

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

Yıl: 1964

Cilt: XII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

İ Ç İ N D E K İ L E R

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

L'ISLAM EN FACE DU PROBLEME ORIENT ET OCCIDENT

Hilmi ZIYA ÜLKEN

RESUME DU PROBLEME:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

*Les préjugés des auteurs respectifs*²:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mesures à prendre pour dissiper ces préjugés:

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

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

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

Etablissements des règles communes pour une compréhension internationale:

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

* *
*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* *
*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

Hilmi Ziya ÜLKEN

ŞARK - GARP PROBLEMİ KARŞISINDA İSLAMİYET (*)

Hilmi ZİYA ÜLKEN

PROBLEMİN ÖZETİ :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*
*
*

HER İKİ TARAF YAZARLARININ PEŞİN HÜKÜMLERİ :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

Bu peşinhükümleri dağıtmak için alınacak tedbirler:

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

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

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

Milletlerarası anlayış için ortak kuralların kurulması:

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

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

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

* * *

Medeniyetlerin incelenmesinde çok yönlü bir görüşü hesaba katmalıdır.

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

İSLÂMİYETTE ÖĞRETİM VE EĞİTİM HAREKETLERİ

II

Hıfzırrahman RAŞİT ÖYMEN

Bundan önceki yazımızda ¹ İslâmiyetin zuhuru ile Kur'an ve hadis bilgilerinin öğrenilmesinde Hicaz bölgesinin (Medine ve Mekke) sarf, nahv, hitâbet ve kelâm sahasında da Kûfe, Basra ve Bağdad'ın; şiir, edebiyat ve sanat alanında Şam bölgesinin öncülüğüne işaret etmiştik. İslâmiyet'in ilk yayılış sahalarındaki bu gelişmeleri halife Mansur ve Harun-er-Reşit tarafından Bağdatta inşa olunan ² ve Me'mun zamanında genişletilen, kısa bir süre içinde Kuzey Afrikada benzerleri görülen Beytül-Hikmeler'in ³ kuruluşu takibetmiş ve bu müesseseler esaslı ilmî faaliyetlere geçiş yolunda bir köprü vazifesini görmüşlerdir.

Beytül-Hikmelerin kuruluş maksadını Dr. Halil Tutah "İlimlerin tedvini ve yabancı felsefe, özellikle Yunan felsefesi ile temasa gelmektir" ⁴ cümlesiyle belirtmiştir. Bu sayede Bağdad'ın ilim merkezliği ve şöhreti de her tarafa yayılmış ve çeşitli bölgelerdeki ilim adamları ve türlü topluluklara mensup öğrenciler Bağdad'ı ilmî bir gelişme ortamı olarak tanımağa ve benimsemeğe başlamışlardır. Daha sonra yani 10. yüzyılda İslâm ansiklopedistleri diyebileceğimiz İhvân-ı Safâ cemiyetinin bir muhitül-maarif şeklinde meydana getirdikleri ve yaydıkları "Resâil-i İhvân-ı Safâ" ⁵ neşriyatı ve hemzaman olarak İslâm filozoflarının biri birini takibederek yetişmeye başlamaları İslâmiyet'in ilmî faaliyetler sahasında en parlak devrini meydana getirmiştir.

Bu suretle İslâmiyetten önce mitolojik, nazım ve nesir halindeki şiir tradisyonlarından ibaret kalan veya ata sözleri nev'inden vecizeler ve hikmetler yerine Kur'anın okunması, tefsiri ve şerhi hitabet ve belâgat müessesesini kurmuş, bunu da yukarda işaret ettiğimiz gibi Beytül-Hikmelerle başlayan ansiklopedik bilgileri ilim ve felsefe hareketi tâkibetmiştir. Yani ilk çağlardan bu yana görülen kültür gelişmelerinde olduğu gibi ilim ve felsefe en yüksek mertebeyi teşkil etmiştir. Bu demektir ki artık umumî bir öğretim, ilk öğretim katının üstünde orta ve yüksek öğretim kademelerini kurma ve yayma imkânı hasıl olmuştur. Başlangıçta muayyen çerçevesiyle ve şekilleriyle genişliğine giden yaygın bir öğretime bu defa derinliğine giden bir öğretim muhtevası ilâve edilmiş bulunuyordu ki asıl ilmî öğretim için önemli olanda bu yüksek kata çıkılmış olmağı. Ve ilim ancak yüksek dallarda meyvalarını verebilirdi. Bu ilmî öğretim seviyesinin belirttiğimiz yollarda hazırlanışına yarayan kuruluşların yarattığı öğretim müesseseleri İslâm dünyasında el-Medaris (medreseler I ve külliyyetler) olmuştur. Lügat mânasıyla mekan ismi olarak ders verilen yer demektir. Bunlar birinci yazımızda ele aldığımız umumî ilkokulun üstünde bilgi veren ve bir nevi ihtisas kazandıran mü-

1 İlahiyet Fakültesi Dergisi, c: XI, 1963. Ankara

2 Prof. H. Z. Ülken, İslâm Akademileri ve Medreseleri, Eğitim Hareketleri, sayı 78.

3 Min Mezahibi Terbiye ve Ta'lim, Dr. A. Bekir Mahmut, Tunus 1963

4 Aynı eser.

5 Resail-i Ihvan-ı Safa, Kahire baskısı 1928 (Muhtelif baskıları vardır)

esseselerdi. Nitekim İslâm ansiklopedistleri de yukarıda adı geçen risaleleri neşrederken bu risâleleri anlamak için mukaddimat-ı ulûmu öğrenmiş olmayı yani en azından bir ilk öğretimden geçmeyi şart koşmuşlar ve bu ilk kademeyle hiç meşgul olmamışlardır. Bu ayırma ile de ansiklopedik devri yeni bir kademeye yükseliş gibi manalandırmak yerinde olur kanaatindeyiz ki böyle bir kademe öğretim kuruluşları konusunda yüksek öğretim'in sınırlarını teşkil etmekteydi. Selçuklu ve Osmanlı Türkleri devrindeki ilmî öğretim kuruluşlarına da "medrese" adı verildiği gibi İstanbul Dar'ul-Fünûn'unun ilmî disiplin bölümleri de medrese adıyla anılırdı. Örneğin, bugünkü Üniversite Edebiyat Fakültesinin karşılığı, edebiyat medreseleri olarak adlandırılmıştı. Fakülte meclisleri, profesörler kurulu, müderrisler kurulu; profesör, müderris; doçenti de müderris muavini adını taşırlardı. Bu deyimler batıdaki adlarını almaya (1933-1934)'e kadar devam etmiştir. Aslında Dar'ul-Fünûn da bir ilim külliyesi olarak lâtinceden alınan Üniversitas karşılığı demektir. Ve yeni terimler arasındaki Rektör Dekan, fakülte, doçent ve doktora ünvanları ilmî mertebeler, hattâ üniversite mensuplarının kılık kıyafetleri orta çağdaki üniversitelerde kullanılan isimlerden ve şekillerden kalmadır 6

Bu açıklamalara göre de medrese ilk öğretim katından sonra gelen bir nevi yüksek öğretim merhalesi idi. Yani çocukluk yaşından sonraki gençliğin ve daha da yaşlıların devam ettiği uzun süreli bir öğretim örgütü idi. Denebilir ki bugünkü ölçülerle ve biraz da zenginleşen iş bölümü ve meslek eğitimi şekilleriyle ilgili olarak ilk öğretim'in bir kat üstünü teşkil eden müesseseler yani orta, lise ve meslek okulları için ayrı ve üniform bir sistem İslâmiyette olduğu gibi Hıristiyanlıkta da yoktu. Esasen bugünkü orta ve lise seviyesi de medreselerin ve üniversitelerin içinde bir hazırlık bölümü halinde medreselere dahildi. Ortaçağ üniversitelerinde ilk imtihan kademesi bir nevi lise bacheloryası (Bachelorya Artiyum) serbest sanatlar adı verilen bilgi guruplarından ibaretti. Bu haliyle Ortaçağ üniversitelerini bir nevi edebî lise seviyesinde görmek de sebepsiz sayılamaz. Bugünkü dünyada özel bir meslek okulu şeklindeki kuruluşlar ise batıda ve doğuda daha çok endüstrinin ve teknik dünyanın mahsulü olmuştur. Nihayet bu devirlerde meslek formasyonu bugün de küçük el sanatlarında görüldüğü gibi usta, kalfa ve çırak arasındaki öğretim münasebetlerinden ibaret veya loncalara ait hizmetlerdi. Veya babadan geçme ampirik yollarla kazanılan hüner ve marifetlerden ibaretti. Ruhanî meslekler için ise, medreseler buna ait bilgileri ve adabı yermeye ve tanıtmaya göre de teşkilâtlanmış idi. Esasen İslâmiyette de medreseler başlangıçta tamamen dinî muhtevayı esas mihver olarak ele alan müesseselerdi. Şu farkla ki Hıristiyanlık uzun yıllar, manastır ve kilise okullarına bağlı ve dünyadan elini eteğini çeken rahiplerin ve münzevîlerin kapalı çevrelerine ve doğrudan doğruya ruhanî nesilleri yetiştirmeye münhasır kaldığı halde İslâmiyetteki öğretim ve eğitim kuruluşları dünya ile ilgisini kesmiyen ve sadece ruhanî sektörden vazife alacaklarla da takyit edilmeyen, daha hür hatta daha dünyevî bir nitelik arz etmekteydi. Nitekim ilk Batı Üniversitelerinin Rektör ve Dekanlıklarına seçilme şartları arasında evli olmamak ta vardı.

Bu genel ifadelerin içinde medreselerin de kuruldukları şehirler, yerler müderrislerin ilmî kıyafet ve şöhretleri yönünden keza kuruluş şekillerinden hattâ Kahire ve Bağdat ekollerinin Şîîlik ve Sünnîlik gibi radikal ayrılıkları ve mücadeleli rekabetleri gibi durumları önemli hususiyetlerini teşkil eder. Bu arada kendi evinin odasını medrese haline sokan hususi teşebbüsleri de bu durum farklarına katabiliriz. Nasıl ki Ortaçağda batıda İslâm ilmî faaliyetlerinden ve eserlerinden de mülhem olan ilk üniversiteler arasında özel surette inşa edilmiş binaları olmamak yönünden, büyük kiliselere (katedral) sığınmaları bulunduğu gibi, genişçe bir salon dahi olmaması yüzünden birkaç odaya yerleşmiş ve iki müderristen ibaret üniversiteler de görülmüştür. Bu farklı şekilleri İslâm medreselerinin meydana gelişi ve geliş-

me devirlerinde de görmek kabildir. Bu cümleden olarak Bağdatta ilmî hareketlerin merkezliğini yapan ilk beyt'ül-hikmelerin yapıları ve çalışmaları nasıl üstün bir değer taşımışsa, Selçuklu hükümdarlarından Melikşah'ın veziri Nizam'ül-Mülk'ün kurduğu medresetül-Nizâmiyeler, medrese teşkilâtının sistemleştirilmesi ve ihtimamlı bir alâka ile tâkip ve benimsemeleri de İslâmî kuruluşlar hareketinin önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu kuruluşları umursamamak veya eğitim tarihinde kazandığı mevkiyi küçümsemek nev'inden olan gayretlerle bu kuruluşlardan önce de medreselerin örneklerine şahit olunduğunu ileri sürenler olmuştur. Gerçekte Kûfe ve Necif'ül-Eşrefte 403 H. yıllarında, yani nizâmiyelerden yarım asra yakın öncelikle kurulmuş münferit müesseseler bulunduğu gibi, İranda Nizamül-Mülk'ün yetiştiği bölgelerde isimlerini ayrıca belirteceğimiz medreseler de kurulmuştur. Hattâ ilk cami dersleri ilk, orta ve yüksek kademeleri, büyük yaş farkları gösteren öğrenci grupları ve halkaları, Hanefî, Şafî, Malikî, Hanbelî görüş farklarını da açıklayarak verilen dersler, yapılan şerhler ortamında bir nevi medrese bilgilerinin kapsar mahiyette de sayılabilir. Fakat bütün bunların hiç birisi Nizamiye Medreselerinin kuruluşundaki maksat ve mânâyı ifadeye yetmeyeceği gibi devletin ilmî müesseselere sahip olması ve bunların masraflarını üzerine alması ve seçkin ilim adamlarını buralarda toplaması, öğrencilerinin de bakımlı şekilde yetiştirilmesini ana mesele olarak ele almamışlardır. Bu karakterleri yanında Nizamiye Medreselerinin "siyasî ve mezhebî bir yönü olduğuna" da işaret edilmiştir. 7 Arapların Türkler ve Farslarla ihtilatlarının (münasebet artmasından, arapların hoşlanmadığı için arap olmayan Nizamül-Mülk'ün bu yeni medreseleri kurmasından gocunmalar ve birtakım hassasiyetler de belirtilmiştir ki bu durum özellikle Kahire ve Bağdat rekabeti, başka bir ifadeyle Fâtımîlerin Şîî mezhebi doktrinini yaymak için kurdukları müesseselere karşı olmak üzere Sünnîliği tahkim için kurulmuş olduğu telâkkisidir. Sünnî mezhebini benimseyen Selçuklu hükümdarlarının aykırı zihniyetteki hareketlere mukavemet lüzumunu hissetmeleriyle de ilgili olarak mütalaa edilmiştir. Bu cihet nihayet bir siyasî hâkimiyet konularına da temas eden bir ifade taşımaktadır. Ve benzeri hassasiyetler batıda Protestanlığın zuhûrundan sonra Protestanlığı yaymak için girişilen ilmî öğretim alanındaki teşebbüsler ve bunlara karşı Katoliklerin (Cemiyet-i İseviye)' ile birlikte Cezvit okullarını kurmalarında bu yönden bir faktör rolü oynamıştır. Fakat bizzat bu nevi sâikler hâkimiyet iddiaları ve realitelerle ilgili bir davranış tabiatı taşısa bile öğretim ve eğitim bakımından değerlendirilmesi gereken cihet o kuruluşların ilmî gelişmelere olan tesirleri ve bu tesirlerin feyizli sonuçlara ulaşması için takibedilen yolların ileri bir görüş ve tutuşla ilgili bulunması meseledidir.

Nizâmiye medreselerinin kuruluş maksatlarını Selçuklu hükümdarları benimsedikleri Ehl-i Sünnet akidesinin bir nevi ilmî kaleleri gibi bakmaları yanında bu kuruluşlar için hazineyi iflasa götürecektir masraflar yapıldığı ve bu yüzden Nizamül-Mülk et-Tusî'nin, hükümdar Melikşah'a şikâyet edildiği, Nizamül-Mülk'ün ise Melikşah'ı tatmin için bütün meziyetlerini dile getirdiğini tarih sayfaları arasında ve çok benzerleri olan dedikodular silsilesi içinde görürüz 8. İlk kuruluş'un zorlukları binaları meydana getirme, hocalarını göreve başlatmada da görülmüş, binaların inşaatını titizlikle takip için emin ellere başvurulmuş olduğu halde ilk açılış ve derslere başlanış dahi hâdiseli geçmiştir. "Müderres ve talebelerin ihtiyaçlarını bol miktarda karşılayacak bir bütçesi bulunduğu halde, Âlimlerden birçoğunun Bağdat Nizamiyesinde ders vermektan imtina ettiğini" kitabında nakleden, Dr.A.B. Mahmud Bu cümleden olarak İbn Hallikan'ın Ebû İshak eş-Şirazi'den rivayet ettiğine göre, Nizam'ül-Mülk, medrese binası tamamlanınca Ebû İshak'ın buraya müdür olmasını istemişti. Fakat o bu işi kabul etmemişti. Şâkirtleri onu burada ders vermeye adeta zorladılar. Fakat namaz

7 3. nodaki eser.

8 Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, C. Zeydan C: III.

vakti gelince Ebû İshak eş-Şirazi buradan çıkar ve bir başka yerde namaz kılardı⁹. Bu hadise'ye İbn ul-Esir'e atfen kitabında yer veren A. Şalabî¹⁰ ise, şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: "Yüksek kültürü yaymak ve asrın parlak üstatlarını burada toplamak için kurulan Nizamiye Medresesi, H.449 yılının zilkâde ayında ikmal edilmiş ve burada Şeyh Ebu İshak Şirazî'nin tedrisat yapması kararlaştırılmıştı. Ve halk da ilk dersi dinlemek için toplanmıştı. Şeyh arandıysa da bulunamadı. Bu gecikmenin sebebi karşılaştığı bir adamla olan muhaveredeki sözlere bağlanmıştı. Karşılaştığı insan şeyhe şöyle hitab etmişti: Sen gasbedilmiş bir yerde nasıl ders verirsin? Bu sözün tesiriyle şeyh ders vermekten vazgeçip i'tizar etmiştir. Nihayet güneş yükselip halk onun gelmesinden ümidini kesince, Şeyh Ebu Mansur b. Yusuf Kitab-ı Şamil sahibi olan Ebu Nasr b.Sabbağ'a işaret ederek dediki: "Bu cemaat bir müderris'e muhtaçtır" Bunun üzerine İbni Sabbağ 20 gün kadar ders verdi, fakat Nizam ül-Mülk bu hâdiseyi duyunca Şeyh Ebu İshak eş-Şirazî'nin şüphesini giderdi ve derslerine başladı.

Bu yüzdendir ki burada mezhepler arası allerjiler üzerinde daha fazla durmaya lüzum görmeden Nizamiye medreselerinin 300 yıl boyunca devam eden faaliyetleri ve bunların Atabekler zamanında Suriye, Mısır ve Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Türkleri devrinin medreselerine, hatta batı medreselerine olan intikalleri üzerinde duracağız.

Daha ilk kuruluşta karşılaşılan bu şüphelendirici telkinlere rağmen Nizam ül-Mülk -Ettusî bir devlet ve bir ilim adamı hassasiyeti ile bütün engelleri bertaraf etmiş ve zamanının şöhretlerini Nizamiye medreselerinde toplamağa muvaffak olmuştu. Şeyh Ebû - İshak - Şirazî'den başka Ebû Nasr Essabbâğ, İmam-ı Gazalî'nin hocası İmam-ül Haremeyn Yusuf El-Cüveynî, Ebû Hâmit Gazalî, Bahaeddin bin-Şeddâd, Şeyh Ebû Zekerîya Yahya bin Hatîp Et-Tebrizî ve Ezzevenî, Ebû Talip El-Mübarek bin-i Mübarek bu şöhretlerin belli başlı simaları idiler, Nizamiye medreselerindeki talim heyetinin geniş bir listesi Eğitim Hareketleri dergisinin 78, sayısında İslâm Akademileri ve medreseleri başlığı ile ve Prof. Hilmi Ziya Ülken'in adı ile yayılan makaleye eklenmiştir. Tafsilat için bu kaynağa başvurulabilir. Adlarını verdiğimiz yukarıdaki isimlerden başka Elfirûz-Abâdî gibi derslere (muid)'lik vazî fesi namı altında yardımcılarına ve Ebeyverdî gibi kütüphâne müdürlüğü yapan tanınmış simalar da görülmektedir. Buna göre Bağdatdaki Nizamiye medresesinde Üniversitelerdeki doçentlik görevine benzeyen (Muid) lik müessesesinin de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ki mevkî Şeyh'in yanında ve öğrencilerin üstündedir. Müderris derslerini takrir ettikten sonra (Muid) bu dersleri iade ederdi. Hutbe de bir nevi ders takriri demektir. Sabbağ'ın dediğine göre (Muid) ler "ders takriri sırasında talebe ile beraber otururlardı. Ve Şeyh'in yardımcılığını yani asistanlığını yaparlardı. Fakat ders bittikten sonra dersleri öğrencilere izah etmek bakımından vazifeleri önemli idi. Ve dersin güç noktalarını çözmek ve şerh etmek talebeden zekâsı mahdud olanlara yardım etmek vazifeleri vardı¹¹. Bu yardımcılığın V. Hicrî yüz yılda Bağdat Nizamiye medresesinde yer alışı da bu medreselerin ilk Üniversite niteliğini taşıdığını ayrıca belirtmektedir. (Muid) tâbiri Osmanlı Maarifinin Sultaniler ıslahâtı sırasında yabancı dil dersleri yardımcılığı için kullanılmıştı. Fakat çoğu (Muid) ler yabancı dili daha iyi öğrenen Hıristiyan azınlıklar arasında yetişirdi. Kahiredeki büyük medreselerde de görüldüğü gibi medreselerin kütüphanelerinde müdür veya memur olarak çalışanlara da rastlanmaktadır ki bu kütüphaneler ilimsever halka da açık bulundurulurdu. Hattâ "müderris ve öğrencilerden istinsah yapmak isteyenler için meccanen kağıt, kalem, mürekkep gibi levazım da kütüphanelerin masrafları arasında yer almıştı. Ve her kütüphâ-

9 Min Mezahib-i Terbiye ve Ta'lim. S. 13

10 Tarihi Terbiyet'ül-İslâmiye, ikinci baskı, 1960, Kahire

11 Et-Tarih-i Terbiyet-il -İslâm A, Ahmet Çelebi Kahire. İkinci baskı.

nede gelip gidenlere hizmet eden kayyumlar da bulunurdu ¹². Nizamiye'lerden sonra Şam' da Nuriye medreselerinde Endülüsde ve daha sonraları batı üniversitelerinin gelişme devresinde görüldüğü gibi müderris ve öğrenciler için ikametgâh ve pansiyon ihtiyacını karşılayan teşebbüsler Nizamiye medreselerinin kuruluşunda başta dikkate alınmıştı. Ve öğrenci burslarını karşılayacak büyük vakıf tesisleri de meydana getirilmişti ki böyle bir teşebbüse batı'da ilk defa Sorbonne Üniversitesinde başlanmıştı. Bundan önce Üniversite talebesi kiliselerde barınırlar, ve çok defa gelişi güzel yardımcıları ve gezginci bir hayat geçirirlerdi. Nizamiye medreselerinin öğrenci pansiyonları ise "en güzel köşkerin - kasırların - fevkinde idi." ¹³. Gene İbn-i Cebir'in seyahatnâmesinde verdiği bilgiye göre Bağdadda Nizamiye medresesi dışında 30 dan fazla medrese vardı ki bunların sayısı sonradan daha da artmıştı. Ve Hulagû istilâsında tahribata uğriyanların yerine yenileri yapılmak suretiyle ve Osmanlı hâkimiyeti zamanında da valiler ve kumandanlar tarafından kendi adlarını da taşıyan "Süleymaniyye", "Davûdiyye", vesaire gibi birçok medreseler inşâ edilmişti ¹⁴. Nizam-ül-Mülk'le başlayan geniş medrese vakıfları Suriye ve Mısır'da Nureddin-i Zengî ve Selahaddin-i Eyyübî tarafından da artırılmış ve hükümdardan başka vezir ve ümerâ, hatta aileleri, Lala ve cariyelerden ve halktan vakti hali yerinde olanlar arasından vakıflar şekliyle medreselerin inşâsına, idâmesine ve bakımına yatırımlar yapılmıştır. Bu yoldaki alâka ve gayretler Anadolu Selçuklu devletinde olduğu gibi Osmanlı imparatorluğu devrinde de büyük bağışlarda bulunulmuştur. Fatih Sultan Mehmed'in bir Üniversite seviyesinde kurduğu Fatih Külliyesi'ne ait vakıflar o zamanki İstanbul'un en kıymetli yerlerinde inşâ olunan hanlar, hamamlar ve dükkânlar'la donatılmıştı. ¹⁵

Bu yazıda daha çok ilk kademe olan ve geçen yazımızda etraflı şekilde ele alınan "El Küttâp" ların üstünde bir öğretim kademesi olarak medreselerin fonksiyonunu ele almış ve bunların devlet hazinesinden desteklenen birer kuruluş olarak gelişme seviyesini belirten Nizamiye medreseleri üzerinde durulmuştur.

Bağdad Nizamiye medresesinden sonra Nizam-el Mülk'ün bu ilmî öğretim hareketini takip edenler arasında Şam'da kurduğu yüksek medreselerle, Nureddin-i Zengî de birçok ilmî merkezlerin kurucusu olarak anılmaya değer ki İbn-i Zübeyr "6. Hicrî yüz yılda Nuriyet-ül Kübrâ" için "dünyanın en parlak müesseselerinden biri idi." demiştir. Burası da tedrisden başka Nizamiye'lerde görüldüğü gibi ikâmetgâh ihtiyaçlarını karşılayacak müştemilâta sahipti. Nureddin-i Zengî tarafından 563 Hicrî yılında kurulmuş ve 1500 metre kare bir saha üzerine inşâ olunmuştu. Ve giriş avlusundaki geniş havuzunun etrafı da ağaçlarla tezyîn edilmişti. Ve ikinci kapıdan evvelki dış kapı üstünde tarihî kuruluşu da gösteren bir kitâbe de vardı. Nureddin'in mezarı da bu kemerli kapının içindeki medhalledir. Giriş holünün sağ tarafında ayrı bir merdivenle de öğretmenlerin özel ikâmetgâhlarının bulunduğu kata çıkılırdı ¹⁶.

Ayrıca öğretmenlerin dinlenme odaları ve öğrencilerin ayrı merdivenlerden işledikleri odaları vardı. Gene mutbak, kiler, yemek odaları, bekçi ve hademeler için de yerler ayrılmıştı. Nuriyet-ül-Kübrâ, Hanefî mezhebine göre bir nevi hukuk fakültesinden başka Nuriye hastahanesi ile ilişkili bir tıp şubesi de vardı.

12 Min-Mezahib-i El-Terbiye ve El-Tâlim. Dr. Ahmet Bekir Mahmut 1963.

13 No: 11 deki eser.

14 Tarih-11- Talim-fi Irak fi Ahdül Osmanî. Abdurrezzak El-Heyûlî 1959. Bu eserde 1750 den sonra Osmanlı ve Türkiye zamanında açılmış bütün medreseler yüksek okullar ve lise, öğretmen okulları yer almıştır. H. R. Ö.

15 Tedrisat-ı iptidaiyye mecmuası. M. Cevdet. İstanbul

16 Tarih-El-Terbiyet-ül İslâm. Ahmet Şalebi. İkinci baskı. Kahire

Görülüyor ki ilk üniversite kuruluşuna tekabül eden, Bağdat Nizamiye Medresesinde ve bunu takiben Şam'daki Nuriyet ül-Kübra'da hocaların ve öğrencilerin rahat çalışabilmelerini sağlamak için, hoca ve öğrenci meskenleri de inşa edilmişti. Yani bugünkü yüksek öğrenci sitelerinin ilk örnekleri daha o zaman meydana getirilmişti. Ortaçağ batı üniversitelerinde böyle bir tesisin düşünülmesi ise ilk defa "Collegium Sorbonicum" adıyla 1257 M. yılında Sorbon'da Robert de Sorbon tarafından bakolorya imtihanı verip Magister Artium derecesini kazanan ilâhiyat öğrencileri için vakıf blok evler halinde yaptırılmıştı. ¹⁷

Hoca ve öğrenci meskenleriyle üniversite sitesine başlangıç olan teşebbüslerde olduğu gibi, asıl üniversitelerin kuruluşunda da Nizamiye Medresesi hesabına en azından 1-2 yüz yıl gibi bir zaman aşımı kaydedilmek lâzımdır. Hoca Nizam ül-Mülk'ün (459 H.) 1066 M. de Bağdatta "Akademi Medresetün fi Medinet üs-Selâm" "Evveli beyt vazia li-ilmî fi bilâd-il-İslâm" ¹⁸ tavsifiyle kurulan bu ilim müesseselerinde dinî bilimlerden ve İslâm hukukundan başka hitabet, mantık, felsefe, hesap, hendese, müsellesat, tıp ve cerrahî, yani müsbet bilimler de okutulmakta idi. ¹⁹ Dr. Mahmut Bekir, bu konuda riyaziye ve müsbet ilimlerin okutulduğuna dair elde belgeler bulunmadığına "Min Mezahibi't-Terbiye ve't-Ta'lim" adlı küçük kitabında işaret etmekte ise de bu daha çok bütün nizamiye medreselerini kastederek ifade edilmiş olmalıdır. Tahran Üniversitesi Profesörü Dr. İsa Sadık'ın Kültür Tarihi adlı eserinde ise bu cihet sarahatla belirtilmiştir. Ayrıca İmam Gazâli'nin Nizamiye Medresesinde 4 yıl boyunca ahlâk, felsefe, mantık ve kelim dersleri verdiği, eğitim meseleleri ve müsbet ilimlere de temas eden derslerine ve münazaralarına yer verilecek, hususiyile Farabî (874-950), İbni Sina (980-1037) de yaşadıkları, yani müsbet ilimlere ve tıbbı da temas eden eserlerini verdiklerine ve düşüncelerini yazdıklarına göre Nizamiye Medreseleri'nin bu hareketlerin dışında kalması da hatıra gelmez.

Nizamiye Medresesinden sonra (630-631) 1231 M. yılında halife el-Mustansır Billâh'ın kurduğu Mustansariye Medresesi de 4 ayrı ehl-i sünnet mezhebinin hukuk görüşüne yer vermesi ve kimya dersleri için de bir hocanın burada vazife almış bulunması bu kuruluşunda hukuk ve fen bölümlerini ihtiva ettiği kanısını kuvvetlendirmektedir. Her iki medrese üçyüz yıldan fazla bir faaliyet devresi yaşamış ve Hulâgu'nun Bağdad'ı zapt ve tahribi sırasında yıkılmış ise de bilâhare bunların yerine Osmanlı Padişahları devrinde Süleymaniye Medresesi inşâ ettirilmiş ve Mustansariye de Irak müstakil bir devlet olduktan sonra restore edilmiştir. ²⁰

Mustansariye ile hemzaman olarak, yani aynı yüzyıl içinde Divrik'de (1225), Konya ve Sivasta Sırçalı (1242), Karatay (1251), İnce Minareli (1275), Sivasta Gök Medrese ve üç medresen'in 1275 de Selçuklular tarafından kurulmuş olduğu görülür. I yüzyıl sonra da Osmanlı Türkleri tarafından İznik, Bursa ve Edirne Medreseleri ve Dar-ül Hadîsleri kurulmuştur ki İstanbul'un fethini müteakip kurulan Fatih Külliyesi ondan önceki Konstantin Akademisinin de ilerisinde bir ilmî varlık göstermiş ve müteakiben Süleymaniye Külliyesiyle bir arada tıp şubelerini de ihtiva eden bölümleriyle Osmanlı devrinin ilk üniversitelerini teşkil etmişlerdir.

Bu suretle Bizans'ın doğuya yayılışına set çeken Selçuklu hükümdarı Alp Aslan'ın Malazgirtteki parlak zaferini ilim yolundaki yeni kuruluşlarıyla sağlayan veziri Nizam'ül-Mülk'ün öğretim ve eğitim sahasındaki hamleleri takibetmiştir ki eski Doğu Roma İmparatorluğunun

17 Prof. Dr. Fr. Toischer, Geschite der Pädagogique s. 39

18 Tarih-i Terbiyeti fi'l Irak, Abdurrezzak el-Heyuli

19 Tarih-i Ferheng-i İran, Dr. İsa Sadık, İntişarat-ı Danişgâh 436 çap Tahran s. 62

20 Prof. H. Ülken, Eğitim Hareketleri Dergisi, s. ayı: 78

merkezinde Fatih adını taşıyan külliye de Nizamiye ile başlıyan kuruluşların bu yeni İslâm merkezinde yükselen bir âbidesi olmuştur. Ayrıca bu merkezler doğu ve batı arasındaki ilmî hareketlere de tesir etmiştir.

Nizamiye Medreselerinden önce Nişabur'da ve İslâmdan önce de Nasturi rahipleri tabiplerinin Urfa ve Harran'dan sonra Nusaybin'de Bizansla olan muharebelerin dalgalı seyrine uyarak İran'ın güneyinde Çundi-Şapur'a sığınıp orada Helleneizm'i yaymaları bu fikrî ve ilmî mübadelesinde dikkate değer bir nokta teşkil eder. Selçuklu Melikşah'ın zamanında kurulan "Nizamiye" medreselerinin kuruluşundan da önce Hasan Basrî'nin Sicistanda bir mescit inşâ edip ders verdiği, keza H. 94 yılında Kuteybe b. Müslim, burada bir cami yapıp ders verildiği Mahmut Gaznevî'nin kardeşi Sevük Tekin (389)'da tarafından Medrese-i Saidiye ve ayrıca Beyhakiye Medresesinin kurulmuş olduğu görülmektedir.²¹ Keza Kahirede ve Necef ül-Eşref'te yani Kûfede de 5. yüzyılın başında önemli Şia medreseleri vardı.

Bu bilgiler eski Helen, Türk, İran ve İslâm kaynaşmalarına tesirleri oldukları kadar, İslâmiyetin zuhurundan sonra, türlü iklim ve çevrelere yayıldıkça daha da hareketli bir hal aldığı göstermektedir. Ancak Medrese't ün-Nizamiye'lerden önceki kuruluşların hemen hepsi münferit müesseselerdir. Nizamiye Medreselerinin kuruluşu ise bir devir açan ve yüksek öğretim kademesini sistemleştiren yeni bir harekettir. Her tarafa sardırılışı, hocaların güzide ilim adamları oluşu, öğrenci hayatını burslarla idame edişi, müsbet ilimlere de yer vermesi ve hükümetin bu uğurda büyük masraflara katlanmayı göze alması ile öteki münferit kurumlardan ayrılır. Bu sebeplerdir ki hemen bütün eğitim tarihleri Nizamiye Medreselerini yeni kuruluşların başlangıcı saydıkları kadar, ileriye tesiri, hatta batı üniversitelerinin Endülüsteeki örneklerinden ilham alarak kuruluşu üzerine dolayısıyla tesirine işaret etmekten geri duramamışlardır. El-Subkî'ye göre Nizam ül-Mülk'ün bu medreseleri başlangıç'ta Bağdat, Belh, Nişabur, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Amul, Mev il gibi önemli merkezlerde kurulmuştur. Ayrıca bu hareketle bir arada Irak ve Horasan'ın her tarafında yeni okullar kurulur.²²

Hattâ Ebu Shamag'a göre, nüfusu yukarıdaki şehirlere nazaran çok az olan Cezire-i İbni Ömer'de bile bir nizamiye medresesi kurulmuş ve bu müesseselerin şöhreti her tarafa yayılmıştı.²³ Nizamiye medreseleri ilim hareketi kadar kültür politikası bakımından Şiîliğe karşı açılan mücadelede önemli bir rol oynamışlardır. Bu sayede Selçuklulardan önce Büveyhîler tarafından beslenen Şiî fikirleri, eskisi gibi yayılma fırsatını bulamamıştır. Sünnilik Selçuklu hükümdarların iktidara gelmesiyle beraber, veziri Nizam ül-Mülk'ün projelerinin tatbikata geçirilmesiyle bir arada geliştirilmiştir. Böylece Mısırdaki Fatımîlerin karşı propagandalarına da bir set çekilmiştir. Bu hareketi Şamda Atabeklerden Nur ad-Dinî Zengi (H.541) nin başa geçmesiyle benzeri kuruluşlar, "Nuriye"ler adıyla Şam ve Halepte kurulmuş ve Nuriyet ül-Kübrada ayrıca bir tıp şubesi açılmış ve bu ilmî kalkınma hareketi Eyyübîler devrinde Mısırdaki Salâhiyyeler, Selahuddîn-i Eyyubiye izafe edilen isimlerle hükümdar adını taşıyan benzerleri kurulmuştur. Memluklar da bu sahada Mısır ve Suriyede büyük bir gayret sarfetmişlerdir.²⁴ Bunların bir listesini ayrıca vereceğiz. Bu kuruluşlara tekaddüm

21 C. Zeydan, Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, C. III s. 396; Encyclopedia Brit. Al-Me'mun. İbni Halhikan 482 C. II ve Suyuti 185 C. II ye atfen

22 Ahmet Shalaby, Tabakat us Sahafî, History of Muslim Education, s. 58 Beyrut 1954

23 Al- Ravdatein I. s. 25 A. Shalaby'nin aynı eserinden

24 Aynı eser, s. 58

eden büyük bir tercüme faaliyetinin yarattığı ilmî ve fikrî kaynaşmalar, Farabî, İbni Sina ve Gazalî gibi yetişmesi ve İhvan-ı Safâcılar'ın hazırladıkları tasnifli bilgilerin (ansiklopedik bilgilerin), Fisagorcuların, Eflatunun ve Aristo'nun fikirleriyle İslâm düşüncesini kaynaştırma hareketini de ilmî kuruluşların hazırlık ortamına tesiri olmuştur ki, ileride İhvan-ı Safâ hareketlerinden ve eğitim konusundaki görüşlerinden, ayrıca medreselerin öğretim konuları ile tarzlarından ve metotlarından bahsolunacaktır.

