceği her konuya sürüklemiştir. İlmimizin, doğuşu ve çocukluğu üzerine tartışmalar henüz kesin bir sonuca varmış değildir. Fakat herkesin üzerinde anlaşıtı bir hakikat varsa o da, gençliğinin Yunan ilmi ile başladığıdır. «Yunan ilminin zaman içinde kesin olarak belirli bir gençliği, olgunluğu ve çöküşü vardır. Fakat o, her zaman ve bütün varlığı ile gençlik, bu günkü ilmimizin hârikalı gençliği olarak kalacaktır. Fakat öyle bir gençlik ki peri masalındaki *Güzel* gibi, uzun yüzyıllar uykuya daldıktan sonra, yeniden uyanacaktır. Yunan ilmini, Sokrates, Demokritos ve Eflatun'un devrinden önce, büyük klasik medeniyetin eriştiği en yüksek tepede kalarak, inceleyecek olursak, görürüz ki onda her şey gençlik damgasını taşımaktadır: Heyecan, atılganlık, ateşli merak veyaecessüs ve bütün yönlerde araştırma.»¹⁰

Böylece karanlıklar içinde, el yordamı ile her yönde araştırmalara atılan ilk düşünürler tabiat ilimleri kadar mâna ilimlerinin de öncüleri olmuşlardır. mâna ilimleri arasında en son olarak kurulan din ilminin, ilmin ilk başlangıcına kadar yükselen bir tarihi vardır: «Gerçekten din ilmi aydınlık felsefesinin (Aufklaerung) çocuğudur. Fakat klâsik İlk-Çağın düşünce tarihine bir göz gezdirilecek olursa, orada dinin[pek esaslı bir şekilde ilim sorularının konusu olduğu, hattâ modern din ilminin, İlk-Çağın ortaya attığı sorularla onlara verdiği karşılıkları tekrarlamakta olduğu görülür»¹¹. O halde din ilminin tarihi üzerine kaleme almak istediğimiz bu ufak *girişte*, başka ilimlerin tarihinde olduğu gibi, Yunan düşünce dünyasında ortaya atılan meseleleri gözden geçirmek zarureti vardır. Bu incelemenin sonunda Yunanlıların, başka alanlarda olduğu gibi, bu alanda da üstadlar olduğu görüldüğü zaman, bu zaruretin önemi daha da iyi anlaşılmuş olacaktır.

«Yunan tarihinin bir devri bizim Orta-Çağımızın sonu ile şaşılacak bir benzerlik gösteriyor. Yeni-Çağ tarihinin başlangıcında görülen büyük seyahatlar gibi, Yunanlılarda da bu devirde coğrafya ufkunun genişlemesine rastlıyoruz. O zaman bilinen dünyanın Uzak Batısı gibi, Uzak Doğusu da üzerlerini kaplayan sis ve bulut örtüsünden sıyrılıyorlar; bu memleketler hakkında anlatılan masallların yerini sağlam ve belirli bilgiler alıyor.»¹² Yunanlıların Akdeniz'in olduğu kadar Karadeniz'in de en uzak köşelerine kadar gittiği ve yerleştiği görülüyor. Yunan cemiyetinde meydana gelen ictimâî, siyasî ve iktisadî bir gelişmenin neticesi olan genişleme, onları başka milletlerle ve başka dünya ve hayat görüşleri ile karşılaştırıyor. Böylece, gerek Yunan cemiyetinin kendi iç yapısının gelişmesi, gerekse tanıdıkları başka milletlerin tesiri ile, Yunan cemiyetinde yeni bir

⁷ Durkheim, les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Introduction, s. 12.

⁸ Aristo, Metafizik, A, 980 a.(fransızca Tricot tercümesi).

⁹ Aristo, Metafizik, A, 982 a. (fransızca Tricot tercümesi).

¹⁰ Abel Rey, la Jeunesse de la Science Grecque, s. 503.

¹¹ Gustave Mensching, Geschichte der Religionswissenschaft, s. 8.

¹² Théodore Gomperz, les Penseurs de la Grèce. Introduction s. 31.

dünya görüşü, ve hayat anlayışının doğmaya başladığını görüyoruz. Gerek anayurtta, gerekse başka ülkelerde kurulan şehirlerin gelişmesi neticesi olarak, genişleyen, çeşitlenen eski Yunan cemiyeti kendi şuurunda taşıdığı ahlâk gelenekleri ve din inançlarını aynı kuvvet ve canlılıkla muhafaza edemez oluyor. Kollektif şuurun gevşemesi ve zayıflaması sonunda sivrilmeye başlayan ferdî şuurlar, cemiyet içinde gayri şahsî bir şekilde yaygın bulunan fikirleri şahsî şuur süzgecinden geçiriyor ve onlara yeni ideâlin şeklini vermek istiyorlar. Böylece, ilim bakımından, bir din ve ahlâk meselesinin ortaya çıktığını ve din ve ahlâk üzerine düşüncenin (teemmül — reflexion) başladığını görüyoruz.

«İş alanında olduğu kadar bilgi alanında da her gerçek ilerleme bir veya bir çok üstün adamın sürekli bir emeğini gerektirmiştir. Bu da her defasında bir yaratma olmuştur. Şüphesiz tabiat bize sureti maddesini aşan bir zekâ vermekle bu yaratmayı mümkün kılmıştır. Fakat zekâmız tabiatın istediğinin de ötesine gitmiştir. İnsanın organizasyonu, onu daha sade, daha mütevazî bir hayata tahsis etmiş görünüyordu. Yeniliklere karşı içgüdümlük mukavemeti bunun delilidir. İnsanlığın ataleti ancak dehanın itmesi önünde yenilebilmiştir. Kısacası, *ilim çift bir emek ister, bazı adamların yeniyi bulmak için verdiği emek ile başka bütün insanların yeniyi benimsemek ve uygulamak için verdiği emek...* Bu teşebbüslerle bu uysallığı aynı zamanda böğründe yaşatabilen bir cemiyet, medenî denilebilen bir cemiyettir.»¹³

İlmin doğması ve yaşaması için gerekli olan bu iki emeğin, müellifin dediği gibi, «talihin mes'ud bir cilvesi»¹⁴ neticesi olarak, Yunan sitelerinde verimli bir şekilde işbirliği ettiğini ve insanlık tarihinde ilk defa tam bir başarıya kavuştuğunu görüyoruz.

Gerçekten Yunanistan, her alanda, büyük dehaların memleketi olmuştur. «Yunanlılar, Avrupa medeniyetinin anası ve hocası olmuşlardır. İnsanlığın tanıdığı en zengin, en çeşitli, en oynak, en renkli dehaları vermişlerdir.»¹⁵ Fakat bu, yukarıda sözünü ettiğimiz şartların ancak birincisini yerine getirmektedir. Asıl, önemli olan ikinci şarttır, çünkü «ikinci şart, birinciden daha zor yerine gelir, iptidailerde eksik olan şey herhalde üstün adam değildir. Çünkü tabiatın her zaman ve her yerde bu türlü mes'ut cilveleri olabilir. Ama asıl eksik olan şey böyle bir adamın üstünlüğünü göstermek imkânı ile başkalarının onun peşinden gidebilmek kabiliyetidir.»¹⁶ İşte asıl bu ikinci şartın gerçekleşmesi Yunan düşüncesine her alanda ileri atılma imkânını sağlamıştır. Buna imkân veren âmillerin birincisi ve başlıcası Yunan dini, Yunan din anlayışı olduğuna şüphe yoktur.

«Yunan devleti yurttaştan dinî bir akideye imandan ziyade dıştan bir uysallık istiyordu. Manevî hayatını nisbeten iyi tanıdığımız biricik Yunan sitesi olan Atina, bu hususta bize iyi bir örnek olabilir. Atina'da kamu veya Devlet dini hiç de bir doktrin, akayit sistemi üzerine kurulmuş değildi : Din, çeşitli kaynaklardan ve devirlerden gelme, gelenek ile kudsileşmiş ve yerleşmiş bir takım âyinler, bayramlar, merasimler ve itikatlar topluluğundan müteşekkildi. Dinin bu bir sürü tezahürüne şeklen saygı gösterdiği ve kanunun mükellef kıldığı dinî vazifeleri tamı tamına yerine getirdiği takdirde, fert istediği gibi düşünmek ve hareket etmete serbestti. İşte ilim ile felsefenin faydalandığı istisnâî hürriyet buradan geliyordu.»¹⁷

Yunan dininde başka dinlerde olduğu gibi, kat'î bir akayit sisteminin mevcut olmayışı bu akayidi muhafaza ve talim eden kuvvetli bir rahip sınıfının teşekkülüne de imkân vermiyordu. Böylece, Yunanlılarda, Mısırlılar veya başkalarında görülen şekilde bir rahip sınıfı veya loncası olmadığı gibi serbest düşüncenin uyanmağa başladığı ilk andan itibaren, dinî hüviyet taşımayan «bir takım okulların teşekkül etmeğe başladığını görüyoruz. Bu okullarda, hoca ferdî veya şahsî görüşlerini açıklıyor, ve bunları kabul ettirmek için dinleyicilerinin hür inceleme ruhuna güveni-

¹³ Bergson, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, İkinci Bölüm 236 — 7.

¹⁴ Bergson, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, İkinci Bölüm 237.

¹⁵ Goblot, Système des Sciences, s. 5. ¹⁶ Bergson : Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, İkinci Bölüm 238.

¹⁷ Olivier Reverdin, la Religion de la Cité Platonicienne, s. 8.

yor, çömezler de üstadın sözünü tenkit ediyor ve değiştirebiliyordu.» Gerçekten, «Yunan milleti talihin hususî bir lûtfuna mazhar olmuştu: kendinden önce gelen milletlerde rahip loncaları vardı, fakat o her zaman bundan muhrumdu. Bu da ona düşüncenin serbestçe ilerlemesini sağlamıştı. Böylece insanlığın ilmî gelişmesine ön ayak olacak bu millet, bir rahipler sınıfının varlığından meydana gelen avantajlardan faydalanmış, mahzurlarından korunmuştur. Mısırlılarla Babililerin önceki çalışmalarına dayanarak, Yunan dehası her türlü baskıdan azâde bir hamle ile bir uçta erişeceği en yüksek noktaya atılabilmiştir.¹⁹ Böylece, rahipli milletlerin elde ettiklerinden faydalanan Yunan düşüncesi, ancak rahipsiz bir cemiyette mümkün olabilen bir ilerlemeye önünü açık bulmuştur. Miletos fizikçileri ile başlayan Yunan ilmi, Mitolojinin verilerinin rasyonel bir kalıba girmesi, dinî hüviyetini kaybederek lâikleşmesi neticesi doğmuştur. İlk ilkeleri tabiat unsurlarına, su, hava, ateş ve toprağa ircâ eden ilim, konusunu lâikleştirmiştir. Sonra ilimle uğraşanlar rahipler değil feylezoflar olmuştur. Kurdukları okullar lâiktir. Başlarında rahipler değil hocalar, *Skholarkos* lar vardır. Böylece lâikleşen, rasyonelleşen düşünce, konularını da lâikleştirmek suretiyle bu gün anladığımız mânada rasyonel, objektif, lâik ilmi kurmuştur. Bu şekilde kurulan ilim de rasyonel olmanın alanını daraltmak, yahut da rasyonel alanını genişletmek için²⁰ rasyonelleştirme ameliyesine devam ederek, tabiat gibi tanrıları da, ahlâk gibi dini de, hareketler gibi inançları da rasyonelleştirmek, yâni «aklın hizasına getirmek»²¹ istemiştir. Bu da, ilkin, dinin ve onun bir nevi akayidi olmak gereken mitolojinin irrasyonel yanlarına ve unsurlarına karşı bir tenkide götürmüştür. İşte, dine karşı çevrilen bu tenkit hareketini, din üzerinde düşünmenin, kısacası din ilminin başlangıcı olarak görebiliriz.

«Fizik bilgilerin gelişmesi, bu pek eski çağlarda, Yunanlıların tabiat üzerine hükümlerinin artması, iki önemli netice doğurmuştur. İlk din alanında, dünyayı durmadan birbirinin karşısına çıkan, birbirinin yaptığının aksini yapan, keyif ve heveslerine göre hareket eden sayısız iradelerin kalabalık ve gürültülü bir tiyatrosu olarak gören anlayış yavaş yavaş temelinden sarsılıyor. Sonra, hadiselerin ceryanında kanunların tesirinin her gün biraz daha iyi anlaşması da, bir sürü tanrıyı yüksek bir Şef'in üstün iradesine boyun eğmeğe götürüyor. Böylece Politeizm, gitgide Monoteizm'e doğru yol alıyor.»²²

Bu çift temayül en iyi ifadesini Kolophon'lu Ksenophanes'de buluyor. Eflatunun «Elsa'lı takımının başı»²³ olarak gösterdiği şair feylezof 25 yaşında, istilâya uğrayan yurdunu terkettikten sonra «altmış yedi yıl Yunan memleketleri boyunca dertlerini dökerek dolaşıyor»²⁴. «Başka şairlerin aksine olarak Homeros ile Hesiodos'un şiirlerini okuyacak yerde, onların Tanrılar üzerine söylediklerini kötöleyen şiirler söylüyor.»²⁵ Maşerî şuur ile ictimâî geleneklerde yaşayan din itikatları ve amellerini Homeros ile Hesiodos darmadağınlıktan kurtararak, eserlerinde belli bir sisteme göre toplamışlar ve halk efkârına sunmuşlardı. Halk da dini onlardan öğreniyordu. Ksenophanes ilkin sesini onlara karşı yükseltiyor: «herkes, başlangıçtan itibaren, hep Homeros ve Hesiodos'dan öğrenmiştir»²⁶ diyor. Onların anlattıkları antropolojik Tanrı görüşüne hücum ediyor: «insanlar Tanrıların kendileri gibi doğduğunu, kendileri gibi giyindiğini, kendi sesleri ve şekillerine benzer ses ve şekilleri olduğunu tasavvur ediyorlar.»²⁷ «Habeşliler Tanrılarını kara ve basık burunlu

¹⁸ Abel Rey, la Jeunesse de la Science Grecque, s. 32.

¹⁹ Théodore Gomperz, les Penseurs de la Grèce, s. 73, 74.

²⁰ Emile Meyerson, De l'Explication dans les Sciences 98, 121, 136

²¹ Descartes, Metot Üzerine Konuşma, İkinci Bölüm, 18

²² Théodore Gomperz, les Penseurs de la Grèce, s. 74.

²³ Platon, Sofistes 242 d.

²⁴ Fragment, 8, (Diels Fragmente der Vorsokratiker).

²⁵ Pierre Maxime Schuhl, Essai sur la Formation de la Pensée Grecque, s. 273.

²⁶ Fragment 10, (Diels, Fragmente der Vorsokratiker).

²⁷ Fragment 14, (Diels, Fragmente der Vorsokratiker).

tasavvur ediyor. Trakyalılar ise Tanrılarının mavi gözlü ve kumral saçlı olduğunu söylüyor.»²⁸ O halde, Antropomorfik Tanrı anlayışı doğrudan doğruya insanın tabiatından çıkıyor. Halkın dini bir nevi natürizm oluyor. Netekim, «Öküzlerin, beygirlerin ve arslanların elleri olsaydı, elleriyle resimler ve heykeller yapabilselerdi, beygirler beygir şeklinde, öküzler öküz şeklinde, arslanlar da arslan şeklinde Tanrılar resmederlerdi.»²⁹ diyor. Bu Antropomorfizmin kötü neticelerinden biri de, Tanrılarını yalnız şekilleri ile değil, ruhları ve karakterleri ile de insanlara benzetmek olmuştur. Onların da, insanlar gibi bir sürü mantıksızlık, ahlâksızlık ve kanunsuzluğa sürüklendiği söylenmiştir. «Homeros ile Hesiodos insanlarca ayıp ve yüz kızartıcı görülen bir sürü hareketleri Tanrılara atfetmişlerdir : hırsızlık, zina, karşılıklı yalan ve aldatma.»³⁰

Böylece «Ksenophanes'in felsefesi sitelerin dinleri ile onları tanıtan Homeros ve Hesiodos'a karşı amansız bir ithamname olarak ortaya çıkıyor. Çünkü onlar Tanrılarını lekelemekten başka bir şey yapmıyorlar.»³¹ Bütün bu tenkitler dinsizlik veya Tanrısızlığın müdafaasını yapmak için değildir. Aksine, gerçek dini, gerçek Tanrı'yı belirtmek içindir. «Gerçek Tanrıda hiç bir şey halk dinlerindeki Tanrılara benzemez. Tanrı birdir, ebedidir. O ne doğar, ne değişir, ne de yok olur»³² «Bir tek Tanrı vardır, Tanrılarla insanlar arasında en büyük odur. Ne şekli ile ne de düşüncesiyle insanlara benzer.»³³ « O bütünü ile görür, bütünü ile işitir, bütünü ile düşünür, bütünü ile anlar.»³⁴ «Fakat her şeyi ruhunun gücü ile zahmetsizce idare eder.»³⁵ «Her zaman aynı yerde bulunur. En ufak bir harekette bulunmaz. Bazan bir yana, bazan da öte yana meyletmek ona yaraşmaz.»³⁶ Böylece Ksenophanes ile, Deizm'in, bir yandan Politeizm'den, bir yandan da Naturalizm'den sıyrılarak Yunan düşüncesinde kesin bir şekil aldığı görüyoruz. Halk dinine karşı çevrilen tenkitler, daha sonra gelişecek olan din ilmine yol açtığı gibi, müdafa ettiği Tanrı anlayışı da, Tanrı ilminin, yani klasik teolojinin temellerini atıyordu. Aristo onu ilk ilâhiyatçılar arasında görüyordu. Biz, bugünkü anlayışımıza göre onu ilk din âlimleri arasında sayabiliriz.

Ksenophanes, Politeizm'in daha çok itikadını, akayidini, Tanrı anlayışını tenkit etmişti. Onun gibi İyonyalı bir feylezof olan ve klâsik İyonya Fizikçileri arasında sayılan Herakleitos da dinin amelini, ibadet ve âyinlerini tenkit etmiştir. Tabiatıta olduğu gibi Tanrıda ve insanda da rasyoneli arayan Feylesof, din ibadetleri gibi tarikat âyinlerinde de, ibadet çeşitleri gibi ibadet tarzlarında da mevcut olan akıl ve mantık eksikliğini, heyecan ve ihtiras taşkınlığını tenkit ediyor : dinde gördüğü ilk saçmalık putlara tapmaktır : «resimlere, heykellere karşı dua edenler, bir adamla konuşmak isteyen birinin, kendisiyle değil de evinin duvarı ile konuşmasına benzer. Bu gibiler Tanrılarının ne olduğunu bilmezler.»³⁷ diyor. Sonra, bazı mistik dualarda, hususiyile o zaman Yunanistanda pek yaygın bulunan Dionysos âyinlerinde ruhlarını günahlardan temizlemek için hayvan kesenler ve kanlarını içenlere hücum ediyor : «bunlar boş yere kanlarla pisleneren temizlenmek istiyor. Bu, çamura batan bir adamın, çamurda yıkanmasına benzer. Böyle hareket eden bir adamı görenler, şüphesiz deli olduğuna hükmederler»³⁸ diyor.

Böylece, bu iki feylezofta, Yunan dininin itikat veya akideleri gibi, ibadet ve âyinlerinin de ilim gözü ile incelenip tenkit edildiğini görüyoruz. Dinler gibi, inandıkları Tanrılarının ve bu Tanrılara tapışların çeşitliği ve çokça mantıksızlığı üzerinde durarak, bunların hakikî din ve Tanrı

⁸ Fragment 16, (Diels, Fragmente der Vorsokratiker).

²⁹ Fragment 15, (Diels, Fragmente der Vorsokratiker).

³⁰ Fragment 11, (Diels, Fragmente der Vorsokratiker).

³¹ Albert Rivaud, Histoire de la Philosophie, Cilt I, s. 50.

³² Albert Rivaud, Histoire de la Philosophie, Cilt I, s. 51.

³³ Fragment 23, (Diels, Aynı eser).

³⁵ Fragment 25, (Diels, Aynı eser).

³⁷ Fragment 126, Diels.

³⁴ Fragment 24, (Diels, Aynı eser).

³⁶ Fragment 26, (Diels, Aynı eser).

³⁸ Fragment 129 — 30, Diels.

anlayışına aykırı olduğunu gösteriyor, ve felsefî bir sezîşle, monoteizmi, tek Tanrıculığı müdafaa ediyorlardı. Şüphesiz onların Tanrılar veya Tanrı görüşü, daha çok bir teoloji (kelâm) meselesi olsa da, bu fikirlerini müdafaa için zamanlarının dinlerini ve bu dinlerin cemiyet hayatı üzerindeki tesirlerini incelemeleri, din ilmi bakımından çok önemli olmuştur.

* * *

Asıl mânevî veya insanî ilimlerin sofistlerle başladığını biliyoruz. Bunlar, zamanlarına kadar daha çok tabiat üzerine çevrilen gözleri asıl insanın kendisi üzerine çevirmişlerdir. Bunun için fikir tarihinde ilk Hûmanistler³⁹ olarak görülmektedirler. Bütün felsefeleri aşağı yukarı Protagoras'ın şu meşhur sözünde toplanabilir : «*İnsan her şeyin ölçüsüdür.*»⁴⁰ Bu hükmün eskiden olduğu gibi, bugün de çeşitli tefsirleri yapılmıştır. Bazıları ferdî, bazıları da ictimâî görüş noktasından ele almıştır. Bazıları, bunda bir felsefe ve metafizik prensibi, bazıları da bir hayat ve ahlâk prensibi görmüştür. Fakat ne şekilde anlaşılırsa anlaşılın, fikrin esası pek sarihtir. Buna göre, bütün bir dünya görüşünün merkezi insan oluyor. Böylece, bunlar, bu prensibe dayanarak, ilmin, ahlâkın, dinin, kısacası bütün insan eserlerinin ve cemiyet müesseselerinin kaynağını beşerî sebeplerde aramışlardır. Dolayısıyla, din meselesini tamamiyle insanî bir gözle ele almışlardır. Dinlerin çeşitliliğini insanların ve cemiyetlerin çeşitliliğinde görmüşlerdir. Dinin bir nevi akaidi, doktrini olan Mitolojiyi ictimâî bir görüşle tefsir etmişlerdir. «*İnsan her şeyin ölçüsüdür*» sözünü söyleyen Protagoras *Tanrılara Dair* adlı eserinde, «*Tanrılara gelince, Tanrılar var mıdır, var değil midir, şekilleri nedir, bilemem; çünkü bir çok şeyler bilmeye engeldir, hususiyile meselenin karanlıklığı ve insan ömrünün kısalığı*»⁴¹ diyor. Bu cümle bize, din meselesinin iman plânından, ilim plânına geçildiği zaman aldığı durumu gösteriyor. Çünkü Sofistin bundan maksadı Tanrılarını inkâr etmek olmadığını, sadece *inanma* ile *bilme*'nin birbirinden ayrılması gerektiğine işaret ettiğini biliyoruz. Çünkü Eflatun'un bize anlattığına göre Protagoras, Tanrılara ve onların insan mukadderatı üzerindeki tesirlerine inanıyordu : «*İnsan Tanrılıkla akraba olduğu için, Tanrı'ya ait şeylerde bir hissesi vardır, dolayısıyla de bütün mahlûklar arasında Tanrıya ilk inanan o olmuştur ve onlara mâbetler yapmış ve heykeller dikmiştir*»⁴² diyordu. Bu da gösteriyor ki, yukarıdaki cümlede, Tanrılara inanma değil fakat yalnız varlıklarının ilmî veya sasyonel bilgisi bahis konusudur. Karanlıktan kasdi de Tanrılarının duyularla doğrudan doğruya idrâk edilemeyeceğidir⁴⁴. Fakat Gomperz ve başkalarının müdafaası ne olursa olsun, Sofistin Tanrılar hakkındaki sözünün felsefesine hareket noktası olarak aldığı prensibe uygun olduğuna şüphe yoktur. Çünkü, Protagoras «*İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olan şeylerin var olmasının, var olmayan şeylerin de var olmamasının ölçüsüdür*»⁴³ dedikten ve bilgimizi de duyuların kavrayışından öteye götürmedikten sonra, din meselesini yalnız iman plânında bırakmak, ilim plânında da bir nevi agnostisizme varmak zorunda kalmıştır.

Protagoras'ın ortaya attığı bu prensip ve vardığı bu neticeden hareket eden Sofistler, halk dininin kaynaklarını bir takım ferdî ve ictimâî sebeplerde görmüşler ve dolayısıyla onun değerlerini tenkit etmişlerdir. Bunların en meşhuru Prodikos'tur. Ona göre, Tanrılara inanma bir takım tabii ve ictimâî sebeplerden gelmektedir. İnsan hayatı üzerine devamlı ve faydalı tesiri olan tabii şeyler Tanrılık rütbesine ilk yükseltelen şeylerdir : güneş, ay, ırmaklar gibi : nitekim Mısır'da Nil nehrine tapıldığı bilinmektedir. Bu tabii şeylere, icat ettikleri önemli ve kurtarıcı icatlardan dolayı Tanrılaştırılan Medeniyet kahramanlarını da ekliyor. Meselâ, ona göre, Dionysos, şarabı icat ettiği için Tanrı olmuş bir insandır. Prodikos bu görüşünde yanılabilir, hiç değilse dinî iti-

³⁹ Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Cilt, I, s. 83.

⁴⁰ Platon, *Theoitetos*, 151.

⁴² Eflatun : Protagoras 328

⁴⁴ Eflatun, *Theoitetos*, 151.

⁴ Eflatun, Protagoras 324 b.

⁴³ Théodore Gomperz, *les Penseurs de la Grèce*, s. 494.

katların köklerinden birini açığa çıkarmıştır. O da Fetişizm'dir. Fakat, bu açıklama denemesinde bulunan bütün bu tenkitler halk dininin Tanrularına karşı çevrilmişti, yoksa Dünyayı her türlü ilâhî muhtevadan tecrit etmek iddiasında değildi⁴⁵.

Sofist Kritias da dinin kaynağını ictimâî zaruretlerde görüyor. Sofistlerin pek meşhur olan tabiat ve kanun, yahut da tabiî hâl ile medenî hal ayırmasından hareket ederek, dini tabiattan kanuna, vahşetten medeniyete geçisin ifadesi olarak görüyor. Ona göre «insanlar bir zaman kanunsuz ve düzensiz yaşıyorlardı. Hayvanî ve vahşî kuvvete boyun eğen bir hayatları vardı; böyle bir hayatta ne iyiler için mükâfat, ne de kötüler için mücazat mevcuttu⁴⁶. Adaleti hâkim kılmak için, insanlar kanunlar kurdular, fakat onlar da ancak kısmen gayelerine erişebildiler; çünkü kanunlar ancak umumî hayatta işlenen tecavüzleri önleyebiliyordu, fakat hususî ve gizli hayatta tesirleri yoktu. İşte o zaman uyanık düşünceli bilgili bir adam insanlara her şeyi bilen ve herşeye gücü yeten bir Tanrı korkusunu ilham etmeği akıl etmiştir. Din bu Tanrı fikri üzerine kurulmuştur⁴⁷.

Sofistlerin bu fikirleri ile, klasik Yunan dini yalnız felsefî delillerle değil, tarihî ve ictimâî hadiseler ışığında da tenkit ediliyordu. Bu tenkitler Yunan dini gibi, başka dinlerin de incelenmesine dayanıyordu. İşte bu incelemeler, ve bu incelemelerde görülen metot, ve olaylara karşı alınan durum din ilmi tarihi bakımından önemlidir. Çünkü tarihte ilk defa olarak din, sadece bir inanç konusu olarak değil, inançlara karşı müsbet veya menf bir durum almaksızın, bir bilgi konusu olarak ele alınıyor. Bu da, bir ilmin kurulmasının ilk şartıdır..

⁴⁵ Théodore Gomperz, les Penseurs de la Grèce, 473.

⁴⁶ Vors, 21 B 25

⁴⁷ Pierre-Maxime Schuhl, Essai sur la Formation de la Pensée Grecque, s. 356.



M İ N Y A T Ü R ' Ü N T E K N İ Ğ İ

HÜSEYİN TAHİR - ZADE BEHZAD

Orta çağda yazma kitapların fasıl başlarındaki tezyinata kullanılan boyanın esası «Minium» olduğu için o teyyinata «Minyatür» adı verilmiştir. Sonradan tezyinata altın ve gümüş karıştırılarak tezhip vücuda getirilmiştir. Bir çok kimse minyatürü «Mignon» kelimesi ile karıştırırlar ve minyatürün ufak resim, yani minyon olduğunu zannederler. Halbuki bu düşünce yanlıştır. Eğer minyatür kelimesi minyon kelimesinden gelmiş olsaydı her ufak yapılmış resme ve fotoğrafa minyatür denmesi gerekirdi. Minyatür, hususî bir üslûpta yapılmış olan resimlere denir. Tezhip kelimesi Türkçede yaldızlamak, süslemek kelimesi ile karşılanır; fakat minyatür kelimesinin Türkçede, Arapçada ve Farsçada karşılığı yoktur.

Minyatür, hikâye, şiir ve tarihin canlı tercümanıdır. Şiirde daima his ve hayal vardır ; eğer bu olmasa şiir olamaz, okuyan ve dinleyen üzerinde tesir uyandıramaz. Bir şairin duyduğunu, düşündüğünü ve gördüğünü herkes göremez, duyamaz ve düşünemez. O duygular, yalnız şaire mahsustur. Şair, hayal âleminde ilham alır ve o ilhamın tesiriyle herkesin göremediği şeyleri görür ve cemiyete kıymetli armağanlar getirir.

Minyatüre gelince, şiir ve edebiyatın canlı bir timsali ve tecellisi olduğu için, aynı his ve hayal ile meşbudur. Minyatür nakkaşı, şair ve edibin yazdığını düşünerek ve o eserleri göz önünde tutarak realitenin ve tabiatın üstünde eserler vücuda getirir, yer yüzünde olmıyan, şairin yaratıcı muhayyalesinden doğan varlıkları, büyük bir cüret ve maharetle tersim eder : Meselâ cin, peri, melek, ejderha, dev zümrüd-ü anka, cennet, cehennem vesaireyi kıssaya, hikâyeye ve efsaneye uygun olarak pek nefis bir şekilde nakşeder. Göğün mavi rengine altın sarısı bir renk verdiği de olur. Bu tarz bazı kimseler tarafından tenkit edilmiştir. Halbuki bu şekildeki bir tersim, şairin «güneş altın ışıklarını gök yüzüne saçıyordu» cümlesindeki tasvirinden farksızdır.

Minyatürde resmetme sanatının bir çok fennî kaideleri ihmal edilmiştir ; meselâ perspectif, anatomi, proportion, ışık-gölge gibi kaidelerden vazgeçilmiştir. Fakat bunların yerine incelik, renklerin ahengi, mevzuun sarıhlığı, boyaların dayanıklılığı ve parlaklığı gibi daha güzel şeyler konulmuştur. Tersim kaidelerine riayet edilmemesini, minyatürün noksanlığına ve nakkaşın aczine, bilgisizliğine yoranlar olmuştur. Bu görüşün doğru olduğunu zannetmiyorum ; zira bir sanatkar, büyük bir maharetle sihirli fırçasının kudreti ile koca bir âlemi küçük bir sahiyefe sığdırmağa muvaffak olur da tersim kaidelerine nasıl vâkıf olmaz ? Eski minyatürlerde öyle resimlere tesadüf olunur ki, onların desenini çizmek, bugün her ressamın harcı değildir. Bunu bir misal ile izah edelim : Bir şair veya edip, bir padişahın sarayını tasvir ederken ; bu muazzam sarayı, sarayın altın ve gümüşle süslenmiş kapı ve duvarlarını, padişahın murassa tahtı üzerinde azamet ve ihtişamla oturmasını, tahtın, türlü mücevherlerle süslenmiş halini, padişahın üzerindeki elbiseleri ve başında bulunan inci ve elmaslarla donatılmış tacı, sarayda bulunan sırmalı, ipekli elbiseli halkı, vezirler ve emirleri, rakkase, sazende, hanende ve sâkileri... Daha sonra sarayın dışını, bahçesini, bahçedeki ağaçları, ağaçların zümrüt gibi yeşil yapraklarını, üzerlerindeki renk renk güzel kuşları, fiskiyeli havuzları, çiçekleri ve diğer detayları, hiç olmazsa, bir kaç sahifede tesbit edebilmiştir ; halbuki bu sahneyi vücuda getiren nakkaş, sahifeler dolduran tarif ve tavsifi tek bir sahifeye

sığdırmış, üstelik bütün teferruatı da göstermiştir : sarayın içini, dışını, taht ve taciyle, bütün azamet ve heybetiyle padişahı, saraydaki şahısların hepsini tersim etmiş, gene aynı sahifede sarayın bahçesini, bahçedeki ağaçları, ağaçların yapraklarını, yaprakların damarlarını, ağaçların üzerindeki kuşları, kuşların tüylerinin güzel renklerini, havuzları, fiskiyeleri, çiçekleri, velhasıl bir kaç sahifede okuduğu şeyleri en ufak teferruatına kadar gayet kudretli bir desen, güzel ve parlak renklerle yaratmıştır. Bu minyatürü yapan sanatkâr, tersim kaidelerini feda etmiş olmasaydı, bu kadar mufassal bir sahneyi yaratmak için bir kaç minyatür yapmak mecburiyetinde kalırdı. Perspektife ve plânlara, yani ilmî kaidelere ve tersimata riayet etmiş olsaydı, ön plândaki şahısları ve eşyayı tersim eder, ikinci ve üçüncü plânları ihmal etmek mecburiyetinde kalırdı. Halbuki nakkaş, bu kaideleri ihmal etmek suretiyle, tabiatın fevkinde bir şaheser vücuda getirmiştir.

Gölgeye gelince : Sanatkâr emek sarfiyle vücuda getirdiği nefis ve zarif tezyinatın bir kısmını gölgeyle kapatmak yahut gölge gibi bırakmakla, o güzel manzaraya hâlel getireceğinden, gölgeden vaz geçmiştir. Klâsik tabloda ressamın anatomiye riayet etmesi şarttır ; zira klâsik tabloda *rac-courcissement*'ın tatbiki mecburîdir. Minyatürde minyatürün güzel ve zarif olması düşünüldüğünden, rakursisman ise, minyatürün güzel görünmesine mani olduğundan buna yer verilmemiştir.

Minyatürde proporsiyon yoktur ; çünkü minyatür, şiirdeki mecazların yerini tuttuğundan, onları aynen yaratmak ister ; meselâ şair, sevgilisinin ağzını mevhum bir nokta, yanaklarını elma, gözlerini bağdem, belini bir kıl kadar ince, boyunu servi gibi tahayyül ederek nazma çekmiştir. Bunun gibi minyatürde de aynı vasıfları müşahede etmekteyiz. Hülâsa olarak denebilir ki, minyatür sanatında, şiirin mübalâğalı his ve hayallerinin inceliklerini vücuda getirebilmek için tersim kaideleri ihmal edilmiştir. Minyatür sanatı, gayet geniş bir sahaya şamil olup, derin bir incelemeyi gerektirir. Bir minyatüre baktığımız zaman eski devirde yaşamış insanların âdâb, ahlâk ve âdetlerini, giyiniş tarzlarını, elbiselerinin şeklini ve kumaşların üzerindeki tezyinatı görürüz. Bir minyatüre on kere bakılsa her bakışta yeni şeyleri görmek mümkündür.

Minyatürdeki incelikler : Saç ve sakal için nakkaşın kullandığı fırçanın kılı en incisinden seçilir. Minyatürün esasını ince çizgiler teşkil eder ; bunları ihtiva etmeyen bir minyatür, minyatür değil, sadece basit bir resimdir. Yalnız sade bir boya sürmek suretiyle yapılan resimlere minyatür demek doğru değildir. Saç ve sakaldaki inceliklerin, elbiselerdeki kıvrımların gayet zarif ve muntazam çizgilerle yapılması minyatürde esastır ve üslûp şartıdır.

MİNYATÜRDE KULLANILAN BOYALAR

Minyatürde kullanılan boyalar toprak boyasıdır. Boyalar muhakkak tabii olacaktır ; sentetik boyalar yani akvarel boyaları minyatürde kullanılmaz ; zira minyatürde boyalar üst üste sürülür ; eğer bu, sentetik boya olursa, bir birine karışır ve istenilen şekil hasıl olmaz. Toprak boyalar evvelâ sert bir taş üstünde çok dikkatli olarak ve yalnız su ile eritilir ; sonra fincanlara konulur. Boyaların sabit olması için eski zamanlarda XIV — XVII. asırlarda ve XVIII. asır sonlarına kadar, yumurta sarısı kullanılmıştır. Yumurta sarısı karıştırılmış boyalar, gayet sabit ve parlak olduğu gibi minyatürdeki resimlerde bir parça kabartma hali husule getirir ki, bu hal çok makbuldür. Bu şekilde yapılan minyatürlerin, renkleri adeta fırında yapılmış mine gibi canlı ve şeffaftır, ve boyalar zamanla kaynaşmış yekpare olmuştur ; öyle ki, o minyatürlerin üzerine kazara su dökülür ve bu su derhal kurutma kağıdıyla kurutulursa minyatürde bozukluk hasıl olmaz¹; yalnız yumurta sarısı ile hazırlanan boyalarda, her kullanışta taze yumurtalı boya hazırlamak mecburiyeti gibi bir güçlük vardır ; zira yumurta karışmış boya kuruduktan sonra ikinci defa kullanılamaz, yani yumurtalı boya kurursa tekrar karıştırılmaz. İşte bu güçlük göz önüne alınarak sonraları yumurtadan vazgeçilmiş ve onun yerine tutkal kullanılmıştır. Tutkal (Bain-marie) usulü ile suda eritilir ve içerisinde bir damla saf pekmez veya iki damla üzüm suyu karıştırılır. Bu usulde yapılan boyalar kuruduktan

sonra istendiği zaman tekrar su ile eritilir ve kullanılabilir. Tutkal suyuna pekmez veya üzüm suyu karıştırıldığında, boyalarda bir parlaklık husule gelir ve mührü sürüldüğü zaman boyalarda bir güzellik hasil olur. Halihazırda İran'da yapılan minyatürlerde kullanılan boyalar, tutkal suyu ile hazırlanmaktadır. Duyduğuma göre son zamanlarda yumurta ve tutkal yerine minyatür boyalarına zamk-ı arabî karıştırıldığı ileri sürülüyormuş ; tabii başlangıçta kolaylığı dolayısıyla, öğrenmek için bu tarzda boya hazırlanırdı ; fakat esaslı minyatür yapmak için muhakkak tutkal suyu ile hazırlanmış boya kullanılır ; zira zamk-ı arabî ile hazırlanmış boyalar parlaklıktan mahrum olduğu gibi zamanla da kararmağa mahkûmdur. Mamafi başlangıçta boyanın lefâfetini kaybetmesi ve kararması herkes tarafından farkedilmez ; ancak, zamanla karardığı vazıh olarak görülür ; bundan başka zamk-ı arabî ile hazırlanmış boyalara mührü sürülemez. Çünkü parlatmak için mührü sürüldüğünde mührü, üzerinde yürümez ve parlamaz. Nitekim altunu da jelâtin suyu ile hazırlamak lâzımdır. Bilhassa lâke işlerinde vernik sürülmek mecburiyeti vardır. Zamk ile hazırlanmış boya üzerine vernik sürüldüğünde vernik altındaki boya çatlar ; bazen dökülür bile. Lâke işleri, cilt, kalemdanlık, ve çekmece, dolap kapakları, çiçeklik ve ocak yaşmakları gibi işlerdir. Bazıları kolaylık olsun diye boyaları zamk ile hazırlamakta ve bu usulü doğru bir usul ve kaide olarak telâkki etmektedirler. Şemseddin Sami, Fransızcadan Türkçeye lûgatında «Miniature» kelimesini şöyle tercüme etmiştir. «Zamklı suda münhal boyalarla küçük resimler tersim etmek fenni. Bu suretle yapılmış resim, küçük ve musanna şey. Narin bedenli ve zarif adam». Bu tercüme-yi görenler, minyatür boyalarının zamk-ı arabî ile yapıldığına hükmetmişlerdir. Topkapı sarayında bulunan *Hünernâme*'deki minyatürler, tutkal suyu ile hazırlanmış boyalarla yapılmıştır. Harb-i umumide o minyatürleri, Harbiye Nazırı Enver Paşa için kopye etmiştim. O zamanki tetkikatımın neticesinde bunların tutkalla hazırlanmış boyalar olduğunu anlamıştım.

Minyatürde akar sular, gümüş suyu ile yapılmıştır ; zira gümüş de altın gibi eritilir, kağıt üzerine sürülür ve mührelediği zaman aynen su gibi parlar. Yalnız gümüşte asit olduğu için zamanla kararır. Eski minyatürlerde sular, hep gümüşle yapılmıştır. Bazı kitap sahifelerinin etrafındaki cedvellerde kesikler göze çarpmaktadır. Bunların, tirlin (cedvel kalemi)'in, kağıdı kesmesiyle meydana geldiği zannedilir ; halbuki o kesiklikleri boya yapmıştır ; bu boya, yeşil olup bakırdan elde edilmiş gayet güzel ve parlak bir boyadır. İşte o yeşil boyanın asidi, kâğıdı hattın geçtiği yerden kesmiştir ki bu yeşil boyaya «jengâr» denir.

MİNYATÜRDE KULLANILAN FIRÇALAR

Eski zamanda sanatkâr, fırçasını da, boyası gibi, kendisi yapardı. Bugün de İranda minyatür ve tezhib yapan sanatkârlar, fırçalarını kendileri yapmakta, Avrupa fırçası kullanmamaktadırlar. Minyatür fırçaları üç aylık beyaz kedinin ense tüyünden yapılır. İnce tahrir yapmak, ince çizgileri çizmek ve boya kullanmak işlerine yarayan fırçalar ayrı ayrıdır. Beyaz kedinin ensesinden alınan kıl, istenilen işin fırçası olmak üzere düz bir porselen üstünde tertibe konur ve ince bir ibrişim ile bağlanır ; bağlanan yer, bir parça tutkal suyuna batırıldıktan sonra, güvercin kanadının ucundaki uzun yeleklerden hazırlanmış kalemin içerisine yerleştirilir ve istenilen uzunlukta kalemin ucundan dışarı çıkarılır ; böylece fırça imal edilmiş olur. Fırça yapıldığı zaman tüyler, porselen üstünde öyle tertibe konur ki, fırçanın ucundaki tek bir kıl, ince işlerde kullanılır. O tek kıl körlendikten sonra bu fırça, boya sürme işlerinde kullanılır.

Daha düne kadar yerli cetvel kalemleri kullanılırdı. Bu cetvel kalemleri (Tirlin) çelikten yapılır ve kolay kolay körlenmez, aşınmazdı. Velhasıl Şark sanatkârları sanata ait bütün ihtiyaçlarını kendileri temin eder, ne boya bakımından, ne de fırça bakımından Avrupaya ihtiyaç hissetmezlerdi.

MİNYATÜR KÂĞIDI

Minyatür için, parşömen denilen ipekli kâğıttan başka, yumurtalı ve aharlı kâğıt yapılır. Yumurtalı kâğıt yumurtanın akı ile yapılır. Bunun için yumurta akı bir fincan içine dökülüp bir miktar şapla karıştırılır, o kadar karıştırılır ki yumurta akı, lüzuciyetini kaybedip su haline gelir. Su haline gelen bu mayi kâğıda sürülür, kâğıt kuruduktan sonra çukur ve kuru cevizden yapılmış bir tahta üstünde mührelenir ; mührelendikten sonra kâğıtta bir parlaklık ve saflık hasıl olur. İşte o kâğıt üzerinde minyatür, tezhip ve yazı, gayet güzel görünür ve güzel parlar.

Aharlı kâğıt ise, şekersiz ince nişasta, kâğıt üzerine sürülerek aynen yumurtalı kâğıtta olduğu gibi mührelenmek suretiyle elde edilir.

Gayet ince zerefsan kağıdı yapmak için, bir fincan içine bir miktar toz yaldız konur ; o toz yaldızın içine bir adet nohut atılır, sonra fincanın ağzı bir bezle kapatılır ; kâğıt üzerindeki nişasta kurumadan fincan içindeki yaldız nişastalı kâğıdın üzerinde çalkalanarak gezdirilir, bezden elenen yaldız nişastanın üzerine serpilmiş olur ; yaldızı muntazam bir şekilde serpmek lâzımdır ki, bazı yerlerde az, bazı yerlerde çok olmasın. Nişasta kuruduktan sonra kâğıda mühre sürülür, bu suretle kâğıt parladığı gibi, yaldızlar da parlamağa başlar ve gayet güzel bir zerefsan kâğıdı husule gelir.

MİNYATÜRÜN YAPILIŞ TARZI

Klâsik tablolarında olduğu gibi, minyatürde de, yapılacak mevzu, önce *esquisse* olarak bir kâğıt üzerine çizilir, hakiki şeklini aldıktan sonra da asıl sahifeye çizilir. Eski zamanda kurşun kalemi olmadığı için desen, ince bir fırça ile uhra denilen boya ile — ki *terre de sienne* rengindedir — tersim edilirdi. Siyah veya kahve rengi boya ile kat'iyen desen çizilemez ; zira bu boyalar altın ve başka boyalara tesir eder ve onları bozar. Desen muhakkak kiremit rengi olan *terre de sienne* boyası ile çizilmelidir.

Bunun gayet ince çizilmesi de ayrıca esas şarttır. Sonra evvelâ altın kullanılır. Zira boya sürüldükten sonra altın sürülürse güzel parlamaz. Altın işi tamam olduktan sonra diğer boyalar sürülmeğe başlanır ; tabii, renklerin ahengine ehemmiyet verilir ve çok itina edilir. Boya işi bitince, saç sakal gibi gayet ince işler yapılır. Saç ve sakaldaki kıllar birer birer, fırçanın ucuyule, evvelâ çok hafif, sonra biraz kuvvetli olarak yapılır. Minyatür sanatına vukufu olmıyanlar saç ve sakalda da elbise boyar gibi boya sürüldüğünü ve bu suretle minyatür yapıldığını zannederler ki buna minyatür denemez.

Sonra hususî uslûbu ile elbiselerin etrafı ve kıvrımları yapılır ; daha sonra, elbiselerin üzerindeki tezyinata ve altın işlemlere başlanır ; en sonunda da ağaçlar, çiçekler vesaire yapılarak, eser tamamlanmış olur.

İSLÂM MİNYATÜRÜNÜN ESTETİĞİ

Prof. SUUT KEMAL YETKİN

*Je crois cependant que la méthode
la plus sûre pour juger une peinture,
c'est de n'y rien reconnaître d'abord.*

PAUL VALERY

Avrupa, asırlarca İslâm sanatına kapalı kalmıştır. Bunun sebebi gelip geçen nesillerin gerçeğe ve akla dayanan Rönesans sanatı ile yetişmiş olmalarıdır. Bu yüzden değil midir ki Batı sanat dünyası, minyatürün gölge, derinlik ve hacim karşısındaki kayıtsızlığını onun aczine vermiş, satha bağlılığını, gittikçe beliren bir dünya ve sanat görüşünün neticesi olarak görememiştir. Batı resmi Giotto ile sathdan derinliğe, tecritten gerçeğe doğru ilerlerken İslâm Minyatürü ters bir yol tutmuş, derinlikten satha, gerçekten tecride doğru yükselmiştir.

Yazmaları minyatürlerle süslemeden önce Müslüman ressamın, konularını günlük yaşayıştan aldıkları, gölgeyi, derinliği, hacmi bildikleri gerek tarihî kaynakların, gerek eserlerin öğrettiği bir hakikattir. Fatimî halifelerinden El-Mustansır Billâh zamanında, nakkaş İbn Aziz'in divardan *çkar gibi görünen* sarı zemin üzerine kırmızı, Kusayr'ın da divara *girer gibi görünen* siyah zemin üzerine beyaz elbiseli birer çengi resmi yapmış olduklarını Arap tarihçisi Makrîzî'nin *Hıtat*'ından öğreniyoruz. Bu tasvir, derinlik unsurlarının daha o zaman, XI. asır başlarında, batılı ressamardan çok önceleri Müslüman nakkaşlar tarafından kullanıldığını göstermez mi? Bu gün Paris Millî Kütüphânesinde bulunan Vâsıtlı Yahya b. Mahmud'un minyatürleri ile süslü 1237 tarihli *Makamat* yazması da günlük hayattan alınmış konuları, görülerek yapılmış hissini veren şahısları, derinliği telkin eden dairevî toplulukları ile bu gerçeği belirtmektedir. İşte İslâm minyatürü başlangıçta bu durumda iken, hız alarak mücerrede doğru yükselmiştir. Fakat bu yükseliş birdenbire olmamıştır. Şimdi sözünü ettiğimiz *Makamat* yazması başta olmak üzere *Kelîle ve Dimne*, *Kitabü'l-Haşayiş* gibi yazmaların resimlerinde (XIII. asrın ilk yarısı) gerçekçi davranışın yanında bezeyici kaygının da yer aldığı, *réaliste* görüşle *décoratif* anlayış arasında tereddüt edildiği, bir yandan şekillerin tabiiğine dikkat edilirken, öbür yandan onların etrafında gittikçe ehemmiyet kazanan bezeme değerlerinden bir ağ örüldüğü görülmüştür. Ama zamanla bu tereddüt ortadan kalkacak, dış müşahededen uzaklaşılacak, mücerrede olan temayül ağır basacaktır. XV. ve XVI. asırların olgun minyatürleri hiç bir benzetiş kaygısı olmadan, yalnız renklerin birbiriyle uyuşması dikkate alınarak vücuda getirilmişlerdir.

Müslüman nakkaşın gözlerini dış gerçeğe kapayarak, şekil vermek istediği iç gerçeğe açmasını öz bir sanat anlayışının ifadesi olarak kabul etmek lâzımdır. Resimde gördüğümüz bu yükseliş çizgisini, bezemede de görürüz. Önceleri tabiattaki şekillerine yakın olarak işlenen bitki motifleri sonraları tabiattaki örneklerine benzeyişi kaybederek bir takım hendesî şekiller almıştır. Samarra'daki divar bezemelerinin zaman içinde birbirini takip eden üç üslûbu da müşahhasan mücerrede gidişin açık ifadesidir. Önceleri dış gerçeğe bağlı olan Müslüman nakkaş, nasıl oluyor da sonraları ona sırtını çeviriyor, sanatını gerçeğe bağlayan unsurlara ehemmiyet vermemeğe başlıyor? Bu sorunun cevabı, İslâmîğin dünya görüşünde, onun devamı olan İslâm estetiğinde aranmalıdır.

İslâmlığa göre bu dünya bir hayalden başka bir şey değildir, gaye öbür dünyaya hazırlanmaktadır. Dinin şartlarını yerine getiren, getirdiği için de huzura kavuşan nakkaşın hedefi dünya ötelere derlenmiş hissini veren parlak, güler yüzlü renklerle özlediği ebedî dünyanın doyum olmaz tadını sezdirmektir. Bunun içindir ki nakkaş, ölümlü dünyayı hatırlatan gölge, derinlik, hacim gibi görünüş unsurları ile ağzımızın tadını hiç bir zaman kaçırmak istememiştir. Derinliği hayal olduğu, gölgeyi renge karartı verdiği, hacmi cismanîliğe yaklaştırdığı için fırçasının killarından uzak tutmuştur. Gece vakti geçen bir olayın gündüz ışığında gibi geçmesi, geceye bir kaç yıldızla işaret edilmesi, rengi karaltmamak; eşyanın görünürdeki renkleri ile gösterilmesi, insanı bu yalancı dünyadan uzaklaştırmak içindir. Atların maviye veya portakal sarısına, dağların penbeye veya mora bürünmesi bundandır.

Özünü İslâm dininden alan bu dünya görüşü, minyatürün bir kitap sanatı olmasından ileri gelen zaruretle de kaynaşıyor. Bu bakımdan derinlik yalnız hayal olduğu için değil, konunun bütün zenginliği ile küçük bir sahifeye sığdırılmasına imkân vermediği için Müslüman nakkaş tarafından kullanılmamıştır. Minyatürün estetiğine yabancı olanlar, minyatürdeki figürlerin arka arkaya sıralanacakları yerde üst üste yığılmasını görünce şaşırırlar, fakat arka arkaya sıralandığı takdirde geri planlardaki figür veya bitkilerin küçülmeye renk ve desen zenginliğini kaybedeceklerini düşünmezler. Yerde serili duran bir halının karşımıza bir levha gibi asılması da aynı estetik zaruretten bir ifadesidir.

Minyatürlerin uğradığı tenkitlerden biri de, aynı konuları işledikleri için birbirine benzemeleri, insanda bir bezginlik duygusu uyandırmalarıdır. Müslüman nakkaşların sayılı konular içinde kapalı kaldıkları doğrudur. XIII. asırda Dioscorides'in *Materia Medica*'sı, Harîrî'nin *Makamat*'ı, Bidpay'ın *Kelile ve Dimne*'si; XIV. asırda Firdevsî'nin *Şehnâme*'si, Reşideddin'in *Câmi'ü't-Tevârih*'i; XV. asırda *Şehnâme* ile birlikte Nizâmî'nin *Hamsesi*, Sa'dî'nin *Bustan*'ı; XVI. asırda Hâfız'ın *Divan*'ı bu konuların belli başlıları arasındadır. Fakat konuların bir olması eserlerin birbirine benzemesi mi demektir? Avrupa resmi, ancak asırlar sonra minyatür sanatının değerini anlamış, gerçek sanat zevkinin konudan, onun büyüklük ve derinliğinden değil, işlenişinden doğduğu neticesine varmıştır.

Nakkaşların yüzlerce, binlerce defa işlendiği için iyiden iyiye bilinen konuları almakla, sanatsevenlere sanatın kendisi ile başbaşa kalmak, estetik olmıyan tecessüs unsurundan kurtulmak, yani bir sanat eserine, hayat ölçüleriyle sanat ölçülerini birbirine karıştırmadan dıvara başaşağı asılmış bir tabloya bakar gibi bakmak imkânı da sağlanmış olmaktadır. Bu bakımdan minyatürün sanat terbiyesinde oynadığı rol büyük olmuştur. Minyatür geliştikçe yazı sanatına gösterilen ilginin artmasında bu göz alışkanlığının da payı vardır.

Umumiyetle bir tablonun ne demek istediğini daha anlamadan renk ve çizgi âhenginin sihirli tesirinde kalırız. Zaten sanat bu sihirli âhenkten başka bir şey midir? Minyatürleri, konularının bugün bize bir şey söylememelerine rağmen sevmemiz bu gerçeği gösterir.

Aradıkları âhenge ancak vesile verdiği için konuya ilgi gösteren nakkaşlar, intihal düşünce-sini akıllarından bile geçirmemişlerdir. İntihal, konuları hattâ benzetişleri eserin ruhu sayan görüşün icadıdır. Konuları bir olduğu halde birbirinden çok ayrı şaheserlerin var oluşu, bu görüşün ne kadar temelsiz olduğunu göstermeğe kâfidir. Pınarda yıkanan Şirin'i atı üzerinde uzaktan seyeden Husrev, Sultan Sancar'dan adalet isteyen ihtiyar kadın, bir çok nakkaşlar tarafından işlenmiştir. Fakat bunları birbiriyle kıyaslayınca aralarındaki derin farkları görmemeğe imkân yoktur. Bu farklar, nakkaşların renk ve çizgilerle ifadeye çalıştıkları şeyin objektif tema olmayıp bu tema vesilesiyle bir şekil vermiye çalıştıkları his ve hayalleri olduğunu göstermez mi?