İHVÂN AS-SAFÂ VE AHLÂK GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU

Safâ kardeşleri anlamına gelen İhvân as-Safâ gizli bir cemiyetin adıdır. Cemiyetin siyasi bir amaçla kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu teşkilâtın kurucularından ancak ismini vereceğimiz şu beş kişinin adı bilinmektedir: Ebû Süleymân Muhammed b.Ma'şer al-Bustî, Ebû'l-Hasan Alî b. Harûn az-Zencânî, Ebû Ahmed al-Mihrecânî, Ebû'l-Hasan al-Avfî ve Zeyd b.Rifaa ¹. Bu şahıslardan ilk bahseden yazar Ebû Hayyân at-Tevhîdî'dir ². Cemiyetin nerede ve ne zaman kurulduğu da münâkaşa konusudur. Bizzat İhvân as-Safâ'nın Resâil'de anlattıklarına göre Cemiyet'in üyeleri çeşitli şehirlere yayılmıştır. Kıftînin açıklamasına bakılırsa onların faaliyet merkezi Basra idi. Cemiyet'in Bağdad ve Mısırda da şubesi bulunması akla uygundur. İhvân as-Safâ'nın merkezinin Basra olduğunda son yüzyılda yazılan birçok yazılar da ittifak etmiştir ³.

Resâil'in yazılış tarihi hakkında Kıftî, Ebû Hayyân at-Tevhîdî'ye dayanarak 373 yılını zikrediyor ⁴. Esasen Ebû Hayyân at-Tevhîdî, İhvân as-Safâ'nın bazılarının ismini verdiği göre, bu Cemiyet'in kuruluşunun hicrî beşinci asır ortalarında vâkî olduğunu ileri sürmek güçtür. Çünkü Ebû Hayyân at-Tevhîdî yaklaşık olarak hicrî 414 yılında ölmüştür. Üstelik şair Mutenebbî'nin Mısır prensi Kâfûr önünde 349 hicrî senesinde söylediği bir beyt, Resâil'de zikrediliyor. Bu, o zaman şiirleri yaygın olan Mütenebbî'nin Resâil'e de etkisini gösterir ⁵. Hâsılı *İhvân as-Safâ Risâleleri*'nin hicrî 4 ncü asırda yazıldığı daha çok akla uygundur.

İhvân as-Safâ Cemiyetinin zahirî amacı dinle felsefeyi uzlaştırmaktır. Gerçekte ise her çareye baş vurarak siyasi bir hâkimiyet kurmaktır. Felsefe ve sistemleri eklektik mahiyettedir *. Matematikte Pythagorasçılarının, Mantıkta Aristonun, Metafizikte Eflatunun ve Yeni Eflatunculuğun, din felsefesinde Farabî'nin, ahlâkta Sokrates ve mutasavvife'nin etkisi altında kaldılar ⁶.

İhvân as-Safâ'nın kendi ifadelerine göre ise başlıca kaynakları dört gruba ayrılır.

1- Felsefecilerin eserleri. Tabiiyyat ve riyaziyyat gibi.

2- Peygamberlere gelen kitaplar. Bunlar *Kur'an*, *İncil*, *Tevrat* ve diğer semavi kitaplardır.

1 Bak. al-Kıftî, *Kitâb İhbâr al-Ulemâ Bi-Ahbâr al-Hukemâ*, s. 58-59, Mısır 1326; al-Beyhâkî, *Tarih Hukemâ al-İslâm*, s. 35-36, Dimeşk 1946;

2 Bak. at-Tevhîdî, *al-İmtâ' Va'l-Muanese*, c. II, s. 3-4, al Kâhire 1953; *al-Mukâbasât*, s. 45-46, Mısır 1929.

3 Bak. Adel Awa, *L'esprit Critique des Frères de la Pureté*, s. 14-16, Beyrouth 1948; Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, s. 329, Paris 1955.

4 al-Kıftî, anılan eser, s. 58.

5 Bak. Comeir, *İhvân as-Safâ*, s. 10, Beyrût; Adel Awa, anılan eser, s. 13.

* *Resâil İhvân as-Safâ*'nın terkihi ve konuları hakkında bak; İsa Sadik, *Tarf-i Ferhang-i Avrupa*, Tahrân baskısı.

6 Ord. Prof. H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 84, İst. 1957.

3- Tabiyyata dair eserler. İhvân as-Safâ burada tabiyyatla hem astronominin, hem de jeoloji ve botaniğin konusuna giren sorunları kastediyor.

4- İlähî kitaplar. Onlara göre bu gibi eserlere ancak melekler ve onlar gibi olan insanlar dokunabilir. Bu eserler nefsin ve ruhun hallerinden bahsederler 7.

İşte bu kaynaklara dayanarak yazdıkları risâleleri son derece gizli usullerle yaymağa çalışırlardı. Propagandacılar, herkesin mizaç ve kültür derecesine göre hareket ederek cemiyetin fikirlerini telkin ve neşrederlerdi. Bu bakımdan Bâtınîlere çok benzerler 8. Hattâ aralarında Bâtınîlerde olduğu gibi iş bölümü vardır:

1- Yaşları 15-30 arasında olan gençler. Bunlar sanat sahibi kimseler olup üstatlarına itaatla mükelleftirler. Nasihatları kabule elverişli, kalbi temiz olan bu kimselere al-Ebrâr veya ar-Ruhamâ adı verilirdi.

2- Siyasetle meşgul olan reisler. Bunlar 30-40 yaşında kimselerdir. Felsefe ve aklıyatı bilirler. Kendilerine al-Ahyâr ve al-Fudalâ adı verilirdi.

3- Saltanat sahibi melikler mertebesi: Bu mertebeye dahil olanların yaşı 40-50 dir. Bunlar ilâhî kanunları korumasını bilen kimselerdir. Kendilerine al-Fudalâ al-Kirâm adı verilirdi.

4- En yüksek mertebeye dahil olanların yaşı 50 den daha yukarıdır. Bütün Cemiyet mensupları bu mertebeye ulaşmağa davet edilirdi. Bu mertebeye erişenler hakkı gören ve Ahiret hallerini bilen kimseler olarak telâkkî edilirdi 9.

İşte aralarında böyle mertebe ve iş bölümü olan İhvân as-Safâ, taraftarlarının çeşitli memleketlere yayıldığını bizzat kendi eserlerinde açıklamışlardır 10. Bunlar arasında bir çok prenslerin, vezirlerin, emirlerin, tüccarın, bilginlerin, ediplerin, fakihlerin ve sanatçının bulunduğu söylemişlerdir. Cemiyet mensuplarının buldukları yerlerde kendi aralarında gizli toplantılar yapmaları için de tavsiyelerde bulunmuşlardır 11.

Ayrıca bir gün kendilerinin her tarafta izhar edileceğini ve amaçlarına erişeceklerini de telkine çalışmışlardır 12.

Resâil'de 13 riyazî, felsefî, ruhanî ve astronomik konulara, özellikle tabiat ve din felsefesine ve ahlâka önem verilmiştir. Yer yer harflerden ve sayılardan özel anlamlar çıkarılarak hurufilik de yapılmıştır. Hurufilik ise ilim dışı bir şeydir.

İhvân as-Safâ, âlem'in var oluş meselesinde Yeni Eflatuncu'ların ve Özellikle Plotinos'un etkisinde kalmıştır. Bu konuda yazdıkları ifadeler, bu etkiyi açıkça göstermektedir. Onlara göre Allah'tan ilkin Akl-ı Evvel sudur eder. Akl-ı Evvel'den Nefs-i Küllî çıkar ve Nefs-i Küllî'den de felekler ve kişisel ruhlar sudur eder. Nihayet en alt basamakta olan madde meydana

7 Bak. *Resail*, c. IV, s. 42.

8 *Resâil İhvân as-Safâ*'nın Hz. Ali neslinden bir imamın sözü veya bir kısım mutezili bilginlerin eseri olduğu da rivayet edilmiştir. Fakat bu rivayetler zayıftır. Bak . Yusuf Z. Yörükân, *İhvân as-Safâ, Darulfünun İlähiyat Fak. Mecmuası*, sayı: I, s. 185, İst. 1925; İbn Teymiyye, *Kitâb Bugyet al-Murtâd*, s. 59, al-Kâhire 1329.

9 Bak. al-Bustanî, *Resâil-i İhvân as-Safâ*, c. I, s. 7-8 Beyrût 1957; De Boer, *Tarih al-Felsefe fil-İslâm*, s. 123-124, al-Kâhire 1954; Hana'l-Fahûrî ve Halil al-Cerr, *Tarih al-Felsefet al-Arabiyye*, c. I, s. 232, Beyrût.

10 Bak. *Resâil*, c. IV, s. 165.

11 Bak. Aynı eser, c. IV, s. 41.

12 Bak. Aynı eser, c. IV, s. 147.

13 İhvân as-Safâ'nın yazdığı risalelerin adedi 51 tanedir. Bazı rivayetlere göre de 52 dir.

çkar. Kişisel ruhların Allah'a yükelebilmesi için aşağıdan yukarıya yine aynı meratibi tâkip etmesi gerekir ¹⁴.

Bu nazariyenin aynı zamanda Farâbî (Ölm. H.339/M.950) ve İbn Sînâ (Ölm. H.-428/M. 1036) tarafından da benimsendiği bilinmektedir. Bu iki filozof gibi İhvân as-Safâ da bu konuda İslâmiyetle Yunan felsefesini uzlaştıramamıştır. Zira İslâmiyete göre Allah âlemi sudur yoluyla değil, hür iradesiyle yarattı.

İhvân as-Safâ'nın bilgi nazariyesinde de çelişme vardır. Bazan bilginin yalnız şu üç yoldan öğrenileceği görüşünü savunmuştur:

1- Duyular yoluyla.

2- Akıl yoluyla. Bu akıl ile insan diğer canlılardan ayrılır.

3- Burhan yoluyla. Bu yolla kazanılan bilgilere zorunlu bitgiler dahildir. Meselâ iki kere iki dört eder gibi. Ayrıca aritmetik ve geometride isbat yoluyla edinilen bilgiler de bu gruba girer ¹⁵.

İhvân as-Safâ, *Risâlet al-Hâss Va'l-Mahsûs*'da daha çok sensualisme'e meylediyor. Fakat duyum esnasında duyuların mizacının değiştiğini ve dolayısıyla yanılmaların olduğunu ima etmekle şüphecilige de yaklaşmış oluyolar ¹⁶.

Fakat onlar *Risâlet al-Ba's Va'l-Kiyâmet*'de bilgi öğrenme yollarına vahyi de ilâve ediyorlar ¹⁷.

Ayrıca ancak mystique yola suluk edip kalbi temizlemek suretiyle en şerefli ilim olan ilâhî hakikatlara ulaşılacağını söylüyorlar.

Din felsefesi yapmak için akıl ile şeriati uzlaştırmaya çalışmışlardır. Özellikle bütün dinleri felsefeli tek bir din haline getirmeğe önem vermişlerdir. Bu sebeple de *Resâil*'i yazarken her dinin görüşlerinden istifade etmişlerdir. Sık sık *Kur'an* âyetlerini delil olarak zikretmeleri daha çok İslâmiyetten mülhem olduklarını açıkça gösteriyor. Esasen onlar, Arab şeriati ile Yunan felsefesi uzlaştırılmalıdır, tezini savunmuşlardır. Fakat çok defa İslâmiyete aykırı ve çelişik ifadeler de kullanmışlardır. Her şeyden önce gizli çalışmaları, resmî makamlarca tâkibata uğramak korkusundandır. Bununla beraber Orta Çağda *Resâil*, pek çok kütüphaneye yayılmış ve bir çok düşünürler tarafından okunmuştur. Nitekim Gazzâlî (Ölm. H.505/M.1111) *Resâil İhvân as-Safâ*'yı okuduğunu inkâr etmiyor ¹⁸. Bununla beraber Gazzâlî onların felsefesini çok çürük bulur.

İbn Teymiye (Ölm. H.728/M.1327) ise *Fetâvâ*'sında İhvân as-Safâ'yı zındıklıkla suçluyor ve onların amacının İslâmiyeti yıkmak olduğunu söylüyor.

Böylece İhvân as-Safâ'nın genel karakterini inceledikten sonra onların ahlâk anlayışlarını tahlil etmeğe çalışacağız:

İhvân as-Safâ'ya göre insan ahlâkına başlıca 4 sebep etki yapar:

1- İnsan'ın yaratılışından sahip olduğu mizaç.

2- İnsan'ın içinde yaşadığı memleket ve o memleketin iklimi.

3- Aile, Okul ve din eğitimi.

14 Bak. *Resâil*, c. III, s. 232-241; Ord. Prof. H. Z. Ülken, anılan eser, s. 87-88; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 88, Ankara 1959.

15 Bak. *Resâil*, c. II, s. 396-397, 415; c. III, s. 232.

16 Bak. Aynı eser, c. II, s. 401; Ord. Prof. H. Z. Ülken, anılan eser, s. 85.

17 Bak. *Resâil*, c. III, s. 303.

18 Bak. al-Gazzâlî, *al-Munkiz Min ad-Daldâl*, çeviren: Hilmi Güngör, s. 28, 43, İst. 1948.

4- Çocuğun ana rahmine düştüğü ve doğduğu zamanda semadaki yıldızların durumu ¹⁹.

İhvân as-Safâ'nın eğitim ve öğretimin ahlâk üzerinde etkisi hakkında anlattığı bir hikâyeye oldukça dikkati çekicidir. Bu hikâyede çölde seyahat eden bir Yahudî'nin, yol arkadaşı olan bir Mecusî'yi nasıl aldattığı anlatılmaktadır. Buna karşılık Mecusî'nin, Yahudî hakkında daima iyilik düşündüğü belirtilmektedir ²⁰.

Hikâyen'in asıl önemli tarafı, eğitimin ve telkin edilen inancın çocuğun ahlâkına nasıl etki yaptığını göstermesidir. Çünkü Yahudî, çocukluğundan beri aldığı dinî telkinin etkisinde kalarak kendi inancından olmiyan yol arkadaşını aldatmış ve ona acımamıştır. Mecusî de kendi dininin icabı olarak kendi inancında olsun veya olmasın herkes için iyilik düşüncülmüştür.

Demek ki çocukların ahlâkî formasyonuna, onlara telkin edilen inançların ve eğitimin büyük etkisi vardır. Zaten İhvân as-Safâ, adı geçen Yahudî-Mecusî örneği ile de bu etkiyi ifade etmek istemiştir.

Bu anlattıklarımızdan şu sonuca varıyoruz ki İhvân as-Safâ ahlâkta eğitim ve öğretimin rolüne çok değer vermiştir.

İhvân as-Safâ ahlâk meselesinin teolojik yönü üzerinde de duruyor ve insan öldükten sonra ruhunun şu dört özelliğe göre iyi veya kötü karşılık göreceğini belirtiyor:

- 1- Sonradan kazanılmış mutad ahlâk.
- 2- Eğitim yoluyla öğrenilmiş ilimler.
- 3- İnanılmış fikirler.
- 4- Tecrübe ve irade ile kazanılmış ameller ²¹.

Burada İhvân as-Safâ'nın eğitime olduğu kadar irade ve kişisel tecrübeye de çok önem verdiği görülmektedir. Bu demektir ki insan akıl, irade ve tecrübesiyle telkin neticesinde edindiği kötü alışkanlıklarından kendini temizlemeğe çalışmalıdır. Nitekim onlar insanın, başkasının bir hareketini kendisine maletmeden önce kendi aklını kullanmasını ve en iyi olanı seçmesini tavsiye ediyorlar. Hattâ insanı bir vicdan muhasebesine çağırıyorlar ²². Bu hususta Kur'an'dan da delil getiriyorlar "ey imân edenler kendi kendinizi düşünmek size aittir" ²³.

İhvân as-Safâ insanların özellikle kibir, hırs ve hasetten sakınmalarını tavsiye ediyor ²⁴. Bu üç kötü vasıf, İslâmiyet'in de reddettiği özelliklerdendir.

İhvân as-Safâ insanlar arasında kardeşliğin gelişmesine engel olan 4 husus üzerinde de çok durmaktadır. Bu hususlar şunlardır:

- 1- Kötü fiiller işlemek.
- 2- Fena fikirler taşımak.
- 3- Ahlâk ve mâneviyattan yoksun bulunmak.
- 4- Büyük bir cehâlet içinde olmak ²⁵.

19 Bak. *Resâil İhvân as - Safâ*, c. I, s. 299, Beyrût 1957.

20 Bak. *Resâil İhvân as-Safâ*, c. I, s. 308-310.

21 Bak. *Resâil İhvân as-Safâ*, c. III, s. 350.

22 Bak. Adel Awa, anılan eser, s. 145.

23 Bak. Sure: V, ayet: 104.

24 Bak. *Resâil İhvân as-Safa*, c. III, s. 351-352.

25 Bak. Adel Awa, anılan eser, s. 146, Bilindiği gibi Sokrates de ahlâksızlığın cehaletten geldiği kamsındadır.

İhvân as-Safâ'nın en çok üzerinde durduğu konulardan biri de insan'ın kendi ahlâkını, dünya ve âhîret meselelerini beraberce yürütmek üzere ayarlamasıdır ²⁶. Onlar insan'ın ceset ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu hatırlatarak hem cesedin bakımına, hem de ruhun güzel ahlâkla temizlenmesine dikkati çekmek istiyorlar.

Nitekim *Resâil*'in yazarları "müsamahakâr ol, iyiliği emret ve cahillerden sakın"²⁷ anlamındaki âyetin tefsiri olan şu hadîsi hatırlatmaktadır: "bu ayet ahlâkın asîl faziletlerini özetliyor. Bu faziletler 7 tanedir:

- 1- Zulme afla mukabele etmek.
- 2- Yoksullar için cömert olmak.
- 3- Terke karşı dostluk bağlarını korumak.
- 4- Kötülüğe karşı iyilik yapmak.
- 5- Aldatmaya karşılık olarak iyi nasihatlar vermek.
- 6- Dedi-koducu lehine Allah'a dua etmek.
- 7- Hiddete karşı kendine hâkim olmak ve kalp sükûnunu korumak"²⁸.

Resâil İhvân as-Safâ'da siyasî ahlâka da önem verildiğini görmekteyiz. Onlarda siyaseti de içine alan şöyle bir taksim var: Ahlâkın bazısı yaratılıştan olan tabiî ahlâktır. Bazısı nefsanî ve ihtiyarîdir. Diğer bir kısmı fikrî ve aklî'dir. Nihayet bazı ahlâk da kanunî ve siyasîdir. ²⁹ Tabiat nefsten öncedir ve ona hizmet edicidir. Nefs akla hizmet edicidir ve ondan öncedir. Akıl kânuna hizmet edicidir ve ondan evvel gelir. Tabiat bir ahlâkı yaratılıştaki kökleştirdiği zaman, nefis ihtiyarı ile onu izhar eder. Sonra akıl gelir ve düşünçesiyle onu olgunlaştırıp tamamlar. Sonra da siyasî kânunlar emir ve yasaklarla bu ahlâkı değiştirir, düzeltir ve sağlamlaştırır.

İhvân as-Safâ'nın siyasî ahlâka dair verdikleri bilgi bu kadar değildir. Onların verdikleri şu örnek ve tavsiyeler de oldukça dikkati çekicidir:

Müslüman bir Hint kralı, ölümünün yaklaştığını anlıyarak tek varisi olan oğlunu çağırıp şu nasihatları verir:

- 1- Tevhid prensibini kabul etmek. 2- Gece gündüz Allah'a dua edip yalvarmak. 3- Peygamberlerin vazifelerinin gerçekliğini tanımak ve onların getirdiği kitaplara inanmak. 4- İnsanları idare ederken ilâhî kânunları korumak. 5- Alçak gönüllü olmak. 6- Zulüm ve diktatörlükten sakınmak. 7- Kadınlara düşkün olmamak ve onların hükmü altına girmemek. 8- İçki içmemek. 9- Cömert olmak ve dost-düşman herkese acımak. 10- Sözünde durmak ve yapılan vaadleri yerine getirmek.

Kral, bunlardan başka oğlundan şu 10 hususa riayet etmesini ister:

- 1- İyi bir karakter sahibi olmak. 2- En iyi edep kaidelerine riayet etmek. 3- Vaadlerde samimî olmak ve onları yerine getirmek. 4- İnsanlar için iyilik ve af düşünmek. 5- Kıskançlığı bırakmayı en iyi manevî süs telâkki etmek. 6- Hiçbir düşman sahibi olmamaya çalışmak ve eğer düşman sahibi olunursa, hiç olmazsa iyilik yapmak suretiyle onu cezalandırmak. 7- Allah'ın sana idaresini emanet ettiği şeyi fenaya kullanmamak. 8- Kuvveti, şevvet karşısında yenmek. 9- Bu dünyayı Ahirete tercih etmemek. 10- Seni ilgilendirmeyen

26 Bak. *Resâil*, c. I, s. 260-261.

27 Bak. Sure, VII, ayet: 98.

28 Bak. Adel Awa, anılan eser, s. 144.

29 Bak. *Resâil*, c. I, s. 318-319.

şeye kendini karıştırmamak ve Allah'ın senin salâhiyetine dahil etmediği hususlarla meşgul olmamak.

Hükümdar oğluna son olarak da şu nasihatlerde bulunur:

1- Saray adamlarına ait bütün haberlerle ilgilenmek. 2- Herkesi fiilinin derecesine göre mükâfatlandırmak. 3- Cihanşümûl bir adalete sahip olmak. 4- Zâlimlikten sakınmak. 5- Mevki ve hediye dağıtırken âlimle cahili ayırdetmek. 6- Vali tayin etmek için âdî ve köle ruhlu kimseleri seçmemek. Çünkü onların fiilinin sorumluluğu hükümdara yükletilir. 7- Ancak kendi dininden olan insanlarla müşavere yapmak. Çünkü diğerleri fena tavsiyelerde bulunabilir. 8- Vezirin gerek siyâsî ve gerekse dinî yönden çağdaşlarının arasında en iyisi olmalıdır. 9- Kuvvetlinin zayıfa hücum edip ezmesini önlemek ve mazlumun yardımına koşmak. 10- Mal sahiplerine haklarını iade etmek ³⁰.

Görülüyorki *Resâil*'de yer alan bu ahlâkî ve siyâsî nasihatlar arasında tekrar edilen hususlar vardır. Fakat biz bu nasihatlardan İhvân as-Safâ'nın ilim kadar siyâsî sorunlara da nüfûz ettiklerini çıkarabiliriz. Esasen onların eserleri içinde bir risâle de tamamen siyasete ayrılmış bulunmaktadır ³¹.

İhvân as-Safâ, siyâsî ahlâk kadar amelî ahlâk kaidelerine de çok önem vermiştir. Bu hususta Hz. Muhammed'in "mümin kendi nefsi için istemediğini, başkası için istemez" anlamındaki hadîsinin üzerinde duruyorlar ³².

Bu demektir ki insan kendi nefsi için tatbik etmediği ve etmiyeceği bir fiili başkası için de istememelidir.

Resâil'in yazarları, *Kur'an*'dan da delil getirerek ilim adamlarının, fakîhlerin, âbidlerin ve özellikle zâhidlerin ahlâkını çok öğmektedir. Zâhidlerin ahlâkına dair söyledikleri arasında da şu hususlar da vardır:

1- Az yemek. 2- Şehveti terketmek. 3- Lüzumsuz konuşmamak. 4- Vakârlı olmak. 5- Takva sahibi olmak. 6- Başkalarına acımak ³³. Onlara göre bu prensipler gibi daha bir çok hususları gözeten zahitler, velîlik derecesine ulaşabilirler. Velîlik derecesine yükselen kimse ise meleklerin hakikatini ve onların ilhamını bilir.

Nihayet İhvân as-Safâ insanları, dünya ve Âhiret durumlarına göre 4 bölüme ayırıyor:

1- Dünya ve Âhirette mes'ut olanlar. Bunlar dünyada zengin ve sıhhatlidir. Bununla beraber az bir şeye kanaat ederler. Âhiret için de faziletli olmağa çalışırlar.

2- Dünyada mes'ut yaşayan ve Âhirette bedbaht olması gereken kimseler. Bunlar dünya nimetlerine garkolmuştur. Bu suretle kendilerini zevk ve eğlenceye verip Âhireti ihmâl eden kimselerdir.

3- Dünyada sıkıntı çeken ve fakat Âhirette bahtiyar yaşıyacak olan kimseler. Bunlar ömürleri boyunca geçim uğrunda emeklerini sarfetmelerine rağmen, ihtiyaçlarını karşılayamazlar. Fakat şeriatın emirlerini ifa edip Allah'ı razı etmeğe çalışırlar.

4- Hem dünyada, hem de Âhirette bedbaht olacak kimseler. Bu grubtan olanlar uzun ve sıkıntılı çalışmalarına rağmen bu dünyada arzularına kavuşamazlar. Aynı zamanda ilâhî kanûnları da gözetmezler. Allah'ın emirlerini tutmazlar ³⁴.

30 Bak. Adel Awa, anılan eser, s. 142-144.

31 Bak. *Resâil*, c. IV, s. 250 Vdd.

32 Bak. Aynı eser, s. IV, s. 258.

33 Bak. *Resâil İhvân as-Safâ*, c. I, s. 356-363.

34 Bak. Aynı eser, c. I, s. 331-333.

İhvân as-Safâ insanları böyle 4 bölüme ayırdıktan sonra dünya ve Âhirette mes'ut olma yollarını gösteriyor. Bu demektir ki dünya ve Âhret işlerini beraberce yürütenler en isâbetli hareket edenlerdir³⁵. Ahlâkını bu amaç için ayarlıyan kimsen'in durumu, İslâmiyetin ruhuna da uygundur. Nitekim Hz. Muhammed'in şu hadîsi, bu hususu belirtmektedir: "dünyayı Âhret için veya Âhireti dünya için terkedeniniz en hayırlınız değildir, fakat her ikisine de beraberce önem vereniniz en hayırlınızdır."

SONUÇ

İhvân as-Safâ'nın ahlâka dair görüşleri arasında tam bir düzen ve bağlılık mevcut değildir. Her şeyden önce belirtelim ki bir yandan hem dünya, hem de Âhret sorunlarının beraberce yürütülmesi tezini savunurken, diğer yandan en yüksek ahlâk sahibinin zâhitler arasında bulunabileceğini ileri sürmeleri bir çelişme meydana getirmektedir. Onların çeşitli din ve ekolün etkisinde kaldığını hatırlarsak, bu çelişmenin sebebi daha iyi açıklanmış olur.

Bununla beraber onlar bir çok temel ahlâk sorunlarını kaleme almışlardır. Hattâ onların, iyiliği amaç edinen ve ahlâkın dışında hiçbir ciddî felsefe kabul etmeyen Sokrates'in izinde olduklarını söyleyebiliriz. İhvân as-Safâ'nın üzerinde durdukları ahlâkî sorunlardan birisi, iyiliğin bizzat iyilik için yapılması prensibidir. İyilik ne mükâfat, ne de korku için işlenmemelidir. Onlara göre iyilik, bizzat kendisi için değil de bir menfaat veya başka bir amaç için yapılırsa, iki yüzlü hareket edilmiş olur. Bu ise ahlâka ve dîne uymayan kötü bir fiildir. Alman filozofu Kant (Ölm. 1804)'ın da İhvân as-Safâ'dan yüzyıllarca sonra en yüksek iyiliği gerçekleştirmek için bütün gücümüzle çalışmamız gerektiği prensibi üzerinde durduğunu hatırlarsak, ortaçağlı kardeşlerin ahlâka dair çalışmalarını daha iyi takdir etmiş oluruz.

İhvân as-Safâ'nın, ahlâk'ın yaratılıştan olan mizaç ile ilgisi üzerinde de durduğuna tanık olmaktayız. Fakat diğer yandan eğitim, öğretim ve tecrübe ile ahlâkın gelişeceği ve değişeceği tezini de savunduklarını görüyoruz. Bu bakımdan da gerek iç ve gerek dış tecrübenin bize verdiğinden başka bir şeyi bilemeyeceğimizi söyleyen John Locke (Ölm. 1704)'a öcülük etmişlerdir. Onlara göre insanın içinde yaşadığı iklim ve yer bile insan ahlâkına etki yapar. Safâ kardeşleri ova ve dağlık yerlerin, deniz kenarının ve denizden uzak bölgelerin ve nihayet soğuk veya sıcak memleketlerin insan mizacı ve ahlâkı üzerine etki yapacağını açıklamışlardır.

İhvân as-Safâ'nın yıldızların insan fiilleri üzerinde etki yaptığı yolundaki çalışmalarını, ortaçağda pek önem verilen astroloji ilmi çerçevesinde mütelaa etmek gerekir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İhvân as-Safâ bazı gizli amaçlarına rağmen insanları daha olgun bir hale getirmek için önemli ahlâk sorunları üzerinde durmuşlar, felsefe kültürünün yayılmasına hizmet etmişler ve insanları kendi nefsi hakkında düşündürmeğe çalışmışlardır.

MUTEZİLE VE AKIL MESELESİ

Doç. Dr. İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU

Mutezile fırkasının İslâm düşüncesi tarihinde akılcı faaliyetiyle şöhret yaptığı bilinmektedir. Biz bu araştırmamızda ilkin bu fırkanın doğup gelişmesinden, sonra genel prensiplerinden ve nihayet akıl anlayışından bahsedeceğiz. Bunları yaparken yeri geldikçe Mutezilenin diğer mezheplerle yaptığı siyasî ve fikrî çekişmelere de dokunacağız:

Mutezile ve gelişmesi:

Hız. Muhammed hayatta iken Müslümanlar gerek siyasî ve gerekse fikrî bakımdan birlik halinde idiler. Hız. Muhammed'in vefatından sonra da bir müddet bu birlik ve beraberlik devam etti. Fakat İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi ve ticarî faaliyetler Müslümanların yabancı kültürlerle temasını kolaylaştırdı. Özellikle İran ve Yunan kültürü ile yakından ilgilenmek imkânı hasıl oldu. Yabancı kültürler, bir çok müslim kimseler üzerinde etki yapmağa başladı. Artık saf İslâm akidesini savunmak lâzım geliyordu. Bir çok hususlarda akıl ile nakil uzlaştırılmak istendi. *Kuran*'ın ruhuna aykırı, sapık fikirlere karşı koymak ve müsbet delillerle İslâm akidesini korumak amacıyla kelâm ilmi doğdu. Bu ilimde en çok sözü geçen fırkalardan birisi de Mutezile fırkasıdır.

Mutezile sözü başlangıçta siyasî anlamda kullanılıyordu ve bu söz tarafsız bir topluluğu ifade ediyordu. Özellikle Hız. Osman katledildikten sonra ne Hız. Ali ve ne de Hız. Aişe tarafını tutmayan tarafsız kimselere Mutezile dendi¹. Bunlar arasında Abd Allah b. Ömer b-al-Hattab, Muhammed b. Mesleme al-Ansarî ve Useme b. Zeyd b. Harise vardı. Bunlar her iki tarafa hürmet eden ve ibadetle uğraşan tarafsız müslümanlardan idiler.

Yine Hız. Hasan - Hız. Muaviye mücadelesinde tarafsız kalan, ilim ve ibadetle meşgul olan kimseler de Mutezile diye adlandırıldılar².

Mutezile isminin dinî mânada kullanılışı Vasıl b. Ata al-Gazzal (Ölm. H. 131/M. 748)'ın Hasan al-Basrî (Ölm. H. 110/M. 728)'nin meclisinden ayrılmasıyla başlar. Bu ayrılığın sebebi şudur: bir gün Hasan al-Basrî'nin meclisine bir adam gelerek aşağıdaki soruyu sordu: "büyük günah (kebire) işleyen müminmidir, kâfirmedir"? Bu soruya hocası cevap vermeden önce Vasıl b. Ata şöyle cevap verdi: "büyük günah işleyen ne mümindir, ne de kâfirdir; o fasıktır". Hasan Basrî bunun üzerine "kad i'tezele anna'l-Vasil" yani "Vasil bizden ayrıldı" diyerek öğrencisi Vasıl'ı meclisinden uzaklaştırdı³. Bundan sonra Vasıl gibi düşünenlere "itizal edenler" anlamına "Mutezile" dendi⁴.

1) Bak. an-Nevbahtî, *Fırakay-Şia*, s. 25-26, Nefes 1379.

2) Bak. al-Malatî, *at-Tenbîh Va'r-Radd Ala Ehl al-Ehva Va'l-Bida*, s. 3, Dimesk 1369.

3) Hasan al-Basrî'ye göre büyük günah işleyen hem mümin, hem de fasıktır. Günahını çektikten sonra tekrar Cennete girebilir.

4) Bak. Muhammed b. an-Nu'mân, *Evâil al-Makalât fi'l-Mezâhib Va'l-Muhtarât*, s. 4-7, Tebriz 1371; aş-Shestânî, *al-Milel Va'n-Nihal*, c. I, s. 68, Matbaat al-Ezher basıncısı, Mısır; al-Bağdâdî, *al-Fark Beyn al-Fırak*, s. 71, Mısır 1948; al-İsferâyîni, *at-Tabîr fi'd-Dîn*, s. 64-65, Mısır 1955; Ahmed b. Yahya b. al-Murtada, *Kütâb Tabakât al-Mutezile*, s. 3, Beyrût 1961.

Böylece doğan itizalî fikirler süratle gelişti. Özellikle Memun (Ölm. H. 218/M. 833) gibi bir halife'nin Mu'tezileyi resmen mezhep edinmesi, bu fikirlerin esaslı bir surette Müslümanlar arasında yayılmasını sağladı. Birbirini takip eden Ebu Huzeyl (Ölm. H.235/M.849), Bişr b.Mutemir (Ölm. 210/M.825), Nazzam (Ölm. H. 231/M.845)⁵, Cahiz (Ölm. H. 255/M.868) ve Cubbaî (Ölm. H.303/M.915) gibi derin ilim adamları yetişti. Ancak hicrî 300/M.912 yılına doğru Eş'arî (Ölm. H.330/M.941)'nin⁶ itizalden vazgeçip sünî bir sistem kurması Mu'tezile için ağır bir darbe oldu. Fakat hicrî 4. yüzyılda şîî olan Büveyh oğullarının hâkimiyeti ele alarak halifeler üzerinde nüfûz kurmaları⁷, Mu'tezilenin etkisinin yeniden canlanmasına sebep oldu. Bu devirde Mutezile bazı şîî akidelerine de uyarak geniş bir kütlenin desteğini kazandı. Büveyhîlerden Adud ad-Devle (Ölm. H.372/M.982), Mutezile mezhebi üzerinde amel ediyordu. Amman, Bahreyn ve Huzistân taraflarına da Mu'tezilenin nüfûzu etki yaptı. Özellikle Irakta bunların miktarı çoktu. Adı geçen Büveyhî Sultan'ın vezarete getirdiği Sahib b. Abbad (Ölm. H. 385/M.995) devrinde Mutezilenin şöhreti son derece arttı. Çünkü bu vezir i'tizal sistemine inanıyor ve bu sistemi yaymağa çalışıyordu. Sahib b.Abbad'ın ölümünden sonra itizalî cereyan yeniden gözden düştü. Esasen Büveyhîler de zayıflamağa başlamıştı. Bunu fırsat bilen Halife al-Kadir Billah (Ölm. H.422/M.1030) Mu'tezile'nin aleyhine durum aldı ve hattâ onları tekfir etti⁸.

Sünî olan Gazneli Mahmud (Ölm. H.421/M.1030) da H. 420/1029 yılında Büveyhîlerin merkezi sayılan Rey'i işgal ederek Fahr ad-Devle'nin oğlu Mevd ad-Devleyi bertaraf etti. Böylece Sünnilik yeni bir hamî buldu⁹.

Fakat Selçuklu Sultan Tuğrul Bey' (Ölm. H.455/M.1063)in nüfûzunun islâm ülkesinde artması, Mu'tezile'nin de yeniden yıldızının parlamasını sağladı. Zira Tuğrul Bey'in veziri Amîd al-Mulk Ebu Nasr Muhammed b.Mansur al-Künderî (Ölm. H.456/M. 1063)¹⁰ Mutezile mezhebine salikti. Bu sebeple de Eş'arîler aleyhinde hareket ediyor ve onları lânetlemek için va'zlar verdiriyordu¹¹. Amîd al-Mulk, H.455/M. 1063 yılında saltanatı eline geçiren Alp Arslan'ın gözünden düşerek H.456/M.1063 da katledildi. Alp Arslan vezarete Nizam al-Mülk (Ölm. H.485/M.1092) gibi hem sünî olan ve hem de ilmi seven bir zatı getirmekle Eş'arîliğin yeniden yayılmasını sağladı. Nizam al-Mülk, İmâm al-Harameyn (Ölm. H.478/M.1085) ve Ebu Hamid al-Gazzalî (Ölm. H.505/M.1111) gibi Eş'arî okuluna mensup olan ilim adamlarını korudu. Hattâ sünî sistemin yayılması için medreseler yaptırdı.

Ancak artık Bağdad ve civarında barınamıyan itizal hareketleri Harezmi taraflarına kaydılar. Fakat bu hareketler artık Sünnîliğe mağlup olmuştu. Bununla beraber yer yer itizalî fikirler taşıyan kuvvetli bilginler yetişti. Bunlar arasında Mahmud b.Cerîr al-İsfahanî (Ölm. H.507/M.1113)'yi ve öğrencisi Mahmud az-Zamahşerî (Ölm. H.538/M.1143)'yi sayabiliriz.

5 Watt, W. Montgomery. *The Political Attitudes of the Mu'tezilah*, journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain And Ireland, sayı: 1-2, s. 42, London 1963.

6 Bu zatın hal tercümesi için bakınız: Ebu'l-Abbâs Şems ad-Din Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Halikân, *Vefeyât al-A'yân Va Enba Ebnaaz-Zamân*, c. II, s. 336-447, al-Kahire 1948.

7 Bak.Zuhdî Hasan Carullah, anılan eser, s. 203-212; W. Bathold-Fuat Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* s. 48-49, Ankara 1963.

8 Bak. Ebu Bekr Ahmed b. Alî al-Hatîb al-Bağdâdî, *Tarih-i Bağdâd*, c. IV, s. 37-38, Mısır 1931.

9 Bak. Zuhdî Hasan Carullah, anılan eser, s. 213.

10 Bu vezirin hal tercümesi için bakınız: İbn al-Esir, *al-Kâmil fi't-Tarih*, c. VIII, s. 96-97, İstikamet Matbaası baskısı, al-Kâhire.

11 Bak. as-Subkî, *Tabakât aş-Şâfiyye al-Kubrâ*, c. II, s. 270, al-Matbaat al Huseyniyye baskısı, Mısır.

Birkaç yüzyıl sonra Timurlengin arkadaşı tanınmış bilgin Abd al-Cebbar b. Abd Allah al-Harezmi (Ölm. H.805/M.1402)'nin ¹² itizalî fikirleri benimsediğini ve yaydığını görüyoruz.

Daha sonra itizalî düşüncelerin, Şian'ın ¹³ bir kolu olan Zeydiyye tarafından kısmen savunulduğu anlaşılmaktadır. Tabakat al-Mu'tezile yazarı İbn al-Murtaza (Ölm. H.840/M.1436)'nın Mutezileyi yaymak istemesi ve savunması da bunu gösteriyor.

Bu gün dahi Şia'nın ve özellikle Zeydiyye ¹⁴'nin bazı itizalî fikirleri yaşattığı bilinmektedir ¹⁵.

MUTEZİLENİN GENEL PRENSİPLERİ:

İşte böylece doğup gelişen ve bir çok kollara da ayrılmış olan Mu'tezile'nin genel olarak uyuştukları şu prensipler vardır:

1 - Tevhid Meselesi: Mu'tezile'ye göre Allah'a mahsus en özel sıfat, kıdem sıfatıdır. Yani Allah kadımdır. Allah'ın irade, kelam, hayat, sem'(işitme), basar (görme), kudret ve ilim sıfatlarını tevil etmek gerekir. Bu sıfatların Allah'la beraber ezeldenberi mevcut oldukları kabul edilemez. Eğer Allah ezeldenberi Hayy, Semi, Basîr, Kadir, Murîd, Mütekellim ve Âlim olsaydı bir çok kadîmlerin bulunması gerekirdi. Bu ise Allah'ın vahdetine aykırıdır. Ancak zatiyle âlimdir, zatiyle kadirdir denebilir.

Böylece Mutezile Kur'anda geçen zatî sıfatları tevil ederek kabul etmişlerdir.

2 - Adâlet Meselesi: Mutezile Allah'ın adâleti meselesine çok önem vermiştir. Bu sebeple Adliye veya Ashab al-Adl adıyla de adlandırılmışlardır. Onlara göre insanlar kendi fiillerini, kendileri yaratırlar. Yani insanlar tam irade hürriyetine sahiptirler. Eğer insanların fiillerini Allah yaratsaydı, hareket hürriyeti olmayan insanların cezalandırılması adâlete aykırı olurdu. Gerçekte ise Allah Tealâ âdildir. Kötülük yapan'ın cezasını, iyilik yapan'ın da mükâfatını verir. Nitekim şu ayetler de Allah'ın âdil olduğunu açıkça beyan ediyor: "şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık etmez. En ufak bir iyilik olursa onun sevabını kat kat artırır" ¹⁶. "Allah onlara zulmediyor değil, fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı" ¹⁷. "Şüphesiz ki Allah insanlara hiç bir şeyle zulmetmez, fakat insanlar kendi kendilerine zulmederler" ¹⁸.

İşte bu gibi ayetler Mutezile açısından insanların fiil işlemekte hür olduğunu gösterir.

Fakat bu tez bütün kelâm okulları tarafından benimsenmiş değildir. Mutezile'nin tam karşıtı olan Cebriyeciler insanda hürriyet tanımazlar. Onlara göre insanın her fiilini Allah yaratır. Bunların reisi Cehm b. Safvan (Ölm. H. 128/M.745) idi ¹⁹. Esasen Mu'tezile fırkasının kader konusundaki ileri görüşleri, Cebriyecilerin fikirlerine karşı bir reaksiyon olarak doğmuştu. Eğer Mutezile Cebriyecilerin, insanlığı tembelliğe sürükleyen kaderci görüşlerini çürütmeseydi, İslâm Felsefesi tarihi akılcı ve ilerici birçok fikir cereyanından mahrum kalabilirdi.

12 Türkçeyi çok iyi bilen bu zat hakkında bakınız: Ebû'l-Felâh Abd al-Hayy b. al-İmâd, *Şezerât az-Zehab fi Ahbâr Men Zehab*, c. VII, s. 50, Mısır 1351.

13 Şia ve Mutezile münasebeti için bak: Watt, W, Montgomery, *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, *Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, I-II, s. 49-51, London 1963.

14 Bu mezhep Yemende yaygındır.

15 Bak. Zuhdî Hasan Carullah, anılan eser, s. 218-220.

16 Bak. *Nisâ*, Ayet: 40.

17 Bak. *Tevbe*, ayet: 70 ve *Rûm*, ayet: 9.

18 Bak. *Yunus*, ayet: 44.

19 Bak. *at-Tabstr fi'd-Dîn*, s. 96.

Ancak gerek Mutezile'yi ve gerekse Cebriye'yi birbirine tamamen zid fikir cereyanları telâkkî edip her iki okulun görüşlerini telif etmek isteyen mezhepler de doğdu.

Özellikle Eş'arîlik bu yolda gayretler sarfetti²⁰. Eş'arî (Ölm. H.330/M.941)'ye göre fiilleri küllî iradesiyle Allah teala yaratır, cüzî iradesiyle de kul iktisab eder. Ancak kesb ile teklif meydana gelir, sevap ve ceza söz konusu olur. Kesbin mânası Allah'ın yarattığı fiille kulun seçim hürriyetinin birleşmesidir. Başka bir deyimle kesb, kulun tesiri olmaksızın onun ihtiyarının Allah'ın yarattığı fiile iktiramıdır. Fakat bu ifadeyi de çözümlersek yine kulun hiç bir hürriyeti ve tesiri yoktur anlamına gelebilir. Bu sebeple de bazı kaynaklarda Cehm b.Safvan'ın görüşüne mutlak veya halis Cebriye, Eş'arî'nin görüşüne de mutavassıt Cebriye denmiştir.

Diğer yandan Eş'arî'nin çağdaşı Maturidî bu meseleyi daha mutedil bir surette çözmüştür: Maturidî (Ölm. H.333/M.944)'ye göre bütün fiiller Allah tarafından yaratılmıştır.

Ancak insan'ın da bir fiili iktisab edip etmeme hürriyeti vardır. İnsana herhangi bir fiili kesbetme gücünü veren de yine Allah tealadır. Şu kadar var ki insan bu gücü kullanıp kullanmamakta hürdür. İnsan isterse yaratılmış fiili iktisab eder, isterse etmez. İnsan'ın böyle bir hürriyeti vardır. Aksi takdirde Allah'ın adâletinin yani sevap ve cezanın bir hikmeti kalmazdı²¹.

Maturidî'nin bu görüşü, Mutezile'nin ilerici görüşüne yakındır. Aynı zamanda yaratmayı Allah'a, iktisabı da kula atfettiği için Ehl-i Sünnet'in görüşüne de aykırı sayılmaz.

3 - al-Va'd Va'l-Va'id:

Mutezile'nin önemli prensiplerinden birisi olan al-va'd va'l-va'id, iyi işler işleyenin sevaplandırılması ve kötü işler işleyenlerin de cezalandırılması demektir. Bu prensibi biraz çözümlersek yine Allah'ın adaletine dayanır. Eğer iyi fiiller yapanlara Ahirette sevap verilmezse, Allah'ın adâletinde noksanlık olur. Halbuki Kur'an ayetleri Allah'ın kullarına zulmetmeyeceğini ve âdil olduğunu açıkça bildiriyor. O halde al-va'd ve l-va'id'in vuku bulacağı da gerçektir. İnsanlar, al-va'd va'l-va'idin vuku bulacağını düşünerek kötülüklerden sakınıp iyiliğe yönelmelidirler. Daha başka bir deyimle Mu'tezile'ye göre insanlar amele çok önem vermelidirler. Esasen Mutezile ameli, iman'ın rükünlerinden biri sayar. İman, ikrar, bilgi ve amel ile tamamlanır. Burada bilgi meselesi de oldukça dikkati çekicidir. Bu demektir ki Mutezile taklitle elde edilen imanı kabul etmiyor. İmanı tam olan aklî yoldan İslâmın ana prensiplerini tetkik konusu yapmalıdır. Başka bir deyimle Mutezile bilgiyi iman'ın bir rükünü saydığı için akla daha çok önem vermiştir. Hattâ bazı mutezilî fırkalar, günah işleyen Ahirette ceza göreceğinin aklen bilinmesi gerektiği tezini savunmuştur²². Demek oluyor ki Mu'tezile, al-va'd va'l-va'id'e aklî yönden de önem vermiştir.

4 - al-Menzile beyn al-menzileteyn:

al-Menzile beyn al-menzileteyn iki menzile arasında orta bir makam anlamındadır. Bu prensibi şöyle izah edebiliriz: Büyük günah işleyen kimse mümin de değildir, kâfir de değildir. Fakat böyle bir kimse fasıktır. Mutezileye göre fasık olan tövbe etmeden ölürse Cehennem gider. Ancak fasık kimse'nin Cehennemde yeri kâfirinkinden daha az azablı bir yerdir. Demek oluyor ki büyük günah işleyen Ahirette müminle kâfir arasında mânevi bir makama sahip olacaktır.

20 Bak. Ebû'l-Hasan al-Eş'arî, *Kitâb al-Luma'fi'r Redd Ala Ehl az-Zeyg Va'l-Bida*, s. 69 Vd., Mısır 1955.

21 Bak. Muhammed Ahmed Ebû Zehre, *al-Mezâhib al-İslâmiyye*, s. 300-302, al-Matbaat an-Numuziciyye baskısı.

22 Bak. al-Eş'arî, *Makalât al-İslâmiyyîn*, c. I, s. 308, Mısır 1950.

Ehl-i Sünnet fık işleyen müslümanı günâhkâr-mümin saymıştır. Havaric ise kebire işleyeni kâfir saymıştır. Şüphesiz ki Havaric'in bu konudaki hükmü çok sert ve mutaassıptır. Mu'tezile ise ameli imana dahil ettiği için Havarice yakın bir görüş ortaya atmış ve tövbesiz ölen kebire sahibinin Cehennem üst katında kalacağını söylemiştir. Bu hususta Ehl-i Sünnet daha toleranslı bir yol tutarak fasık müslüman'ın günahı kadar Cehennemde yandıktan sonra Cennete girebileceğini söylemiştir²³.

5 - al-Emr bi'l-ma'ruf va'n-nehy ani'l-münker :

Mutezile *Kur'an-ı Kerim'in* bazı ayetlerine dayanarak her müslüman'ın iyiliği emr ve kötülüğü nehyetmesini istemiştir. Meselâ "sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki onlar herkesi hayra çağırırlar, iyiliği emretsinler, kötülükten sakındırmağa çalışsınlar"²⁴ ayeti bunun delilidir. Hattâ Mutezile daha da ileri giderek el-emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münkerin her müslümana vacip olduğunu ileri sürmüştür²⁵. Bu sebeple de Mutezile, prensiplerine cephe alanlara karşı amansız bir mücadeleye girmiştir. Bu 5'nci prensip'e uymak için yaptıkları şiddetli hücumlar ve döğüşler, diğer mezhep saliklerini gücendirmiştir. Hattâ bu mücadele mezhepler arasına nifak tohumu sokmuştur. Bunun neticesi olarak da Eş'arilik doğduktan sonra Mutezile nüfuzu'nu yavaş yavaş kaybetmek zorunda kalmıştır.

Allah'ı görme meselesi :

Mutezile fırkalarının çoğunun ittifak ettiği diğer bir husus daha vardır. Bu da Allah'ın Ahirette gözle görülemediği iddiasıdır. Onlara göre bir şeyi görme olayı, görenle görülen arasında bir münasebet olduğunu gösterir. Biraz düşününce Allah'ın görüleceğini ileri sürenlerin teşbihe düştükleri anlaşılır. Yani Allah gözle görülür diyenler Allah'ı cisme benzetmiş olurlar. Zira bu takdirde Allah, görülme bakımından bir cisme benzetilmiş olur. Biz biliyoruz ki ancak mahdud bir şey, gözle görülebilir. Halbuki Allah mahdud değildir ve cisim olmaktadır da münezzehtir.

Mutezile aklî yönden yukarıdaki mütealayı serdetmekle beraber naklî yönden de bazı delillere müracaat eder. Allahın gözle görülemediğine en büyük delil olarak da "onu gözler idrak edemez, halbuki o gözleri ihata eder"²⁶ anlamındaki ayeti gösterir.

Ehl-i Sünnet ise Allah'ın Ahirette gözle görüleceğine inanır. Özellikle Eş'ari bu tez üzerinde ısrar eder. Davasına delil olarak da şu ayetleri gösterir: "yüzler vardır o gün ter-ü tazedir, Rablerini görecekler"²⁷. "Rabbim bana göster, seni göreyim"²⁸. Bunlardan başka Kuran-ı kerimde "Allah arz ve semavatın nûrudur"²⁹ anlamında bir ayet geçmektedir. Nur ise gözle görülebilir. Bu da Allahın gözle görüleceğini isbatlar.

Sonra Kays b.Hâzım'ın rivayet ettiği bir hadîs de Allah'ın Ahirette görüleceğini bildirmiştir.

Fakat Mu'tezile bu delillerin hepsine tevîl yolunu tutarak itiraz eder. Kıyamet sûresinde geçen ayetteki "nazıre" kelimesini "görücü-bakıcı" anlamında değil, intizar (bekleme) mâ-

23 Bak. al-Hayyât, *Kitâb al-İntisâr*, s. 93, Beyrût 1958, *Makalât al-İslâmiyyîn*, c. I, s. 306-309; Ali Mustafa al-Gurâbî, *Tarîh al-Fırak al-İslâmiyye*, s. 67, Mısır 1959.

24 Bak. *Âl-i İmran*, ayet: 104.

25 Bak. Zuhdî Hasan Carullah, *al-Mu'tezile*, s. 52-59, al-Kâhire 1947; al-Gurâbî, anılan eser, s. 68; Hana'l-Fahûrî ve Halil al-Cerr, *Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye*, c. I, s. 151, Dâr al-Maârif baskısı, Beyrût.

26 Bak. *Enâm* suresi, ayet: 103.

27 Bak. *Kıyâmet* suresi, ayet: 22-23.

28 Bak. *A'râf* suresi, ayet: 139. Bu ayet, bir peygamber olan Hz. Musanın Allah'ı görmek istediğini gösteriyor. Bir Peygamberin imkânsız bir şeyi istemesi muhaldir.

29 Bak. *Nûr* suresi, ayet: 35.

nâsında anlar. Yine aynı sûren'in aynı ayetindeki "ilâ" harf-i cerrine niam (nimetler) mânâsını verir. Böylece ayetin manasını "yüzler Rablarının nimetini bekleyicidir" diye tevîl eder.

"Allah arz ve semavatın nûrudur" mealindeki ayeti de tevîl eder. Buradaki "nûr" kelimesine münevvir anlamı vererek ayetin "Allah arz ve semavatın nûrlandırıcısıdır" mânâsında olduğunu söyler.

Hadîse gelince: Mutezile, Kays b. Hazımın rivayet ettiği hadîsin mevdu olduğunu ileri sürer. Halbuki Allah'ın Ahirette görüleceğini bildiren hadîs sahih-i Buharî'de mevcuttur.

Şüphesiz ki Eş'arî, Mutezilen'in bu itirazlarını reddeder. "Onu gözler idrak edemez, halbuki o gözleri ihata eder" mealindeki ayetin hükmünün bu dünyaya ait olduğunu söyler. Eş'arî bu dünyada Allah'ın görülmeceğine inanır. Allah'ın ayetleri arasında çelişme olmaz³⁰.

Bu meselede dahi Mu'tezilen'in akılcı tutumu ve vahyi akla uydurma çabası dikkati çekmektedir.

Kur'an yaratılmıştır:

Bu yazımızda Mutezile'nin genel prensibi olarak üzerinde duracağımız son konumuz Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiasıdır. Bilindiği üzere hıristiyanlar teslisin ikinci rûknü ve Allah'ın oğlu saydıkları Hz. İsayı, Allah'ın kelimesi "kelimetullah" diye tavsif ederler. Onlarca Allah'ın kelimesi olan Hz. İsa kadîmdir. Yahudiler ise *Tevrat*'ı yaratılmış olarak kabul ederler.

Buna karşılık İslâmiyette de Allah'ın kelâmı sayılan Kuran-ı Kerim hakkında başlıca iki görüş vardır: 1- Kuran-ı mahlûk sayan Mutezile'nin görüşü. 2- *Kuran*'ı kadîm sayan Eş'ariyye ve Maturidiyye'nin görüşü.

Mutezile'nin *Kuran*'ın yaratılmış olduğu hakkındaki görüşü, Yahudilerden aldığını söyleyenler³¹, büyük bir hataya düşmektedirler. Yine Mu'tezile'nin, Allah'ın kelimesini kadîm sayan Hıristiyanlığın İslâmiyete tesir etmesinden korktuğu için, *Kuran*'ı mahluk adettiği iddiası³² da yersizdir. Gerçekte Mu'tezile'nin *Kuran*'ı yaratılmış sayması tevhid sisteminin bir neticesidir. Mu'tezile'ye göre Allah'a öz olan ve Allah'ın zatı ile kaim olan tek sıfat, Allah'ın kadîm olmasıdır. Allah'ın zatı yanında kadîm sıfatlar kabul edilirse, kadimler çoğalmış olur. Bu da Allah'ın vahdetine aykırıdır. Esasen Mu'tezile'ye göre kelâm, harf ve sestene meydana gelir. Böyle bir şey ise ya cisimdir veya arazdır. Cisim veya araz ise kadim olamaz. O halde Allah'ın kelâm'ı olan *Kuran-ı Kerim* de kadîm değildir. Allah, dilediği zaman zatının haricinde olan bir mahalde yarattığı kelâmla konuşur.

Ayrıca Mu'tezile *Kuran*'da nasih ve mensuh ayetlerin bulunduğunu hatırlatır. Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı neshedilemezdi der.

Mutezile'nin bu hususta ileri sürdüğü diğer bir mantıkî delil de şudur: Eğer Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı, insanlar ve mahlûklar yok iken Allah emir verici ve nehyedici olurdu. Böyle bir durum Allah'ın şanına yakışmaz ve ona hafiflik isnat etmektir³³. Demek ki *Kuran*'ın kadîm olduğunu kabul etmek akla ve mantığa da uygun değildir.

30 Rüyet meselesi için bak. Eş'arî, *al-Lûma*, s. 61-68; *al-Milel Va'n-Nihal*, c. I, s. 62; Dr. Lûtfî Doğan, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, s. 44-45, Ankara 1961; Zuhdi Hasan Carullah, anılan eser, s. 79-83; *al-Iktisâd fi'l-İtikâd*, s. 60 vd. d.

31 Bak. Zuhdi Hasan Carullah, anılan eser, s. 75.

32 Bak. *Tarih al-Felsefet al-Arabiyye*, c. I, s. 148.

33 Mâturîdî bu fikre itiraz eder ve verilen emirler derhal uyulması vacip olan emirler değildir; bu sebeple de hafiflik gerekmez der. Sonra öncelik ve sonralık zaman ve mekanla ilgilidir. Allah'ın kelâmının ise zaman ve mekanla ilgisi yoktur.

Mutezile, bu arada naklî delillerden de istifade etmek ister. *Kuran*'ın şu ayetini delil olarak gösterir: "biz onu (onun mânalarını) anlıyasınız diye arapça bir kuran yaptık"³⁴. Onlar burada yapmak anlamına gelen "cealna" sözünü³⁵ yaratmak mânasında anlarlar. Böylece nakli de tevil edip akla uydurmağa çalışmışlardır. Bütün bu açıklamalarımız gösteriyor ki Mu'tezile'nin *Kuran*'ı mahlûk sayması aklî görüşlerinin ve tevhid sistemlerinin neticesidir.

Buna karşılık *Kuran*'ın kadîm olduğunu savunan Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşüne gelince:

Eş'arî der ki Allah'ın Kelâmı mahlûk sayılmaz. Çünkü kelâm mahlûk veya hadis olsaydı, ya Allah'ın zatında, ya zatının dışında veyahutta kendi başına kaim olurdu. Allah'ın kelâmı, zatında hâdis olamaz. Zira Allah'ın zâtı hâdiseler için mahal değildir. Hâdiseler değışkendir. Allah'ın zâtı bundan münezzehtir. Allah'ın kelâmı zatının dışında bir şeyde yaratılmış olarak da tasavvur edilemez. Çünkü o vakit de Allah'ın kelâmıyla Allah'tan gayrı bir şeyin emir vermiş ve nehyetmiş olması gerekir. Bu mantıksızlık olur. Geriye Allah'ın kendi kelâmını kendi başına kaim ve var olmak üzere yaratması kalıyor ki bu da imkânsızdır. Zira kelâm Allah'ın sıfatıdır. Sıfatın ise mevsufa ihtiyacı vardır. Bu üç ihtimal da varid olmadığına göre Allah'ın kelâmının kadîm olduğunu kabul etmek gerekir. Eş'arî, *Kur'an*'ın kadîm olduğu hakkında naklî delil olarak şu ayeti delil gösterir: "bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz ancak ona ol "kun" dememizden ibarettir"³⁶. Ayetteki ol "kun" sözü, *Kuran*'ın lâfzıdır. Bir şeyin kendisini yaratmak için yine o şeyle hitap edilmesi yani "kun" sözünü yaratmak için "kun" denmiş olması düşünülemez. Çünkü bu *Kuran*'ın lâfzından olan "kun" sözünün her lâfız için söylenmesini gerektirir ve sonsuza kadar uzanır. Böylece Allah'ın bir sözü için diğeri bir sözünü kullanmış olması icap eder. Bu da mantıksızlık olur. Başka bir deyimle madem ki her şey Allah'ın ol "kun" emriyle oluyor ve madem ki "kun" sözü de *Kuran*'da vardır, o halde *Kur'an* kadîmdir. Zira "kun" sözünün yaratılmış olması düşünülemez³⁷. Daha sonra Eş'arî okulu *Kuran*'ın mâna itibariyle Kadîm, ses ve harf itibariyle mahlûk olduğunu izah etmiştir.

Mâtürîdî de bu meseleyi Eş'arîler gibi telâkkî etmiş sayılır. Ona göre *Kuran* Allah'ın kelâmıdır. Allah'ın kelâmı zâtı ile kaim ezelî bir sıfattır. Mushafta olanlar Allah'ın kelâmıdır. Fakat harfler ve sesler mahlûktur. Başka bir deyimle *Kuran* mâna itibariyle kadîm, harf ve ses itibariyle hâdistir. İmam Ebu Hanife (Ölm. H.150/M.767) de meseleyi daha önce Mâtürîdî gibi çözmüştür. Buna karşılık Ahmed b.Hanbel (Ölm. H.240/M.854) *Kur'an* "Allah'ın kelâmıdır. onun hakkında ne mahlûk, ne de kadîm demek doğru değildir"³⁸ tezini savunmuştur³⁹. Hattâ Mutezile'ye itiraz ettiği ve *Kuran*'ı mahlûk saymadığı için kendisine çok işkence yapılmıştır.³⁹

Görülüyor ki başlıca kelâm okulları arasında Mutezile daima aklî metoda yönelmiştir. İcabında nakli bile akla uydurmağa çalışmıştır. Çeşitli kelam konularında Mâtürîdî'nin de aklî delili hiç ihmal etmek istemediğine dikkati çekmek isteriz. İlerideki sayfalarda bu hususu daha açık bir surette delilleriyle birlikte göstereceğiz.

34 Bak. *Zuhruf* suresi, ayet: 3.

35 Mâtürîdî *Zuhruf* suresinin 19. ayetini delil getirerek cealna sözünün yaratma anlamına geldiğini söyler.

36 Bak. *Nahl* suresi, ayet: 40.

37 Bak. Eş'arî, *al-Luma*, s. 33-45; Dr. Lutfi Doğan anılan eser, s. 32-34.

38 *Kuran*'ın hâdis veya mahlûk olduğu meselesi hakkında bakınız: Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber Ve İzahı*, çeviren: Sabit Ünal, s. 26-28, Ankara 1957; Mâtürîdî, *Akaid Risalesi*, s. 15-16, al-Bağdâdî, anılan eser, s. 68; Eş'arî, *Kitab al-Luma*, s. 33 vdd; Zuhdî Hasan Carullah, anılan eser, s. 75-76.

39 Bak. Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, üçüncü baskı, s. 37, Ankara 1958.

Mutezile ve Akıl:

İlkin Mutezile'nin "akıl" sözünden ne anladığını ortaya koymamız gerekir. Mutezile'den Ebû Huzeyl (Ölm. H.235/M.849) * akılı şöyle tarif ediyor "akıl ilim kazanmak, insan'ın kendisini eşyadan ve eşyaları da yekdiğerinden ayırma melekesidir" 40.

al-Cubbâi (Ölm. H.303/M.915) ** ise akılı "ilim" diye anlamakta ve tarifine şu ifadeleri eklemektedir: "insan akıl sayesinde bir delin'in yapmaktan kaçınmayacağı fiilleri işlemekten kendini korur" 41.

Genel olarak Bağdad Ekolüne mensup olan mutezilîler akılı "ilim kazanma melekesi" olarak tanıtmak istemişlerdir. Bunu biraz çözümlersek akıl ilim arayan ve şüphenin dağılmasını sağlıyan düşüncedir.

Nitekim Cahiz (Ölm. H.255/M.868) *** de akıl ölçüsüne vurulmaksızın hiç bir bilginin yakîn derecesinde bilinmeyeceğini söylüyor. Yine Cahiz tenkit etme melekesinin ve bir şeyin nedenini araman'ın düşünce insanlarına mahsus olduğunu beyan ediyor 42. Demek ki Cahize göre akıl doğru ve sağlam bilgiyi kazanma melekesidir.

Bütün bu tariflerden bazı özellikler çıkarmamız mümkündür: 1- Akıl ilim kazanma melekesi olduğuna göre aklın bir nazari tarafı vardır. 2- Diğer yandan akıl insanı deliden ve iç güdü ile hareket eden hayvandan ayıran başlıca meleke olduğundan amelî ve ahlâkî bir role de maliktir. Bu husus Cubbaî'nin tarifinde açıkça görülmektedir.

Mutezilen'in bir yandan aklın düşünceye ait rolüne ve diğer yandan amelî rolüne önem verişî Kantın 43 bu konuda söylediklerine benzemektedir.

Mutezile'nin üzerinde durduğu diğer önemli bir husus da aklın dinî meselelerde oynadığı roldür. Bu konuda Nazzam (Ölm. H.231/M. 845) * şöyle söylüyor: "akıllı bir insan şeriatın önce düşünce ile Allah'ın varlığını bilir".

Aynı meselede Ebu Huzeyl Allaf daha da ileri gidiyor. Allah'ın ve onu tanımağa yarayan bilgilerin akli zaruretle bilineceğini ileri sürüyor.

Yine Mutezile'den Sumame (Ölm. H.213/M.828) ise bütün bilgileri zarurî telâkkî ediyor. Ona göre bilgiler ancak düşünce yoluyla öğrenilebilir 44.

Bu hususta Ca'fer b.Mubaşşar (Ölm. H.234/M.848) ve Ca'fer b.al-Harb (Ölm. H.236/M.850) ise Allah'ın sıfatlarının ve hattâ hükümlerinin aklen bilinmesi gerektiği tezini savunmuşlardır. Bunda kusur edenlerin mesul olacağını da tezlerine eklemişlerdir.

Cahiz'e gelince bütün bilgilerin zarurî olduğunu ve tabiat icabı hasıl olduğunu ileri sürmüştür.

* Ebu Huzeyl'in hal tercümesi için bak. İbn an-Nedim, *al-Fihrist*, s. 251. Matbaat al-İstikâme baskısı al-Kahire.

40 Bak. Albert N. Nader, *Le Système Philosophique des Mutezile*, s. 239, Beyrouth 1956.

** Bak. *al-Fihrist*, s. 256.

41 Bak. al-Gurâbî, anılan eser, s. 245.

*** Bak. *al-Fihrist*, s. 253.

42 Bak. Câhiz, *Kıtab al-Hayvân*, c. VI, s. 36-37, 59, Mısır 1947.

43 Bak. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çeviren: H. Vehbi Eralp, s. 267-285, İstanbul 1949.

* Bak. *al-Fihrist*, s. 252.

44 Sumâme zarurî olarak akıl yoluyla Allah'ı tanımaktan mahrum olanlar için dinî teklif ve vazifelerin olmayacağı kanısındadır. Bu gibi kimseler öldükten sonra toprak olurlar.

Hasılı belli başlı Mutezile fırkaları Allah'ın Şeriattan önce aklen bilinmesi gerektiği tezini benimsemiştir⁴⁵. Buna şer'î meselelerde husn ve kubhun (iyilik ve kötülüğün) aklen bilinmesinin vacip olduğu iddiasını da ekleyebiliriz.

Mutezile'nin akli bu dereceye yüceltmesi kıyas ve reyî ber taraf etmeğe çalışan Zahirîyye mezhebinin mutaassıp fikirlerinin yayılmasını bir dereceye kadar önledi. Bilindiği gibi Zahirîyye okulu Irakta Davûd b. Alî al-İsfehânî (Ölm. H.270/M.883) tarafından kurulmuş ve İbn Hazm (Ölm. H.456/M.1064) tarafından da savunulmuştur.

Yine Mutezile'nin bu akılcı tutumu, sırf ilhama dayanarak bazı sapıklıklar doğuran Kerramiye fırkasının fikirlerine karşı idi. Bu fırkanın kurucusu Muhammed b. al-Kerram (Ölm. H. 256/M.869) bazı müteşabih ayetleri tevil etmeği redderek Allah'ı cisme benzetirdi⁴⁶.

Fakat akıl konusunda bu karşıt cereyanlar arasında orta bir yol tutma çabası yine Eş'ariyye okuluna aittir. Bu okula göre Allah'ı tanımak akıl ile elde edilir ve Şeriatla da vacip olur. Bütün dinî vazifeler sem'îdir. Yani şeriat yoluyla. Akıl hiç bir dinî vazifeyi zorunlu kılmaz. Hiç bir dinî ameli iyi veya kötü olarak bildirmez. Dinî hükümlerin iyiliği veya kötülüğü Şeriatla bilinir. Nitekim Allah "bir peygamber göndermemizden önce azab veriyor değildik" diye buyurmuştur⁴⁷. Herhangi bir şey Allah emretti ise iyidir, nehyetti ise kötüdür. Eşya zatı itibarıyla iyi veya kötü değildir. Bu meselelerde Ehl-i Sünnet'e bağlı olan Matûridîliğin tutumu Eş'arîlikten biraz daha toleranslıdır. Maturidî, aklın Allah'ı tanımının vacip olduğunu kendi başına idrak edebileceği tezini savunmuştur*. Nitekim Allah, *Kur'an-ı Kerîm*'de insanlara arz ve semavat'ın melekûtu hakkında düşünmelerini emretmiştir. Bu gibi dinî emirler bile akıl yoluyla bu âlemin yaratıcısı olan Allah'ın bulunabileceğine delildir. Ancak Matûridî teklifin sadece Şeriat yoluyla bilineceği kanısındadır. Akıl bu hususları bilmeğe yetkili değildir.

Mutezile'nin bazı fırkaları ise dinî hükümlerin bile aklen bilinmesi gerektiği fikrini benimsemişti. Bundan başka Mutezile bilgi meselesinde bir takım merhaleler vazetmiştir. Onlara göre bilginin ilk merhalesini duyularla elde edilen bilgiler teşkil eder. İkinci merhalede akıl işe karışır. İnsan bu merhalede Allah'ın yapılmasını emrettiği her şeyi öğrenir. Üçüncü merhaleye ise ancak düşünce insanları ulaşabilir. Bu merhaleye erişenler tevhit ve adaletin açık bilgisini akullarıyla kavrarlar⁴⁸. Hattâ bazı mutezilîler ve meselâ Cubbâî, insan'ın aklen olgunlaştıktan sonra gerçek anlamda buluşa ermiş olacağını iddia etmiştir⁴⁹. Böylece de mutezilîler arasında bedenî buluşa kıymet vermeme eğilimi belirmiştir. Gerçekten olgun olan insanlar akli ile tevhidî ve adl meselelerini kavrayacak durumda olanlardır.

Mâturîdîyye husn ve kubh (iyilik ve kötülük) meselesinde de Eş'arîlikten ayrılarak bir dereceye kadar Mutezileye yaklaşmıştır. Ona göre bir şey kendi zatı itibarıyla ya iyidir veya kötüdür. Akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğunu idrak edebilir. Ancak Matûridî eşyayı 3 gruba ayırır. 1- İyiliği akıl yoluyla bilinenler. 2- Kötülüğü akıl yoluyla bilinenler. 3- İyiliği veya kötülüğü şüpheli olanlar. İşte böyle müphem şeyler ancak Şeriat yoluyla bilinir. Demek ki Mâturîdî'ye göre aklın bile iyilik ve kötülük konusunda ayıramıyacağı hususlar vardır. Matûridî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı nokta da buradadır. Diğer yandan Matûridî,

45 Bak. Şehrestâni, *al-Milel Va'n-Nihal*, C. I, s. 61-132; *al-Fark Beyn al-Fırak*, s. 70-121; Zuhdi Hasan Carullah, anılan eser, s. 107-110; as-Seyyid as-Sened, *Şerh al-Mevâkıf*, s. 620-621, İstanbul 1286.

46 Bak. *al-Milel Va'n-Nihal*, C. I, s. 180-191.

47 Bak. Aynı eser, C. I, s. 167.

* Bak. Ebu Mansur Muhammed al- Maturidî, *Kitab at-Tevhîd*, varak: 4 a, British Musium Additinal, No. 3651.

48 Bak. *Tarih al-Felsefet al-Arabiyye*, c. I, 162-163.

49 Bak. Gurâbî, anılan eser, s. 245.

yukarda belirttiğimiz gibi Mutezile'nin aksine olarak teklifin akıl yoluyla değil ilâhî emirle vâcib olacağı kanısındadır. Halbuki Mutezile'ye göre iyi şeyi yapmak ve kötü şeyi nehyetmek aklın teklifi ile olur⁵⁰.

Allah'ın fiilleri konusunda da her üç ekolün görüşleri birbirinden farklıdır. Mu'tezile, Allah'ın her fiilini hikmeti icabı yaptığını, fuzulî bir fiil işlemediğini, takdirinde hikmetli bir amaç güttüğünü beyan etmiştir. Bu sebeple de kullarına en iyiyi (aslah) yapmasının Allah üzerine vâcib olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre Allah aslahı yapmazsa, kullarına zulüm veya cimrilik etmiş olur⁵¹.

Eş'ariyye ise Allah'ın fiilleri için sebep aranmayacağını, çünkü onun sorumsuz olduğunu ve sorumluluğun kullara mahsus bulunduğunu söylemiştir. Allah'tan sadır olan her şey salihdir, iyidir. Eş'ariler, Mu'tezile'nin aslâh konusundaki tezini çürütmek için şöyle bir açıklamada bulunurlar: Bir müslüman çocuk, bir buluğa ermiş müslüman ve bir de buluğa ermiş kâfir düşünelim. Bunların hepsinin bu hal üzerine öldüklerini farzedelim. Ahirette buluğa ermiş müslim kimsenin durumu elbette müslim çocuğunkinden daha üstündür. Böyle bir çocuk Allah'a serzenişte bulunarak "beni niçin çabuk öldürdün. Eğer yaşasaydım sana daha çok ibadet eder derecemi yükseltirdim" diyebilir. O zaman buna şöyle bir cevap verilebilir: "Eğer sen daha fazla yaşasaydın, günah işlerdin. Senin hakkında erken ölmek en hayırlı idi". Bunun üzerine buluğa ermiş kâfir söze karışabilir ve "ey Allah'ım beni Cehenneme at-tın, eğer beni de müslim çocuk gibi erken öldürseydin, günah işlemek fırsatını bulamazdım ve şimdi de Cehennemde yanmaktan kurtulurdum" diyebilir⁵².

Şüphesiz ki Allah üzerine en iyiyi yapmak vaciptir diyen Mutezile bu durum karşısında susmaktan başka bir şey yapamaz.

Mâtürîdiyye ise Allah'ın fiillerinin bir hikmet üzerine olacağı kanısındadır. Ancak Allah'ın her şeyi kastedtiği hikmetine göre yapmağa mecbur olmadığını da ilâve etmiştir. Zira demiştir, Allah hürdür, muriddir ve istediğini yapıcıdır. Aynı zamanda vucubiyet irade hürriyetine aykırıdır ve başkasının Allah üzerinde hakkı olmasını gerektirir⁵³.