Nakkaşın konuya herkesce verilen mâna ötesinde, çok vakit konunun anlatmak istediği şey ile hiç bir mantıkî bağı olmayan fakat mizacı ile uyuşan bir sanat ifadesi verdiğini gösterir sayısız minyatürler vardır. Bu gerçeği divan edebiyatımızda da görürüz. Hâfız'ın:

لم بلعل لبت کی رسد نمی دایم
مکرکه مشربه سازد ز خاک من خراف

beyitindeki benzetiş, Fuzulî'mizin :

Dest-bûsî arzûsiyle ölürsem dústlar
Kûze eylen toprağım súnun ânınla yâre su

diyerek tekrarlamaşı bambaşka bir duygunun şekil almasına engel mi olmuştur? Müslüman nakkaşın Müslüman şâir gibi gözlerini dış gerçeğe kapayarak şekil vermek istediği iç gerçeğe açtığı, dış gerçeğin hakikatte bir iç gerçek olduğu meydana iken, onun «dış ve iç gerçeklerin uzağında değişmez yahut sadece üslûplara göre değişir bir mücerret şekiller dünyasını tekrarladığını»¹ söyleyerek küçümsemek, sonra da Paul Klee'nin kendi resmi arkasından bize «bunlar tabiatın değil, benim renklerim ve çizgilerimdir»² demesini benimsemek insafsızlık olmaz mı? Klee'de «renkler ve şekiller daha çok ressamın malı oluyor» da³ bir Bihzad'da, bir Osman'da neden nakkaşın malı olmuyor? Sanattaki gerçeğin, dış örneklerle benzeyişte değil de, çizgilerde ve renklerde titreşen iç dünyanın parıltılarından başka bir şey olmadığına göre, İslâm minyatürleri elbette gerçekçi resimlerin başını la gelir. İslâm sanatı o kadar gerçekçidir ki, tabiat, Avrupa resminde portrelere veya figürlü kompozisyonlara arkalık olmaktan kurtulup tek başına çerçeve içine girmek için XVII. asrı beklerken, minyatürlerle yaşanmış bir gerçek yani bir ruh hali olarak sayfaların çerçeveleri içine doluvermiştir. İşte Hind dağları, işte Van Gogh'un insan duygulu ağaçlarını hatırlatan kutsal Budha ağacı, ve işte insanın hudutsuz hülyaları ile dolu, 1398 tarihli yazmanın manzaraları!⁴ Ağacı, dağı, ırmağı gözle görüldüğü gibi değil, yaşandığı gibi, hatıralarla ihsasların bir terkibi olarak bu üç manzarada görmüyor muyuz? Durum böyle olunca minyatürün «reelite dışında, her türlü ferdi gelişmenin ötesinde orta malı bir işaretler, semboller ve nakışlar âlemi»⁵ olduğu nasıl iddia olunabilir? Minyatürdeki servilerin ebedilik sembolü olmaları, tiharların her şeyi alıp götürün kanundan kurtulmuş görünmeleri, nakkaş tarafından yaşanmadıklarına delil mi sayılmalıdır? «Surrealist, fütürist, hattâ bizzat kendilerine abstrait diye ad verenler»i «gerçeğin sınırlarını genişletmiş»⁶ sayıp, Müslüman nakkaşı gerçeğin sınırları dışına atmanın bir görüş galatından ileri geldiğini, bugün Avrupalı sanat adamları tarafından İslâm minyatürlerine gösterilen yakınlık da açıklamaktadır.

Avrupa sanat dünyasının, İslâm sanatına yaklaştığı sırada bizim ondan uzaklaşmamız, üzücü olduğu kadar şaşılacak bir şeydir!

¹ M. Ş. İpşiroğlu-S. Eyüboğlu, *Avrupa resminde gerçek duygusu*, S. 7-8 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımları: 521).

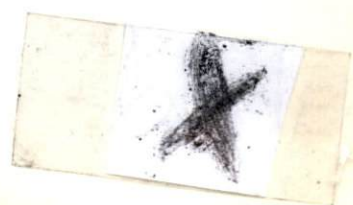
² Aynı eser, S. 182.

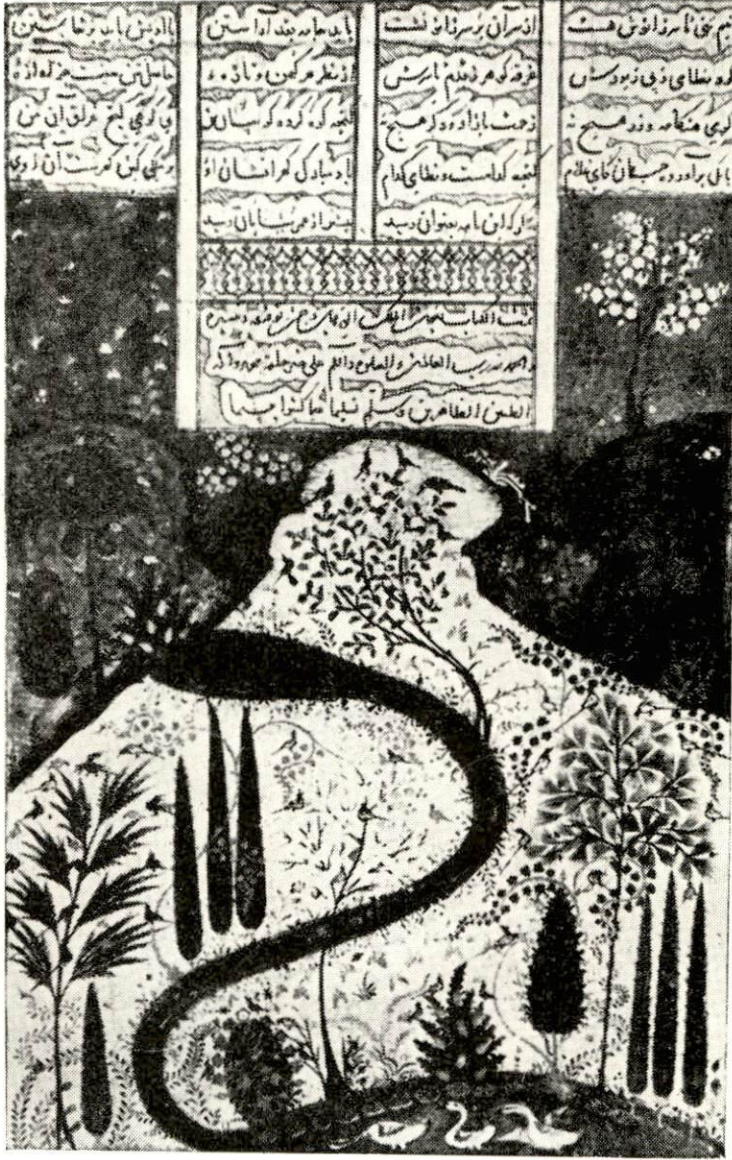
³ Aynı eser, S. 182.

⁴ Bu manzaralar (11 tane) İran şairlerinden derlenmiş — bugün Türk-İslâm Eserleri Müzesinde bulunan 1950 numaralı bir antolojidedir.

⁵ M. Ş. İpşiroğlu-S. Eyüboğlu, *Aynı eser*, S. 29.

⁶ Aynı eser, S. 197





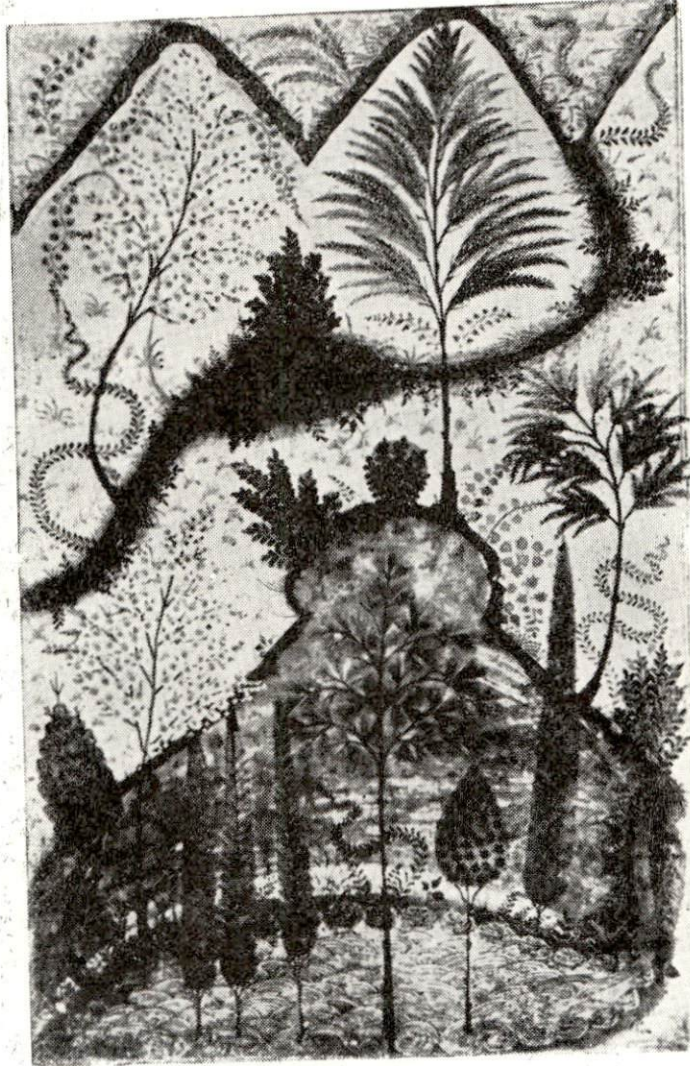
RES. I.

MANZARA, ANTOLOJİ

ŞİRAZ, 1398

(Istanbul, Türk ve İslâm
Eserleri Müzesi)

[Mehmet AĞAOĞLU'ndan]



RES. II.

MANZARA, ANTOLOJİ

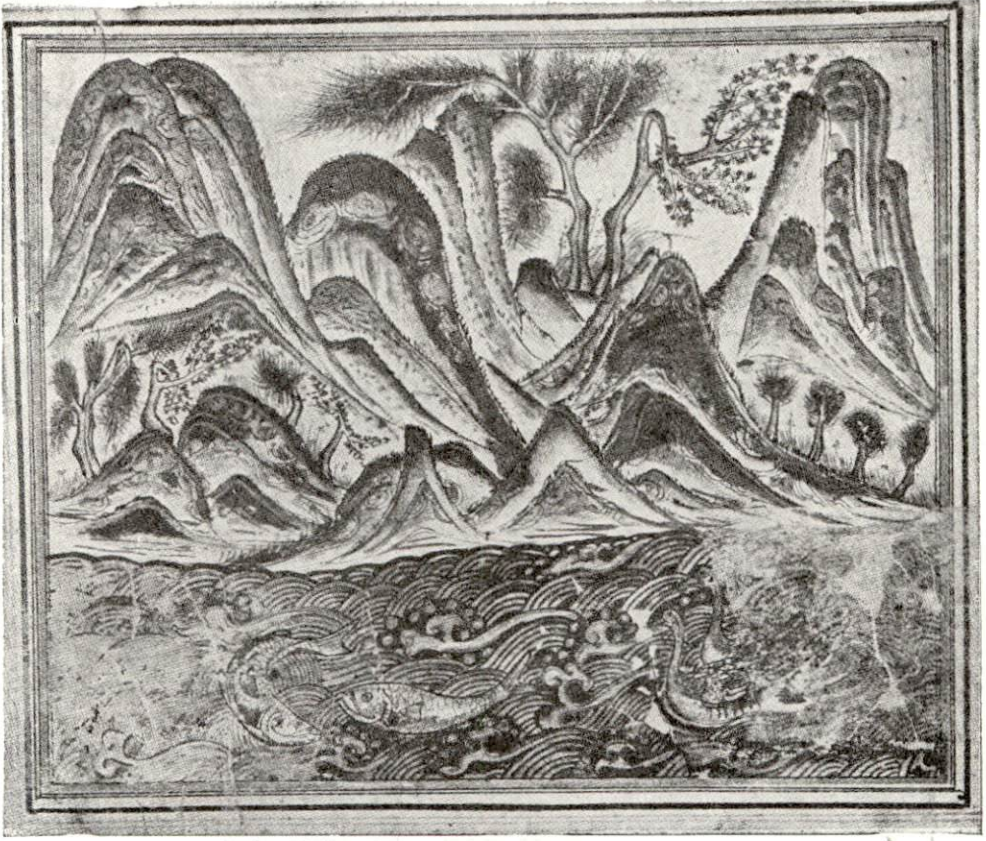
ŞİRAZ, 1393

(İstanbul, Türk ve İslâm
Eserleri Müzesi)

[Mehmet AĞAOĞLU'nda]



RES. III.
KUTSAL BUDDHA AĞACI BATI TÜRKİSTAN 1314,



HİND DAĞLARI

RES. IV.
BATI TÜRKİSTAN 1314,
[KÜHNEL'den]

« SELÇUK TÜRKİYESİNDE FAİZLE PARA İKRAZINA DAİR HUKUKÎ BİR VESİKA » HAKKINDA

Prof. Dr. COŞKUN ÜÇÖK

Türk Tarih Kurumu'nun büyük bir titizlikle çıkartmakta olduğu ve artık bütün dünyaca tanınmış bulunan Belleten'in 62 inci sayısının 251 — 260 ncı sayfalarında, Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Ortaçağ tarihi profesörlerinden arkadaşımız Doktor Osman Turan'ın «Selçuk Türkiyesinde faizle para ikrazına dair hukukî bir vesika» başlığını taşıyan şeklen çok ilmî bir araştırması yayınlandı. Bu çok ilgi çekici başlığı taşıyan yazıyı gene büyük bir ilgi ile okuduk. Ancak itiraf etmek mecburiyetindeyiz ki biz, aslının fotokopisi gibi arapça okunuşu ve tercümesi de verilen bu vesika ile İslâm hukuku esaslarına aykırı olarak faizle para ikraz edildiği yolunda bir iddiada bulunmanın pek de yerinde olmadığı sonucuna vardık. Eğer müellif arkadaşımızın hukukî bilgisi ve biraz olsun İslâm hukukuna vukufu bulunsaydı kendisinin de bizim aşağıda çıkaracağımız sonuçlara varacağını sanırdık.

Vesikanın hukukî incelenmesine girmeden önce okunması sırasında atlanmış olan veya yanlış okunmuş bulunan kelimeleri ve yanlış tercümeleri de göstermek¹ yerindedir kamımızdayız. Çünkü bu yanlışların veya eksiklerin bazılarının çıkarılan sonuçlara hemen hiç bir tesiri olmamakla beraber bazıları hukukî muhtevanın anlaşılması, bazıları da arkadaşımızın çıkardığı sonuçlar bakımından çok önemlidirler.

I. VESİKANIN OKUNMA VE TERCÜMESİNDE BULUNAN YANLIŞLAR

1. Okunurken atlanmış olan kelimeler :

a. Vesikanın başlık kısmını teşkil eden kısa satırlı parçanın sonunda bulunan «Al-hakim bi-Amasyat al-mahrusa» kelimeleri arapça surette atlanmıştır.

b. Vesikanın 12 inci satırındaki «Bi-faddâni» kelimesi de arapça surette atlanmıştır. Bu a. ve b. de atlandığını gösterdiğimiz kelimeler tercümede verildiğine göre bunlar dizgi yanlışlığı olarak eksik kalmış olmalıdırlar.

c. Vesikanın 18 inci satırında «İbahatan» kelimesinden sonra ve «Makbulatan» kelimesinden önce mevcut bulunan «Şar'ıyyatan» kelimesi hem arapça surette hem de türkçe tercümede unutulmuştur ki hukukî sonuçları bakımından çok önemlidir.

2. Yanlış okunan kelimeler :

a. Vesikanın birinci satırında «Emir» kelimesinden sonra gelen kelime «Al-Mukbil» diye okunmuştur. Bu belki doğrudur, belki de «Al-Mubaccal» diye okunsa daha yerinde olurdu.

b. Vesikanın ikinci satırının ilk kelimesinin «Al-'alâî» biçiminde okunmuş olduğu, araştırmanın

¹ Arapça pek az bildiğimiz için vesikanın okunma ve tercümesinde İlahiyat Fakültesi arapça okutmanı sayın İzzet Türkmen'in çok değerli yardımlarından faydalandığımızı teşekkürlerimizle birlikte bildiririz.

257 nci sayfasında «Borcu alan Şucâ'uddîn Süleyman'ın nispeti olarak verilen kelimeyi, bu zamanda malûm alay askerî istilâhi mevcut olmadığından, Alâiyyeli ('ALÂÎ) mânasında kabul ettik ki bu taktirde bu yazılış halk talâffuzunun imlâyâ girişini ifade etmek icab eder» denilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Mahkemelerde resmî vesika dilinin arapça olduğu bir devirde ve bu dille yazılmış böyle bir vesikada «Alâî» yazılırken Türklerin «ayn» harfini de «elif» gibi söylediklerinin göz önüne alınıp bu kelimenin «ayn» yerine «elif»le yazılmış olacağını hiç sanmıyoruz. Böyle, yerlere nispet anlatan kelimelerin hele arapça olmıyanlarının başına «Al» harfi tarifinin getirilmesi arapçada pek makbul değildir. Kaldı ki bütün bunlar bir yana burada geçen kelime düpe düz «ALALAI» okunmak gerekirdi, çünkü bugün bile Amasya'nın 32 kilometre kuzey-batısında Merzifon merkez bucağına bağlı bir «Alala» köyü mevcuttur ve «Alalaî» kelimesi de borcu alan Emir Şuca'uddîn Süleyman'ın bu köyden olduğunu göstermekten başka hiç bir şey anlatmamaktadır.

c. Vesikanın 6 ncı satırının sondan bir önceki kelimesi «Min» değil «Minhu» dur.

d. Vesikanın 10 uncu satırındaki «li'l-murtahin» kelimesi de «al-murtahin» biçiminde yanlış okunmuştur.

e. Vesikanın 11 inci satırındaki köy adı da «Öksi» diye okunmuştur ve arkadaşımız araştırmasının 256 ncı sayfasında «İsmi bu şekilde okunduğunda şüphe olmasa gerek» demektedir. Halbuki bu kelime, vesikada hemen yok denecek kadar az nokta kullanıldığına göre, daha ilk bakışta : «Akkesi, Akkisi, Akkeşi, Akkişi, Afkesi, Afkisi, Afkeşi, Afkişi, Efkesi, Efkişi, Efkeşi, Efkişi» biçimlerinden birinde okunmak gerekirdi. Eğer Amasya dolaylarında bu söylediğimiz adlara uygun bir yer adı bulunmayıpta «Öksi» adlı bir yer bulunsaydı bu biçim okunuş da belki hak'ı gösterilebilirdi. Amasya yöresinde böyle bir ad olmadığı gibi, bütün Türkiye'de, o da «Oksi» adlı yalnız bir tek köy bulunduğu ve bunun da Kastamanu'ya bağlı Daday ilçesi içinde olduğu araştırmada bildirilmektedir². Halbuki Amasya'nın Taşova ilçesinin³ Sonusa bucağının Karlık muhtarlığı içinde bugün bile hâlâ «Akkişi» adlı bir meskûn yer bulunmaktadır ki⁴ vesikada adı geçen Saliha Hatunun Samsun mahkemesinde satıldığı bildirilen (S. 257) topraklarının bulunduğu Ortaköy'ün merkezi bu Akkişi adlı yerin bulunduğu Karlık köyü merkezinden yalnız 8 kilometre yâni iki saat uzaklıktadır. Akkişi Karlık'ın kuzey-batısında olduğundan eğer Saliha Hatunun satılan toprakları da Ortaköy'ün güney-doğusunda ise bu topraklar birbirlerine bitişik denecek kadar yakındı demek olur.

3. Tercümedeki yanlışlar :

Yukarıda söylediklerimizden başka vesikanın tercümesinde bazı yanlışlar yapılmıştır ki vesikanın hukukî incelenmesi bakımından önemlidir :

a. Vesikanın altıncı satırının sondan bir önceki kelimesi olan «Minhu» nun «Min» diye okunması ile neyin rehnedileceği belli olmamıştır. Çünkü böylelikle cümledeki «rehnetti» sözünden sonra gelen bütün mefullerin başına bir edat konularak bu fiil akkuzatif mefulden mahrum bırakılmıştır. Böyle olduğu halde de «Aşağıda zikr ve şerh edilmiş akarın hepsini bütün cüzüleriyle rehnetti» diye türkçeye çevrilmiştir. Halbuki söylediğimiz gibi «Min» değil «Minhu» diye okunmak ve «Adı geçen meblağ ve bu meblağın her cüzü karşılığında» demek gerekirdi. Böylelikle borçlunun borcunun büyük bir kısmını eda etmesi halinde bile sayılan bütün akar üzerinde rehnin devam edeceği ifade edilmiştir. Yani borçlu 1499 dirhem eda edip te geri kalan bir dirhemi ödemesine gene her üç çiftlik üzerinde rehin bütün hükümleriyle devam edecektir⁵.

² Bir «Oksi» de Trabzon'un Akçaabad ilçesinin Bodemiya bucağı içinde bulunmaktadır. Bk. İçişleri bakanlığı tarafından yayınlanmış olan (1946 — 7) «Türkiye'de meskûn yerler klavuzu» adlı kitabın II. cildinin 869. sayfasına.

³ Taşova ilçesi 5996 sayılı ve 24.12.1952 tarihli kanunla yeniden Amasya'ya bağlanmıştır.

⁴ Bk. İçişleri Bakanlığının a. g. kitabı C. I. S. 31.

⁵ Bk. *Mecelle*'nin 731. maddesine.

b. Metinde birkaç kez geçen «İbahe» etti sözü de «verdi» biçiminde tercüme edilmiş ve anlaşılmıştır. Hukuk dilinde verdi bir çok anlamalara gelir : hibe olarak vermek, kira olarak vermek, emanet olarak vermek ,ariyet olarak vermek vsr. gibi⁶. Aşağıda açıklayacağımız üzere burada bunlardan hiç biri kastedilmeyüp İslâm hukukunda ayrı bir kavram olan «İbahe» sözü kullanılmıştır. Bundan ötürü tercümede bir kez kere içinde bir kez de kere dışında kullanılmış olan «verdi» sözleri kaldırılmak ve her ikisine de «ibahe etti» demek gerekir.

Bu söylediğimiz yanlışlıklar düzeltildikten sonra vesikayı aşağıda görüldüğü gibi türkçeye çevirmenin daha yerinde olduğu kanısındayız :

Vesikamın türkçesi :

«İçinde anlatıldığı üzere bu yazının muhtevası yanımda cerayan etti. Kabul ederek doğruluğuna hükmettim ve hükmüme sözüne inanılır kimseleri şahit kıldım, bunu yazdım. Ben bu tarihte Amasya'da hâkim Tebriz'li Abdullah bin Abdurrahman'ım.

Emirlerin ve şanlıların efendisi mübeccel emir Alalalı Şuca'uddîn Süleyman bin Muhammed bin Devlet bin Genç, bu yazının tarihinden başlayarak bir yıl süre ile, emirlerin ve büyüklerin efendisi, ulu ve büyük emir Nâsıru'd-dîn Muhammed bin merhum emir Seyfu'd-din Feridun — yüceliği sürüp gide — dan rayiç sultanî gümüş dirhemlerden bin beşyüz — bunu tekit için üçte biri beşyüz — dirhem alıp, lâzım hak ve kesin bir borç olarak zimmetine geçirdiğini ikrar ve alacaklıya, adı geçen meblağ ve bu meblağın her cüzü karşılığında, kendi karısı, Necmu'd-din Kutlu Bey bin Hacı İzzeddîn Ali'nin kızı Saliha hatun adındaki iffetli hanımın rehin hususunda kendisine vermiş olduğu ve doğruluğu sabit bulunan vekâletname hükmü ile aşağıda zıkr ve şerh edilmiş olan akarın bütünü rehin ve Şeyh Emir Ali bin Muhammed bin Rüstem ve İbrahim bin Musa'nın şahadetleriyle merhunun dörtte biri yarısını ibahe etti. Bu akar, Amasya'ya bağlı Akkişi köyünde bulunan üç çiftliğin (Feddan) bütünüdür. Bunlardan Ahi Ali çiftliği diye tanınan birincisi şimdi İdris ve Osman'ın ortaklığında (Muvakere) dır ; Devletşah çiftliği diye tanınan ikincisi şimdi Çoban ve kızı Çiçek'in ortaklığındadır; Künbed yer çiftliği diye tanınan üçüncüsü şimdi Sarraç Danişmend ve Küçük denilen hoca Ali'nin ortaklığındadır. Bunları, bütün hudud ve hukukuyla şer'an sahih olarak makbuzen rehnetti ve vekâletname hükmüyle merhunun dörtte biri yarısını ve bunun mahsulünü, bu sürede ve süre geçtikten sonra rehin devam ettikçe şer'an makbul bir ibahe olarak mubah kıldı. Buna 23 Rebi'ul - âhir 697 (M. 7. Şubat 1298) de hükm ve şahadet edildi.

Tanıkların adları.»

c. Bu bahsi bitirmeden önce biraz da arkadaşımızın ifadesinin yeter derecede açık olmadığı üzerinde durmak mecburiyetindeyiz. Herşeyden önce hukukî tahliller açık olarak anlaşılammaktadır. Msl. 252 nci sayfanın başında, faiz yasağından kurtulmak yolları açıklanırken gösterilmiş olan birinci hile-i şeriyeyi bir türlü anlamak mümkün olamadı. Çünkü orada borçlunun aynı malı iki kez üst üste ayrı ayrı fiyatlarla satın aldığı yazılmıştır ki bu, hukuken imkânsızdır. Çünkü bir kimsenin satış sözleşmesi sonunda mülkiyetine geçmiş bulunan bir malı tekrar satın alması

⁶ Bütün ilimlerde olduğu gibi hukuk ilminde de kavramları yerinde kullanmak gerekir. Türkçede mevcut bir kavramın yerine, dili arıtmak amacıyla, yenisi konulabilir, ancak yeni kelimenin hangi kavramı karşıladığı da açıkça belirtilmelidir. Batı dillerinde ise bu kavramlar yerleşik olduğu için onlar değiştirilemez. Arkadaşımızın bir kaç kez not ettiği fransızca makalesinde «*droit terrien*» diyimi kullanılmıştır ki, «*terrien*» in sözlükteki ilk anlamı dünya üzerinde oturan demektir, yani «*droit terrien*» ilk önce dünyada oturanların hukuku anlamına gelir. Bundan başka «*Seigneur terrien*», büyük toprak sahibi ve «*Propriété terrienne*» büyük toprak mülkiyeti diyimleri vardır; fakat fransızcada «*droit terrien*» diyimi yoktur. Yazının konusuna göre «*droit domanial*», «*droit foncier*», «*droit agraire*» veya «*droit rural*» diyimlerinden biri kullanılmak gerekirdi.

lüzum kalmaz. Malın sonradan gene borçlu tarafından satın alınmayıp alacaklı tarafından satın alındığını, ancak İslâm Ansiklopedisindeki riba maddesinin arkadaşımız tarafından aynen aktarılmış olan kısmını tesadüfen okuduğumuz zaman anlayabildik⁷.

Gene meselâ 255 nci sayfadaki «Eğer zikredilen ikişer kişi arasındaki bu muvakere keyfiyeti rehin yapanın mülkiyetinde bulunduğu ve akdin yapıldığı zamana ait ise bunun hakikatte üç şahıs arasında olması icap eder» cümlesinden biz hiç bir şey anlamadığımız gibi bu cümleyi altındaki ve üstündeki cümlelerle birlikte okuyacak olan hiç bir hukukçunun da anlayamayacağını sanıyoruz. «Muvakere keyfiyeti rehin yapanın mülkiyetinde bulunduğu ve akdin yapıldığı zamana ait ise» ne demektir? Neyin *rehin yapanın* mülkiyetinde bulunduğu anlaşılammaktadır! *Rehin yapan* diyiminin tuhaflığını bir yana bırakalım, eğer «merhun rehin edenin mülkiyetinde bulunduğu...» demek isteniyorsa ve meselâ bu «merhun» sözü basım veya dizim sırasında düşmüşse hemen şunu söylemeliyiz ki rehnedilen ayn hiçbir zaman rahinin mülkiyetinden çıkmaz.

II. VESİKADAN ÇIKARILAN HUKUKİ SONUÇLAR

Yukarıya tercümesini koymuş olduğumuz bu vesikanın hukukî tahlilinden arkadaşımız iki türlü sonuç çıkarmıştır. Bunlardan birincisi vesikanın faizle para ikrazına dair olduğudur. İkincisi ise toprak mülkiyetine ve işletmesine aittir. Bunlardan sonuncuyu önce gözden geçirip faiz hakkında çıkarılmış olan sonuçları sonraya bırakmayı doğru buluyoruz.

1. Vesikadan faizle ilgili olmayarak çıkarılan sonuçlar :

a. Vesikadan arkadaşımızın da söylediği gibi (S. 253), Selçuklular zamanında Anadolu'da toprakların büyük bir kısmını içine alan mirî topraklar yanında köylerde de mülk toprakların bulunduğuyla aşılımmaktadır. Bu ise gayet tabiidir. Selçuklular Malazgirt'ten sonra Anadolu'yu ele geçirirlerken hemen hiç bir karşı koyma ile karşılaşmadıklarına göre eskiden kişilerin elinde bulunan mülk toprakların İslâm hukukunun bilinen hükümleri sonunda bu durumlarını muhafaza etmiş olmaları gerekir. Ancak Anadolu'da Bizanslılar zamanında da çok geniş devlet toprakları bulunduğundan⁸ kişiler elindeki mülk topraklar o zaman da azdı. Bunlardan bir kısmı Selçuk istilâsı sonunda sahipleri tarafından terkedilmiş olacağından miktarları tabiatıyla daha da azalmıştır. Fakat Anadolu'da daima, az da olsa, kişilerin elinde ve kasaba dolaylarından başka yerlerde, yani köylerde de mülk topraklar bulunmuş olmak gerekir.

b. 255 nci sayfada «eskiden bir şahsın adıyla maruf olan yerler şimdi, akit tarihinde, ikişer kişinin adıyla zikredilmekte ve bunların muvakere usulü ile işletildiği ifade edilmektedir» deniyor. Ancak şunu söyleyelim ki, ilk adlar doğrudan doğruya çiftliklere verilen adlardır : «Hüseyin dede çiftliği», «Ahmet Bey çiftliği» gibi. Netekim bu adlardan «Künbed yer» kişi adı olmaktan çok coğrafi bir sebepten ötürü verilmiş bir ada benzemektedir. Bundan ötürü bu adların önce birer olup sonradan ikişer olmasından toprak işletmesine ait sonuçlar çıkarmak yerinde değildir. Bir kimse isterse toprağını bir kişiye, isterse toprağın büyüklüğünden dolayı işletmesi güç ise iki veya daha çok kimseye ortaklığa verir. Hâla Anadolu'da bazan bütün bir aile bazan da birkaç arkadaş bir çiftlik işletmesini ortaklık yoluyla üzerlerine almaktadırlar. Burada da Devletşah çiftliğini Çoban adlı birisiyle kızı Çiçek'in ortaklığında olduğu görülmektedir. Mahsul aradaki anlaşmaya göre toprak sahibi ile ortaklar arasında bölüşülür.

c. 256 ncı sayfada «Binaenaleyh senette terhin edilen mahsulden kastedilen şey de sahibine

⁷ Gene *İslâm Ansiklopedisi*'nden alınmış olan 2 numaralı nottaki «Muhatara» kelimesi de «ha» ile değil «hı» ile yazılmak gerekirdi.

⁸ Bk. Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire Byzantin*, Paris 1949, S. 265 v. 8.

isabet eden bu mülkiyet hissesi olmak iktiza eder» denilmektedir. Hemen belirtelim ki senette mahsulün terhin edildiğini ima yoluyla dahi anlatan bir kelime yoktur. Eğer böyle bir şey olsaydı vesika gerçekten çok önemli olurdu. Çünkü o zaman İslâm hukukuna ve bugünkü modern hukuka aykırı olarak Selçuklular zamanında henüz mevcut olmıyan bir aynın rehne konulabildiğini öğrenmiş olurduk. Zira sözleşme 7. Şubat 1298'de yapıldığına göre henüz mahsul elde edilmemiştir. Kaldığı gene İslâm hukukuna göre bir toprak rehneldiği zaman sözleşmede zikredilmemiş olsa bile otprağın bütün mahsulü de, elde edilince, toprak ile birlikte rehin hükümlerine uyruk⁹ olur.

d. Toprakların rehin edilmesi ile birlikte mürtebine teslim edilmeleri İslâm hukukunun icaplarındandır. Netekim vesikada toprakların «Makbuzan» rehneldikleri de açıkça belirtilmiştir. Diğer yandan da gene İslâm hukukuna göre ortaklıkta da¹⁰ toprağın maliki tarafından ortakçı çiftçiye teslim edilmesi gerekmektedir¹¹. Yoksa ortaklık fasit olur. Burada toprak mürtebine teslim edildiğine ve mürtehin tarafından rahine toprakları ekip biçmek yolunda izin verilmediğine göre ortaklık sona ermiş demektir. Böyle bir durumda toprak sahibinin mahsuldeki mülkiyet hissesinden bahsetmek de (S. 256 başı) yersizdir.

2. Vesikadan faizle ilgili olarak çıkarılan sonuçlar :

Arkadaşımız vesikadan, faizle para ikraz edilmiş olduğunun anlaşıldığını ve şeriatça mekruh olan bu işlemi örtmek için de «hile-i şer'iyye» yoluna sapılmış bulunduğunu iddia etmektedir (S. 252). İddiasını ispat etmek için de aşağıdaki tahlilleri yapmaktadır :

a. Yazar, rahin tarafından merhunun sekizde birinin ve mahsulünün ibahe edilmiş olmasını hibe saymıştır. Halbuki İslâm hukukunda ibahe başka şeydir, hibe ise başka şeydir. Bütün dikkatimize rağmen vesikanın hiç bir kelimesinde hibeyi ima eden bir anlam bulamadığımızı söylemek mecburiyetindeyiz. İbahenin hukukî mahiyetini ve bundan çıkan sonuçları aşağıda ayrıca göz önüne sereceğiz. Şimdi bir an için biz de, bu hukukî işlemi hibe sayarak yapılmış olan hukukî tahlillere geçelim. Arkadaşımız merhunun sekizde birinin ibahesini, hiç bir hukukî dayanak yokken hibe olarak kabul ile merhunun sekizde birinin mürtebine temlik edilmiş olduğunu söylemekte ve böylece önce %12.5 u bulan bir faiz haddi hesap etmektedir. Ancak vesikada her üç çiftliğin bütününün, bütün hukuk ve hududu ile rehneldiği söylenmektedir. Bunun çiftliklerin sekizde birinin hibe edilmesiyle nasıl bağdaşacağını bir tülür anlıyamadık. İslâm hukukunda hem hibe hem de rehin için teslim (veya kabz) şart olduğuna ve hibe vâdi diye bir şey de bulunmadığına göre eğer sekizde [biri hibe edilmiş olsaydı ozaman «üç çiftliğin sekizde birini hibe ve sekizde yedisini de rehnetti» demek gerekmez miydi ? Arkadaşımızın bütünü rehin edilen toprakların sekizde biri üzerinde yapılmış olan hukukî işlemi hibe saymasıyla, bir kimsenin mülkiyetindeki bir aynı gene o kimseye rehin vermek gibi bütün hukukçuları şaşkırtacak çok acaip bir durum ortaya çıkmamış mıdır ? Böyle yanlış bir yoldan gidildikten ve %12.5 luk bir faiz haddi tespit edildikten sonra da 4 numaralı notta, bütün açıklığına rağmen, vesikanın sonlarında bahse konu olan mahsulün mantık icabı sekizde birin mahsulü olmayıp toprakların bütününün mahsulü olacağına şüphesiz bulunduğu iddia edilmiştir. Ancak mademki toprakların sekizde biri hibe suretiyle mürtehinin mülkü olmuştur, rahin nasıl olur da kendisine ait olmıyan bu sekiz de birin mahsulünü de mürtebine ilerde hibe edeceğini söyleyebilir ? Mahsulün sekizde bire değil de bütün topraklara şamil olması imkânsızdır ; çünkü İslâm hukukunda bir aynı hibe edip te ilerde elde edilecek semeresini hibe etmemek mümkün değildir. Böylece hukukî mantık bakımından

⁹ Bk. *Mecelle*'nin 715 nci maddesine.

¹⁰ Muvakere, muhabere ve muhakale gibi muzaraanın sinonimi olduğuna göre (Bk. *Kamus*)

¹¹ Bk. *Kitab-i Mevkufat*, İstanbul 1318, II. S. 191 ; *Tahtavi tercümesi*, VIII., S. 348 ; Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*'den *Şerh-i kitab ül-Şirket*, İstanbul 1328, 1436.ncı madde şerhi,

rahinin süre içinde de sürenin geçmesinden sonra da ancak geri kalan sekizde yedinin mahsulünü — ki bu da İslâm hukuku bakımından imkânsızdır — hibe etmesi mümkün olurdu. Yazar böylece ken line göre çıkarmış olduğu % 12.5 faiz haddini gene kendine göre bir hesapla %25'e çıkarmıştır. Yukarıda da söylediğimiz gibi toprakların sekizde biri yazara göre hibe edilmiş olduğuna göre yapılan bu hesapta bu hibe edilen toprağın mahsulünün düşülmesi yani %12.5 un sekizde birinin %25'den çıkarılması gerekmez miydi ? Bütün bunlar bir yana, İslâm hukukunda, mevcut olmayan veya meçhul olan bir aynın satışı gibi hibesi de imkânsız olduğundan¹² — akit 7. Şubatta yapılmıştır — ilerde elde edilecek mahsulün hibesi de caiz değildir. Kaldı ki vesikadan, mahsulün bütün çiftliklere değil ibahe edilmiş olan sekizde bire ait olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

b. İbaheyi, yazar gibi hibe olarak kabul etsek bile bu vesikada o zaman hile-i şer'iyeye eksik kalmaktadır. Zira hibe yolundan gidilen hilelerde, borçlu alacaklıdan borç para veya aynı aldıktan sonra faizi karşılayacak değerdeki bir aynı meselâ bir kitap veya saati de, semeni ilerde borç para ile birlikte ödenmek üzere satın alır ve bu satın aldığı şeyi hemen alacaklıya hibe eder. Bunun üzerine düzenlenen senette de alacaklıya meselâ 100 lira karzdan ötürü 10 lira da kitap bedeli (= kitab baha) olarak borçlandığını ikrar eder. Bu suretle vesikada hiç hibeden bahsedilmeden faiz verilmesi şeriata uygun olarak taahhüt edilmiş olur. Eğer bu vesikanın bize bildirdiği rehlini karz sözleşmesinde hibe yolundan hile-i şer'iyeye sapılmış olsaydı, o zaman hibeden bahsedilmeden bunu örten, şeriata uygun bir işlemin zikredilmiş olması gerekirdi. Böyle bir şey mevcut olmadığı gibi zaten bir kaç kez söylemiş olduğumuz üzere bu vesikada hibe bahse konu değildir. Eğer yazarın dedikleri doğru olsaydı, şeriata bu kadar aykırı hükümleri içinde toplayan bir vesikaya, Amasya'nın koskoca hâkimi Tebrizli Abdullah bin Abdurrahman şeriata uygundur diye adını yazmazdı.

III. VESİKANIN HUKUKİ MAHİYETİ

1. İbahenin hukukî mahiyeti :

a. *İbahenin tarifi* : İbahe, İslâm hukukuna mahsus bir müessese olup lughat mânası «bir nesneyi bir kimseye helâl kılmak yâni tenavül ve istimalinde murahhas ve muhayyer eylemek» demektir. Bir çok fıkıh kitaplarında yer alan bu müessese¹³ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin 836'ncı maddesinde «İbahe bir şeyi bilâ ivaz ekil ve tenavül etmek üzere ahire izin ve ruhsat vermektir» diye tarif edilmiştir. Ancak ibahenin yalnız «ekil ve tenavül» edilebilen şeylere mahsus olmayıp gayrimenkullere de şamil olduğu gene Mecellenin 1226 ncı maddesinden açıkça anlaşılmaktadır¹⁴.

b. *İbahenin hibe ve ariyetten farkları* : tariften anlaşılacağı üzere ibahe, hibe ile ariyet arasında bir yer almakla beraber, onun bu her iki müesseseden ayrıldığı noktalar vardır.

İbahenin hibeden farkı ilk önce kendisini hibe ile mülkiyetin intikal etmesinde ibahe ile ise etmemesinde¹⁵ gösterir. Bu bakımdan ibahe hibeden ayrılmakta ve ariyete yaklaşmaktadır. İkinci fark, meçhulün hibe edilememesine karşılık ibahe edilebilmesindedir¹⁶. Üçüncü fark ise

¹² Bk. *Mecelle*, 197, 207, 213, 854, 856 ncı maddelere. Yalnız bey'-i selem bundan ayırık tutulmuştur, 380 nci ve sonraki maddelere bakınız.

¹³ Bk. *Fetâvâ-i Ali Efendi* II, 650 ; *Tahtavi tercümesi*, VIII., 110 v. ö. ; Ö. N. Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstâlîhat-i Fıkhiyye Kamusu*, İst. 1949 — 52, IV., 148 — 50, V., 441 v. ö., 586.

¹⁴ Bk. Ali Haydar, *Mecelle şerhi*, VIII. cüz, S. 13.

¹⁵ Bk. *Şerh ül-Durer il-Gurer*, II., S. 82 ; *Tahtavi tercümesi*, VIII., S. 110.

¹⁶ Bk. Ali Haydar, a. g. e., VIII. cüz, S. 13.

hibeden yalnız cayma engelleri¹⁷ mevcut olmadığı taktirde caymak mümkün iken ibaheden her zaman cayılabilmektedir.¹⁸

Ariyetle ibahe arasındaki farka gelince : Ariyet «bir aynın malikinin o aynın menfaatini bedelsiz olarak bir kimseye temlik etmesine denir»¹⁹. Böylece ariyette, verilen aynın mülkiyeti intikal etmemekte, ancak menfaati temlik edilmektedir. Bundan ötürü ariyet olarak verilen ayn bir menfaat temin edebilmelidir²⁰. Menfaati istihlâkte bulunan aynler ariyet olarak verilemezler ya ikraz yahut da hibe edilirler²¹. Halbuki böyle aynler ibahe edilebilirler ve bunların istihlâk edilmesiyle ibahe eden, ibahe edilen kimseden bedel istiyemez ; fakat istihlâk edilmeyen miktar üzerinde ibahe edenin mülkiyeti devam eder ve o, her an ibahesinden cayararak arta kalanı geri alabilir. Hatta ibahe edilen kimsenin ibahe edilen şey üzerinde yalnız kendisinin istihlâke yetkisi olup başkasına hibe veya satmak gibi temlik yoluyla tasarrufa yetkisi yoktur²², çünkü kendisinin ibahe edilen şey üzerinde mülkiyet hakkı olmadığı gibi semeresi üzerinde de mülkiyet hakkı yoktur. Bundan ötürü, bir kimse tavuğunu bir başkasına ariyet verse, ariyet alan tavuğun yumurtasını satabilir hibe deebilir fakat tavuğu yiyemez. Gene bir kimse tavuğunu bir başkasına ibahe eylese, ibahe edilen bu tavuğu yiyebilir fakat satamaz hibe edemez ; yalnız yumurtasını ibahe ederse yalnız yumurtasını yer fakat bunları satamaz hibe edemez. Ancak merhunun ibahesinde bir istisna vardır : Mürtehin ibahe edilmiş olan merhunun yalnız menfaatini — kendisini değil — isterse satabilir veya hibe edebilir²³.

2. Merhunun veya menfaatinin ibahe edilmesi ve bunun sonuçları :

a. Merhunun kendisinin veya meyve ve mahsulünün ibahe edilip edilemeyeceği de diğer bir çok hukukî meseleler gibi büyük fakihleri düşündüren bir konu olmuştur. Gene bir çok hukukî meselelerde olduğu gibi bunda da tam bir anlaşmaya varılamamıştır. Mezhepler arasında birbirine tam aykırı görüşler bulunduğu gibi²⁴ aynı mezhep içinde de ayrılıklar vardır. Ancak Hanefî mezhebinde fakihlerin çoğunluğunun merhunun ve meyve ve mahsulünün ibahesinin caiz olduğu kanısında buldukları anlaşılmaktadır; bazıları ise bunu riba saymışlardır²⁵. Ancak pratikte merhunun veya meyve ve mahsulünün ibahesinin riba olmadığı yolundaki içtihadın üstün tutulduğu Mecelle'nin «Rahinin izni olmadıkça mürtehin rehinden intifa edemez. Ama rahinin izin ve ibahesiyle mürtehin rehni kullanır ve meyve ve süt gibi hasılatını alır ve bunların mukabilinde deynden bir şey sakıt olmaz» diyen 750 nci maddesinden ve muteber²⁶ bir fetva kitabı olan «Fetavay-i Ali Efendi» den açıkça anlaşılmaktadır²⁷. Gene bazı fakihlere göre merhunun yalnız yenilip içilebilen menfaatini ibahe caiz olduğu hâlde diğer bazılarına göre gayrimenkullerin içinde oturulmak veya ekilip biçilmek üzere ibahe edilmeleri de caizdir²⁸. Gerçekten Mecellenin yukarıya aktardığımız maddesinde de ikinci içtihadın kabul edilmiş olduğu görülmektedir. Çünkü «Ama rahinin izin ve ibahesiyle mürtehin rehni kullanır» denilmektedir. Bundan ötürü ibahe edilen merhun ev ise mürtehin içinde oturabilir, toprak ise ekebilir²⁹.

Yalnız merhunun ibahesi karz sözleşmesinin bir şartı olmamalı yani mürtehin, ancak ibahe şartıyla parayı veya bir ayni ödünç vereceğini bildirmiş olmamalıdır. Bu taktirde bu işlem riba sayıldığından mekruhtur.³⁰ Önce karz sözleşmesinin tamamlanması ondan sonra rahinin ibahede bulunması gerekmektedir.

¹⁷ Bk. *Mecelle*, 866 — 873. maddelere.

¹⁸ Bk. *Mecelle*, 1226. madde ; *Tahtavi tercümesi*, VIII., S. 111 ; Ö. N. Bilmen, a. g. e. V, S. 586, numara 399.

¹⁹ Bk. *Mecelle* 812. madde. ²⁰ Bk. *Mecelle* 808. madde.

²¹ Bk. H. M. Ziyaettin, *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye Şerhi*, İst. 1312, S. 434, 436.; *Durer ül-Gurer*, II S. 112. ²² Bk. *Mecelle*, 875. madde. ²³ Bk. Ali Haydar, a. g. e. V. Cüz, S. 1959.

²⁴ Bk. Ö. N. Bilmen, a. g. e., V., S. 441 v. ö.

²⁵ Bk. *Tahtavi tercümesi*, VIII., S. 110.

²⁶ Bk. Y. Z. Yörükân, *Bir Fetva münasebetiyle*, İlahiyat Fakültesi dergisi, II — III, S. 142.

²⁷ Bk. *Fetâvâ-i Ali Efendi*, II., S. 650.

²⁸ Bk. *Tahtavi tercümesi* VIII, 110, 112.

²⁹ Bk. Ali Haydar, a. g. e., V. cüz. S. 1957 ;

³⁰ Bk. Ali Haydar, a. g. e. V, cüz. S. 1957 ; Ö. N. Bilmen, a. g. e., V., 442, Nu. 96.

b. Kendisi veya hasılatı ibahe edilmekle merhun veya hasılatı emanet veya ariyet hükümlerine uyruk olur. Yani mürtehin merhunu kullanırken kendisinin bir kast ve kusuru olmadan merhun yok olur veya bir zarara uğrarsa bundan mürtehin sorumlu tutulmaz ve borçtan merhunun veya zararın değerinde bir indirme yapılmaz. Meselâ rehinde bulunan bir elbiseyi rahin ibahe ettiği için mürtehin giyse de bu sırada elbise bir yere takılıp yırtılsa ve değerinin $\frac{1}{3}$ ni yitirse borcun da $\frac{1}{3}$ i indirilmez. Gene bunun gibi rahinin ibahesi ile mürtehin merhun evde otursa ve bu sırada ev harap olsa borçtan bir şey indirilmez³¹. Ancak rahin ibahesinden caydıktan sonra böyle bir zarar meydana gelirse o zaman zararın değerince borçtan indirilir.

3. Bu bilgilerin vesikaya uygulanması :

Bu bilgileri göz önüne serdikten sonra vesikaya baktığımız zaman burada Alalalı emir Şu-câ'uddin Süleyman'ın emir Nasıru'd-din Muhammed'den 1500 dirhem ödünç aldığını ikrar ettiğini görüyoruz. Bununla ödünç verme sözleşmesi tamamlanmış oluyor. Bundan sonra da borçlu, karısından kendisine verilmiş bulunan vekâletnameye dayanarak bu borç ve bütün cüzüleri karşılığında, karısına ait olup aşağıda belirtilecek üç çiftliği rehine koyuyor. Böylece ödünç vermenin feri bir işlemi olan rehine koyma işlemi de tamamlanmış oluyor. Bundan sonra da şahitlerin şehadetleriyle merhunun $\frac{1}{8}$ i gene vekâletname hükmü ile ibahe ediliyor. Böylelikle ibahe işi ödünç verme ve rehine koymadan sonra yapıldığından ödünç veren riba almak gibi bir töhmetten kurtulmuş oluyor.

Rahin merhunun hepsini ibahe etmiyor, çünkü ibahe ile birlikte çiftlikler ariyet hükümlerine uyruk olacaklarından rahinin bir kusur ve kasdi olmaksızın çiftliklere bir zarar gelirse borçtan bir indirme yapılmıyacaktır. Hâlbuki ibahe yalnız $\frac{1}{8}$ e ait olduğundan yalnız bu sekizde bire gelecek zarar borçtan indirilmeyecek $\frac{7}{8}$ 'ye gelecek zarar borçtan indirilecektir.³²

IV. ELDE EDİLEN SONUÇLAR

1. Ortakçılık bakımından :

Vesikada ortakçılarının durumu üzerinde durulmamış ve ortakçılığın devam edip etmeyeceği belirtilmemiştir. İslâm hukukunda hipotek müessesesi bilinmediğinden, gayrimenkul rehninde de teslim şarttır. Bundan ötürü mürtehinin izni olmadan rahin de merhunda tasarrufta bulunamaz. O halde burada toprak sahibinin topraklarının rehne konulmasıyla ortakçılık da sona eriyor demektir. Çünkü toprakların mürtehinine teslim edilmesi gerekmektedir. Hâlbuki yukarıda da söylediğimiz gibi ortakçılığın şartlarından birisi de, toprağın, maliki tarafından ortakçı çiftçiye teslimidir. Gerçekten de sözleşme 7 Şubat'da yapıldığına göre ya henüz toprağa tohum atılmamıştır, bu taktirde de toprak sahibi ortakçılığı feshetmekte serbesttir veya tohum toprağa atılmıştır fakat tohum da toprak sahibine aittir, gene toprak sahibi istediği zaman sözleşmeyi feshedebilir ve etmiştir³³.

2. Alacaklının faiz alıp almadığı bakımından :

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra bu vesikada faiz bulunduğunu iddia etmenin yerinde olmadığı kanısındayız. Borç sözleşmesinin şartlarından biri olmadıktan sonra ibahe'nin caiz olduğunda Hanefî fakihlerinin büyük bir çoğunluğu ittifak etmişlerdir. Eğer ozamanlar ibahe riba sayılıysaydı, o taktirde bu vesikada ibahenin zikredilmemesi, bunun yerine şeriata uygun başka

³¹ Bk. *Tahtavi tercümesi*, VIII., S. 110., Ali Haydar, a. g. e., V. cüz., S. 1957.

³² Bk. Ali Haydar, a. g. e. V. cüz. S. 1922.

³³ Bk. Atıf Bey, a. g. e., 1432. madde şerhi,

bir işlemin yapılmış olması gerekirdi. Bu yapılmadığı gibi «İbahatan şar'iyatan makbulatan» sözleri kullanılarak yapılmış olan işlemin şeriatça makbul olduğu açıkça ortaya konulmuştur. Demek ki Anadolu Selçukluları ve hatta İlhanî hakimiyeti zamanlarında bile fetva ibahenin riba olmadığı yolunda verilmiştir.

Buna rağmen gene de alacaklının ibahe yoluyla elde ettiği menfaatin faiz sayılıp sayılamıyacağı da akla gelebilir. Acaba ibahe'nin caiz olmasından faydalanmak isteyen taraflar ibahe'yi bir hile-i şeriyye gibi kullanmamışlar mıdır ? Ancak çiftliklerin yalnız 1/8 i ibahe edilmiştir. Eğer tohum henüz ekilmemişse bu, alacaklı çiftliklerin 1/8 nin yıllık kirası değerinde bir menfaat elde ediyor demektir ; yani alacaklı isterse bedel vermeden toprakların 1/8 ni ekip biçebilecektir. Borç alınan paranın aşağı yukarı çiftliklerin değerine eşit olduğunu ve toprak kira bedelinin de toprak değerinin %10 u olduğunu kabul edersek alacaklı %1.25 miktarında bir menfaat elde etmiş olur. da eğer toprağı ekerse ; ekmezse bu menfaati de elde edemeyecektir. Eğer tohum sözleşmeden önce toprağı atılmış bulunuyorsa, borçlu toprakların 1/8 inin mahsulünü de ibahe etmiş olduğuna göre alacaklı o zaman, ekmeğe lüzum olmadan, mahsulün 1/8 ini alabilecektir. Mahsul değerinin, en yüksek bir hesaplama, çiftlik değerinin %20 si olduğunu kabul etsek, o zaman alacaklıya bir yıl için %20 nin 1/8 i olan %2.5 miktarında bir menfaat kalıyor demektir. Bir yıl geçtikten sonra rehin gene devam ederse, yani borç ödenmezse, o zaman alacaklının elde edeceği menfaat gene %1.25 olacaktır.

Ancak ibaheden, ibahe edenin her zaman caymaya yetkisi olduğunu da hiç bir zaman unutmamak gerekir. Sözleşmeye, toprak sahibinin ibahesinden caymayacağı yolunda bir hüküm konulmadığına veya caymayı önleyecek bir formül eklenmediğine göre³⁴ rahin her zaman bu ibahesinden cayabilecektir. Yani bu, tohum ekilmemişse %1.25 ve ekilmişse %2.5 miktarındaki menfaat bile, tamamiyle rahinin keyfine kalmıştır. Eğer alacaklı gerçekten faiz almak isteseydi başka bir hile-i şeriyye yolu seçip böyle ibahe yoluna sapsa veya ibaheyi seçtiği taktirde de hem toprağın daha büyük bir kısmını ibahe ettirmeğe bakar hem de borçlunun bu ibahesinden caymasını önleyecek bir formülü sözleşmeye ekletirdi.³⁴

O hâlde bu vesika bize, bundan 655 yıl önce iki kişi arasında, İslâm hukuku çerçevesi içinde, bir ödünç verme sözleşmesinin yapıldığını, borcu teminat altına almak için de üç çiftliğin rehne konduğunu ve bunların 1/8 nin ve bunun mahsulünün borçlu tarafından alacaklıya ibahe edildiğini bildiren olagan bir vesikadır. Bundan ötürü de bütün hukukî değeri ve önemi yalnız ve yalnız eskiliğindedir. Üstelik bu vesikayı ve adı geçen diğer vesikayı, fotokopileri, okunuşları ve tercümelemleri ile ilkönce yayınlamak ve incelemek şerefi de — arkadaşımızın da bildiği gibi — Konya müzesi müdürü sayın Zeki Oral'a aittir.³⁵

³⁴ Bk. Ö. N. Bilmen, a. g. e., V., S. 443, Nu. 101.

³⁵ Bk. "Anıt,, dergisi, yıl 1950, Sayı 16-19., "Selçuklulardan kalma iki senet,,

V A H H A B İ L İ K

Prof. YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN

Vahhabîlik, tarihte bundan iki yüz yıl önce Necit taraflarında görünmeğe başlamıştır. Bugün Suudî Arabistan'ın resmî mezhebidir. Hint müslümanları içinde bu mezhebin yolcuları, Mısır'da ve bâzı yerlerde taraftarları vardır.

Vahhabîliğe bir mezhep denir mi, yoksa bu, Selef mezhebine dönmek ve İbn-i Teymiyye mesleğini ihya etmek midir? Vahhabîler: biz itikatta Selef, amelde Hanbelî mezhebindeyiz; esasen Ahmet b. Hanbel itikat hususunda Selef mezhebinin nasçı (Eseriye) kolunu temsil eder, onun amelde de yolu budur, binaenaleyh biz amelde ve itikatta Hanbelî'yiz, Vahhabîlik diye bir şey yoktur, Muhammet b. Abdülvahhap ilmen ve fiilen bu mezhebi yenileyen bir şeyhülislâm olmaktan başka bir şey değildir, derler. Ancak, bunların, amelde ve itikatta yeni bir takım esaslar kabul ettiklerini, taassupta kan dökecek derecede ifrata vardıklarını, fikir ve vicdan hürriyeti tanımadıklarını, birçok yerlerde Ahmet b. Hanbel'den de, İbn-i Teymiyye'den de ayrıldıklarını söyleyenler vardır. Bu sebeple durum incelenmeye muhtaçtır.

Selef mezhebi, Peygamber devrindeki dinî hayatın sahabeler ve sonra tabî'ler tarafından icma suretiyle fiilen ve naklen getirdikleri yolun adıdır. Bu yolda akla kıymet verilmemiş, rey ve içtihat red edilmiş değildir. Şu kadar ki Kur'an-ı Kerim'de mezkûr olan müteşabih âyetlerin manalarında hikmet ve hakikat Allahın ilmüne terk olunur. Allahın künhü ve zâtı hakkında münakaşa edilemez, Allahın isimleri ve sıfatları Kur'an-ı Kerimde yazılı olduğu gibi kabul edilir, Müslümanlığın bütün esaslarını izah hususunda Kur'anın âyetleriyle ve Kur'an yoluyla yetinilir, mantık ve kelâm yoluna baş vurmağa lüzum görülmez. İşte selefın nasçı olanlarının akideleri budur. Bunlara göre, Kur'an mahluk mudur, değil midir? Böyle bir mesele konuşulmaz; mukadderat ve kıyamet ahvali kabul edilir, keyfiyetleri araştırılmaz; her şeyin halıkı Allah'tır, insanlar tam bir acz içindedirler. Bununla beraber hareketlerinden mesuldürler; mükellef oldukları amelleri yerine getirmekten sorumludurlar. Bu sebeple de amel, imanda dahildir ve iman artar ve eksilir. Bu hükümlerde Kur'anın âyetlerinden ve Peygamberin hadislerinden başka bir kıstas yoktur, aklımızın kavramadığı yerlerde Kur'anın lafzî beyanına iman ile mükellefiz.

Ahmed b. Hanbel bu esaslarda münakaşayı kabul etmiş, Mutezile'ye ve Cehmiye'ye karşı reddiyeler yazmıştır. Sıfat mesel-sinde ve müteşabih âyetlerde kelimeleri zahirine ve lugata göre ma'nalandırmış ve Müşebbihe'ye yaklaşmıştır. Bu yüzden de Selef yolunda, yeni bir anlayışla, yeni görüşlerle yeni bir mezhebin mümessili olmuştur.

AHMET b. HANBEL

İmam-ı Ahmet, Serahs valisi Muhammet b. Hanbel'in oğludur, (164 H) 780 de Bağdad'da doğmuş, tahsil için Kûfe, Fasra, Medine ve Mekke'ye gitmiş, hadis araştırmaları için Horasan Mağrib ve Yemen taraflarını dolaşmıştır. Bağdad'da İmam-ı Şafii'nin yanında uzun müddet kalmış, ondan ve İmam-ı Ebu Yusuf'tan fıkıh ve hadis dersi almıştır. İmam-ı Ebu Yusuf'un ölümünden ve İmam-ı Şafii'nin Mısır'a gitmesinden sonra Bağdad'da Ahmetten fakih ve sâlih adam kalma-

dığını bizzat Şafii söylemiştir. Bu zat Seleften bazı ricale, Mutezile'ye Cehmiyye'ye ve Mürcie'ye şiddetle mukabele ediyordu. Memun devrinde şöhreti her tarafa yayıldı. Kendisine Kur'anın mahlûk olduğu akidesinin kabulü teklif edildi, bunu red etti, Memun, onunla görüşüp münazara etmeye vakit bulamadan öldü, Mutasım bu yüzden onu iki yıldan fazla hapsedti. «Red-dul-Cehmiyye» adlı eserini hapisanede yazmıştır. (222 H.) 838 tarihinde hapisten çıkınca fikirlerini ve eserlerini serbesçe yaymağa başladı, Vasık zamanında serbes kaldı, Mütevekkil ise onu kendisine müşavir edindi. Devir, akliyecilikten nasçılığa geçti, fikir hareketlerine, kelâmcılığa, ve bilhassa mutezileye karşı şiddetle hareket edilmesine sebep oldu. (241 H.) 859 tarihinde 77 yaşında Bağdadda ölmüştür. İbn-i Halegân, öldüğü gün Hıristiyan, Yahudi ve Mecusilerden 20.000 kişinin Müslüman olduğunu ve cenazesinde 80.000 erkek ve bir okadar kadının hazır bulunduğunu kayd eder. En meşhur eseri «Müsned»dir. Bu eserde 30.000 hadîs cem etmiştir. Hadîs ilminin büyük imamlarından sayılır. Pek çok kimseler ondan hadîs rivayet etmişlerdir. Buharî, Muslim ve Begavî onun çıraklarındandır. Hadîse, tarihe ve kelâma dair eserleri vardır. Amelde başlı başına bir mezheb güderdi, bir çok kimseler onun yolunda yürümüşlerdir. Akâidde Kur'an yolunda ve Selef mezhebinde yürüdüğü halde Selef yolunu daha darlaştırmış ve nasçılığı sistemleştirmiştir. Bu bakımdan amelde olduğu kadar itikattada Hanbeliliğin imamı sayılmıştır,

Ahmed b. Hanbel fikir hürriyetini kabul etmiyen bir adamdı, rey ve içtihat sahiplerine tam eder ve Kur'an ayetlerini tevil edenleri tekfir ederdi. Mütevekkil'den sonra onun bu mezhebi bir müddet hükmünü sürdürdü, fakat Abbasi devletinin medeniyette gerilemesine ve tedricen kuvvetten düşmesine yol açtı, akidesi ve fıkhi çölde yaşayanlar ve bedeviler arasında kaldı. Selef mezhebinin daha münevver ve genişletici yolu ve Ebu Hanife akidesi daha ziyade revaç buldu; Hanbelilerin ifratları aksülameller doğuruyor ve hasımlarının kolaylıkla zafer kazanmalarını teminediyordu.

İslâm memleketi Moğolların istilâsı devrinde alt üst olduğu sıralarda Şiiler ortalığı boş buldular. Bu gibi ahvalde ruhlarda dinî hisler kabarır ve tarikatlara temayül çoğalır. Bu, psikolojik tesirlerle memlekette tarikatlar, şeyhler ve istismarcılar çoğaldı; Şiiler, kuvvetlendi, dini münakaşalar arttı, kelâm tamamıyla felsefî bir renk almıştı. İşte bu sıralarda İbn-i Teymiyye yetişti, Ahmet b. Hanbel'in yolunu tuttu, selef yolunu savundu, kelâm sistemine hücum etti, tasavvufu redetti, Batiniliği ilhat ve Şiiliği dalâlet saydı ve Ahmed b. Hanbel'in yolunu yeniledi.

İBN-İ TEYMIYYE

İbn-i Teymiyye, Takî yüd-Din Ahmet, birçok âlim yetiştirmiş bir sülâlenin evlâdıdır, babası Abdulhalim, Hanbelî imamlarından, anneleri, halaları âlim kadınlardandı. Soyadının, bunlara, ilimde şöhret kazanmış olan Teymiyye adındaki büyük annelerinden geldiğini söyleyenler vardır. (661 H.) 1262 de Harran'da doğmuştur. Moğolların tazyiki üzerine ailesiyle Harran'dan Şam'a göç ettiği zaman beş yaşında idi ; babasından, hanefî, hanbelî ve şafii âlimlerinden ders almıştır. Hayatında 200 kişiden ders aldığı rivayet ediliyor. Şüphesiz bu hocaların çoğu hadîs ravisidirler. 15 yaşında va'zetmeğe, 17 yaşında eser yazmağa başlamıştır, 21 yaşında ilim ve mubahâse meclislerinde temayüz etmiş ve o günlerden itibaren şahsiyeti etrafında taraftar ve aleyhtar gurupların teşekkülüne sebep olmuş, bu yüzden de defalarla hapse girmiştir. Fikrini pervasız söyler ve maruf-u emirden çekinmezdi. Onun yetiştiği devirde kelâmcılar mantık ve felsefeyi, dinî esasları müdafaada esas tutmuşlar ve akliyeciliğe önem vermişlerdi. Batinîler her tarafta davetlerini arttırmış, Şiiler Moğollara dayanarak kuvvetlenmişler, eserler yazarak nüfuz kazanmışlardı. Durumdan faydalanan sofiler tarikatlar kuruyor ve halkı istismar ediyorlardı. İbn-i Teymiyye bunlarla mücadeleye başladı ; «Hikem-i Ataiyye» sahibinin etrafında toplanan tarikatçıların çoğu, tari-

katçılığı terk ettiler¹. Rufaîler, İbn-i Teymiyye'nin aleyhinde tahrikte devam ediyorlardı. Kendilerini fukahadan çekemiyenler de çoğaldı. Her zaman olduğu gibi din tacirleri kendilerini dindar, hakiki âlimleri ve fikir adamlarını sapık göstermek ve cahilleri istismar etmek için harekete geçtiler, Baybars'ı onun aleyhine kazandılar, bu sebeple Şam'da yapılan muhakeme ve mubahaselerle iktifa edilmedi, İbn-i Teymiyye Kahire'ye getirildi, hapsedildi, Şam'a gönderildi, yine hapsedildi ve (728 H.) 1327 de 67 yaşındayken hapiste öldü.

İbn-i Teymiyye birçok eserler bıraktı. İbn-i Kayyim ve Zehebî gibi büyük âlimler yetiştirdi. Eserlerini müsveddesiz yazdığı için yazdıklarının birçok yerlerinde tekrarlar vardır. Talebesi bu eserleri çoğaltarak yaydılar. Bunlardan «Minhac üs-Sünne» adlı eseri Mutezile ve Cehmiyye'yi ve bilhassa şiihleri red için yazmıştır. Bu eser onun dinlere ve mezheplere olan derin vukufunu gösterdiği gibi «بيان موافقة صريح العقول لصريح المنقول» adlı eseri de kelâmcılara karşı yazılmıştır, onun İslâm felsefesine olan nüfuzunu göstermektedir. Nitekim «الرد على عقائد الفلاسفة» adlı eserini de filozofları ve mutasavvfları red için yazmıştır. Bu mevzuda yazılmış birçok eseri daha vardır.²

İbn-i Teymiyye, fıkhıta müçtehit ve itikatta da imamdır. Hanbelî olduğu halde ahkâm ve fûru'da bu mezhebe muhalif fetvaları vardır. Talebesinden İbn-i Kayyim'in yolu da budur, her ikisi zamanın ihtiyacına ve maslahat icabına göre fetva verilmesinin lüzumuna kani idiler. Hükümlerinde, imamların içtihadına ve nakillerine değil, birinci derecede delillere dayanırlardı. İcabında Hanefî veya Şafîî ve Malikî usulüne göre hüküm verir ve bazan kendi kanaatlerine göre yeni içtihatlarla bulunurlardı. İbn-i Teymiyye'ye göre delil, subutu kat'i olan nastır. İcma, Kur'an ve hadîse dayanırsa muteberdir. Dört mezhep müçtehitleri bir maddede ittifak etseler de bu, icma sayılmaz, bunların icmalarına ve her birinin içtihadına muhalefet caizdir. Herhangi bir müçtehidin bir meseledeki içtihadının delili bilinmedikçe onu taklit doğru değildir. Çünkü insanlar Kur'an'ı ve bütün hadisleri ihata etmiş değillerdir. Ebubekir ile Ömer Peygamberin daima yanında buldukları halde, bazan sonradan muttali oldukları delile binaen içtihatlarından dönmüşlerdi. Bu hal diğer müçtehitler için de böyledir. Binaenaleyh asıl dayanak nasdır.

İbn-i Teymiyye, akait hususunda da İbn-i Hanbel'e mezhep gayretiyle bağlı değildir; selef yolunu müdafaa ettiği halde seleften ve İmam Ahmetten ayrıldığı yerler vardır. Allah'ın zatına ve sıfatlarına dair âyetleri ve sarîh hadisleri zahir mânalarıyla alır ve müdafaa ederdi, temsile gitmezdi, sahîh olan tevili kabul ederdi. Ona göre tevil bir şeyi aslına irca etmek, demek olduğundan, bir kelimenin kullanılıştaki mânasını, kelime cezrinin vazedildiği hakiki mânaya götürmektir. Yoksa zannedildiği gibi akıl ile bağdaştırmak arzusuyla münasip bir mâna arayarak, mecaza veya iltizamî mânaya gitmek demek değildir. O, akıl ile nakli iki ayrı kuvvet veya birbirine zıt şeyler gibi almaz. Akıl, delildir, fakat şer'in içindedir, naklin karşısına konulamaz; böyle bir şey şeriatin gayri aklı olduğunu iddia etmek olur. «Doğru aklın, sarîh nakle uygunluğunu beyan» adlı eserini bu kanaatini savunmak için yazmıştır. Eserinde, Kadı Ebubekir-i Baklânî'den beri söylenen, «naklî delillerle aklî deliller taaruz edince akıl tercih olunur, nakil tevil olunur» sözünü Fahreddin-i Razi'nin ve tabilerinin bir küllî kanun haline soktuklarını, bâzılarının da «semî deliller yakın ifade etmez» davasını bir kaide olarak buna eklediklerini ele alarak böyle bir zanna kapılmaya mahal olmadığını savunur. Bu esastan hareketle İbn-i Teymiyye, İslâm tarihinde yeni bir çığır açmış ve semî delillerin yakın ifade etmekte daha kuvvetli bulunduğunu bu esasa dayanarak izah etmiştir. Eğer akıl bir dinî hükmü idrak etmezse, kusur hükmün değil aklındır, binaenaleyh esas, din ve nakildir, akıl idrak ve tasdik edicidir. Bu ise aklın nakle veya naklin akla tercihi meselesi değildir, zira böyle bir dava akıl ile naklin muaraza halinde olduğunu kabul etmektir. Buna ise

¹ İbn-i Teymiyye, *Minhac üs-Sünne*, Mısır : Bulâk tab'ı, 1322 H., C. 4, S. 150.

² İbn-i Teymiyye'nin talebesinden birinin bu eserler ve bunların yayılması hakkında (El-Menar, C. 1, S. 616'da) bir mektubu basılmıştır.

hiçbir sebep yoktur. Çünkü nakil, akıllı sözüdür ve akıllıya söylenir. Diğer tabir ile nakil akıl içindir, akılsız nakil olamaz. Yani, menşe ve gaye itibariyle menba aynıdır. Bunlardan birini çürütmek diğerini çürütmektir. Bundan başka insanlarda akıl farkları vardır. Keza insanın bugünkü aklı ile yarınki aklı da birbirine uymaz ; Bu ise işlerde kargaşalık ve düzensizlik tevhit eder. Nakil ise daima birleştiricidir. Menşeyi akıldan aldığı halde sabit bir hakikattir. Binaenaleyh tercih edilmek vasfı naklidir. Bunun için İbn-i Teymiyye, bütün eserlerinde kitap ve sünnetin yeterliğini ispata gayret etmiş ve bunun haricindeki fikir hareketlerini bir'at ve peygamber zamanında vaz edilmiş esaslara ve hükümlere bir şey ilâve etmeyi, cinayet saymıştır.

İbn-i Teymiyye akıl ile naklin uygunluğu esasına dayanarak nakli kuvvetli bulduğu için mantık ve felsefeyle karışık olan kelâm ilmini red eder. Fikirince, bu gibi fikriyat ile uğraşanların kalbinde rusuh ve itminan olmaz, Mutezile kelâmına dayanarak selef yolunu kuvvetlendirmeye çalışan Eş'arî, birçok yerlerde afalladığı gibi, felsefî kelâm sistemini güden Gazalî ve Razi, vicdanî kanaatlarını huzura kavuşturamamışlardır. Bu huzursuzluk başka yolların aranmasına sebep olmuş, bu yüzden de tasavvuf yolunun revacı artmıştır. Tasavvuf ise tamamen indîdir ve menşe itibariyle islâmî olmıyan bir tefekkür tarzıdır. Bunlar tevhid akidesini sarsacak kadar ileri gitmişler, akıl ve nakil mebdelerinden başka bir delile, mükâşefe usulüne sapsamışlardır ; mükâşefe eğer sahih ise ancak sahibine delil olur, ilim mevzuu olamaz. Kaldığı bu, şahıslara göre değişir ve akidelerde karışıklığı mucib olur³.

İbn-i Teymiyye'nin nakli esas alan bu sistemi onu, tevhidin yalnız imandan ibaret olmayıp amelle beraber olduğu neticesine götürmüştür. Ona göre tevhid Allah'ın varlığına ve birliğine imandan ibaret değildir. Mekke müşrikleri de yeri, göğü yaratan bir Allah'ın varlığını kabul ederlerdi, fakat bir takım vesileler ittihaz ederler ve ibadetlerini araçlarla yaparlardı. Müslümanlığın tevhidi, ibadetleri doğrudan doğruya Allah'a yapmak, mabudun birliğini tanımaktır. Binaenaleyh Peygamber'in bildirdiği ve fiilen tatbik ettiği veçhile ameller ve ibadetlerle Allah'ı tevhid etmek lâzımdır. Bu ise duayı Allah'a yapmak, şefaati ondan istemek ve vesile ittihaz etmemekle olur. Zira hidayet Allah'tandır, Peygamber şahit ve tebliğ edicidir. Allah'a has olan şeyleri Peygambere, Peygamber'in kabrine ve diğer kabirlere teşmil etmek şirkten başka bir şey olamaz.

İbn-i Kayyim-i Cevzî, hocasının bu esasına dayanarak tevhid iki türlüdür, diyor: Biri tevhid-i marifet ve ispattır ki Allah'ın birliğine imandır; diğeri tevhid fi't-taleb ve'l-kasd'dır ki bu da bütün ibadetleri Allah'a tahsis etmek ve bunları fiilen vücuda getirmektir. Allah'ın zatını, sıfatlarını, isimlerini, kelâmını, kaza ve kaderini, kudret ve iradesini, hikmetini ikrar ederek iman etmek birinci tevhide ; Allah'tan başkasına ibadet etmemek, gizli ve aşikâr şirkten sakınmak ve ibadetleri ve dinî emirleri yerine getirmek ise ikinci tevhide girer. Tevhidin bu anlayışına dayanarak o, türbeleri, kâhinleri, ölüleri vesile ittihaz etmemek, imam-ı masum veya mehdî veya mürşit fikirlerini reddetmek, asıllarını vaz ile bu tevhide yerine getirenler için Allah'ın ikramda bulunacağını ve onları cezalandırıp mükafatlandıracağını söyler⁴. Bu asıllardan hareketle bir takım kutupların, gavsların ve aptalların bulunduğunu kabul ile onların tasarruf sahibi olduğuna inanmanın açıkça şirk olduğu neticesine varır. Bir insan anasının, babasının, hocasının ve büyüklerinin kabrini hürmeten ve onlar için Allaha dua maksadıyla ziyaret edebilir, ama ölüden feyz almak ve ondan istiane etmek maksadıyla yapılan ziyaretin mahiyeti değişir. Bu sebeple de peygamberlerin ve velilerin kabirlerini ziyaret niyetile sefer memnudur. Kabirler üzerine kubbe yapmak ve mescit yapmak, mescit içine kabir koymak ve onlara niyaz etmek, Hızırın ve İlyasın sağ olduğunu kabul etmek, öldükten sonra herhangi bir zahidin tasarrufunun ve tesirinin devamını kabul etmek, tevhid akidesine aykırıdır. Bunlar kâmilan bid'attır. Bid'atın dereceleri şirkten dalâlete kadar te-

³ İbn-i Teymiyye, *Muwajakat*, Mısır : Bulâk, 1321 H. , C. 1, S. 2 ve sonrası.

⁴ Şeyh Abdurrahman, *Fethu'l-Mecid (Kitab-ı Tevhid şerhi)* , Mısır, 1362 H. tab'ı, S. 11.

havvül eder. Ehli beyte sövmek, eshabı seb etmek, birinci nevidendir. Cuma namazına sünnet namazları eklemek, tesbih çekmek ve minare yapmak ise ikinci nevidendir.

İbn-i Teymiyyeden ve çıraklarından sonra ancak onun eserlerini bulup okumağa muvaffak olanlar onun yolundan gittiler. Birçokları ve sofiler ile tarikatçılar ise aleyhine yürüdüler. Bu hücumlar onun eserlerini okuyup, tenkit etmek suretiyle yapılmadı, tahayyüflü olarak, mademki İbn-i Teymiyye nakli esas alır ve Kur'anın zahiri manasından ayrılmayı kabul etmez ve Ahmet b. Hanbel'in yolunu güder, şu halde İbn-i Teymiyye de mücessimedendir, dediler. Ve Allahın mekânı, eli, ayağı vardır gibi akideleri ona nisbet ettiler. Nitekim allâme Celâleddin-i Devvânî, «Akaid-i Adudiye Şerhi» nde, «الرحمن على العرش استوى» bahsinde İbn-i Teymiyye'yi mücessimeden sayar⁵, İbn-i Hacer el-Heytemî «Şemail Şerhi»nde, İbn-i Teymiyye Allaha cihet ve cismaniyet isbat etmek için bir çok deliller getirmiştir, diyor. İbn-i Batuta ise : Şam'da camiye gittim, İbn-i Teymiyye cuma günü va'z ediyordu : «Ben bu merdivenden nasıl bir basamak iniyorsam, Allah dünya semasına öyle indi» dediğini kayd eder⁶. Halbuki İbn-i Teymiyye'nin bütün eserleri bu sözleri yalanlar. «Minhac üs-Sünne'nin birinci cildinde sayfa 237 — 261 mücessimeyi ve müşebbiheyi redde dair uzun bir bahis yazmış ve ehli Sünnet'den Ahmet İbn-i Hanbel'den böyle bir söz gösterilemez hatta bunlar Allah'ın dünyada görülemeyeceğinde müttefiktirler. Binaenaleyh bunlar kâmilen iftiradır, demiştir⁷. İbn-i Teymiyyeyi tasvip eden ve aleyhte bulunan bu iki fikir sürüp gitti. Muhammed b. Abdulvahhabın yetiştiği sıralarda bazı Hanbelî âlimler arasında onun yolunu güdenler vardı. Vahhap oğlu bunlardan ders almıştı. Necit halkının bu akidelere intibak edeceğini sezdi, meselede çekicilik de vardı. Peygamber ve dört halife devrine avdet, Selef mezhebine yapışmak, herkesin istediği birşeydi. Hareket memlekette çoğalan muhtelif mezhepleri ve muhitte yaşayan kabileleri birleştirici, şiiiliği, tarikatları ve çapulculuğu kaldırıcı mahiyette idi. Hanbelî mezhebini saf hale irca etmek, Kur'ana sarılmak ve hakiki tevhid dinini ihya etmek davasile Abdulvahhab oğlu faaliyete geçti.

MUHAMMED b. ABDULVAHHAB

Abdulvahhab oğlu Necit'te Beni Temim kabilesindedir. (1115 H) 1703 yılında Uveyne'de doğmuş ve 92 yaşında (1206 H) 1791 de Der'iyede ölmüştür. İlk tahsilini babasının yanında yapmış, sonra Medineye giderek Şafiî imamlarından Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin ve Hanefî imamlarından Şeyh Muhammed Hayat'ın ve Hanbelî âlimlerinden bazılarının derslerine devam etmişti. Oradan Mekke'ye ve bir aralık Şam'a giderek tahsilini ikmâl etti. Babası Abdulvahhab, Hanbelî âlimlerinden salih bir adamdı. Zeynî Dahlan oğlu'nun yazdığına göre ; hocaları ve babası bu gencin daha tahsil çağında sapıklık yolunu tuttuğunu sezmişler ve teessüre düşmüşlerdi⁸. Tahsilden döndükten sonra Necdin doğu taraflarına halkı tevhide ve şirki terke davet için seyahata çıktı. Bu seyahatında cahil halktan ve Bedevilerden ona uyanlar olmuştu. Bedevilerin çoğu Hanbelî mezhebinde idiler, hurafelerin zebunu olmuşlardı. Burada dinî hayat geleneklerden ibaretti, Abdulvahhap oğlu faaliyet için tam yerini bulmuştu.

Necit kıtası çok eskiden Yemen ve Aden, İran ve Hint, Irak ve Şam tesirleri altında muhtelif akidelere sahne olmuş bir yerdir. Buranın halkı Peygamber devrinde Müslüman oldular, çok geçmeden Müseylemet-ül-Kezzap ve Secah, Tuleyhath-ul-Esedî ve Esvet-i Anesî gibi sahte peygamberlere uydular. Ebu Bekir devrinde uzun bir mücadele devri geçirdiler, Hazreti Ali devrinde başlıca

⁵ Celâlî, Şerh-ül-Akaid, 1290 Hacı Muharrem tabı 50

⁶ Seyahatname, M. Şerif tercemesi, C. 1's. 99 «..Aklında biraz haleb vardı, mimbere çıkıp... halk o kadar döğdüler ki sarığı düştü ve başındaki ipekli serpuş zahir oldu, Hanbelî kadısı döğdüdü ve halis etti ve...»

⁷ Minhacu's-Sünne, C. 1, S. 240.

⁸ İbn-i Zeynî Dahlan, Ed-Dürerü's-Seniyye, Mısır Meymeniyye tab'ı, S. 48.

Hariciler bu ülkeden çıktı, bir müddet sonra Karmatîleri yetiştirdiler. Ebu Tahir'in kumandası altında Mekke ve Medineyi bir kaç defa yağma ve hacıları katliam ettiler, isyankâr bir ruh taşıyorlardı. Yağmacılığa mütemayil idiler, bununla iftihar ederlerdi. Buralarda her mezhepten sâlikler, sünniler ve şiîler çoktu, aralarında batınî gelenekleri ve haricî akîdeleri güdenler vardı. Necd'in yüksek yerlerinde kasabalar ve medenî hayat kurulmuştu. Fakat ülkenin dörtte üçü çöl halinde olduğu için bedevîlik hayatı devam etmekte idi. Cehalet her tarafı sarmıştı ; kanun, Bedevî âdetlerinden ; ahkâm, kabîle şeyhlerinin emrinden ibaretti.

El-Menar mecmuasında, Vahhabiler hakkında makaleler yazan Reşit Rıza, buralardaki Vahhabî hareketini yerinde ve lüzumlu görüyor. Ve şu sebepleri kaydediyor : Bunlar ilk cahiliyet devrinden daha fena bir cahiliyet içinde idiler, ağaca, taşta, hayvana, ölüye, diriye taparlardı. Namaz kılmazlar, zekât vermezler, başkasına ait malları yerler, adam öldürmüş olmak için adam öldürürlerdi. Cenab-ı Allah bunlara Şeyh Muhammed b. Abdulvahhabı ve hafidini gönderdi, bunlar oralarda selefin akîdelerini, esere dayanan tefsiri, hadîs kitaplarını ve İmam-ı Ahmet b. Hanbelî'nin fikrini neşretmek suretille Müslümanlığı yenilediler. Bu hareketin tesiri ile halk dine öyle sarıldı ki memleketlerinde namazı terkeden, zekâtı vermeyen, kötülüğü irtikâp eden bir kimse kalmadı.

Muharrem b. Abdulvahhab, İbn-i Teymiyye'nin eserlerini istinsah ederek çoğaltmak ve bunları etrafındakilere okutmakla işe başladı. İbn-i Teymiyye'nin ateşli ifadesi tesirini gösterdi. Bir çok hanbelî âlimleri kazanılmıştı. Kardeşi Süleyman b. Abdulvahhab, amcası ve diğer Hanbelî âlimleri kendisine muhalefet ediyor, onun hareketlerini Hanbelî mezhebine ve şeriata uygun bulmuyorlardı. Fakat o faaliyetinde devam etti ; 600 senedenberi insanların dalâlette kaldıklarını, müslüman adını taşıyan mevcut kalabalığın, tevessül, tarikatlara girmek ve türbeleri ziyaret etmek gibi işleri yüzünden müşrik olduklarını ve bunların mallarının hakiki muvahhitlere helâl olduğunu ilân etti⁹. Bu telkinler, Bedevîlerin yağmaya olan meyillerine uygun geliyor, Der'îye şeyhlerinin de hissiyatını okşuyordu, bir çok kimseler, bu tahriklere karşı koyar ve Vahhab oğlunun hakiki bir âlim olmadığını iddia ediyorlardı. Bir aralık Uyeyne'de hayatı tehlikeye düştü ve oradan firara mecbur kaldı. Basra'ya gitti, hakaret gördü, Necde döndü Huraymilede oturdu. Sonra baba yurdu olan Uyeyne'ye döndü. Uyeyne emiri Osman b. Hamd'a fikirlerini kabul ettirdi ve ondan fikrini yaymak için yardım gördüğü halde çok geçmeden Osman, Vahhab oğlunu yanından kovdu. O, tekrar seyahata çıktı, bedevîler arasına girdi ; fakat buralarda tutunamadı¹⁰. Sonra (1143 H) 1730 de Yemame nahiyelerinden Deriye'ye gitti ve buranın nüfuzlu kabîle şeyhi Muhammed b. Suûdu elde etti. Beklediği zaferi, fikirlerini yürütmek, teşkilatlanmak için aradığı himayeyi buldu.

DEVRİN TARİHİNE BİR BAKIŞ

Der'îye şeyhi Muhammed b. Suût nüfuz bölgesini genişletmek için iyi bir vesile bulmuştu, halkı Vahhab oğluna tabi olmağa zorladı, Der'îye ve çevresindekiler bu davet etrafında birleştiler. Âlim geçinenlerin çoğu kazanılmıştı. (1146 H) 1733 de Mekke emiri Şerif Suut (ölümü 1165 H) 1752) zamanında hac etmek için bunlar, Mekkeye gelmeğe izin istediler, maksatları Medine ve Mekke halkını kendi mezheplerine davet etmekte, bu maksatla otuz kadar âlim göndermişlerdi. Şerif Suut bir ilim meclisi aktederek Haremeyn âlimleriyle bunları mubahase ettirdi. Daîler gülünç bir vaziyete düştüler. Mahkeme kadısı bunların küfrüne hükmetti, birkaçı hapse atıldı bir kısmı firar etti, bunlar Mekke ziyareti için, yıllık muayyen bir para vermeyi de teklif ettikleri halde hac müsaadesi alamadılar, Vahhab oğlu taraftarlarına karşı büyük bir nefret uyandı.

⁹ *Cevdet Paşa tarihi*, C. 7, S. 283. Cevdet Paşa'nın eserinin muhtelif yerlerinde Vahhabiler hakkında bilgi vardır. C. 7, S. 290 ve 297'de nakledilen vak'alar ibret vericidir. İstanbulda bir ilmiye meclisi kuruluyor, c.6 s. 100. Adem Efendi isminde birisi mubahase için oralara gönderiliyor. Keza bk. *Ed-Dürer üs-Seniyye*, S. 46.

¹⁰ *El-A'yan*, İbn-i Abdül-Vahhab maddesi.

Muhammed b. Suut 15 sene bu mezhebi yaymağa çalıştı. Ancak oğlu Abdülaziz zamanında başarılar elde edildi. Necit, Asir, Yemen'in iç tarafları Vahhabî olmuştu. Vahhap oğlu bir Peygamber gibi çevrede itibar görmeğe başladı. İbn-i Suut onun her emrini yerine getirirdi, onun emriyle millet etrafa saldıрмаğa ve aldıkları ganimetlerden İbni Suuda beşte bir ganimet hissesi vermeğe başladılar. Hükümet merkezinden uzak olmaları muvaffakiyetlerini kolaylaştırıyordu. Mekke şerifleri vaziyeti kavrayamadılar, Medine vali ve kumandanları da sadriazam mütekkaitlerindendi, Vahhabî hareketi kuvvetlendikten sonra bunlar İstanbul makamlarına şikâyet etmekle yetindiler.

İbn-i Vahhap ile İbn-i Suut birleşip etrafa saldırdıkları sırada İstanbul hükümeti Lâle devrinin ıstıraplarını çekiyordu. Birinci Mahmut (1143 H.) 1730 da henüz tahta çıkmıştı. Patrona yararı ile ve yeniçerilerle meşguldü. Nadir Şah hudutları tehdit ediyor, Rusya ve Avusturya devamlı tecavüzlerde bulunuyorlardı. Vahhabiler I. Abdülhamit (1773 — 1788) devrinde faaliyetlerini artırdılar, devlet Rus harbiyle meşguldü. Cezar Paşa Şamda, Kölemenler Mısırdaki isyan etmişlerdi. Üçüncü Selim devrinde ise Rus ve Avusturya tecavüzlerinden başka, Fransızlar Mısır'a girmişlerdi. Pazvant oğlu ve Tepedelenli isyanları, Belgrat dayısı, Sırp isyanı ve Nizamcedid hareketleri Harameyni işgal eden Vahhabîleri görmeğe vakit bırakmıyordu, İkinci Mahmut devri aynı müşkülât içinde idi. Vahhabî'ler hacıları Harameyne gitmekten menediyor, mallarını da ganimet sayıyorlardı, tehlike büyüdü. 1790 da Şerif Galip ile Suudiler arasında fiilen harp başladı, Tâif kalesi tamir ettirildi. Mekke dağlarında burçlar yaptırıldı. 1802 de Abdülaziz, oğlu Suudu büyük bir kuvvetle Irak'a göndermişti. Muntefik Şeyhinin müracaatı üzerine Kethüda Ali paşa asker toplamağa çalışırken, Vahhabiler Şiilerin matem âyinini icra ettikleri gece Kerbelâyı basarak iki binden fazla adam öldürdüler. Hüseyin'in türbesindeki altın ve gümüş kandilleri ve kıymetli eşyayı alarak Der'îye'ye döndüler. İran Şahı, âsiler cezalandırılmadığı takdirde Bağdat'a hücum edeceğini bildirdi, Vahhabiler bu taraftan Basra'ya ve hatta Bağdat sınırına kadar ilerlerken, beri taraftan Hicâz istilası tamamlanmıştı, Tâif işgal edildiği zaman ana kucağındaki çocuklar katliam'dan kurtulamadılar¹¹. 1803 de bunlar, Suud zamanında Mekkeye ve Medineye girdiler. Hükümdar isminin hutbede söylenmesi usulünü kaldırdılar, tütün menedildi, nargileler kırıldı, haşâş içme yerleri kaldırıldı, namazların cemaatle kılınması emredildi. Fuhuş ve yol kesicilik menedildi, çölde dahi yollar emniyet altına alındı¹². Halkta fikir ve kanaat birliği husule geldi. Yalnız sünni olan amelde dört mezhep kabul ediliyordu. Caferî, Zeydî, İsnâ Aşeriye veya İmamiye mezheplerine sülûk küfür sayıldı ; tarikatçılık ve şîlik yasak edildi. Şeriflerin bir kısmı zeydî, bir kısmı tarikatçı oldukları için diğer tarikatçılar gibi memleketten çıkarıldılar. İbn-i Teymiyye'nin, İbn-i Hanbel'in ve Muhammed b. Abdülvahhab'ın eserlerinden, hadîs ve Kur'ana dair olanlardan başkaları, ilmi kelâm, tasavvuf kitapları kaldırıldı. Tevhit risalesi halka dağıtıldı ve bu kitabın resmî din ve mezhep kitabı olduğu ilân edildi. Çok geçmeden bunlar, Bağdat, Şam ve Mısır hududuna kadar ilerlediler, bu kuvvetlere karşı Bağdat ve Şam valileri birşey yapamadılar. Nihayet Sultan Mahmut tarafından bu iş Mısır valisi Mehmet Ali Paşaya havale edildi. Önce Mehmet Ali Paşa bizzat kuvvetlerle, Piyade ordusu deniz yolu ile Yenbu'a, süvari ordusu sahil yolu ile Hicaz'a, yürüdü. Mekke ve Medine geri alındı, bozulan ve kaçan Vahhabîleri takip için Mehmet Ali, oğlu İbrahim Paşayı memur etti. Der'îye tahrip edildi ve Suud'un oğlu emir bulunan Abdullah esir edildi ve İstanbul'da idam edildi. Muhammed b. Abdülvahhabın en mutaassıp oğullarından Süleyman da öldürülmüş, Abdurrahman esir olarak Mısır'a getirilmişti. Mısır kuvvetleri çekildikten sonra Abdullah b. Türkî tarafından yeniden bir hükümet kuruldu. Harap olan Deriye yerine Riyad hükümet merkezi itihaz edildi. 18 sene sonra Türkî'nin oğlu Faysal zamanında Mısırlılar

¹¹ *Ed-Dürerü's-Seniyye*, S. 46.

¹² İbn-i Zeynî Dahlân, «bunlar göz boyamak içindi. 600 seneden beri geçen Müslümanları rekfir ederler, malları ve canları helâl, Peygambere hürmeti haram sayarlar, halkı yeniden imana davet ve bu davette icabetten evvel kâfir olduklarını itirafa mecbur ederlerdi.» demektedir (Bk. *Ed-Dürerü's-Seniyye* S. 46).

tekrar buralarını istilâ ettiler. Faysal yeniden hükümet kurmağa muvaffak oldu. Oğlu Abdullah ile Âli Suut ve diğer taraftan İbn-i Reşit birbirine düştüler, bunlardan İbn-i Reşit Osmanlı devletine sadık ve hükümdarların müzaheretine mazhar olduğu halde, duruma hâkim olamadı, Âli Suut yeniden kuvveti ele aldı¹³.

VAHHABİ ESERLERİ

Muhammet İbn-i Abdülvahhap, tasarladığı hareket için İbn-i Teymiyye'nin, «Minhacu's-Sünne»sini ve risalelerini, İbn-i Kayyim'in eserlerini telkin ve tedris ile işe başlamıştı. Kendisi de selef mezhebine, Hanbelî'lige dair eserler yazdı. İbni Hişam'ın «Siyer»ini ihtisar etti. «Usul-ül-İman ve Kelime-i Şahadetin tefsiri», «Kelime-i Tayyibenin manası» adlı eserleri başlıca, mezhebini müdafaa için yazılmıştı. «Risale-i Keşfişşübehat» «Tefsir-i Fatiha», «Kitab'ül-Kebair», «Taklit caiz midir, vacip midir risalesi», «Kişinin Rabbını, dinini, Peygamberini marifeti», «emir bil maruf, nehiy anil münker», «Mufide'ül-Müstefid», adlı eserleride aynı mefkûre uğrunda yazılmıştır.¹⁴ Bundan başka onun Necid kasabalarına ve muhtelif ülkelere yazdığı risaleleri vardır. Taraftarları ve bilhassa iki torunu bu mevzuda birçok eserler yayınladılar. İbn-i Vahhabın yazdığı eserlerin en meşhuru „Hicazda medreselerde okutturulan Kitab'ut-Tevhid'dir. Bu eser İbni Teymiyye'nin ve İbni Kayyim'in tevhid hakkındaki yazdıklarının bir özeti mahiyetindedir. Bu yayınlara göre İslâmın ve imanın esasları olan tevhid, kelime-i şahadetle iktifa etmeyip her nevi ibadeti Allaha tahsis etmek, şirkin büyük ve küçük nevilerinden korunmaktır. Bu esasa tevhid-i mabudiyet, onun kitaptaki tabiri veçhile tevhidi amelî adı verilmektedir. Ona göre kelâmcıların tevhidi, tevhidi ilmîdir ki insan bu kadarla mümin olamaz, bu sebeple, Ebu Hasan Eş'ari ve Ebu Mansur Maturidî ve hatta Tahavî gibi imamların tevhidi, hakikî tevhid değildir ; çünkü Arap müşrikleri de herşeyin hâliki olan Allahın bir olduğu esasını kabul ederlerdi. Bununla beraber arada vesile ve tağut ittihaz ettikleri için müşriklikten çıkmış değillerdi. Doğrudan Allaha ibadet etmiyorlardı, araçlar, şefaatchiler kabul ederlerdi. Kur'amı Kerimde « وَيَقُولُونَ هُوَ لَاءِ شَفَاعَتُنَا » âyeti de bunu gösterir. Binaenaleyh iman ile küfrü ayırt eden tevhid, bu değil, amelî tevhiddir ki bu tevhidi yerine getirmeyen, kâfir ve bu gibilerin malları ve canları muvahhidlere helâldir.¹⁵

Muhammet İbn-i Abdülvahhabın torunu Süleyman İbn-i Abdullah bu kitabı şerhetmiş adını da « تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد » koymuştur. Bu şerhte ekseriyetle İbn-i Teymiyye'den ve Hafız İbn-i b. Hacer il-Askalanî'den ibaretle nakledilmiştir. Ancak bu eser tamamlanmamıştır. Çünkü Süleyman 1817 de öldürülmüştü. Muhammet İbn-i Abdülvahhabın yolunu takip ile onun dailiğini yapan, marufu emir, münkeri nehyedenlerin başında gelen bu zat

¹³ *Cevdet Paşa tarihi*, C. 6, S. 100 — 292'de Bağdad valisinin mektubu ve diğer maddeler; C.7, S. 152, 190 ve 230'da Şam valisinin mektubu ve diğer tafsilât vardır. Bu hususda *Vasıf Tarihi*'nde de bilgi vardır. Zeyni Dahlân oğlunun Vahhabileri red için yazdığı *Dürr'üs-Semiyye*'sinde ve Vahhabilere tarafdar olarak yazılan *Unvanü'l-Mecd* adlı Necd Tarihinde ve *El-Menar* mecmuasında Vahhabiler hakkında yazılan makalelerde „*Ceberti Tarihi*”nde (Mısır hakkında) bu mevzular üzerine vesikalar ve bilhassa İbn-i Vahhab'ın davet için etrafa yazdığı risalelerin metinleri vardır. Şerifin mektubu, *Cevdet P. Tarihi C, 7, s. 260* ; Mekke ahalisine Emannamesi, dine dâvet mahiyetindedir, s. 304; Suud'un Şam valisi ile muharebeleri ve Vehhabî reislerinden Ulyan'ın akideleri açıklıyan mektubu c. 9, s. 366; Suudun dinî beyannamesi, mezarlara kubbe yapmak, kutuplara inanmak ve saire şirktir, aynı sahifelerde ; İbrahim Paşa'nın Haremeyni istidadı c. 11, s. 60 ; Bonapart'ın Vahhabî'lerle elbirliği teşebbüsü 1213 senesi vukuatı içindedir. *Cevdet P. nin c. s. 152-230* da verdiği malûmat buraya alınmamış, yalnız zeyilde verdiği vesikalardan faydalanılmıştır.

¹⁴ *El-A'yan*, Muhammed b. Abd ul-Vahhab maddesinde bu eserlerin Arapça adları ve ayrıca birkaç kitap ismi daha vardır.

¹⁵ Vahhap oğluna Harici denilmesinin sebebi bu akidedir. Zira bu Haricilerin esasıdır ; selef, İbn-i Hanbel ve İbn-i Teymiyye bunu kabul etmezler.

olduğu için Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, Der'îye'yi istilâ ettikten sonra onu getirtmiş, önünde çalgı çaldırıp, çengi oynattıktan sonra mezarlığa götürterek kurşuna dizdirmişti¹⁶. İbn-i Vahhabın diğer torunu Abdurrahman b. Hasan (ölümü 1793) ise, yeğeni Süleymanın yarıda bıraktığı eseri tamamlamış ve tevhid kitabına « فتح المجيد بشرح كتاب المجيد » adlı büyük bir şerh yazmıştır. Şeyh Abdurrahman, İbn-i Bişr'in yazdığına göre¹⁷ 1825 tarihinde Mısra giderek orada da okumuş ve okutmuştur. Mezheplerin reddine dair eserleri, ipek elbise giymenin haram ve helâl olanı hakkında da kitabı vardır. Necid halkına bu dinin nimetlerini göstermek için birçok mektuplar yazmış, dedesinin yoluna ve yeğeninin usulüne devam etmiştir. Bu zat, ayrıca tevhid kitabına yazdığı büyük şerhi ihtisar etmiş ve buna « قرّة عيون الموحدين » adını vermiştir. Buda Hıcaz'da medreselerde tedris edilmektedir. Dördüncü tabı yapılmış olan büyük şerhe bu eserdeki ibareler alınmış bulunuyor¹⁸. Abdülvahhap oğlunun diğer torunları da vardır. Bunların nesilleri Şeyh oğulları diye büyük itibar mevkiini haizdirler, bunlar, dedelerinin fikirlerini savunan canlı eserlerdir.

AKİDE ESASLARI

Selef yolunun (Ehli Sünnet Mezhebinin) yolcuları akaîd mevzularında birçok esaslarda birleştikleri halde bazı yerlerde görüş farkları arzederler. Bu farklar başlıca şu esaslarda görülür : Akli delilin kıymeti nedir ? Müteşabih âyetlerde tevil mi, tavakkuf mu, zahirle hüküm mü gerektir, amel imanda dahil midir ?

Selef, yerine göre akılda delildir, nakilde, Ahmet İbn-i Hanbel akıl zayıftır, güvenilemez, delil nakildir, İbn-i Teymiyye akıl ile nakil birbirine karşı konulamaz, nakil akla uygun ve ondan kuvvetlidir, derler. Müteşabih âyetler selefte göre manalandırılmaz, tevakkuf edilir. İbn-i Hanbele göre lafzın zahirine göre manalandırılır, İbn-i Teymiyyeye göre manalandırılır, mananın medlülüne tatbikinde tavakkuf edilir. Selefin bir kısmına göre amel imanda dahil değildir. Bir kısmına göre dahildir. Ahmet İbn-i Hanbel ve ibni Teymiyye bunlardandır. Ancak ibni Teymiyye bu mevzu tevhidin manası meselesini de eklemektedir. Tevhid yalnız Allahın birliğine iman değildir, her türlü ibadeti yalnız Allaha yapmak ve her işi Allah için görmektir, hakiki tevhid budur ; bunu yapmayanlar, müşriklikten çıkamaz, der.

Muhammet ibni Abdülvahhap, akıl ve nakil meseleleriyle asla meşgul olmaz. O akli tamamen bir kenara atar, ve her üç yoldan ayrılır. Ona göre akıl ile naklin muvafakata bahis mevzuu olamadığı için müteşabih âyetler olduğu gibi manasile kabul edilir. O burada Ahmet ibn-i Hanbel ile birleşir, Seleften ve İbn-i Teymiyye'den ayrılır. Amel imanda dahildir esasını ehemmiyetle alarak İbn-i Teymiyye'nin ibadetlerin Allaha yapılması manasına tevhid bahsi üzerinde ısrarla durur ve buna tevhid-i amelî adını verir. Bunlara birde bid'atları ve bilhassa tevessülü terk esasını ilâve eder. Bunlar, onun selef ve Hanbelî yolunda olduğu halde onlardan nerelerde ayrıldığını göstermektedir. Buna göre Peygamber devrinde olmayan herşey bid'at ve dalâlettir. Halbuki İmam Ahmet kelâm yapmış, dinde münakaşa kabul etmiştir. Vakıfların bir kısmını kabul etmiştir. İbni Teymiyye ise akıl ile naklin muvafakatını söylemiş binaenaleyh din felsefesi yapmıştır. İbni Vahhaba göre bunlar kâmilan bid'attır. Görülüyorki, Vahhabilik bazı esaslarda seleften, bazı esaslarda Ahmet ibni Hanbelden, bazılarında İbn-i Teymiyye'den ayrılmış ve ayrıldığı yerde ifrat ve taassup cihetini tutmuştur. Esaslardaki bu ayrılıklara binaen Vahhabiliği, yeni bir mezhep telakki etmek icap eder. Bu yeni mezhebin başlıca fârik vasıfları şunlardır :

¹⁶ *Unvanü'l-Mecd* (Necd Tarihi), C. 1, S. 210.

¹⁷ *Tarih-i Necd*, 1241 yılı havadisı.

¹⁸ Bu eser 1946'da Ezher'de Suudi veliahdının parasiyle basdırılmış ve meccânen hacılara dağıtılmıştır. Diğer Vahhabî eserleri için Bk. Cevdet Tarihi c. 7, s. 170.

1 — Aklın delil olması bahis mevzuu değildir.

2 — Kitap kat'i delildir. Hadislerde (Kütübü Sittede olanlar) dirayeten ve rivayeten sabit olurlarsa delil olur. Şiânın, tarikatçıların, kelâmcıların, mutasavvıfın, ahlâkçıların istinat ettikleri hadisler mutlak surette mevzudur, delil olamaz. Kur'an ve hadise dayanan icma ve içtihat muteberdir, başkası değil.

3 — Müteşabih âyetler delildir, Zahiri murattır, ona göre manalandırılır ve hükm olunur. Bunları tevil yolu ile tefsir küfürdür.

4 — Amel imanda dahildir, buna tevhid-i amelî (Tevhidi mabudiyet) denir.

5 — Tevhidden maksat, tevhid-i amelîdir. Tevhidde yalnız Kelime-i şehadet kâfi değildir, iman ile amelî birleştirmek ve yalnız Allaha ibadet ve dua etmek dahildir. Herhangi bir şeyi, veya insanları velî, vesile ve murşit ittihaz etmek küfürdür.

6 — Allahın sıfatları, hakiki sıfatlardır. Gerek zat ve gerek sıfatlar hakkında varit olan âyetler olduğu gibi kabul edilir. Bunlardan teşbih manaları çıkacak diye manadan sakınmak doğru değildir. Eğer doğru olsaydı Peygamber bunu bildirirdi.

7 — Tevessül, küfürdür. Allahtan başkasına herhangi birşeyden, meleklerden, peygamberlerden ve ruhlardan istimdat küfürdür. Peygamberden şefaât umulamaz.

8 — Peygamberin ve Kur'anın tebliğatından başka dine giren şeyler bid'attır. Bu bid'atlardan ibadetlere ve itikada girmiş olanlar küfür, ahlâka ve adetlere girmiş olanlar dalalettir. Kabirler üzerine kubbe yapmak, onlara adak adamak küfürdür, ziyaret dalalettir.

9 — Amelde dört mezhep vardır, bunlar ahkâmda hadise ve Kur'ana dayanırlar, bunlara müsaade var ;lâkin itikatta mezhepler memnudur. Ve bilhassa tarikatlara sulûk ve mürşide bağlanmak küfürdür.

Bu esaslardaki ayrılıklardan başka fer'i bir takım ayrılıklar daha vardır, mesela şunlar :

1 — Vakıf müessesesi batıldır.

2 — Namazın cemaatle kılınması farzdır ve her fert beşvakit camiye gelmeye mecburdur.

3 — Sigara veya nargile içenlere, sarhoşluk için olduğu gibi, kırk deynek vurulur.

4 — Müslümanlığı tevhid-i amelî akîdesine göre ifa etmeyenlerin kestikleri yenmez ve bu gibilere harp ilân edilir.

5 — Zekât, vergidir. Hükümetin vergi almadığı kazançlardan da zekât vermek lâzımdır. Bunlar aynı zamanda nikâh ve talak, miras ve vasiyet (aile hukuku) hükümlerinde ve şeriatın ukubat (ceza hukuku) kısmında Ahmet İbn-i Hanbelin mezhebinden ve İbn-i Teymiyye'nin içtihatlarından ayrılmaktadırlar.

Gerek esaslarda ve gerek fer'i'lerde bazı meseleleri doğrudan doğruya kendileri vazetmişler, birçoklarını ise Ahmet İbn-i Hanbel'in veya İbn-i Teymiyye'nin memnu veya sakınılması gerek dediklerini şiddetlendirmek suretile küfre ve şirke kadar götürmüşlerdir. Tutulan bu yol bir bütün halinde alınır ve ana fikirlere bağlanacak olursa görüş ve gidiş tarzında mezhebin yukarıda kaydettiğimiz üç mihver etrafında döndüğü görülür. Dinde akla yer verilmemesi esası, mevcut naslar haricine: içtihat, kıyas ve istihsan yollarına, gidilmeğe müsaade etmez. Böyle olunca da Peygamber devrinden sonra çıkan her hadiseyi iyi olsada, yine bid'at saymak lüzumu hasıl olur. Bu şartlar altında ilim-i kelâm, felsefe ve tasavvuf yapılamaz. Bunlara göre Kur'an âyetlerinde derinleşmekte caiz değildir; çünkü Hazreti Ömer, Subeyg-ı Mısri'yi, kader meselesine dair bir âyetin manasında derinleşmek istediği için, Mısıra nefyetmiştir. Bu gibi meselelerde: kelâmullah, kader ve kıyamet ahvalı hakkında sorular bid'attır. Namazlardan sonra tesbih çekmek Allahın farzetmediği ve Peygamberin kılmadığı namazlar ihdas etmek, yeni din vaz etmek kadar günah olur. Minare yapmak, el öpmek, boyun kesmek bid'attır. Bu zihniyete göre İslâmda bin seneden

beri mevcut fikir hareketlerini bertaraf etmek, tarih boyunca ihtiyaçların doğurduğu hâdiseleri bid'at saymak icap eder. Bu neticelerin bir kısmını İbn-i Hanbel, çoğunu İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyim kabul etmezler. Çünkü bunlar içtihadı önem verirler ve zamanın ihtiyacına göre verilen hükümlerin meşru ve yerinde olduğunu kabul ederler.

Tevhid-i amelî aslına ve bundan ayrılanları tekfir esasına gelince bütün Vahhabilik sisteminin mihi veri budur. Amel imandan cüz'dür, kaidesi de bu esasa bağlanmıştır. Bu sebeple namaz ve oruç, hac-yerine getirmemek küfürdür. Tevhid, yalnız kelime-i şehadet ve kelime-i tayyibeden ibaret değildir. ve zekât emirlerini Çünkü müşriklerde hâlik ve râzık olan Allahın bir olduğunu tastik ederlerdi. Bununla beraber onlar Kur'anın sarahatı ile müşriktirler, çünkü bir takım tağutları, vesile ittihaz ederlerdi. Binaenaleyh Allahtan başka, bir mezarı, bir şeyhi hatta Peygamberi vesile ittihaz etmek şirkittir. Bu sebeple Peygamberden istiane ve şefa'at istenemez, şefa'at eden, hidayet veren, affeden yalnız Allah'tır. Edilmez, evliyanın kabirlerini ziyaret ve onlardan hizmet dilemek küfürdür. Zira Nuh'un zamanında halk birtakım salih adamları putlaştırmışlar ve onlara tapmışlardı. Kur'an bunun şirk olduğunu açıklıyor. Ölülere niyaz, şeyhlere tevessül, münecimlere, kahinlere ve falcılara inanmak mahiyeti itibariyle evliyayı takdis etmekten farksızdır. Türbelere mum yakmak, kabirlere kubbe yapmak, evliyaya nezretmek, kabirlere kurban adamak, cinlerin şerrini defetmek için kurban kesmek, bunlar kâmilten şirkittir.

Nazar değmemek için boncuk takmak, Allahtan başkasının insan üzerinde tesirini kabul etmektir. Hamayılı takınmak, güzel görünmek için muska takınmak, muhabbet celbetmek için vefk veya azaim yapmak bunlarda aynı sebeple şirkittir. Bir ağaç ile teberrük bir taşı mukaddes saymak, bir su menbaında hassalar bulunduğuna inanmak, ya pir yetiş! ya Şeyh, ya imam, ya Ali gibi sözler Allaha şerik koşturmak, baykuştan teşeüm etmek, güvercin uçurmak, sihir yapmak, yağmur duasına çıkıp taşları suya atmak gibi hareketler, Allahtan başka şeylerden istiane etmektir.