Mutezile ise akla önem verdiği için Allah'ın hikmeti icabı kulları'nın iyiliğini gözetmesi gerektiği tezini savunmuştur.

İyi amele karşılık olarak sevap, kötü amele karşılık olarak da ceza verilmesi (al-va'd va'l-va'id) meselesi de başlıca kelam okulları arasında münâkaşa konusu olmuştur. Daha önce belirttiğimiz üzere Mutezile bu hususta Allah'a mecburiyet yükler. Onlara göre kul kendi iradesini ve aklını kullanarak iyilik veya kötülük işlemiştir. Allah adâleti icabı bu fiillerin karşılığını Ahirette verir.

Eş'ariyye aksi tezi savunur. Ona göre Allah bir günâhkârı dilerse cezalandırır, dilerse affeder. Allah bütün günahkârları bağışlayabilir. Allah için ceza veya sevap vermek hususunda bir mecburiyet yoktur.

Mâtürîdî'ye göre ise Allah'ın itaat edene sevap vermesi, isyan edene ceza vermesi kastedtiği bir hikmetin ve murad ettiği bir iraden'in mahsulüdür. Allah Hakîmdir, Alîmdir. Allah

50 Bak. Muhammed Ahmed Ebû Zuhre, *al-Mezâhib al-İslâmiyye*, s. 296-297.

51 Bak. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler*, s. 21, İstanbul 1953.

52 Bak. al-Gazzâlî, *al-Iktisâd fi'l-İtikâd*, hazırlayanlar: İ. A. Çubukçu ve H. Atay, s. 184-185. Ankara 1962. Bu fikrin özü, Cubbâî ile Eş'arî arasında münakaşa konusu olmuştur.

53 Bak. *al-Mezâhib al-İslâmiyye*, s. 298-299; *al-Mîlel Va'n-Nihal*, c. I, s. 63.

va'dine muhalefet etmez. Bu sebeple de al-va'd va'l-va'idde Allah için bir muhalefet düşünülemez⁵⁴.

Bu meselede de Mâturîdiyye'nin Mutezile'ye yaklaştığını görmekteyiz.

Bu okullar arasında akıl ve serbest düşünce bakımından en yüksek mertebeyi Mutezile almaktadır. Mu'tezile'nin akıl konusunda yaptığı faaliyet yalnız yukarda inceleme konusu yaptığımız konulara munhasır değildir. Özellikle haberleri ve hadîsleri akıl süzgecinden geçirerek tenkidî bir zihniyetin yerleşmesine çalışmak bakımından da Mutezile zikre değer faaliyetler yapmıştır. Mutezile'den Nazzam, Âhad haberin delil olamayacağını söyleyerek bir çok hadîslerin hiç bir ilmî ve dinî meselede delil sayılamayacağı tezini savundu. Hattâ icma ve kıyası da delil olarak kabul etmedi. Bu tutum, bir çok mutezilî kimse tarafından da benimsendi. Akılcı olan bu kimseler, böylece naklin başlıca rükünlerinden birini küçümsemeğe çalışmışlardır. Onlarca akıl iyi veya kötüyü ayırmağa kâfidir. Akıl ve nakil çatırsa, akıl nakle tercih edilir. Mutezilîler, hadîslere ve muhaddislere böyle açıkca cephe almakla beraber *Kuran* âyetlerini inkâr edememişler ve *Kuran*'ı en iyi surette kendilerinin anladıklarını ileri sürmüşlerdir. Bazı *Kuran* âyetlerini yerine göre aklî bir surette tefsîr ve tevile çalışmışlardır⁵⁵.

Netice olarak Mutezile okulu akla ve dâvalarına uygun gelmiyen hadîsleri reddetmiştir. Akıl ve nakil arasında çelişme olduğu zaman, ya akla güvenmiş veya nakli akla uydurmuştur. Mu'tezile'nin bu tutumu, İslâm düşüncesi tarihine dinle felsefenin uzlaştırılması yönünden etki yapmıştır. Böylece de Mutezile Müslümanlar arasında akıl ve serbest düşünce cereyanının önderi olmuştur.

54 Bak. al-Gazzâlî, *al-Iktisâd fî'l-İtikâd*, s. 185; *al-Milel Va'n-Nihal*, c. I, s. 63; Muhammed Ahmed Ebû Zuhre, anılan eser, s. 300; al-Gurâbî, an. eser s. 66.

55 Bak. *Tarih al-Felsefet al-Arabiyye*, c. I, s. 165; Louis Gardet ve Anawatî, *Introduction à la théologie Musulmane*, s. 397, Paris 1948.

MÛSA CÂRULLAH

(1875-1949)

Hayatı, Görüşleri ve Eserleri

Osman KESKİOĞLU

“Ben aklı, fikri esaretten kurtarmak için yazdım. İslâmiyet’in kudsiyetine, itilâsına imanım tamdır. İslâm iyi anlaşılırsa her zaman medeniyyet kaynağı olur.”

(Halk Nazarınca Bir Nice Mesele)

Kendini İslâm mefküresine vermiş bir kişi olan *Mûsâ b. Cârullah*, Rusya-Şimal Türklerinden olup 1875 yılında Azak Kalesi (*Rostov’na Dolu*) da doğdu. Dedesi, Kiyki köyünden Abdü'lkerim Devliken adında zengin bir adamdır. Bu âile soyca Nogay Türklerinin Altovul, yâni Altoğul sülâlesindedir. Babası, Kiyki köyünün imamı ve medrese sâhibi olan Habîbu'llah'tan, o devirde medreselerde okunması mûtâd olan dersleri okumuştur. Zekî öğrencisini çok seven hocası ona kızı Fâtıma Hanımı verip evlendirdi. Yeni evliler, köyden ayrılıp Azak'a yerleştiler. Tahsil sâhibi olan koca, orada hem imamlık yapıyor, hem de ticâret işleriyle uğraşıyordu. İşte Mûsâ orada doğdu. Anası Fâtıma Hanım da asîl bir Türk kızıdır. Onun babası Habîbu'llah'ın babası da zengin bir tâcirdi. Büyük atalarının adı Bigi idi. Mûsâ bu soyadını kullandı.

Babası, genç yaşta ölünce, anası Fâtıma Hanım oğlunu okutup yetiştirdi. Türkçe, arapça, rusça okuyan Mûsâ tahsiline devam etmek istedi. Rus Teknik Lisesine yazıldı. Fakat annesi, ona dînî tahsil vermek istiyordu; onu Kazan medreselerine gönderdi. Mûsâ, ora medreselerini beğenmediğinden 1890 da geri döndü. Yarıda bıraktığı Teknik Liseye girecek onu bitirdi. Bundan sonra, o çağda *türklük* ocağı olan Buhârâ'ya gitti; dört yıl orada tahsil yaptı. İslâmî ilimlerde ilerledi, arapçayı, farsçayı tam öğrendi. Sonra İstanbul'a geldi. Mühendis mektebine kaydolundu. Hemşehrisi Mûsâ Akyiğit zâde, bu keskin zekâlı çocuğu Mısır'a tahsile gitmeye teşvik etti. Oraya varınca, çağının en büyük din âlimi ve İslâm mütefekkiri Muhammed Abduh ile tanıştı; kütüphânelerde araştırmalar yaptı; bilgisini artırdı. Oradan Hicaz'a gitti. İki yıl kaldı. Oradan da Hindistan'a giderek Hindistan'ın sayılı âlimleriyle görüştü. Sonra yine Mısır'a döndü. Üç yıl kalarak Kur'an ilimleri üzerinde çalıştı. Zâten bu seyâhatlarında dâimâ ilim topladı. Bilhassa Kur'an ilimleri ve Kur'an Târîhi üzerinde araştırmalar, incelemeler yaptı. Bu etüdlerini sonra eser hâlinde verdi.

1904 yılında Azak'a, annesinin yanına döndü. 1908 de annesinin ölümünden sonra Petersburg'a gitti. Orada meşhur İslâm âlemi seyyahı Abdu'r Reşid İbrahim ile Arapça olarak (*El-Tilmiz*) adlı bir gazeteyi idâre ettiler. Bu sırada Kazan'ın Çistay kasabasından Zâkir İşan adında bir şeyhin aydın bir Türk kızı olan Esmâ Hanım adındaki kızıyla evlendi. 1911 de Hüseyniyye Medresesi'ne Müderris tâyin olundu. Fakat oradaki imam ve müderrislerle görüş ayrılığı yüzünden altı aydan fazla kalamadı. Yine Petersburg'a dönerek Emânet adındaki matbaayı kurdu. Yayına başladı. Eserlerinin bir kısmı Kazan'da, bir kısmı da Pe-

tersburg'da basılıyordu. O, yeni görüşler getirmek istiyordu. Batı kültürünü tanıyordu. İslâm ilimlerine vâkıftı. Yeni fikirlere kucak açmıştı. Öğrendiklerini öğretiyor, bildiklerini yazıyor, görüşlerini yayıyordu. Yazdıkları, büyük bir ilgi gördü. Aydınlar onun görüşlerine, düşüncelerine katılıyorlardı. Fikirleri donmuş olan kafalar onu anlayamıyordu.

1906 dan 1916'ya kadar on yıl zarfında birçok eserleri yayınlandı. Bunların arasında filozof Arab şâiri Maarri'nin enteresan görüşlerini toplayan (*El-Lüzûmiyyat*)'nın bulunması gözden kaçmaz. İslâm Dîni'nin felsefesini en güzel şekilde yapan, ince hikmetlerini gâyet iyi belirten Ebû-İshak İbrâhim Şâtıbî'nin *El-Muwâfakât*'ını yayması da onun yolunu göstermektedir. Bu arada Türkçe yazdığı eserleri yeni görüşlerini ihtivâ etmektedir. (*Kavaid-i Fıkhiyye*), (*Şeriat Niçin Rûyeti İtibar etmiş*), (*Uzun Günlerde Rûze*, (*Rahmet-i İlahiyye Bürhanları*), (*Halk Nazarına Bir Nice Mese'le*) adlı eserleri bunların başlıcalarındandır.

Rusya'da Bolşevikler ihtilâle çarlık *idaresini* devirip iş başına geçince bu büyük Türk bilginini tâkibe başladılar. Onu 1920 de Taşkend'de tevkif ettiler. 11 ay hapiste yattı; birçok güçlüklerle karşılaştı; tehlikelere mâruz kaldı; felâketler geçirdi. Müslüman cemâatinin dînî lideri idi. Petersburg'da imamlık vazîfesini o ifâ ediyordu. Bu esnâda, yânî 1920 de (*İslâm Milletleri'ne*) adı ile yazdığı eserini 1923 de Berlin'de bastırıldı. (*İslâm Milletleri'ne: Dini, Edebi, İctimâi ve Siyâsi Mes'eleler, Tedbîrler Hakkında*) adını taşıyan bu eserin kapağında "Şanlı Türk Askeri şerefine telif kılındı" ibâresi yazılıdır. Yine kapağında "Bütün hâsılâtı, Cihan Muhârebesi'nde şehid olmuş Türk askerlerinin yetimlerine" denilmektedir.

Komünizm aleyhine yazdığı bu eserinde İslâm milletlerine uyanış, kurtuluş yollarını gösteriyor, "Karl Marx gibi akıl ifritleri" nin kurduğu komünizmi perişan ediyordu. (s.20). Yalnız bununla da kalmıyor, bütün sömürgecilerin "Büyük, bereketli İslâm yerlerini sömürdükleri"ni söylüyor (s. 25). En kuvvetli İslâm Devleti Türkiye olduğunu tekrarlıyor; "Türkiye İslâm memleketlerinin herbirine nümüne olup rehber olur" (s. 25) diyordu. İslâmın ve Türkün üstünlüğüne itimâdı vardı. Türkün muzaffer olacağına imânı tamdı. Bu eserini Türk askerinin şerefine derin bir heyecan, kuvvetli bir imanla kaleme almıştı. O zaman Petrograd İmâmı idi. 1923 yılı Aralık ayında Bolşevik Çeka İnkılap Mahkemesi tarafından tevkif olundu ve üç ay hapiste yattı. Bu tevkif dolayısıyla o zaman *Yeni Kafkasya Gazetesi* şöyle diyordu: "Şüphe yoktur ki işbu eserini, her nasıl olsa da, tab ve neşr ettiren Mûsâ Efendi yakayı Çeka eline vereceğini biliyordu. Böyle iken tereddüt etmeden neşr eylediği eseri ile kendisini efkârına fedâ edecek bir reşâdet-i medeniyye göstermiştir." (Aralık, 1923)

O, bir mücâhiddi. İslâm'ı yeni bir anlayışla anlatmak, Müslümanları uyandırmak istiyor, çağdaş medeniyyete çağırıyordu. İslâm'ın ve Türklüğün üstünlüğüne itimâdı vardı. Millî Mücâdelede Türk'ün zaferine inancı tamdı. Eserleri bunun canlı şahididir. "*İslâm Milletlerine*" adlı eseri yüzünden Bolşeviklerce tevkif olunduğu gibi, "*Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Arıza*" adlı eserinden dolayı da İngilizler'in gayzına mâruz kaldı; onlar da onu tâkibe başladılar. Çünkü, Mûsâ Cârullah da, Afganlı ve Abduh gibi Müslümanları uyanışa çağırıyor, sömürgecilerin idâresinden kurtulmaya dâvet ediyordu.

1926 da Mekke'de toplanan İslâm Kongresi'ne katıldı. Gidişte, dönüşte bir müddet İstanbul'da kaldı. Ona karşı Rusların tâkibâtı günden güne arttı. 1930 da gizlice Fergana'ya gidip oradan da Kaşgar'a kaçtı. Kaşgarlı Müslüman zenginler onu eskiden beri koruyorlardı. Onların yardımıyla Petersburg'da bir matbaa kurmuştu. Sovyetler devrinde de bu Müslümanların ona yardımı devâm ediyordu. Onların yardımıyla Berlin'e gitti, orada bir matbaa kurarak neşriyyâtına devâm etmek istedi ve 1932 de bu işe başladı. 1935-1937 yıllarında Mısır, Irak, İran ve Hindistan gibi İslâm ülkelerinde dolaştı. 1938 de Tokyo câmiî İmâmı Abdu'llah Kurban Alinin dâvetlisi olarak Japonyaya gitti. 1939 da II. Cihan Harbi

patlayınca Afganistan'a gitmek üzere Hindistan'a geldi. İngilizler yine peşine düştüler,. Tevkif ederek Pişâver'de hapishaneye attılar. Burada 1,5 yıl kaldı. Nihâyet Behupal Hâkimi Muhammed Hamîdu'llah Han, kendi sarayında nezâreti altında bulunmak şartıyla onu hapishânedan kurtardı. Orada kaldığı müddetçe durmadan eser yazdı.

Sonu gelmeyen gurbet hayâtı, sürgünler, zıندانlar, bu nâzik yapılı mücâhidi çok yor- muştı. Mücâdele ile geçen yıllardan, yâd illerden artık bıkmıştı. Hayâtının son günlerini öz anavatani bildiği Türkiye'de geçirmek son arzûsuydu. 1948 de Hindistan'dan Türkiye'ye geldi. Türk vatandaşlığına girdi. Kış geçirmek üzere Mısır'a gitti. 29 Ekim 1949 da Kahire'de öldü. Allah durağını Cennet eylesin.

O, açık fikirli, aydın görüşlü, uyanık bir İslâm bilginiydi. Rasyonel düşünceleri ve görüş- leri vardı. "İslâm'ın dinamik hüviyeti, her bakımdan hayâta canlılık verir. İslâm, gericiliğe, taassuba düşmandır. İslâm gerçekten bir hamleci dindir. Yanlış anlayışlar onu geri gösterir. Kur'an her asrın rûhuna uygun anlayışa uygundur. İslâm'ı gereği gibi anlamak için kafaları geri düşüncelerden sıyrıp aydınlatmak gerektir." diyordu.

GÖRÜŞLERİ

(*Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele*) de şöyle diyor: "Ben, akli, fikri esâretten kurtarmak için yazdım. İslâmiyet'in kudsiyetine, îtilâsına îmânım tamdır. İslâm, iyi anlaşılırsa her zaman medeniyet kaynağı olur". Ona göre din ile ilim ikiz hemşîrelerdir. İslâm'da din ile ilim ara- sında bir çatışma yoktur. Einstein'in dediği gibi, dinsiz ilim topal, ilimsiz din kördür. O, İslâm'ın dinamik kuvvetine inanmıştır. İctihad kapısının kapanması İslâm'ın duraklamasına sebep olmuştur. Yeni bir şey düşünmeyen kafalar durmuş ve donmuş demektir. Yerinde sayan, ilerlemiyor demektir. İctihad kapısını kapamak, dînî mes'eleler üzerinde düşünmeyi yasak etmek olur. Geri kalmanın sebebi, müctehidlerin kendi zamânlarının ihtiyaçlarına göre verdikleri hükümleri, donmuş kaideler hâlinde tutup, birer nass-ı Kaatî hâlinde, bütün çağlara teşmil etmektir. Halbûki, gerçekte dîne hayâtiyyet veren içtihadıdır; kıyastır. İc- tihâda olan lüzûm aşikârdır. Dînî hükümler birer maslahata dayanır. Ulemâ bunları, Canı, malı, akli, dînî, nesli korumak hâlinde beş maksat ve gaye altında toplamışlardır. Bu hususu en güzel işleyen Mâlikî âlimlerinden Endülüslü Ebû-İshak İbrâhim Şâtubî (-1388 M.) olmuş- tur. (*El-Muwâfakat*) adlı 4 cildlik muazzam eseri, dîn felsefesini işleyen, hükümlerin hikmet ve maslahatlarını belirten bir kitaptır. Mûsâ Cârullah, bu eserdeki görüşleri pek beğendiğın- den onu neşretmiştir. Hanefî mezhebinin pek üzerinde durmadığı, fakat Mâlikî âlimi Şâ- tubî'nin (*El-Muwâfakat*)'ta çok güzel anlattığı bahişlerden mülhem olarak (*Kavâid-i Fık- hıyye*)'nin 194. maddesinde: Şeriat-ı İslâmiyyede müteber zarûrî maksadlar olarak DİN, NEFİS, AKIL, MAL, NESİL, IRZ muhâfazası mes'elelerini uzun boylu anlatır.

(*Kavâid-i Fıkhiyye*)'de Mecelleden çok daha fazla maddeler almıştır. 181. madde şöy- ledir: Hudud-bir maslahat-ı râciha ile, hem de cânîden bir büyük hasene suduru sebebiyle af kılınabilir." (ifadesi aynen bırakılmıştır.)

Bunu şöyle açıklıyor: Maslahat-ı râciha sebebiyle veya haddin ikaamesine büyük bir mefsedet müterettip olacağı mülâhazasıyla hududu af etmek mes'alesi Ashâb-ı Kirâm'ın müteaddid hâdiselerde icmâiyle sâbittir. Kadisiye Muhârebesinde Ebû-Mihcen'den haddin sukûtu, Beni Cezime vak'asında Hâlid'i Hz. Peygamber'in afvı, Hâmile, murdî, marîz haq- kında hudûdu te'hir etmek, yalnız had vurulacak kişi maslahatı için câiz olursa, umûmî bir maslahat için elbette câiz olur. "İfâsına mazarrat terettüb eden Vâcib'in terki evlâdır" kâidesi maslahata verilen önemi gösterir.

Kavâid-i Fıkhyye, 232 sayfalık bir eser olup 201 kâide, madde hâlinde sıralanmıştır. Eser 1910 yılında Kazan'da basılmıştır. Kapağında şöyle denilmektedir: "Üstaz-ı muhterem Rızâ Efendi Hazretlerinin¹ irşâdı, nazâreti, hem damânı tahtında Mûsâ Cârullah Bigiyef kalemiyle telif kılınmıştır."

Bu tarzda Fıkhın umûmî kaaidelerini toplayan eserlerin ilki Debbûsî'nin *Te'sisün-Nazarı*dır. Sonra İbn-i Nüceym *El-Eşbâh ven-Nazâir'i* yazdı. Şam Müftüsü Mahmud Efendi Hamza, *El-Ferâidü'l-Behiyye fi'l-Kavâid-i Fıkhyye* adlı eserini 1298/1880 de Şamda bastırıldı. Mecelle'nin baş tarafında da böyle umûmî kâideler kondu. İran Şîa ulemâsında Muhsin Şifâi de *Mecmua-i Kavâid-i Fıkh* adlı Farsça eserinde böyle umûmî kaaideleri toplayıp 1335 H. de neşretti.

ONUN ORTAYA ATTIĞI MESELELER:

(*Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele*) adlı eserinde "Benim yazdığım mes'eleler" diyerek münâkaşa konusu yaptığı ve ortaya attığı mes'eleleri şöyle sıralıyor:

1- Kur'an-ı Kerim'in cem'i ve mushafların yazılması hakkında kitaplarda bazı zayıf rivâyetlere yer verilmiştir. Bu şüphe uyandırıcı rivâyetleri ayıklayıp doğru, sağlam bilgi vermek için Tarihü'l-Kur'an ve'l-Masâhif eserini yazdı. Bunu 1915 de Petersburg'da bastı. O, Kur'an ilimleriyle hayâtı boyunca meşgul oldu. Bu konuda birçok eserler yazdı ve neşretti.

2- Kur'an'ın yedi harf üzerine nüzülü meselesi: Bu hususta muhtelif rivâyetler ve anlayışlar vardır. Bu konuda da incelemeler yapıyor ve Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu gibi tesbit edildiğini ispat ediyor.

3- Nesih meselesi: Ulemân'ın çoğu; takyid, tahsis, istisnâ gibi şeylere de nesih adını verdiklerinden birçok âyetleri mensûh gibi gösterirler. Halbuki, bu yanlış bir tutumdur. Ebû-Müslim İsfahânî, Kur'an-ı Kerim'de nesih vukubulduğunu kabul etmez. Cumhûr ulemâ neshi kabul ederse de muhakkık olanlar nesh edilen âyetlerin sayısını azaltırlar. Celâleddin Süyûtî *El-İtkan*'da nesih cereyan eden âyetleri 21 olarak gösterir. Sıddık Han ise bunları 5 âyete indirir. Mûsâ Cârullah neshe muhâliftir.

4- Müfessirler'in bazı sözlerine muhalefet etmiştir. Kendine göre bir anlayışı vardır. Lüzumsuz kelime münâkaşalarına, zayıf rivâyetlere, uydurma i'râbcılığa karşıdır. "Kur'an-ı Kerim'in muciz cümlelerini ıslah dâvâsına cesâret eden *i'lâlcuların* edebsizliklerine şiddetle elbette itiraz ederim. *El-Lüzûmiyyat'ta*, *Kavâid-i Fıkhyye'de*, *Uzun Günlerde Rûze'de*, *Tîbe'de* buna dair baytak (epey) sözler yazdım." (*Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele*. s. 40)

5- Bâzi mes'elelerde müctehidlerin görüşlerine katılmamaktadır. Meselâ içkiler hakkındaki hükümlerinde Hanefiyye mezhebinin görüşüne katılmaz. "Müskiratta mezheb-i Hanefiyye'ye muhâlifim" diyor. Hanefiyye hamr yânî şarap ile rakı ve diğer içkiler arasında fark yapmaktadır. Şarap nasla haramdır, rakı ise kıyasla. Tabî ki, kıyas nas kadar kuvvetli değildir.

Talâk mes'elelerinde de mezhep ulemâsına muhâliftir. Onca mükrehin talâkı vâkı olmaz, zorla talâk yapılmaz. Kasıdsız söylenen sözle, hatâ olarak ağızdan çıkan lâfla da talâk vuku bulmaz.

6- Kölelik mes'elesini de kabul etmez. Kur'an köleliği reddeder. "Zuhûr-ı İslâmdan sonra kimsen'in rakabesine ehl-i İslâm kuvvetiyle rıkkıyyet vazolunmadı" diyor. İslâm, kö-

¹ Bu zat şimal Türklerinin değerli din âlimi Rızaeddin b. Fahreddindir.

leleri âzâd etmeye teşvik eder. Köle âzâdı en büyük sevaptır. Bir câriye, efendisinden bir çocuk doğurursa ona kölelik geçmez; doğan çocuk hür olduğu gibi, doğuran câriye ana da âzâd olur. Ümm-ü veledlik budur. "Emelerin balalarını rikkıyyet beliyyesinden saklamak için emeleri nikâhlanmak men kılındı; hem bala, hem ana âzâddır."

Kavâid-i Fıkhiyye'de kölelik mes'elesi üzerinde önemle duruyor, İslâm'ın ferd ve cemi'yyet hürriyetine hürmet ederek köleliği kaldırdığını söylüyor, köleliği dinler icâd etmedi, cebbar mütegalibe icâd etti, diyor, "İnsanları taş ve ağaç parçalarına tapıp onlara kul olmaktan kurtaran din, onları insanlara köle olmaktan da kurtardı, İslâm'da kölelik yoktur, Kafkasya'dan çalınan çerkes kızları, Afrika'da avlanan vahşiler köle olamaz" (s.185)

İslâm'da kölelik olmadığına dâir deliller getiriyor.

"Kur'an-ı Kerîm'de istirkak (köle edinmek, köle yapmak) cevâzına delâlet eder bir harf yoktur... Ufak hem büyük kütüb-i ahâdîsi uzun müddetler alettevâlî mütâlâa îânesiyle hasıl olmuş husûsî re'yime göre Şâri-i Ekber (S.A.S.) Hazretleri müteaddit gazalarda galebe edip bu kadar insanları esir eder olmuş isede lâkin hiçbir esîri istirkak etmemiştir". (*Kavâid-i Fıkhiyye*, s. 190) diyor ve Hayber, Beni Mustalık, Bedir, Hudeybiyye, Huneyn, Ehvaz, Evtas esirleri hakkında yapılan muâmeleleri örnek olarak gösteriyor. "Ahd-i Nübüvvet'te ufak büyük gazâlarda esirler alınmış isede hiç biri istirkak kılınmamış. Ehl-i ilmin ekseri şu hakikati inkâr etmiyor. s. 191"²

İslâm köleliği men'etti, eskiden kalmış köleleri de kurtarmak için hürriyete kavuşturma yollarını gösterdi, diyor: "Şeriat-ı İslâmiyye yeniden istirkakı men'etmiş ise, evvelkilerden kalmış eski seyyieyi izâle için en mâkul tarîkleri göstermiş ise; İslâmiyyet insaniyyeti rikkıyyet seyyiesinden halâs etti, İnsaniyyet yüzünü rikkıyyet levsinden pâk etti. Zulmen insaniyyetten indirilmiş miskin (zavallı) insanları insâniyyet pâyesine bindirdi. dâvâlarında inşâ-Allah elbette isâbet etmiş olurum. (*Aynı eser*, s. 192)

O, bu dâvâsında haklı olduğuna çok emindir: "İstirkak mes'elesinde Kur'an-ı Kerîm'in bir harfine, Şâri-i Ekber'in bir hükmüne temessük kılıp benim dâvâmı iptal edebilen bulunur ise, dâvâmı terk ederim". (*Aynı eser*, s. 193)²

7- Kelâmcıların bâzı münâkaşalarını lüzûmsuz bulur. Kelâmcılar, bâzen aklın halledemeyeceği mes'eleleri kurcalayıp çözmeğe çalışmışlardır. Halbuki aklın bir hudûdu vardır.

*İdrâk-i maâlî bu küçük akla gerekmez,
Zîrâ bu terâzî o kadar sıkleti çekmez.*

Ziya Paşa

İmam-ı Â'zam Ebû-Hanîfe, İmam Şâfiî gibi müctehid imamlar da Kelâm ilminin aleyhinde bulunmuşlardır. Mûsâ Cârullah, kelâm ilminin doğuşunu Yunan felsefesinin Arabçaya tercemesine bağlamaktadır. Bu terceme felsefenin de, kelâm'ın da boş şeylerle meşguliyet olduğu kanısındadır. "Kelâmcıların cedellerini, sofiyyûnun hayallerini, filozofların kıyaslarını boş bulur," "İslâmiyet'in sâf akîde-i İlâhiyyesi İlm-i Kelâm cereyanıyla telvis, hem tahrif kılındı." diyerek biraz ağırca bir hüküm verir. Kelâmcılar, ilhad cereyanlarına karşı İslâm inancını korumak amacıyla ortaya atılmışlardır.

² İslâm'da kölelik mes'elesi hakkında Mısırlı Ahmed Şefik'in fransızca yazıp Ahmed Zeki tarafından Arapçada çevirilen ve ikdam sahibi rahmetli Ahmed Cevdet Bey tarafından Türkçe basılan Er-Rıkkü fil-İslâm adlı eserde bilgi vardır.

8- Mehdî-i Muntazar mes'alesini kabul etmez. Zâten mehdî hakkında sahîh bir Hadis olmadığını *Esne'l-Matalib* gibi eserler tasrih ederler. İbn-i Haldun bu nazariyyenin Yahûdîlik'ten gelme olduğunu söyler.

9- Kur'an tercemesi hakkındaki görüşü: Onun bundan yarım asır önce önemle üzerinde durduğu meselelerden biri de Kur'an-ı Kerîm'in başka dillere tercemesi işidir. Çünkü bu mes'ele etrafında zaman zaman şiddetli münâkaşalar olmuştur ve bu mes'ele hal edilmiş te değildir. Ö. N. Bilmen, *Tefsir Tarîhi*'nin I. cildinde Kur'an tercemesinin mümkün ve câiz olmadığını söylemektedir: "Kur'an-ı Mübin'in tercemesi mümkün değildir". (s. 102) "Velhasıl Kur'an-ı Mübin'in bir bedîa-i semâviyye, bir mûcize-i ebediyye olduğuna mu'tekid olan herhangi bir insan, terceme-i harfiyyen'in imkânına kaail olamaz." (s.104)

Mûsâ Cârullah, bu mes'eleyi bundan 52 yıl önce 1912 de basılan Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele, adlı eserinde önemle bahis konusu yapıyor. Tercemeden korkanlara karşı Timur Ali Efendinin bir beytini, bahsinin başına koyuyor:

*Anlanur, ol da öter, korku gider, şeksiz inan,
Bin lisana terceme kılınsun, ol mahfuz heman.*

Ona göre terceme etmek günâh olmak şöyle dursun, bilâkis farzdır. Çünkü kur'an-ı anlamak lâzımdır. "İslâmiyet'in en mühim rûknü Kur'an-ı Kerîm'in arabî nazımıdır, lâkin Kur'an-ı Kerîm'in manalarını ümmetin her birine beyan, hem tebliğ için terceme elbette farzdır." (*Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele*, s. 88) "Mânâsı da nazmı gibi mahfuz ise, Kur'an-ı Kerîm'i terceme bizzarure mümkün olur. Mânâsı mahfuz olduktan sonra da terceme mümkün değil demek, Kur'an-ı Kerîm'in mânâları hiç bir vakit anlanamaz, demek gibidir." (Aynı eser, s.92)

"Kur'an-ı Kerîm'i terceme kat'an mümkündür, şer'an farzdır." (Aynı eser, s. 93) "Namaz rekâtlarında, zikirlerde, sevap kasdıyla okuda, istidlâl hususlarında yalnız arabî nazım müteber olabilir. Farz namazların rûkûnları âyetlerin tercemeleriyle edâ kılınamaz" (s. 86).

O, millî lisana çok önem vermektedir. Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele'de millî dil ve edebiyat mes'elelerinden söz açar. Millî dili işlemek ve geliştirmek lâzımdır. "Türkî lisan gâyet güzel bir lisandır." (Aynı eser s. 80) "Kur'an-ı Kerîm'in semâvî tâlimlerini, hidâyet-i İlahiyyelerini, mûciz nazmı gibi, hele insanlara tebliğ etmek elbette yalnız güzel, hem dürüst tercemeler vâsıtasıyla olabilir. Medeniyet dünyasında var lisanlara Kur'an-ı Kerîm'i terceme etmek, neşir kılınmış tercemeleri dikkatla teftiş edip kusurları bulunur ise ilân etmek ümmet-i İslâmiyye üzerine büyük borçtur"

"Özümüz'ün Türkî lisânımıza Kur'an-ı Kerîm'i terceme etmek bize elbet te tiyüştür (düşmektedir). Her cihetle dürüst hem asân tarzda terceme kılınsa idi, Türk âlemine büyük bereket, Türk lisânına büyük şeref olur idi, güzel terceme edebiyatımızın güzel zîneti olur idi" (Aynı eser, s.79)

10- Muhtelif eserlerinde kadın hakkındaki görüşlerinden bâzılarına işâret edelim:

"Umûmen âlem-i İslâmiyyetin husûsan Rusya müslümanlarının din hem dünya cihe-tiyle saâdetleri hâtun kızların terbiyelerine tevakkuf eder... Benim nazarımda her milletin hâtun kızı o milletin önünde olur. Hâtunları yani anaları dün bir millet hiçbir vakit büyük olmaz." (*Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, s. 72)

"Hâtun sefil olursa ümmet rezil olur. Hâtun dün olursa ümmet zebûn kalur. Hâtun harem mihrablarının sanemidir, millet âilelerinin hudâsıdır. Şeref ve nâmusu korumak için

kadını perde arkasına sokmak küçüklüktür. Kadın şerefini, tahsil ve terbiyesiyle korumalı. Kadını yüzü açıkken edebini muhafaza edemeyecek derecede âciz bırakmak günâhtır” diyor. Kadınlar yaradılış itibâriyle erkeklerden farklı iseler de hukukta eşittirler. (*İslâm Milletlerine*) eserinde de, hâatunların hukuklarına, vazîfelerine dâir maddeler kısmında 145. maddede şöyle diyor: “Hatûnlar her hukukta erlere müsâvidir.” (s.81) Birçok görüşlerinde Ziya Gökalp ile birleşiyor.

O, bâzı yeni görüşler ortaya atmaktadır. “Bunu ne salâhiyyetle yapıyorsun” diyenlere karşı şöyle savunuyor:

“Dâvâmı ispat ederken, Kur’ân-ı Kerîm âyetleri gözüm önünde ise, Peygamber’in hadîsleri meydanda ise, Şeriatın lisân-ı beyânı, fukahay-ı kirâm’ın lisân-ı ilmîlerinden bin def’a âsân ise, şu üç şarttan her birinin tahakkuku takdîrinde, fikhî meselelerde söz söylemekten beni kim men’edebilir?”

“Matlûbum Şer-ı Şerîfin usûl-i kat’iyyelerine, makaasîd-ı asliyyelerine hem de insanların Allah tarafından verilmiş hukuk-ı zâtîyyelerine her cihetten muvâfık, münâsib olur ise, dâvâmın sübûtu Şeriat-i İslâmiyye için bir nakıs olmayıp, belki bil’akis, İslâmiyye’tin ulviyyetine, ebediyyetine bir şahid-i sâdik olabilir ise “O söz senden kabl (önce) söylenmemiş” yahud “Fakihlerin hemesi (hepsi) senin sözün hilâfına icmâ etmişler” gibi tehdîdat beni o dâvâdan men’edemez. Bilürem bir mes’ele-i ilmîyede muhâlif ya muvâfık söz söylemek fukahây-ı kirâmın şanlarına, hürmetlerine teaddî olmaz. Belki o büyüklere iktidâ olur. Büyüklere iktidâ, kuvve-i fikriyyeyi muattal bırakıp cumud hâlinde kalmak değil, mesâil-i ilmîyede o büyükler gibi hareket edip, hakiykatı talep etmektir. “ (*Kavâid-i Fıkhiyye*, s. 184/185)

O, ictihat kapısının aslâ kapanmıyacağını söyler. Son devirlerde bâzı İslâm mütefekkirleri aynı şeyi söylemektedirler. İslâmın dinamik hayatîyetini devam ettirmek için içtihadâ lüzûm vardır. Bu hususta Muhammed Abduh ve Abdü’l-Aziz Çâviş’in sözlerini tanık olarak getirelim:

“Zamânın değişmesiyle insanlar öyle işler ve olaylar karşısında kaldılar ki fikhî kitaplarında bunların hükümleri tasrih edilmemiştir. Onların kitaplarından ötürü âlemin seyrini mi durduracağız? Bu güç yetmez bir şeydir...”