Peygamberin hatıralarını taziz, Hırkai şerif, Sakalı şerif ziyaretleri bir nevi Allahtan gayriya tapmaktır, bunlarda şirkittir. Çünkü Hazreti Ömer, altında Rıdvan biy'atı yapılmış olan ağacı halkın bir tarih hatırası olarak ziyaret etmeleri üzerine kestirmiştir. Delâil-i hayratı okumak memnudur, zira bu Peygambere ibadet mahiyetindedir, evet Hazreti Peygambere selâvat getirilir, ancak bunu bir ibadet haline getirmemek, «Seyyiduna ve Mevlâna» dememek şartile.

Allaha şirk koşturmanın birde hafi ve mane'î olanı vardır. Riya olarak namaz kılmak ve sofuluk yapmak bu nevidendir, çünkü bu işler, Allahtan başkasına gösteriş için yapılmaktadır. Bir kimsenin salih adam gibi görünerek menfaat celbetmeside şirkittir. Menfaat için ibadet etmek ve hayır işlemek aynı şeydir. Şiilerin Kerbelâ toprağına secde etmeleri Kâbeyi ziyaret etmeyip Meşhedî ve Necefi ziyaretleri aynı mahiyettedir. Ali'ye bağlı olmak için ip taşımak, basur hastalığına karşı halka kullanmak ve bilhassa mehdi çıkacak, Hızır sağdır, İlyas sağdır demek, olduğu gibi bazı tarikatlarda şeyhe rabita yapmak, bunlar da açıkça şirkittir. Gavsa, kutupa, abdalların varlığına, Üçlere, Yedilere, Kırklara inanmak ve ölülerin diriler üzerinde tasarrufuna kabul etmek şirkittir. Dehre, havaya, rüzgâra sövmek şirkittir.

Bu meselelerde İbn-i Teymiyye ve Ahmet İbn-i Hanbel birtakım tahditler yapmışlardı. Vahhabiler ise çok ileri giderek bu akidede olanları şirke nisbet etmekle kalmıyor. Bu gibilerin malı canı helâldir ve hakikî muvahhitlerin, bu müşriklere hücum ile bunları katil ve mallarını yağma etmeleri helâldir, derler. Bu cihetler mezhebin en mühim farik vasıflarıdır.

VAHHABİLERE GÖRE TASAVVUF VE TARİKATÇILIK

Muhammet İbn-i Abdül Vahhaba göre tasavvuf İslâmî olmayan bir bid'attır, İslâmda zikir, Allahu unutmamak ve tefekkür etmektir, bir âyin değildir. Tarikat ise, başkalarını istismar için bir

vasıta, ve mürşidin kendisini vesile ittihaz ettirmesine bir yoldur. Hazreti Peygamber her türlü dinî tebliğatı yapmıştır, Kur'anı kerimin sarahatı veçhile eğer bir şeyi tebliğ etmeseydi, Peygamberlik vazifesini yapmamış olurdu. Binaenaleyh Ebubekir i-Sıddık'a gizli bir zikir usulü, Hazreti Ali'ye mahrem bazı sırlar verilmiş olması dine en büyük iftiradır. Bu, Peygamberin umuma gönderilmiş ve bütün insanları aynı yola davet etmiş olması esasına da aykırıdır. Mutasavvıfanın mükâşefe dedikleri şey tamamen asılsızdır. Başkalarını kendi yoluna intisap etmelerini istemesi ise din içinde din ihdas etmektir. Rehbaniyeti Kur'anı Kerim kötilediği gibi, bazı salih adamlara tabi olmayı da Nuh zamanındaki salih adamları vesile ittihaz edenlerin müşrik olduklarına dair Kur'an âyetleriyle menetmiştir. Kur'anın batınî manaları olduğunu söylemek, Kur'anı inkâr etmek ve kendi arzularına göre din ile oyun oynamaktır. Mükâşefenin ilim ifade etmediğinde ve Kur'andan sarahate aykırı batınî manalar çıkarılmasının küfür olduğunda bütün Müslümanların icmaı vardır. Bu esaslardan hareketle Vahhabiler, batınîlere ve şia'ya ve bunlardan azma olan mutasavvıfeye ve İslâm dinine eski dinlerin âdet ve âyinlerini sokan tarikatlarla şiddetle hücum ederler. Bu yüzden nekadar tarikat şeyhleri ve tasavvuf erbabı varsa onları memleketlerinden çıkarılmışlardır.

Bunlara göre tarikatçıların en şerir olanları rabıtayı kabul edenlerdir. Zira rabıta açıkça şıktır. Rufaîlerin ateşe girmeleri ve şiş saplamaları kendilerinde tasarruf kuvveti iddiasını ifade ettiği için şıktır. Ticaniler, her akşam Peygamberle buluştuklarını ve Peygamberden şifahen emir aldıklarını iddia ettikleri için ölüden emir alma ve ölülerin tasarruflarından faydalanma iddiaları şıktır¹⁹. Kâdıriler ve bedeviler, şeyhlerine secde ederler ve Mecusi rakıslarını ihya ederler. Diğer tarikatlar ehli beyt sevgisi altında Hazreti Ali'yi ve onun evlâtlarını masum itikad ederler, bunlar da şıktır.

Bunların ve mutasavvıfe adı altında meydana çıkanların maksadı Müslümanlığı parçalamak ve eski dinleri ihya etmekten başka birşey değildir, Yahudi Abdullah El-Kaddah da bu kisveye bürünerek davete başlamış ve nesli Ubeydiler ve sonra Fatımiler devletini kurmuştu²⁰. Bunların dalâletleri bütün Müslümanlığı kaplamış ve her köşeye girmiştir. Tasavvuf perdesi altında tekke postundan, saltanat tahtına çıkanların adedi sayısızdır. Bunlar, bu hareketin mahiyetini izâh eden başlıca tarihî delillerdir.

Bunlara göre tasavvuf ve tarikat adı altında insanları sapıtanların başlıca hileleri : insanların bir şeyhe bağlanmadan hakikate ulaşamayacağı iddiasıdır. Şeyh, müridi dalâletten ve hatadan korur, seyri sülûk olmadıkça nefis tasfiye edilemez, tasavvuf manevî bir gıdadır, insanın nefsini terbiye etmesi ve maneviyatının yükselmesi, tarikat sayesinde temin edilir, salih adamlardan inabe almalıdır, eshap Peygambere biat ettikleri gibi ya bir gizli imama veya onun daîsine veya mürşide biat etmelidir. Bunlar ölmeden evvel ölürler, fenafillah olurlar, dünyadan göç edince kabirlerinde yaşarlar. Allahın velileri bunlardır. Onların kabirlerinden teberrük etmelidir ; bunları vesile ittihaz etmedikçe insan hayrette kalır. Bunlar hayatlarında ve mematlarında tasarruf sahibidirler. Gavs, kutup, Abdal, Üçler, Kırklar dünyayı idare edenler, bunlardır. Bugün burada yarın Mekkede'dirler, âlemi misâlden haber verirler, levh-i mahfuz mütalaa ederler, demeleridir. Bunlar, halkı bu akidelere hazırlamak için Hızır veya İlyas sağdır, Mehdi gizlidir, yarın zuhur edecektir gibi sözler de uydurmuşlar ve Peygambere hadîsler isnat etmişlerdir. İbni Teymiyye

¹⁹ Ankarada son zamanlarda görülen Ticaniler, Medineden Vahhabiler tarafından kovulmuş olan Şeyh Abdülkadir Medeni'den bu tarikatı almışlardır. Âyin yaptıkları zaman ona da salât ve selâm okumaktadırlar. Vahhabilerin, memleketlerinden kovmuş oldukları şeyhlerin bir kısmı Suriye ve Irak'a sığınarak orada âyinlerini devam ettirmektedirler. Tafsilât için Bk.: Feth-ül-mecid s. 164-169. Ticaniler için Bk. s. 219. Burada Ahmed-i Ticanî Deccal diye vasıflandırılır, nezu billah küfrün bu derecesinde onu kimse geçememiştir, deniliyor.

²⁰ Abdullah-el-kaddah yahudi değildir. Mecusilerin Deysanî reislerinden Meymunun oğludur. Yahudi olan İbn-i Sebe'dir. Biz «Unvan-ül-Meccd»in sözlerini naklettik (s. 95-102 ve s. 230-244).

diyor ki : Abdal, aktab, evliyâya dair hadisler kâmilten yalandır . İbni Haldun Mehdiye dair nekadar hadis varsa yalandır, Hızırın sağ olduğunu İlyasın gökte olduğunu kabul etmek kadar haysiyet kırıcı bir cehaleti olamaz. «Kitabut-tevhid»de bu itikadlar Kur'an âyetleriyle ve hadislerle uzun uzadıya red edildikten sonra bunların Müslümanları parçalamak ve aldatmak için ileri sürdükleri şeriat, tarikat, marifet, hakikat adlı kapılar kâmilten uydurmadır. Marifet, biyat, muhabbet, el tutma, irşad ve makamlar, dereceler kazanma ve hakikata ulaşma davaları halkın gözünü boyamak içindir. Böyle şeyler dinde ve Kur'anda yoktur, bu gibi sözlerin ve davetlerin herbiri dinden çıkmak, Peygamberden başka mübelliğ, Kur'andan başka mürşit ve Allahtan başka hidayet verici aramaktır, denilmektedir. Kitabut-tevhid'in şarihleri, bu meselede daha ileri giderek Peygambere dahi tevessül ve ondan şefâ'at istemek câiz değildir, derler. Zeynî Dahlan oğlu'nun yazdığına göre Der' ye mescidinde, Cuma hutbesinde, İbni Vahhab, her defasında bir kimse Peygambere tevessül ederse kâfir olur, derdi. Kardeşi Şeyh Süleyman ibni Abdül-Vahhab, âlim bir adam ı. Birgün kardeşine sordu : «Erkânı İslâm kaçır ?» O da «Beştir» cevabını verdi, «Sen bunlara altıncısını ilâve ediyorsun, sana tabi olmayı din erkânından sayıyorsun,» dedi. Bir diğeri ona «İslâmın şartı Müslümanları tekfir etmek değildir,» demişti . Sonra Süleyman onun şerrinden Medineye göç etmek zorunda kaldı. Orada bunları red için bir isale yazarak kendisine gönderdi. Muhammet ibni Abdul-Vahhab diyor ki : Hazreti Ömer yağmur duasına çıkarken Hazreti Abbastan tevessül etti, bu Peygambere öldükten sonra tevessülün caiz olmadığını gösterir. Halbuki hâdise iddianın aksini de isbat etmekte, tevessülün cevazını göstermektedir. Nitekim ashab Peygamberin saç ve sakallarından teberrük ettikleri zaman Peygamber bunu menetmemişti.

İbni Vahhab Peygamberin kabrin ziyaret için gidip gelenleri bir gün Der'ye de yakalattı ve sakallarını tıraş ettirdi. Bir defasında «Delâil-ül-Hayrât» okuyan bir salih adama rastladı, elindeki kitabı alıp yaktırdı, ibadet ve dua yalnız Allaha yapılır. Allahın farz kıldığı namazlardan ve farzlardan başka zikir ve âyin dinden olmayan şeyi dine sokmaktır, derdi.

VAHHABİLİĞİN AKİSLERİ

Bu yazımızla Suûdi Arabistanın tarihi, siyasî ve içtimaî durumu veya bugünkü dinî hali, mevzuumuzun tamamile dışındadır. Elimizde mevcut olan malzeme bize ancak Muhammet ibni Abdül-Vahhab'ın faaliyete geçtiği tarihten Vahhabiliğin bir mezhep olarak tutunduğu zamana kadar geçen devirdeki dinî tarihe dair bulunmaktadır. O devirde siyasî ve coğrafî durum bakımından Neciddeki Vahhabî hareketi Osmanlı hükümetine isyan ve Medine şeriflerini tehdit mahiyetinde idi. Bu ssbeple Osmanlı müellifleri bu hareketi batıl bir mezhep ve kötü bir bid'at, şerifler ise bir irtidat ve Peygamber düşmanlığı halinde göstermek için yayınlarda bulundular. Cevdet Paşanın büyük tarihinde Vahhabîler hakkında verilen bilgilere bu yüzden güvenilemez, İstanbul Meşihat evrakı hazinesindeki vesikaların değeri de böyledir. O sıralarda iki defa Mısır kuvvetleri tarafından buralarda askeri hareket yapıldığı için Mısırdaki Vahhabîler hakkındaki görüş tamamen menfi idi. Vahhabîler defaatle Kerbelâ ve şia mukaddesatına tecavüz ettikleri için İranlıların nazarında Vahhabîler din düşmanı idi. Lâkin çok geçmeden durum değişti, Hicazda Vahhabî tarafını tutanlar çoğaldı, Adene ve Yemene doğru bir hayli taraftar türedi. Buraları tamamile Vahhabîleştikten sonra ise Mısırdaki Vahhabîliğe intisap edenler oldu. Irak ve Suriyede Vahhabî taraftarları görünmeye başladı. Mezhep, bütün Hanbelilerde genelleşti, İstanbulda, Mısırdaki, garpte ve Türkistanda ibni Teymiyye'nin eserleri incelenmeğe ve Vahhabîliğe meyil gösterilmeğe başlandı. Mezhep bazı yerlerde yürürlüğe girdi; nitekim Hindistanda Pişaverde bir Vahhabî isyanı çıkarak 1830 da bir hükümet bile kuruldu.

²¹ *Minhacü's-Sünne*, C. 4, S. 115.

²³ *Ed-Dürerü's-Semiyye*, S. 36.

²² *Mukaddime*, Cevdet Paşa tercümesi, Tasavvuf bahsi.

Hintli Seyit Ahmet isminde biri, hac niyetiyle Mekkeye geldiği zaman Vahhabîliği kendi Müslümanlık anlayışına uygun bulmuş ve bunu Hindistanda yaymıştı. Bu hareket Hindistandaki tarikatçılara karşı büyük bir başarı kazandı. Bu mezhep taraftarları İndus nehrinin çevresinde halen kesif bir kitle halinde mevcutturlar. Hindistanda bu babta birçok yayınlar yapıldığı gibi Mısırda El-Menar mecmuası tamamen Vahhabî müdafii kesildi. Vahhabîlerin lehinde ve aleyhinde yazılan sözlerden bir örnek olmak üzere biri Medine Müftüsü ve meşhur bir müverrih olan Seyyit Ahmet İbn-i Zeynî Dahlan, diğeri El-Menar'ın başyazarı ve Mısır Müftüsü Şeyh Muhammet Abduh'un büyük şakirdi Reşit Rızanın olmak üzere karşılıklı iki yazı özetini veriyoruz.

Ahmet İbn-i Zeynî Dahlan'a göre Muhammet İbn-i Abdul Vahhab, Peygamberlik iddiasında idi. Ancak bu iddiasını izhar edemedi. Daima Müseylime gibi yalancı Peygamberlerin tarihlerini okurdu. Bununla beraber kendi tebliğatı için, *dini cedid*, adını verirdi. Bu sebeple bütün mezheplere ta'n eder, Kur'anı arzusuna göre tevil eder ve hadisleri inkâr ederdi. İcma ve kıyası kabul etmezdi. Kendi beldesi ahalisine ensâr ve hariçten gelenlere muhacirîn derdi. Bu akîdelerinden dolayı kardeşi Süleyman, ona bir reddiye yazmış ve bu akîdelerini şiddetle tenkid etmişti. Nitekim birçok âlimler bizzat Ahmet İbn-i Hanbelin sözleriyle bunları reddettiler ve eserler yazdılar. Bunların Hanbeliyiz, demeleri bir perdeden ibaretti. Namazdan sonra dua etmeyi reddederlerdi ²⁴. Ahmet İbn-i Zeynî Dahlan bu mevzudaki reddiyeleri yazdıktan sonra kendisi de bunların aleyhinde birçok hadisler nakleder ve sözlerine bunların, kendilerine intisap eden kadınların saçlarını kestirdiklerini, evliyanın kabirlerini hela yaptıklarını, mevlüt okutmayı, sünnet namazları ve «delâil-ül hayrât» okumayı ve minarelerde salât ve selâm okumayı ve hatta Peygambere «seyyidüna ve mev-lâna» diyenleri kâfir saydıklarını ilâve eder ²⁵.

Mısırın büyük âlimlerinden Reşit Rıza diyorki : Vahhabîliğin ilk zuhurunda siyasî düşmanları bu hareketi kötölemek için çok şeyler uydurdular. Eskiden garp memleketlerinde Müslümanlar hakkında neler söylenmemişti. Şimdi söylenenlerde de muayyen maksat ve gaye vardır. Bunların sebebi, onların sebebinin aynıdır. Müfteriler kendi kötü akîdelerini atacak yerde iyiyi fena gösterdiler. Hicaz şerifleri o zaman bu hareketi körüklediler. Vahhabîleri tekfir eden ve fena surette tasvir eden onlardı. Bunlar gazeteleri aleyhte neşriyata teşvik ettiler. Vahhabîlerin başlıca düşmanları şiiiler, tarikatçılar ve sapıklardır. Çünkü kabirler üzerinde kubbeler yapan ve mezarları meşced ittihaz eden onlardır. Şiiilerin bu adetleri umumi bir hal aldı. Tarikatçılar, şeyhlerine, batınîler yatırlara tapınmağa başladılar. Bunlar şüphesiz şirkidir. Binaenaleyh Vahhabîlerin bu hareketleri tamamen dinîdir. Bunlar hakkında yapılan tenkidler azimet yolunu iltizam, ruh'sat yolunu terketmelerinden ileri gelir. Evet bunlar, bazı işlerde ifrata vardılar, bazı ahkâmın tatbikinde ve nasların tefsirinde hata olabilir ; bu, havastan hiç kimsenin kurtulamadığı bir şeydir. Lâkin âlimleri, onların hareketlerine karşı sükut etmiyorlar, birçok eserler yazmış bulunuyorlar, diyor.

²⁴ *Ed-Dürerü's-Seniyye*, S. 48.

²⁵ *Ed-Dürerü's-Seniyye*, S. 52.

TAHLİL VE TENKİD

Vahhabîler'in mezhebî hususiyetlerini teşkil eden, dinde akla yer vermemek, mükâşefeyi²⁶ red ile sofiyane neş'eyi inkâr etmek ve tevhid akîdesini amelî tevhid mânasına almak, esaslarının ilmî değeri üzerinde bir tahlil yapmak herhalde faydalı olacaktır.

Tevhid akîdesi, İslâm tarihi boyunca, Muhammet ibn-i Abdu'l-Vahhab zamanına kadar onun anladığı mânada alınmış değildir. Mutezile tevhidi, Allah'ın zatiyle sıfatlarının aynı olduğu ve zatından başka hakiki sıfatların bulunması hakiki tevhidi ihlal edeceği düşüncesiyle sıfatlar zâtından ibarettir ve tevhidin manası budur, demişlerdir. Bunlara karşı selef, Allahın sıfatları vardır ve sıfatların bulunması hakiki tevhide münafi değildir, fikrinden hareketle bu tevhidin Allahın birliğine imandan ibaret olduğu esasında birleşmişler ve imanın tastik, ikrar ve amelden ibaret olup olmaması meselesinde ayrılmışlardır. Amel îmanda dahildir diyenler ve bunlardan Ahmet ibn-i Hanbel meseleyi, tevhit meselesi değil, iman meselesi olarak mütalaa etmiştir. Ebu Hanife, Allah birdir, bu birlik sayı cihetinden değil, şeriki olmamak bakımındandır, dediği zaman Allaha şerik koşmamayı, diğer ilâhların varlığını selbetmeği kastetmiştir. Kur'anı Kerim'deki *Burhan-ı temanu'u*²⁷ ifade eden âyetleri de buna delil göstermiştir. Esasen tevhit akîdesinin kıymeti, Hıristiyanların üç uknum, mecusîler'in iki mebde ve Yahudiler'in kendine has bir ilah kabul etmelerine karşı olduğuna göre, tevhidin hakikî mânasının kelime-i şehadet ve vahdaniyet akîdesi olduğunda ittifak vardır. Bu izaha göre tevhidi, amelî tevhid diye izaha kalkmak cumhura muhalefettir. Nitekim mutasavvıfadan bazılarının tevhidi vahdet-i vücud²⁸ manasına almaları da aynı veçhile cumhura muhalif bir görüştür. Kaldı ki Muhammet ibn-i Vahhab'ın tevhidi böyle bir manaya alıştı Allahın birliğini, tastik ve ikrar edene kâfir, demek neticesine varır ki bu Peygamberin yoluna da aykırıdır. Çünkü Hayberde yeni Müslüman olan bir çoban Peygambere, bu Müslümanlığın hakkı nedir, dediği zaman, Peygamber, şu kılıcı alıp harbetmektir, cevabını vermiş ve bu çoban hiçbir ibadeti yerine getirmediği halde harpte ölünce ashabın en kıymetlilerinden şehit olan Mahmut ibn-i Mesleme ile bir mezara gömülerek şehit muamelesi görmüştür. Nitekim Peygamberin «Ben Allahın birliğini kabul edenlere silâh çekmemeğe memurum!» mealindeki hadîsi de müttefekun aleyh (yani herkesin kabul ettiği bir hadîs) tir.

Gerçi Allahın Vahdaniyetine iman, ibadet edilecek başka mabut yoktur, manasını mutazamındır. Ancak bu, Allaha ibadette kusur edenler kâfirdir, manasına gelmez, amel imanda dahildir esastan hareket edenler, imanın arttığını kabul ederler, bu esassız kabul etmeyenler iman herkeste müsavidir, reyindedirler. Bunu küfre kadar götürenler Haricîlerden bir şubedir ki Vahhab oğlu bu meselede onları taklid etmiş oluyor.

²⁶ *Mükâşefe* : Kalp gözü ile görme (Manevî müşahede), bir nevi hads veya ilham demektir ki sofiyeye mahsus bir ilim yoludur. Nascılar, ilimde nakli ; kelâmcılar, aklı esas aldıkları gibi sofiler de mükâşefe usulünü esas tutarlar. Buna keşf ve zevk yolu (*Felsefe-i zevkiyye*) de denir. Murakabe, vecd, ilâhî cezbe, vuslat gibi fikirleri, remz, esrar, seyr-i sülûk gibi usulleri içine alır. Keşf veya mükâşefe, hakikata muttali olmak ve onu bizzat yaşamak manasına da kullanılır; misâl âlemini müşahede gaybe ittıla ve nuranî âleme yükselme bununla olur.

²⁷ *Burhan-ı temanu* : Kur'an-ı kerimdeki «Eğer yerde ve gökte birden fazla ilâh olsaydı, yer ve gök fesada uğrardı» âyetinin ifade ettiği vahdaniyet delilinin adıdır.

²⁸ *Vahdet-i vücud* : Allahdan başka varlık kabul etmeyip insanların ve her şeyin ilâhî varlıkla bir olduğunu kabul eden Tasavvuf nazariyelerinden biridir.

Dinde akla yer vermemek meselesine gelince: bu, evvelâ İslâm ruhuna, Peygamberin yoluna ve Kur'an-ı kerim'in beyyine âyetine²⁹, tefekkür edin, nazar edin, emirlerine muhaliftir. Saniyen Müslümanlığın hayatiyeti bakımından din sosyolojisi ve din felsefesile ilgili bir mevzudur. Eğer din akla kıymet vermiyorsa demek fikir hürriyeti ve vicdan hürriyeti yoktur. Halbuki mükellefiyetin birinci şartı akıl olduğunda cumhurun ittifakı vardır. Anlamadan inanmak zorla inandırmaktır. Bu ise dindarlarda taassup ve istipdadı doğurur, zihinleri uyuşturur, insanlar hurâfelerden hakikatleri temyiz edemez olurlar. Halbuki Müslümanlık hurâfelerle mücadele eden ve batıl itikadları reddeden, hamle verici bir dindir. Peygamber, Müslüman olmak için müracaat edenlere: «evvelâ batıl itikadları ve hurâfeleri terkedeceğinize söz verin ondan sonra size Müslümanlığı tebliğ ederim» derdi. Hakikat böyle iken aklın kabul etmediği şeylere insanları inanmağa mecbur etmek, onları dinden soğutmak ve fikirler de ayrılıklar vücuda getirmektir. Fikir ve kanaat ayrılığı bir milleti parçalayan ve yıkan başlıca âmildir. Terakki ve tekâmül hamlesi el birliği ile olur, nitekim İslâm tarihinde mezheplerin çoğaldığını gördüğümüz devirlerde Müslümanların birbirini kırdıklarına şahit olduk. İnsanların ilerlemesi ve gerilemesi taşıdığı akidelere bağlıdır. Her türlü tefekkür serbestisi yasak olan bir yerde medenî inkişâf olamaz, sebebi araştırılmayan akideler ise insanları uyuşukluğa götürür. Bu günün kültür seviyesi karşısında geriye dönmek ve kendi içine çekilmek millete felâket getirir. İslâm tarihinde akliyecilerle nassiyecilerin çarpıştığı devirler göz önüne alınmalıdır. Abbasilerden Memun ve halefleri zamanında akliyecilik hüküm sürüyordu. Bu devir İslâm'da ilim ve medeniyetin ilerlediği ve insanların refaha kavuştuğu bir devirdir, Mütevekkil zamanında Ahmet ibni Hanbelin nüfuzu dolayısıyla nassiyecilik hâkim olunca medeniyet ışığı süratle karardı ve Abbasî devrinin insanları bir daha refah göremediler, Endülüste fikir hürriyeti yaşadığı devirde Avrupayı uyandıran bir medeniyet vücuda geldiği halde, Hanbelilik orada hâkim duruma geçtikten sonra çok geçmeden Endülüs devleti yıkıldı,. Nizamiye medresesinde resmî tedrisat Eş'ari mezhebine göre ve hükümetin kontrolü altında yapılıncı da fikir hareketi durdu, Osmanlılar devrinde Ebussuud ile İmam-ı Bürgivî arasındaki münakaşanın mahiyeti ve neticesi de budur.

İmam Bürgivî vakfın birçok kısımlarını inkâr eder, hocaların ve imamların maaş almasını tecviz etmez, akliyecilere hücum eder ve her bid'atı dalalet sayardı. Ona göre içtihada izin yok, bir mezhebe taklit esastı. Bu ruh ondan sonraki devirlerde hâkim duruma geçti. Kanununin yaptırıldığı Tıp ve Fen Fakültelerinde okunan dersler bid'at sayıldı. Medreseliler ile tekkeliler kavgaları, Kadızade ile şeyh Sivasî taraftarları arasında cidaller ortalığı sardı, halkın birbirine sevgisi kalmadı, iki nevi taassup vücuda geldi: ilmiyye, memlekete faydalı ve milleti yükseltici ilimlerle uğraşacağı yerde mezhep ve tarikat münakaşasını artıran mevzulara daldı. Milleti, memleketi değil şahsi ihtiraslarını, mensup olduğu sınıfın arzusunun düşündü. Sofilerde kendi nefislerini tasfiye edecek yerde, taraftar toplamak ve rakiplerine karşı koymakla uğraştılar, lüzümsüz ve manasız konular ortaya atıyorlardı. Bu hal Osmanlı devletinin inkırazında en müessir âmillerden biridir.

Tarikat erbabının mükâşefe yoluna ve sofîyane neş'elerine gelince: herkesin vicdanından kopan sese uyması ve tefekküründe serbest olması kadar tabii bir hal düşünülemez. Fakat mükâşefe ancak sahibine ilim ifade eder. Kişinin başkasını kendine tâbi kılmağa ve duygularını genel bir yol gibi halka kabul ettirmek davasını gütmeye hakkı yoktur. Zira tasavvuf, şahsın özel hayatıdır, herkesin yaşadığı bir hal değildir, yani psikolojiktir, sosyolojik değildir, bunu sosyal bir müessese haline sokmak, mevzuun dışına çıkmaktır. Bundan dolayı da hareket marazî bir hal alır. Bir tarikata bağlanmak arzusu eski kabile hayatının manevî bir surette yaşanması mahiyetindedir. Hurâfelere

²⁹ *Beyyine âyeti*: Kur'an-ı kerimdeki «Ölecek olan delile dayanarak ölsün, yaşayan delile dayanarak yaşasın» âyetinin adıdır.

tutsak olmak, kişinin bir şahsa iradesini terketmesi, ancak kölelik ruhunu taşıyanların şiarıdır. Bunun daha bariz şekli pederşâhî aile sisteminde babalara tapmak ve öldükten sonra ecdadın tasarrufat icra ettiklerine inanmak geleneklerinde görülür. Tasarrufat, kutupların³⁰ ve ölümlerin elinde olduğuna inanacak kadar derinleşen cehaleti başka şekilde izaha imkân yoktur. Bir memlekette ölümlerin tasarrufları devam ediyorsa dirilerinin ne durumda olduklarını kestirmek zor olmaz. Mehdi diye bir akîde beslemek ve bunun bin seneden beri uykuda olduğunu veya bir tarikat şeyhi bulunduğunu kabul etmek Müslümanlığın kemale ermiş bir din olması akidesile tam bir tezat halindedir. Bu fikir, bir zaman Emevilere karşı ayaklanmak için çıkarılmıştı. Sonraları Müslümanlığın başına belâ oldu. Bu yüzden gelen felâketlerin hesabı yoktur. Çıkan her Mehdi, cep doldurmak, tebaa toplamak gayreti güttü, kendisinin de milletinin de perişanlığına sebep oldu. Bu akîdeler hangi memlekette çok ise o memleket perişandır ve halkı esirdir. Çünkü bu akîdeler insanları tembelleğe alıştıırır, san'attan, ziraattan alıkor, sofiyane neşeye daldırır ve uyuklatır. Sofiyane neşe ancak ilim ve edebiyat ile, ruh yüksekliğile duyulan bir zevktir. Bununla beraber şahsîdir, hayatın gayesi ise yükselme, milletin ve memleketin refahına yarayacak bilgilere ulaşmadır. Mehdi, kutup, mukâşefe âlem-imisâl³¹, vahdeti vücut ve bu hayallerden doğan hurâfeler memlekete ne kazandırabilir? İşte hakikî ilim ile hurâfenin bölüm noktası budur. Bu bakımdan vesile ittihaz etmek ve kabirlerden meded ummak etrafında Vahhabî'lerin görüşleri insanları hurâfelerden ve tefrikalardan kurtarıcı bir mahiyet taşıdığı, Şeyhlere ve tarikatlara bağlanacak derecede iptidai olan bir zihniyetten uzaklaşıp yüksek bir kültür seviyesine ulaşmayı ifade ettiği halde onların akla kıymet vermemek hususundaki görüşleri medenî hayatın icaplarına göz yummak, camaattan ayrı bir yol gütmek mahiyetini göstermektedirki bu, yukardaki fikirlerle tezat arz etmektedir. Tevhit akîdesinin, iman birliği manasını tanımamak ise sevad-ı âzamı³² ve hanifiyye-i semha'yı³³ inkâra, islâm ruhunu darlaştırmağa ve islâm camiasını parçalamaya götürür. Bu netice de davanın esası olan tevhit fikrile tezat halindedir.

³⁰ *Kutup* veya *gavs* : Sofilere ve tarikat ehline göre, ruhânî âleme vâkıf olan ve bu dünyada tasarrufat icra eden, üçler, yediler den veya dört kutuptan biridir.

³¹ *Âlem-i misal* : Sofiyyenin kabul ettiği beş âlem(*a'yan-ı sabite, âlem-i mülk, âlem-i ervah, âlemi mis-al, âlem-i insan*) den biridir ki, Eflâtun'un idelerinden alınmış ve ruhanî âlemler mahiyetine sokulmuştur. Bunların her birini, her mutasavvıf, kendi zevkine göre tasvir etmektedir.

³² *Sevad-ı a'zam* : Cumhurun yolu demektir; Peygamberin «Cumhurdan ayrılmayın» hadisine işaretir.

³³ *Hanifiyye-i semha* : Cömert ve musamahalı olan geniş ve doğru yol manasına Hâzret-i Peygamberin «Ben size hanifiyye-i semha ile gönderildim» hadisini ifade eder.

İSLÂM DÜNYASINDA MATEMATİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

Prof. CELÂL SARAÇ
(Ankara Fen Fakültesi)

B) İlk ilmi faaliyetlere umumî bir bakış*

1 — Eski devirlerin ilim ve fen geleneğinin İslâm dünyasına intikalini ve bu çerçeve içinde inkişafını — daha geniş mânada *İslâmî* denilen medeniyeti — tarihî seyri içinde tetkik ederek ortaya etraflı terkibî eserler koyabilmiş müellifler yok gibidir. Elimizde, dünya medeniyeti tarihiyle meşgul olurken bu konuya da temas zarureti duymuş garpli müelliflerin kısa, hayli sathî, bazan din ayrılığının tesiri altında tek taraflı hükümlerle dolu yazılarından ve Şark müverrihlerinin — ilim ve fen adamlarından kısaca bahseden — *Tabakat*'ından başka kaynak bulunmamaktadır. Bazı özel olay ve konular üzerindeki münferit etüd ve makaleleri de bu arada zikretmek yerinde olur. Biz, bu mütevazi çalışmamız için, faydalanabildiğimiz eserleri sırası geldikçe kaydetmeyi vazife sayacağız.

Garp müellifleri, umumiyetle, İslâm medeniyetinin eski Yunan ve Roma ile İran medeniyetlerinin kalıntıları üzerinde bina edilmiş olduğunu, bu itibarla bir *orijinalitesi* bulunmadığını ifadeye mütemayildirler. Bununla beraber bu medeniyet çerçevesine giren milletlerin İslâmiyetten önceye ait ilim ve fen hazinelerini¹, daha çok Arap dilindeki telifatla, Batı'ya nakletme gibi büyük bir tarihî hizmetleri olmuş bulunduğunu da inkâr etmemektedirler.

Dağınık bir halde bulunan bilgileri, Yunanca ve Hindceden, Süryanî ve İran metinlerinden Arapçaya tercüme ve nakl-ederek bir araya toplamanın büyük ve ciddi bir hizmet telâkki edilmesi gerektiği bedihî olmakla beraber, bizim kanaatımız, tam tarafsız bir tarihî araştırmanın, bu hizmetin sadece bir *nakil* den ibaret kalmadığını açıklayacağı merkezindedir. *Medeniyeti* teşkil eden bir çok unsurlar arasında ilim ve fennin, hususiyle Matematik'in, bu bakımdan, İslâm dünyasında hakiki bir inkişaf ve terakkiye mazhar olduğunu, ve ciddi *original* eserler yaratmak suretiyle Müslüman milletlerin umumi medeniyet kervanına çok değerli varlıklarla katılmış bulduklarını — hiç bir kablî hükme kapılmadan — tesbit etmek, bize, ilmi ve tarihî bir hakikatı görme ve gösterme zevkini tattıracaktır.

Filhakika, bilhassa on dokuzuncu asrın ikinci yarısından bu yana gelişmeye başlayan tarihî araştırmalar göstermiştir ki, Ortaçağ Avrupasının geri ve karanlık devirlerinde, Akdenizin doğu ve cenup bölgeleri — bilhassa Mezopotamya — yeni ve kuvvetli bir medeniyetin

* Bu küçük yazının birinci kısmı, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisinin IV üncü nüshasında çıkmıştır.

¹ Eski Yunan-Roma ve eski İran medeniyeti çerçevesine giren ilim binasından sonra — kuruluşunun yalnız bir cephesini (riyaziyatı) burada kısaca belirtmeye çalışacağımız — İslâm dünyasındaki gayretlere varıncaya kadar geçen devreye (yani Hristiyanlığın zuhurundan itibaren yedi asırlık devreye) ait veciz bir hülâsayı, Abdülhak Adnan-Adıvar'ın «*Tarih boyunca İlim ve Din*» adlı kıymetli eserinin birinci cildinde buluyoruz. (sah. 61 — 80).

inkişafına sahne olmakta idi². Sekizinci asrın sonuna doğru, bu bölgenin yeni bir manevî hava teneffüs etmeye koyulmuş olan sakinleri, eski Yunan ve — daha az nisbette olmak üzere — Hind'in ilmî müktesebatını kendilerine mal etmeye başlamışlardı. Çok zengin imkânlarla sahip olan Kur'an dili, kısa zamanda en yüksek felsefî doktrinleri mükemmel surette ifadeye kabiliyetli olduğunu göstermişti.

İslâmî medeniyetin bu büyük inkışaf çağı, bazı dinî muhalefet unsurlarının³ ileride gösterecekleri geciktirici tesirden henüz uzaktı. VII. ve VIII. inci asırlarda müslüman Araplar tarafıdan zaptedilen bölgelerdeki — muhtelif ırklardan — insanların çok esaslı rol oynadıkları bu medeniyet, VIII. inci asır ortasından başlayarak XII. ve XIII. üncü asırlara kadar giden uzun bir zaman aralığında, hemen munhasıran arapçanın hâkim bulunduğu, bir ilim, felsefe, sanat ve teknik üstünlüğü manzarası arzeder.

2 — İslâmiyetin ilk asrında, yalnız Kur'ani kerim ve Hadîs ile, ahkâmı Kur'andan çıkarılan Fıkıh ve Lûgat gibi *İslâmî ilimlere*⁴ ehemmiyet verilmişti. İlk zamanlarda, esasen bu ilk ihtiyaçlar dışında kalan — *Ulûm-ı dahile*⁵ dedikleri — ilimlerle uğraşmaya vakit yoktu; fütühat ve din neşri esas meşguliyeti teşkil ediyordu.

Bunda, önceleri, belki «Kur'anı kerimden başka hiç bir kitabın mütâleası caiz değildir» veya «İslâmiyet kendisinden evvel olan şeyleri yıkmış ve iptal etmiştir» şeklindeki yanlış ve bâtil anlayışın da tesiri olmuştur. Hakikat şudur ki, bu yanlış yolda yürünmemiş, aklın ve medenî topluluklar ihtiyacının gerektirdiği ilim yolu çabucak açılmıştır.

3 — İslâmiyetin zuhurundan önceki asırlarda, eski Mezopotamya Sâmililerinin (Akad ve Babil) bakiyeleri olan *Süryanîlerin* bu bölgede bir çok mektepleri vardı. Bu mekteplerde devrin bilgileri Süryanî diliyle ve Yunanca olarak tedris edilirdi. Meselâ milâdî beşinci ve yedinci asırlar arasında *Edes* (bugünkü Urfa) ile Fırat kenarındaki *Kımmesrin* Darülfünunlarının da, ve Nesturî hıristiyanlarıyla — Eflâtun Akademisinin kapanması (+ 529) üzerine Atina'dan kaçan — *neoplâtonisyenlere* melce' olan *Cund-i Şâpûr* Tıp mektebinde⁶, başta Aristo felsefesi olmak üzere, zamanın bütün ilmî — felsefî sayılabilecek müktesebatı — bilhassa tıp, riyaziyat ve hey'et — okutuluyor; rasatlar yapılıyor ve yunanca metinler Süryanî diline tercüme ediliyordu.

Ruhavî — Urfa'lı — *Yakup* gibi meşhur ilim adamlarını yetiştiren bu irfan merkezlerinin, sonraları, İslâmî devir için değerli birer gelenek kaynağı olmuş bulunmaları tâbiî görülmelidir.

İslâmlar, böylece, sekizinci asır ortalarından itibaren, zamanlarının bilgilerine — tercüme yaparak — nüfuz etmeye teşebbüs ettiklerinde, oldukça ileri bir ilim muhiti içinde bulunuyorlardı. Bilhassa Irak bölgesi, bir çok Süryanî, İrânî, Rum ve Hintli tıp, felsefe ilm-i nücum ve riyaziye müntesibi bilginlerle zenginleşmişti. Bu sebeple halifeler, bu ilimleri kendi dillerine — İslâm dünyasının resmî ve ilmî dili olan arapçaya — nakil ve tercüme

² Bk. Sir William Dampier, *A Story of Science*, fransızca tercümesi, s. 95.

³ Burada, İslâmların, «İlim ve hikmeti müşriklerin dilinden de olsa alınız, öğreniniz»; «Çinde bile olsa ilmi tahsile koşunuz»; «İlim tahsili her müslümâna farzdır» mealindeki Peygamber sözleriyle ilim tahsiline tergipten ve teşvik edilmiş bulduklarını hatırlatmak uygun olacaktır.

⁴ Bu *İslâmî ilim* tabirini, A. Adnan-Adıvar'ın *Tarih boyunca İlim ve Din*'de (cilt I, S. 79) münakaşa ettiği mânâda kullanmadığımızı ifade etmek yerinde olur.

⁵ Bu nokta için bakınız : Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, cilt 3. İslâmî medeniyette Kur'an, Hadîs, Fıkıh gibi *İslâmî ilimler*'le Arap dili ve edebiyatı dışında kalan bilgilere — sonradan irhal ve tedvin olunarak yabancı dillerden arapçaya nakil suretiyle girmiş mânâsına — *ulûm-ı dahile* denilirdi.

⁶ Bk. : Sir William Dampier, *A Story of Science*, fransızca tercümesi 1951, S. 107. ve W. Barthold — M. F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 1940 S. 17.

ettirmek isteyince, etraflarında bu hizmeti gereği gibi görebilecek mutahassısları kolayca bulabilmişlerdir.

4 — *İlimlerin tasnifi*. Kur'anın lâfzı ve mânası üzerinde başgösteren ilk ihtilâflar ve rivayet olunan Hadislerin sıhhat dereceleri üzerindeki ilk araştırmalar, Arap dilinin gramerini tedvin ve bu dilin lûgatını tesbit etmek ihtiyacını doğurmuştur.

Bu itibarla, islâmî ilimler arasında ilk rağbet ve nisbet görenler bunlar oldu. Bu bakımdan bilhassa *Kûfe* ile *Basra*'nın daha VIII. inci asırda çok faal birer ilim merkezi olmuş bulduklarını biliyoruz.

İşte bu faaliyetin başlıca mahsulleri arasında mühim bir yer tutan, *Halil-İbni-Ahmed*'in tertiplelediği, Arap dili Kamusu, ilmi ve teknik istilahların ilk kaynağını teşkil etmekle kalmamış, aynı zamanda «*İlimlerin tasnifi*» bakımından da bir deneme olmuştur⁷.

Bu tasnife göre, felsefe iki kısma ayrılıyor : nazarî ve amelî felsefe. Nazarî felsefenin başlıca üç kısmı vardır : *İlâhiyat*, *Riyaziyat* (Matematik) ve *Tabiiyat*. Riyaziyat : Hesap, Hendese, Hey'et ve Musiki kısımlarına bölünmektedir. Sonraları, Riyaziyata da, Mantık ile birlikte, Tabiiyat ve İlâhiyatı anlamak için hazırlık bilgileri — Mukaddimat — veren ilimler mecmuası göziyle bakılmıştır⁸.

5 — *İlk tercüme ve ilk gelişmeler*. *Ulûm-i dahile*'yi arapçaya nakille ilk iştilal eden zat, Emeviye devletinin müessisi *Muaviye*'nin torunu — Hakimi âl-i Mervan diye şöret bulmuş olan — *Hâlid-İbni-Zeyd-i Emevî*'dir. Bilhassa tıp ve kimyada zamanının en yüksek bilgi seviyesine vararak İskenderiye mektebi âlimlerinden ders görmüş⁹ olan bu zat (ölümü : 707) ilk tercüme bir kimya kitabı üzerinde yaptırmıştır.

Fakat, ilim ve fenle ciddi olarak meşgul olanlar, Abbasi halifeleridir. Bu da bu devletin ikinci hükümdarı *El-Mansur* (734 — 775) zamanında ilmi-nücuma, tıbbı ve hendeseye rağbet edilmeye başlamakla kendini gösterir.

Riyaziyeye ait naklolunan ilk eser (Harun-ür-Reşit devri, 766 — 809 arası) *Euklidis*'in, — tercümesinde *kitab-ül-usul* diye adlandırılan — ileride etraflıca bahis konusu edeceğimiz — *Elements*'idir. Yine bu halife zamanında Batlamyus (Milâdi II. inci asır) ın — yunanca adı *Megali Suyntaxis* olan — *El-Macasti*'si de tercüme edilmiştir.

6 — *Başlangıçtan XI. inci asır ortasına kadar uzanan devreye umumi bir bakış*¹⁰. Hülâsa olarak diyebiliriz ki :

a) İslâm dünyasında Matematik VIII. inci asrın ikinci yarısında gelişmeye başlar ; bir asır sonra en parlak devrini idrak ederek en yüksek mertebesine erişir.

⁷ Bk : W. Barthold — M. F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*. S. 46 — 47.

⁸ Bizi burada ilgilendirmediği için, bu tasnife giren diğer ilimlerden ayrıca bahsetmiyoruz. Yalnız şu kadarını işaret edelim ki : Kimya ve Tıp, Tabiiyat'ın konuları arasında sayılıyor ; *amelî felsefe*'nin de *Ahlâk*, *İktisat* ve *Siyaset*'i ihtiva ettiği kabul olunuyordu.

⁹ Bu tarihi vâkıa, İskenderiye kütüphanesinin — ikinci Halife Ömer zamanında — müslümanlar tarafından — yakıldığı efsanesini bir bakıma — kısmen olsun — tekzip eder mahiyette telâkki olunabilir. (Bu hususta bk : A. Adnan-Adıvar, *Tarih boyunca İlim ve Din*, birinci cilt, s. 81.)

Bu tarihten yarım asır kadar önce yakılmış olduğu iddiası doğru ise, bu kütüphaneden mahrum kalan mektepten, halife çocuklarına ders verdirilecek, yüksek seviyede ilim adamlarının yetiştiğini kabul emenin garabetini izah hayli zor olacaktır.

¹⁰ Bu bahis için kısa bibliyografya :

1 İbn-i Kiftî, *Ahbar-ul-Ulema ve Tercüm-ül-Hükema*.

2 Suter, H, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* Abh. z. Gesch. d. Math. Wissensch. mit Einschluss ihrer Anwendungen. X. Heft. 1900.

İkinci Abbasî Halife *El-Mansur* ile beşinci Halife *Harun-ür-Reşit* ilmin hâmileleri olarak bil-hassa şöhret kazanmışlardır. Bu devrede yunanca matematik kitaplarının tercümesine başlanmıştır.

b) IX. uncu asrın ilk yarısında — 7 inci Abbasî Halife — *El-Memun* (785 — 833), ilmî eser mütercimlerinin faaliyet merkezi olan «*Beyt-ül-Hikme*» akademisini kurmuştur. Bu devrede Trigonometri (müsellesat) parlak bir gelişme göstermiş ; bazı — sırfî — *Hendese* problemleri incelenmiş ; Euklidis — yeniden tercüme ve — tefsir edilmiş ; *Aritmetik* ve *Cebir*'de ileri adımlar atılmıştır. IX. uncu asrın ikinci yarısında bütün bu çalışmalara daha yüksek bir seviyede devam edilmiştir.

c) X. uncu asrın ilk yarısı, keyfiyet bakımından değilse de, kemiyet bakımından bir inhitat devri sayılabilir. Fakat bu asrın ikinci yarısında matematik sahasındaki faaliyetin tazelandığını — meselâ Büveyh oğullarından *Adud-al-Davla* [عضد الدولة] (935 — 983) ile oğlu *Şeref-al-Davla* [شرف الدولة] (983 — 990) nin bu faaliyeti teşvik etmiş olduklarını — öğreniyor ; ve yalnız Bağdat'da değil, Endülüs Emevilerinin namdar hükümdarı ikinci *Hakem* (ölümü—976) in himayesi altında *Kurtuba*'da da çok müsait bir inkişaf zemini bulduğunu görüyoruz. Böylece, bu devir, matematiğin bütün dallarında orijinal çalışmaların hızlandığına şahit olmuştur.

d) XI. inci asrın ilk yarısında riyazî ilimlerdeki bu gelişme devam etmiştir. Altıncı Fatımî Halife *El-Hakim* (ölümü—1021) in tesis ettiği — iki asır önce Bağdat'da kurulana benzer — «*Dar-ül-Hikme*» akademisi meyvelerini vermeye başlamıştır. Ayrıca, *Gazneli Mahmut* (ölümü — 1030) ile oğlu *Mes'ud* (ölümü — 1041) un zamanlarında, başta büyük Riyaziyat âlimi — ve feylesof — Ebu'l-Reyhan Muhammed-el-Birûmî (973 — 1051) olmak üzere, bir çok değerli ilim adamlarının yetiştiklerini, ve matematiğin, — biri pratik (tatbiki), diğeri daha ziyade teorik sahada olmak üzere — iki istikamette ilerlemeye devam ettiğini öğreniyoruz.

e) Nihayet, XI. inci asrın ikinci yarısında İslâm âlimleri artık verimli olmaktan — gözle görülür bir nisbette — uzaklaşmaya başlarlar. Bir kaç matematikçinin yine yüksek değerde bazı eserler ortaya koydukları görülmekte ise de, bundan sonra daha çok — verese arasında mirâs taksimi meseleleriyle ilgili — *ferâiz* hesapları bakımından pratik bazı meseleler üzerinde durulmakla iktifa edildiği anlaşılmaktadır.

3 Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, 3 üncü cilt (Türkçe tercümesi) 1912

4 Sorokin, A. — Merton, R., *The course of Arabian intellectual developpement, 700 — 1300*. A Study in Method, İSİS, 1935

5 Mieli, Aldo, *La Science Arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, 1938.

6 W. Barthold — M. F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 1940.

7 İslâm Ansiklopedisi, Basılmış Türkçe ciltleri

Prof. WILFRED C. SMITH'İN «MODERN TÜRKİYE DİNİ
BİR REFORMA MI GİDİYOR» ADLI MAKALESİ
DOLAYISİLE BİR KAÇ SÖZ

Dr. HÜSEYİN G. YURDAYDIN

Türkiye, 1923 yılında Cumhuriyetin ilân edildiği günden beri, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmayı, kendisi için başlıca gaye bilmıştır. Türkiyenin bu gayenin tahakkuku yolunda yapmış olduğu çalışmalar ve bu arada din karşısındaki durumu, gerek Doğulu ve gerekse Batılı bilginler tarafından dikkatle takip edilmiş, bu yoldaki çalışmalar da türlü şekillerde manalandırılmıştır. Bu bakımdan üzerinde ilgi ile durmaya değer Hindistan İslâm Tetkikleri Akademisi Başkanı sayın Profesör Syed Abdul Latif'in «The Mind al-Qur'an builds» (Kur'anın Ortaya Koyduğu Zihniyet) adını taşıyan eserinin tarafımızdan yapılmış olan bir kontrandüsü, İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu sayısında «Tahlil ve Tenkitler» kısmında yer almış bulunmaktadır. İnkilâplarımız hakkında bir Doğulunun fikirlerini ihtiva eden bu eserin memleketimizle ilgili kısımları aynen verilmiye çalışılmış, ayrıca bu husustaki düşüncelerimiz belirtilmiştir.

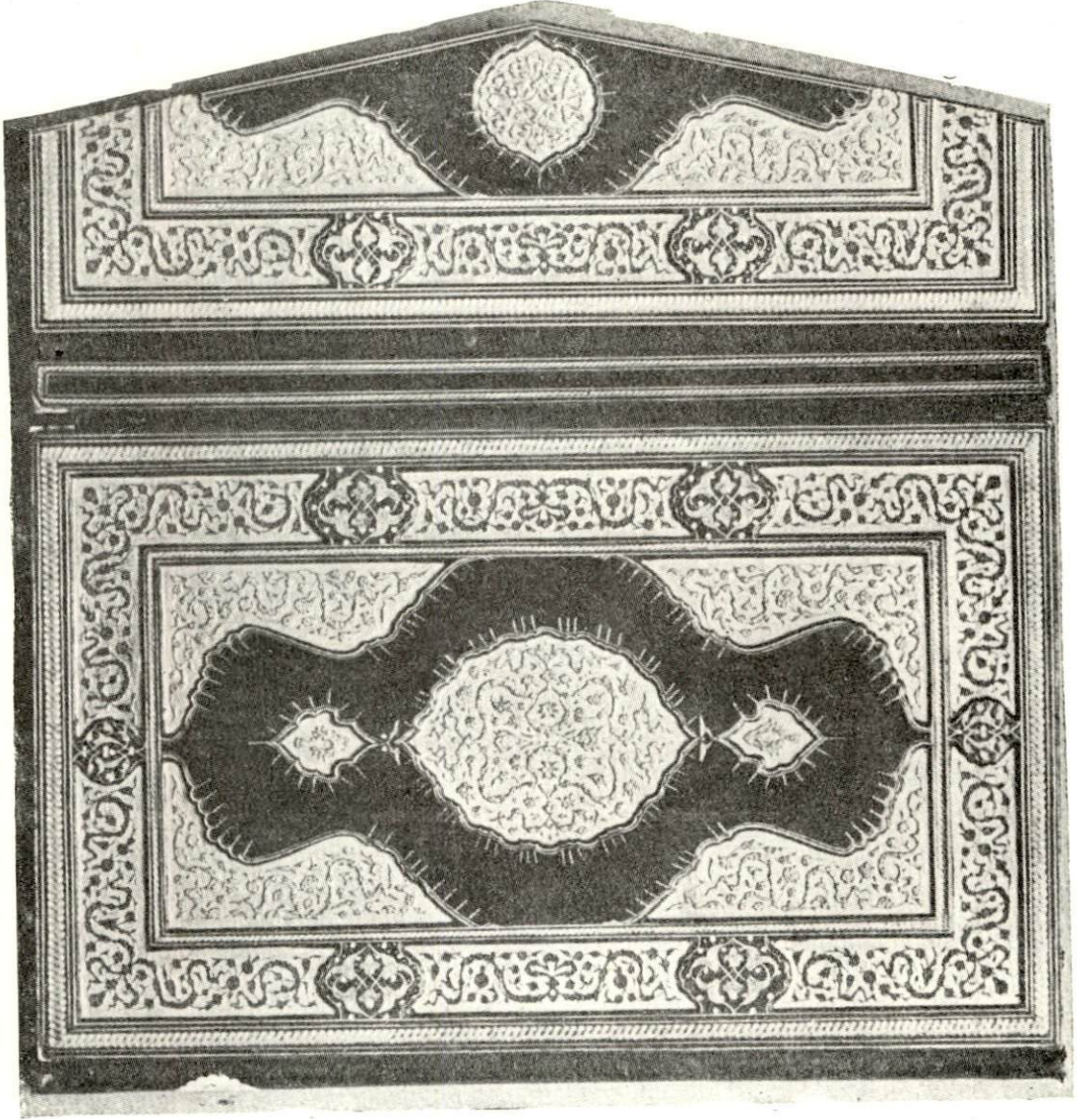
Gene dergimizin bu sayısında yer almış olan Prof. W. C. Smith'in yukarıda tam adını yazmış bulunduğumuz makalesi ise, inkilâplarımız, hususiyle Yeni Türkiyenin din politikası, son zamanlarda ilk okullarda din öğretimine müsaade edilmesi, ve nihayet Ankara Üniversitesine bağlı bir İlahiyat Fakültesinin açılması gibi mesele ve olaylar üzerinde durması ve bunları manalandırması bakımından, esaslı müşahedelerin mahsülü, özlü bir araştırmadır. Bilhassa aydınlarımızın üzerinde ilgi ile duracaklarını umduğumuz bu kıymetli etüdü, Fakültemiz dergisi, Müslüman-Türk okuyucularının dikkatlerine arzederken, aşağıdaki hususları belirtmeyi de faydalı görüyoruz.