“Halkın dîne aykırı hareketlerinden Allah nezdinde sorumlu olanlar ise yalnız fukahâdır. Çünkü devrin ve zamânın durumunu bilip halkın uyabileceği bir sûrette hükümleri (zaruret hükmü olarak) ona göre tatbik etmek onlara düşen bir vazifedir. Ancak onlar, kitaplarda yazılmış, çizilmiş olanlara saplanıp onları aynen muhafaza etmekle yetinmiyorlar, onları her şey sanıp onlardan ötürü her şeyi terk ediyorlar. Usul okurlar, fakat bu kitaplardaki fer’î mes’elelerden birini aslına ircâ’etmek veyâ delilini araştırmak, içlerinden hiçbirinin aklına gelmez. Bu şöyle dursun, biz mukallidiz, kitap ve sünnete bakmak bize lâzım gelmez, demekten bile sıkılmazlar...”³

Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye âzası, Şerîyye Vekâleti Tedkikât ve Telifât-ı İslâmiyye Heyeti Reisi Abdü’l-Aziz Çâviş de bundan 50 yıl önce şöyle diyordu:

“Evet fukahâ ribâ hakkında pek çok şeyler yazmışlar ve bunun mâhiyet ve teferruâtı hakkında lüzûmundan fazla ahkâm istinbat etmişlerdir... Lâkin bizim üzerimize de terettüb eden bir vazîfe vardı ki, o da fukahânın vaz-ı mevki-i ictihat ettikleri bu ahkâm’ın, *hal ve mevki* icâbâtının ve zamanlarına âid şerâit-i hayatîyyenin taht-ı te’sîrinde sânih olmuş birer netâic-i fikriyye hududunu tecâvüz edemeyeceğini idrak ve takdir etmektir.”⁴

3 M. Reşid Rızâ, *Târîhu’l-Ûstazi’l-İmam Şeyh Muhammed Abduh*, C. II. S. 944

4 Abdü’l-Aziz Çâviş, *Sebilü’r-Reşâd*, C. 14; Sayı, 340, s. 11, 1333 H./1914 M.

Yeni görüşler ileri sürdüğünden dolayı onun hakkında söz edenler bulundu. Zeki Velîdî Togan bile Ömer Nasûhî Bilmen'in *İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusundan* bahsederken Mûsâ Cârullah'a biraz târiz eder bir ifâde kullanıyor: "Buna ilâveten, kendisini müctehid saymadığı gibi ictihad yollarının açıklık, kapalılık mes'elesine de ehemmiyet vermeyerek İslâm fikhını mâruf fıkah kitaplarında olduğu gibi sadâkatle aks ettirib meselâ merhûm Mûsâ Cârullah Efendi gibi olur olmaz yeni nazariyelerle fıkha başka istikâmetler vermek yoluna girmemekle okuyucunun itimâdını kazanmaktadır." 5

Onun tenkîde uğrayan eserlerinden biri de (*Rahmet-i İlahiyye Bürhanları*) olmuştur. Bu eserinde, Allah'ın sonsuz rahmetini dînî nasrlara dayanarak anlatıyor. Cehennem azâbının muhalled olup olmayacağı üzerinde duruyor. Bu konuda Muhiddin Arabî'nin görüşünü benimseyerek azâbın sonsuz olmayacağı kanısına varıyor. Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi, 6 *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, adlı eserinde, bunu ele alarak üstadın görüşünü reddediyor.

Mehmed Ali Aynî ise bu noktaya temasla şöyle diyor:

"*Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* unvanlı kitapta Hoca Sabri Efendi de Hazret-i Şeyhin (İbn-i Arabî'nin) münkirlerine iltihak etmiştir. Şeyhimiz ehl-i cehennemden ateşe yandıktan bir müddet sonra mazhar-ı rahmet olacaklarını ve ateşe alışı artık bundan mütevellim olmayacaklarını beyan ettiği halde... 7

İsmâil Fennî Efendi de *Vahdet-i Vucud ve Muhiddin-i Arabî* adlı eserinde İbn-i Arabî'nin bu görüşünü etraflıca anlatmaktadır. Allah'ın rahmetinin sonsuzluğu, affinin büyüklüğü herkesce bilinen bir şeydir. İslâm Şairi rahmetli Âkif bile İbn-i Arabî gibi müsamahalı bir ifâde ile Allah'a şöyle yalvarmaktadır.

*Mü'minlere imdâda yetiş merhametinle,
Mülhidlere lâkin daha çok merhamet eyle!*

Diğer bir şâirimizin de niyazı şöyledir:

*Bukadar cürm ü seyyiâtımla
Rahmet ümmidimin budur sebebi
Ki buyurmuş Cenâb-ı Azze ve Cel
Sebakat rahmeti alâ gadabî*

Mûsâ Cârullah, amelî müslümanlık istemektedir. İmân'ın eseri imânlı kişinin davranışında ve tutumunda görülmelidir. "Bir adam müskirat denizine dalsa, fuhşiyatın her birine boyansa, yetimlerin mallarını yese, mâsumları bedbaht etse, ırza geçse, lisâniyle bunlar helâl demedikçe yalnız günah işler, yine mü'min kalır, Cennet'e girer. Mütezile buna karşıdır."

"Amel imândan hâricdir, zâiddir denmez. Amel imân'ın delilidir; Kur'an'ın ve Hadislerin ruhuna uygun olan budur." (*Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele*, s. 55)

Bu konuyu Kavâid-i Fıkhiyye'de de önemle ele almaktadır:

"İmân ve dîn insanın hareketlerinin nâzımı olur. İmânı pâk olan'ın ef'âli de pâk olur. İnsan imânına göre amel'eder. Hayır olduğuna inandığı şeyleri işler; kötü olduğuna inandıklarını işlemez. Hayâtın güzelliği, kalbin, itikaadın güzelliğiyle olur. İmân insanı olgunlaş-

5 Z. V. Togan, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, I. 1953, İstanbul

6 Bu işe Şeyhu'l-İslâm Mûsâ Kâzım Efendiyi karıştırmamalıdır.

7 M. A. Aynî, *Şeyh Ekber'i Niçin Severim*, S. 18.

tırır. Rûhun bekaasına îmân'ı olan insan, nefsinin tekâmülüne çalışır." (*Kavâid-i Fıkhyye*, s. 156)

O, İslâm fıkhnı durgunluktan kurtarmak için yeni kaaidelere yer verilmesini istemektedir.

"Usûl kitaplarında tafsilâtiyle beyân kılınmış 14 usûl üstüne: Târih şehâdeti, hayat tecrübesi, aklın delâleti, ictimâ'in (toplumun) hâceti, zamân'ın da talebi teşri'de delil olmak üzere mu'teber olur." (*İslâm Milletlerine*, s. 56)

Toplumun mutluluğu şu esâslara riâyetle elde edilir:

"İctimâî îmân'ın dört rûknü vardır: 1- Özünün hukuklarını, vazîfelerini bilir kadar ilim, 2- Başkaların hukuklarına teaddî kılmazlık kadar şeref, emânet, 3- Adâlet esâslarına te'sis kılınmış kanunları riâyeye kılar kadar ikdam, itâat, 4- Zilleti tehammül etmez kadar, hem de bâtil dâvetlere inkiyad etmez kadar izzet, hem cesâret."

"Gayet büyük şu dört fazîlet-i îmâniyye hey'et-i ictimâiyyede emnin, emânın esâsıdır, kaaidesidir; hürriyetin de rûhudur." (*İslâm Milletlerine*, s. 101)

Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele'de de İslâm'ın rûkûnlerini şöyle sıralıyor: "Hakk-ı İktisad, tanzîm-ı Ülûhiyyet, pâk insaniyyet, dünyâda izzettir."

O, müslümanların şerefli ve kuvvetli olmasını istiyor. Ona göre geri kalmanın sebepleri de şunlardır.

- 1- Tevekkülün yanlış anlaşılması, şahsî teşebbüsü kösteklemiştir.
- 2- Kaza ve kaderi yanlış anlamak, büyük işlere engel olmuştur.
- 3- Fikir hürriyetini kösteklemek, akli esârete düşürmüştür, kafalar işlemez olmuştur.
- 4- Güzel sanatlara değer vermemek, bediî zevkleri, estetik duyguyu öldürmüştür, insanları süflileştirmiştir.
- 5- Ümerâya, günün efendilerine dalkavukluk, izzet-i nefsi kırmıştır.
- 6- Eldeki parayı işletmeyip saklamak iktisâdı öldürmüştür.
- 7- Kadınlara lâyük oldukları mevkiî vermemek, cem'iyyeti geriletmiştir.

(*Uzun Günlerde Rûze*, s. 200)

Eserleri:

- 1- *Rusya Müslümanlarının III. Nedvesi*, Kazan, 1906, Türkçe
- 2- *Rusya Müslümanlarının III. Nedvesinin Zabt Cerîdeleri*, Kazan, 1906 Türkçe.
- 3- *Müslüman İttifâkının Programı ve Şerhi*, Petersburg, 1906, Türkçe
- 4- *İfâdâtü'l-Kirâm* (Hadis ilmüne dair), Kazan, 1906, Arapça
- 5- *El-Lüzûmiyyât* (Ebu'l-Alâ Maarrîden Terceme) Kazan, 1908. Türkçe
- 6- *El-Muvâfakaat*, (İbrâhim Şâtubî'nin eserini bir önsözle neşir) Kazan, 1909, Arapça,
- 7- *Muvatta* (İmam Mâlik'in Hadis kitabını bir önsözle neşir) Kazan, 1910, Arapça
- 8- *Şeriat Niçin Rûyeti İtibar Etmiş*, Kazan, 1910, Türkçe
- 9- *Kavâid-i Fıkhyye*, Kazan, 1910, Türkçe (Rızâ Efendi nazâretinde Kazanda Örnek matbaasında basılmış) 238 sayfa
- 10- *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan, Türkçe
- 11- *Rahmet-i İlahiyye Bürhanları*, Orenburg, 1911, Türkçe

- 12- *İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar*, Orenburg, 1911, Türkçe
- 13- *Siyonizm*, 1911, Türkçe
- 14- *Tîbetü'n-Neşr fî Kıvâti'l-Aşr*, Kazan, 1911, Arapça
- 15- *Akîle* (Cezerî Şerhi) Kazan, 1911, Arapça
- 16- *Nâzîmetü'z-Zehr* (Şâtîbî Şerhi) Kazan, 1912, Arapça
- 17- *Edebiyyât-ı Arabiyye ile ulûm-i İslâmiye*, Kazan, 1912, 72 sayfa, Türkçe
- 18- *Divân-ı Hâfız*, (terceme ve şerh) Kazan, 1912, Türkçe
- 19- *Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele*, Kazan, 1912, Türkçe
- 20- *Istılâhat Esâsları*, Petersburg, 1914, Türkçe
- 21- *Mülâhaza* (İsmail Gaspıralı'nın ölümü dolayısıyla) Petersburg, 1915, Türkçe
- 22- *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Masâhif*, Petersburg, 1915, 40 sayfa, Arapça
- 23- *İslâm'da Kader Mes'elesi*, Türkçe
- 24- *Zekât*, Petersburg, 1916, Türkçe
- 25- *Mâide*, Petersburg, 1916,
- 26- *Meyyit Yakmak*, Petersburg, 1916,
- 27- *Şeriat Esâsları*, Petersburg, 1916,
- 28- *Rusya İslâmlarının 1917 Senesi Moskova Kongresi Zabıtları*, Petergrad, 1917, Türkçe
- 29- *Âile Mes'eleleri*, Petersburg, 1918, Türkçe
- 30- *Fıkhü'l-Kur'an*, Petersburg, 1920-1923, iki cild, Arapça
- 31- *Büyük Millet Meclisine Mürâcaat*, Mısır, 1922. Türkçe
- 32- *İslâm Milletlerine-Dinî, Edebî, İctimâî ve Siyasî Mes'eleler, Tedbîrler Hakkında*, Berlin, 1923, Türkçe (Şanlı Türk askerleri şerefine te'lif kılınan bu eser yüzünden tevkif edildi)
- 33- *Âilede Kadın*, Berlin, 1932, Türkçe
- 34- *Ye'cüc*, Berlin, 1932, "
- 35- *Târîhin Unutulmuş Sayfaları*, (Abdü'l-Azîz'in Hal'i ve İntihârı) Berlin, 1932, Türkçe
- 36- *El-Veşta fî Nakdi Akâidi's-Şta*, Mısır, 1935, Arapça,
- 37- *Felâsîfetü'l-İslâm*, Mısır, (Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'den bahseder)
- 38- *Nizâmü't-Takvim fi'l-İslâm*, Mısır, 1935, Arapça
- 39- *Nizâmü'n-Nesi Inde'l-Arab*, Mısır, 1935, Arapça
- 40- *Eyyâm'ü Hayâti'n-Nebî*, Mısır, 1935, Arapça
- 41- *Sahîfetü'l-Ferâid*, Pehubal, 1944, Arapça
- 42- *Sarfü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Pehubal, 1944, Arapça
- 43- *Hurûf'ü Evâilî's-Süver*, Pehubal, 1944, Arapça
- 44- *Tertîbü's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübühâ, fi'n-Nüzûl ve fi'l-Masâhif*, Pehubal, 1944, Arapça,
- 45- *Te'mnü'l-Hayâti ve'l-Emlâk*, Pehubal, 1944, Arapça (Sigorta hakkındadır)
- 46- *Kitâbü's-Sünneh*, Pehubal, 1945, Arapça
- 47- *El-Banku fi'l-İslâm*, Pehubal, 1946, Arapça (Bankalar hakkında)
- 48- *El-Kanûnü'l-Medenîy fi'l-İslâm*, Pehubal, 1946, Arapça
- 49- *Nizamü'l-Hilâfeti'l-İslâmiyye*, Pehubal, 1946, Arapça

50- *Kur'ân-i Kerîm Tercemesi*, (1912 yılında bunun 400 sayfa hâlinde basılacağı ilân edilmişse de basılmamıştır.)

51- *Tefsîrül-Kur'âni'l-Kerîm*, arapça olan bu eser de Hindistanda kalmıştır.

Bu eserlerin hepsini inceleyip tanıtmaya bu sütunlarda yer yoktur. Biz başlıcalarından bâzı örnekler vererek onun görüşlerini göstermeye çalıştık. Onun, üzerinde durulmaya değer görüşleri vardır. Her insan gibi onun da yanıldığı, aşırı gittiği bazı noktalar olabilir⁸. Fakat onun İslâma hizmet etme emelinde olduğunda aslâ şüphe edemeyiz. İslâmı çağdaş medeniyetle bağdaştıran, müslümanları uyandırmaya çalışanlardan biri de odur. Afganlı şarkı uyandırmaya çalıştı, sömürgecilere cihad açtı, Muhammed Abdüh ıslâhâtçı bir kafayla çalıştı. Mûsâ Cârullah bu iki üstadın her birinden bir şeyler aldı. İslâm'ın uyanışına, sömürgecilerden kurtulmasına çalıştı. İslâmı çağdaş bir görüşle anladı ve anlatmaya uğraştı. İslâmiyyet'in kudsiyyetine, îtilâsına îmânı tamdı. İslâm, iyi anlaşılırsa her zaman medeniyet kaynağı olur" diyor ve bunu eserleriyle ispat ediyordu. Koca bir ömrü bu uğurda harcadı.

Allah, gani gani rahmet eylesin.

8 *Halk Nazarına Bir Nice Mes'ele'de* Endülüs müslümanları Osmanlılardan yardım istedi, fakat yardım görmediler, diyor. Bu yanlıştır. Bu mes'eleyi, *Vakıflar Dergisi* sayı IV, 1958 de çıkan (S. A. Er-Raşîdî, Es-Sultan Muh. El, Fâtih Kitabı hakkında'ki yazımda biraz aydınlatım.

ORTA ŞARKIN TARİHÎ HÜVİYETİ*

Prof. Dr. BERNARD LEWIS

Orta Şark nedir? Bu tâbir 1902 senesinde Amerikalı bir bahriye subayı tarafından icad edildi. Bu subay meşhur denizcilik tarihi ve stratejisi mütechassısı Alfred Thayer Mahan'dı. O zaman Londrada çıkan *National Review* isimli bir mecmuada neşrettiği bir makalede, Basra körfezinin ehemmiyetinden bahs ederek, Arabistan ve Hindistan arasındaki muntakaya ilk defa olarak "Orta Şark" Middle East ismini verdi. Ertesi sene, *Times* gazetesinde Tehran muhabiri imzasile bir seri makale çıktı; başlığı *Orta Şarkın Problemleri* idi. O tarihten itibaren, Orta Şark tabiri, bir az daha eski olan Yakın Şark tabiri ile beraber, bütün dünya lisanlarında kullanılmağa başlandı; bu kadar geçen zamana rağmen el'an Ortaşark problemleri halledilememiştir.

Bu iki tabir de yeni olmakla beraber hiç birisi modern değildir. İkisi de yakın zamana ait olmakla beraber muhakkak ki geçmiş bir devirden artakalan tabirlerdir. Bu tabirin doğduğu dünyanın merkezi garbi Avrupa idi, ve geri kalan tarafları garbi Avrupanın gözü ile göründü. Bu dünya tarihe karışmış ve dünyanın merkezi siyaset ve strateji bakımlarından ya kayıp olmuş ya da muhtelif muntakalarda değişmektedir. Mamafih, Orta Şark tâbiri, mahdut ve mahallî ve hatta demode olmasına rağmen, her tarafta kabul edilip hâlâ kullanılmaktadır. Yalnız Garbi Avrupa'da değil Rusya ve Amerika, Asya ve Afrika, . . . hatta Orta Şark memleketlerinde, Orta Şark memleketlerini tavsif etmek için hâlâ mer'idir. Tâbirin kullanıldığı muntaka genişletildiği gibi hudutlandırdığı muntaka da genişletildi. İlk defa kullanıldığı zaman Basra körfezinin sahillerine münhasır idi. Son zamanlarda, Orta Asyadan Orta Afrika'ya, Hindistandan Atlantik sahillerine uzanan kocaman bir ülkeye tatbik edilmektedir.

Âdem oğullarının tarihinde, Orta Şark medeniyetinden daha eski bir medeniyet yoktur. Bütün dünya milletleri —Orta Şark milletleri dâhil— bu kadar meşhur ve asil bir muntakaya bu renksiz, bu türedi ismi takmada niçin ittifak ettiler? Mânasızdır, —amma onun yerine aynı muntakayı tavsif eden başka bir tâbir bulmak veya icad etmek istesek muvaffak olamıyoruz. Hindistanda, meselâ, garp kafalı tâbirini istihlâf etmek istedikleri zaman, Garbî Asya tâbirinden daha münâsip bir terim bulamadılar. 'Garbî Asya' ortaşark tâbirinden biraz daha renkli, biraz daha mânalıdır, bu muhakkak, amma ifâde etmek istediği manâ bakımından doğru değildir. Diğer Afrika kıtasında bulunan Arap memleketleri şöyle dursun, Mısır Ortaşark'a ait değil midir? Mısırsız ortaşark olur mu?

Ortaşark tâbirinin menşeinin ve yayılışının sebeplerini Avrupa tarihinde —bilhassa Avrupa-Asya münâsebetlerinin tarihinde aramak lâzımdır. Eski Yunanlılar Anadolu sahillerine ilk geçtikleri zaman ona Asya ismini vermişlerdi. Ondan sonra İran, Hindistan, Çin'in mevcûdiyetinden haberdar olup, Anadolu'ya Küçük Asya demeğe başlamışlardı— çünkü arkasında daha geniş, daha uzak bir büyük Asya vardı. Aynı şekilde, eski Yunan çağından yeni çağın başına kadar, Avrupalılar için, Atina ve Roma devirlerinde İran pâdişahları, ondan sonra İslâm halifeleri, ortaçağın son günlerinden itibaren Osmanlı sultanlarının hâkimiyeti altında bulunan Avrupanın komşusu ve rakibi olan yalnız bir Şark vardı. Avrupa devletleri-

* Müellif bu makaleyi 25 aralık 1963 tarihinde İlahiyat Fakültesinde verdikleri konferansta okumuşlardır, ve "Middle East and the West" adıyla kitab olarak yayınlanacaktır.

nin, hattâ Avrupa medeniyetinin, şark hudutlarında bulunan komşusunu tavsif etmek için, Şark kelimesi kâfi idi. Avrupalı için “Şark” yalnız coğrafî bir noktadan ibaret değildir. Bu kelime aynı zamanda büyük ve hususî bir hüviyet ifade eder; siyasî, medeni, hattâ tarihî bir hüviyet denilse mübalâğa edilmemiş olur. Ondokuzuncu asra kadar bu hüviyeti daha kati bir surette tavsif etmeğe lüzum yoktu. O devrin diplomat ve tarihçileri ‘Şark meselesinden’ bahsettikleri zaman—the Eastern Question, la Question d’Orient—hangi Şark mevzûbahis olduğu belli idi. Yalnız ondokuzuncu asrın son senelerinde ve yirminci asrın ilk senelerinde, Avrupanın hariciyecî ve siyâsetcilerinin daha uzak ve daha geniş bir Şark ile meşgûl oldukları zaman, eski ve mutad Şarka yeni bir isim vermek lâzım geldi—onu daha kati bir surette tavsif etmek ihtiyacı baş gösterdi. Yalnız bir Uzak Şark görüp tanıdıktan sonra, Avrupalılar bir Yakın Şark veya bir Orta Şarktan bahs etmek lüzumunu hissetmeğe başlamışlardı.— Amma yeni isim eski bir hüviyet ifâde eder. O hüviyetin mahiyet, sıfat, tarihî hususiyetlerinin kabataslak resmini şimdi çizmeğe çalışmak istiyorum.

Coğrafî bakımdan ele alırsak, bu mıntakanın en göze çarpan hususiyeti kuraklığıdır. Yağmur az, ormanlar seyrek. Ege sahilleri gibi bazı bereketli bölgeler müstesnâ, burada ziraât yalnız sun’i sulama ile olabilir; tabiatın ve insanların kemirmesine karşı daimî bir çabalama lâzımdır. Mıntakanın her tarafını hudutsuz ve büyük çöller kaplar. Arabistanda Rub-i Hâli, Mısırdaki Garbî Sahra gibi çöller tamamen kısır, ıssızdır. Diğer çöllerde, seyrek, fakat tarihi bakımdan gayet mühim bir ahâli vardır. Bu ahâli, yemek ve nakliyat için hayvan yetiştiren göçebe çobanlardan ibarettir. Son zamanlarda, at ve devenin yerinde otomobil ve kamyon kullanılmağa başlayınca çoban iktisadî ehemmiyetini kaybetmeğe başlar. Çoban yeni vesâiti nakliyyeyi üretmez ama bazı yerlerde onların yedikleri ulûfeyi, yani benzini, onlara yedirebilir, ve bu imkânlardan dolayı yeni bir ehemmiyet kazanmış olur.

Çoban ve çiftçi arasında çok eski bir kavga vardır. Bu kavganın en eski örneklerinden birini Tivrattaki Tekvin kitabında buluyoruz. Habil çoban, Kabil çiftçi imiş; kavga ederler, Kabil Habil’i öldürür. Bu hâdise bir istisna teşkil eder. Umumiyetle, Ortaşark tarihinde çoban çiftçiyi öldürür, öldürmezse onu hâkimiyeti altına alır. Büyük bir imparatorluk olsa, küçük mahallî bir devlet olsa, mamur olan yerlerin hükûmetleri için çöllerin hudutları, çölden giden ticaret yollarının asayişini temin etmesi büyük bir problem teşkil etmekte idi. Alelâde hükûmetler çöl ahalisini doğrudan doğruya idare etmekten vazgeçerek, neticeye bilvasıta vardılar. Bir vaha veya çöl kabile reisini seçip, onu tanıyıp desteklemişlerdi; para, silâh, güzel lâkab verip, mukabilinde reislerden ticârî, naklî ve icab ettiği zaman askerî imkân ve vasıtalar istediler. Bu usûlün misâlleri çoktur— Bizans devrinde Gassaniler, Osmanlılar devrinde İbni Reşidler aynı rolü oynamakta idiler. Bugün bile misâllerini görmek pek zor değildir.

Bazı devirlerde, şehir çöle hâkim olmaz, bilâkis, çöl şehri hâkimiyeti altına alır. Ortaşark tarihinde, çölden gelen tecâvüz tekerrür eden bir hâdisedir. Eskiçağdan gelen Akadîler, Âramîler, İbranîler gibi müstevlilerin bazıları cenuptan, Arabistandan gelen ve Sâmi dilleri konuşan kabileler idiler. Müstevlilerin diğerleri, Şimâlde bulunan büyük Asya bozkırlarından gelmişlerdi. Cenuptan gelen fâtiplerin en son ve en büyük fethi, yedinci asırda gelen Müslüman Arapların fetihleridir; bozkırdan gelen en büyük fetih XIII ncü asırdaki Moğollardır. İslâm Ortaşark’ın Ortaçağ tarihi Arap fetihleriyle başlıyor; bazı tarihçilerin görüşlerine göre, XIII ncü asırda gelen Moğol fetihleriyle bitiyor.

Moğolların istilâsının ilk sarsıntıları şüphesiz çok muazzam idi. Fetihlerin uzun vâdeli tesiri, bazı tarihçiler tarafından çok mübalâğa edildi. Klâsik İslâm medeniyetinin inhitatını, büyük Arap imparatorluğunun inkirazını, hatta XIII ncü asırdan XIX ncü asra kadar Orta-

şark memleketlerinin bütün sakat taraflarını Moğolların vahşiliklerine atfedilenler vardı. Bugün böyle bir nazariye kabul edilemez. Bir tarafta, Ortaçağ tarihini bir az daha iyi bilmeğe başlarken, diğer tarafta vahşiliğin hakikaten ne olduğunu bizim zamanımızda biraz daha iyi anlamağa başladık. Moğolların tahripleri, XIX ncu asrın saf ve masûm tarihçilerine korkunç görünmüştü. XX nci asrın gözü ile görürsek bu kadar fena görülmez. Herhalde, Moğollar Ortaçağ Arab medeniyetini tahrip etmediler— onun zevale yüz tutması fetihlerden çok evvel başladı. İslâm medeniyetini de yıkmadılar; bilâkis, Moğolların sayesinde o medeniyetin tarihinde yeni ve parlak bir devir başladı.

Bozkır milletlerinin —yani Moğollar ve Türklerin— Ortaşark'a gelmesi, İslâm medeniyetine yeni bir şekil, yeni bir hayat verdi. XIV ncü asırda yaşamış olan büyük Arab tarihçisi İbni Haldun bunu iyi farketmişti. Ona göre Abbasilerin imparatorluğu inhitat ve tereddidi haline düştükten sonra, hilâfet kâfir Tatarlar tarafından ilga edildikten sonra, Allahu teâlâ İslâm dinini kurtarmak isteyerek Müslümanların son nefeslerini yeniden canlandırıp, Müslümanların vahdetini yeniden kurup, nizam-ı âlemi müdafaa etti. Bu gayeleri tahakkuk ettirmek için, Allah, Türk milletini getirip o milletin büyük ve müteaddit kâvimlerinde hâkim ve müdafî tâyin etti ve bu vesile ile İslâm dünyasını inkirazdan kurtardı. (*Kitab ül-İber*, c' v, -Kahire 1867, s. 371).

İbni Haldun bu sözleri ile Mısır kölemen Sultan ve Emirlerini ima etmek istemişti, amma sözlerine daha geniş bir mâna verirsek hata etmeyiz. Bozkır kavimlerinin Ortaşark'a göçmesi, onuncu asırda başlayıp Timur Leng'in ölümünden sonra sona erdi. Bu dört yüz sene zarfında, Ortaşark'ın hayat ve hükûmet tarzları değişmişti. Yeni bir hâkimiyet kuruldu, yeni bir medeniyet doğdu.

O tarihten itibaren, ne çöller ne de bozkırların kavimleri tarafından yeni bir istilâ olmadı. Ateşli silâh icad edildikten sonra, böyle bir şey olamadı. XVIII nci asırda, Vehhabiler, eski Arapların yolunu tâkip etmek istedikleri zaman, çöl hudutlarında durduruldular. Büyük Bizans ve İran Padişahlarının yapamadıkları şeyi, Osmanlı imparatorluğu en sakat inkirâz devrinde yapabildi; çölden gelen gâzileri toplar ile durdurdu. Göçebe çoban, iktisadî kıymetini olduğu gibi hem de askerî kıymetini kaybetti.

Çöller arasında bazı nehir var, ve Ortaşarkta iki mühim memleket, Mısır ve Irak, o nehir vâdilerinden başka bir şey değillerdir. İkisinde de çok eski bir içtimaî teşkilât vardır ve bu teşkilât sadece muntakanın değil belki de dünyanın en eski içtimaî teşkilâtıdır. Bu cemiyetler, nehirlerin feyzanını kullanan, büyük miktarda amele ve mühendis isteyen, bir merkezî selâhiyet tarafından idare edilen çok mufassal ve mükellef bir sun'î sulama sistemine istinad etmektedir. Bu sistem, toprak rejiminin inkişafını tesbit etti; siyasî hayatta, merkezî ve devletçi bir hükûmet tarzını götürmekte, siyasî düşünce ve davranışta, bir emir ve itaat ananesini yaratıp yetiştirmekte idi. En eski zamanlarda, Ortaşarkın medeniyeti Mısır ve Irak vâdilerinde başlayıp, diğer memleketlere nüfûz etmekte idi; Irak ve Mısırın tefekkürü ve teşkilâtının komşu devletlerde de büyük bir tesiri vardı. En eski zamanlarda olduğu gibi, halifelerin imparatorluğunun yaratılışından sonra, Arabistanda, Mısırdaki, Irak Suriye ve Filistinden ibaret olan münbit hilâlde, yeni bir kuvvet, yeni bir medeniyet doğdu, komşu memleketlerde büyük tesirleri oldu ve eski zamanda olduğu gibi, o kuvvetin, o medeniyetin iki rakib merkezi, Mısırdaki ve Irakta idi.

Münbit hilâlden Şimâle, Şarka bakarsak, tamamen başka bir manzara görürüz. İran ve Anadolu dağları, ovaları, yaylaları hem coğrafya ve nüfus bakımından, hem de hars ve târihî tecrübe bakımından münbit hilâlden çok farklıdır. O memleketlerde, münbit hilâl'in Sâmî medeniyetlerinin tesirleri hem eski çağda hem müslüman Ortaçağda çok büyük idi.

İran ve Anadolu milletleri, Sâmilerden defalarca din ve yazı kabul ettiler, lisan kabul etmediler. Kendi lisanlarını konuşup, kendi devletlerini kurup bazı devirlerde büyük ve rakib imparatorluklar tesis ettiler. Cenubta Irak ve Mısır, Şimâlde Anadolu ve İran ovaları rakib merkezler idiler. Firavun ve Asuriler devletlerinin inkirazından sonra, Mısırdaki ve Münbit hilâlde bin senelik bir husuf başladı, o müddetçe muntakanın hâkimiyeti için büyük mücadele başka yerlerde idi, bir tarafta İran, öbür tarafta Yunan ve Bizans rekabet etmekte idiler. Arapların fetihleri, merkez noktalarını tekrar münbit hilâl ve Mısıra iade ettiler; Türk ve Moğolların fetihleri, tekrar o muntakaları gölgede bırakıp, merkez noktaları İran ve Anadoluya iade etti. İranda İlhanlar, Türkmenler, Safeviler, Anadolu'da Selçuklar, Osmanlılar, çok eski bir kavgayı canlandırıp devam ettirdiler. Bu mücadelenin son safhası Nadir Şah zamanında oldu. Ondaki sonra, daha geniş bir dünya çerçevesi dahilinde, daha büyük problemler karşısında, ehemmiyetini kaybetmeğe başladı.

Ortaşark memleketlerinde üç büyük din dünyaya geldi —Yahudilik, Hristiyanlık, İslâmiyet. Birincisi ile ikincisi, Filistinde, üçüncüsü Arabistanda doğdu. Bu üç din arasında, târih boyunca büyük kavgalar oldu, amma buna rağmen— belki bundan dolayı demek lâzım— üçü birbirine çok yakındırlar. Bu yakınlığı, bilhassa Asyanın diğer dinlerle mukayese edersek görürüz.

Üç din de Ortaşarkta hâlâ yaşıyor, amma yalnız birisi gâlip olup hüküm sürdü. On üç buçuk asır boyunca, Ortaşark ekseriyetle bir İslâm ülkesidir, hatta bütün İslâm dünyasının coğrafî ve ruhanî merkezi oldu. İslâmiyet dini orada doğdu; İslâm medeniyeti orada ilk klâsik ve örnek şekillerini aldı. İslâmiyet tabii Ortaşarkta münhasır değildir. Asya ve Afrikanın muhtelif devletlerinde büyük Müslüman cemaatleri vardır; Pakistan veya Endonezya gibi devletler mevcuttur ki bunların her birisinin nüfusu Ortaşark memleketlerinin topyekûn nüfusundan daha büyüktür. Amma Ortaşark İslâmiyetine nazaran, bunlar fer'idirler, tâlidirler. İslâm medeniyetinin fûru Asya ve Afrika kıtalarına uzatılmışsa, usûlü Ortaşarkta kaldı. Bütün müslümanların müşterek tarihî hâfızasını teşkil eden büyük hâdiseler orada vukû buldular; İslâmın klâsik hüviyeti, İslâmiyetin en esaslı örnekleri ve an'aneleri orada inkişaf edip, eski halife ve sultanların memleketlerinde, Arabça, Farsça ve Türkçe konuşan milletler arasında son ve mükemmel şekillerini buldular.

Yedinci asırda başlayan İslâm devrinde, bu üç lisan Ortaşark'ta hâkim oldular. Muntakanın eski kültür lisanları sönmeğe mahkûm oldular; bazıları küçük ekalliyetlere münhasır olurken, diğerleri tamamen münkarız oldular. Filoloji bakımından, Arapça, Farsça ve Türkçe arasında hiç alâka yoktur. Arapça, İbranic ve Süryânic gibi Sami bir lisandır; Farsça, bir tarafta Hindistan dilleri, öbür tarafta Avrupa dilleri ile alâkası olan Hint-Avrupa ailesine dahil bir lisandır. Türkçe de tamamen ayrı bir lisan ailesine mensubtur. Amma lisanî menşe ve bünye bakımından bu üç lisan arasında bir benzerlik bulunmazken, tarih ve hars bakımından çok eski, çok derin, çok kuvvetli bağlar vardır. Fars dilinde Arapçadan istiare edilen çok kelimeler olduğu gibi Türk dilinde de hem Arapça, hem Farsçadan alınan binlerce kelime vardır. Bunların hepsine istiare denemez. Garbî Avrupalılar için Yunanca ve Lâtince ne ise, Müslüman Türkler için Arapça ve Farsça birer klâsik lisan olarak aynı mahiyeti taşır. İslâm medeniyetinden istiare edilen mefhumlar ve şeyleri tavsif etmek için, onlara mukabil ve münasib olan istihlâhları da istiare ettiler. Bundan başka, yeni mefhumlar ve şeyleri tavsif etmek için, Arap ve Farsî kökleri mevad-i hâmmeye halinde kullanarak, yeni kelimeler uydurdular. İngilizce veya Fransızcada, Metafizik ve telegrafî kelimelerinin ikisi Yunancadan alınmış ise, bu iki kelime arasında büyük ve mühim bir fark vardır. Metafizik kelimesi, Yunanlardan istiare edilen bir mefhumla beraber Yunancadan istiare edilen bir istihlâhdır. Telegrafî kelimesi ise, yeni uydurulan bir şeyi tavsif etmek için, Yunanca köklerden yeni uydurulan

bir istilahlardır. Aynı surette, Osmanlıca denilen lisanda, böyle Arapça ve Farsça kelimeler vardır ki bunları Araplar ve İranlılar ya bilmezler, ya da Türklerden istiare ederler. Siyasî hayattan alınan birkaç örnek ile iktifa etmemiz lâzımdır; meşrutiyet, cümhuriyet, kavmiyet, milliyet, iktisadî, iştiraki, maslahatgüzar, hariciye, dahiliye, vs.

Bu üç lisanı konuşan milletler, Ortaşark tarihinin sahnesinde birbirini tâkip ettiler. İlk gelenler Araplardı. Yedinci asrın başlarında, Arap kelimesi yalnız Arabistan yarımadasında oturan millete verilebilir ise de, Arapça yalnız orada kullanılırdı. Büyük fetih ve iskan hareketleri neticesinde, Araplar, Garp'ta Atlantik denizi ve Pirene dağlarından Şarkta Hindistan ve Çin hudutlarına kadar uzanan muazzam bir imparatorluk yarattılar. Bir iki yüz sene, Araplar bu imparatorlukta bir hâkim tabaka teşkil ettiler. Getirdikleri din esas tutularak, konuştukları lisan vesile edilerek, yeni ve zengin bir medeniyet doğdu, geniş ve mütenevvî bir edebiyat yaratıldı. O medeniyet, o edebiyat tam manada beynelmilel idi, onu yaratanlar arasında, muhtelif millet ve mezhepten âlim ve edip vardı; amma o medeniyetin yegâne lisanı Arabça idi; tecellileri İslâmın an'anelerine uygun idi. Zamanın müruru ile, Araplar siyasî hâkimiyetlerinden vaz geçmeğe mecbur olup, başka milletlerden toplanan yeni hâkim zümrelere yer vermişlerdi; fakat Arapça konuşanlar hakikî kuvvetini kaybetti, fakat uzun bir müddet zarfında Arap dili fikrî ve edebî üstünlüğünü muhafaza etmeğe muvaffak oldu. İran ve Türkiye hudutlarından Şimali Afrikaya kadar Arapça bütün eski millet, devlet ve edebiyat dillerinin yerini alıp, bir kaç istisna ile, bugüne kadar halâ mer'î kalmaktadır.

Irak-İran hududunun şark tarafından, Araplar din, yazı ve bir müddet için, edebî ve il-mî lisanlarını tatbik etmeğe muvaffak olmuşlar ise de Arap dilini ve millî hüviyetini İranlılara vaz edememişlerdir. Arap fethinden sonra, İranlılar Müslüman oldular; Arapça öğrenip yazmağa başladılar; hatta Arapça yazılan İslâm medeniyetinin beynelmilel edebiyatında muazzam bir payları vardı. Ancak aynı zamanda fethedilen Iraklılar, Suriyeliler, Mısırlılar gibi Arap olmadılar; İran millî lisanını ayrı hüviyet ve şuurunu muhafaza etmiştir. İran milleti diğer fethedilen milletler gibi, eski bir lisan ve hars sahibi idi; diğer milletlerin aksine, siyasî istiklâl ve büyüklüğünü son zamanlarda kaybedip o devrin şaşaa ve sanatlarını unutmamışlardı. Dokuzuncu ve onuncu asırlarda, İran tekrar tarih sahnesinde mühim bir rol oynamağa başlar. İranlı devlet adamları ve hatta sülâleler meydana çıkıp, İslâm medeniyeti dahilinde yeni —ve kat'î surette İranlı— bir uyanış cerayını başlar. Bu yeni edebiyatın vesilesi yeni bir lisandır. Bu ne Arapça idi, ne de eski Farsça, amma Arap harflerile yazılan, İslâm tesiri altında kalan bir İslâm Farsçası idi. Bu yeni edebiyat, Arap edebiyatına bağlı olmasına rağmen, ondan bazı bakımlardan çok farklıdır. Şimdi Arapça değil, Farsça konuşan hükümdar ve hamilerin anane ve zevklerine uydurulup, İranlıların yeni şuurunu aksettiriyor.

Onuncu asırdan itibaren, Farsça Arabçanın eski kültür rolünü istihlaf etmeğe başlar. Konuşulduğu memleketlerde, Arapça tabii hâlâ kullanılırdı. O memleketlerden hariç, din ve bazen fıkıh kitaplarında istimal edilmiş ise de, hem devlet, hem de kültür işlerinde artık hâkim mevkiini kaybetti. İran şöyle dursun, İran'ın kültür tesiri altında bulunan Ortaasya, Hindistan ve Anadolu müslümanları için, Farsça devlet, dergâh ve edebiyat dili oldu; İran klâsikleri ve an'aneleri yeni nesil, hatta yeni milletlerin talim ve terbiyasinde esas tutuldu. İslâm dünyasının siyasî hâkimiyeti, İslâm medeniyetinin yaratıcı kuvvetleri artık eski paytahtlarda değil, İranlı ve Türklerin yeni merkezlerinde bulunabilirdi. İslâm medeniyeti kendi inkişafının ikinci merhalesi olan İran kültürü çerçevesinde bulunan büyük safhasına girmekte idi.

Aynı zamanda, veya belki biraz sonra, Ortaşarkın İslâm devrinin inkişafında tarih itibarile üçüncü millet, Türkler, ortaya çıktı. Türkler Ortaşarka şarktan ve Şimalden geldiler.

İslâmiyeti kabul etmeden önce, muhtelif dinlere mensub olmuşlar ise de, İslâmiyetten hariç kalanlar yok derecede azdır. Türklerin islâmiyetinde ayırd edici bazı hususiyetler vardır. İranlıların ve diğer fethedilen milletlerin aksine, Türkler ilk müslümanlar tarafından hiç fethedilmemişlerdir. İslâm dünyasına kahren değil, ihtiyaren girmişlerdir. Girdikten sonra, derhal mühim bir rol, nerede ise hâkim bir rol oynamaya başlamışlardır.

Türkler Ortaşark'a ilk geldikleri zaman, asker ve memluk sıfatile fert fert olarak gelip, İslâmiyeti ve İslâm medeniyetini kabul ettiler: 960 senesinde, gayet mühim bir hadise —Karahanların İslâmiyeti kabul etmeleri— vukû buldu. Bu hadise İslâm imparatorluğunda bulunan tek tek memlukların İslâmlaştırılmasından tamamen ayrı bir şeydir. Bu defa, hudutlar ötesinde bulunan serbest ve bağımsız bir Türk kavmi, han'ı ile beraber, İslâmiyeti kabul edip eski tarih ve an'anelerini unutarak tam manada İslâm camiasına katılmışlardır.

Onbirinci asırda, Türklerin dört yüz sene süren istila ve iskân devri başlıyor. Selçuk ailesinin idaresi altında, merkezi İranda olan büyük bir imparatorluk kurup, Anadoluyu da ilk defa olarak İslâm dünyasına ilhak ettiler. İlk gelen Arab gâzileri, Bizanslılar tarafından Toros dağlarının eteklerinde durdurulup, İslâm ve Hristiyanlık arasındaki hudud VII nci asırdan XI nci asra kadar o civarda kalmıştı. Türk gâzileri, ilk fatihlerin yapamadıkları şeyi yaparak, bu müddet zarfında zayıflamış olan Bizans ordularını kovarak, Anadoluyu bir Türk-İslâm ülkesine kalbetmişlerdi. Türklerin göç ve iskân hareketleri Selçukların zuhurundan evvel başlayıp büyük fâtihi Timur Lengin ölümünden sonra devam etmişti. Türkler, Anadolu için Türkiye kelimesini yalnız son zamanlarda kullanmaya başlamışlar ise de, Avrupada o isim çok eskiden mer'î idi. Şimdiye kadar tesadüf edilen en eski misâl, 1190 senesinde yazılmış olan bir haçlı seferi tarihidir.

Anadolu'dan Ortaasyaya kadar Şarka süren bir Türk mıntakası peyda olup, Ortaşark'ın diğer memleketlerinde Türkler, küçük bir ekalliyet olmalarına rağmen, hâkim unsuru teşkil etmişlerdir. İranda, Irakta, Suriyede, Mısırdaki, hattâ Hindistanda sülâle, hükümdar, kumandan, askerinin hepsi, bazı ufak ve ehemmiyetsiz istisna ile, Türk idiler. Ortaşarkta bin senelik süren Türk siyasi ve askerî hâkimiyeti devrinde, Türklerin üstünlüğü herkesce mutad ve makbul bir şey oldu. Türk dili, evvelki devirlerde Arapça ve Farsça gibi, bir devlet ve kültür dili olarak büyük bir inkişaf göstermişti. Farsça olduğu gibi, Türkçe de İslâmlaştırılmış, Arap harflerile yazılıp, Arap ve bilhassa İran İslâmî istilahlarıyla zenginleştirilmiştir. Ortaşark'ın İslâm medeniyeti üçüncü parlak safhasına girmiştir. O safhada baş rolleri oynayanlar Türklere, lisânı Türkçe idi.

Türkler, Şarktan gelen Garbe giden bir millettir. Bin sene evvel, Çin ve İslâm dünyaları arasında bulunduğu zaman, İslâmiyeti seçip garba doğru gitmeğe başlamış; yüz sene evvel Ortaşark ve Avrupa arasındaki mevkiini hissederek tekrar garb yolunu seçmişti. (Acaba bugün Avrupayı bırakıp Amerikaya doğru gider mi?) Ortaşark'ın tarihinde Türklerin rolü belki bitti. —ama bu daha belli değil. Herhalde, o mıntakada Türk üstünlüğü sürdüğü müddetce, büyük ve mühim başarıları vardır. Türk safhasının ilk kısmında Ortaşark medeniyetinin merkezleri şarkta— Herat, Semerkand ve Buhara gibi şehirlerde— bulunmaktadır. Ondan sonra garbe doğru serilerek, inkişaf devrinde İslâm imparatorluklarının en sonu ve en büyüğü, inhitat devrinde bile Türk dünyasının son müstakil parçası olan Osmanlı İmparatorluğunda yerleşmişti.

Üç lisan, üç millet, bir dinden bahsettik. Tabii, başkaları da vardır. Eski İranın zerdüş dini takriben kaybolmuş ise de, Hristiyan ve Yahudi dinleri hâlâ duruyorlar. İslâm fetihlerinden beri ikisi tedricen azalmışlarsa da tamamen mahv olmamışlardır. İslâm devletlerinin müsamahakâr idaresi altında, hem Hristiyan, hemde Yahudi cemaatleri müşterek

hayatlarını devam ettirebilmişlerdir, ve hattâ İslâm medeniyetinin inkişafında epeyce mühim payeleri vardı. Haçlı seferlerinin neticesi olan gerginlikten dolayı, dini ekalliyetlerin vaziyetleri fenalaşmağa başlamış, siyasî ve fikrî hayatta eski ehemmiyetlerini kayb etmeğe mahkûm olmuşlardı. Amma buna rağmen iktisadî hayatta mühim bir rol oynayıp, kendi cemaatleri dahilinde geniş bir muhtariyetten istifade edebilmişlerdi. Ondokuzuncu ve yirminci asırlarda, siyasî vaziyet değişince, tekrar siyasî bir rol oynamaya başlayıp, Lübnanda yarı Hıristiyan, Filistinde Yahudi bir devlet kurmağa muvaffak olmuşlardı. Hıristiyanların Süryani ve Kıpti lisanları ölü bir halde kalmışlar isede, Yahudilerin İbranice dili binlerce sene boyunca bir din lisanı olarak muhafaza edilip, tekrar ihya edilerek İsrail devletinin resmi ve fiilî lisanı oldu.

Ortaşark mıntakasını, coğrafya ve tarih, din, lisan ve kültür bakımlarından tavsif etmeğe çalıştık. Şimdi, bugünkü siyasî isimlerini kullanarak daha müdekkik bir tavsif çizmeği tecrübe edelim. Tabiî, bir mıntakanın hudutlarını, bir devletin veya bir vilayetin hudutları gibi harita üzerinde tefrik etmek mümkün değildir. Deniz sahilleri müstesna, Ortaşark bir hudutta bitmiyor; onunla müşterek hususiyetleri olan, fakat ona tamamen ait olmayan memleketlerden ibaret olan müphem ve gayrimuayyen bir geçiş mıntakasında sona eriyor. Umumî olarak, bugünkü siyaset ve matbuat lisanında Ortaşark şu memleketlerden ibarettir: Türkiye, İran, ve şüpheli olarak Afganistan, Irak, Arabistan yarımadası, eskiden Şam denilen dört memleket —Suriye, Lübnan, Ürdün, İsrail, Afrika kıtasında bulunan memleketlerden Mısır muhakkak Ortaşark'a ait olur isede, onun Arapça konuşan komşularını bu camiaya katmak şüphe götürür. Sudan ve Magrip memleketlerinin Ortaşark'a ait olup olmadığı münakâşa edilebilir. Ortaşark'ın Şimal hudutları, Sovyet Birliğinin hududunda bulunuyor mu? Bu da biraz şüphelidir.— Bence tarihi ve etnik coğrafî bakımlardan bir Sovyet Ortaşark'ından bahsetmek münasip olur. Bu mesele de münakâşa edilebilir.

Ortaşark tarihinde Kuruş ve İskender, Romalılar, Arablar ve Türkler gibi büyük fâtipler, büyük devlet kurucuları vardır. Arapların yedinci asırda kurdukları İslâm siyasî sistemi uzun bir zaman durmadı. Nerde ise, Arap imparatorluğunun toprak bütünlüğü ve idare birliği, dâhilinden çıkan tefrikâlar, hariçten gelen müstevliler sebebile aşındırılıp bozulmuş oldu. Amma buna rağmen, Ortaşark İslâm medeniyetinin din ve kültür birliği yaşayabilip, en yüksek sembolünü herkes tarafından tanılan hilâfet müessesesinde buldu. Ortaçağda, bu birlik ile bu müessese hem Şarkta, hem de Garpta birkaç defa tehdid edildi. Şarktan Türk fâtipleri geldi —amma İslâmiyeti kabul ettikten sonra, İslâm dünyasını hiç tahrib etmediler; bilâkis, İbni Haldunun mülâhaza ettiği gibi, ölmekte olan bir cemiyete yeni hayat, yeni kuvvet vermişlerdir. O kuvvetle, İslâm dünyası garpten gelen başka bir istilâ— haçlı seferleri istilâsını durdurup reddetmeğe muvaffak oldu.

Ortaçağda, öyle ise, Türkleri hazmetmekle, Frenkleri reddetmekle, Ortaçağ İslâm medeniyeti Şark ve Garp taraflarından gelen tehlikelerin hakkından gelmeğe muvaffak oldu. Amma mesele bu iki muvaffakiyetle bitmedi. Birisi şarktan, birisi garptan iki büyük tehlike daha gelecekti. İki defa, Ortaşark İslâm memleketleri, hariçten gelen, Müslüman olmayan milletlerin işgal veya nüfuzu altına düşmüşlerdi. Bu yabancılar eski medeniyeti tahrip etmediler ise de, o medeniyetin münevver ve hâkim zümreleri kendine itimadlarını çürüterek, onlara yeni yollar göstermişlerdi. İlk fâtipler, Şarktan gelen hilâfeti yıkan putperest Moğollardı; ikinci fâtipler onsekizinci asırdan itibaren Ortaşark memleketlerine nüfuzlarını uzatan Avrupalılardır.

BAZI İSLÂM BİLGİNLERİNİN TOPLUM GÖRÜŞLERİ

Yazan: Prof. Dr. MEHMET TAPLAMACIOĞLU

Sosyoloji fransız devriminden sonra bağımsız bir disiplin niteliği kazanmaya başlamıştır. Devrimden önce Kelâm (Théologie) ve Din Felsefesi gibi klâsik disiplinler dünya ve toplum olaylarını yorumlama amacını güdüyordu. Devrimle birçok şeyler değişmiş; din ve toplum görüşlerinde kaydedilen olağanüstü gelişmeler sonunda yeni durumları yorumlayacak yeni disiplinler doğmaya başlamıştı. Bu arada olumlu bir metod ve gerçekçi bir sisteme dayanan birde sosyoloji doğmuştu. Başlangıçta, bu yeni bilimin nalan, amaç ve metodu üzerinde açık bir bilgiye sahip olmayan kimseler, şüpheye düşmüşlerdi. Sanılıyordu ki, bu yeni disiplin, dini kökünden kazıyacak ve klâsik bilim kollacını silip süpürecektir. Az sonra bu şüphelere mahal olmadığı anlaşıldı. Çünkü bir yandan sosyoloji ilk anlardaki sertliğini kaybederken öte yandan gerek teoloji ve gerekse Din Felsefesi, pozitif bir nitelik taşıyan, Dinler Bilimine yaklaşılmaya başladı. Bu disiplinler bir uzlaşma zemini olarak Din Sosyolojisi bayrağı altında birleştiler. Böylece sosyoloji, üzerinden dinsizlik lekesini, teoloji ve Din Felsefesi de gericilik damgasını attı.

Son gelişmeler bu yolda olmakla beraber, birçok kimselerde uyanan izlenim, toplum ve din olaylarının ancak ve ancak devrimle yani sosyolojinin bağımsız olarak kurulmaya başlamasıyla doğmuş olduğu merkezindedir. Bu görüş bilimsel gerçeklere aykırıdır. Çünkü Biyoloji kurulmadan önce biyolojik olaylar mevcut olduğu gibi sosyoloji ve din sosyolojisi kurulmadan da bir takım din ve toplum olayları vardı. Bu olaylar tabiat olayları kadar eskidir.

İslâm aleminde önemli din, toplum ve siyaset olayları ortaya çıkmış ve bütün bunlar zamanında bir çözüm yoluna bağlanmışlardı. Yalnız, bu olaylar düzenli bir disipline bağlanmayarak birçok klâsik bilimlere serpilmiş, kalmıştı. İnceleme konusu olarak aldığımız Farabi, Gazali ve İbn Haldun da sosyoloji ile ilgili olay ve olgular bugün bile takdir toplayacak derecede yetkin bazı çözüm şekline bağlanmıştır.

İslâm âleminde sosyoloji, ve din sosyolojisi yönünden en büyük malzemeyi İslâm bilginlerinin en tanınmışlarından Farabi, Gazali ve İbn Haldun'un eserlerinde buluruz. Farabî Eski Yunan'ın Aristo ve Eflatun gibi düşünürlerinden ilham alarak yunan felsefesini İslâmiyete tanıtmış ve fazla olarak felsefe ile İslâm dinini bağdaştırmaya çalışmıştır. Farabî ilk olarak Aristo ile Eflâtun'u uzlaştırmak istemiştir. Bunu başaramayınca siyaset ve sosyolojide Eflatun'u, ahlâkta ise Aristoyu izlemiştir. *Gazali*, Farabînin izlediği yolun tam aksini izler. Gazali felsefeyi reddetmiş ve mes'eleleri gerçek müslümanlık ilkelerine göre çözmüştür. İbn Haldun ise bugünkü sosyologların babası sayılacak yücelikte Tarih felsefesi ve sosyolojinin başta gelen kurucularından biridir. Bazıları sosyoloji sözünün bulucusu olan Auguste Conte'nin aynı zamanda bu bilimin kurucusu olduğunu kabul ederler. Bir kısım bilginler İskoçya veya Edinburg okuluna mensup Adam Fergusson'a kuruculuk payesini verirler. Sosyolojinin toplum olaylarında sebep ve illet araştırması ile ilgili olduğunu ileri süren tarafsız ve gerçekçi bir takım bilginler ise İbn Haldun'a bu rütbeyi vermeyi münasip görürler. Gerçekten ünlü İslâm bilgini toplum hayatının insanlar için zorunlu ^{ضروري} الاجتماع الانسان

olduğunu ve toplum olayları için tahkik, tahlil ve olayların derin sebeplerinin araştırılması gereğini ortaya atması onun kurucular arasında yer almasını haklı gösteren en belirgin delillerdendir.

* * *

F A R A B İ (890-950)

Farabî, Farab'a bağlı Vasic kalesi komutanı Muhammed'in oğludur. Bu büyük filozof'un hayatına ilişkin kaynaklar pek azdır. Buna karşılık kendisinin bir türk çocuğu olduğu, üç göbeğe kadar atalarının türk olduğu, türkçe konuştuğu, Suriye ve Mısırda bile Türk Kıyafetiyle dolaştığı, çehre, şekil ve giyinmesi bakımından türklere benzediği bir gerçektir. Genç yaşlarında tahsil için Bağdada gitmişti. Orada arapçadan, başka hıristiyan filozof Abu Bişr Mat-ta b. Yunustan İsağocya ve mantığı, Abu bakr İbn Sarraçtan ise Nahivi öğrenmişti. Harran'a giderek Yuhanna b. Haylandan da felsefeyi öğrenmişti. Farabî'nin Bağdatta bir yandan geçim, öte yandan içinde bulunduğu çevrenin dar zihniyeti yönünden sıkıntı çektiği ve bu sebepten oradan uzaklaşarak Şama gittiği inanılır kaynaklardan bildirilmektedir. Zira Halife Al-Muktedir zamanında mutaassıplar, felsefeci ve din yenileticilerine karşı kovuşturma yaptırmışlardı. Farabi Şamdan bir süre için Mısır'a gitmişti. Bir söylentiye göre Al Siyaset-ül Medeniye adlı eserini Bağdatta yazmaya başlamış, Mısırda tamamlamıştır.

Farabi Bağdattan ayrıldıktan sonra Haleb'e giderek orada zamanın hükümdarı olan Seyfüddevle ile karşılaşmış ve ondan çok yardım görmüştü. Seyfüddevle ile geziye çıkan Farabi 950 yılında vefat etmiştir.

Farabî sükûta, yalnızlığa ve kendi köşesine çekilerek çalışmaya alışık bir düşünürdü. Çoğu zaman bağ ve bahçelerde dolaşarak, herkesle konuşmaktan kaçınırdı (İbn Halikan s. 102). Bir kenara çekilmesi ve kendisini insanlardan uzak tutması, zamanının bilgisizlik bataklığına düşmemek ve engin dahasının ışınlarına gözleri alışmamış olan yarasalardan kaçınmak isteğinden ileri geliyordu. Zira bu alçak gönüllü türk bilgini zamanından en az beş yüz yıl önce dünyaya gelmiş bulunmakta idi.

Farabî'nin Eserleri:

Yunan felsefesini İslâm dünyasına tanıtan bu ünlü bilginin eserleri son zamanlara kadar bilinmemiş ve kendisinin manevî öğrencileri olan İbn Sina ve İbn Rüşd kadar bile şöhret toplayamamıştı. Albertus Magnus'un Ortaçağda yazdığı SUMMA THEOLOGICA adlı eserde Farabîden alınmış bir kaç parçaya rastlamaktayız. Batıda 19. yüzyılda Schmolder (Documenta Philoso, Arab. Paris 1856) Farabî'nin eserleri hakkında yaptığı iki araştırmayı yayınlamıştır. En önemli olarak, Steinschneider Farabî'nin felsefesi, hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. (Mémoire) de l'Académie Impériale de Sciences de Petersbourg, 1869, XIII.)

Dietrici, Avrupa kütüphanelerinde bulunan yazmaları bir araya getirerek iki kitap halinde yayınlamıştır. Bundan sonra Mısır, Türkiye ve Hindistan gibi memleketler bu üstün değerdeki türk filozofunun eserlerini yayınlamaya başlamıştır. Farabî'nin birçok eserleri elde edilememiştir. Elde edilenler kendisinin İslâm aleminde ilkönce sistematik olarak Yunan Felsefesini inceleyen ve bu aleme tanıtan ve böylece tabiat felsefesi yerine mefhumcu ve zih niyecî felsefeyi kuran bir kişilik olduğunu göstermektedir. Farabi işe mantıkla başlamış, metafizik, ahlâk ve sosyoloji üzerinde durmuştur. Vahiy ile ilhama bağlı kalarak İslâm dini ile Yunan felsefesini bağdaştırmaya çalışmıştır. Sosyoloji yönünden önemli eserleri şunlardır:

Al-Ta'lim al-Sani (التعليم الثاني) adlı eser hakkında Osmanlı yazarlarından Sarı Lütfi Matali adlı kitabında bilgi vermektedir. Yazara göre İbn Sina bu eserden yararlanmıştı. Eser Sivan 1-Hikme kitablığında yanmıştır. Başka kaynaklar ise bu haberi doğrulamaz.

İhsa Al-Ulum (احصاء العلوم) adlı eser bilimlerin bölüm, tanım ve konularını açıklar. Arapça yazılmış ilk ansiklopedi niteliğindedir. Bu eser Farabînin lâtinceye çevrilen eserlerinden biridir. Lâtincece bilimlere dair (De Scientiis) adını taşır.

Fr. Dietrici'nin Leyden, Berlin ve Londra kütüphanelerindeki yazmaları (*Alfarabi Philosophische abhandlungen*) adlı eserinde yayınlanmıştır.

Fusus al-Hikam (فصوص الحكم) hikmetlerin özü

Kitab al-siyasat al-madaniya (الكتاب السياسي المدني) bu eser Fazıl Medine halkının oyları hakkındaki eserle aynı konuyu paylaşır.

Kitab Tahsil al-sa'ada (الكتاب تحصيل السعادة) Eflâtun ve Aristoyu bağdaştırmaya ve ahlâka dairdir.

Risala fi ara-i Ahl al-madina al-fazila (الرسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة) adlı eser iki bakışta Eflâtunun Devlet veya cumhuriyet (République) ine benzerse de gerçekte Timaeus'a daha yakındır. Bu eser dilimizde Medine-i fazıla diye tanınmış olup İlahiyat, astronomi, fizik, psikoloji, ahlâk ve siyasetten bahseder.

Farabînin başka eserleri de vardır. Fakat bunların birçoğu İslâm biyograflarınca bildirilmiş olduğu halde bulunamamıştır¹.

Farabînin Sosyoloji çalışmaları:

Farabî ilk olarak Aristo ile Eflâtunu bağdaştırdıktan sonra Yunan felsefesinin tümü ile İslâm inanç ve öğretilerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Birçok konuları ilgilendiren çalışmaları vardır. Farabînin metafizik, fizik, ahlâk ve sosyolojisini birçok bilginler onun Üluhiyet, Akıl ve Nübüvvet nazariyelerinde toplarlar. Bunlardan birincisi, konumuzu ilgilendirmeyip vacibül vücudun tetkikine aittir. *İkinci konu, Akıl Nazariyesidir.* Burada yazar ruhu esas tutmaktadır. Bedene üstünlük sağlayan ruhtur. Fakat ruhun üstünlüğü de akıldan ileri gelir. Yazar akıl, *bilfiil*, *bilkuvve*, *müstefad* ve *faal* diye dörde ayırır. *Bilkuvve akıl*, ancak faal aklın yardımıyla fiile inkılâbeder. Meselâ karanlıkta görme melekemiz *bilkuvve* olduğu halde güneş ışığında faal aklın yardımıyla fiile inkılâbederek görmemize ve anlamamıza yardım eder. Kısacası âmelî aklımız işlerimizin yürütülmesinde kullanılan akıldır. Halbuki Nazarî akıl böylece dört türlüdür. *Üçüncü Nazariye, Nübüvvet Nazariyesidir.* Bu nazariye Farabînin ahlâk, sosyoloji ve siyaset görüşleriyle ilgilidir. Devlet başkanını nitelendirirken onu HIRKA-İ NÜBÜVRET GİYMİŞ BİR EFLATUNU İLAHÎ şeklinde nitelendirmesi Nazariyesinin temeli sayılmıştır. Şimdi her satırı uzun yorumları gerektiren bu düşünüş tarzının maddeleşen kurumlarında Farabînin sosyoloji görüşünü birer birer ele alalım:

A- Farabînin Metodu:

Farabî bir taraftan Aristo ile Eflâtunu, öte yandan Yunan felsefesiyle İslâmiyeti bağdaştırmak yolunu tutmuştur. Birinci safhada Aristoya bağlı kalarak Yeni Eflâtunculuk yazarı Plotinus'un Teoloji'a (كتاب ثا اولوجيا) adlı kitabına dayanmaktadır. Halbuki bu eser Eflâtunun olmadığı halde Farabî bunu Eflâtun sanmış ve yanlış yoldan bu uzlaştırma işine girişmiştir.

¹ Farabî hakkında bilgi veren ünlü biyograflar şunlardır: İbn Al-Kıftî (ابن القفطي), İbn Ebi Usaybiya (ابن أبي عصبية), İbn Halikan (ابن خلكان) Abül Hasan Al-Bayahaki (ابو الحسن البياحقي) olup Sivan Al-Hikme (صيوان الحكمه) ve Brockelmann'ın Gal (Geschichte der Arabische Litteratur)ında Farabî ye âit bilgiye rastlanır.

İkinci safhada Yunan Felsefesiyle İslâm Şeriatını uzlaştırmaya kalkmıştır. Bu yolda birçok İslâm filozoflarının gayret sarfettiklerini görüyoruz. Fakat bu iki sistemin dayandıkları ilkel başka başka olduğundan uzlaştırma işinde çok zorluk çekilmiştir. Farabi bu zorluklar karşısında özellikle sosyoloji, Siyaset ve ahlâk yönünde bu uzlaştırmadan vazgeçerek siyasette Eflâtunu, ahlâkta Aristoyu örnek almıştır.

B- *Toplum Olayları üzerindeki görüşleri:*

Farabinin sosyoloji ve siyasete dair elimizde iki kitabı vardır. Biri Medinenin Siyaseti (الكتاب السياسة المدنية) öteki Fazıl Medine sâkinlerinin fikirleri (الرسالة في آراء أهل مدينة الفاضله) dir. Bu iki eser, aralarında bazı farkların bulunmasına rağmen, birbirlerini tamamlarlar. Farabi siyaset yönünde Eflâtunun fikirlerini benimsemiştir. Sistemi ütöpik olmakla beraber kampanella veya Thomas Morus tarzında bir ütöpi değildir ². Farabi insanîyetçidir. Ona göre olgun ve yetkin devlet şekli bütün insanlığı içine alan bir dünya devletidir. Bu anlayışı ile Farabi bugün Birleşmiş Milletlerin gerçekleştirmek istediği ideali bin sene önce tasarlamış demektir. Onun yunan düşüncesini aşan bu devlet görüşünün nedenini eski çağdaki kast cemiyeti yerine İslâmiyetin insanlar arasında bir fark gözetmeyerek kurduğu evrensel nitelikteki dinî cemiyet anlayışında aramak lâzımdır.

Farabi medineleri (devletleri) iki sınıfa ayırmıştır. faziletli medineler, faziletsiz medineler. Bir kere insanların tabîi olarak bir hükümdarın idaresinde bir topluluğa girmek zorunda olduklarını kabul eder. Farabiye göre Devlet Başkanı kötü, cahil, adaletsiz ve ahlâksız olursa devlette kötü ve faziletsiz olur. Eğer devlet başkanı iyi, bilgin, adâletli ve ahlâklı olursa o zaman devlet'te, faziletli ve iyi olur. Hükümdar fazilet ve hikmeti şahsında toplamış ve hırka-i nübüvvet giymiş bir eflâtunu ilâhidir. Eflâtunun fikirlerini tekrarlar gibi görünen Farabi özellikle devlet başkanlığı konusunda ondan çok daha olgundur. Ona göre Devlet Başkan'ının 12 vasfı vardır. Başkan'ın bünyesi sağlam, zekâsı keskin, hafızası kuvvetli, muhakemesi metin, hitabeti tesirli, ruhu necip, okumaya meraklı, yalandan ve yalancılıktan uzak, adâlete ve adil insanlara yakın bulunmalıdır. Bu şartları üzerinde tophıyan bir devlet başkanı bulunmazsa bu şartları en fazla haiz olan birisi başkan olmalı ve diğer şartlar için ona yardımcı seçilmelidir. Fazla olarak Farabi başkan'ın üstün bir insan olmasını da istiyor. Üstün insan ahlâken ve ilmen yüksek ve cismanî ihtiraslardan sıyrılmış bir insandır. Bu mertebeye gelen bir kimse başkalarının göremediğini görür, anlayamadığını anlar ve uzağı gören görüşü ile yurttaşlara huzur, refah, saadet ve iyi bir hayat temin eder. Hâsılı başkan memleket için ahlâk ve fazilet örneği olmalıdır.

İkinci Toplum şekli faziletsiz medinelerde görülür, Faziletli Medine bir örnek ve idael devlet şeklini verdiği halde Faziletsiz Medine gerçek devleti gösterir. Böyle bir toplumun ana hatları şöyledir:

1- Toplum hayatında kuvvetli ile zayıf'ın çarpışması göze çarpar; Kuvvetli zayıfı ezer. Bu kuvvetli ve zayıf olayı gerçek cemiyeti yaratan iki temel unsurdur.

2- Bir Toplumda zayıf ve kuvvetli çarpışması zaruridir. Aksi halde zayıf'ın sonsuz bir şekilde kuvvetliye esir kalması icabeder. Çarpışma sonunda zayıf ile kuvvetli anlaşır. Böylece Toplum kurulmuş olur.

3- Arzu ve menfaatlerini birleştiren insanlar (yani uzlaşma yapan insanlar toplumu meydana getirirler. (Rusonun toplumsal sözleşmesi ile mukayese)

² Kampanella Günes sitesi (Cite du soleil) adlı eserinde Komünizmi savunmuştur. Thomas Morus'a gelince bu yazar İngilterede yetişmiş bir ütöpidir. Kralın ruhanî iktidarını tanımadığından idam edilmiştir. (1480-1535) *Utopie* adlı eserin yazarıdır.

4- Toplum tabii bir varlık ve gerçektir.

5- Toplum tıpkı bir canlı gibidir. Yalnız Toplum şuurlu ve muhtar şahıslardan ibaret olduğundan teşkilât bakımından canlılardan ayrılır.

6- Farabi eserinde, BİRİBİRİ ARDINDAN BAŞA GEÇEN YÖNETİCİLER TEK KİŞİ GİBİ TELÂKKİ EDİLİR dediğine göre hukukta çok önemli olan Tüzel kişiliği kabul etmektedir.

7- İş bölümü yurttaşlar arasında gerçek dayanışmayı sağlar. Fazıl Medinenin temeli iş bölümüdür. Fazıl olmyan medinelerde felâket ve sevinç paylaşılmaz.

* * *

GAZALÎ (1058-1111)

Gazalının asıl adı Muhammeddir. Horasan'ın bugün meşhed denilen Tus şehrinin Gazale köyünde doğmuştur. Filozof, din islâhatçısı ve sosyologdur. İslâm âlemine yaptığı büyük hizmetler dolayısıyla kendisine imamı Zeynüddin, Hücet-ül-İslâm gibi lâkaplar verilmiştir. Gazali tahsilini Tus'da yaptı. Sonra Curcana giderek orada Şafiî fikhını tahsil etti. Memleketine dönerken yolda soyuldu. Üç yıl sonra Nişapura giderek orada büyük bilgin imamül-Haremeynden ders aldı. Gözde bir öğrenci idi. Hocasının ölümü üzerine Bağdatta Samarra kasabasında zaman'ın bilginlerini koruyan Nizamül-mülk ile temasa geldi. Nizam onu Bağdattaki Nizamiye medresesi müderrisliğine getirdi.

Burada Nizam-ül-mülk'ü öldüren ismailîler aleyhinde yazılar yazdı, çeşitli doktrinlerin mütalâası kendisini tasavvufun kolları arasına attı. Böylece *kelamcı*, *talimiyeci* ve filozofların tenkidine koyuldu. Dört sene kadar Nizamiye medresesindeki öğretimden sonra günün birinde aniden kürsüyü, aileyi ve Bağdadı terk ederek gezici bir derviş oldu. Şam, Kudüs, Mekke, Medine ve İskenderiyede başıboş dolaştıktan sonra zaman'ın sultanı olan Melik-şah kendisini Nişapurdaki Nizamiye Medresesine müderris tayin etti. Az sonra buradan Tus şehrine dönerek orada bir tekke ile medrese kurdu ve ölümüne kadar yani 1111 tarihine kadar vaktini okuma, okutma ve öğütme ile geçirdi.

Çalışmaları:

Gazali münkiz (المُنْكَز من الضلال) adlı kendi hayatını çok canlı olarak açıklayan eserinde³ iman ve din konusuna nasıl girdiğini ve nasıl ölmekte olan dini canlandırmağa çalıştığını anlatmaktadır. Düşünüre göre din konusundaki bu düşüklük ve iniklik, devrin siyasî karışıklığından değil, daha çok metafizik ve din meselelerinde aklın yanlış kullanılmasından ileri gelmekte idi. Kendisi Helenistik, skolastik ve yeni Eflâtunculuk (Neo-Platonisme) temayüllerine hücum ediyordu. Gerçekten Tahafüt-ü felasife (تهافت الفلاسفة) adlı ünlü eserinde⁴ Farabî ile İbn Sinaya çatıyordu. Bu eserde saf aklın boş ve beyhudeliğini açıklıyor ve skolastik delillerin hata ile dolu olduğunu iddia ediyordu. Fazla olarak bu delillerin bir yaratıcının varlığı gibi en esaslı gerçekleri isbata yeterli olmadığını açıklıyordu. Gazali birçok yazılarında skolastik delillere taraftar olan akliyeciler ilâhiyatçılar mektebini de reddetmiştir. Bu *akliyeciler ilâhiyatçılara* mütekellimin (متكلمين) ve ortaya attıkları skolastik delillere de Kelâm denilmekte idi. Gazali aklın ancak en yüksek zihne (İntellekte) hitap edebileceğini ve halk kitlesine tat-

³ Bu eser Barbier de Méynard tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve Journal Asiatique (seri 7, Cilt. IX, 1877 tarihinde 6-93 sahife) de yayınlanmıştır. Bunu Türkçeye Hilmi Güngör çevirmiştir. (İstanbul 1948)

⁴ Filozofların sükutunu açıklayan bu eser 1303 tarihinde Kahirede yayınlanmıştır.

bik edilemeyeceğini ve onunla beraber hukuk ile dinin terbiye, taklit ve taamül üzerine bina edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Bizzat kendisi halkın okuması için oldukça hacimli olan *ihya-al-ulumüddin* (din bilimlerinin yeniden canlandırılması) adlı bir risale yazdı. Bu risale İslâm ilâhiyatının 5 en açık ve en güzel bir ifadesidir. Bu risalede, ahlâk ve tasavvuf (Mysticisme) prensipleri açıklanmıştır. Burada olaylara ve İslâm İlâhiyatında en fazla itibar gören menkıbe ve beyanlara dayanılmaktadır. Risalenin ahlâka dair olan kesiminde çeşitli toplumsal durumlarda ahlâki itiyat ve adetlerin nasıl izlendiğini açıklayarak kötü ihtirasları büyük bir kavrayışla çözümlenmektedir. Eserde Tasavvufî taraf gayet ince olmakla beraber mahduttur. İhya açıkça belirtilmiş inançlara, kat'i ihtiyaç olduğu bir zamanda gerçek müslümanlığı kurmuş bulunmaktadır. Bu eser islâmiyetin devam ve dengesinde çok önemli bir etken olmuştur. 6 Gazalının ayrıca *minhac-ül-âbidin*, *mişkat-ül-envar*, *el munkizu-min-ad dalâl*, *el kıstas-ül-müstakim*, *İlcamül-avam an ilmül kelâm*, *Faysal-üt-tefrika beynel-İslâm ve Z. Zendaka*, *Nasihât-ül mülûk*, kimyayı saadet gibi eserleri vardır. Fakat bunların en tanınmış *ihya al-ulum* ile *tehafüt-al felâsifedir*.