Söz konusu edilen meseleler hakkında pek çok isabetli fikir ve hükümleri bulunan Sayın Profesör Smith'in son sözlerinden, Batı medeniyetini, münhasıran bir Hıristiyan medeniyeti olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Şüphesiz Hıristiyanlık, Batı medeniyetine bir çok şeyler vermiştir. Diğer bir ifade ile, Batı medeniyetinin renginin Hıristiyan olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şunu da tereddütsüz kabul etmek lâzımdır ki, Batı medeniyeti, Hıristiyanlığın zuhuru ve yayılması ile ortaya çıkmış bir medeniyet değildir. Bu medeniyetin de bir geçmişi vardır ve bu geçmiş, Hıristiyan olmayan insanlar tarafından meydana getirilmiştir. Diğer taraftan Batı medeniyeti tarihinin çok önemli bir dönüm noktası olan Avrupa Rönesansının, Ortaçağ Müslümanlarının elinde medeniyetin çok ileri bir seviyeye ulaştırıldığı İslâm dünyasından nasıl ve ne şekilde tesirler almış bulunduğu, artık münakaşa konusu olmaktan dahi çıkmıştır. Şu halde Batı medeniyeti, Pagan esasına (Eski Yunan ve Roma), Hıristiyan rengine rağmen, gelişmesini, aynı zamanda medenî Ortaçağ Müslüman dünyasından aldıklarına borçludur. Aynı hali İslâm medeniyetinin gelişmesinde de müşahede etmek mümkündür. Onun da bir geçmişi bulunduğunu nasıl inkâr edebiliriz! Eski Yunan tefekkürüne ait bir çok şaheserlerin, terceme yolu ile İslâm dünyasının malûmu bulunduğu nazarı itibare alınmazsa bu medeniyetin nasıl bu derece gelişebilmiş olduğunu izah etmek çok müşkül olur. Şu halde zaman ve mekân farklarına rağmen, devamlı bir şekilde gelişmekte olan dünya medeniyeti karşısında bulunuyoruz demektir. Bu da, biri diğerinin sebebi olan birbirine bağlı bir takım halkalar halinde kendini göstermektedir. Binaenaleyh muayyen bir inançta olan

bir kısım insanların, bunlar bu gün için medeniyet meş'alesini ellerinde tutmakta dahi olsalar, insanlığın binlerce yıllık emeklerinin muhassalası olan bir medeniyeti, sadece kendilerinin eserleri imiş gibi göstermeye hakları olmasa gerektir. İtiraf etmek lâzımdır ki bu gün için, Hıristiyanlıktan ayrı bir Batı medeniyetinin imkânsızlığına rağmen Batı medeniyetini de, munhasıran Hıristiyanlığın eseri olarak kabul etmek ve böyle bir kabulün tabii neticesi olarak da, İslâmın kendisini Batı medeniyetine uydurup uyduramayacağını ve Batı medeniyetinin İslâmı da ihtiva ederek gelişmek kaabiliyetinde olup olmadığını bir mesele olarak ortaya atmak, meseleyi tamamiyle yanlış vaz'etmektir ve tarafgirane bir görüştür. Âşikârdır ki bu , Batı medeniyetini bu günkü haline getiren türlü faktörleri hesap etmemekten ileri gelmektedir. İcabında birbirine zıd da olsa, inançlarımızı karşılıklı olarak hürmet göstermekte devam ettikçe, esasen.müşterek olan eserimiz dünya medeniyetini, elbirliği ile geliştirmemiz daima mümkün olacaktır.

TÜRK KİTAP KAPLARI

KEMAL ÇİĞ

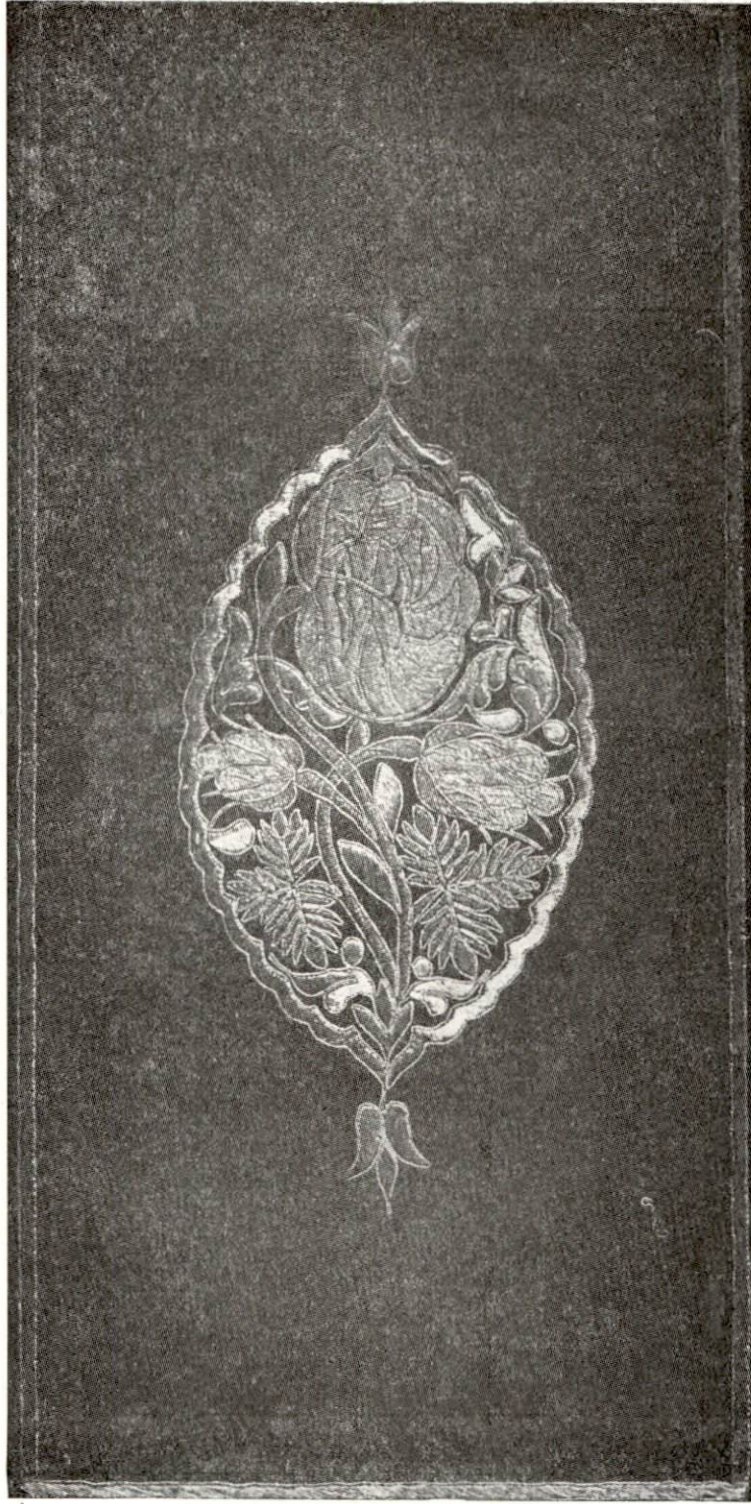


RESİM XXIII

XVIII İNCİ ASRA AİT MEŞARİK-İ ENVARAL-NEBEVİYE
ADLI KİTABIN KABI

[*Topkapı Sarayı Müzesi Ahmet III Kütüphanesi No. 327*]

Ölçü: 16.5 × 27.5 cm. Mukavva üzerine siyah renk deri kaplanmıştır. Bordürünün zemini açık, şemse ve köşebentlerini zemini ise daha koyu olmak üzere tamamen altın yaldızdır. Üzerlerindeki kabartma bulut, nar çiçeği, beşli-altılı çiçekler ve hataiden müteşekkil süsleme motiflerinin bordürü üzerinde bulunanları kırmızı, diğerleri altın yaldızdır. Bordüründeki altı tane paftanın zemini siyah deri olup üzerlerine yaldızla madalyon tarzında rûmi ve tepelik motifi işlenmiştir.

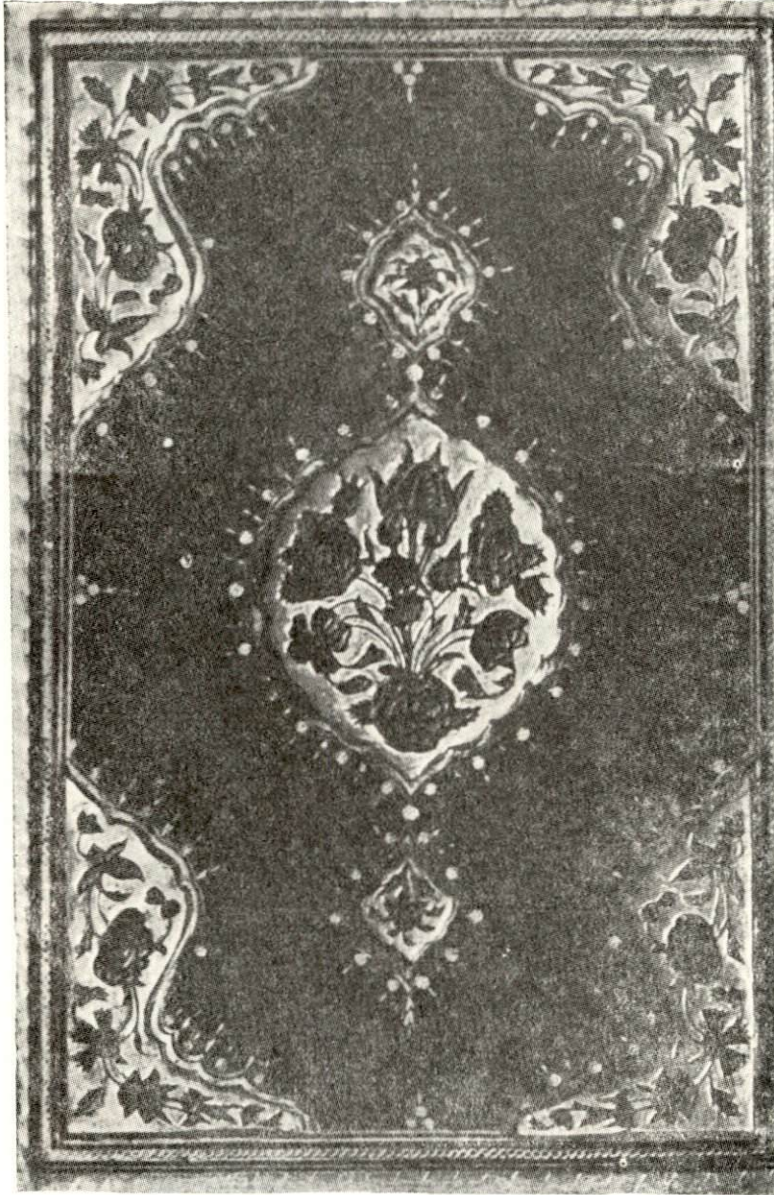


RESİM XXIV

ŞERH AL-TARİKAT AL-AHMEDİYE ADLI KİTABIN KABİ (1708)

[*Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kütüphanesi No. 426*]

Ölçü : 19.5 × 32 cm. İnce mukavvaya kaplanmış kahve rengi deridir. Dış kenar cetveli altın yıldız zencirek hat, iç kenar cetveli beyaz sırma ile işlenmiştir. Şemsesi yeşil, sarı ve penbe renk sırma ile işlenmiş realist gül, gül goncesi ve yapraklardan müteşekkil bir dal motifini ihtiva eder. Salbekler sarı sırma ile işlenmiş birer lâle motifidir.

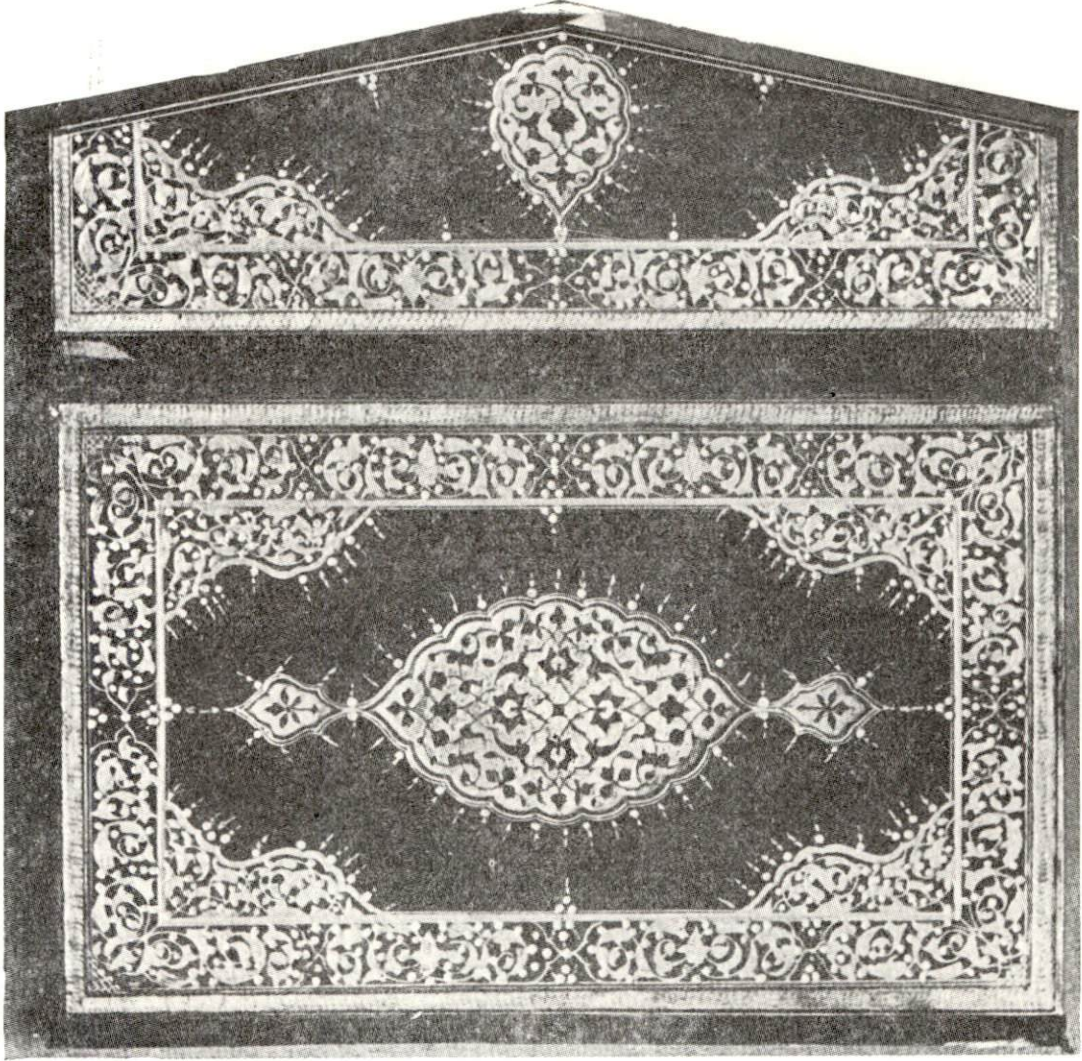


RESİM XXV

1757 TARİHLİ BİR KURAN'IN KABI

[*Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 141*]

Mukavva üzerine vişne çürüğü renk deri kaplanmıştır. Dış kenarı; biri kalın sarı diğeri ince yeşil renk altın yıldız zencirek hatla cetvellenmiştir. Şemse ve köşebentlerinin zemini de altın yıldız olup üzerindeki realist kabartma buket süsleri derinin kendi rengindedir.

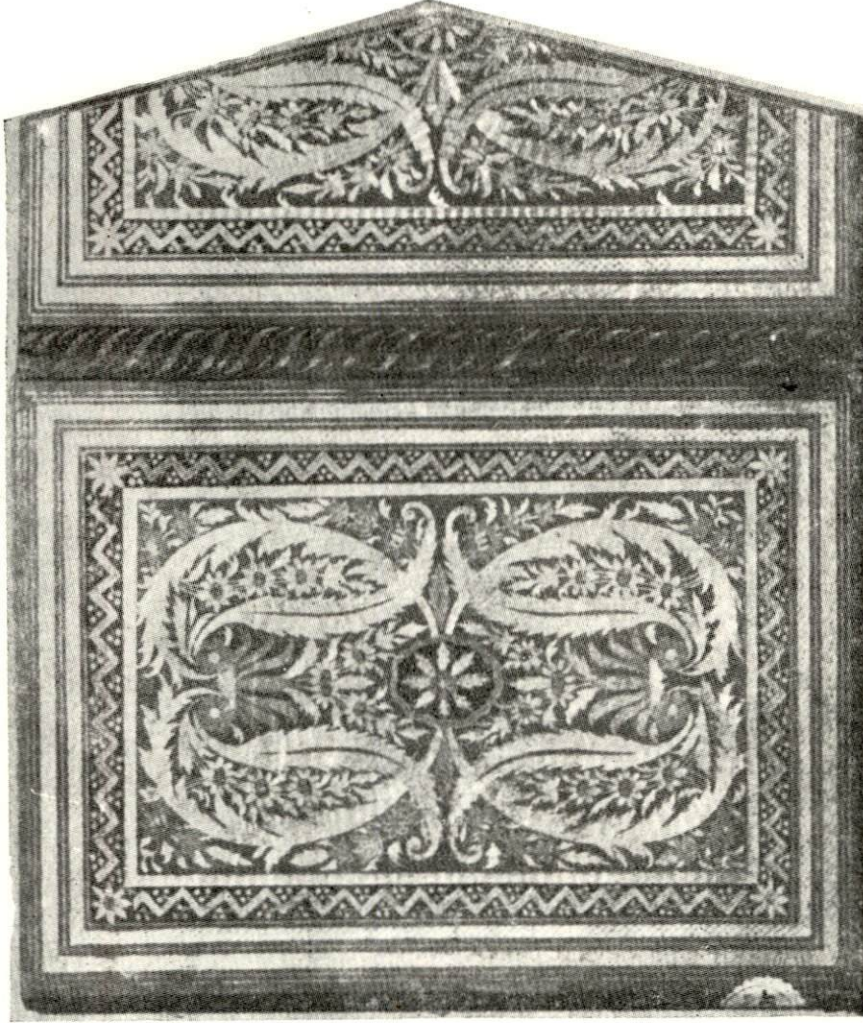


RESİM XXVI

1786 TARİHLİ TARİH-İ ÂLİ OSMAN
ADLI KİTABIN KABI

[Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 1735]

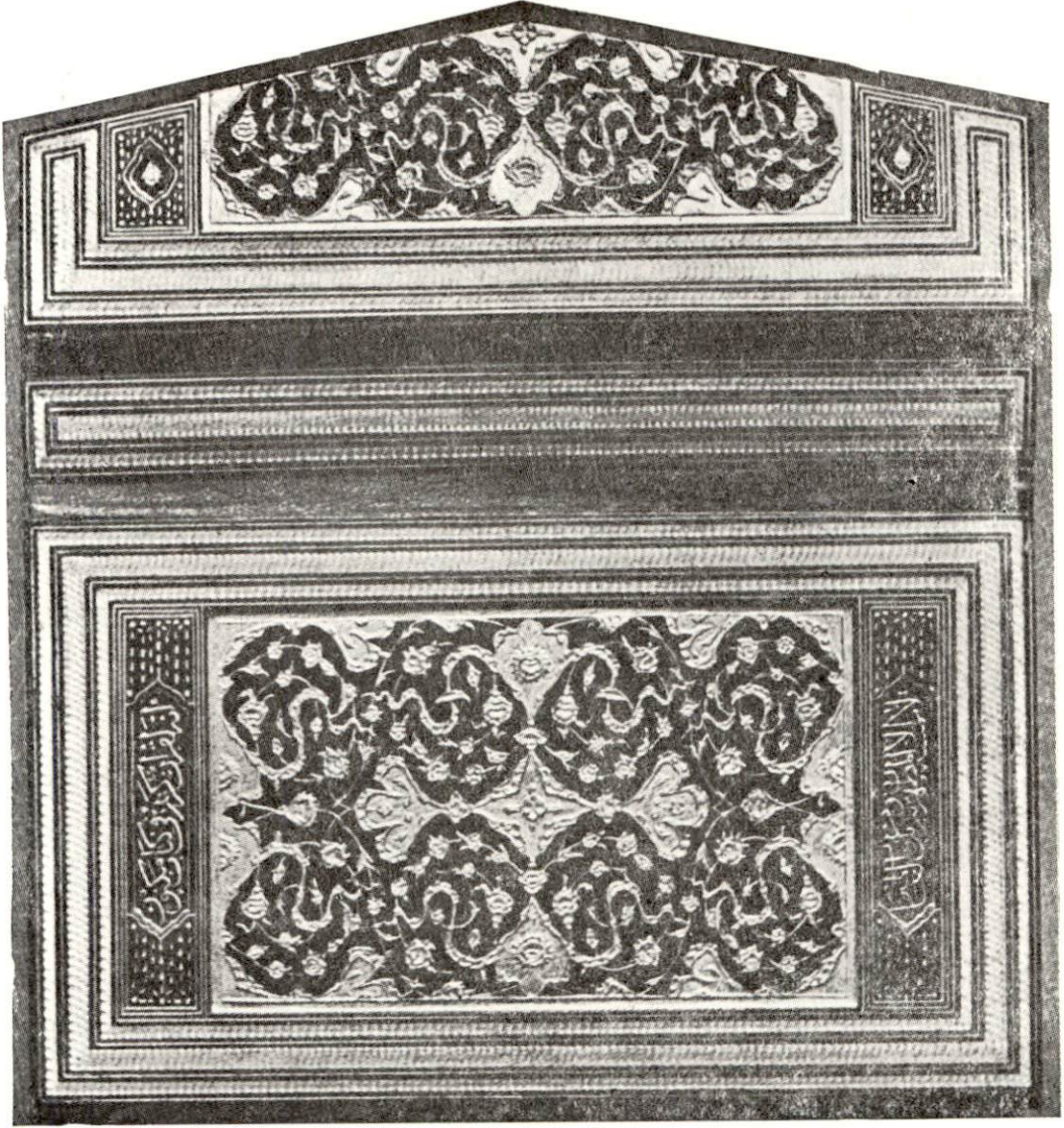
Ölçü : 16 × 25 cm. Mukavva üzerine siyah renk deri kaplanmıştır. Dış kenarı kalın yıldız zencirek hatla cetvelenmiştir. Bordür ve köşebentleri altın yıldızla yazma rûmi motifleri ile süslüdür. Şemse ve salbeklerinin zemini altın yıldız olup üzerine kabartma olarak rûmi ve bunların arasında küçük hatai, gonce ve yaprak yapılmıştır.



RESİM XXVII
XVIII İNCİ ASRA AİT BİR
ELİFBA CÜZ'Ü KABI

[*Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 435*]

Ölçü : 16 x 22 cm. Mukavva üzerine kırmızı renk deri kaplanmıştır. Orta kısım ; merkezde lâcivert zemin üzerine sekiz yapraklı bir çiçekten müteşekkil bir motif olup, üzerinden çıkan sekiz büyük tırtıllı yaprak arasında gümüş, yeşil ve sarı altınla işlenmiş çiçekler vardır. İç kenar bordürü lâcivert üzerine sarı altın yıldızla zikzak hat ve üçerli benek motiflidir. Dış kenar yeşil ve sarı altın yıldız hatla cetvellidir. Sertab, lâcivert zemin üzerine yeşil altın yıldızla ulama yaprak ve filiz bordürlüdür.

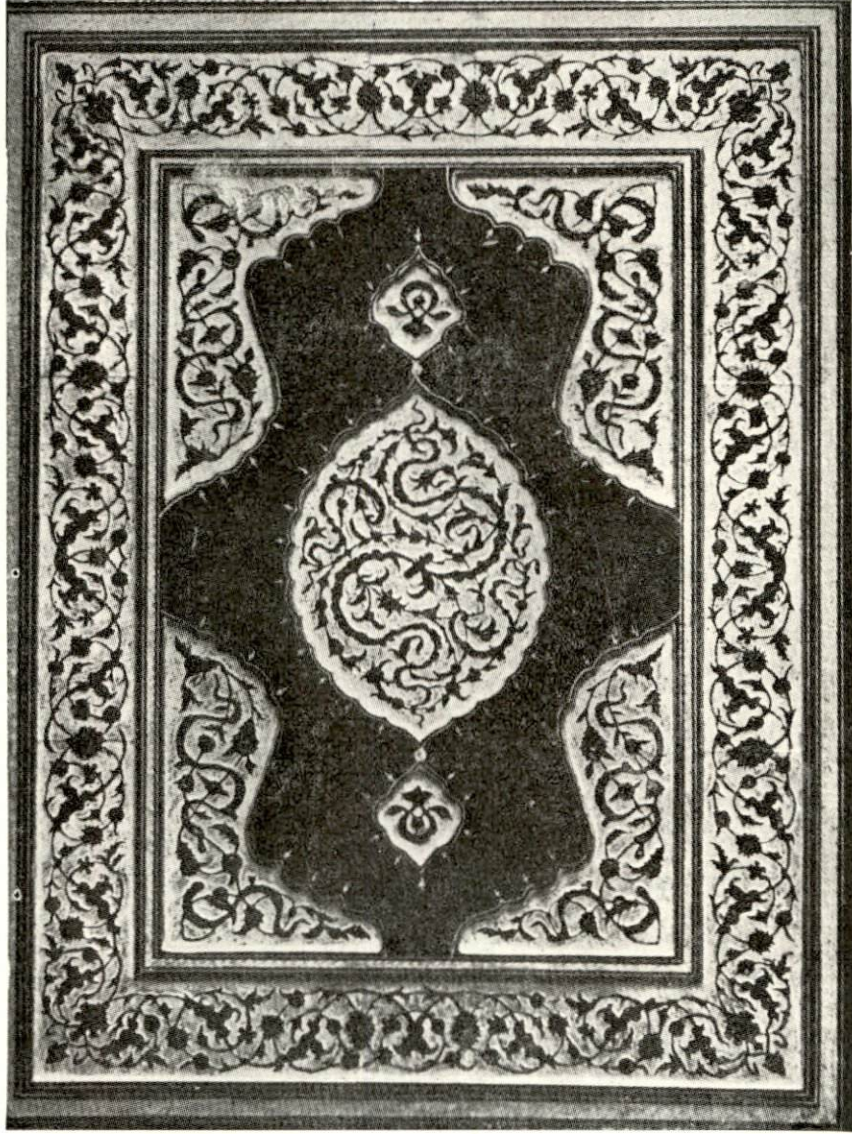


RESİM XXVIII

1762 TARİHLİ TEFSİR-İ ENVAR AL-TENZİL
VE ESRAR AL-TEVİL ADLI
KİTABIN KABI

[*Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesi*]

Ölçü : 12.5 x 22.5 cm. Mukavva üzerine zeytuni renk deri kaplanmıştır. Dış kenarı ; ortadaki daha kalın olmak üzere üç altın zencirek hatla cetvellenmiştir. Alt ve üstünde kabartma levhalı ve içlerinde kabartma yazılı kısımdan sonra bütün zemini aralarında bulut motifi dolaşan stilize nar çiçeği, beşli çiçek, hatai ve ince dallar üzerinde yapraklardan ibaret kabartma süsleri ihtiva etmektedir. Kabartma süslerde sarı ve yeşil olmak üzere iki renk altın yıldız kullanılmıştır.

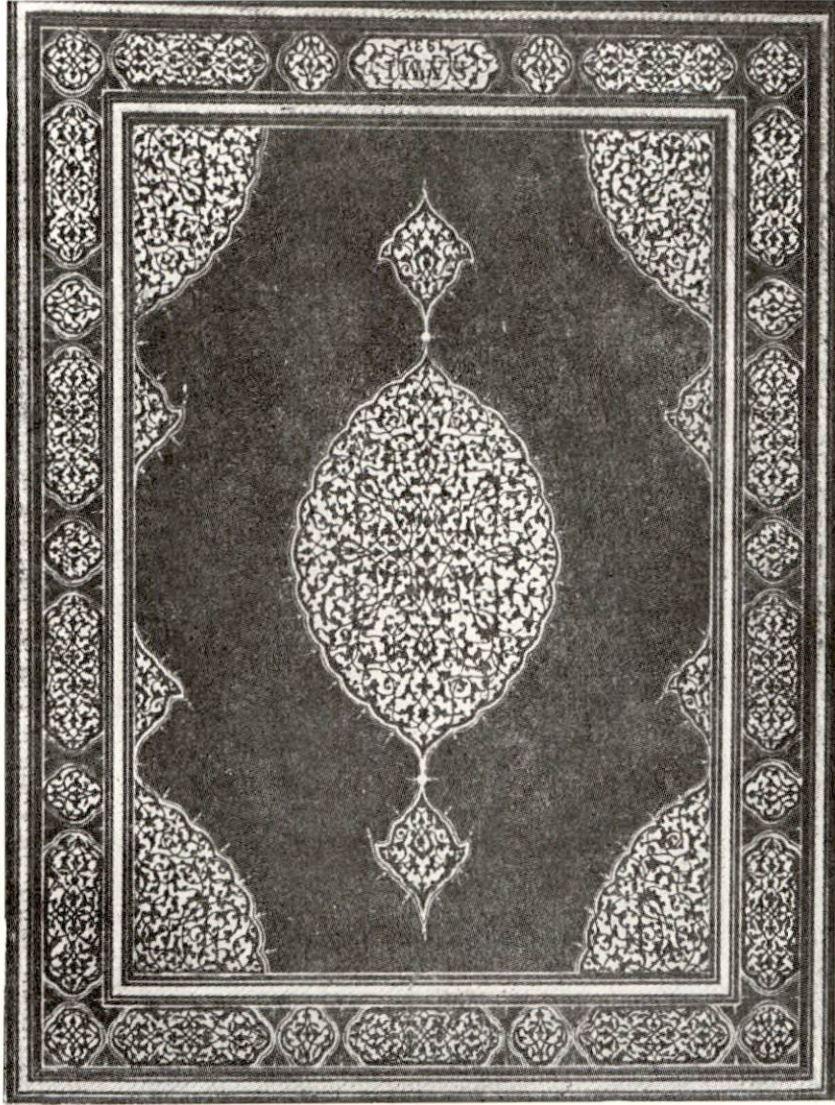


RESİM XXIX

1931 TARİHLİ SAMİ İMZALI BİR
KABIN DIŞ YÜZÜ

[Necmettin Okyay'ın hususi koleksiyonundan]

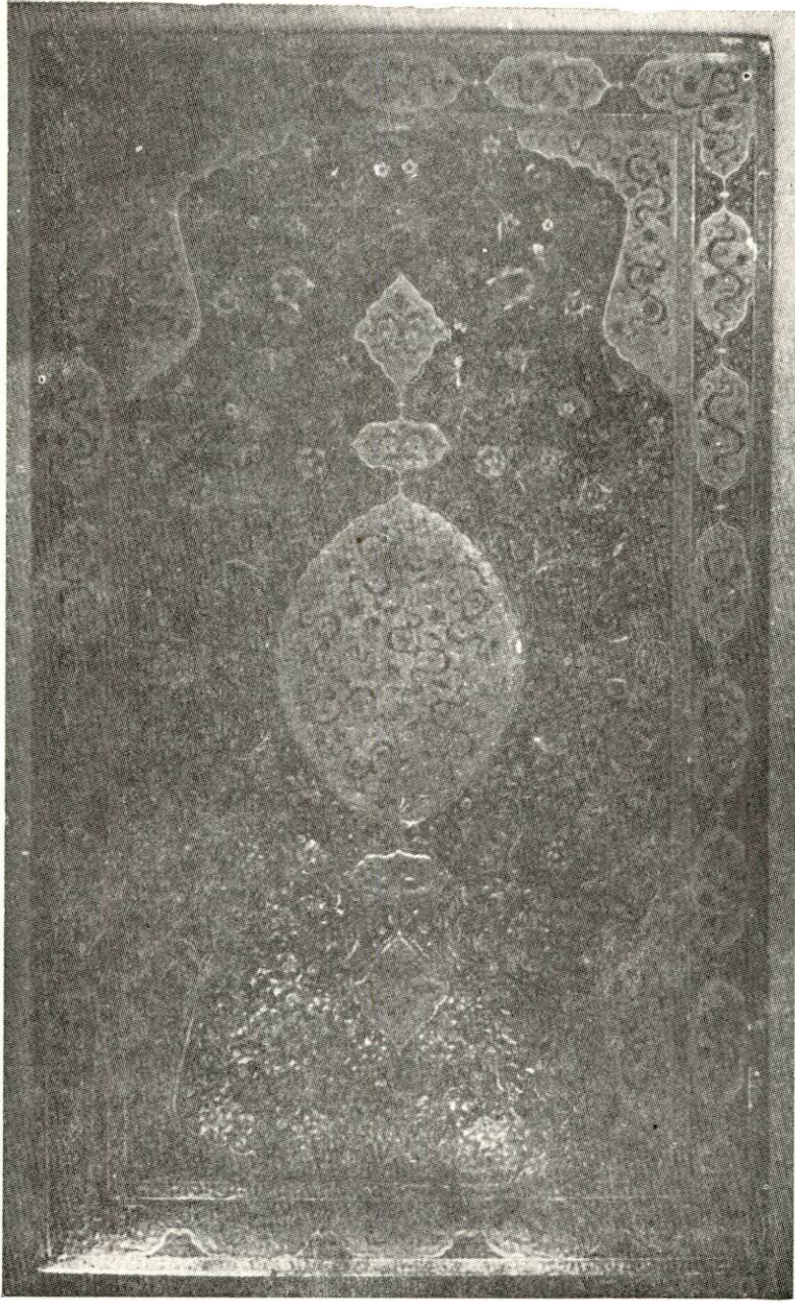
Mukavva üzerine siyah renk deri kaplanmıştır. Bordür, şemse ve köşebentlerin zemini altın yıldız olup bulut motifleri arasında ince münhaniler üzerinde nar çiçekleri ve yapraklarla kabartma süslüdür.



RESİM XXX

RESİM 29 DAKİ KABIN İÇ YÜZÜ

Mukavva üzerine siyah renk deri kaplanmıştır. Bordür, köşebent ve şemse altın yıldız zemin üzerine gayet ince oymalırûmi motifsüslüdür.

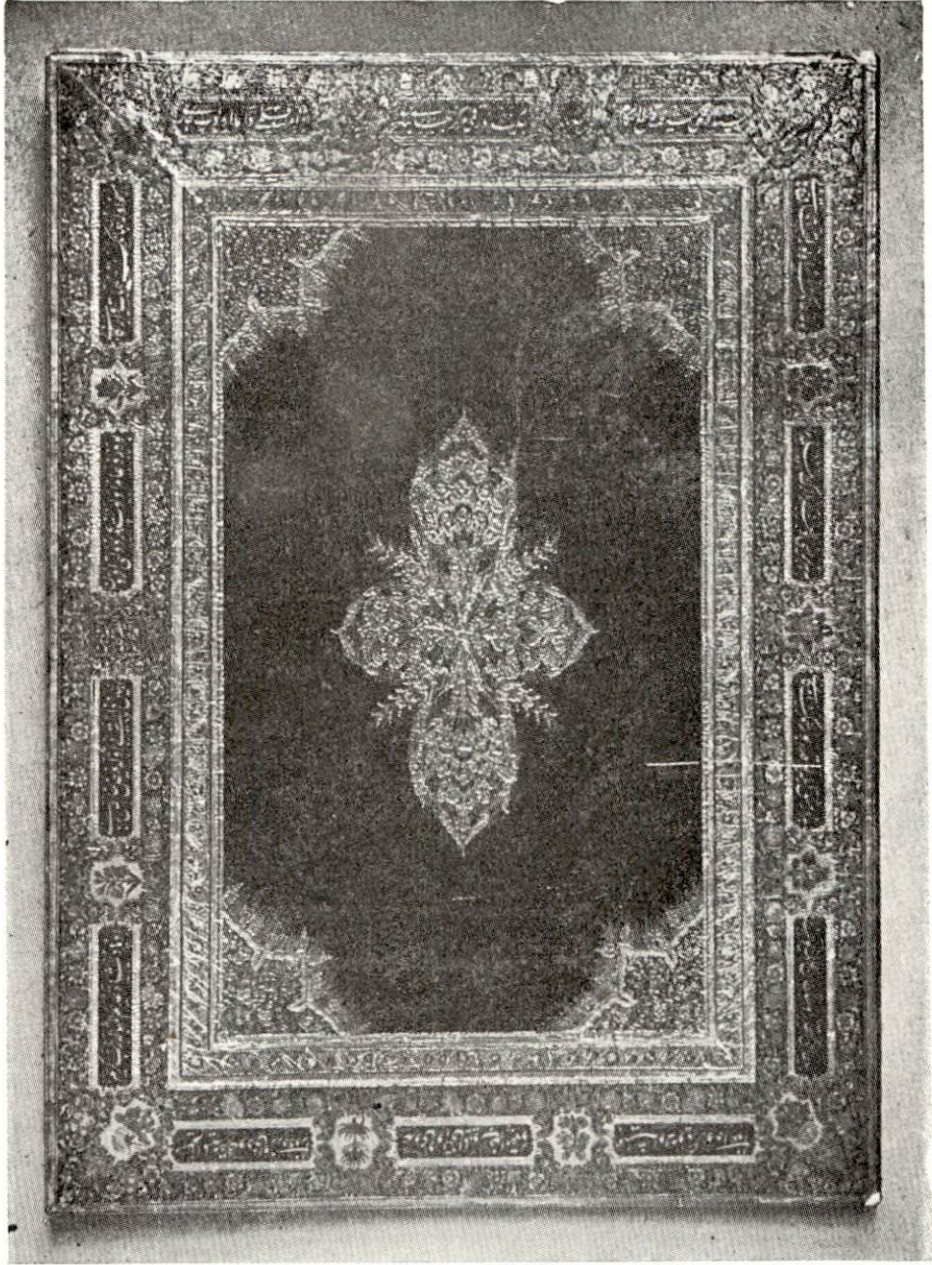


RESİM XXXI

1723 TARİHLİ VE ALİ AL-ÜSKÜDARİ
İMZALI LÂKE KAP

[*Topkapı Sarayı Müzesi Ahmet III. Kütüphanesi No. 3652*]

Ölçü : 28,5 × 45 cm. Dış kenarı birisi geniş olmak üzere üç bordürle çerçevelenmiştir. İnce bordürlerinde; kırmızı zemin üzerine altın ile yapılmış bir yaprak, yarım çiçek dolmaktadır. Geniş bordürü ise ; altın yıldız zemin üzerine siyah, kırmızı ve yeşil renk ile nilüfer, altılı-beşli çiçekler ve bulut tezyinatlı, pafta aralarında kalan kısım, siyah zemin üzerine altınla yapılmış buketleri ihtiva eder. Köşebentleri ile şemsedeki tezyinat geniş bordürdekine benzemektedir. Şemse ve köşebent arasında kalan kısmın zemini siyah olup üzerine altın yıldız, yeşil ve turuncu renklerle yaprak, nar, penc, hatai motifleri işlenmiş ve aralarında bulut dolaştırılmış. San'atkârın imzası ; iç kısımdaki ince bordürün hemen üstün-
trafı 'altınlı' çizilmiş yuvarlak içindedir.



RESİM XXXII

1727 TARİHLİ VE AHMET HAZİNE
İMZALI LÂKE KAP

[Topkapı Sarayı Müzesi Ahmet III. Kütüphanesi No. 3653]

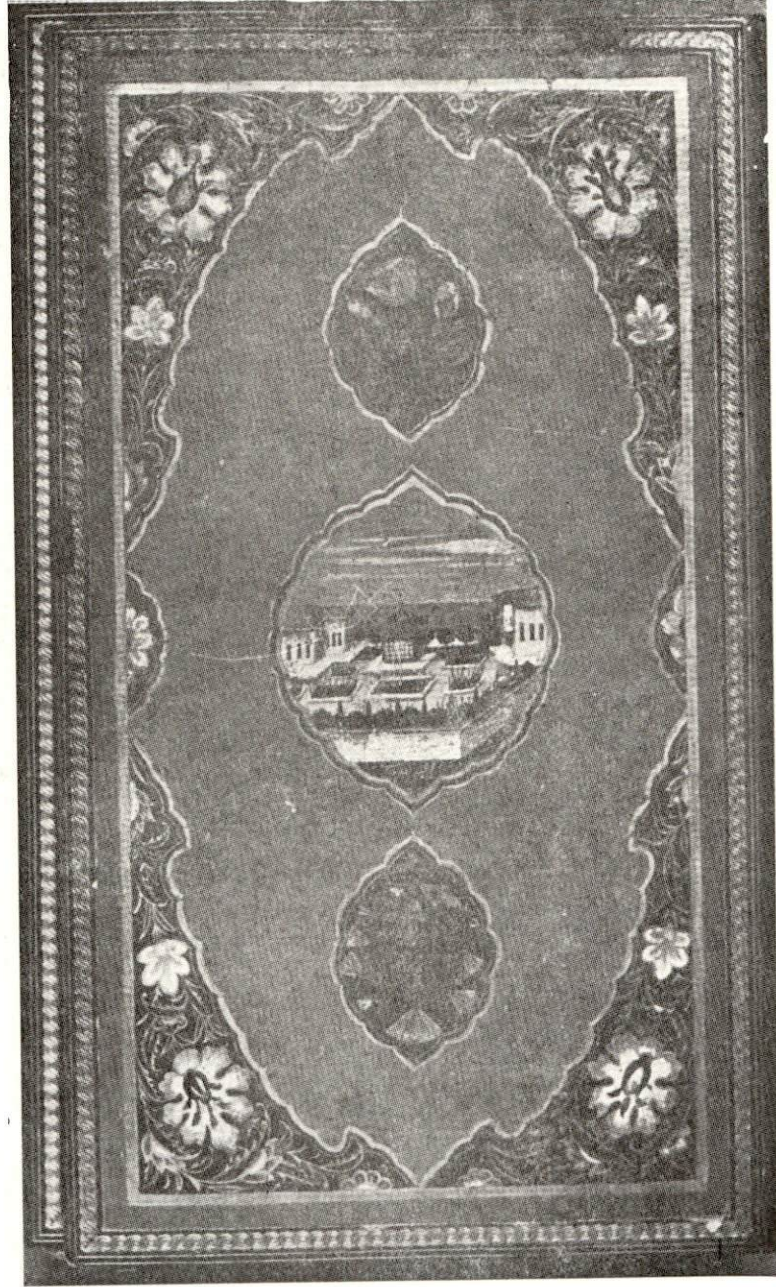
Ölçü : 35 x 47 cm. Dış kenardaki geniş, iç kenardaki dar olmak üzere iki bordürle çerçevelenmiştir. Geniş bordürünün zemini kırmızı olup, üzerine sarı, daha açık kırmızı, altın yıldız, yeşil renklerle siltize hataı, nilüfer ve goncelerile yaprak süsleri işlenmiştir. Aynı bordür üzerinde her biri arasında realist gül ve gül goncesi buketi bulunan içleri yazılı 14 aded pafta vardır. San'atkârın imzası da yine bu bordür üzerindedir. Dar olan iç kenar bordürünün zemini sarıdır. Bu bordürle şemse arasındaki kısım tamamen siyah renk olup üzerine renkli sedef serpilmiştir. Dilimli şemsesi yukarda zikredilen renklerle çiçek ve yaprak işlemeli olup köşebentler de şemseye benzemektedir.



RESİM XXXIII
XVIII İNCİ ASRA AİD ÇAKERİ
İMZALI LÂKE KAP

[*Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 1470*]

Ölçü : 13 x 23 cm. Dış kenarı genişçe bir bordürle çerçelenmiştir. Bu bordürün zemini kırmızı ve üzerinde de altın yıldızla yapılmış üç iplik rûmi motifi vardır. Orta kısmın zemini tamamen siyah renk olup altın yal dızlı rûmilerle iki kısımda dörder paftaya ayrılmış ve bu paftaların iç ve dış kısmına ayrı ayrı realist çiçek demetleri işlenmiştir.

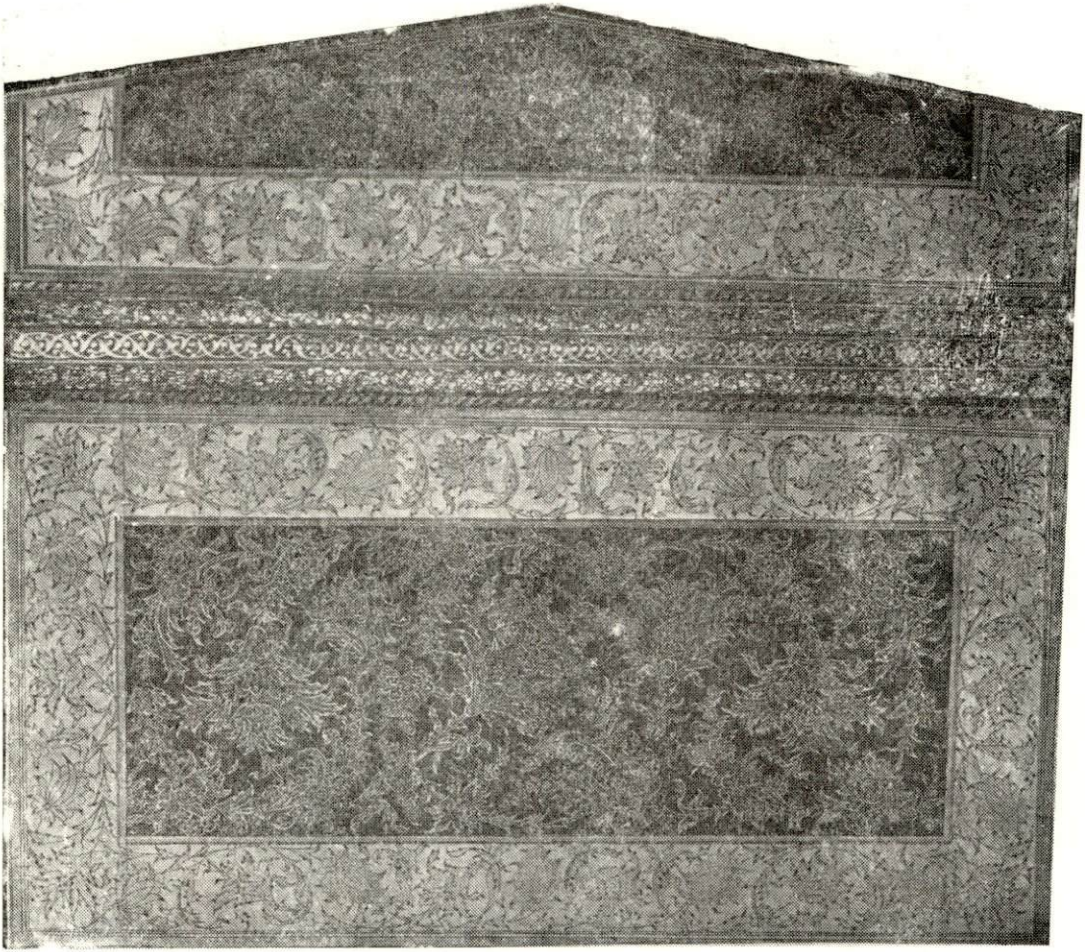


RESİM XXXIV

1728 TARİHLİ VE ABDULLAH BUHARİ
İMZALI LÂKE KAP

[Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 1380]

Ölçü : 16,5 × 27,5 cm. Dış kenarı biri daha ince olmak üzere iki altın yıldız zencirek hatla cedvellenmiştir. Zemin kiremidi renktedir. Şemsenin içinde, Lâle Devri kasırlarının resimleri, salbek ve köşebentlere de çiçek buketi resimleri yapılmıştır.

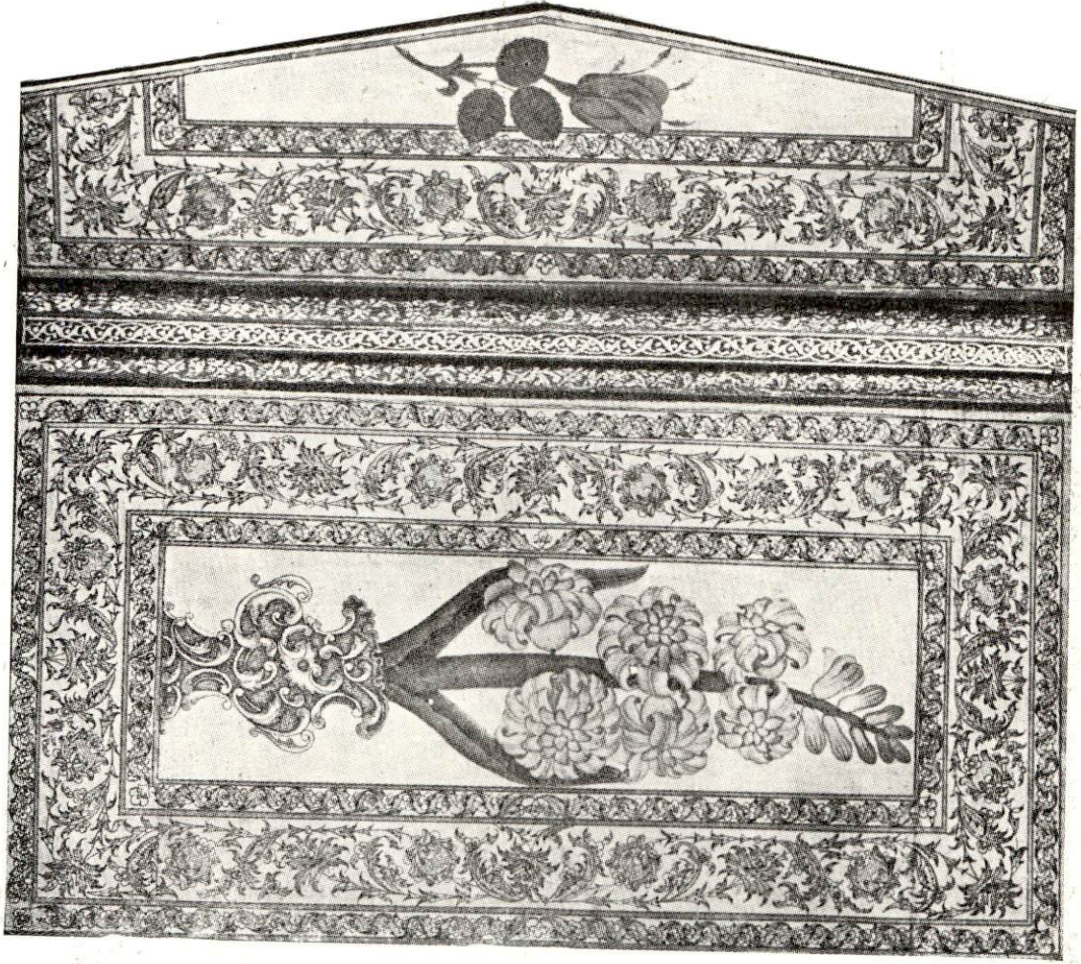


RESİM XXXV

1795 TARİHLİ HAZİK DİVANININ
İMZASIZ LÂKE KABİ
DIŞ YÜZÜ

[Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 1682]

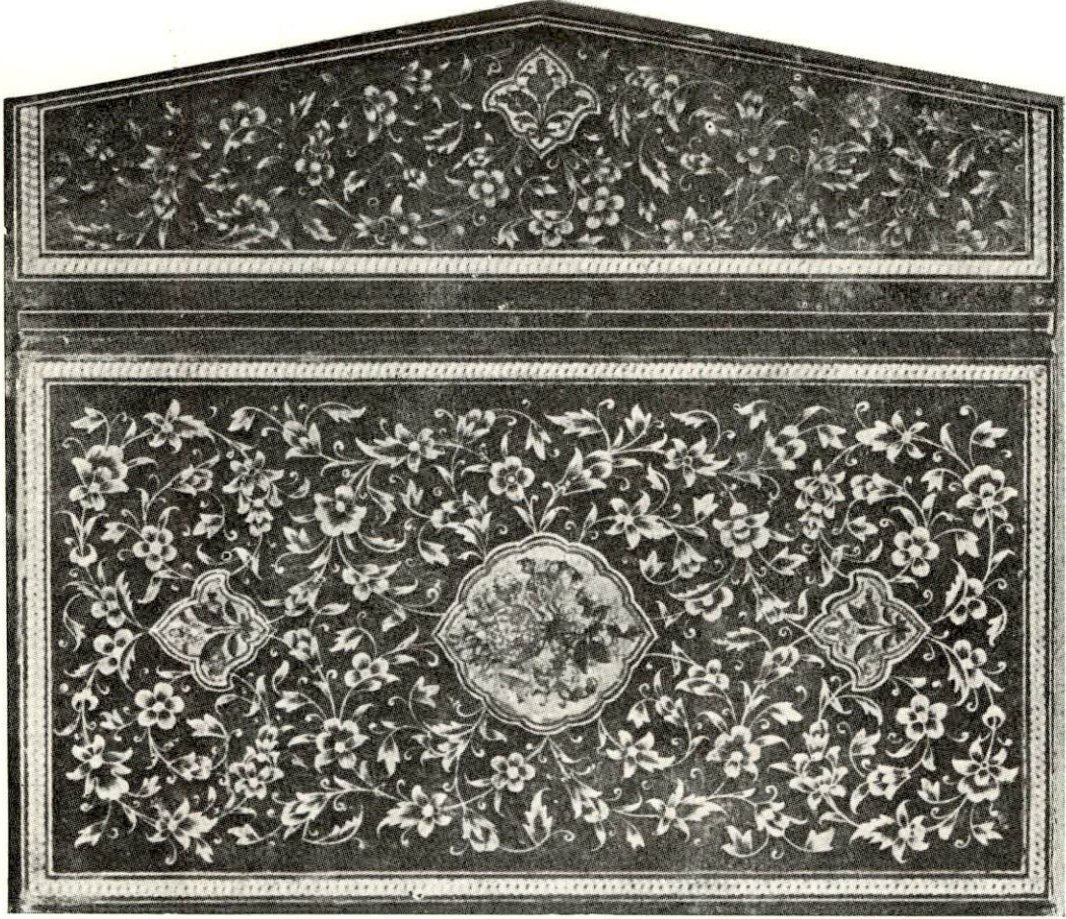
Ölçü : 13 × 24 cm. Açık sarı renk zeminli olan kenar bordürü üzeri siyah hatla sivilize hataî ve yaprak süslü olup bu çiçek ve yaprakların damarları altın yaldızla yapılmıştır. Orta kısmın zemini tamamen siyahtır. Üzerine sarı ve yeşil renk altınla büyük sivilize çiçekler yapılmıştır. Miklebi de aynı tarz süslü olup, sertabi üzerinde; ortada rûmiler ve iki yanında küçük çiçek ve goncelerden müteşekkil üç dane bordür vardır.



RESİM XXXVI

RESİM 35 DEKİ LÂKE KABİN İÇ YÜZÜ

Bütün zemin tamamen açık sarı renktedir. Kenarında iç içe üç adet bordürü vardır. Bunların içindeki stilize çiçek süsleri siyah hatla yapılmıştır. Ortada; bir vazo içinde iki yeşil yaprak arasından penbe renk sünbüllü bir dal çıkmaktadır. Miklebin uç kısmını ise bir dal üzerine yapılmış gül goncesi süslemektedir.



RESİM XXXVII

XVIII İNCİ ASRA AİD TARİHSİZ
VE İMZASIZ LÂKE KAP

[Topkapı Sarayı Müzesi] [Hazine] [Kütüphanesi No. 915]

Ölçü : 13 x 24 cm. Zemin tamamen siyah renktir. Dış kenar altın yıldız hatla cedvellenmiştir. Şemse ve salbekleri; altın yıldız üzerine kırmızı, turuncu, yeşil, mavi, beyaz ve pembe renklerle yapılmış gül demeti süslüdür. Diğer kısımlar, altın yıldızla sivilize penç, hataî, gonce, filiz ve yapraklardan müteşekkil motiflerle süslüdür.