Gazalının Sosyolojisi:

Gazalının Siyaset, İlâhiyat, felsefe, tasavvuf ve hukuka ait birçok eserleri vardır. Bunlar bir yekûn tutar. Buraya kadar umumi olarak büyük İslâm bilgininin dokunduğu belli başlı konulara işaret ettik. Fakat tıpkı Farabide olduğu gibi konu ve hacim itibariyle Gazalının eserleri, bir tek bilim çerçevesi içinde kalmıyacak kadar engin bir deha, keskin bir zekâ ve olgun bir inceleme mahsûlüdür. Konumuzla ilgisi nisbetinde yazarın birde sosyoloji, siyaset ve hukuka ilişkin fikirlerinden bahsedelim:

İlimlerin Tasnifi:

Gazali ilimleri ikiye ayırır. Dinle ilgili bilim kolları ve dinle ilgisi olmayan bilim kolları... Dinle ilgili bilimler, metafizik, ahlâk, siyaset ve *psikolojidir*. Dinle ilgisi olmayan bilim dalları da sırasıyla Matematik (aritmetik, geometri, ve astronomi), Mantık, Fizik ve Tıptır.

Bu tasnife dikkat edilecek olursa Gazalî o zamana kadar batıda ve doğuda ilgi uyandırmamış olan siyasetten de bahsetmektedir. Gazaliye göre siyaset Devlet işlerini esaslı bir şekilde düzene koyan bir bilim dalıdır. Bu anlayış bugünkü görüşün ta kendisidir. 7

Yazar siyasetin peygamberlere vahiy edildiği gibi tanrı buyruklarından yahut veli ve azizlerin bildirilerinden alınmış olduğunu ilâve etmektedir. O devirde bütün kaynak ilham edilmiş olan ilâhi sözlerdi. Hele peygamber ve onun halifelerinin yapmış oldukları şeylerin öğretilmesi Gazalının nâzariyesinde en sağlam bir mesnet olarak alınıyordu. Bu sebepten seçkinler tarafından konulmuş kuralların esas tutulması hiçte yadırganacak bir şey değildir.

Gazalının Metodu:

Gazali çağdaşlarının çoğu gibi tarihî metodu kullanır. Maverdi ve Nizam-ül-mülk gibi fikirlerini kabul ettirmek için pek çok tarihi misaller verir. Fakat bu iki şahsiyetten farklı olarak, daha çok Peygamber, ashâbı kirâm ve tâbi'inin misallerini tercih ederdi. Fazla olarak hint, İran ve Yunan tarihlerinden de misaller verirdi.

5 (احياء علوم الدين) adlı eser 4 cilt olup 1312 yılında Kahirede yayınlanmıştır.

6 E. S. S. da Ghazali maddesine bak (Restoration of the sciences of religion).

7 Munkiz S. 24 Güngörün tercümesinde:

Gazalının Toplumsal olayları Biyolojik yönden açıklaması:

Gazali Toplum Olaylarını, son zamanların Uzviyetçi nazariyelerinde olduğu gibi canlıların organlarıyla karşılaştırmalar yaparak açıklar. Yazara göre Toplum bir canlıya benzer; canlıda olduğu gibi çeşitli uzuvlar toplum'un çeşitli mesleklerine tekabül eder. Meselâ, Kadı Toplum'un arzusu, polis öfkesi, hükümdar kalbi, hakan sağduyusudur. Burada Gazalının 960 yıl önce ortaya attığı uzviyetçi nazariye Batının ancak son iki yüz yıl içinde varabildiği bir merhaledir. İslâm Bilgini, çeşitli uzuvların birbirleriyle münasebetlerini de birer birer incelemiş ve toplumu uzviyete indirme suretiyle açıklamıştır.

Gazalının Siyaset Hakkındaki Düşünceleri:

Gazali kendisini koruyan Sultan Melikşah'ın oğlu Gıyasettini, ideal bir hükümdar olarak gören Tibrul Mesbuk adlı eserinde örnek bir hükümdarın nasıl olması gerektiğini belirtmektedir. *Sirriül Alemeyn* adlı eseri ise daha fazla bir toplumda hükümdarın icraatını kolaylaştıran hususlardan bahseder. Fakat Gazalının toplum ve devlet hakkındaki fikirleri eserlerinde dağınık bir haldedir. Yazar misâllerini başka hükümdarlardan alacak yerde içinde bulunduğu toplumdan almak suretiyle onları bir türlü uyarma yoluna gitmiştir.

Devlet Fikrinin gelişmesi:

Gazalının Devletin zorunluluğu hakkındaki açıklamaları zamanımız düşüncelerine uygundur. Burada onu aynen tekrar etmek tek başına yazarın bilimsel gücünü aydınlatmaya yeterlidir. İnsan o şekilde yaratılmıştır ki yalnız başına yaşayamaz. Her vakit başkalarına ihtiyacı vardır. Evvela neslin devamı için ayrı cinsten bir başka insana ihtiyacı vardır. Saniyen yiyecek ve giyeceklerini hazırlaması ve çocuklarının eğitim ve yetiştirilmesi için başkalarına muhtaçtır. Pek tabii olarak bir kimsenin karısıyla kapanıp kalması mümkün değildir. Çünkü bu durumda hayat çekilmez bir yük ve işkence olur. Bu yönden işin tabii bir gereği olarak belirli bir işle uğraşan kimselerin birlikte bulunmaları zorunlu olacaktır. Sonra bu tüccar veya el işi ile uğraşan kimse de tamamıyla bağımsız kalamaz. Meselâ bir çiftçi için tek başına toprağı işlemek mümkün değildir. Zira o da marangoz ve demircilerin işi olan tarım aletlerine muhtaçtır. Öte yandan yiyecek ve giyeceğin hazırlanması değirmencilik, aşçılık ve terzilik gibi çalışmaları zorunlu kılar. Bütün bunlar gösterirki insan yalnız başına yaşamaya yetenekli değildir. Her adımda başkalarının yardımına muhtaçtır. Sonra bazı afetlere göğüsgermek için evler yapmak lâzım gelir. Bu durumda halkın bir araya gelerek surlar yapması ve müşterek düşmana karşı savunması gerekir. Bu ise şehirlerin kurulmasını gerektirir. İnsanlar tabiaten kavgacıdırlar. Eğer onları kendi talihlerine bırakmış olsalar devamlı münaza ve harplerle birbirlerini yok ederler. Bundan başka, iş yapamıyacak durumdaki ihtiyarları kollamak ve bakmak zarureti vardır. Eğer her şey bu durumda bırakılacak olsa hiç bir kimse diğerinin saadeti için çalışmıyacaktır. Bu şartlar altında bir takım yeni sanat ve endüstri gelişir. Meselâ münakaşa mevzuu olan toprağın yüz ölçümünü bilmek, müdahalecilerin elinden kurtarmak, silâhlanmaya ve harbe lüzum olup olmadığını tayin etmek üzere fıkıh yahut hukuk kurallarına ihtiyaç olduğu gibi çatışma ve çarpışmaların önlenmesi için hakem ve hükümete ihtiyaç vardır. Bunların herbiri belirli bir bilgiyi, ve ileriye görüp kılavuzluk edecek nitelikte kimselerin denetimi gerekli kılar. Tabii'dirki onlar işleriyle uğraştıkları sırada başka bir meşgaleyi tercih etmeyeceklerdir. Diğerleri gibi günlük ekmeklerini isteyeceklerdir. Gazalî malî nizamlar hususunda da gayet sarîh olarak mülâyemet ve adâleti öğütler. Tayinlerde adâlete riayet edilip edilmediğini görecektir, harp meydanlarına ordular gönderecek, askerlerine paralar dağıtacak ve onları yönetecek olan komutanları tayin edecek bir hükümdar veya emirin başta bulunması son derece önemlidir.

Bundan sonra Gazali ekonomik değişimide zamanımız görüşüne son derecede uyan bazı nazariyelerini ileri sürer. Eski değişim ilkesi üzerine kurulmuş bir para sisteminin her bakımdan tercihe şayan olduğunu isbat eder. İç ve dış ticarete eşyan'ın hareketliliğinin öneme, bimetalizm ve trimelallizm sistemlerine temas eder.

Bundan ayrı olarak Gazali Devletin Kurulması için diğer bir sebep ileri sürer. Ona göre hükümdar veya sultan olmaksızın dünyevî işlerin barış ve düzen içinde tanrısal buyruklara göre yürütülmesi imkânı yoktur. Böyle siyasî bir teşkilât ise İslâm Fıkhının tasvibi manasını taşır. Geleneksel olarak halkın kendisine itaat etmesi gerekir. Bir yerde hükümdar olmazsa orada daimî bir karışıklık olacak, kılıç sesleri asla son bulmayacak, kıtlık ve hastalıklar tekerrür edecek, endüstri ve el sanatları sona erecektir. Bundan başka tabîî olarak insanlar ferdî kanaatlerindeki çeşitliliklere ve zihni tezatlara göre muhtelif rütbe ve derecelere ayrılmış olacaktırlar. Böylece işlerin başında bulunacak ve siyasî bünyeyi esaslı bir şekilde teşkilâtli olarak kontrolü altında tutacak kuvvetli bir hükümdara son derece ihtiyaç vardır.

Devlet konusunda Gazali'nin ileri sürdüğü deliller insanı şaşırtacak derecede zamanımıza uygundur

Hobbes, Locke, Rousseau ve diğerleri aslâ mevcut olmayan muhayyel bir insanla meşgul olurken gazalinin insanı hayatımızın her yönünde karşılaştığımız yaşayan, namuslu ve iş gücü sahibi bir İnsandır. İnsan oğlunun tabiatında mevcut olan Bağımsızlık Gazali de delillerin temelidir.

Bu ise hükümdarlığın ortaya çıkmasındaki bütün mekanizman'ın mihverini teşkil eder. Gazaliden 700 yıl sonra ileri sürülmüş olan egemenlik teorisi, bu büyük İslâm bilgininin fikirleri karşısında pek te ileri bir adım sayılmaz. O kadar ki, Gazali Devlet Nazariyesi dışında hiçbir şey yazmamış olsaydı yine onu siyasî düşünür ve yazarlar arasında görmüş olacaktık.

Anayasa ve Din:

Gazaliye göre insan münasebetlerinin ferdî ve toplumsal olmak üzere iki görünüşü vardır. İnsan toplumsal bir varlık olarak kabul edildiği zaman Hukuk ve Siyaset gibi bilimlere ihtiyaç hasıl olur. Gazali uyuşmazlıkların çözümü için fertler arasındaki ve fertlerle hükümdar arasındaki farkları hesaplamakta çok titizdir. Eğer insanlar birbirlerine karşı âdil olurlarsa kanuna ve hukukçuya ihtiyaç kalmayacaktır. Fakat insanlar başkalarının hayat haklarını göz önünde tutmadan onları kendi arzularına göre sürüklemektedirler. Bu durum karşısında beşerî işleri, evlenme ve ayrılma münasebetlerini ve suçlardan doğan davaları çözen bir hukuk sistemine başvurumaktadırlar. Uygulanan hukuka göre bu gibi uyuşmazlıkların çözümü ve hukukî durumun tesbiti bir hükümdara ihtiyaç hissettirmektedir. Bu yönden fakih idare hukukunda uzman olan bir kimsedir. O halde Hukukçu (Fakih) anlaşamayan ve çatışan insanlar arasında bir arabulucu olarak ne şekilde hareket etmesi gerektiğini bilmek zorundadır.

Devletle din arasındaki münasebete işaret eden Gazali insan toplumunun temeli olarak kabul edilen din ve onun muhafızı olan hükümdarı ikiz kardeşe benzetir. Eğer temel zayıflarsa bütün bina çökmüş olacak ve eğer hükümdar sahneden çekilecek olursa ortada temeli koruyan kimse kalmayacaktır.

Adâlet:

Gazali hükümdarı uyarırken dünyanın geçiciliğinden söz açar. Gerçekten bütün canlıların sonu ölümdür. Bu sebeple Tanrı Fikrini ve Peygamberlerin buyruklarını hatırd tut-

mak gerekir. Öte yandan Gazali bir insan'ın başkalarına karşı haksızlık yapmasının veya zalim olmasının tanrı buyruklarına karşı gelmek demek olduğunu da açıkça söyler. Aslında Adâlet fikri doğulu siyaset bilginlerinin eserlerinde büyük bir yer tutar.

Gazaliye göre hükümdar Tanrının yer yüzündeki gölgesidir. Bu yönden mazlumların sığınacağı bir kimsedir. Gazali, hesap gününde kendilerine ilâhî tahtı koruma şerefi verilecek yedişer kişilik gruplardan birinin de bu dünyada adâletle iş görmüş hükümdarlardan meydana geleceği hakkındaki rivayeti nakleder. HÜKÜMDAR ADİLSE TANRININ, ADİL DEĞİLSE ŞEYTANIN VEKİLİDİR. O kadar ki BİR GÜNLÜK ADALET YETMİŞ YILLIK İBADETE EŞİTTİR. Gazali adâlet konusunda herkesin hatırdâ tutması gereken 10 ilkedden bahseder. Bu ilkeler şunlardır.

- 1- Hükümdar her durumda, kendisini fikir yönünden muhalefet eden partilerin yerine koymalıdır.
- 2- Adâlet istemek için kendisine baş vuranların isteklerini yerine getirmelidir.
- 3- Adâlet hükümdar'ın yiyecek ve giyecek bakımından lükse kaçmaması ile sağlanır.
- 4- Hükümdar davranışlarında sert değil, mülâyim olmalıdır.
- 5- Uyuğunu kanun uygulamalarında memnun etmeye çalışmalıdır.
- 6- Kanuna karşı herhangi bir uyuşma ve uyuşmaya teşebbüs etmemelidir.
- 7- Hükümdar kamu işlerini kendi evinin işleriymiş gibi denetlemeli ve duruma göre sert veya tatlı davranmalıdır.
- 8- Çevresinde mümkün olduğu nisbette bilginleri toplamalı ve onları eser yazmaya teşvik etmelidir.
- 9- Ücretli, memur ve yargıçların görevlerini, adâletle, yerine getirmelerine dikkat etmelidir.
- 10- Boş bir gurura kapılmamalıdır.

Gazali halife Ömer Bin Abdül Azizin, Kurtubalı Muhammedden adâleti açıklamasını istediğine dikkatı çeker. Kurtubalı Muhammed'e göre *gerçek adâlet küçüklere baba, büyüklere oğul, yaşutlara kardeş gibi davranmayı gerektirir*. Öte yandan bir hükümdarın yanlış ve haksız olan bir suçu cezalandıracak güçte olmasını lüzumlu görür. Gazaliye göre en iyi yargıç (Kadı) yargılarında kişisel isteklerden uzak kalmasını bilen, adâlet konusunda hısimlık bağına önem vermeyen, korku ve ümit gibi şeylere aldırış etmeyen ve önceden verilmiş yargıları bulunmayan tarafsız bir kimsedir. Gazaliye söz ve davranışlarında hükümdarın tarafsızlığını savunmaya götüren düşünce, ünlü bilginin işte bu engin adâlet duygusundan ileri gelir. Gazali bir Sâsâni vezirine sorulan soru ve onun verdiği cevap üzerine dikkatı çeker. Vezire Hükümdar'ın en ulusu ve en iyisi hangisidir diye bir soru sorulmuş; vezir de cevaben hükümdar'ın en iyisi iyiye itimat eden ve kötü ve fasitlere zulüm eden kimsedir, demiştir. Gazali aynı zamanda Büyük İskendere ait bir hikâye de anlatır: Büyük İskender çevresindeki bilginlere talihinin yâr ve bahtının açık olmasının nelere bağlı olduğunu sormuştur. Bilginler, bunun, peşin yargı ve haksız sevgilerden kaçınmaya, acele ve yanlış kararları önlemek üzere kurul ve kurumları toplayarak onlarla danışmaya, başkaları hakkında hüküm verirken bütün kişisel temayül ve nefretleri bir kenara bırakmaya bağlı olduğu cevabını vermişlerdir.

Hükümdar'ın İş ve Görevleri:

Bu başlık bizi hükümdarın şahsında merkezleşen yürütme erkine getirir. Gazali Tibrul Mesbuk adlı eserini bu konuya ayırmıştır. Bununla ünlü yazar obir hükümdar için gerekli niteliği açıklamak istiyordu. Gazali hükümdarı zekî, bilgin, anlayışlı, mert, ulusunu seven,

siyasal yeteneği üstün ve iradesi sağlam bir insan olarak tasarlar. Hükümdar ayrıca günün ve geçmişin tarihini bilen yani sosyolojiyi iyice anlamış olan ve bu bilgisine dayanarak kadı, memur ve valileri denetleyebilen bir kimsedir. İşte bütün bunlar hükümdarı yer yüzü adâletinde kendisinden vaz geçilmez bir unsur derecesine yükseltir.

Gazali, bir bilginin halife Harun-er-reşid'e Ebû Bekir'in gerçekçiliğini, Ömer'in haklı haksızdan ayırdeden adâletini, Osman'ın alçak gönüllüğünü ve Ali'nin yargı yönündeki üstünlüğünü örnek alması gereğini öğütlediğini nakleder. Fazla olarak sığırmı yemleyen, devesini bağlayan, evini temizleyen, keçisini sağan, hizmetçisi ile yemek yiyen ve çarşı işlerini gören İslâm Peygamberinin arzettiği örnek te ona göre açık ve aydınlatıcıdır.

Kölelik:

İslâmî idealin esası bütün insanların kanun karşısında eşit olmasına dayanır. Bu hakikat üzerinde duran Gazali en iyi müslümanların birbirlerine karşılıklı sevgi ve saygı besleyenler, en fenaların da karşılıklı muamelelerinde igbirarda bulunanlar olduğuna dair meşhur hadisi hatırlatır. İşte İslâm'da kölelik sisteminin esası budur. Gazali aynı zamanda efendilerin köleleri besliyeceklerine kendileri gibi giydireceklerine ve onları kullanmıyorlarsa ebedî bir intizar içinde bırakmıyarak hemen azad edeceklerine dair olan diğer bir hadisi nakleder. Daima bu halin Tanrı arzusu olduğunu, onun efendileri köle ve köleleri de efendi yapabileceğini hatırlatır. Gazali kölelerin yiyecekten yoksun edilmesini ve onlara asla aşağı muamele yapılmamasını öğütler. Onlara Tanrı Buyrukları dışında muamele edenlerin günâh-kâr ve suçlu olacakları bir gerçektir ⁸.

İBN HALDUN:

1332-1406 yılları arasında yaşamış, Tunuslu tarihçi, filozof ve sosyologdur. Tunusta faslı hocalardan ders alarak o zaman Tunus Hükümdarı bulunan *Abu İshak İbrahim'in* kâtipliğine tayin edilmişti. Genç bilgin Biskra, Fas, Gırnata ve Telemsende çeşitli vesilelerle görev almış, çok kerre kendisinden şüphe edilerek hapse atılmış, macera ve sergüzeşt dolu bir hayat sürmüştür. Fakat keskin zekâsı ve ilim aşkı onu tecrübe ve müşade bakımından kuvvetlendirmişti. Kadılık veya kâtiplikle geçen hayatı boyunca bilhassa devletler ve siyasetleri hakkında bilgi toplamıştır. Kuzey Afrikadaki bu maceralı hayattan sonra Endülüse geçerek Gırnata kralı *Zalim Pedro* nezdine şefir olarak gönderilmişti. Pedro ona yakınlık göstermiş ve hatta orada kalmak şartıyla ailesine ait eski arazilerini de vereceğini vadetmişti. Kendisi kalma teklifini kabul etmemiştir. Gırnatada rahatının kaçacağını anlıyan İbn Haldun Kuzey Afrikaya geçmiş ve bir çok sergüzeştten sonra tekrar Endülüse gelmişti. Fakat İbn Hammu iktidara gelince tekrar Telemsen'e geçmiş, orada kabileler arasında görev almıştı. Bilgin burada dört senesini *Kal'at İbn Salama* adındaki kasırda araştırma ve inceleme ile geçirmiştir. İşte asıl bu kasrın sâkin ve dinlendirici havası içinde Tarih Felsefe-

8 Gazali hakkında şu eserlere bakılabilir:

- 1) İslam Ansiklopedisinde Kasımı küfrevinin yazısı
- 2) Doç. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu'nun Gazzali ve Batunilik adlı eseri, Resimli posta matbbaası, 1964, Ankara
- 3) Miguel Asin Palcio, Alagazel, adlı eseri, 1901, Zaragoza (İspanyolca)
- 4) H. Khan Shervani, İslamic Culture, adlı eserin Doç. Dr. Yurdaydın tarafından tecrümesi, İlahiyat dergisi III-IV sayısı, 1955, Ankara
- 5) Hilmi Güngör, El Münkiz tercümesi, 1948, İstanbul 1957, İstanbul
- 6) Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi tarihi

sinin daha doğrusu Sosyolojinin temellerini atmıştı. Bilgin buradan Mukaddime müsveddeleriyle ayrılarak Tunusa gelmiş ve oradaki kütüphanelerden yararlanarak ölmez eserini tamamlamıştır. O zaman Tunus hükümdarı Abûl Abbas, İbn Halduna çok yakınlık göstermişti. 1382 yılında bilgin hacca gitmek üzere Kahireye geldiğinde o zaman Mısır yöneten Memlûk hükümdarı Al Malik Zahir Berkuk'un veya kendi öğrencilerinin ısrarı ile Al Azhar Medresesine müderris tayin edilmişti. Bir süre sonra da Padişah kendisini maliki başkadılığına getirdi. İbn Haldun buradaki suistimalleri önlemek istedi. Bu yüzden büyük bir muhalefetle karşılaştı. Tunustan Mısır'a gelmekte olan ailesi ile birlikte servetinin bir deniz kazası sonunda yok olması İbn Haldun'a çok fena tesir etti. Bunun üzerine kadılıktan istifa ederek Fayyum'da bir çiftliğe çekilmiş, bu arada Hacca da giderek dönüşünde Kahire'de eserini bir daha gözden geçirmiştir. *Eser Fahuri* tarafından kopya edilerek bir nüshası Fasta *Kavariyin camii*nde hıfzedilmek üzere götürülmüştür. Kendisi tekrar Kahire de başkadılıkla görevlendirilmiştir. Az sonra Suriye'nin Timurlenk tarafından istilası üzerine teslim şartlarını görüşmek üzere Şam surlarından ipe dışarı sarkıtıldığı ve Timurla görüşürken çok yaltaklık ettiği birçok yazarlar tarafından bildirilmiştir. Kendisi tercüme-i halini yazmış ise de daha sonra vâki olan bu olaylar orada yoktur. İbn Haldun 1406 yılında Mısırda vefat etmiştir. Taha Hüseyin (La Philosophie sociale de İbn Khaldoun, Paris 1908) büyük sosyolog'un hayatına ait bu son olaylardan haber vermektedir.

İbn Haldun'un Eserleri:

İbn Haldun'un eserleri büyük ölçüde müsteşriklerin takdirini kazanmıştır. Osmanlı türkleri, diğer memleketlerden daha önce bu büyük bilginin eserleriyle ilgilenmişlerdir. Mukaddimenin bir kısmı 1749 yılında *Şeyhul-İslâm Piri-zade Mehmet Sahip efendi* tarafından dilimize çevrilerek iki cilt halinde İstanbul'da basılmıştı. Cevdet Paşa Mukaddimeyi, birinci kitab'ının 6. ncı faslından itibaren tercüme ederek bastırmıştır. Aslı 500 sahife olduğu halde Türkçesi çevirenlerin ekledikleriyle birlikte 1024 sahife tutmuştur. Batı dillerinden Fransızcaya ilk olarak *Slane* tarafından çevrilmiştir.

İbn Haldunu ebedileştiren, biraz önce bahsettiğimiz (kitab-al-ibar) adlı eserin mukaddimesidir. Burada onu bir tarih felsefecisi ve sosyolog olarak görmekteyiz. Kitab-al-ibar üç kesimi ihtiva eder: *Birinci kesim mukaddimeyi* (Prolégomènes) *ikinci kesim arap*, süryâni, keldani, kıpti, iran, israil, yunan, roma ve türk tarihlerini inceler. *Üçüncü kesim* ise berber ve kuzey Afrika milletlerinin tarihini kapsar. Eserin birinci kesimini teşkil eden Mukaddime çok değerlidir. *İkinci kesim*, ikinci derecedeki kaynaklardan alınmıştır; o kadar değerli değildir. *Üçüncü kesim* ise yazarın yaşadığı bir devri aksettirmesine rağmen bu da büyük bir önem vermeğe değmez. Bu eserlerden en fazla faydalanan Osmanlı türkleri ve özellikle tarihçi *Naimadır*. *Eser sosyolojik ve ansiklopedik* yönlerden de ele alınabilir. Hilâfet ve imamet konusunda *Machia-velli*'nin vardığı sonuçlara yazar daha dürüst kanıtlarla varmaktadır. Yazar toplum olaylarında iklim yani taş, toprak, su, mevki ve besinin etkilerini göz önünde tutmakla, birçok şeyleri Montesquieu'den çok önce söylemiş bulunmaktadır. İbn Haldunun sosyolojisi, tarih felsefesi olarak kurulmuştur.

Yazar Tarihî olayların sebeplere dayandığını söylemekle sosyolojinin kurucusu ve babası mertebesine yükselmiştir. Burada devletlerin yükselme, duraklama ve çökmesinde, ferdî irade ve ihtirasların bir rolü olmadığını söylüyor. Bu ise Tarihçi Okulların 500 yıl sonra vardıkları sonuçlara yazarın daha o zaman vardığını gösterir.

İbn Haldun dinin toplumsal görevlerini kabul eder. Devlet yönetiminde özgürlük tarafı olmakla beraber bir kamusal düzen fikrini esas tutar. Kısacası, İbn Haldun Makyavel, Montesquieu ve Karl Marx'ın dört beş yüzyıl sonra vardıkları sonuçlara ta o zamanda el

koymuş ünlü bir bilgindir. Tarih felsefesini, felsefeyi, ansiklopediyi hatta iktisat ve pedagojiyi büyük çapta ona borçluyuz. Fakat burada konumuzu yakından ilgilendiren yönü onun tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucuları arasında yer almış olmasıdır. Gerçekten Mukaddimede sosyoloji ile ilgili birçok olaylara ve onların çözümlerine rastlanır. Özellikle yazar'ın *İlm-i İmran* dediği medeniyet ilmine ait düşünceleri, kendisini sosyolojinin babası saymakta bir aşırılık olmadığını açıkça gösterir. ⁹

İbn Haldun'un Sosyolojisi:

İbn Haldun'un toplumda disiplin ve özgürlükle bağdaşan devlet ve toplum olayları hakkındaki fikirleri sosyoloji bakımından şöyle özetlenebilir:

1- Toplum hayatı tabii ve zarurî bir olaydır. İnsan yalnız başına yaşayamaz. Yaşama şartları, tabii muhit, iktisadî durum ve üretime bağlıdır. Bunlar ise geçici olan siyasî olaylardan çok daha kıvamlı ve devamlıdır.

2- İnsan bir otorite baskısı altında yaşamaya ihtiyacı olan biricik canlı yaratıktır. Bu otorite baskısı olmazsa karışıklık ve anarşi çıkabilir. Kötü olan iç güdüler iyilere üstün gelirler. İnsan kötü âdetleri kolaylıkla alır.

3- Otorite veya iktidar, üyelerinin cesaretli olmasını yekvücut davranması ve oy birliği etmesini sağlar.

4- İktidarı ele geçirmek konusunda fiili yeteneği göçebelik hayatı verir.

5- En seri ve en geniş fetihler göçebe veya yarı göçebe toplulukların eseridir. Bu fikir o zaman tarihin gerçek bir kanunu gibi görünüyordu. Roma İmparatorluğunun düşmesinden bu yana bilcümle büyük askerî fetihler ve büyük imparatorlukların çabucak kurulmuş olmaları bunu isbat etmekte idi. Hün, Cermen, Moğol, Arap, Normand ve Türklerin fetih ve istilaları bu gibilerdendir. Göçebelerin bu saldırma gücü onların kanaatkârlığından, basitliklerinden ve özellikle ruhî bağılıklarından ileri gelmektedir. Fakat şunu da söze katalım ki İbn Haldun'dan sonra bu kaidenin doğru olmadığı anlaşılmıştır. Silâhlarda gerçekleştirilen ilerlemeler durumu tamamiyle tersine çevirmiştir. Topun keşfinden sonra en büyük fetih ve istilalar yerleşik insanların eseri olmuş ve göçebeler ancak tarihi bir rol oynamıştır. Franz Oppenheimer, EGEMENLİĞİ sosyolojik yönden açıklaması sırasında bu konuyu ele almıştır." (Din Sosyolojisi adlı eserim'in 19. sayfasına bakınız).

6- Psikolojik sebeplerden dolayı hükümdar hanedanı, bir parti veya bir zümren'in egemenliği, genel olarak, üç kuşağı kapsayan yüz yıl devam eder. Enerjik ataların ele geçirdikleri iktidarın kullanılması sonraki kuşakları sinirli yapar ve onların edep türeleri dışına çıkarak sefahete dalmasını mucip olur; kendilerinde atalarının gösterdikleri enerji ve nitelikler bulunmadığından ellerindeki iktidarın kişisel yetenek ve soylarının bir özelliği sayar ve inanırlar. Böyle fâtihten sonra mirasyediler ve çöküntü kahramanları sıralanırlar.

7- İbn Haldun, ruhi amiller yanında, teşkilâtli devletlerin düşmesinde iktisadî sebeplerin de etkisine işaret etmektedir. Bu sebepler bütçe ve para yönünden tesirlerini gösterir.

Yunan sitelerinde borçlanma birçok fitne ve istibdadın temelini teşkil etmekte idi. Solon anayasası bile borçların ibrasile söze başlamaktadır. Isparta'da küçük toprak sahipleri ile küçük sanat erbabının borçlanması onların zamanla köle olmasına yol açmıştı.

⁹ Bak. İctimai ilimler Ansiklopedi İbn Haldun madesi (Encyclopedia of social sciences) İlahiy-ün Arabistanın hiç bir vakit fethedilmemiş olmasını bir Tanrı atıfeti gibi görüyorlardı. Buna karşılık İbn Haldun bu yerlerin işgal edilmemiş olmasını, topraklarının fakir, kısır ve çorak olmasına ve bu sebeple kimsenin buralarını elde etmeğe hevesli olmamasına yormaktadır.

Mısır'ın fethi Roma'nın oradaki altınları ele geçirerek ve bozulan malî durumunu düzeltmek amacını güttüğünü ileri sürülmektedir. (Ferrero, Histoire de Rome. T. III,) Bunun gibi Bizans İmparatorluğunu, içtimai ve malî politika'nın ne kötü sonuçlara sürüklediği bilinen bir tarihi gerçektir. (Ferdinand Lot, La Fin Du Monde Antique, s. 63)

İbn Haldun'da sosyoloji bakımından çok mühim olan bir noktada *İslâm destanını daha fazla Toplumsal ve ekonomik ilkelerle yorumlamasıdır*. İlahiyyun Arabistan'ın hiç bir vakit fethedilmemiş olmasını bir Tanrı atıfeti gibi görüyorlardı. Buna karşılık İbn Haldun bu yerlerin işgal edilmemiş olmasını, bu toprakların fakir, kısır ve çorak olmasına ve bu sebeple kimsenin buralarını elde etmeğe heves etmemesine yormaktadır.

TANITMALAR

Yazan: Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

Doçent Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu: *Gazzalî ve Batınlık*, 1964 Resimli Posta Matbaası, Ankara, Sayfa 78

Gazalî İslâm bilgileri arasında imtiyazlı bir mevki işgal eder. Onun bu güçlü durumunu belirtmek üzere ona hüccet-ül-İslâm denirdi. Farabî Yunan felsefesini İslâm âlemine tanıtmıştı. Manevî öğrencileri olan İbn Sina ve İbn Rüşd dahi bu yolda emek harcamışlardı. Fakat gerçekten islâmî nitelikteki bilgini Gazalinin üstün değerdeki şahsiyetinde bulmaktayız. Sosyoloji yönünden İbn Haldun'da daha olgun fikirlere raslamakta ve ona tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucularından biri olarak bakmaktayız. Fakat İbn Haldun'da ortaya atılan fikirlerin rüşeymini Gazalide buluruz.

Yazarın da belirttiği gibi Gazalinin yaşadığı Hicrî beşinci yüzyılın ikinci yarısı İslâm âleminde ilmî bakımdan bir durgunluk, siyasî bakımdan bir canlılık göze çarpar. Bu devirde bir taraftan iç çatışmalar İslâm âlemini parçalıyor, öte yandan haçlı seferleri tehlike çanlarının çalındığını haber veriyordu. Batı ve Hıristiyan dünyasından çığlar gibi, yakın doğuya akmaya başlayan insan yığınları, bütün plânlarını boşa çıkaran, olağan üstü bir olayla karşılaşmıştı: Doğudan, Orta Asyadan büyük küteller halinde Batıya gelen türk unsurları İslâmiyeti kabul etmiş ve İslâmın savunmasını üzerlerine almışlardı. Tek başına bu olay haçlıları ve onların büyük ümitlerini boşa çıkarmıştı. İşte Gazalî bu devir ve bu devrin hazırlandığı bir ortam içinde yetişmiş bir bilginidir. Kendisini özellikle İslâm âleminin iç durumu ilgilendirmiştir. Bu karışıklık içinde gerçek yolu arayanlar büyük bir yekûn tutuyordu. Gazalîye göre bunlar dört zümreye ayrılırlar:

- 1- Kelâmcılar
- 2- Felsefeciler
- 3- Mutasavvıflar
- 4- Batınîler

Gazalî bunların herbiri ile ayrı ayrı uğraşmıştır. Dr. İbrahim Çubukçunun sözü geçen eseri Gazalinin Batınîler hakkındaki çarpışma ve çatışmasının bir hikâyesidir. Gazalî Batınîlere cedel yolu ile, mantık ve kur'andan çıkardığı beş doğru ölçü (mevazin-i hamse) ile karşı koymuştur. Hasan Sabbah görünürde dinî fakat gerçekte siyasî bir amaç gütmekte idi. Gazalinin bunlara karşı koyması bir çok cinayetlerin başkışkırtıcısı olan Batınlığın hızını kesmek gibi toplumsal sonuçları bakımından önemlidir. Bütün bu çatışma ve çarpışmaları belirten yazar çok önemli bir hizmette bulunmuştur. Bu yönden kendisini tebrik ederiz.

Kitab'ın sonundaki bibliyografya Gazalî konusunda aydınlatıcı bir nitelik taşımakta ve ileride bu konu ile uğraşanların eline bir maymuncuk vermektedir.

Kitap bir girişten sonra üç bölümü ve bir sahifelik neticeyi ihtiva eder.

Girişte yazar Gazalının yaşadığı devre ait tarihî olayları belirtmekte ve anahatlarıyla dinî ve siyasî durumu aydınlatmaya çalışmaktadır.

Birinci bölüm Gazalının hayat, şahsiyet ve fikirlerini, ikinci bölüm ise Gazaliye kadar batınlığın durumunu, batınîlerin tevillerini ve akidelerini, imam ve daileri, batınîlerde davet usulü ve batınlığın islâmîyet bakımından değerini ele almaktadır.

Üçüncü bölüm Gazalının Batınlık karşısındaki tutumunu aydınlatır.

*Archives de Sociologie Des Religions (Dinler Sosyolojisi Arşivi) NO. 15
(Centre National de la Recherche Scientifique) Sayfa. 231.*

Fransız Devriminden önce dünya ve toplum olaylarını cevaplandırılan ve yorumlayan iki disiplin vardı. Bunlardan biri Teoloji yani kelâm ötekisi din felsefesi idi. Bu iki disiplin de metod bakımından normatifti. O zamanın insanları bu iki klâsik bilimin yorum ve açıklamalarıyla yetiniyorlardı. Fransız Devriminden sonra klâsik disiplinler dünya ve toplum olaylarını açıklamada aciz gösterdiler. Yeni buluşlar, yeni teknikler ve yeni kıtalar yeni bilimlerin doğmasını gerektirdi. Toplum konusunda doğan yeni bilimin adı sosyoloji idi. Sosyoloji ilk zamanlarda büyük bir korku ve güvensizlik yarattı. Pozitif metotlarla işe başlayan sosyolojinin bütün dinleri silip süpüreceği sanıldı. Fakat bu, böyle olmadı. Bir yandan sosyoloji başlangıçta aldığı sert tutumdan uzaklaşmaya ve genel dinler biliminin yardımıyla daha anlayışlı olmaya başladı. Öte yandan müsbet dinler bilimi ve genel olarak toplum bilimlerinin metodundan yararlanan Teoloji ve Din Felsefesi daha mantıkî amaçlarla müsbet metotlara iltifat etti. Bu müteakıs doğrutuda ilerleyen iki disiplin zümresi bir noktada birleşti ve oradan Din Sosyolojisi denilen yepyeni bir disiplin doğdu. Bu küçük tarihçe Din sosyolojisinin bir yandan toplum bilimlerine ve öte yandan teoloji ve din felsefesiyle takviye gören dinler bilimine dayanmakta olduğunu gösterir. Din sosyolojisini Dinler bilimi içinde mütalaa edenler Fransada, hele son yıllarda, kuvvetlenmiş ve sözü geçen Archives de Sociologie Des Religions adlı bu dergiyi çıkarmaya başlamışlardır. Bu görüş'ün özelliği, anlayış metodunu uygulamada ve Din sosyolojisini Dinler biliminin diğer kolları olan Din Psikolojisi, Dinler tarihi ve Din fenemenolojisi ile bağlantılı görmesidir.