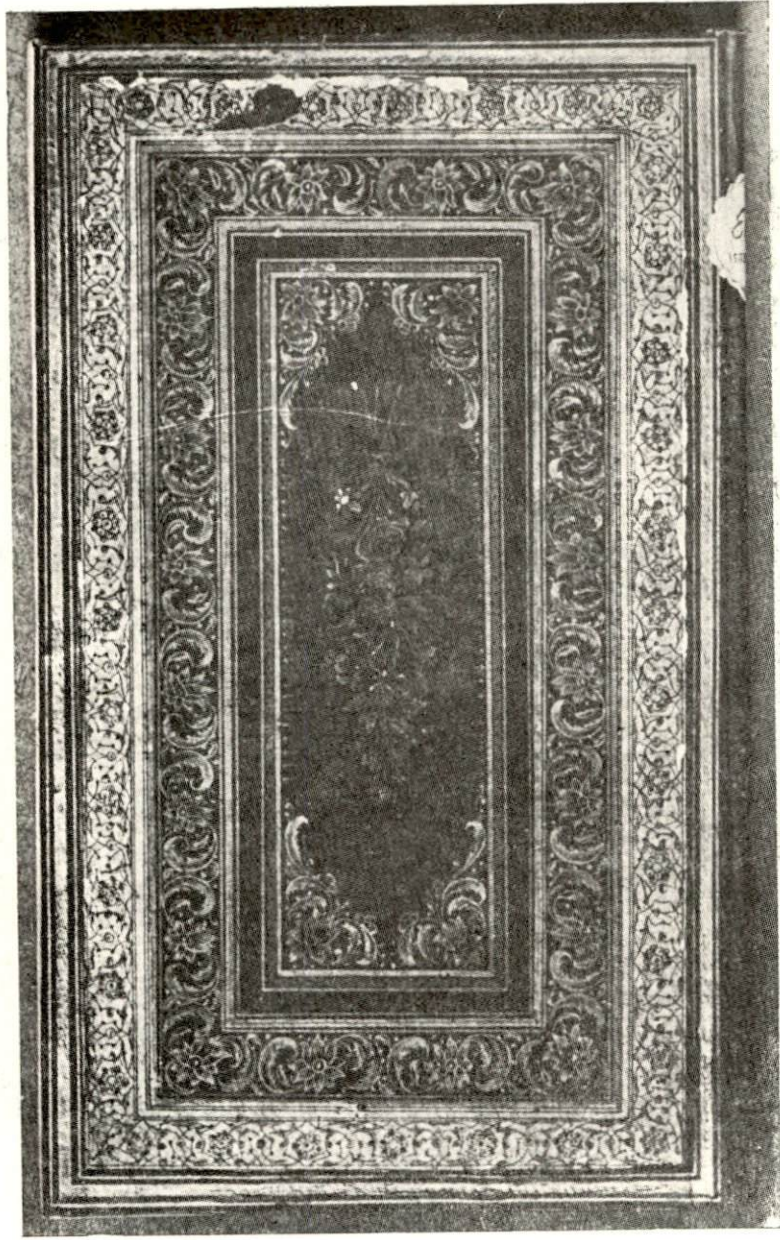


RESİM XXXVIII

1757 TARİHLİ VE MUSTAFA EDİRNİ
İMZALI LÂKE KAP

[*Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesi No. 887*]

Ölçü : 12 x 20 mc. Dış kenarı altın yıldız zencirek hatla cedvelenmiştir. Bordürünün zemini sarı renk olup üzerinde yeşil, kırmızı ve açık sarı ile işlenmiş beşli çiçek ve yapraklar dolaşmaktadır. Ortada ; siyah zemin üzerine, yukarda zikredilen renklerle yapılmış, yaban gülü buketi vardır,

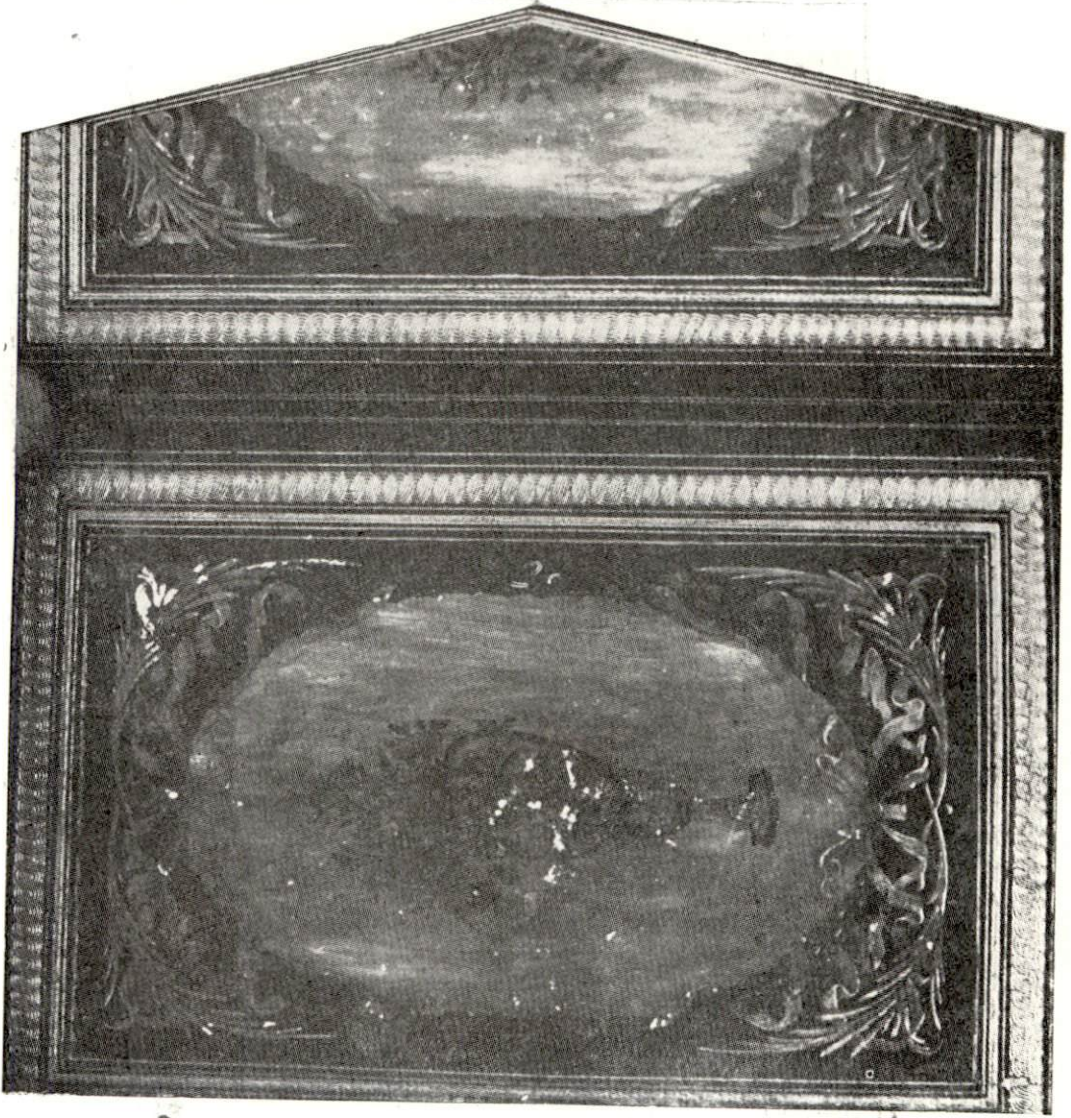


RESİM XXXIX

1792 TARİHLİ VE MUSTAFA NAKŞİ
İMZALI LÂKE KAP

[*Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesinin No. 893*]

Ölçü : 12 x 20 cm. Etrafında iki dane bordürü vardır. Dış bordür ; altın yaldız zemin üzerine siyah, kırmızı, yeşil renklerle yapılmış ince rûmiler arasına küçük güllerden müteşekkil paftalar halinde süslüdür. İç bordürün ün zemini kırmızı olup, üzerine altınla yapraklar arasına nilüfer çiçeği işlenmiştir. Ortada; kırmızı zemin üzerine yeşil ve daha açık kırmızı ile bir gül demeti buketi yapılmıştır.

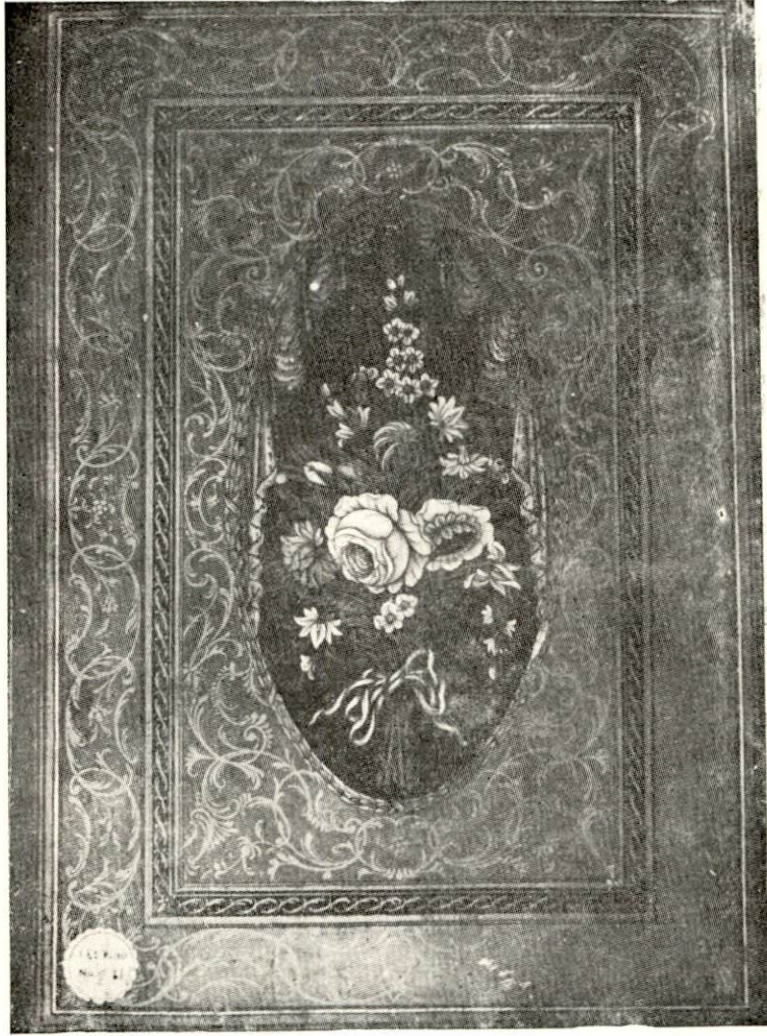


RESİM XL

1808 TARİHLİ İMZASIZ LÂKE KAP

[*Topkapı Sarayı Müzesi E. Hazinesi Kütüphanesi No. 1021*]

Ölçü : 11 x 16,5 cm. Dış kenarı kalın altın yaldız zencirek hatla cedvelenmiştir. Ortada ; açık kahve rengi burmalı beyzi bir çerçeve içinde, nohudi zemin üzerine yapılmış mavi renk bir vazodan çıkmakta olan yeşil yapraklar arasında kırmızı gül buketlidir.



RESİM XLI

1816 TARİHLİ İMZASIZ LÂKE KAP

[*Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*]

Ölçü : 22 x 31 cm. Dış kenarı etrafında biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki bordürü vardır. Dış bordürünün zemini koyu eflâtun olup üzerine yıldızla birbirine geçmiş dal motifleri yapılmıştır. Koyu kırmızı renk zeminli olan ikinci dar bordürüne ise, ufak yaprağa benzer süsler yapılmıştır. Ortası; yeşil yapraklarla çevrelenmiş siyah beyzi bir pafta içinde gül buketi resimlidir.

TAHLİL VE TENKİDLER

A D E L A W A : «İHVAN AL-SAFA»NIN TENKİD KAFASI.

(A d e l A w a : *L'Esprit critique des Frères de la Pureté*, *Encyclopedistes arabes du IV.e/X.e siècle*.
Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1948. LI x 342 S. 8°.)

Son zamanlarda Batı memleketlerindeki üniversitelerde felsefe tahsili yapıp akademik unvanlar alan bir çok müslüman yazarlara rastlıyoruz. Doktora tezi mahiyetinde olan eserler artmakta, Batı ilim dünyasının büyük bir ekseriyetince meçhul bir takım meseleler bazan yeni baştan, bazan bırakıldıkları veya buldukları yerden ele alınmaktadır. Çok defa, mevzularını kendi kültür çevrelerine ait meselelerden seçen bu yazarlar bilhassa İslâm düşüncesinin türlü düzendeki mes'elelerini Batı üniversitelerinde elde ettikleri ilmî bir zihniyet ve metodla tahlil ve tenkidlerine, mukayese ve terkiplerine mevzu ediniyorlar. Sık sık rastlamağa başladığımız bu türlü tedkikler, araştırma ve denemeler arasında ciddî, öğretici ve verimli olanlar da pek çoktur. Fakat her şeyi, hatta kendi düşüncelerine, kendi düşünce ve kültür çevrelerine ait meseleleri de Batıdan, Batılı yazarlardan ve araştırmacılarından öğrenmek ve bu işte ancak onlara itimad etmek alışkanlığında bulunanlar, belki bu türlü eserlerle ilk bakışta tatmin edilmemek durumunda olabilirler. Bununla beraber bu türlü eserlerden büyük bir kısmının çok geçmeden Batı ilim adamlarınca ve muhitlerince lâayık oldukları itibar ve takdiri kazandıklarını görerek onların kanaatlarını değiştirmemeleri için ortada bir sebebin kalmayacağı tabiidir. İlmî bir zihniyet ve metodla bu türlü tedkiklerin her memlekette başlaması ve gelişmesi, her memleketin ilim adamlarının hisseleri bulunması ancak, sade sevindirici olmakla kalmaz; aynı zamanda müşterek bir ilim anlayışının benimsenmesinde, bütün bir insanlığın müşterek eseri ve mirası olan ilmin zenginleşmesinde hayırlı bir adım teşkil eder. Bu türlü eserlerin aynı zamanda, tamamiyle objektif olanlarını aslâ inkâr etmeksizin, çok defa sathî ve maksadlı tedkiklere karşı ciddî kriterler sağlamak vazifesini görmüş olacaklarına da kani bulunuyoruz.

İslâm düşüncesi ve meseleleri üzerinde İslâm memleketleri ilim çevrelerinde tamamiyle müşterek ilmî bir zihniyet ve ilmî metodlara dayanılarak yapılan bu tedkikler, bu araştırma ve denemeler geniş ölçüde arttıkça, hiç şüphe yok, bir çoklarımız da bu ciddî ve güvenilir mesaiden faydalanacak ve hepsini şahsen başarmak imkânsızlığı karşısında, bu ilmî iş birliği içinde bu yoldaki çalışmalarımızın kolaylaştığını göreceğiz. Bu türlü eserler üzerinde bu sürünlarda sık sık duracağız.

* * *

Adel Awa'nın Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde üniversite doktorası için hazırladığı ve 25 Haziran 1945'de müdafaasını yapıp kendisine doktor payesini sağlayan bu tedkik, üzerinde durulmağa değer böyle ciddî bir eserdir¹. İslâm düşüncesinde, gerek tarihî, gerek felsefî bakımlardan mühim olduğu kadar çetin ve çetrefil bir mevzuda yapıldığı bu ilmî katkı ile, muhakkak, bu hususta gerekli başlıca mes'eleleri pek az esere nasib olan bir bütünlük içinde vaz' etmekle kalmamış, bunlara ait şimdiye kadar bilinen ve ileri sürülen çözümler yanında yenilerini de denemiştir.

Mevzuun mahiyeti icabı, gerek tarihî tahlil ve terkiplere elverişli malzemeden mahrumiyet, gerek bütün vuzuhsuzluk ve ibhamlar içinde bir çok Batılı ve bazan Doğulu düşünce tahlilci ve tarihçilerinin dikkat ve tedbirle tedkik konusu olarak aldıkları bu mevzuda, *İhvan al-Safa* hareketi ve risaleleri üzerinde metodlu ve sistematik bir tedkike girişmek ancak senpati ve takdirle karşılanabilir. Muhakkaktır ki bu hususta son söz söylenmiş olmaktan çok uzaktır ve yine de bir çok cepheleriyle uzak kalacaktır. Fakat İslâm düşünce tarihinde gerek

¹ Suriye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde profesör ve Yüksek Öğretmen okulu müdürü olan Adel Awa'nın İlahiyat Fakültesi Kitaplığına bu eseri hediye olarak göndermek suretiyle gösterdiği nazik dikkat ve alâkasından dolayı kendisine burada teşekkür ederiz.

menşe' ve teşekkülü, gerek doktrinin tahlil ve izahı, gerek faaliyet ve tesirleri yönünden, hatta kurucu ve a'zaları, zaman ve yerleri bakımından türlü türlü ve pek de vuzuh ifade etmeyen tahmin ve tefsirlere yol açan bir hareketi bir tedkik mevzuu olarak cesaretle seçmesinden dolayı muharriri ancak tebrik etmek yerinde olur. Mevzu ile yakından ilgili başlıca Batı muharrir ve müdekkiklerinden : Blochet, Brockelmann, Boer, Casanova, C. de Vaux, Dieterici, Dugat, Flügel, Gauthier, Goldziher, Guyard, Lane-Poole, Lewis, McDonald, Massignon, Munk, Nicholson, Nyberg, O'Leary, Palacios, Schmolders, Thatcher, Wensinck gibi; Gazali'den başka; Ahmed Amin, Bagdadi (Ebu'l-Kerim), Bustani, Cemil Saliba, Ebu'l-Farac, El-Kifti, Hamdani, Kâtip Çelebi, Hwarezmi, İbn Ebi Usaybia, İbn Hazm, Ebu Hayyan, İbn Nedim, Muhammed Kurd Ali, Şehrvani, Taha Hüseyin, Tibavi, Zeki Mübarek, Zeki Paşa ve Zeydan gibi eski ve yeni daha bir çok müellif ve otoritelerin doğrudan doğruya veya dolayısıyla üzerinde durdukları, hattâ uzun uzun işledikleri, bu gün çoğu kaynak vazifesi gören eserlerden sonra böyle bir mevzuu tekrar ele almakta daha büyük bir dikkat ve tedbirin gerektiğini de takdir etmemek imkânsızdır.

Awa yukarıda adı geçen yazarlardan başka daha bir çok yazarların tedkik ve açıklamalarını görmüş; onları da gerektiğçe, tahlil ve tenkide girişmiş ve bir çok vesilelerle bunların fikir ve kanaatlarını ve şahadetleri karşısında ve yanında kendi kanaat ve hükmünü belirtmeyi ihmal etmemiştir.

İslâm tarihinin buhran ve tezadlarla dolu olan bir çağında, çeşitli ve değişik düşünce ve aksiyonlara sahne olan Abbasi cemiyetinin ortasında vazih olarak kimlerin, ne zaman, ne maksadla ve nerelerde, ne şekilde te'sis ettikleri, ne gibi siyasi, felsefi ve dini gayelere sahip oldukları ve bunlara ulaşmak üzere ne gibi metodlar kullandıkları, sâliklerinin vasıfları, mertebeleri ve kendilerinden beklenen hizmetlerin neler olduğu, kendilerinden önceki veya zamandaş diğer siyasi, dini ve fikri hareketlerle ne gibi münasebetleri olduğu, kendilerine isnad olunan «Risaleler»in kimler tarafından, ne zaman ve ne suretle ve ne maksadla yazıldığı, hattâ muhtevası bakımından doktrinin mahiyeti hakkında yürütülmüş muhakeme ve çıkarılan neticelerdeki uymazlıkları yeni baştan karşılaştırmak, muhakkak, hiç bir zaman faydasız ve mevsimsiz sayılamaz. Üstelik, *İhvan al-Safa* cemiyeti ve doktrini üzerinde yapılan etüdleri bırakıldıkları yerden biraz olsun ileriye götürmenin ve alınan mesafenin Türk-İslâm düşünce ve içtimai hayatında uzak veya yakın münasebetleri olan bazı mesele ve hareketlerin açıklanmasında ihmal olunamaz bir mukaddime teşkil edeceğini düşünebiliriz.

Dini doğmatizm karşısında serbest bir düşünce hareketi; Karmati, İsmâili, Şii hareketleriyle, bütün yön ve ince farkları içinde Mu'tezile hareketiyle, kâh birleştirilen ve kâh aynı şey olarak gösterilmesi âdet olan bu hareket karşısında sade bir tarihçi sıfatıyla değil; aynı zamanda bir doktrin tahlilcisi olarak mes'eleleri ele almak, her türlü önceden edinilmiş fikirlerden sıyrılarak objektif bir gözle *İhvan*'ın *Risaleler*'inin tedkikine girişmek beklenirdi. Bizde de âdet olduğu üzere, bir çok memleketlerde de, bir çok düşünce tahlilcilerinin maalesef ne tahlil ettikleri doktrini talim ve izah eden metin ve kaynak eserleri ellerine almadıklarından, ne de o metin ve kaynak eserlerin dillerine vâkif olmadıklarından, üstelik çok defa bunlar üzerinde yorucu bir çalışmayı ve emeği gerektiren tedkiklerden çekindiklerinden, bu hususta bazılarında yapılan ve güvenilirliği bile söz götüren tedkikleri ve vardıkları neticeleri her hangi bir şekilde benimseyerek «ilmî bir meta» halinde sürüme arz ettikleri oluyor. İşte *Awa* böyle bir duruma düşmemeğe dikkat etmiş ve neticede doktrinin metinler üzerinde tedkik ve tahlilinin değerini gözden kayb etmemiş, metne dayanmanın birinci derecede mühim ve zarurî bir ilmî iş olduğunu, ancak bu ilmî işin yapılmasıyla eserinin değerlenebileceğini kabul etmiştir. Hattâ yazdığı tezin dili Fransızca olduğundan, bu kültür dilini bilenlerin istifadeleri için değil, her halde tedkikin değerini takdirde faydalı olması için, binlerce sahife tutan ve sayısı ihtilâflı olmakla beraber 52 olarak gösterilen bu «Risaleler»in tercümesini düşünmekten bile kendisini alamamıştır. Bu işin de yaptığı tahlil ve tenkid işinden daha zor olup ilmî değerinin ise, bazı çevrelerde mutad olduğu üzere, hiç de küçüksünülecek bir değer olmadığı muhakkaktır. Gerçekten metne dayanan tedkiklerde metnin esas dilini bilmek veya bu eserleri okuyan ve takib edenlerin bildiği bir dilde metnin tercümelerini bulmak bir zarurettir, *Awa* bu zarureti duymuştur. Bu tedkikinde de bizzat eserin, metnin şahadetine sık sık baş vurmuş ve bazı üstünkörü edinilmiş anlayışların çürütülmesinde son derece kolaylıkla karşılaşmıştır. İster daha önce başkaları tarafından ortaya konulmuş olup da benimsediği ve çürütmek istediği, ister kendisinin ileri sürdüğü görüşleri metne dayandırmak suretiyle eserinin başlıca hususiyetini ortaya koymuştur.

* * *

Tahlillerimizde bir çok zengin ve çeşidli mes'eleleri ve düşünceleri ihtiva eden eserin planını olduğu gibi takib etmek yerinde olurdu; fakat sütunumuzun müsaadesi bizi tahdid ettiğinden toplu veya kısa tahlillerle bazı mes'eleler üzerinde durmakla iktifa edeceğiz :

Awa Hicri dördüncü yüzyılda (M.X) milliyetçi Emevi cemiyetinden sonra kozmopolit ve hümanist Abbasi cemiyetinde dinî, felsefi ve siyasi, hattâ mistik gizli bir dernek ve bir fikir hareketi olan *İhvan al-Safa*'ya

İslâm tarihinde zaman ve mekân bakımından yerleştirmeye, kurucu ve mensuplarını tesbite, eserleri olan «Risaleler»in sayısı, maksadı, yazılış tarzı ve muharrirleri üzerinde olduğu gibi talim ettiği esas doktrinin diğer doktrinlerle olan bağlantı, benzerlik ve ayrılıklarını tahlile, tarihi, siyasî, ictimai ve fikrî şartları içinde faaliyet ve tesirlerini incelemeğe çalışmaktadır.

Alelittlak İslâm tarihinin, hususiyle İslâm düşünce tarihinin en hareketli ve canlı, en parlak ve ve ızdıraplı türlü düzende bir çok hareketlerin ve buhranların birbirine girift olduğu bir devri içinde «Birlik ve adalet» ideali ile ortaya çıkan *İhvan al-Safa*'cılığın hemen hemen bütün mes'elelerine temas edilen bu eserde mevzuun ve bölümlerin mahiyetine göre tarihî metod veya sistematik tahlil metodu ile muharrir bilgisini ve vukufunu genişlik ve derinliğine kullanmaya çalışmıştır.

Eser ilk sahifelerinde (Sahife II — XI), mevzu icabı bir transkripsiyon ve kısaltmalar cedvelini ihtiva etmektedir. Bunu takip eden ve almanca, arabca, ingilizce, ispanyolca ve fransızca kitaplarla, muharririn faydalandığı ve *Bibliothèque Nationale*'de bulunan türlü manuskriptleri ihtiva eden uzun bir bibliyografya yer almaktadır.

Giriş (Sahife XII—LI)de «Arab düşüncesi ve teolojik mezhebler ve müslüman ma'nevî hayatının unsurları» adı altında hakikî İslâm felsefesi, Abbasî cemiyetinin yapısı, ma'nevî ve ahlâkî hayat ve skolastik dogmatizm ve teolojik mezhebler, Arab tefekkürünün türlü temayülleri olan mezhebler, umumî karakterleri, Mu'tezile ve Mu'tezile zihniyeti, Ehl-i sünnet tarafdaları, Şiîler, Mu'tezile ile münasebetleri; Hariciler, Mürcieler; Abbasî cemiyetinin diğer görünüşleri olarak lüks, gına ve esirler; yabancı medeniyetlerle münasebetleri ve Yunan unsuru, İran unsuru, Hindin payı, Abbasî cemiyetinin umumî havası, İslâmiyet dışı dinî fikirler başka dinlerin mezhepleriyle müslüman teolojik mezheplerinin münasebetleri, *İhvan al-Safa*'nın zuhuru, Resâil'e dair Dieterici'nin çalışmaları ve girişin gayesi açıklandıktan sonra *İhvan al-Safa*'nın tenkid kafasından ne anlaşıldığı söyleniyor ve eserin bir planı veriliyor.

Bundan sonra, eser her biri türlü bahislere ayrılan üç bölümü ve bir neticeyi ihtiva etmektedir :

Birinci bölüm (Sahife 3 — 49) de iki bahis içinde tarihin mutaları alınmakta ve *İhvan al-Safa*'nın eser, tarih ve yeri hakkında ve *İhvan*'ın tarihî hüviyeti üzerinde nazariyelere ve bunların münakaşa ve tenkidlerine tahsis edilmektedir.

İkinci bölüm (Sahife 53 — 216) yedi bahisten mürekkep olup *İhvan*'ın eserinin mutaları üzerinde durulmakta, *İhvan*'a göre beşerî bilgilerin taksim ve tasnifinden başlanarak matematik ilimler, fizik ve antropolojik ilimler; psikoloji, ahlâk ve mantık ve metafiziğe tahsis edilen bahislerde felsefî ilimler, bundan sonra da teolojik ilimler açıklanmaktadır.

Üçüncü bölüm (219-300) de bir toplu görüş denenmekte, «Risaleler»in teknik kompozisyonu, kritik ve esas merhaleleri içinde temel doktrin, cemiyet, ideal ve teşkilâtı, mensuplarının vazife ve faaliyetleri incelenmekte; ayrı ve sonuncu bahisde de «Tenkid Kafası» tabirinin manası belirtilerek doktrinin sistematik ve kritik bir tahlili yapılmakta, ve islâm-öncesi arap düşüncesinden nelerin yaşamakta olduğu ve bilhassa *İhvan*'ın düşüncesinin senkretizm ile eklektizm arasında dalgalandığı açıklanmaktadır.

Netice: (Sahife 301 — 329) de bütün çalışmanın prensibi açıklanarak *İhvan* hakkındaki düşünceler hülâsa olunmakta, kelâmcı (Mütekelim) karakteri belirtilmekte, doktrinin otonomisi ve Mu'tezile-sonrası (post-mu'tazilite) tabiatı üzerinde durulmakta, *İhvan*'ın cemiyetleri ile diğer gizli cemiyetler, Karmatî kommünizmi, Farmasonluk ile *İhvan*'ın münasebetleri, benzerlik ve ayrılıkları; bilhassa *İhvan al-Safa*'nın *Tavhidî*, *Yahya ben Adî*, *Maari*, *Gazali* ve diğer mütefekkirler üzerindeki tesirleri ile Batıdaki müslüman, hıristiyan ve yahudi mütefekkirler üzerine yaptığı tesirler; İslâm mezhepleri üzerinde «Risaleler»in tesirleri anlatılmakta; *İhvan*'ın eserinin incelenmesinin zaruret, mana ve faydası bir kere daha belirtilmektedir.

Eser kısa bir *Zeyl*'i ihtiva etmekte olup muharrir burada *İhvan*'ın büyük bir kısmı halka mahsus *Ekzoterik* ve geri kalan kısmı da diğer risalelerdeki konuların derinliklerine girmek gayesiyle yazılıp aydınlara ve sâliklere mahsus *Ezoterik* mahiyette bütünü 52 olarak tesbit edilen «Risaleler»in bir edition critique'ini vermediği, hepsinin veya hususiyeti hâiz bir kısım sahifelerinin tercümesini düşünerek, şimdilik dört bölümde tam sırasıyla, risalelerin isimlerinin tercümesini vermekle iktifa etmektedir. Bunu mutad bir *İndex* takip etmekte, teferruatlı bir fihrist ile kitab sona ermektedir.

* * *

Bildiğimiz gibi, eserin muhtevasından da anlıyoruz, *İhvan al-Safa*, kurucu ve salıklarının isimleri gizli, sayıları gizli, faaliyetlerinin başlangıcı ve sahası gizli, toplantı yeri veya yerleri gizli, şube ve yayılma sahaları

gizli, yazdıkları risalelerin maksad ve yazarları gizli, kısaca, zamanı için değil, tarihçiler için de meçhuller ve esrarla örtülü bir cemiyettir. Bütün ışık, bazı sönük şahadetler yanında bizzat eserlerinin tedkiki ile doktrin sistematik ve kritik tahlilinden beklenebilir.

Asıl ismi «*Safa kardeşleri, vefa dostları, adalet taraftarları ve hamd oğulları*» olup kısaca *İhvan al-Safa* diye anılan — ki Goldziher'e göre bu adın «*Kelile ve Dimne*»de *İbn al-Mukaffa'* tarafından nakl olunan bir hikâyede mevcut bulunduğu iddia edilmektedir — bu hareketin bir cemiyet olup olmaması üzerinde fazla durmamakla beraber, bunun devrin diğer bütün dinî, siyasi ve fikri hareketlerindeki mezhepçilik temayülleri içinde, tayin ettikleri ve gözde tuttıkları gayelere varmak için saflarını sıklaştırmak zaruretinin duyanların kurdukları bir cemiyet olduğunu anlatmaktadır. Tarihin mutalarına dayanıyor; her ne kadar bunlar arasında güvenilecek hattâ ciddi sayılacak derecede olmayanları bulunmakla beraber, yayılmış belli başlı şahadetleri gözden geçiriyor. Gizliliğe müsamahasız ve müteassıb idarenin ve halk kitlelerinin takibinden kurtulmak maksadiyle diğer dinî-siyasi cemiyetlerin tuttuğu yolu tutmaması sebep olarak gösterilmektedir ve risalelerde sık sık hayvanları devirlerinin sosyal ve fikri in'ikâsını belirtmekte konuşurmak suretiyle vasıtalı tenkide baş vurdukları da bu iddiayı te'yid eder mahiyette telâkki edilmektedir. Bu suretle risalelerin tahliline girilerek ve şahadetine dayanarak, yalnız ezoterik telâkki ettiği *Risale al-Camia* adlı sonuncu risaleyi, büyük kitleye hitab eden ve okuyucuyu başka bir me'haza başvurmaktan alıkoyan alıkoyan ansiklopedik olduğu kadar kandırıcı ve çekici bir vulgarizasyon mecmuası ve bir sülûk kitabı olduğu kadar didaktik mahiyette olan diğer 51 risaleden arklı bir risale saymaktadır. Sâliklere ve münevverlere mahsus olan bu risale ne tab, ne neşr, ne de objektif olarak bugüne kadar bir tedkik ve tahlile tabi tutulmuştur; muharririn şahsî araştırmaları neticesinde nushasını ele geçirdiği bu 52 nci risalede bile cemiyetin kuruluş yeri ve zamanı hakkında bir kayd ihtiva etmediği açıklanıyor.² Umumiyetle kabul olduğu üzere ilkin *Basra*'da Hicri IV. yüzyılda, Mason cemiyetlerinin teşkilâtına benzer (Palacios), toplantılarında sâliklerinden başka kimsenin bulunmadığı (Lane-Poole) kapalı bir cemiyet olduğu ileri sürülmektedir. Bir rivayete göre de : Hicretin 390 yılında *Bağdad*'da İspanyalı bir ziyaretçi tarafından «her mezhebden, müslüman, ortodoks, Mu'tezile, Acem, mü'min veya her türlü kâfir, yahudî ve hıristiyanların serbestçe tartıştıkları bazı toplantıların mevcudiyetini öğrendiği» (McDonald) ve bunun *İhvan* toplantılarından başka bir şey olmayıp bir «Dinler parlamentosu» olması gibi tahminlere karşı muharrir risalelerin yazıldığı zamanla cemiyetin teşekkülünü hemzaman görüyor. Bu hususta ileri sürülen iddialar arasında, risalelerin ihtiva ettiği arabca ve acemce şiirlerden birinin sahibinin Arab şairi *İbn al-Rumi* (282 — 317) olmasından risalelerin yazılış tarihinin bu tarihler arasına yerleştirilebileceği (Massignon) ; eserde sözü edilen asrtonomik hadiselerle yapılan telmihlerden adı geçen bir hadisenin zuhurunun 439 yılına rastladığı ileri sürülerek tarihinin daha sonralara ait olduğu (Casanova); ve nihayet 334 (O'Leary) veya 334 — 373 arasında yerleştirilebileceği (Tibavi)'ne dair iddialara cevap olarak *Awa*, *İhvan al-Safa* cemiyetinin teşekkülünün yavaş ve tedrici olduğunu; servet, diyanet, adalet ve fikriyat bakımından tezdadlarla ve buhranlarla dolu olan Abbasî cemiyetine karşı bir tepkiden doğduğunu; bir çok muharrirlerin birbirlerinden alarak ileri sürdükleri gibi sade *Basra* ve *Bağdad*'a munhasır kalmayıp faaliyet sahalarının bir sınırlandırmaya elverişli olmadığını isbata çalışıyor. Bu hareketin müslüman fikir merkezi olduktan başka serbest akli düşüncenin ve Mu'tezile hareketinin ocağı olarak gösterilen *Basra*'da doğmuş olabildiğini red etmemekle beraber *Bağdad*'da ve diğer bir çok şehirlerde de sâlikleri ve toplantıları olduğu ve bir loca teşkil edecek sayıda bulunabilecekleri neticesine varıyor.

Gerçekten *İhvan*'ın kimler olduğu meselesini ele alan muharrir risalelerin *Al-Madжитi* ve talebesi *Kirmanî*'ye isnadını reddedenlere (Hamdanî ve Zeki Paşa) katılıyor. Fakat bu zatın «*İspanya*'dan *Bağdad*'a gelen ziyaretçi» olması ihtimali üzerinde duruyor, hattâ *İspanya*'ya dönüşünde bir mektep açması, risalelerin yayılması hakkındaki kanaatları kayd ve kabule şayan görüyor.

İhvan'ın şahsiyetleri ve risalelerin muharrirleri hakkında ileri sürülen ikinci iddia olarak İsmailî mezhebden ve Hazret-i Ali neslinden bazı imamlara, hatta bu isimlerdeki ihtilâfa işaret ederek doğrudan doğruya İsmailî hareketine bağlayan tezleri reddediyor; *İmam Ca'fer Sâdik* veya ahfâdından *İmam Ahmed*'e yapılan atf ve isnadı da tarihi tutarsızlıklarla çürütüyor ve *İmam Ca'fer*'in H. 148 yılında, *İmam Ahmed*'in ise 218'de öldüğüne göre *Daî İdris*'in, bu iddiasının hiç bir suretle vârid olamayacağını, çünkü bu tarihlerden çok sonraki tarihlerde yaşayanların *Risaleler*'de isimlerinin geçtiğini zikr ediyor. Her ne kadar *Awa* böyle bir tezi bu şekilde reddetmekte ise de, hattâ kitapların tahriri ile te'lif işinin karıştırılmasına haklı olarak dokunmakla beraber, *İhvan*'ın eserlerinin sıhhati ve onların eserleri olması meselesinin böyle bir red ve çürütme dolayısıyla ciddiyetle üzerinde durulacak bir mesele olarak kalmakta olduğunu pek mühimsemez görüyor.

² Memleketimizde, başta İstanbul ve Edirne kitaplıklarında bulunan bir çok *Resâilü İhvani's-Safa* bulunmaktadır. Bunların tedkiki yerinde olacağı gibi ayrıca sayısı çok olmamakla beraber, *İhvan al-Safa* hakkında yapılmış tedkikler de ihmal olunamaz. Biz bu risale ve tedkikleri ayrı bir yazımızın konusu yapacağız.

Hülâsa olarak denebilir ki *İhvan*'ın kimler olduğu üzerinde bir çok kaynakların, bu arada *Boer, Dieterici, Flügel, Sarkis, Nicholson* ve *Zeydan*'ın kabul ettikleri teze göre, bunların, tarihi mevcudiyeti müsbet olduğu ile-ri sürülen *Zeyd ben Rifa'a* etrafında toplanan ve haklarında tarihi malûmatın eksik, ve tatminkâr olmadığı diğer dört zattan ibaret olması kanaati en umumî görünen bir kanaattir. Esasen, gizli bir cemiyet olarak kurucularının, gizli bir mezheb olarak sâliklerinin ve doktrinini anlatan risalelerin muharrirlerinin takip edilmesinden ketumiyet gerektiği iddiası karşısında, *Al-Kıftî*'de nakl edilen, *Zeyd*'in dostu olduğu söylenen ve cemiyetin âzası ve sâliki görünmemekle beraber doktrinini taraftarı ve propagandacısı olarak üzerinde durulan *Tevhidi* ile *Samsamüddeve* arasında geçen bir muhavereye dikkat çekilmekte ve *Zeyd*'in «nazm ve nesre hâkim, her fenne vâkıf olduğu, hiç bir dine ve mezhebe sâlik olmadığı, uzun zaman Basra'da oturup her muhitten ve her meslekten insanlarla ve âlimlerle düşüp kalktığı, dostluklarını kazanup hizmetlerinde bulunduğu, hepsinin azizlik ve temizlik idealiyle yaşadığı, dinin dalâlet ve cehaletlerle alçaltıldığı ve bunu temizleme yolunun ancak felsefe olduğu ve felsefenin i'tikadiyyat ve icthadiyyatı câmi' olduğu ve kemal elde edebilmek için Yunan felsefesi ile Arap şeriatini düzenlemeyi düşündükleri için risaleler yazdıkları» beyan ediliyor. Muhakkaktır ki bu düşünürlerin *Kıftî*'nin işaret ettiği gibi, şeriatî felsefeye rabtirmek gayretinde oldukları açıktır.

Muhtelif tabakadan, muhtelif yaşta, ayrı dinlerde ve mezheplerde, muhtelif meslekten insanlara hitap ettiği kabul olunan, felsefî ve ilmî tabirlerden başka Yunancadan ve diğer dillerden gelme ve istihlâhları ihtiva eden kelime bakımından zengin ve çeşitli bir dile sahip bulunan *Risaleler*'i yazarların bir tek veya bir çok olması tezlerine karşı da *Awa*, haklı olarak, bir elden çıkmasından ziyade müşterek bir eser olup türlü toplantılarda konuşulanların bir nevi zaptı halinde, ayrı ayrı şahıslar tarafından kaleme alınmış olabileceği gibi, üslûp birliği ve materyelin bir cinsten oluşu bakımından da tahrir işinin bir kişiye meselâ *El-Makdesi*'ye ait olabileceği tezini, risalelerin itadesindeki zenginlik, tenevvü' ve teknik müsavatsızlık bakımından reddetmekte, materyalin bir cinsten oluşunun zihniyet birliğinden ileri geldiği kanaatıyla her bahiste salâhiyetli kimselere baş vurulduğunu müdafaa etmektedir. Doktrin bakımından da risalelerin doğruluk ve *İhvan*'ın düşünceleriyle tetabuk hâlinde olduğu kanaatındadır. Esasen isimler üzerinde durmaktansa doktrin üzerinde durmanın zaruretine inanan muharrir, doktrinini diğer hareketlere bağlanması hususundaki görüşleri gözden geçirerek kaynağa bir, fakat sistemce tamamıyla antagonist olan Karmatî ve İsmailî hareketlerini karıştıranların hatasına temas ediyor; Batîni, Karmatî, Mazdekî, Ta'limî ve kâfirin hep aynı İsmailî demek olduğu iddialarına karşı tenkitlerde de bulunuyor. *Massignon*'un umumî manada geniş bir reforma ve ictimai bir adalet hareketi halinde gördüğü Karmatîliğin, bunların müsavâtçı müsamahacılığının bu *Risaleler*'de ifadesini bulduğu hakkındaki fikrine iltihak eder görünüyorsa da, insanın selâmetine karşı gündüzü gece ile almaşdıran *sema*, arzıyla esefi veren *tabiat*, emr ve nehy eden *kanun*, *murakaba* ve cezalandıran *devet*, gündelik zanaat mesaisine zorlayan *zaruret*'den ibaret olan *Beş zâlim*'de birleştikleri hususundaki yaklaşılmayı şüpheli saymaktadır. Bu hususta Karmatîlerin şiddetle ve insafsızca «yaptıkları» ile *İhvan*'ın «ta'lim ettikleri» arasında mevcut büyük farklara haklı olarak işaret ediyor; «*Şefe itaat*» esasına dayanan Karmatî sülûku ile «*Yeni kardeşin ancak aklının otoritesine itaat edeceği*»ni ta'lim edenler arasındaki zihniyet uçurumunu belirtiyor ve *Risaleler*'de «*Ey kardeş, ne olursa olsun, hattâ selâhiyetli kardeşlerin sana bahsettiklerini, düşünmeden kabul etmemelisin. Aklınla tahkik et. Çünkü Allahın delilidir ve benzerin insanlardan seni ayıran ihtilâflarda selâhiyetli hâkim odur*» diyen bir zihniyeti doktrine ve tarihi mutalara uygun olarak uzlaşamaz saymaktadır. Muhakkaktır ki Karmatîlerin maddeciliğine, dogmatik hiççiliklerine, gayri ahlâkî ideal ve erotizmlerine, umumî olarak müteaddî nefsanîyetlerine mağlup olarak insan hayatına, insana, peygamberlere ve dine karşı nefretlerine ve tecavüzlerine karşılık *İhvan*'ın ruhculuklarını ve aklın otoritesinden başka otoriteye güvenmediklerini, ilim, diyanet ve ahlâk lehindeki mücadelelerini, yardımlaşma ve doğruluğa olan incizablarını, hakikat ideali ile ahlâkî kemal ve selâmet idealini müdafaa etmelerini karşılaştırarak eserlerinin ve doktrinlerinin tahlil zauretinin götürdüğü bir hakikat ile karşı karşıya bulunmaktadır. *Awa*'nın *İhvan al-Safa* 'cılığın doktrinini benimseyip benimsemediği bizi ilgilendirmeden bir doktrin tahlilcisi olarak bu yanlış düşünceyi çürütmekte isabeti övülmeğe lâyıktır.

İhvan'ı İsmailî harekete bağlayan teze karşı da sarîh cephe alan *Awa*, risaleleri imamlardan birisinin gizli yazdığı tezini bilhassa *İhvan*'ın filân veya falan şahsın veya imamın müdafaasını üzerine almak-tan çok uzak olarak, *dostluğun zaferini, insanlar arasında sulh ve selâmetin idesini, insan ruhunun selâmetini, biricik ilim ve fazilet yeluyula gerçekleştirmek* gayesiyle reddetmek istemektedir. Her ne kadar «*Câmia*» risale-sinde bulunan adedî mukayeselerin bütün İsmailî muharreratında tevsi' edilmesinden *İhvan* ile İsmailîler ara-sında sade bir bağ değil, bu bağın çok sıkı olduğunu ifade edenler varsa da kelimeler ve cümleler arasındaki benzerlik ve iştiraklerden menş' ve doktrin iştiraklerine ve b.riiklerine gidilemeyeceği muhakkaktır. *Awa* bunda haklı olarak ısrar etmekte ve bizzat metinleri inceleyerek İsmailîler'e olan ayrılıkları belirtmektedir.

Diğer bir tez de, *İhvan*'nın, *Hazret-i Ali*'nin Allahlığına, âlemin ebediliğine, haşrin bir masal olduğuna cennet ve çeheennemın mevcut olmadığına inanan *Nusayrî*'lerle olan münasebettir. *İbn Tayniyeh*'nin iddia

ettiği bu benzerliği ve ayniyeti, bizzat metinlerin tedkikinden öğrenileceğini ileri sürerek reddetmekte ve *İhvan* doktrininde bu türlü düşünce ve kanaatlerin mevcut olmadığını belirtmektedir.

Nihayet, Mu'tezile ile *İhvan* arasındaki münasibete gelince: *Awa*, *Basra*'daki Mu'tezile hareketi ile *İhvan* hareketi arasında bir münasebet bulunduğunu, fakat bunu yetersiz ve aksak teorilerle değil, yine haikî kaynak olan eserle çözümlenmiş mümkün olacağını haklı olarak açıklar. Eserin mutalarının şüphesiz, bütün ihtilâtlarda olduğu gibi uzlaşmalarında da yegâne kaynak olacağını kabul etmek yerinde olur. *Awa* bu yolda emin adımlar atmaktadır: *İhvan*'ın gayesi hakkında *Risaleler*'in şehadeti sarıhtır. Gayelerinin «İnsanazarurî olarak yer yüzündeki hayatı ıslâh etmeğe elvermek ve ona ebedî âlemde saadeti ve selâmeti sağlamak» olduğu yazılıyor. Bu gayenin gerçekleşmesinde risale muharrirlerinin «Muazzam zihnî, ahlâkî ve doktrinal bir terbiye programı» üzerinde durmak istedikleri anlaşılmaktadır.

İhvan'a göre biri maddî ve gelişme geçici olan beden hayatına, öbürü ma'nevî ve ölümsüz olan ruh hayatına ait olmak üzere insan tecessüsünün iki sahasını ilgilendiren bütün bilgilerini, ruh ile beden arasındaki mevcut münasebetleri gözden geçirmekte kullandıkları görülüyor. İlimler tasnifi de bunu belirtmektedir. Bu tasnif üzerinde durulmağa değer. Buradın din ilimleri yanında diğer ilimlere verilen yer büyüktür. Tasnif ile muvazi olarak risalelerde 1 — 14 matematik ve mantık 15 — 30 tabii ilimler, 31 — 42 metafizik ve 43 — 51 din ve diğer bilgilere tahsis edilmektedir. Bu âlemde yaşamayı ve refahı sağlayan ilimler, ruhu iyi etmeğe ve selâmeti sağlamağa yardım eden ilimlerden başka, hakikî felsefî ilimler burada ayrı ayrı tedkik edilmiştir. Felsefenin ilim sevgisiyle başladığını, bundan sonra gelen beşerî imkânlar ölçüsünde varlıklara ait hakikatların bilgisini amelin ilme tatbiki takip eder. Her ne kadar *Awa* Abbâsî cemiyetinde revacta bulunan hadîs ve fıkıh gibi ilimlerin ihmalini kayd etmekte ise de bunların «*Ulum-uş-Şer'iyye- ve'l-vaz'iyye*»de biraz farklı bir anlayışla yer aldıkları görülmektedir. Esasen *Zeyd*'in bir muhaddis geçindiği, fakat bu hususta itimattan mahrum bulunduğu hadisçilerce kabul olunan bir cihettir.

Felsefî ilimlere ve mantığa verilen yer çok büyüktür. Esasen kanaatlarınca, «Ne müşahhas, içtimai ve gündelik hayat icablarına ve ihtiyaçlarına, ne de selâmeti dine ve dinî tedkiklere bağlayan hasta ruhun ihtiyaçlarına değil, munhasıran sağlam bir ruhun ve insanın sırf zekâsının manevî ihtiyaçlarına cevap veren ilimler de» bunlardır. İlim anlayışları bakımından mahsûsün ve müşahhasın aklı ve mücerred olanın tedkikine ve anlaşılmasına yarayacağı kabul olunmakla tıpkı Aristo'da olduğu gibi, bir taraftan her ilmin hareket noktasının ihsas olduğu, fakat akli prensipler olmadan hiç bir isbatın mümkün olmayacağı belirtilmekle ampirizm yanında rasyonalizm yer almaktadır. *İhvan*'ın ilim anlayışı hakkında *Awa*'nın bize verdiği ve bütün esere serpi tilen malûmattan dış âlemden gelen ve hasselerin mutalarına baş vurmadan zihnin müstakillen faaliyetini müdafaa ettikleri hususunda sistematik bir tedkikin zarureti anlaşılmaktadır.

Doktrinın gerçek anahtarı, *Awa*'nın da belirttiği gibi, ruhu, kardeşlerin ruhunu cehalet uykusundan ve lâkaydlık rehavetinden uyandırmaktır. Bu da ilim ve fazilet yoluyla mümkündür: «Ey kardeş, Allah sana ve bütün kardeşlerine aklın ve selâmetin yolunu takip etmek muvaffakiyetini bağışlasın» duası yapılmaktadır. Yalnız *Awa*'nın bunu *Sırf Arap ve Müslüman ilhamdan bir dua* sayması gibi anlayışı tamamiyle gratuit görünmektedir. Tenkidî veya lirik, ince veya hararetili, rasyonel veya mistik temayüllerin yan yana yaşamadığı müsbet bir iddia olsa bile bir mütearife değildir. *İhvan* düşüncesinde Yunan düşüncesinin, felsefe ve ilim anlayışının hâkim olduğu, buna karşılık türlü tesirlerin bağdaştırılmağa çalışıldığı bir hakikattir. *Awa*, *İhvan*'ın Aristo mantığını en iyi anlayanlar ve ona mümkün merteye yaklaşanlar olduklarını söyler ki mantığın ve mantıkî ilimlerin tasnifde yer alması, daha doğrusu mantığa gidiş mahiyetinde alınan *Porfiriyos*'un *İsagoci*'sinden sonra *Pari minias*(?) (*Peri hermeneias*) ve her iki analitiklerin retorik ve sairenin yer alması bu anlayışı teyid eder mahiyettedir; fakat Aristo'dan ayrıldıkları noktaların neler olduğu bilinmeğe değer bir husus olmakta berdevamdır. «Varlık olması yönünden varlık»ın hakikatının tedkiki olarak alınan metafizik ise tamamiyle Aristocu ma'nada bir ontoloji olmaktadır. Bununla beraber, *İhvan*'da *emanasyon* teorisi de hâkimdir, yeni—Eflâtuncu kaynaklar ve tesirlerle yeni Fisagorcu tesirler ve temayüller geniş ölçüde hâkim gösterilmektedir. Her ne kadar tedkikinin mevzuunu aşmakta ise de metinler üzerinde bu hususların teferruatlı tedkiki çok faydalı olurdu.

Bütün ilimlerin gayesinin dinî ilimlere bir hazırlık olması bakımından, *Awa*'nın da temas ettiği gibi *İhvan*'da bir din felsefesi görüşü hâkim durumdadır. Gerçekte felsefeci olmakla ilâhiyatçı olmak arasında bir münasebet tasarlamak mümkündür; *İhvan* bir din felsefesi görüşüne sahip olarak dehrîleri ve maddecileri tenkid etmekle böyle bir münasebeti kabul etmektedirler. Bu bakımdan *Awa*, onları kendilerine has sipiritüel bir atmosfer içinde görstemekte isabet etmektedir.

Şimdi *Awa*'nın *İhvan*'ı Mu'tezile hareketine bağlayan tezine gelebiliriz: Ona göre, İslâm iskolastik dogmatizminin(Kelâm) en eski sâlikleri Mu'teziledir. Fakat kelâmın doğuşunun *Vasıl*'ın i'tizalinden çok önce vuku bulduğunu ve onun «karışık ve gayri sarîh bir sistem olarak başlangıçta bütün mezheplerde müşterek ol-

duğunu» iddia etmektedir. Teşekkül ne kadar ağır ve tedricî de olsa kelâmın doğuşu hakkında, Goldziher'den mülhem olduğu fikir ciddi bir münakaşa konusu olmaktan çıkamaz. Arap düşüncesini ve onun manevî kudretini hicretin ilk asırlarından itibaren dinî mezheplerin telkin ve idare ettiği, dinî spekülasyona ve onun meselelerine yer vermeyen bir düşünce hareketinin tutunamayacağı ve sırf spekülâtif alâka ile ictimai ve siyasî alâkanın karışmasıyla Arap düşüncesinin yeni bir istikamette geliştiği, spekülâtif hareketlere bir dinî — siyasî faktörün inzimam etmesiyle büyük sayıda müslüman vatandaşların ihtiyaçlarını karşılamak üzere doğan ilmin Kelâm olduğu ve bu ilmin gerçek mahiyetinin yarı müşahhas, yarı mücerred, vatandaşların alâkalarına cevap vermek olduğunu kabul ediyor. Kelâmın siyasî mücadelelerin büründüğü bir «dinî polemik» mahiyetinde ve diyalektik düşüncenin bir yürüyüşü halinde bütün iman ve amel hayatına ait bir ilim olarak telâkkisi de ciddi bir münakaşa mevzuu olmaktan uzak kalmaz. Onun sırf felsefî spekülasyondan ayrıldığı hususlar bu suretle belirtilebilirse de İslâm dinî düşüncesinde felsefî bir bünyeye mâlik sırf islâmî karakterde bir ilim olduğunda da şüphe yoktur.

Kelâmın doğuşunda ileri sürülen düşünceler karşısında ne gibi meselelerin ihtilâflar yarattığını ve bu ihtilâfları son derece ince farklarla bir takım ihtilâfların takip ettiğini kabul ederek, bütün bunlara rağmen *Awa* bunları beş bölümde, Sünnilik, Mu'tezile, Mürcie, Şiilik ve Hâricilik olarak gruplandırmaktadır. Bunlardan *İhvan* ile ilgili gördüğü Mu'tezilenin de bir tek ve mütecanis bir mektep olmadığı, fakat hepsinde müşterek olan meselelerin ya sıfat-ı ilâhiyye, irade-i cüz'iyeye, ilh. gibi sırf teolojik veya imamet meselesi gibi sırf siyasî meseleler olduğunu ileri sürer. Hususiyetlerinin bir dinî reform hareketi olduğu ve bunu yapmak için de rastlanacak engelleri aşmak gerektiğinden polemik karakteri olan bir mezhep olduğu hususunda ileri sürülen (Ahmed Amin) fikirleri benimser. İşte ilk defa akli, dinî ma'rifetin kaynağı mertebesine çıkaranların bunlar olduğunu ve ma'rifetin ilk muharriki olarak şüphenin değerini bunların kabul etmiş olduğunu izaha çalışır.

Awa'ya göre, Arap düşüncesinin bir ânı geldi ki burada kelâm doğmatik gerçek bir iskolâstiğin kendisi oldu. İşte bu zamanda *İhvan*'ın felsefî — teolojik doktrini ile karşılaşılıyor.

Kur'an'ın gayri mahlûk olduğu hakkındaki sünnî anlayışına karşı *İhvan* Mu'tezileye uymaktadır. *Aslu't-tevhid*, *Aslu'l-Adl*, *Aslu'l-Va'd ve'l-Vaid*, *Aslu'l-Menzil beyne'l-Menziletayn*, ve *Aslu'l-Emr bi'l-Ma'rûf ve'Nehy ani'l-Münker* prensiplerini ve bunlara ait meseleleri ele almaktadır. *Awa*'ya göre *İhvan*'ın Allah ve sıfatları hakkındaki meseleleri ve teorileri, Mu'tezileninkinin aynidir. Bunun *Risaleler*'ini tedkikinden çıkarılabileceğini beyan etmektedir. Teolojik ilimlerde, felsefe ile iman, ilimle itikad arasındaki uzlaşma denenmektedir; İslâmîlikte asl olan «vahy» hakkındaki her hangi bir şüphenin iman ve itikadı temelinden sarsacağı, bunun için *İhvan*'ın bu noktada gayet uyanık olduğu belirtilmektedir.

İhvan'ın iddia ettiği dinî reform hakkında da yine risalelerden faydalanıyoruz : «*Din, bir grubun bir tek şefe itaati demektir, «Din iki unsurdan mürekkeptir: Biri zihni ve esastır: İtikad; öbürü harici ve kısmen talidir: A'mâl. Dinî a'mâl, itikadın haricileşmesidir ve bir gövdeye yapılan bir aşı dal gibidir.»* Burada onları Mürcie'ye yaklaştıran bir zihniyet sezilmektedir; buna karşılık «Amel, imanın esas şartıdır» diyenlerden de sayılmadıklarına göre bu gibi bir çok hükümlerinde onları bir fırkaya isnad etmekten çok, onlar karşısında fikrî ve doktrinal muhtariyetlerini, hiç değilse eklektik durumlarını kabul etmekte *Awa*, tamamiyle haklıdır.

Awa, *İhvan*'a göre i'tikadların tasnifini, dinî bildiyi elde etmenin iki yolu, biri *tahkik ve teemmül yolu*, öbürü fideist doktrinlere göre *vahy, iman, taklid ve telkin* yoludur. Meleklerin Allahtan, peygamberlerin ise meleklerden, müminlerin peygamberlerden, halk kitlesinin münevverlerden, çocukların hocalarından ve ebeveynlerinden münakaşasız bilgi alma yolu bunlardır. Bununla beraber *İhvan*'a göre dinin iki sınıf için ayrı manaları olacağı belirtilmektedir. *İhvan*'ın dinler arasındaki ihtilâfları kaldırmak, onları uzlaştırmak, gaye ve amelde birliklerini gerçekleştirmek hususundaki niyetleri, irade meselesinde de Kaderiye ve Mu'tezile tezini destekleyen bir görüşe sahip oldukları üzerinde durulmaktadır. *Awa*, *İhvan* ile Mu'tezile arasındaki sıkı münasebet tezini her vesile ile açıklamak istemekte ve her vesile ile de bir yeni delilden faydalanmaktadır : «*Kardeşlerimiz hiç bir kitabı, hiç bir ilmi, hiç bir mezhebi hakir görmemelidirler. Hiç bir bilgi dalı, hakikata ulaşmak üzere hiç bir teşebbüs onlara ne bayağı, ne de kötü görünmemelidir. Onlar aslâ hususî bir sistemin veya belli bir mezhebin mutaassıp taraftarları olmamalıdır»* diye düşünen *İhvan*'ın aynı zamanda hakikatın birliğine inandıkları, pluralizmi reddettikleri görülmekte; âlim, feylesof, peygamber veya sofî olsun, bütün insanlar arasındaki ayrılıkları aynı bir şeyi görüşlerindeki ayrılıktan ileri geldiğini kabul etmektedirler. Bunda ilmin sup-tül oluşu, bilgi melekelerinin eşit olmayışı ve tamamiyle irdadî olarak ve iradî olmasından dolayı da insanın mesuliyetini tazammun eden, istidlâllerin heterojen oluşu onlarca müşterek sebebi teşkil etmektedir. Fakat risalelerin tedkiki, onların modern çağ felsefesindeki bazı anlayışlara uyan bu düşünceleri karşısında herkesin aradığı hakikata ancak kendilerinin tasarrufunu tanımaları ve Risalelerinin hakikatın hülâsası olduğunu; başkalarının düşüncelerinden müstagnî kalmamakla ve başkalarının tesirlerini bol bol taşımakla beraber yegâne «sistem ve tamamiyet» iddiaları onların doğmatizme, hattâ sektarizme sürüklenmiş olmalarını ifade eder; nitekim

Awa nın bir risaleden çıkardığı şu hükümleri de açıklar: «*Hakikat ancak bizim şimdi ittifakla kabul ettiğimiz şeyden başka bir şey değildir*»; Hakikati öğrenmeyenlerin ve başkalarını öğrenmeye bırakmayanların *İhvan*'in düşmanları olduğunu beyanları da yine müsamahasızlıklarının bir ifadesi olmaktadır. *Awa* böyle bir zihniyet içinde, onların «kritik bir kafa» sahibi olmak imtiyazını bir hayli kaybedeceklerine pek dokunmaz. Her ne kadar o *İhvan*'ın, zamanlarının çeşitli ve çok defa çelişik bilgilerinin mutalarını gözden geçirdikleri bir *tenkidî merhale*'den geçtiklerine temas ediyorsa da bunu takip eden ve bütün materyalleri bir bütün halinde birbirlerine bağlayan bir de *organik merhale*'den bahsetmektedir ki bu terkip ve sistem teşebbüsünde ne derece muvaffak oldukları henüz halledilmiş sayılamaz. Ansiklopedik bir bütün içinde, geniş kitlelere hitab etmek sureyle kendi telkin ve talim etmek istedikleri düşünceleri serpiştirmek ve yaymak kaygısının başta geldiği esasen kolektif bir telif içinde sistematik bir tutarlılığın tahakkukunun son derece güç olacağı ihmal olunamayacak bir hakikattir.

Awa, eserinin muhtelif yerlerinde *İhvan*'ın anafikirlerini formüle etmekte; hakikatin ferdi aklın değil, bütün insanların aklının eseri ve bir tek olduğunu; bu aklın dereceleri bulunduğunu, bu hiyerarşi içinde en yüksek derecesinde âlimlerin aklının yer aldığını, insanlar arasındaki meslek ve mezhep ihtilâflarının ilim ve itikad sahalarında olduğunu, bununla beraber ilim sahasından da çok, din sahasında olduğunu, ileri sürmekte; hele bu ihtilâf ve ayrılıklar aynı bir din içinde olursa son derece meş'ûm olacağı hususundaki düşüncelere ayrı yerler vermektedir. *İhvan* risalelerinde Musevîlik ve İsevîlikte olduğu gibi İslâmlıkta da bir takım mezhep ihtilâflarına temas edilmekte, «Hariciler, Rafiziler, Kaderiler, Mu'tezile, Cebriler ve Sünniler vardır; bütün mezhepler birbirlerini kâfirlikle itham ederler» denilmektedir. *Awa*, bunları ayıran meselelerin «metnin kelimesine, manasına, tefsirinin doğruluğuna, peygamberleri istihlâf eden imamlara ve nihayet şer'î ahkâma» ait olmak üzere beş grupta toplamakta olduklarını; *imamlık* meselesinin de hepsinin en mühimmi ve en kanlısı olduğunu tarihî mutalara tam bir uygunluk halinde belirtmektedir. İslâm tarihinin başlıca ızdırab ve ihtilâf kaynağı olan bu mesele, bütün ana dini ve en ilmi meselelerin bile varıp dayandığı ve dayandırıldığı bu meslece karşısında *İhvan*'ın düşüncelerini *Awa*'nın risalelere dayanan ifadelerinden şu şekilde çıkarmak mümkündür: Bütün milletin başında bir şefin bulunması lâzımdır. O halde «*Peygamberin ölümüyle peygamberliğin ve saltanatın fazilet ve meziyetleri arkadaşları ve yardımcıları olan insanlar arasında bulunmuş bir miras şekli altında bir bütünlük olarak bakılır. Bunlar ancak varislerinin birinin şahsında istisnaen birleşmiş bulunur, her iri buna iştirak eder. Mücadele etmeden, millet ferdleri birbirleriyle anlaşmak, birbirine yardım etmek, sevişmek üzere birleşeler, peygamberlerinin temennisini yerine getirirler düşmanlarına galebe çalarlar ve her iki hayatın saadetini ihraz ederler.*»

Bu açık düşünceleriyle zamanlarının siyasi — dini ihtilâflar yaratan türlü hareketlerine yönelttikleri tenkid, meseleyi çözmeğe ve ihtirasları yatıştırmağa muvaffak olamadığı gibi, düşünce ve aksiyon hayatında yeni bir ihtilâf mevzuu olmaktan, mevcut ihtilâfları körüklemekten de kurtulamamıştır. *Awa*, cemiyetin ve *İhvan*'ın umumî münasebetlerini de tedkik ediyor; *İhvan* arasındaki dört mertebeden, bağlardan, karşılıklı yardımlardan, *İhvan*'dan beklenen fedakârlıklardan, nefse itimad ve davaya inanmaktan, İhvanın şart ve meziyetlerinden ve başkalarından ayıran vasıflarından ve bayramlarından bahs ediyor. Bol metinlerle süslenen bu açıklamalar bir çoklarının bilinenmeyen bir takım meselelerin vaz'ı kadar hallinde de faydalı malûmatı ihtiva etmektedir.

Awa'nın *Risaleler*'de zengin ve akıcı olduğu kadar mübhem ve anonim bulunduğunu söylediği bu düşünüş tarzı, türlü yönlerden bir rasyonalizm, ahlâkî ve zihni bir idealizm, ruhların Allaha dönüşü olarak bir spiritalizm, realite ile hakikatin (Allahın) birliği olarak ifadelenen mantukî bir mistisizm, bir monizm ve senkretizm, haddizatında bir düşünce değil, bir aksiyon doktrini olarak birlik ve adaletçilik ve bir sulh ve selâmetçilik şeklinde vasıflandırılan bu *İhvan al-Safâ*'lık, İslâmda mevcut hem dini ve felsefî, hem de siyasi bütün hareketler gibi, siyasi tarihin ışıkları altında, üzerinde durulmağa lâyık bir harekettir. Rasyonalizm ile mistizmin, monizm ile dualizmin (mâde — ruh, dünya — ahret, hayr — şer) nasıl telif edildiği pek açıklanamamakla beraber bunların mevcut bilgi materyallerini tahkik, intihab ve hüküm etmekte, diğer doktrinlerden çok farklı bir tenkit ve sistem kafasına sahip oldukları muhakkaktır.

Eser, bunu bize, bazı meselelerde nisbetsiz tevsi'lere ve münakaşalara girmekle beraber, *İhvan al-Safâ* doktrinini umumiyeti içinde anlatmayı gaye edinen bir denemidir.

* * *

Eserde bazı tekrarlar ve teknik kusurlar vardır³. Fakat bizim dikkatimizi çeken bir anlayışa temasdan ken-

³ Eserde bazı baskı hataları olmakla beraber yine bir baskı hatası olmasını temenni ettiğimiz (Sahife : 156, satır : 21) : «Certains propositions, écrivent-ils, se composent de deux termes (la coupure étant générale-

dimizi alamıyoruz : Eserde Arap düşüncesi ile İslâm düşüncesini, Arap felsefesi ile İslâm felsefesini özdeşleştiren bir zihniyet hâkimdir. Birbirlerine okadar zıd ve çelişik olan türlü temayülleri, hattâ her türlü ateizmin bile denendiği bütün dinî — siyasi hareketleri ve tesirleri ayıklamış, İslâm'dan önce ve sonra bütün gelişme safhalarını tesbit etmiş bir düşünce tarihinin herkesçe kabul olunmuş postülatları sanki ortada imiş gibi tek bir kavmin fikri ve ruhi karakterlerini gelişi güzel tamim ederek belli, tutarlı, üstelik esaslarında türlü milletlerin fikri kudret ve servetleriyle zengin, muazzam ve mütecanis bir sistem olarak işlenen bir İslâm düşüncesini karıştırmak için ortada hiç bir sebep yoktur, kanaatındayız. Kaldı ki İslâm tefekküründeki akliyeciliği ve tenkitçi kafayı yalnız Araba ve Arap soyundan olan düşünürlere mal etmek te pek gratuit görünmektedir. Bir çok sistemler ve fikrî hareketler vardır ki içinde müesses oldukları ve geliştikleri kavmin fikrî temayülleri ne bir tepki olmaktan da kalmamışlardır. Nitekim böyle bir karışırma *İhvan al-Safacılar*'ın, hakikati ve hakikat araştırılmasını bütün milletlerin bütün devirlerde ve bütün insanlığın an.eli ve nazarı her sahasına ait müşterek bir eseri sayan zihniyetine de uygun düşmemektedir.

Awa'nın tarih boyunca Sünniliğe ve Ehl-i Sünnete karşı tevcih edilen çeşitli ve heterojen tenkidleri, bir takım Hıristiyan yazarlarda itiyad haline geldiği şekilde, İslâmî bir fikir hürriyeti, bir serbest düşünce, bir akliyecî hareketi gibi telakki edip Sünnî sistemi rasyonalizmden, Ehl-i Sünneti fikir hürriyetinden mahrum göstermek ve saymak istediğini aslâ ummamakla beraber, Grek düşüncesi ve ilmiyle meşbu, Fisagorculuk, Aristoculuk, Yeni Eflâtunculuk, Calinos ve Oklides'in, Sokrat ve İsa'nın, Acem ve Hind folklorik unsurlarının, Budik telakkilerin ve asetizmin kaynaştığı *İhvan al-Safa* zihniyetinin de her türlü şizm ve itizalden müstakil bir radikalizm hareketi gibi görmek ve göstermek de, hele kurucu ve sâlikleri üzerinde hâlâ münakaşadan kurtulamadığımızı hatırlayarak, pek kolay olmamaktadır. Kaldı ki eserlerin mevcut türlü nushalarının karşılaştırılmasından sonra, muharririn kendisinin de yegâne ilmi ve çıkaryol olarak benimsediği metin çalışmalarına ve tahlillerine girişerek, sistematik bir şekilde *İhvan*'ın ilim ve metod anlayışı ve epistemolojileri ışığında türlü kavram ve izahları tahlil ve tenkid süzgecinden geçirmek, bundan böyle yapılacak işlerdendir. Hükümümüzü bu işlerin bittiği değilse de hakiki istikametini aldığı bir âna bırakarak *Awa*'yı bilhassa buna hizmetinden dolayı tebrik etmeyi bir borç biliriz.

Prof. HAMDİ RAGİP ATADEMİR

« GOTTHEIT UND MENSCHHEIT »

(ULUHİYET VE İNSANİYET)

Erlangen üniversitesi din ve tefekkür tarihi profesörü Hans Joachim Schoeps, iki yıl önce bu ad altında bir eser neşretti*. Müellif iki yüz sayfalık bu eserin içerisine, büyük din kurucularını ve hayatlarını sıkıştırılmaya çalışıyor. Eserin siklet merkezi semavi dinlerle peygamberleri üzerinde olmakla beraber, bunların yanında Mani, Zerdüş, Budda, Laotse, Konfüçyüs de ihmal edilmiyor.

1948 yılında Erlangende ve 1949 senesinde Berlin üniversitelerinde seri halinde verilmiş olan konferansların terkibinden meydana gelen bu kitap açık ve anlaşılır bir dille yazılmıştır. Eseri iki gün içinde tatlı tatlı okudum. Bu mevzular hakkında fazla bir bilgi sahibi olmıyanlar için tavsiyeye değer ve kolay buldum. Müellif okuma ve anlamayı kolaylaştırmak için kitabın sonuna yüz kelimelik bir de lügatçe eklemiş ve her bahse ait başlıca eserleri tavsiye etmiştir.

On beş sayfayı bulan giriş de dikkate şayandır : okuyucular burada bu mevzuların nasıl ele alınması gerektiğini, yolların neden ibare olduğunu, uluhiyet ile insanîyet arasındaki bağları ve nihayet «din kurucularının» esas mes'elelerdeki mukayeselerini bulacaklardır. Din ve tefekkür tarihi sahalarında tecrübeli bir Profesör olan Schoeps, ihtisas dışında kalan münevver üniversitelilere hitabediyor, onlara dinler tarihinin mu-

ment sous-entendue en arabe) : le sujet et le prédicat.» cümlesindeki *la coupure*'ün *la copule* olması lâzımdır.

(Sahife : 223, satır : 20'de Risalelerin sayısı bahis mevzuu olurken de :

«Les mots «onze et cinquante» que nous lisons quelque part...» denilmektedir. Bu 51 rakamını göstermekten uzak, belki 61 i ifade eder ki bu da, işaret edildiği gibi «Resail» yazmalarında bir tahrifi ortaya koymaktadır.

* Hans Joachim Schoeps, Gottheit und Menschheit. Stuttgart: 1950

ayyen, fakat mühim merhalelerindeki umumi istikamet ve değişmelerin esaslarını anlatmaya çalışıyor. Bu noktalardan eserin faydasına inanmamak, onu tavsiye etmemek elde değildir.

Fakat bizi bu tavsiyeye zorlayan asıl sebep başkadır : müellif İslâmiyete ve Hazreti Muhammed'e ayırdığı on üç sayfa içinde ilim adamı hüviyetini unutarak taassubuna mağlup oluyor ve bu güne kadar İslâmiyete tevhîh olunan garazkârana düşüncelerden kendini kurtaramıyor. Bu yüzden de ilmî hatâlara saplanıyor. Bakınız neler söylüyor : Hazreti Muhammet «Yahudiliğin taassubunu ve monoteist Allah telakkisini aldı», Fakat «saharanın evlâdı Yahudi teolojisini anlıyamadı»... kıssalar hakkında ancak kulaktan dolma bir bilgisi olduğu için «teferruatın çoğunu yanlış kavradı, yahutta bunları hafızasında karıştırdı ve değiştirdi». Müellifin bu hasmane ve cür'etkârane iddiasında Geiger ve Horovitz'e dayanması ve onlara atıf yapması dikkate şayandır. Çünkü bu iki zat islâmî tetkikler sahasındaki hataları kadar husumetleriyle de şöret kazanmışlardır. Bir sayfa ötede müellifin garip denecek yeni bir iddiasıyla karşılaşırız : «Muhammedin hayatı bakımından itimat edilmiş tek kaynak Kur'an'dır. Çünkü Kur'an, Peygamberin otantik kelimelerini ihtiva etmektedir». «Hadisler tarihi bakımından ekseriya değersizdir» (sayfa 111, başlık «Peygamberin hayatı»).

Bilmem ki ne diyelim ! Hazreti Muhammedin hayatı ile Kur'anı kerimin muhtevasını karıştıran, usulu hadisten bihaber olan bir profesöre söylenecek söz bulamıyoruz. Bari bir siyer tavsiye edelim.

Tarihi vekayide bu derece dikkatli olduğunu imaya çalışan bu zat 112 inci sayfada münazaalı olan velâdeti nebevîyeyi 570 olarak zikrediyor. Hazreti Ömer ile Hazreti Muhammedin çocukluk ve gençlik çağlarını karıştırarak, «yirmi beş yaşına kadar Muhammet çobanlık etti» diyor.

Sayın profesör daha bir çok yanlışlıklar yaptıktan sonra «İslâmiyette hürriyet — her halde irâdeî cüz'iyeye demek istiyor — yoktur» «İslâmiyetin tanıdığı tek hürriyet teslimiyettir. İslâmiyet işte budur» buyuruyorlar (sayfa 118). Sayın Schoeps'ün biraz önce kullandığımız «kulaktan dolma» tâbirinin asıl istimal sahası bu ifadedeleridir. Bir din ve fikir tarihi profesörünün İslâmiyete ayırdığı on üç sayfa içinde yaptığı bu hatalar başka türlü izah edilemez. Muhterem profesör Tebşir ve Tenzir âyetlerini nasıl tefsir edeceklerdir ? Mademki iradeî cüz'iyeye islâmiyette inkâr edilmiştir, o halde *vaad* ile *void*'in yerleri ne olmak lâzımgelir. Fakat hatalar bu kadarla kalmıyor ve İslâmî telakkiye göre insanın zavallı ve âciz bir kul» olduğunu söylüyor. Cenabı Hakkin Rahman sıfatının bir sevgiye işaret etmediğini iddia ediyor.

Bu ifadeler arkasına saklanan maksatları sezmemek imkânsızdır. Gayretkeş ve mutaassıp hıristiyanların «İslâmiyet bir havf dinidir» şeklindeki propagandaları, burada maharetle tekrarlanmış. Fakat profesör Schoeps hiç değilse bir iki âyetin mâna ve yerini değiştirerek «ilmî» bir mesnet aramalıydı. Malûm olduğu üzere müslüman düşmanı «ulema» bu taktiği kullanır. Neyapalım ki, sayın müellif Kur'anı kerim tercümelerine bile gözatmamış durumdadır. Yoksa «Allah rachman» gibi hiç bir dilde raslanmayan acayip bir ibareyi nasıl kullanırdı ?» (Sa. 118).

Profesör Teslimiyet düşüncesinden «iki görüş» elde etmeye çalışıyor. : «Predestination ve Fatalisme» (Sa. 119). Burada Predestination iradeî külliye, Fatalisme, «herşeyin önceden Allah tarafından tesbit ve tayin edildiği» manasında kullanılarak «kısmet» kelimesiyle tamamlanmak isteniliyor. Müellifin İslâmiyette iradeî külliye, kaza ve kadar meseleleri hakkındaki vukufsuzluğu burada da açığa çıkıyor.

İslâmiyete tahsis edilen sayfaların son kısmı, İslâm dininin «din tarihi bakımından değerlendirilmesi» üzerinedir. Profesör burada kendinden geçiyor, kısır bilgisiyle kıymet hükümleri veriyor, fakat herşeyden önce «ilim» perdesi ardına gizlenen maksatlarını açığa vurmaktan kendini alamıyor :

«Vahi'ye dayanan diğer din kurucularıyla mukayese edildiği zaman Muhammed pek muvaffak olmuş sayılamaz. Vaki Muhammed'de de menşei ve dinî bir kuvvete raslıyoruz, dakat dinî bakımdan yeni tek bir muhteva bulamıyoruz». «Onun dini, bir birinden ayrı mahiyet itibariyle farklı unsurlardan meydana gelmiştir». Dahası var : «insan olarak Muhammedin bazı zayıf ve hoş gitmeyen taraflarını görüyoruz. Çünkü o ne bir Aziz, ne de asil bir insandı». «Bariz vahşetinin bir çok misalleri mevcuttur» (Sahife 123).

Sayın bay Profesöre artık cevap vermek lüzumunu duymuyoruz. İlim adını taşıyan maske ardındaki çirkin ve cehil saçan bu çehreye, ilim ve insanlık adına yüz çevirmekle yetiniyoruz.

İslâm tetkikleri sahasında garp alimlerinin hizmetleri inkâr edilemez. İlim şevk ve aşkı içinde şarkın birkaç asırlık ihmâlini telafiye çalışan değerli çalışmalar olmasaydı, bugün bir çok mevzu ve meselelere yeniden başlamamız icab ederdi. Ne yazık ki bu çalışmalar arasında zaman zaman taassup ve bilgisizliğin garip, hatta gülünç tecellilerine raslıyoruz. Profesör Schoeps'in İslâmiyet hakkındaki «görüşleri» bunlardan birisidir.

İlmi temelden mahrum, indî mütalaalara dayanan görüşlerin ömür ve tesirleri kısadır. Bunlar, sahiplerinin, kendilerini hizmetle mükellef sandıkları davalara da faydalı olamazlar.

Profesör Schoeps başlangıçtaki girizgâhta (Sa. 17), Peygamberleri dini yaşantıları bakımından birbiriyle mukayese etmenin doğru olamayacağını söyler, daha da ileri giderek der ki : «bu muka ddes isimlerin herbiri, emsalsiz birer yaşantının» remizleridir. Gönül isterdi ki, aynı müellif eseri boyunca bu anlayış ve ifâdeye sadakat gösterebilir.

PROF. GÖKBERK VE AYDINLANMA

Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi değerli profesörlerinden sayın Macit Gökberk, «Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları» adını taşıyan eseri ile bir kaç yıldan beri ilim dünyamıza yeni bir araştırma sunmuş bulunuyor. Müellif, önsözünde bu eseri «Memleketimizdeki durumu bakımından faydalı olduğu» söylenilebilecek bir çeşit yeni çalışma, bir tarih felsefesi çalışması olarak tanıtıyor. Eserde ilkin, söz konusu olan düşünürlerin içinde yetiştikleri tarihî kültür çevresinin belirlenmesi esas tutuluyor. Bundan dolayı, sayın profesörün kendi deyimi ile «Kant da, Herder de Aydınlanma devrinin kültür içeriği ile şekillenmiş» olduklarından, kitapta bu bölüme öylesine önem veriliyor ki giriş mahiyetinde olan bu kısım eserin hemen hemen dörtte üçünü kaplıyor(!)

Burada biz de «Kant ile Herder'in tarih görüşlerini eksiksiz olarak sunmak iddiasında bulunmayan» bu eserin daha ziyade bu giriş kısmı üzerinde durmak istiyoruz.

Prof. Gökberk, «Aydınlanma. Anaçizgileri» başlığını taşıyan bu bölümde «Özellikle 18. Yüzyılı kaplıyan bu olayın kökleri çok daha gerilerdedir. Geniş anlamı ile alırsak daha Ortaçağın kapanmasıyla bir «Aydınlanma» başlamıştır diyebiliriz.» diyor. Gerçekte, kendisi Aydınlanmayı bu geniş anlamı ile ele almış, Renaissance ve Reformation'la Ortaçağın kapanıp insan düşüncesinin autonomisine kavuşması ve kendi aklını hiç bir otorite tanımadan kendi başına kullanması sonucunda kaydettiği gelişme gidişini Aydınlanma olarak göstermiştir. Din baskısından kurtulan insan aklının hüriyete kavuşması elbette onun aydınlanmasını sağlamıştır ve bu bakımdan Renaissance'danberi gelişen düşünce tarihi aynı zamanda bir aydınlanma tarihidir de.

Netekim, prof. Gökberk de Renaissance'danberi oluşagelen felsefenin, daha doğrusu, 17. yüzyılın Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke, gibi büyük sistemci filozoflarının öteden beri felsefe tarihine mal olmuş başlıca düşüncelerinin bir tasvirini vermiştir. Ancak sayın profesör, «Dar ve asıl anlamıyla Aydınlanmanın 18. yüzyılda geçtiğine, bu hareketin bu yüzyılda klâsik formunu bulup zirvesine eriştiğine» kitabının bu bölümünün ayrı ayrı yerlerinde işaret ettiği halde, bu dar anlamdaki 18. yüzyıl Aydınlanmasının, Kant ile Herder'i kendi «kültür içeriği» ile şekillendirmiş olan bu asıl Aydınlanmanın açıklanmasına girişmemiştir. Daha doğrusu onu, 17. yüzyıldaki metafizik felsefe sistemlerine, Descartes, Leibniz sistemlerine hâkim olan düşünce gidişinin bir devamı olarak göz önünde tutmuştur.

Halbuki gerçekte, 18. yüzyılın düşünce gidişi, 17. yüzyılın düşünce gidişinden ayrıdır. 18. yüzyıla hâkim olan bilgi ideali ve bilgi metodu, artık 17. yüzyılın bilgi ideali ve bilgi metodu değildir. Kant'la Herder'in içinde yetişmiş oldukları 18. yüzyıl Aydınlanması, Hume, Montesquieu, Condillac, Diderot, D'Alembert, Voltaire, Rousseau, gibi şahsiyetlerin en önemli eserlerini verdikleri zaman aralığı içinde oluşmuştur. Bu çağın üstat olarak tanıdığı şahıs da, artık Descartes değil Locke ve Newton'dur.

İmdi, Locke ve Newton'dan mülhem olan bu 18. yüzyıl neden özellikle Aydınlanma yüzyıldır? 18. yüzyıl Aydınlanması, Prof. Gökberk'in ileri sürdüğü gibi, yalnızca «önceki iki yüzyılın olgunlaştırdığı idealerin hayatın her alanına uygulanması, bunları her kese maalemet denemesine girişilmesi» midir? 18. yüzyıl Aydınlanmasının kökleri, Prof. Gökberk'in de dediği gibi Renaissance'dadır. Bununla birlikte, 18. yüzyıl Aydınlanması, ilkin, gene kökleri Renaissance'da olan, ama bir bakıma Renaissance'da bırakılmış olan mektep tekniğini yeni baştan ele alan 17. yüzyılın büyük metafizik sistemlerine karşı bir reaksiyondur ki bu noktaya eserde hiç dokunulmamaktadır.

Prof. Gökberk, modern devirlerdeki Aydınlanma çığrısı ile Antik çağın bir devri arasında bir paralellik kurarak, «Aydınlanma ile Antik çağın belli bir devrinin tarih ve düşünme yapısı arasında dikkate değer bir benzerlik ve yakınlık vardır. Bununla, kendisine haklı olarak Grek Aydınlanması denilen çığrı, İ. ö. 5. yüzyılı belirtmek istiyoruz»¹ diyor. Böylece, Antik Çağdaki bu Aydınlanma çığrının temsilcisi olan Sofistlerin belli hocalık faaliyetlerinden ve devlet anayasaları üzerine ileri sürdükleri düşüncelerden söz ettikten sonra, Renaissance'a geçiyor. «İ. ö. 5. yüzyılda ortaya çıkan bu kültür anlayışının hemen bütün çizgilerini Renaissance'ı yaşayan Avrupada yeniden bulacağımıza» işaret ederek Hugo Grotius'un ve Hobbes'un devlet felsefelerinin açıklanmasına girişiyor.

¹ Kant ile Herder'in tarih anlayışları, S. 12.

Grotius'un ve Hobbes'un düşüncelerinin «devlet ve hukuk nasıl meydana gelmiştir» sorusunu ilk defa ortaya koyan sofistlerin düşüncelerini andırıldığı açıktır. Netekim, Hobbes'un teorisi ile Antik Çağdaki kuvvet nazariyesinin temsilcileri olan Thrasymakhos ve Kallikles arasında, fertlerin tabii haklarının korunmasına dayanan bir sözleşmeyi devlet felsefesine esas alan Grotius'un teorisi ile de, Antik Çağda bu sözleşme teorisini bir mythos'a bürüyerek ilk defa ortaya koyan Protogoras ve insanların devlet içinde aynı hakka sahip, tamamiyle eşit olduklarını ileri süren Antiphon arasında bir benzerlik vardır.

Ancak, Renaissance, Antik Çağın yalnız Aydınlanma Çığırına ait olan bu düşüncelerini, yani yalnız, topluluk, devlet ve hukukla ilgili olan görüşlerini değil, umumiyetle Antik düşünceyi bütünlüğü ile her alanda yeni baştan ele almış ve geliştirmiştir. Renaissance'da yalnız bu devlet felsefesi ile ilgili görüşler değil, Eflâtuncu çığır, Aristocu çığır vardır. Renaissance'da hem Demokritos'un ortaya koyduğu anlamda bir atomculuk ve ateisme, hem de yeni zamanların bilgi ideali ile karakteristik bir şekilde değişmiş olmasına rağmen, kökleri gene Heraklit ve Stoa'ya kadar varan bir panteisme rastlanır. Nihayet Yunan felsefesinin son devrinde olduğu gibi ilmi görüşlerle tabiat üstü sihri kuvvetlerin her ikisine de yer veren mistik cereyanlar vardır. Renaissance, Yunan düşüncesini, ilim, sanat, felsefe ve edebiyatta Yunanlıların bıraktığı yerden ele almış, ama onu, yeni zamanların bilgi ideali ile hem karakteristik bir şekilde değiştirmiş, hem de geliştirmiştir.

İlk Çağ felsefesi, mümkün felsefe sistemlerinin bir çeşitliliğini sunar. Birbirleri ile mücadele eden çeşitli çığır, materializm, idealizm, septisizm, doğmacılık gibi birbirine zıt cereyanlar, Antik devirde ortaya çıkıp yanyana yaşarlar. Ortaçağda kaybolan bu düşünce çeşitliliği, Renaissance'la birlikte yeniden ortaya çıkar. Fikir yapısı bakımından Renaissance da tıpkı İlk Çağ gibi çok çeşitli ve çok renkli bir görünüş sunar. Bundan dolayı, Renaissance'ı Prof. Gökberk'in yaptığı gibi yalnız İ. ö. 5. yüzyıla değil, umumiyetle Antik Çağla karşılaştırmak daha yerinde olur.

Gerçekte Renaissance'la başlayan yeni zamanların düşünce tarihi içinde «tarih ve kültür yapısı» bakımından İ. ö. 5. yüzyıla karşılaştırılabilecek olan ve ona gerçekten benzeyen bir tek devir vardır. Bu da Prof. Gökberk'in «tarih ve kültür yapısını» esaslı bir şekilde belirtmediği 18. yüzyıldır. Felsefe tarihinde Aydınlanma Çağı olarak anılan iki devir, söz konusu olan bu iki yüzyıldır. Bu yüzyıllara hâkim olan çığırın her ikisi de, metafizik bir felsefe devrinin ardından gelir. Her iki çığır içinde de kendilerinden önce gelen devrin ortaya arttığı felsefe meseleleri bir yana bırakılır. Daha ziyade, zamanın siyasî ve sosyal meseleleri ile terbiye ve kültür konuları ele alınır.

Yunan Aydınlanmasının temsilcisi olan sofistler, kendilerinden önce gelen ve hakikate ulaşmayı hedef edinen felsefe mekteplerinin, Heraklit'in, Eleahların, Pisagorcuların kendi aralarında birlikli bir anlayışa ulaşamadıklarını, bütün bu felsefe mekteplerinin en önemli noktalarda, yalnız, birbirinin zıddı olan görüşlere vardıklarını göz önünde tutarak, hakikati araştırmaktan vaz geçmiş, ancak insanlar için faydalı ve gerekli bilgiler edinmekle yetinmeyi kendileri için prensip edinmişlerdi. Gerçekten sofistler, her şeyden önce insan konusunu ele alıyor, insanlık dünyası, insanlık topluluğu ile ilgileniyor ve bu dünyaya faydalı olmayı kendilerine hedef ediniyorlardı.

İmdi, 18. yüzyıl Aydınlanması, bu çığırın ilk kaynağı olan İngiliz Aydınlanması ile ona en kesin ve en baskın formunu kazandıran Fransız Aydınlanması da, tıpkı eski Yunan dünyasındaki Aydınlanma çığır gibi, hakikat peşinde koşmaktan vaz geçmiş, kendisinden önceki yüzyılın Descartes felsefesinden mülhem olan metafizik sistemlerinden yüz çevirerek, memleket meselelerini ele almış, topluluk, devlet ve vatandaş konuları ile daha yakından, daha içten ilgilenmiştir. Netekim, Prof. Gökberk de, Locke'un felsefesinin açıklanmasına girişirken bu hakikate şu cümlelerle işaret ediyor. «18. yüzyıl Aydınlanması da Grek Aydınlanması gibi bir Subjektte dönüştür. Sonucusu gibi, ilki de metafizik-kozmolojik bir devreyi arkada bırakmıştı. Şimdi artık Kosmos problemi değil, insan problemi düşüncenin kendisine yöneldiği başlıca konudur. Yalnız bu sorular bundan önceki yüzyılda olduğu gibi metafizik açıdan ele alınmazlar. Her türlü metafizik spekülasyonlardan kaçılır Bunun yerine deneme ve gözleme dayanılmak istenir². Ancak, sayın Profesör, bu cümlelerle dokunduğu hakikati daha sonra «Descartes'in anladığı manadaki rasyonalizma» bütün 18. yüzyıl Aydınlanmasının hâkim ruhu olmuştur.³ cümlesi ve daha sonra göstereceğimiz gibi özellikle Aydınlanma felsefesinin açıklanmasında tuttuğu yol ile gene kendisi nakzemiştir.

Prof. Gökberk, Aydınlanmanın ilk yatağının İngiltere olduğuna ve bu hareketin yayılma sırası ile geliştiği üç büyük Batı memleketinde, yani İngiltere, Fransa ve Almanya'da bu milletlerin millî özelliklerine göre değişik formlar kazandığına işaret ettikten sonra, İngiliz Aydınlanmasının açıklanmasına şu cümlelerle başlıyor: «Aydınlanmanın İngiliz formu ile bu çığırın rasyonalist çizgisi yanında bir de denemeci bir kolu olduğunu görürüz.» (?)

² Kant ile Herder'in tarih anlayışları, S. 31.

³ Aynı eser, S. 42.

Aydınlanmanın İngiliz formu, gerçekte onun denemeciliğidir. 1688 devriminden sonra bu devrimin sağladığı hür atmosfer içinde gelişmiş olan bu çığır, bir yandan, liberal devlet anayasası ve kuvvetlerin bölünmesi hakkında ileri sürdüğü düşünceler, öteyandan rasyonalist kara Avrupası felsefesine, özellikle Descartes felsefesine karşı giriştiği kalem çatışması ve sistemli bir şekilde ifade ettiği empirismi ile doğrudan doğruya Locke açmıştır. Netekim, Prof. Gökberk de yukarıya aldığımız cümlesinin arkasından Locke felsefesinin açıklanmasına girişmiştir.

İngiliz Aydınlanmasının empirisminde başka diğer bir karakteristik sıfatı da Prof. Gökberk'in de sözünü ettiği deismi, yani dini bütün sınırlarından ayıklayıp akılla aydınlatmak isteyen saf bir din anlayışıdır. Locke da bir bakıma, gerçek hıristiyanlığı "am bir akıl dini haline getirmek isteyen bir deisttir. Ancak, Locke'un yanında bütün 18. yüzyıl Aydınlanmasına tesir eden, bu çığırın bilgi idealini ve bilgi metodunu kesin bir şekilde belirleyen diğer bir İngiliz düşünürü daha vardır ki bu da Prof. Gökberk'in hiç sözünü etmediği İsaac Newton'dur.

Prof. Gökberk, İngiliz, Fransız, Alman Aydınlanmalarının karakterlerini çizerken «İngiliz Aydınlanması denemecidir. Fransız Aydınlanması rasyonalist matematikîr, Alman Aydınlanması ise rasyonalist bir kılık altında Alman mistisizminin kalıntılarını "aşır"⁴ fikirlerini ileri sürüyor. Sonra, ilk kaynağını İngiltere'de bulan Aydınlanmanın, «Locke'un formüllediği şekli ile İngiltere'den öteki memleketlere, bu arada ilk olarak Fransa'ya göçettiğini» bu göçün de Voltaire ve Montesquieu'nun aracılığı ile olduğunu söylüyor. Ama "am da bu noktada dokunduğu tarihi hakikati gene burada bırakarak hemen bir yüzyıl gerileyiveriyor ve Fransız Aydınlanması olarak bize Descartes felsefesini sunuyor. Sonra da Descartes anlamındaki «rationalizma»nın bütün 18. yüzyılın hâkim ruhu olduğunu ileri sürüyor.

Oysaki, Voltaire ve Montesquieu yoluyla İngiltereden Fransa'ya aktarılan Aydınlanma, Locke ve Newton'un Descartes'a karşı açmış olduğu savaşı burada da sürdürmüş ve bu yüzyılın (18) başında hemen hemen bütün Avrupa'nın öğretim sistemine hâkim olan Descartes'cı ortodoksluğun ortadan kalkmasına büyük ölçüde yardım etmiştir.⁵

Locke'un Descartes felsefesine karşı giriştiği kalem çatışması her şeyden önce, doğuştan kavramlara yöneliyordu. Locke, Descartes'ın ve Descartes'ın ardından gidenlerin kabul ettiği gibi, öyle her insanın zihninde başlandığı, her türlü denemeden önce, apaçık bir şekilde mevcut olan ve her kesin bilginin temelini meydana getiren doğuştan kavramların varlığını reddediyor ve her çeşit bilginin tek kaynağının tecrübe olduğunu ileri sürüyordu. Ama, Locke'un zihnimizdeki kavramların duyularla elde edilen tecrübe verilerinin birbirine bağlanmasından meydana geldiğini ileri süren bu görüşü, her şeyden önce, «hypotheses non fingo» düsturuyula Descartes'cılara karşı savaş açan ve yalnız deneme ve gözlem sonucunda elde edilmiş olan şeyleri doğrulayan Newton'un ortaya koymuş olduğu kaide ile uyuşması sayesinde kuvvet kazanmış ve Aydınlanmanın hâkim ruhu olmuştu. Descartes'cı mekanik «fictionları» reddeden Newton için gerçek bilginin üç kaynağı vardı. Deneme ve gözlem, ölçü, hesap. Descartes, açıklamalarında açıklayacağı olgu hakkında doğrudan doğruya akılla kavranılacak hadsi bir kavramdan hareket ederek, olgunun keyfiyetlerini bu kavrama göre tasarlarlarken, Newton son hükmü deneme ve endiktivona bırakıyor, tabii olgular hakkında her bilginin kesin bir gözleme dayanması, sonra da ölçü ve hesaplarla yorumlanması gerektiğini gösteriyordu.

Voltaire, Newton'un prensiplerini herkesin anlayabileceği bir şekilde yorumlayıp yaydığı «Eléments de la philosophie de Newton» adlı eserinin ikinci bölümünde «Fizik, maddenin duyularla elde edilen verilerinden kalkarak, düşünce ile çekim gibi yeni sıfatlarını keşfetmektedir» derken 18. yüzyılın bilgi anlayışını da açık bir şekilde belirtmiş oluyordu. Netekim, bu yüzyılın ikinci yarısının sonlarına doğru en önemli eserlerini veren Kant da, bilginin ancak tecrübe ile düşüncenin birlikte çalışması sonucunda doğduğunu gösterecek ve bu görüşün felsefi temellerini verecektir.

Şu halde, Voltaire ve Montesquieu yoluyla İngiltereden Fransaya aktarılan Aydınlanma ruhu bir yüzyıl evveline ait olan Descartes felsefesi ile açıklanamaz. Tersine, bu yeni Aydınlanma ruhu Avrupa'ya İngiliz Aydınlanmasının esaslarını, empirismi, deismi, ve Newton'a dayanan yeni «abiati felsefesini» överek yayarken, Descartes'ı da yererek Descartes'cılığın tesirlerinin silinmesini sağlar⁶. Prof. Gökberk'in de «Fransa'da tipik Aydınlanma kültürünün en büyük temsilcisi»⁷ olarak kabul ettiği Voltaire, «Le Philosophe Ignorant» da, ta Antik Çağdan beri kurulmuş olan çeşitli felsefe sistemleri içinden geçtikten, felsefe ve metafiziğe yabancı olan o keskin positif «esprit»si ile, Descartes, Spinoza, Leibniz'in felsefi düşünceleri ile kıyasıya eğlendikten

⁴ *Aynı eser*, S. 30.

⁵ Aslında Locke'un ün ve tesiri kara Avrupasına Voltaire'den önce de yayılmış bir halde idi. Voltaire, bu tesiri büsbütün kuvvetlendirdi ve sürekli kıldı. Bk. Emile Brehier, *La philosophie moderne, Diffusions des idées de Locke*.

⁶ Bk. Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettres XIII. sur M. Locke; L.XIV. sur Descartes et Newton.

⁷ *Kant ile Herder*, S. 63.

sonra, gerçek bilgiyi ve sağduyu felsefesini «sage» diye adlandırdığı Locke'un sisteminde bulur. Bu yüzyılın ünlü Fransız bilginleri tarafından çıkarılan ve Aydınlanmacı düşüncelerle Aydınlanmacı dünya görüşünü dünyanın dört bir yanına yaymak maksadını güden meşhur ansiklopedinin redaktörü ve en yetkili sözcüsü olan D'Alembert, bu ansiklopediye yazdığı önsözünde «Discours Préliminaire sur L'Encyclopedie»sinde, Locke ve Newton'dan kalkar, sonunda da açıktan açığa bir pozitivismeye varır. D'Alembert, bu önsözünde, insanlığın düşünce dünyasına ilkin teologinin hâkim olduğunu, sonra teologinin yerini felsefenin almış olduğunu, nihayet, felsefe devrinin de kapanıp bunun yerine bir ilim devrinin geçtiğini kabul eder. Bu suretle o, şimdiden August Comte pozitivisminin esaslarını çizmiş olur. Ana eseri olan «Elements de la Philosophie»sinde de, 18. yüzyılın müspet ilimler yüzyılı olduğunu belirler ve felsefenin bir takım hayallerin «vision»ların-ki bununla bir önceki yüzyılın metafizik sistemleri kast edilir — değil müspet olguların ilmi olması gerektiği düşüncesini savunur.

Böylece, Voltaire'in aracılığı ile Fransa'ya giren İngiliz empirismi bir yandan D'Alembert'de pozitivismeye doğru gelişirken, öteyandan Condillac'da tam bir sansualisme'e ulaşır ve bundan kalkan Cabanis, Helvetius, Holbach, De la Metrie gibi 18. yüzyıl düşünürleri ile ansiklopedistler de tam bir materialisme varırlar. İmdi, yalnız bu sonuncular üzerinde, Descartes'ın ama yalnız maddî cevher anlayışının ve mekanist görüşünün tesirleri olduğu ileri sürülebilir.

Görüldüğü gibi, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması, bu yüzyılın Aydınlanmacı düşünürlerinde Descartes felsefesi istikametinde gelişmekten uzaktır. Descartes felsefesinin anlatılması ile 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması açıklanmış olamayacağı gibi «Descartes anlamındaki rationalizmanın bu devrin hâkim ruhu olduğunu» söylemek de doğru değildir.

Gerçi, 17. yüzyıl gibi 18. yüzyıl da akılcı rationalist bir yüzyıldır. Bununla birlikte, Descartes tesirinin hâkim olduğu 17. yüzyıl akılcılığı ile müspet ilimlerin hâkim olduğu 18. yüzyılın akılcılığı da bir değildir. Belki Romantizm'in yahut da Historism'in tarihini inceleyen bir eser, bu yüzyılları akılcı yüzyıllar olarak adlandırıp geçebilir. Ama, Aydınlanmanın incelenmesini esas alan bir araştırmada, her şeyden önce, 17. yüzyılın metafizik sistemlerinin akıl anlayışı ile Newton'un bilgi idealinin hâkim olduğu 18. yüzyılın akıl anlayışı arasındaki ayrılık üzerinde durulması gerekir.

18. yüzyılın akılcılığı köklerini Galilei'de bulan ve Newton'da yetkinliğine varan belli bir akılcı metoda çözüm ve bileşim metoduna «resolutif, compositif» metoda dayanır. Gerçi, bir objeyi yanlışsız, doğru, açık ve seçik bir şekilde bilmenin onu en son unsurlarına ayırmakla mümkün olduğunu kabul eden Descartes'ın bilgi ideali de, aslında Renaissance'da temelleri atılan modern tabiat ilminin ortaya koyduğu bu bilgi metoduna uygundur. Ancak, Descartes, bilgideki bu açıklık ve seçikliği, her vakit, aklın sezgi yoluyla kavradığı ilk prensiplerde bulur, bilgideki doğruluk ve güvenilirliği de, mahsuskılda kaynağını bulan bu ilk prensipler üzerine temellendirirken, 18. yüzyıl, bu akılcı metodu, her vakit, deneme ve gözleme elverişli olan olgulara uygular. Maddî dünyanın birbirleri üzerinde çekici tesirlerde bulunan küçük küçük parçacıklardan, atomlardan meydana geldiğini kabul eden Newton fiziğinin bilgi anlayışı ile büsbütün kuvvet kazanmış olan bu metodu, tıpkı tabiat ilminde olduğu gibi, manevî dünyaya, insanlık ve topluluk alanına da uygular. Netekim, Locke da onu insan şuuruna uygulamış, insan şuurunu ilkin en basit unsurlarına ayırıp, sonra bu unsurları söz konusu olan metoda göre yeni baştan birleştirmek istemiştir. Bu bakımdan 18. yüzyıl Aydınlanmacılarından Hume da Locke'un izinde gitmiş, O da şuurunu en son bölümlerine ayırıp, sonra bu bölümlerle bütün arasındaki münasebeti meydana çıkarmak istemiştir. Hattâ Hume, şuurun son bölümleri arasında, tıpkı cisimler arasında olduğu gibi bir çekim kuvveti olduğunu da kabul etmiş ve bu suretle cisimler dünyasındaki çekim kanunu ile tasavvurlar arasındaki çağrışım kanunu karşılaştırmıştı. Ancak, 18. yüzyıl, bu çözüm ve bileşim metoduyla olguların değişmeyen prensiplerini, yani onların düzen ve kanunlarını araştırırken her vakit, deneme ve gözlemeden kalkar. 18. yüzyıl için akıl, yalnız deneme ve gözleme dayanarak doğru bilgilere ulaşır.

17. yüzyılın Descartes'ın tesiri altında gelişen ve felsefelerine biraz da teoloji karıştırmış olan büyük metafizik sistemleri, Spinoza, Leibniz ve Malbranche sistemleri, akılda tanrıca bir kuvvet bulurlar. Bu tanrıca kuvvetin sezgi yoluyla kavradığı bilgiler, kendilerinden her vakit deduktion yoluyla bir takım sonuçlara varılabilecek ilk hakikatlerdir. 17. yüzyıl, aklın mutlak hakikatleri geometrik bir açıklık ve seçiklikle kavrayabileceğine inanır. Matematik ve geometri metodunu kendine örnek olarak alır. Akılla elde edilecek ilk hakikatın ışığını, ondan türetilecek öteki hükümlere de saçabileceğine inanır.

Böylece, 17. yüzyıl, deduktif hareket eder, yüksek bir varlıktan, bir prensipten hareket ederek «eksakt» bir fikir sistemi kurmaya çalışırken, deneme ve gözleme dayanan ilimleri savsar. Yalnız, akılla kurulabilen ilimlere rağbet eder. Halbuki 18. yüzyıl için kendiliğinden doğru olan hiç bir prensip yoktur. Prensip sonradan türetilen şeydir. Doğru bir hareket noktasını bu şekildeki prensipler değil, yalnız deneme ve gözlem verebilir. Bunun için 18. yüzyıl, ilkin olgulardan ve verilerden kalkarak prensiplere ulaşmağa çalışır.

17. yüzyılın sistematik deduktionlarını bir yana bırakan 18. yüzyıl için örnek metot, devrinin fiziğinin yani Newton'a dayanan fiziğin bilgi metodudur. Gerçekten, Aydınlanma, Newton'un yalnız tabiat ilimleri için değil, felsefe için de değişmez ve sürekli kaideler koymuş olduğuna inanır. Aydınlanmacı düşünürlerin Newton'a verdikleri sonsuz değer de, her şeyden önce bu inan üzerine dayanır. Bundan böyle, felsefe metodunu Descartes'in «Discours de la Methode»u değil, Newton'un «Regulae Philosophandiae»si belirler. D'Alembert'in yukarıda söz konusu olan «Discours»unda, Voltaire'in «Traité de Metaphysique»inde esas itibarıyla aynı fikir, yani gerçek felsefe metodunun Newton'un tabiat bilgisine uyguladığı metot olduğu düşüncesi hâkimdir. Gerçekte, Kant'ın savunduğu düşünce de budur.

Hal böyle iken, Prof. Gökberk'in dediği gibi «kendisinde taşıdığı bilgiler ile alemin bağlantılarını kavrayabilen»⁸ Descartes akılcılığının, şekil değiştirmeden, bütün «18. yüzyıl Aydınlanmasının hâkim ruhu olduğunu söylemek tarihî hakikate hiç uymıyan indî bir hükme varmak demektir. Kant ve Herder'in tarihî kültür çevresini belirlemek gayesiyle Aydınlanma felsefesinin incelenmesine girişen Prof. Gökberk, bu düşünürlerin içinde yetiştiği 18. yüzyıl Aydınlanmasına asıl ruhunu aşıl原因an Newton'dan hiç söz etmeden, yalnız Locke'un felsefesini açıklamak, hele sonradan, Fransız Aydınlanması olarak da, Descartes felsefesini anlatmakla, bu yüzyıla hâkim olan çığı «Kant'ın da, Herder'in de içinde yetiştikleri «Aydınlanma devrini» açıklamış ve bu düşünürleri «Şekillendiren kültür içeriğini» gerektiği şekilde belirtmemiştir.

Kaldığı, Kant felsefesini oluşturan tesirler göz önünde tutulursa, bu düşünürleri şekillendiren «kültür içeriği hiç bir karşı koymıya yer bırakmayacak şekilde kendiliğinden belirmektedir. Felsefe ile uğraşanlar, ötedenberi Kant'ın fikirlerinin dört esaslı tesir altında geliştiğini bilirler. Leibniz-Wolf felsefesi, Newton fiziği, David Hume, Jean Jacques Rousseau. İlk formasyonunu Alman Mektep felsefesi olan Leibniz-Wolf felsefesinden kazanan Kant, daha sonraları Newton fiziğinin ateşli bir taraftarı olmuş ve Leibniz-Wolf felsefesi ile Newton fiziğinin esaslarını birleştirmek denemesine girişmiştir. Ama bundan sonra, 18. yüzyıl İngiliz Aydınlanmasının en önemli temsilcilerinden biri olan David Hume'un tesiriyle, Leibniz-Wolf felsefesinden uzaklaşmış ve kendi sistemini kurma yoluna girmiştir. Bu felsefe ise bir yandan geometri ve matematiği, öte yandan Newton'da kemaline varan modern tabiat ilmini sarsılmaz temeller üzerine oturtmayı hedef edinen bir bilgi teorisi. Nihayet Kant, ahlâk ve din felsefesi ile tarih anlayışında da 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarından Rousseau'nun tesirlerini taşır.

Fransız Aydınlanması olarak bize Descartes felsefesini sunan Prof. Gökberk, Descartes rasyonalizminin bütün 18. yüzyıla hâkim olduğu iddiası ile bu bölümü bitirdikten sonra, Alman aydınlanmasına geçiyor ve Alman Aydınlanması olarak da Leibniz ve Wolf felsefelerinin açıklanmasına girişiyor. En sonunda da, Wolf'un mantık şamacılığının müspet tesirlerine işaret ederek «18. yüzyılın sonlarına doğru büyük yaratıcı devrine giren Alman kültürü, geçmiş olduğu bu mantık eğitimi sayesinde karşısına çıkan bir yığın düşünceyi yuğurabilmek gücünü kendisinde bulabilmiştir.» satırlarıyla da bu bölümü tamamlıyor.

Fransız Aydınlanması, İngiltereden göç eden Aydınlanmacı düşünceleri benimseyerek doğrudan doğruya bu düşüncelerin «esiri altında gelişir. İlk kaynakları İngiltere'de olan bu düşüncelerin her yana yayılmasını da Fransız Aydınlanması sağlar. Bu hareket, İngiltere'de, 1688 devriminden sonra gelişen düşüncelerin tesiri ile her çeşit otoriteye, geleneğe peşin hükümlere savaş açar. Fransız Aydınlanması bir bakıma, büyük halk kitlelerini kışkırtan yıkıcı bir hareket olarak da göz önünde tutulabilir.

Halbuki Almanya, böyle hareketli kışkırtıcı bir Aydınlanma çığı idrak etmemiştir. Alman Aydınlanması daha ziyade, Alman felsefesinin kendine öz olan karakterini taşır. Alman felsefesine de bu hususiyetini veren, Prof. Gökberk'in dediği gibi «Ona sistemli bir yaratıcılık için gerekli gücü kazandıran Leibniz olmuştur.» Bundan dolayı, Alman Aydınlanmacıların başında Leibniz'in üniversal düşünce tarzının ve kuvvetli şahsiyetinin büyük bir yer aldığından hiç bir şekilde şüphe edilemez. Bununla birlikte Alman felsefesi, Prof. Gökberk'in sözünü ettiği gücüne, yani karşısına çıkan bir yığın malzemeyi yuğurabilmek gücüne Kant'da ulaşmıştır. Kant'ın sisteminde, bir yandan bütün Aydınlanma görüşü en tam ve en olgun ifadesini bulurken, öte yandan, bir bakıma bu düşünceler, daha önceki yüzyılın düşünceleri ile uzlaştırılır. Rasyonalizmle empirizm arasındaki en iyi sentezi bu felsefe verir. 18. yüzyıl Aydınlanmacı düşünürlerinin yüz çevirdikleri metafiziğe karşı en zorlu savaşı da gene Kant açar ve «Metafiziğin bir ilim olarak varlığını» reddeder.

Böylece, Kant sistemi, bütün Aydınlanma çığrınının İngiliz ve Fransız Aydınlanmacıları ile Alman Aydınlanmasının düşünceleri içinde gelişir, bu çığrın kültür muhtevası ile şekillenir. Kant, kendi orijinal felsefesini bu temel üzerine kurarken, bütün bu Aydınlanmacı düşünceler arasında da en uyumlu uzlaşmayı verir. Bundan dolayı, Aydınlanmayı inceleyen «Bu kendi içine kapalı devrin kuruluş prensiplerini bulup örgüsünü anlamak isteyen» bir araştırmanın Kant'ın özellikle kendisini savsamaması gerekir. Halbuki Prof. Gökberk, yeni zaman

⁸ Kant ile Herder, S. 42.

felsefe tarihi içinde Aydınlanma felsefesi ile doğrudan doğruya ilgisi olmayan başlıca felsefe sistemlerinden söz ettiği halde, asıl Aydınlanma kültürü içinden gelişmiş ve sonra da bu devrin kapanmasında rol oynamış olan Kant'ın felsefesinden söz etmiyor. Oysaki kendi eseri de «Kant ile Herder'in tarih anlayışları» adını taşıyor.

Aydınlanmanın ana çizgilerini yukarda gördüğümüz şekilde açıklıyan Prof. Gökberk, bu bahs içinde ikinci bir bölüm olarak, Aydınlanmanın tarih felsefesini ele alıyor. Ancak, asıl konuya girmeden önce gene tarih felsefesinin bir tarihini çiziyor. Tarih şuurunun ilk defa hıristiyanlıkla birlikte meydana çıktığına işaret ederek Augustinus'un, Aquino'lu Thomas'ın tarih anlayışları üzerinde duruyor. Bununla birlikte, «18. yüzyıl, gerçekte modern anlamdaki tarih felsefesini ilk olarak geliştiren» devir olduğundan bu bölümde gerçekten, 18. yüzyılın yani ilk bölümde hiç dokunmadan geçtiği bu asıl anlamdaki aydınlanmanın tarih anlayışını da ele alıyor. Aydınlanmanın tarihte kullandığı tenkitçi metottan, aklın gücüne ve ilerlemeye karşı duyduğu inandan söz ediyor. Bu arada zorunlukla, «akıl ölçüleri ile tarih gerçeğine yaklaşan» Voltaire'in tarih felsefesi üzerinde de duruyor.

Aydınlanmayı şekillendiren düşüncelerin bu çığrın tarih anlayışını da belirlediğine işaret eden Prof. Gökberk, bu bölümün bir yerinde haklı olarak «Aydınlanmadaki rasyonelismaya, tabiat biliminin ve özellikle de mekanikğin elinde büyümüşü. Bu tabiat biliminde ise tek olgu, sadece tümel kanunun bir nüshasıdır.» fikirlerini ileşiyor. Netekim, yukarda biz de, Aydınlanmadaki «rationalisma»nın Galilei'den beri gelişip Newton'da yetkinliğine erişen modern tabiat ilminin bilgi ideali ile belirlenmiş bir «rationalisma» olduğunu göstermiye çalıştık. Bu işe de Aydınlanmanın ana çizgilerini belirlerken, Descartes anlamındaki «rationalisma»nın bütün 18. yüzyılın hâkim ruhu olduğunu ileri süren ve 18. yüzyıl Aydınlanmasını 17. yüzyıl rasyonelisinin bir devamı olarak anlamak isteyen Prof. Gökberk'e karşı giriştik. Daha önceden de işaret ettiğimiz gibi, 17. yüzyılın rasyonel sistemleri, Renaissance'da bırakılmış olan mektep tekniğini yeni baştan ele almışlar, içine biraz da teoloji karıştırdıkları büyük metafizik sistemler meydana getirmişlerdi. 18. yüzyıl ise, her şeyden önce, bu çeşit sistemlerden yüz çevirmiş, modern tabiat ilminin sistematik düşünce tarzını genelleme yolunu tutarak, felsefeye de ilmi zihniyeti sokmak istemişti.

İşte 18. yüzyılın tarih felsefesi de her şeyden önce, bu yeni metod ideali, yeni modern tabiat ilminin bilgi metodu ile belirlenir. Tabiat ilmi kendi metodunu umumilikle, cinsle belirler. Tabiat ilmi için tek tek objeler ancak umumi bir cinsin örneği olarak önemlidirler. Tabiat ilminin hedefi, objeleri her vakit, umumi kavramlar ve umumi kanunlar altında toplamaktır. İşte Aydınlanmanın tarih felsefesinde «tipik değerlemelere çok kaçmasını» onun yalnız «tümel kavramlara değer veren rasyonelisması»nın ancak bu devre hâkim olan bilgi metodu ile açıklıyabiliriz. Netekim, Prof. Gökberk de ilk bölümde hiç dokunmadan geçtiği 18. yüzyıl Aydınlanmasının bilgi idealine ve bilgi metoduna bu bölümde yukarıya aldığımız cümlelerle zaman zaman dokunmak zorunda kalıyor. İlk hiç bir ayrılık gözetmediği 17. yüzyıla 18. yüzyıl arasındaki ayrılığa da gene bu bölümde şu satırlarla işaret ediyor. «Leibniz'in tarih anlayışı, metafizik sisteminin bir parçası idi. 18. yüzyıl ise metafizikten uzaklaşır, daha çok insanın ve hayatın gerçeğine yaklaşır.» Oysaki Aydınlanmanın ana çizgilerini çizerken, ilk bölümde, Descartes ve Leibniz sistemlerini Aydınlanma felsefesi olarak sunan da gene kendisi idi. Prof. Gökberk, asıl anlamdaki Aydınlanma felsefesini açıklamadan bu çığrın tarih felsefesinin açıklanmasına girişmekle böyle bir gelişmeye düşüyor ve esere giriş mahiyetinde olan bu iki bölüm arasında da bir bağlantı kurulamıyor.

Gerçekte, Aydınlanmanın tarih felsefesi de Newton tabiat felsefesinin prensipleri ile belirlenmiştir. Aydınlanma bu yüzden, tarihi olguları kendi fertlilikleri, kendi bir kerelikleri içinde inceliyecek yerde, umumi kavramlar ve kanunlar altında toplamaya girişmiş, böylece, tabiat ilmi metodunu kültür ilimleri ve tarih alanına da uygulamayı denemiştir. Tabiat ilimleri ile manevi ilimlerin daha birbirinden ayrılmadığı bu devirde tabiat kavramı tarihi de içine alan bir kavram olarak göz önünde tutulmuştur.

Voltaire, Newton'un «tabiat her yanda aynıdır» düsturunu kabul ettiği içindir ki, tabiatla olduğu gibi tarihte de değişmeyen bir prensip ve düzen arar. Bu maksatla da tarihi olgular içinde rastgele ve süresiz olanla sürekli ve zorunlu olanı birbirinden ayırma çalışır. İşte, tarihte umumi kavramlar ve umumi kanunlar altında toplanılabilecek olan olgular, kaynaklarını insan aklında bulan bu sürekli ve zorunlu olgulardır. Nasıl çekim kanunu bütün yıldızlar, ve bütün cisimler dünyasında aynı şekilde tesir ediyorsa, insanlığa öz olan bir esas prensip de bize bilinen bütün uluslarda ve bütün insanlarda aynı şekilde görünür (Le Philosophe Ignorant). Tanrı tarafından, bütün insanların yüreğine serpilmiş olan ve «haksızlık yapmaktan» ibaret olan bu prensip, bu tabii adalet kavramı, insan aklının gelişmesinin belli bir safhasında kendini gösterir. İşte, Voltaire'e göre, «akla uygun olan devirler» bu prensibin açık ve seçik bir şekilde belirip doğru bir surette yorumlandığı devirlerdir. «Akla aykırı olan devirler» ise aklın bulanıp karararak bu prensipleri yanlış bir şekilde yorumlayıp yanlış bir şekilde uyguladığı devirlerdir. Böylece, her alanda Newton'un ortaya koyduğu kaidelere göre hareket eden Aydınlanma, tabii olguların incelenmesinde de gene bu örneğe göre hareket etmekle onları, kendi fertlilikleri, kendi bir kerelikleri ve kendi özellikleri içinde kavrayamamış ve bu anlamda bir tarih sevgisine ulaşamamıştır,

Prof. Gökberk, Aydınlanmanın tarih felsefesi adını taşıyan bu bölümün sonunda «Aydınlanmanın radikal bir kültür tenkircisi olarak ele aldığı Rousseau'dan da söz ediyor ve Rousseau'nun tenkitlerinin bu devir üzerinde uyandırdığı derin tesirlere işaret ediyor. Prof. Gökberk, Rousseau'nun, tabii hali ögüp medenî hali yerdığı ilk «discours»undaki «Discours sur les sciences et les arts» düşünceleri, musavatsızlığın ve insanlığın soysuzlaşmasının başlıca sebebinin mülkiyet olduğunu ileri süren ikinci «Discours»undaki «Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes» düşünceleri anlatıyor ve Rousseau'nun «Tarihin bundan sonra doğru bir yolda yürümesi isteniyorsa, tabiata dönmeli, yani sıhhatli ve tabiata uygun bir düzen kurmalıdır» düşüncesini savunduğunu ileri sürüyor. Prof. Gökberk, bu tabiata dönmeli sözünü değişik harflerle yazarak bunun üstünde ayrıca durduğunu da belirtiyor.

Ancak, bu tabiata dönüşle ne kastedildiğini, Rousseau'nun sıhhatli ve tabiata uygun bir düzenle neyi anlatmak istediğini açıklamıyor. Rousseau'nun insanlığın mutluluğunu ve hürriyetini sağlayacak insan tabiatına uygun, sıhhatli bir düzen kurulmasını istediğini hep biliriz. Bununla birlikte Rousseau, bu sıhhatli ve tabiata uygun düzenin, ilk Discours'unda öğmüş olduğu tabiat hali olduğunu da söylemek istemez. O, daha ikinci Discours'unda, medenî hali bırakıp tabiat haline dönemiyeceğimize «beşer tabiatının gerilemeyeceğine» işaret ederek, medenî hal ile tabii hal arasında aşılmasına imkân olmayan aralıklar bulunduğunu, medenî insan ile tabii insanın kökten, bütün temayül ve duyguları bakımından birbirlerinden ayrıldığını belirtir. Rousseau, Aydınlanmayı sadece tenkit etmiş bir düşünür değildir. Kendisi de bu çağır içinde en çok tesir etmiş tipik bir Aydınlanmacıdır. Aydınlanmacı Rousseau ise, tam da Aydınlanma metoduna göre işlediği «Contrat Social»inde görünür. Rousseau, insan tabiatına uygun sıhhatli bir düzenin ne çeşit bir düzen olduğunu anlattığı bu eserinin üçüncü kitabında, medenî hal ile tabii hal arasında bir karşılaştırma yapar ve medenî insanın, tabii durumda elde edeceği faydalardan daha büyüklerine kavuştuğuna, fikirlerinin gelişip, duygularının asilleştigiğine, zekâsı gelişmemiş bilgisiz bir yaratıktan, akıllı bir varlık, bir insan meydana geldiğine işaret ederek, medenî halin durmadan öğülmesi gerektiğini de belirtir. Rousseau, medenî durumun insana sağladığı yüceliği, onun insanın manevî değerlerini oluşturmasında bulur.

Rousseau'nun «Contrat social»i, Aydınlanma çağır içinde, devlet felsefesi üzerine en son sözü söylemiş ve bu devir üzerinde en derin tesirleri uyandırmış bir eserdir. Prof. Gökberk de Rousseau'nun «İlerlemeyi dış maddî kültürde değil de, insanın iç değerlerinde bulmak istemesi tarihin manasını yorumlamada yeni bir çağır açmıştır. Netekim, ondan sonra Kant da, tarihi insanlığın boyuna olgunlaşan bir hak idesini gerçekleştirmesi diye görecektir»⁹ düşünceleri ile bu noktaya dokunuyor.

Gerçekten Rousseau, ilk iki Discours'undaki tenkitleri ile yıktığı topluluk düzeninin yeni baştan ne şekilde kurulabileceğini «Contrat Social»inde anlatır. Bu insan aklıyla kurulmuş, içinde hak ve hürriyetin yeter derecede gerçekleştirilmiş oluğu ideal bir devlet düzenidir. Netekim, Kant da tarihin idesini belirlerken Prof. Gökberk'in dediği gibi, insan nevinin gelişmesini, aklın kılavuzluğu ile kurulacak ideal bir topluluk ve dünya düzenine doğru ilerleme olarak görür. «Bu gelişmede insan tabiata bağlı olmaktan git gide kurtulup kendisinin kurduğu bir dünya içine yerleşmektedir. İnsanın boyuna çoğalan bu hürriyetinin son durağı, hem devlet içinde, hem de uluslar arasında gerçekleşecek olan hak düzenidir.»¹⁰

Kant'ın tarih felsefesinde Rousseau'nun Contrat social'inden mülhem olduğu açıktır. Böyle olunca, bu tarih felsefesini oluşturan devrin «kuruluş ilkelerini», düşünce yapısını kavramak isteyen bir araştırmannın, Hobbes'un, Grotius'un, Locke'un devlet felsefesi ile ilgili düşüncelerinden çok, bu devir üzerinde en derin tesiri uyandırmış olan Rousseau'nun düşünceleri üzerinde durması lâzım gelirdi. Gerçi, Rousseau'nun Contrat Social'i de, bir önceki yüzyıla ait olan bu düşünürlerin devlet felsefesi üzerine ileri sürdükleri düşüncelerin orijinal bir sentezidir. Ama, söz konusu olan tesir Rousseau'nun tesiri olduğuna ve Kant'ın bu tesire olan bağlılığı da bu kadar açık bir şekilde belirlediğine göre, bu devir içinde, Rousseau'nun asıl Kant için hareket noktası olan düşüncelerinin ele alınıp incelenmesi gerekirdi.

Halbuki, Aydınlanma çağır içinde Rousseau'nun Contrat Social'inin, ayrıca, bir başka açıdan daha önemle göz önünde tutulması gerekir. Devlet felsefesi ile ilgili literatür içinde (Grotius'da, Hobbes'da, Locke'da) Rousseau'ya gelinceye dek bir devlerin nasıl kurulmuş olması gerektiği sorusu ile gerçek tarihî devletin nasu kurulup, nasıl geliştiği sorusu birbirinden ayrılmamış, bu yüzden sözleşmenin devletlerin kuruluş tarihinde gerçekten olagelen bir şey mi olduğu, yoksa bir ideal olarak mı göz önünde tutulduğu açıkça belirtilmemiştir. İşte Rousseau, Contrat Social'inde akla dayanan, insan aklıyla düzenlenmiş olan ideal bir devlerin nasıl kurulmuş olması gerektiği düşüncesini ortaya atmak ve cevaplandırmakla bu iki soruyu birbirinden ayırmıştır.

⁹ Kant ile Herder, S. 72.

¹⁰ Kant ile Herder, S. 102.

Netekim, bundan sonra Kant da, sözleşmeyi bir ide olarak göz önünde tutacak, devletin sanki bir sözleşmeye göre kurulmuş, devletin esasında sanki bir sözleşme varmış gibi düzenlenmesini isteyecektir.

Aydınlanma çığrıda Rousseau'nun yanı başında bu iki soruyu birbirinden ayıran başka bir aydınlanmacı düşünür vardır ki bu da, Kant'ı «doğmatik uykusundan uyandıran» septik David Hume'dur. Yalnız Hume, Rousseau gibi ideal bir devletin nasıl kurulmuş olması gerektiği sorusunun değil, gerçek tarihi devletin nasıl kurulup, nasıl geliştiği sorusunun incelenmesini ister. Rousseau, ideal devletini Aydınlanmanın çok kullandığı gözde metoda çözüm ve bileşim metoduna göre kurar. Önce devlet içinde fertleri birbirine bağlayan bağı çözer. Bu suretle ilkin, birer veri olarak göz önünde tuttuğu ek tek insanlardan hareket eder. Sonra bunları birbirine bağlayan sürekli bağların, bir topluluk içinde yaşamalarını sağlayacak değişmez prensiplerin ne olduğunu araştırır. Bu suretle, önce birbirinden ayırmış olduğu tek tek iradeleri, sonra kendi usulüne göre yeni baştan birleştirir. İdeal devletini, fertlerin sözleşerek birleşmelerinden meydana gelmiş yapma bir kurum olarak görür. Rousseau, ideal devletin temellerini meydana getiren değişmez prensiplerin de her yerde ve her vakit aynı olacağına, bütün devirler ve bütün milletler için geçerli olacağına inanır. Rousseau, aklın ortıya koyduğu bir düzenin böyle sonsuz olarak geçerli olacağını kabul etmekle Aydınlanmanın akla karşı gösterdiği güveni büsbütün doğrulamış olur.

Buna karşı, Hume'un bütün tenkidi, Aydınlanmanın akla karşı gösterdiği bu sonsuz güvene yönelir. Hume, Aydınlanmanın akla dayandığı bütün kurumların, ilmin, dinin, devletin meydana gelmesinde belki akıldan çok içgüdü ve duyguların rolü olduğuna işaret ederek, insanın yalnız bir akıl yarattığı olarak değil, iradesi, ihtirasları ve heyecanları ile bir bütün olarak göz önünde tutulmasını ister. Netekim, aydınlanmanın ardından gelen romantik çığırda Herder de «İnsanı tek yanlı yapan, insana bütünlüğünü kaybettiren rationalizma yüzölümü» tenkit edecektir.¹¹

Şu halde, Kant ile Herder'in içinde doğup büyüdüğü, sonra da kapanmasında rol oynadıkları «kültür döneminin yapısı içinde» asıl savsanmaması gereken düşünürler, Hume ve Rousseau'dur. Prof. Gökberk, Kant ile Herder'in içinde yaşadıkları devrin «temel çizgilerini» meydana getiren bu Aydınlanmacıların önemli düşünceleri üzerinde durmadan ve bu devre asıl Aydınlanma ruhunu aşıl原因an Newton'u hiç ele almadan, 17. yüzyılın Aydınlanma ile doğrudan doğruya ilgisi olmayan felsefe sistemlerini anlatmakla amacına varmamış, söz konusu olan devrin kültür yapısını gerektiği şekilde belirlememiş oluyor. Gerçekten açıklanması gereken Aydınlanma çığrına, asıl ve dar anlamdaki Aydınlanmaya dokunmayan Prof. Gökberk, bu çığırda oluşan Kant felsefesine de ellememiş, bu giriş bölümünün üçüncü kısmında Kant'ın yalnız «Was is Aufklärung» adlı makalesindeki düşüncelerini nakletmekle yetinmiştir.

Böylece, bir tarih felsefesi çalışması, bir çeşit yeni çalışma olarak sunulan bu eser, ki abın, hemen hemen dörtte üçünü kaplayan bu ele aldığımız bölüm içinde, asıl konu ile ilgisi, logik bağlantısı olmayan bir felsefe tarihi olmaktan ileri gidememiştir.

KÂMİRAN BİRAND

THE MİND AL-QUR'AN BUILDS BY SYED ABDUL LATİF, AGAPURA, HYDERABAD 1952.

Bu yazımızda tanıtılmaya çalışacağımız ve «Kur'anın Ortaya Koyduğu Zihniyet» şeklinde çevrilmesini münasip gördüğümüz eserin müellifi Prof. Dr. Syed Abdul Latif, Hindistanlı bir müslümandır. Diğer bir ifade ile söylemek icab ederse «doğu» kelimesi etrafında teşekkül eden mefhumun zamanımıza kadar kullanılagelen manası ile bir doğuludur. Bu kelime ve mefhumun mukabilinin de «batı» olduğu malûmdur. Ancak hemen işaret edelim ki İkinci Dünya Harbi'nden sonra hususiyle doğu mefhumunun manası tamamiyle değişmiş ve bu gün, bu mefhumla adı geçen harbin galiplerinden olan Sovyet Rusyanın başında bulunduğu Komünist blok kastedilir olmuştur. Bununla beraber, biz gene bu mefhumu, bu son harbe kadar batının karşısında bulunan âlem ve bu âleme mana veren fikir dünyası olarak almakta devam edeceğiz. Böylece hayat değerlerinin kaynağı, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi iki büyük din olan iki âlemden bahsetmek istediğimiz anlaşılacak-

¹¹ Kant ile Herder, S. 77.

TAHLİL VE TENKİDLER

tadır. Filhakika bu iki manevi kaynağın şekil verdiği doğu ve batı arasında olan münasebetlerin dostca olduğu söylenemez. Aralarında bazı tezadlar bulunduğundan bahsetmek de tabiidir. Ancak bizce ilgi çekmeğe değer taraf, düşmanca da olsa, birbirleriyle daimî şekilde temas halinde bulunan bu iki âlemin birbirlerinden pek çok faydalar edinmiş olduklarıdır. Meselenin bu tarafı üzerinde pek durulmamaktadır. Öyle görünüyor ki taraflar, yaptıklarının müşterek eseri tahripten başka bir şey olmadığını farkında değildiler. Vaziyetin yeni zamanların başından beri doğunun aleyhine, batının da lehine bir gelişme gösterdiği malumdur. Ancak Ortaçağ İslâm medeniyeti nazarı itibara alınmaksızın Rönesanstan beri gelişen bugünkü batı medeniyetinin izah edilmesi müşkül olduğu gibi, dar bir görüşle batı medeniyetinin yegâne kaynağı kabul edilen Yunan medeniyeti olmaksızın da Ortaçağ İslâm medeniyetini izah etmek güç olur. Böylece denebilir ki bu gün batıların temsil etmekte oldukları batı medeniyeti, esasî ve daha önce bu günkü gelişmeye imkân veren bir seviyeye getirilmiş bulunması bakımından bütün insanlığın eseridir. Şüphesiz onu hakkile temsil edenler, ortaya koydukları eserlere kendi damgalarını vurmaktadırlar. Ancak biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, mesele, bu bakımdan ele alınmamış, birbirini düşman kabul eden bu iki âlem, kendi imkânlarını, diğeri aleyhine kullanmakta devam etmiştir. Kuvverli bir mümessil olarak yüzyıllarca doğuyu temsil etmiş olan Osmanlı İmparatorluğu XVI. yüzyılın sonlarından itibaren gerilemeye başlamış ve XVIII. yüzyılın başlarından itibaren de kurtuluşu batıya ayak uydurmakta bulmuştu. Nihayet XX.yüzyılın başında bu imparatorluk çökmüş ve bu imparatorluğun hakim unsurunu teşkil eden Türkler tarafından bu günkü Türkiye kurulmuştur. Yeni Türkiyeyi kuranlar, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmayı gaye edinmişler, bu gayeye ermek için geçmişin tecrübelerinden de faydalanmayı bilerek her yenilik hareketinin karşısına çıkan gerilik unsurlarına karşı sert davranmışlardır. Yeni Türkiye'nin bu hususî hali, gerek batılılar ve gerekse doğulu dindaşlarımız tarafından türlü şekillerde anlaşılmış, türlü tefsirlere rabi tutulmuştur. İşte bu yazımızda üzerinde duracağımız eser, inkılâpçılarımız hakkında Hintli bir müslümanın düşüncelerini de ihtiva etmesi bakımından, ilgi çekicidir. Bu sebeple memleketimiz bilgin ve aydınlarının ilgi duyacaklarını umduğumuz bu eseri, tam bir şekilde tanıtabilmek için, kitabın ihtiva etmekte olduğu fasılların kısa hülâsalarını verecek, hususiyile de zamanımız siyasi hadiseleri, bu hadiseler karşısında müslüman milletlerin durumu ve bu arada Türkiye'den bahseden son faslı üzerinde duracağız.

Eserin «Ortaçağda Kur'an» adını taşıyan ilk faslında müellif, bu gün dünyanın her tarafında müslümanların yaşamakta oldukları hayatla Kur'an tarafından onlara emredilen hayat arasında ; kısaca söylemek icab ederse, Kur'anın üniversalitesi ile bu günün müslümanının tecritci dinciliği arasında büyük bir fark bulunduğunu, aynı şeyi, diğer bir din mensubunun kendi dini için de söyleyebileceğini belirtmekte ; daha sonra, İslâmîyetin ilk yıllarında görülen demokratik hayatın, bir takım iç harpler sonunda kısa zamanda irsî bir monarşiye inkılâb etmiş olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan peygamberin ölümünden sonra geçen üç asır içinde İslâmîyeti esas alan yeni bir takım sistemlerin ortaya konmuş olduğu, fakat, bu sistemlerin, peygamberin tebliğ ettiği İslâmîyetle alakaları bulunmadığı söylenmektedir. Müellife göre, İslâmîyete sonradan girmiş olan milletler arasından yetişen müfessirler, Kur'ana, onun ruhuna aykırı manalar vermişler, bu sıralarda emperyalizm ve üstünlük duyguları belirmiş olan Araplar da Kur'anı ve peygamberin sözlerini istedikleri gibi anlamışlardır. Binaenaleyh bu gün bu konular üzerinde çalışılması ve Kur'anın arızî ve devamlı olan taraflarının belirtilmesi zarureti vardır.

Daha sonra Prof. Abdul Latif, yapılmış olan bazı islahat teşebbüslerinin müspet bir netice vermediğine işaretler, bir çok müslümanın Kur'anı papağan gibi okumakta olduğunu ifade etmekte, verilen va'zlarda yapılan izahların orijinal Kur'an anlayışı ile olmadığını, bunlara Ortaçağlarda Emevîler ve Abbasiler zamanındaki görüşlerin hakim olduğunu söylemektedir. Gerçi müellif, Ortaçağ İslâm tarihinin, san'at, ilim ve felsefe sahasında kaydetmiş bulunduğu büyük ilerlemelerle iftihar edilebileceğini ifade etmektedir. Fakat ona göre, bunlar, bir seçkinler zümresinin eseri olup, alelade müslümanın günlük hayatı ile ilgisi yoktur. Geniş kitlelerin, otokratik idarecilerin emrinde bulunan mahdut maaşlı din uleması tarafından sevkedilmekte olduğunu unutmamak lâzımdır ve adı geçen Ortaçağ zihniyetinin bu gün yaşamakta ısrar ettiği de bir vakıadır.

Eserin ikinci faslına, Kur'anın esasen dünyevî bir kanun olduğu mealindeki sözlerle başlanmakta, bu hususun bizzat *Kitab* tarafından ileri sürülmüş olduğu ifade edilmekte, daha sonra da Allahın birliği, insanların meydana getireceği birlik üzerinde durulmakta, peygamberimizin bütün insanlığı bir «Tanrı ailesi» kabul ettiği hususu belirtilmektedir. Bundan sonra gerek Kur'anda ifade edilmiş ve gerekse Hazret-i Muhammed tarafından söylenmiş olan sözlerle son günlerin ilmi Unesco raporları arasındaki benzerliğe işaret edilmektedir.

Prof. Abdul Latif, eserinin üçüncü faslında mes'elenin nasıl vazedileceğini sormakt cevap olarak da İslâmîyete, başka bir ifade ile Tanrının sünnetine hasr-ı nefis etmek gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, insan, yeryüzünde Allahın vekili olarak ,yalnız kendi hayatının ahengi için değil, fakat aynı zamanda etrafını çevirmekte olan dünyanın ahengi için çalışmalıdır.

«Tanrının Arzusu» adını taşıyan dördüncü faslında Kaderiye ve Cebriye üzerinde durulmakta, «Âmâl-i

Salih» başlığını taşıyan beşinci fasılda da Âmâl-i Salih'in Tanrının hukuku ile kulun hukuku arasındaki ahenk ve muvazene olduğu belirtilmekte, bundan sonra gelen ve 12 sahife kadar bir yer işgal eden altıncı fasılda da ölümden sonraki hayat incelenmektedir.

Eserin yedinci faslı «Ummatan Wasata» adını taşımaktadır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, burada Kur'an tarafından ileri sürülmüş olan orta sınıf meselesi üzerinde durulmakta, bu ismin, ifratla tefrit arasında bulunan bir cemiyet veya her türlü ifratlardan uzak muvazene bir hayat süren insanlara verilebileceği ifade edilmekte, ve Kur'anın gayesinin, dünyanın, bütün insanlık için, demokratik bir hayat nizamına doğru ilerlemesi olduğu ve Ummatan Wasata'nın, bu gün yeryüzünde müşahede ettiğimiz aşırı ziddiyetler arasında bir muvazene unsuru olabileceği hususları belirtilmektedir.

Sayın Profesör Abdul Latif'in eserinin sekizinci yani son faslı, «The Task Ahead» başlığını taşımaktadır. Bu ibareyi «Asıl Mesele» diye tercüme edebiliriz. Filhakika yukarıdan beri verdiğimiz izahattan da anlaşılacağı üzere, Dr. Abdul Latif, bundan önceki fasıllarda Emevi saltanatının kurulmasından itibaren Kur'anın nasıl yanlış tefsirlere tabi tutulmuş olduğunu anlatmış, daha sonra onun hakiki mahiyetini göstermeye çalışmış ve nihayet bu son fasılda dünyanın bu günkü durumu, bu durum muvacehesinde İslâm âleminin ne halde olduğu ve dünyevi bir kanun kabul ettiği Kur'andan gerek müslümanların ve gerekse diğer dinlerin mensubu bulunan milletlerin nasıl faydalanabileceklerini göstereceği asıl meseleyi ele almış bulunmaktadır. Bu meselenin izahının kolay olmadığı aşikârdır. Profesör Abdul Latif, «İmkânlar nelerdir? Modern dünyanın temayülleri nasıl olacaktır ve onları nasıl bir mecraya dökmek mümkün olacaktır?» suallerini sormakta ve şöyle devam etmektedir: «Kaldı ki yalnız müslümanlar dahi küçük bir topluluk değildir. 350 — 400 milyonluk olan bu kitlenin, muhtelif coğrafi milliyetler ve kültür grupları halinde çeşitli siyasi statüleri vardır. Atlantikten Pasifiğe kadar meskûn buldukları yerler, iki rakip dünyanın yanı başında ekonomi ve siyaset bakımından, son derece stratejik bir önem taşımaktadırlar. Bu yerlerin bir kısmı, esasen Rus işgalinde olup, Türkiye istisna edilirse, geri kalanı, henüz bir tarafa bağlanmamıştır. Hiç birisinin de ekonomik hayatının iyi olduğu söylenemez. Çoğunda halk, zaruret ve cehaletin pençesinde bir Ortaçağ hayatı yaşamaktadır». Müellife göre, bu vaziyetten kurtulmanın çaresi, cemiyetin her kademesini harekete getirecek siyasi şuurluluğun kudretli bir dalgalanması ve samimi bir yeni liderler zümresinin öne geçmesidir.

Prof. Abdul Latif, bundan sonra, müslüman milletlerin tabii kaynaklarını geliştirerek zaruret, cehalet ve halklarının ortaçağcılığı ile mücadele etmeleri ve onları azası buldukları Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın beklediği şekilde dünya sulhü için bir kuvvet haline getirmeleri gerektiğini belirtmekte, fakat adı geçen teşkilâtın istediği sulhün mahiyetinin ne olduğunu, bir bütün olarak insanlığın mı, yoksa bir memleketin veya memleketler grubunun menfaatlerinin mi söz konusu bulunduğunu sormakta ve daha işin başında dünyanın iki rakip bloka ayrılmasını, bu teşkilât için, bir eksiklik saymaktadır. Haklı olarak iddia ettiğine göre, gerek Birleşmiş Milletler Anayasasında ve gerekse İnsan Hakları Beyannamesi'nde, Kur'an ruhuna aykırı olan bir taraf yoktur. Ancak Komünizm ile mücadele yolunda batılı diplomatların, müslümanlarla işbirliğinin şartı olarak, müslümanların batılı hayat değerlerini kabul etmelerini istiyorlarsa, bu memleketlerin ekonomik kalkınmalarına yardım etmeli, onlara, batılı hayat değerlerinin İslâm ideolojisi ile uyumsuz taraflarını kabul ettirmek hayaline kapılmamalıdır. Müslümanların kendi hayat değerlerine ve hususiyile Kur'ana bağlanmak suretiyle dünya sulhü için bir kuvvet haline gelebilecekleri hususundaki kanaatini belirten Prof. Abdul Latif, daha sonra, arzettiği hususi durum dolayısıyla, 1923 yılında Cumhuriyetin kurulmasından itibaren, istikametini tamamıyla batıya çevirmiş olan Türkiye üzerinde durmaktadır. Sayın Profesör, bu konuda John Kingsley Birge'in «Islam in Modern Turkey» adlı makalesinden naklen şu bilgileri vermektedir:

«Türkiye hatırlanacağı gibi, çok zıt vaziyetlerin ortaya koyduğu bir karışıklık anında tamamıyla batıya dönmüştür. 1924'te Hilâfet, Şer'îye Vekâleti kaldırılmış, şer'î mahkemeler kapatılmış, şer'î kanunlar değiştirilmiştir. Medreseler kapatılmıştır. 1925'te fes giymek yasak edilmiş, 1926'da Atatürkün ilk heykeli dikilmiştir. 1928 yılında Anayasadan, devlet dininin İslâm olduğu kaydı silinmiş, bir yıl sonra da din öğretimi kaldırılmıştır. 1933'de Üniversiteye bağlı olan İlahiyat Fakültesi kapatılmış, 1934'de dini kisve giymeyi yasak edilmiş ve nihayet 1937 yılında lâiklik, Anayasaya yazılmak suretiyle, devletin din ile bağlarının kesilmesi tamamlanmıştır».

Prof. Abdul Latifin, bu nakilden sonra, sorduğu bazı sualleri ve bu suallerin cevabı mahiyetinde olan mutalâalarını, ilgisi dolayısıyla aynen alıyoruz:

«Fakat İslâmiyet Türkiyeyi terketti mi? Yahut Türkler, onun için artık ihtiyaç duymadılar mı? Zahirten bu, bir yabancıya böyle göründü. Fakat Türkün kalbinde o, her zaman olduğu gibi, bir nabız halinde çarptı. Yeni Türk idarecileri, devletleri gibi, dinlerini de modernleştirmek istemişlerdi. Fakat onların metodu, iyi değildi. Türkler, devletlerini modernleştirmekte, liderleriyle el birliği etdikleri halde, din sahasında onlarla birlik olmadılar. Eğer İslâmiyeti modernleştirmek hususundaki arzu, onu ortaçağcılığın kurtaracak bir

plân ve Kur'anın hayat değerlerini ortaya koymağı hedef tutan bir temizleme şeklini almış olsaydı, Türkiye, şüphesiz, müslüman dünyası için, inkılâpçı bir içtihad hareketinin öncülüğünü yapmış olur, batı kapitalizmi ile kolonizasyonunun, müslüman memleketlerine daha fazla girmesini önler, modern dünya için, istikrarlı ekonomik bir nizam olarak, Sermaye'nin Komünizmi tahrik edecek bir diken halinde gelişmemesi icap ettiği yolundaki Kur'an nokta-i nazarını canlandırmağa muvaffak olurdu. Bütün bunlar, o sırada devlet şeklini Cumhuriyet olarak ilân etmiş olan 1924'ün Türkiye için mümkündü. (Bununla beraber) o, halâ, İslâm dünyasında çok kuvvetli bir isimdir. Fakat onu idare edenler, fırsatı kaçırdılar. Dinlerini modernleştirmek hususundaki ısrarlı isteklerinde, onların hiç birisi için, iş, ne zihni, ne de ruhanî bir mesele değildi. Onlar, sanki İslâmiyet merasimden ibaretmiş gibi, müslüman ibadetinin şeklini Avrupalılaştırmağa teşebbüs ederek, onun sadece merasime ait kısımları ile ilgilendiler. 1930'da kurulan bir heyete, «Türkçenin bir ibadet dili olduğu, duaların okunmak için yazıldıkları, eski ve yeni vokal ve enstrümental müziğin kullanılması, va'ız hey'etleri, sıralar, gardropolar, camilere temiz iskârinlerle girilmesine müsaade» vs. tavsiyesi telkin edilmişti. Fakat bu hey'et derhal feshedildi. Bunun sebebi ise, peygamberin an'anesine karşı tevarüs etmiş olduğu yakınlık dolayısıyla, Türk kafasının böyle bir yenileştirmeyi beğenmemesi veyahut bu yolda gitmemesi idi. Bu hey'etin feshi, gelecek reaksiyonu açık bir şekilde göstermekte idi».

Yukardan beri verdiği bilgilerde, ve mutalâalarında J. K. Birge'in adı geçen makalesine istinat etmekte olan Dr. Abdul Latif, gene ondan naklen, sözlerine şöyle devam etmektedir :

«Son bir kaç sene içinde tamamiyle aksi istikamette bir temayül belirmiştir. Son zamanlarda müslüman liderlerin isteklerine karşılık olarak, muayyen imtiyazlar verilmiştir. Bunların ilki kontrollü dinî öğretimin tesisidir. Asıl fikir, dört ve beşinci sınıflar için, bu derslerin ihtiyarî olması idi. Bu derslere, kabul edilmeleri için ebeveynlerinden mektup getirenler alınacaklardı. Dersler, okul saatleri dışında, öğretmenler tarafından okutulacaktı. Dikkatli bir plânla, dinî öğretimin, şeriatı ihya etmek istiyecek veya Cumhuriyetin reformlarını bir yana bırakacak mutaassıp unsurun eline geçmemesi temin edilmişti. Bu sene din öğretimi, mecburî yapıldı. Bu defa ebeveynlerin, çocuklarının bu derslere devamını arzu etmiyorlarsa, durumu mektupla bildirmeleri icap etmektedir. İkinci bir imtiyaz, Ankara Üniversitesine bağlı bir İlahiyat Fakültesinin kurulmuş olmasıdır. Bu fakültenin tamamiyle, modern ve ilmi bir istikamette gideceği iddia edilmiştir. Eğer böyle ise, Mukayefeli Din Tarihi'ne yer verilmiş olmalıdır. Eğer bu fakülte modern ve ilmi bir yol takip edecekse, metin tenkidi ve tarihi kritizizme müsaade edilmiş olmalıdır. Eğer bütün bunlara müsaade edilmişse, bu İlahiyat Fakültesi, son asırda tecrübe edildiği üzere, liberal Hıristiyanlık mümessilleri gibi, bir takım tazyiklere maruz kalmıyacak mıdır ?»

Prof. Abdul Latif, bundan sonra, gene Birge'den naklen şu ilâvelerde bulunmaktadır :

«Bu geçen sene gelinceye kadar, kanunen ezanın da, Türkçe okunması isteniyordu. Fakat bu reform hakiki olarak asla tutunmamıştı. Ezan şimdi Arapça okunuyor. Kur'anın Türkçe okunmasını seven bir tek Türk ile konuştuğumu hatırlamıyorum. Kur'an, halâ tercemesiz ve izahsız bir şekilde Arapça okunmaktadır. O, Türklerin hiç anlamadıkları bir dilde sadece bir takım sözlerden ibarettir. Hatta hakiki heyecanın sıcaklığı, Arapça olarak makamla okunan bu sözlerle daha da artmaktadır.»

Bundan sonra Sayın Prof. Abdul Latif, kendi nokta-i nazarı olarak hükümeti tarafından tam manasiyle batıya gitmek açıkça plânlandığı halde, kendi kültürel an'anelerine bağlı olan halkın, buna müsaade etmediği hususunda bir misal vermek üzere, Türkiye'den bahsettiğini ifade etmekte, her müslüman memleketinde, ictimai tefekkürün Kur'an esaslarına uygun olarak, modern dünyanın karışık ihtiyaçlarını karşılayacak bir şekilde yeniden tanzim edilmesi meselesi üzerinde ciddi surette düşünüldüğüne işaretle, Birge'in söylediği gibi, şayet Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, teolojik bilgilerin kaynakları üzerinde çalışırken, metin tenkidi ve tarihi kritizizme yer verecek olursa, İslâmiyet için kazancın büyük olacağı, bu halin bütün müslümanlar için müşterek esas bir fıkıh, ve Türkiye'nin yeniden tanzim edilmiş bir Şeriat'e dönmesini sağlayacağı mutalâasında bulunmaktadır.

Eserin Türkiye ile ilgili kısımları burada sona ermekte, bundan sonra tekrar asıl meseleye dönülerek, Birleşmiş Milletler Anayasası ve İnsan Hakları Beyannamesi imzalanalı yıllar geçtiği halde, bu beyannamelerde vad edilen şeylerin yerine getirilmesi bakımından, yapılan işlerin çok kifayetsiz olduğuna, emniyet ölçülerinin muhtelif memleketlere göre değiştiğine Ortadoğu ve Kuzey Afrikada ortaya çıkan hadiseler misal gösterilmek suretiyle dikkat çekilmekte, bu bakımdan batılı milletlere samimiyet ve iyi niyet tavsiye edilmekte ; daha sonra da eğer batılı milletler, müslüman memleketlerin ekonomik kalkınmaları hususunda iyi niyetli olurlarsa, İslâm dünyasının da batıdan Kur'ana aykırı olmayan şeyleri almakta tereddüt etmeyeceği, buna karşılık olarak batıya bir çok şeyler verebileceği hususları belirtilmekte, batı ve doğunun bu bakımdan birbirlerine muhtac buldukları hakikatı, bazı batılı mütefekkirlerin sözleri ile de teyid edilerek Kur'an esaslarına uygun ekonomik bir sistem ve bu esaslardan ilham alan demokratik bir hayat fikri üzerinde ısrarla durulmaktadır.

Sözlerimizin başında da işaret ettiğimiz gibi, biz, Prof. Abdul Latif'in bu eserini okuyucularımıza tanıtmakla iktifa edeceğiz. Hülâsa etmiye, hususiyle Türkiye hakkındaki sözlerini aynen vermeye çalıştığımız bu eserde söz konusu edilen türlü meseleler üzerinde mütehassıslarının ayrı ayrı duracaklarını ümit ederiz. Bu meselelerin memleketimiz bakımından da tamamıyla aktüel bir karakteri bulunmasından, eserin ayrıca ilgi uyandıracağını zannediyoruz. Bununla beraber, şu umumi mutalâalarda bulunmayı da zaruri görüyoruz :

İlk önce, sözlerimizin başında da işaret ettiğimiz gibi, Türkiye'nin yapmış olduğu bir çok yeniliklerin tarihi bir zaruret neticesi olduğunu ve bunların, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmak için yüz yılı aşan bir zamandan beri üzerinde durulmakta olan meselelerin bir devamından ibaret bulunduğunu belirtmek lâzımdır. Gene sözlerimizin başında işaret etmiş olduğumuz gibi, bu defa yapılanları, daha öncekilerden ayıran en önemli hususiyet de, geçmişin acı tecrübelerinden faydalanılmış olması, bu sebeple de çok daha radikal hareket edilmiş bulunulmasıdır. Burada kısa bir istidrad olarak zikredelim ki, doğu siyaset anlayışının bir ifadesi olarak, doğuda, batının tam aksine, hükümdarlar, tab'anın refahı için, daima derin bir ilgi duymuşlardır. Öyleki, doğuda, müstebit bir idare altında bile, halk tarafından hükümdarlara karşı daima derin bir sevgi beslenmiştir. Bu halin, doğuda ferdiyeti öldürmek gibi, mühim bir zararı olduğu şüphesizdir. Denebilir ki, doğuda batının tam aksine olarak, her türlü yeniliğin, ileri hareketin, yukardan gelmesi bu sebeptendir. Memleketimizde XVIII. yüzyılın ilk yıllarından itibaren başladığı görülen çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma hareketlerinin başında hemen daima uyanık padişah veya vezirlerin bulunması, bu bakımdan calib-i dikkattir. Diğer taraftan yapılmak istenen yeniliklerin karşısına çıkanlar da, umumiyetle münevver geçinen ve güya İslâmî esasları savunan zümrelerdir. Bunlarla mücadele kolay olmamış, bu yüzden cemiyet hayatımızda yer alan ikili zihniyet ve müesseseler, imparatorluğun yıkılışına kadar devam etmiştir. İşte uzun ve kanlı mücadeleler pahasına yürütülen bir davayı, sağlam temellere bağlamayı düşünen yeni Türk idarecileri, işe başlarken, bu memleketi çağdaş medeniyet seviyesine çıkarma plânlarının gerçekleşmesini güçleştirme ihtimallerini ortadan kaldırmak için, bu zümreleri passif bir hale getirmeyi, ve bunların yetişme ve gelişme imkânlarını kısırlaştırmayı hedef tutmuşlar bu maksadın tahakkuku için de, bir sıra icraatta bulunmuşlardır. Her yenilik hareketinde dine aykırı bir taraf görme itiyad edinmiş olan bu zümreleri hakiki din mümessilleri saymak çok zordur. Bu bakımdan Yeni Türkiye'nin bunlara karşı olan hareketlerinden dine karşı alınmış bir cephe manasının çıkarılmaması icab eder. Nitekim, aradan bir müddet zaman geçtikten sonra, gerek din öğretimine müsaade edilmesi ve gerekse Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesinin açılmış bulunması, bu sözlerimizin bir delili olarak karşılanabilir. Sebep ne olursa olsun, zamanla bu yola gidilmesi, ihtiyaca cevap verme bakımından faydalı olmuştur.

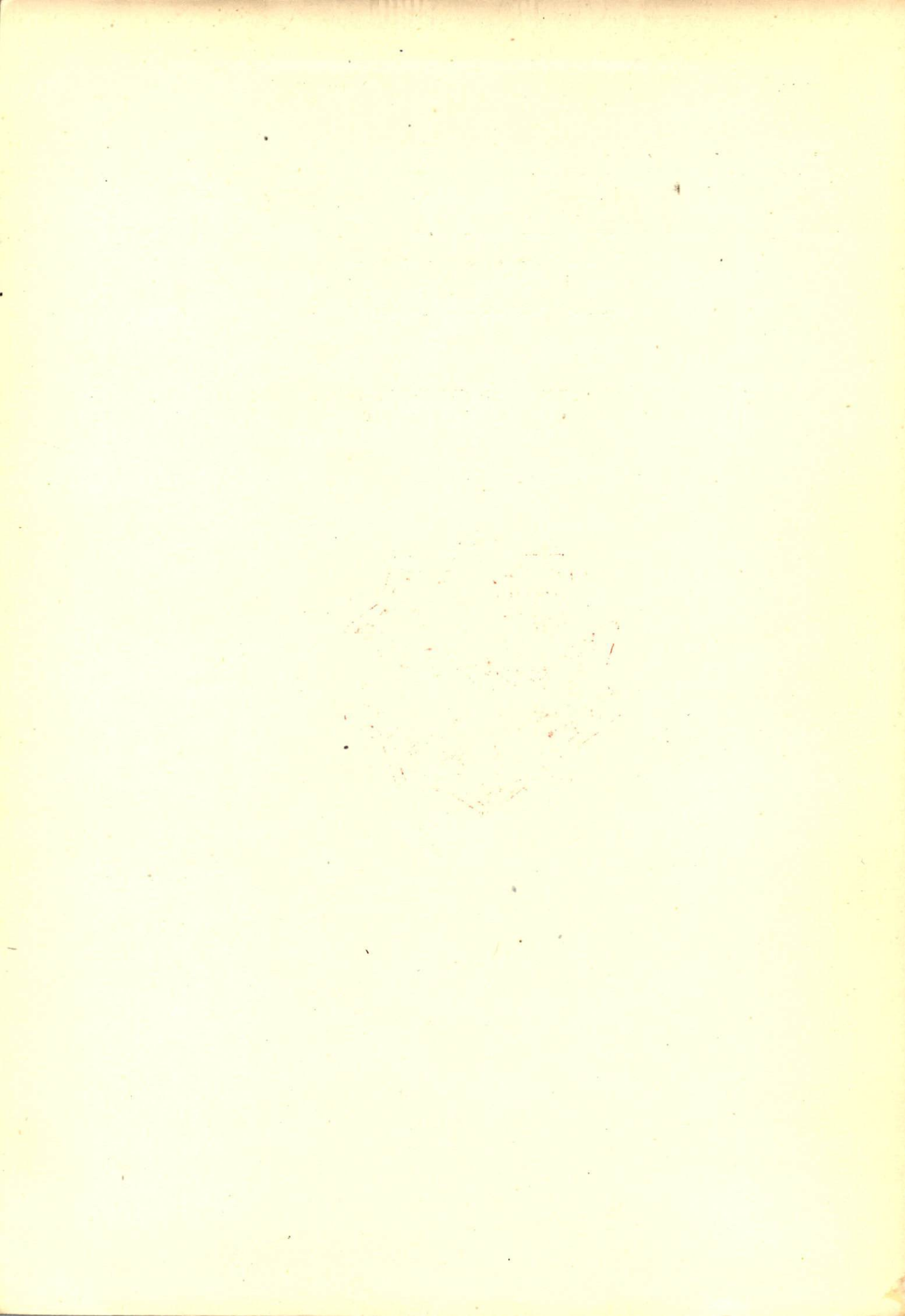
Diğer taraftan mahiyeti hakkında sarıh bir bilgi elde edememiş bulunmamıza rağmen, 1930'da kurulduğu ifade edilerek Prof. Abdul Latif tarafından ısrarla üzerinde durulan heyetin faaliyetlerini de biz şahsen pek ciddiye almıyor ve bunun şahsî bir teşebbüsten ibaret olduğunu sanıyoruz.

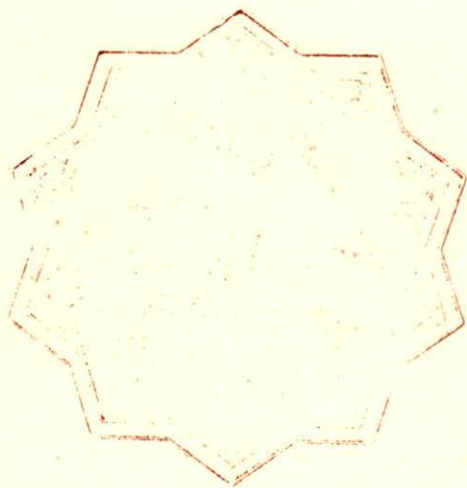
Böylece Türkiye, kurtuluşu çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmakta bulmuş ve istikametini tamamıyla batıya çevirmiştir. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, yapılan hayırlı işlerin başında gelir. Görülmektedir ki bu konuda Sayın Prof. Abdul Latif ile aynı fikirde değiliz. Gerçi onun, Kur'anın hakiki manasının anlaşılması, onun devamlı olan taraflarının belirtilmesi hususundaki fikirlerine itiraz edecek değiliz. Bilâkis bizim de bu yol üzerinde bulunduğumuzu söylememiz lâzımdır. Diğer taraftan onun Kur'anın dünyevî bir kanun olduğu şeklindeki ifadesini de kabul ediyoruz. Esasen bu meselede bizi haklı çıkaracak olan da Kur'anın bu hususiyetidir. Gerçekten Kur'anın İslâm fihkına ve Şeriatına esas olan kısımları tamamıyla dünyevî bir kanun mahiyetini haizdir. Ancak işaret etmek lâzımdır ki, bu, muayyen bir zamanın hukuk nizamının ifadesidir. Değişen şartlarla beraber ahkâmın da değişmesi gerektiğini hatırdan çıkarmamak lâzımdır. Kur'anın insan hak ve haysiyeti bakımından ortaya koyduğu değişmez prensiplerle, Sayın Prof. Abdul Latif'in de haklı olarak ifade ettiği gibi, gerek Birleşmiş Milletler Anayasası ve gerekse İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin prensipleri arasında bir fark bulunmadığına göre, diğer teferruatın günlük zaruretlere göre tedvini, gerekli değil midir? Yapılacak bütün gayretler çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmak için olduğuna göre böylece, doğu memleketlerinde batılaşma şeklinde ifade edilen bu işin, nasıl anlaşılmakta olduğu ve nasıl anlaşılması icap ettiği meselesine gelmiş bulunuyoruz. Batılaşma, batıyı taklit, veya batıların uzun bir tekâmülün neticesi olarak, geliştirmiş buldukları batılı müessese veya hayat değerlerini aynen kabul şeklinde anlaşılmalıdır. Batıların işine yarayan her müessesenin, doğulular için mutlak surette faydalı olacağını düşünmek doğru değildir. Kaldıkı batı medeniyetini temsil eden türlü milletler arasında da, bir takım farklar, bir takım hususi-

¹ Bu hususta Prof. Haroon Khan Shirwani'nin *Islamic Culture* mecmuasında (Vol. XII, No. 3, July 1938) çıkmış olan «al-Fârâbî's Political Theories» adlı makalesinin tarafımızdan yapılmış olan tercemesine bak. : *Fârâbî'nin Siyasi Nazariyeleri*, Dil ve Tarih - Coğ. Fak. Dergisi, C. VIII, Sayı 4, s. 457, not 67. Prof. Sherwani, İslâm siyasi tefekkürü ile ilgili makalelerini, daha sonra *Studies in Muslim Political Thought and Administration* adı ile bir kitap haline getirmiştir (Lahore 1942, nd ed. 1945).

likler vardır. Mesele aklın istikamet verdiği sağlam bir metoda, her meseleye ışık tutabilen muayyen bir düşünce tarzına, zihniyete sahip olmaktan ibarettir. Bu demektir ki, mühim olan, batılının düşünerek kendisi için bulduğunu aynen almak değil, kendi mesele veya derdimiz üzerinde, batılının kendi meselesi üzerinde düşündüğü gibi düşünmesini bilmektir. Medeniyet dünyasında şahsiyet olarak yer alabilmek de ancak bu suretle mümkündür. Diğer taraftan üzerinde durulacak diğer önemli bir mesele de, sözlerimizin başında da işaret ettiğimiz gibi, bu gün batılı milletler tarafından temsil edilmekte olan medeniyetin, onu, bu günkü haline getirişte batıların büyük rolü bulunmasına rağmen, hakikatte bütün insanlığın müşterek malı olduğudur. Bu bakımdan doğunun geri kalmış milletlerinin, Türkiyenin artık hakiki mecrasını bulmaya başladığına kani olduğumuz batılaşma yani çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma gayret ve hamlelerini bu hakikatler muvacehesinde mutalâa etmesi ve kendilerini ileriye götüreceği olan bu düşünce tarzına dört elle sarılmaları gerekmektedir. Batı, bu metod ve düşünce tarzına sınıksız bağlanmakla selâmet yolunu bulmuştur. Ancak Prof. Abdul Latif'in işaret ettiği üzere, elde ettiği bazı neticeleri, geri kalmış milletlerin aleyhine kullanmak gibi, yanlış bir yola girmişse, bunun için ne batıya, ne de batılılara veya batılı hayat değerlerine yüz çevirmemeliyiz. Bilâkis biz de, kendi mesele ve derdlerimiz üzerinde, bu günün bir batılısının kendi meseleleri üzerinde düşündüğü gibi düşünmesini bilmeli, onların karşısına, onlara doğru yolu gösterecek bir kuvvet halinde çıkabilmeliyiz. Bugünün Türkiyesi bilhassa bu bakımdan, doğunun geri kalmış bütün milletlerine kurtuluş yolunu gösterdiğine kani bulunmakta, tarihî ve ictimai zaruretlerini aklın süzgecinden geçirerek doğu ve batının orijinal bir terkiibini yapma yolundadır.

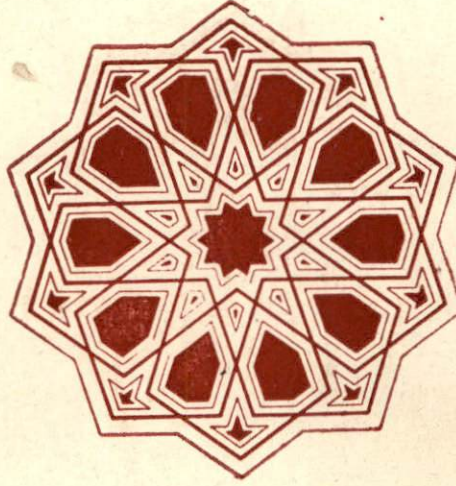
Dr. HÜSEYİN G. YURDAYDIN





REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED QUARTERLY



I

1953

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 250 Kurus