Archives'in yeni çıkan 15. nushası diğerleri gibi Birinci kesimde Genel konuları incelemekte ve daha sonra Bibliyografya'yı sıralamaktadır.

Birinci kesimde din ve dinî gelişmeler ve özellikle Dünya Sosyoloji kongresine dair tebliğler yer almaktadır. Burada Allan W. Eister'in Pakistanda İslâmîyet ve Maxime ve Rodinson'un İslâmîyet üzerine tetkik yazıları yer almaktadır.

Bibliyografya kesimi iki bölümden ibarettir. Birinci bölüm dergilerde çıkan makalelerin birer özetini, ikinci bölüm ise yayınlanan eserlerin özetini ihtiva eder.

*SOSYOLOJİ dergisi, İstanbul Matbaası, İstanbul Edebiyat Fakültesi
Yayımlarından Sayı 16 Sayfa: 136*

İstanbul Edebiyat Fakültesi uzun yıllardan beri Sayın Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in başkanlığı altında bir Sosyoloji dergisi yayınlamaktadır. Bu derginin ilk nushası 1942 yılında yayınlanmıştır. Dergi değerli ve ağırbaşlı yayınlarıyla gerçekten büyük bir boşluğu doldurmuştur.

Derginin en son yayınlanan 16. sayı sırasıyla şu yazıları ihtiva eder:

Sanat ve Fikir İşçileri (N. Ş. Kösemihal), Peşke Binamlısı köyü (C. Tanyol), The Study of Peşke Binamlı (C.T.), Sosyometrinin Temelleri (N. Ş. Kösemiha), Epoque de Crise de transition de décadence (Alexandre Vexliard), İstanbulda Sanayi Faaliyetlerinin Büyümesi ve Türkiye Sanayiindeki yeri (Erol Tümertekin), Orta Sakarya Vâdisinde Toprak Mülkiyeti (Necdet Tunçdilek)

EXISTENTIALISME ÜZERİNE II

Prof. Dr. KÂMRAN BİRAND

Existentialisme hakkındaki ilk yazımızda da belirtmiş olduğumuz gibi, bu felsefe ikinci dünya savaşından sonra, kara Avrupasındaki bir çok ülkelerde yayılmış olan bir felsefe koludur. Existentialisme, yalnız filozoflar arasında tartışılan bir felsefe kolu olmakla kalmamış, geniş ölçüde halk tabakalarına da inmiştir. Sartre'ın, (*L'être et le néant*) adını taşıyan eseri, yalnız meslekten filozof olan kişiler tarafından anlaşılabilir soyut ve teknik bir eser olmasına rağmen, pek çok satılan ve pek çok aranan bir kitaptır. Özellikle Fransa'da, Existentialisme, halk arasında çok yayılmıştır. Fransız *existentialist*'leri, romanları ve piyesleri ile de halk tabakasına inmişlerdir. Existentialisme'in bu şekilde popüler bir kitap karakteri kazanması, felsefe ile ilgili olan gerçek existentialisme açısından birçok yanlış anlayışlara yol açmıştır. Bunun için, Existentialisme'in kendisini, açıklamadan önce, gerçek anlamdaki *Existence* felsefesi ile ilgili olmayan şeyin ne olduğunu belirtmek gerekir. Existentialisme, insanlığın, hayat, ölüm, acı vs, gibi ilkel sorularını kendisine konu yapmıştır. Ancak, bu sorular, existentialisme tarafından ilk defa ortaya atılmış olan sorular değildir. Tersine bunlar, her vakit, söz konusu olmuş sorulardır. Existentialisme'in üzerinde tartıştığı sorular, insanlığın ilkel sorularıdır. Existentialisme'in getirmiş olduğu yenilik, bunları işleyiş ve çözüm tarzında dır. Bunun için, bu sorularla uğraşmış olan düşünürleri existensialist saymak doğru değildir. Augustinus'ü yahut Pascal'ı existentialist saymaya hakkımız yoktur. Aynı şekilde, İspanyol yazarı, Miguel de Unanimo ve Rus edibi Dostoyevski'nin de existentialist oldukları ileri sürülemez. Bu yazar ve şairler, insanlıkla ilgili olan çeşitli problemler üzerinde durmuşlar, bu problemleri, edibce yahut şairce şekillendirmişlerdir. Ama bu yüzden, bunlar, existentialist sayılmazlar.

Nitekim, kelimenin klâsik anlamındaki (*existence*) la uğraşmış, yahut başka bir deyimle, varlığın var olması sorusu ile ilgilenmiş olan Thomas d' Aquin de existentialist değildir. Hattâ, existentialistler üzerinde derin etkiler uyandırmış olan Husserl bile existentialist değildir. Çünkü Husserl, gerçekte, *existence*'i ortadan kaldırmıştır. Nihayet existentialisme, tek bir filozofun, meselâ yalnız Heidegger'in yahut da Sartre'ın felsefe sistemi olarak da gösterilemez. Çünkü, tek tek existentialist çığırılar arasında da oldukça önemli ayrılıklar vardır.

Existentialisme, aslında günümüzün felsefesidir. Günümüzde şekillenmiş ve gelişmiş olan bir felsefe koludur. Bu felsefe çığırının kökleri, ancak, Kierkegaard'a kadar uzanır. Existentialisme, bu felsefenin ana karakterini meydana getiren esas çizgiler içine giren, bununla birlikte, bazı noktalarda, birbirlerinden ayrılan sistemlerden meydana gelir.

Günümüzde gerçek anlamda existentialist sayılabilecek olan dört filozof vardır. Bunlar, kronolojik sıraya göre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, dırlar. Bu filozofların dördü de Kierkegaard'a dayanır veya Kierkegaard'ın düşünce ve görüşlerine benzeyen düşünceler ileri sürerler. Bunların dışında, existentialisme'le ilgilenen ve existentialisme'in etkisi altında kalmış olan bir çok düşünürler de vardır. Ancak, biz burada, existentialisme'in gerçek temsilcileri olan sözünü ettiğimiz bu dört filozof üzerinde duracağız. İlk, existentialisme'in gelişmesi bakımından bir önem taşıyan şu tarihleri belirtmek istiyoruz.

1855 yılında Kierkegaard ölmüştür. 1919 yılında Karl Jaspers, (Psychologie der weltanschauungen) adlı eserini yayınlamıştır. 1927 yılında Gabriel Marcel'in (Journal Meta-physique) i ve Heidegger'in (Sein und Zeit)ı meydana çıkmıştır. Nihayet 1932 yılında, Jaspers'in, (Phylosophie) si ve 1943 yılında ise Jean Paul Sartre'm (L'Etre et le Ne'ant)ı yayınlamıştır. Existentialisme'in kaynağı olarak, Kierkegaard'm eserlerinin önemine ilk yazımızda işaret etmiştik. Danimarkalı filozof yaşadığı yıllarda, devri üzerinde hiç bir önemli etki uyandırmamıştır. Eserlerini kendi ana dilinde yazdığı için de, vatani dışında uzun yıllar tanınmadan kalmıştır. Kierkegaard'm kendi vatani dışında tanınması, eserlerinin, birinci dünya savaşı sırasında almancaya çevrilmesi ile başlamıştır. Kierkegaard felsefesinin trajik ve sübjektif ilkeleri, devrimizin düşünce dünyası içinde temellenmiş ve değerlendirilmiştir. Gerçi, Gabriel Marcel, Kierkegaard'm düşüncelerine benzeyen görüşlerini daha bu filozofu tanımadan önce yayınlamıştır. Bununla birlikte, bu günkü existence felsefesi gene de bir bakıma, bütünlüğü ile Kierkegaard'm düşüncelerinin yeni baştan benimsenmesi ve canlandırılmasıdır. Kierkegaard, bir sistem kurmak amacı ile ortaya çıkmamıştır. Hattâ kendi eserlerini bir felsefe eseri olarak da göz önünde tutmamıştır. Kierkegaard'm başlıca düşüncesi, felsefe ile ilgili kanıtların yetersizliğini göstermek, felsefeyi ve filozofları çıkmaza sokmaktır. Kierkegaard, özellikle Hegel felsefesine karşıdır. Hegel'deki tez ve antitez zıtlığının daha yüksek bir kademedede, bir sentez içinde düzenlenmesi düşüncesini reddeder. Varlığın kendisinin "kendiliğin" den önce olduğu düşüncesini savunur. Existence kelimesine existentialist bir anlam kazandıran ilk filozof, Kierkegaard olmuştur.

Kierkegaard, hristiyanlıkla ilgili olan felsefe sistemlerinin çelişmelerle dolu olduğunu gösterir. Tanrı'ya düşünce yolundan erişilemez. Bunun için, Kierkegaard, akılla ilgili olan kanıtlara karşıdır. Kierkegaard, insanın Tanrı karşısındaki saltık yalnızlığı düşüncesini bir dehşet düşüncesi ile ve insan kaderininin trajedisi ile birleştirmiştir.

Existentialistler, bir yandan, Kierkegaard'a dayanır, Kierkegaard'm ortaya atmış olduğu, düşünce ve kavramları canlandırırken, öte yandan, da Husserl'in (phanomenologique) metodundan faydalanırlar. Husserl, gerçekte araştırmaları ile existence'ı bütünü ortadan kaldırmış ve existentialisme'in tamamı tamamına dışında kalmıştır. Marcel ve Sartre, Husserl'in, existece'la ilgili olan ana düşüncesini reddetmişler, ama (phanomenologique) metodunu benimsemişlerdir.

Existentialisme, hayat felsefesi (Dilthey) denilen dünya görüşünün de etkisi altında kalmış, hattâ bir bakıma bu görüşü sürdürmüştür. Hayat felsefesinin, gerek rationalisme, gerek tabiat ilimleri üzerine yaptığı eleştirmeler, gerekse zamanla ilgili olan görüş ve çözümlenmeler'i, existentialisme tarafından benimsenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu suretle, Bergson, Dilthey ve Nietzsche, de existentialisme üzerinde etki uyandırmış olan filozoflar arasındadır.

Bundan başka, existencialisme, ayrıca, günümüzün tipik bir çığı olan yeni metafiziğin de etkisi altında kalmıştır. Bütün existentialistler, varlıkla ilgili olan tipik metafizik soruyu ele almışlar, hattâ bunlardan bazıları, Ortaçağın büyük metafizik sistemlerini de esaslı şekilde tanımışlardır.

ORTAKLAŞA ÇIĞGİLER: Günümüzün existentialist filozoflarının ortaklaşa sahip oldukları sıfatların başında (existentiel) yaşantı gelir. Gerçekten, bütün bu filozofların hepsi, "existentiel" bir ana yaşantıdan kalkarlar. Bu yaşantı, tek tek filozoflarda çeşitli şekillerde belirir. Bu yüzden, existence felsefesi, çok kişisel ve yaşantılarla dolu bir felsefe olarak şekillenir.

Existentialistlere göre, araştırmanın ana konusu (existence) dır. Existence, insana öz olan var olma çeşididir. İnsana öz olan bu var olma çeşidi, yani existence, ayrı ayrı filozof

larda, ayrı ayrı kavramlarla (Dasein) (ich) (fürsichseindes) olarak dile getirilir. Bu terimler altında beliren insanın, bir varlığı vardır, bir kendiliği vardır. Onun kendiliği, kendi varlığıdır. Kendiliği, kendi varlığının ardından gelmektedir.

Existentialistlere göre varlık, şimdiki andakî varlıktır. Şu andaki bu varlık, zamanlılıkla birdir. Varlık, kendi kendisini bağımsızlık içinde meydana getirmektedir. Bağımsızlık içinde kendi kendisini yaratmakta olan bu varlık, saltık olarak şimdiliklidir. Aslında bu varlık, bir taslaktan başka bir şey değildir. Her an kendi kendisini meydana getirmekte, her an olduğundan başka bir şey olmakta olan bir taslak. Bununla birlikte insan, gene de kendi içine kapanmış değildir. Tersine insan tamamlanmakta olan bir gerçeklik olarak, bir yandan çevresi ile sürekli bir şekilde ilgilidir, öteyandan, öteki insanlarla ilintilidir. Böylece, bu dünya içine sokulmuş olan insan, dünya ile olan ilintileri içinde her an başka bir durumda, her an bir evvelkinden ayrı bir durum içindedir. Öte yandan bu insan, öteki insanlarla da sürekli bir bağlılık içindedir. İşte, existence'ın gerçek varlığını, bir yandan içinde bulunduğu dünya ile olan ilgiler, öteyandan, öteki (existence) larla olan ilintiler meydana getirmektedir. Existentialist filozoflar, existence'ın, öteki existence'larla olan ilintisini, sen (Marcel), bildiri (Jaspers) birlikte olma (Heidegger) gibi terimlerle ifade etmek istemişlerdir.

Existentialistler, süje obje ayrılığını ortadan kaldırırlar. Böylece, akıl temellerine dayanan bilgiyi de reddetmiş olurlar. Existentialistlere göre, gerçek bilgi akıl yolu ile kazanılmaz, tersine, gerçek bilginin elde edilmesi için gerçekliğin kendinin yaşanması gerekir. Gerçeklik yaşantısı ise korkudur. İnsan dünya içindeki durumunun çürüklüğünün ve kendi varlığının sonluluğunu bilir. O, ölüme adanarak bu dünya yüzüne atılmıştır. Bu yüzden sürekli bir korku içindedir. Bu genel çizgiler, existentialistler arasında ortaklaşa olan çizgilerdir. Ancak, bunların yanı başında, bu filozoflar arasında önemli ayrılıklar da vardır. Meselâ Gabriel Marcel, Kierkegaard gibi theist'dir. Buna karşılık Jaspers bir (transcendence) kabul eder. Ancak, (transcendence) ın theisme'mi, atheisme'mi yoksa pantheisme'mi olduğu bilinmez. Gerçekte Jaspers'in kendisi de bunları reddeder. Heidegger'in ise, atheist olduğu kabul edilebilir.

KARL JASPERS: Existentialist filozoflar arasında en kapalı, en dengeli ve metafizige en fazla yaklaşan sistemi Jaspers kurmuştur. Jaspers, sisteminde ilimlere önemli bir yer vermiş, bunlarla ilgili olan teorilerle hesaplaşmıştır. Açık bir dille yazılmış olan eserlerinde eksiksiz analizler yer almaktadır. Metafizik ve tabii teoloji yolunda gösterdiği gayretler, onu, öteki existentialistlerden ayırmaktadır. Jaspers'in, en çok tuttuğu ve en çok etkisi altında kaldığı filozof Kant'dır. Ancak, Kant'ın yanı başında, Plotin, Bruno, Spinoza, Schelling gibi filozofların da sık sık sözünü etmektedir. Jaspers, Kant'ın ana kaziyelerini benimsemiştir. Ama bu durum, kendisinin aynı zamanda bir Yeniefâtuncu olmasına da engel olmamıştır.

Jaspers, klâsik anlamdaki rasyonel ontolojiyi reddeder. Bununla birlikte, aslında, kendi davranışı da, ontolojik ve metafizik bir karakter taşır. Jaspers'e göre, felsefe bir metafiziktir. Çünkü felsefe, varlık sorusunu meydana koymaktadır. Bununla birlikte, varlık, genel olarak, kabul edildiği gibi "verilmiş" olan birşey değildir. Bunun içindir ki varlık, herkesin bilebileceği bir şey değildir. Bu bakımdan Jaspers, Kant'ın iki ana tezini benimser. İlkin, Kant'ın süje olmadan hiçbir objenin mevcut olamayacağı (Bewusstsein) düşüncesini kabul eder. Objeye karakteri taşıyan her şey, şuurla şartlanmıştır. Objektif varlık, görünüşten başka bir şey değildir. İkinci olarak da Jaspers, Kant'ın İdee'leri doktrinini benimser ve geliştirir. Kant'ın üç İdee'si (dünya, ruh, Tanrı) Jaspers'de üç (umgreifende) çevreyici kuşatıcı varlık olur. Bütün (das Ganze) bize hiçbir vakit verilmez. Biz, bize verilmiş olan her şeyi bir ufuk çevresi içinde kavrarız. Bize verilen her şey, kendisini bize bir ufuk çevresi içinde

sunar. Bu ufku çevreleyip saran, bilinmeyen bir şey yani (umgreifende) dir. Dünya ile ilgili olan (umgreifende) benim kendimle ilgili olan (umgreifende) nihayet bütünlüğü ile (umgerifende) yani (transcendence) olmak üzere üç çeşittir.

Jaspers, bu ana kavramları (existentiel) düşüncesinin esasını meydana getiren bir yaşantı ile birleştirir. Bu da her varlığın parçalanabilir ve kırılabilir bir şey olmasıdır. Bu çeşit varlıklarla, yani, parçalanabilen ve kırılabilen varlıklarla dolu olan dünya, yıkık, dökük bir dünyadır. Böyle bir dünyanın, insan için hiç bir dayanak olamayacağı açıktır. Bu dünyada bir dayanak bulamayan insan, bu dayanağı (transcendence) da arar. Çünkü, existence, yani insanın bu dünya ile ilgili olan varlığı, hiç bir vakit, gerçekleşemez. Existence, yalnız, geçmişle ilgili ve olanaklı bir varlıktır. Bu ancak, (transcendence) da gerçekleşebileceğini sanır. Oysaki (transcendence) da objektif bir şekilde verilmemiştir. (Transcendence) existence'in dağılıp parçalanması sonucunda karşımıza çıkan bir kavramdır. Böyle olunca, insanın varlığa yalnız, hiçleşme yoluyla ulaşabilmesi gerekir.

Varlık, üç anlamda söz konusu olabilir. İlkin, nesnelere ilgili olan ve konu olabilen varlık olarak ki Jaspers buna (Dasein) der. İkinci olarak kendi kendisi için olan varlık yani (existence) olarak vardır. Üçüncü olarak da bizim tarafımızdan kavranılamayan ve kendiliğinden olan varlık yani (transcendence) olarak vardır. Bu üç varlık çeşidi, içinde olduğumuz varlığın üç kutbudur. Ancak, bunlardan hangisini çıkış noktası alırsak alalım, varlığın bütününi hiç bir şekilde kavrayamayız.

Böylece, felsefenin ataklığı ancak bir (transcendence) a varır. Felsefe, üç çeşit (transcendence)a ulaşır. İlkin, dünya içindeki yönelmelerde, dünyanın objektif olan ilkesinden (Dasein) kalkar, ve hiçbir şekilde aşılamiyan son sınırları varır. İkinci olarak, existence'in aydınlatılmasında, "ben" den kalkar, ancak "ben" i psikolojinin konusu olan "Dasein" olarak ele alır. Sonra onu, kendi benim olarak, existence olarak (transcendental) laştırır. Nihayet üçüncü olarak (Dasein) dan, existence'a yükselme anlamında bir (transcendence) a varır. Bu üç çeşit eylemin her birinde, süje obje zıtlığının ortadan kaldırılması söz konusudur. Jaspers, gerçek varlığın kendisine süje obje zıtlığını ortadan kaldırmak yoluyla ulaşmak ister. Süje ile objenin birbiri içine geçtiği alanı araştırır. Ancak bu alanda artık sözlerin hiç bir anlamı yoktur. Hiç bir kavram yoktur. Hiç bir anlamı olmayan düşünceler ortaya çıkar.

Jaspers'e göre, dünyada, gerçek olan dört sfer vardır. Madde, hayat, ruh ve tin (Geist) Bunların içinde özellikle tin (Geist) kesin anlamda gerçektir. Felsefe öteden beri, bunlardan birini yani, ya tabiatı, ya da tin (Geist) ı saltuklaştırma ötekini ise inkâr etme eğilimi taşır. Oysaki bunların her dördünün de gerçekliğini tanımak gerekir. Bunların her dördü de obje olabilen varlık çeşitleridir. Ancak, aralarında bir sıçrayış vardır. Bunlar, birlikli bir prensip altında toplanamazlar. Dolayısıyla dünya da kapalı ve birlikli bir sistem içinde kavranılmaz.

Nasıl dünya, kapalı bir sistem içine sokulamazsa, aynı şekilde ilimler yoluyla olan dünya yönelmesi de kavramlı bir birlik içinde toplanamaz. Gerek tabiat ilimlerinin, gerek manevî ilimlerin anlam ve değerini araştıran Jaspers, bu ilimlerle ilgili olan her çeşit sınıflamanın relatif ve başarısız olduğu sonucuna varır.

Felsefe ile ilgili olan kendi içlerine kapanmış dünya görüşleri, meselâ positivisme ve idealisme için de aynı şey söylenebilir. Bunlar, tek yönlü ve yanlışlardır. Her ikisi de bütünü ve genel'in ne olduğu sorusuna cevap vermiye çalışırlar ama (existence)'nın ne olduğunu kavrayamazlar.

Mistik dilde, ruh denilen şey, felsefe dilinde (existence) varlıktır. Varlık, bir konu değildir. Kendimin ne olduğu hakkında hiç bir şey söyleyemem. Aydınlatıcı düşünce, varlıkla

ilgili olan gerçekliği kavrayamaz. Varlığı aydınlatma metotları belli bir sınıra kadar gidebilirler. Varlık, ölçülebilir, denenebilir, genel geçerliği olan bir şey değildir. Varlık, zamanlı ve bağımsızdır. Varlıkta sıçramalar ve yeni baştan meydana çıkışlar vardır. Varlık kendi kendisidir ve kendi (Transcendence)¹ içinde bir davranıştır. Varlığın belirlenmesi, "kommunikation" bildiri, tarihlilik, bağımsızlık gibi kavramların açıklanması ile olur.

Jaspers'e göre varlık, yalnız kendi şuuruna sahip olan bir bildiri olarak vardır. Bildirinin, insanı bir (Dasein) yani konu olarak göz önünde tutan, bir çok çeşitleri vardır. Ancak, bunlar sınırlıdır ve bu sınırların gerisinde, varlıkla ilgili olan bildiri vardır. Varlıkla ilgili olan bildiri, ben'in, kendisi olarak açıklanması ve gerçekleşmesidir. Bildiri, varlığın kendinin, kendisi için meydana getirdiği karşılıklı bir yaratmadır. Seven bir savaştır. Bildiride varlık, tam bir şekilde açılmak için savaştır. Ancak, bu savaşta, ne üstünlük, ne de yenme, söz konusudur. Bildiri kesilmedikçe, bildirinin seven savaşı da kesilmez. Bu hiçlikten bir oluştur. Ancak, son amacının ne olduğu bilinemez. Bildiri, hükmetme ve hizmet etme ile iyilik, alçak gönüllük, içten bağlılık, sorumluluk olarak belirir. Özellikle felsefede, bildiri önemli bir rol oynar. Bildiri olmaksızın felsefe yapılamaz.

Jaspers'e göre, felsefenin çıkış noktası, insanın öteki insanlara, tek insanın, öteki tek insanlara karşı nasıl davrandığı ve ne çeşit eylemlerde bulunduğudır. İnsan, yalnızlıktan dolayı değil, bildiriden dolayı felsefe yapar. Felsefe ile ilgili olan doğruluğun yalnız bildirinin içinde bir değeri ve bir geçerliği vardır. Varlıkla ilgili olan felsefe yapma eylemi yalnız bildiri üzerine temellenir.

Varlık, her vakit, bir durum içindedir. Varlığın bir durum içinde olması, kendi çevresi ile ilintiler içinde olması demektir. Durumlar, durmadan değişir (acı, savaş, mücadele). Bununla birlikte, değişmeyen, saltık olan son durumlar da vardır. Bunlar, sınır durumlarıdır. Varlık, sınır durumlarını değiştiremez, gösteremez. Onları, yalnız sezebilir. Varlığın kendi kendini gerçekleştirmesi yalnız bir sınır durumunda olur. Sınır durumlarında biz, kendi kendimiz oluruz. Başaka bir deyimle sınır durumuna içimizdeki olanaklı varlığın oluşması yoluyla varırız. Varlığın bütünlüğü ile gerçekleşip tamamlanması yalnız bir sınır durumunda olur. Başka bir deyimle, gerçek varlık, artık konuşmayan, tarihe mal olmuş olan varlıktır. Çünkü varlık, tarihliliktir. Kendinin zamanlı olmayıp bir zaman yarattığı olduğunu tarihlilik yoluyla anlarız. Tarihlilik, konu olan varlıkla (Dasein), varlığın (existence), zorunlulukla bağımsızlığın birliğidir. Eğer ben, konu olabilen bir varlık, (Dasein) olmasaydım, gerçek varlık, (existence) da olamazdım. Çünkü, konu olabilir varlıktan, yoksun bir varlık, yoktur. Bunun içindir ki tarihlilik, zamanla sonsuzluğun birliğidir. Varlık, ne zamansızdır, ne de varlık olarak zamanlıdır. Varlığın bu karakteri, ne açık ve seçik bir şekilde anda kendisini gösterir. An, zamansızlıkla zamanlılığın aynılığıdır. Gerçek an, sonsuz olan şimdiki hal içinde bir derinleşmedir. Böylece, tarih bilinci yoluyla kavranılabilen şey, genel değil, özel olan tek varlığın kendisidir. Şu halde, tarihlilik düşünülemez. Ama tarihliliğin düşünülmemesi, onun (irrationel) olması anlamına da gelmez. Çünkü, irrationel olan şey, tamamiyle negatif olan bir şeydir. Oysaki tam tarihlilik, tamamı tamamına pozitiftir.

Varlık, bağımsızlıktır. Bu bağımsızlığın determinisme'le yahut da indeterminisme'le hiç bir ilgisi yoktur. Gerek determinisme, gerek indeterminisme, varlık olarak objektif varlığı göz önünde tutarlar, bu yoldan bağımsızlığa ulaşmak isterler. Oysaki varlıkla (existence) ilgili olan bağımsızlık, objektif değildir. Bu ne kanıtlarla gösterilebilir, ne de gene kanıtlar yoluyla ortadan kaldırılabilir. Bağımsızlık, ne bilgi, ne buyrultu, ne de kuralla bir ve aynı değildir. Ancak, bilgi, buyrultu ve kural olmaksızın bağımsızlık da olamaz. Ben, ben olmayı

seçerken, varlığımla ilgili olan bu seçimde bağımsız olduğumu bilirim. Bağımsızlık, varlıkla bir ve aynı şey olduğuna göre, ben, bağımsızlığı düşünmek suretiyle değil, var olmak suretiyle bilirim. Bu yüzden bağımsızlık, zorunlulukla buyrultu arasında çelişmeli bir birlik olarak görülür. Her hangi bir şeyi yapmak zorunda olduğum için yapabilirim. Yapacağım şeyi seçmede ancak, bu seçme ile kendimi bağlamış, bunun sonuçlarını üzerime almış olurum. Bu eylem, denemelerle ilgili olan gerçeklik dünyası ile ilgili değildir. Tersine bu seçme an'ında, kendi kendini yaratmadır. İnsan, bu bağımsız yaratma yoluyla kendi kendini sınırlamaktadır. Başka bir deyimle, saltık bir bağımsızlık yoktur. Nasıl ki, konuşulabilen bir varlığa (Dasein), sahip olmıyan, bir varlık (Existence) da yoktur.

Ben, kendimi bağımsız saydığım için suçlu bilirim. Ama suç, bağımsızlığa yabancı değildir. Suç, benim bağımsızlığım ile ilgilidir ve benim bağımsız oluşumdan dolaydır. Çünkü varlığımızın temeli, bir etkinlik üzerine dayanmaktadır. Yaşamak için, istemek, ve eylemlerde bulunmak zorundayız. Seçme ve eylem yoluyla bir şeyi tutuyor, öteki olasılığı ise yatsımak zorunda kalıyoruz. Biz, var oluşumuzla, kendi varlığımız yoluyla suç işlemiş oluyoruz. Ancak, bu suç, kaçınılamıyan bir suçtur. Çünkü bu varlığın kendisidir.

Varlığın konu olan yönü, (Dasein) temeli olmıyan parçalanıp yok olan bir şeydir. Varlık (existence) ise sonsuz bir yetersizliktir. Gerçek varlık (transcendence) dır. Oysaki, (transcendence) saklıdır ve saltık olarak, konu olamaz. (Transcendence) ı kendisine konu yapan metafizik, yalnız sembollerle çalışır. Metafiziğin düşünce gidişi, lojik açıdan, temelsizdir. Birbirleri ile sürekli şekilde savaşıyan, mitos, teoloji ve felsefe, transcendence'ı metafizik bir konu olarak ele alırlar.

Jaspers'e göre, metafizikle ilgili olan üç doğru yol vardır. Bunlardan ilki, formal olan transcendence yoludur. İkincisi, varlıkla ilgili olan ilintilerdir. Üçüncüsü ise şifre yazısının okunmasıdır. Formal olan transcendence, yalnız konu olan varlığın kategorilerini değil, varlığın kendisini de (transcendental) laştırır. Tanrılık olan her vakit saklı olarak kalır. Ama, Tanrının kendisinin bir kişilik olarak tasarlanmasından kaçınılamaz.

Varlığa öz olan ilintiler, varlığın yükselmesi ve düşmesi, karşı koyması ve boyun eğmesi, günlük hayatın kuralları, gecen'in tutku ve istekleridir. Varlık, (Dasein) olarak iki kuvvetin etkisi altındadır. Bunlardan biri, gündüzün kurallarıdır. Bunlar, düzen verir, açıklık ve bağılılığı gerektirir, dünya içinde gerçekleşmek isterler. Gecen'in aşırı tutku ve istekleri ise bir dürtüdürler. Dürtüler, her çeşit düzeni yıkarlar, karanlıktırlar. Erotiğe bürünmüşlerdir. Yeryüzüne bağlılık, analık ve soy üzerine temellenirler. Bu iki dünya birbirleri ile ilintilidir. Ama aralarında bir sentez meydana gelmez.

Jaspers, Tanrı hakkında görüşlerinde tam bir Yeniefilatuncudur. Jaspers'e göre Tanrı, saklıdır, bilinmez, o bütün kategorileri aşan saltık birdir. Tanrı, (transcendence) dır. Ama, Tanrı, aynı zamanda, hem (Dasein) da, hem (Existence) dadır.

MARTİN HEIDEGGER: Çok orijinal bir düşünür olan Martin Heidegger de, Kierkegaard'a bağlıdır. Ancak, Heidegger üzerinde, gerek Dilthey'm gerek hocası Husserl'in etkileri de küçümsenemez. Heidegger, eski devirlerin metafizik sistemlerini de çok iyi bilir. Aristo hakkında orijinal bir yorumlaması vardır. Kant üzerine yaptığı araştırmalar da çok ilgi çekmiştir. Heidegger, çok güç anlaşılabilir bir düşünürdür. Ancak Heidegger'in eserlerinin zor anlaşılması, bunların lojik yapıları ile ilgili bir eksiklikten ileri gelmez. Tersine, Heidegger, çok sistemli bir düşünürdür. Eserlerinin anlaşılmasındaki güçlük, anlaşılmasız terimler kullanmasından ileri gelir. Heidegger, düşüncelerini açıklayabilmek için özel bir terminoloji meydana getirmiştir. Bu durum, bir yanlış anlayışlara yol açmıştır.

Heidegger'in ana eserlerinin konusu, varlığın anlamı sorusudur. Varlık sorusu, aslında ilk defa ortaya atılmış yeni bir soru değildir. Ancak bu soru, Heidegger'e göre, doğru bir şekilde ortaya konmamıştır. Varlık, var olan bir şey olarak göz önünde tutulmuştur. Varlık, var olan bir olarak belirlenmiştir. Oysaki, varlık sorusu söz konusu olunca, ilkin, var olan bir şeyin araştırılması gerekir. Varlık, var olan varlık olarak değil, var olan bir şey olarak göz önünde tutulmalıdır. Bu var olan şeyin ne olduğunun kavranmasına çalışılmalıdır. Var olan şey, olduğu gibi kavranılabilmelidir. Ancak, dikkat edilirse, bu sorunun da var olan'ın bir "modus"u olduğu anlaşılır. Aslında var olan biz kendimiz olduğumuzdan, bu bizim varlığımızın bir "modus"u dur. İşte Heidegger'in (Dasein) dediği şey, varlığın bu çeşididir. Heidegger'in felsefesinin çıkış noktası, var olanın (Dasein) olarak çözümlenmesidir. Dasein'in özelliği, var olması ve kendi varlığı içinde bulunmasıdır. Varlık anlayışı da (Dasein)la ilgili olan bir varlık belirlenmesidir. (Dasein) in özü, onun var oluşunda (existence) imdadır.

(Dasein) var olmakla ve kendine öz bir niteliğe sahip olmakla, yani bir cinsin örneği olmamakla belirir. Varlığın bu modus'unun esası (in der welt-sein) dünya içinde olmaktır. Bu, içinde olmak, ne süje obje ilintisidir, ne de mekânda yer alan iki varlık arasındaki varlık ilintisidir. (Dasein)in içinde bulunduğu dünyada olan ve (Dasein) çeşidinden olmıyan öteki varlıklar, bir şeye yarayan varlıklardır. Dünya, nesnelere değil, tersine herhangi bir şeye yarayan aletlerden meydana gelir. Her aletin bir yeri vardır. Yani bu alet, her hangi bir yere yerleştirilmiştir. Çevrede yer alan varlıklar, bir hedeflilik damgası taşırlar. Onların bir şeye yarama, kullanılabilme karakterleri vardır. Bu karakterleri, bu varlıkları, içinde yer aldıkları çevrede birbirlerine bağlamaktadır. Böylece, dünya ile ilgili olan bağlılık, insan'ın gerekleri açısından hedeflenmiş olan bir bağlılıktır. Dünya bağlılığı, her hangi bir şekilde işimize yarayan eşyaların meydana getirdiği bir bağlılıktır. Bu dünya içinde bir alet karakteri taşıyan ve kullanılabilen her şey, kullanılabilir olan başka bir şeye ve bir kullanıcıya işaret eder. Kullanılabilen her şey, bir başkasına verilebilen şeydir.

Eski ontoloji, özellikle Descartes, alet karakteri taşıyan ve bir başkasına verilebilen bu nesnelere, varlıklar olarak göz önünde tutmuştur. Heidegger'e göre, bu yanlıştır. Gerçekte dünya, (Dasein) la ilgili olan, (Dasein) in gerekleri açısından düzenlenmiş olan ontolojik bir belirlenmedir. Varlığımızın temeli, başka varlıklarla birlikte oluşur. Öteki varlıkları anlamak, onları içten duyabilmek, ancak, bu birlikte oluşla mümkündür. Varlık, (Dasein) var olan değil, var olabilen, var olmak yetkisine sahip olabilen bir şeydir. Bu, olanaklı bir tasarıdır. Varlığın olanaklılığı onun var oluş tarzındadır. Varlığın, var olma olanaklığı olarak var oluş tarzı, anlamada temellenir. Anlama, Heidegger'in varlıkta taslak olarak gösterdiği yapıdır. Anlama, bir yorumlama ile tamamlanır. Ama, bu yorumlama, zorunlu olarak bir anlatım değildir. Bununla birlikte, dil, konuşmaya söze dayanır. Bu, varlığın dünya içinde oluşunun bir belirtisidir. İnsan, konuşan bir varlıktır. O, bir varlık olarak konuşmaktadır. Konuşma, burada geniş bir anlamda göz önünde tutulur ve duyma ile susmayı da kuşatır.

Dünya içindeki varlık, çevresinden yılm duyar. Yılm duymak, dünya içinde olmanın bir belirtisidir. Yılmın korkudan farkı, korkuda korkunun konusunun bilinmesi, buna karşılık yılmında insanı yıldırان şeyin ne olduğunun bilinmesidir. Varlığın dünyada olması demek, yılm duyması demektir. Varlığın dünyadaki bütün eylemleri kaygudan ibarettir. İstekler, buyrultular, dürtüler, bütün teoriler ve eylemler kaygunun bir belirtisidir. (Dasein)'in varlığını kaygu meydana getirmektedir. Kaygu, bu dünya içinde bulunan insan'ın özü ile ilgilidir.

Dünya içindeki varlık, ne süre boyunca var olursa olsun, bütünlüğüne ulaşamaz. Varlık, hiçbir şekilde tamamlanamaz. Varlığın sonu ölümdür. Ölümle birlikte varlık, bu dünyadaki

varlık olmaktan çıkar. Ancak, ölüm hakkında da yeter bir bilgiye sahip değiliz. Varlık, ölümle ne tamamlanmış, ne de ortadan kalkmış olur. Ölüm olarak düşünülen sonuç, varlığın sonu olan bir var oluştur. Ölüm, bir varlık olanaklığıdır. Ölüm, kendisinden kaçınılamıyan ve kendisine karşı konulamıyan bir şeydir. Varlığın, kendisinin var oluşu ölüm için bir oluştur. İnsan özü gereği bu çeşit bir varlığa sahiptir ve bu çeşit bir varlıkla bezenmiştir. O, bunun için, gerçekte, kendi varlığından yılmaktadır. Kendi varlığından ve kendi varlığının zorunlu sonucu olan ölümden yıldığı için, bu dünyayı kendisine yurt saymakta ve ona sığınmaktadır. Daha doğrusu, bu dünya içinde, kendisinden her çeşit sorumluluğu kaldıracak belirsiz bir alan meydana getirmekte ve bu alanı kendisine yurt edinmektedir. Bu belirsiz alan, tamamı tamamına nötür bir alandır. Bu ne insanın kendini, ne de öteki insanların tümünü sorumlu kılan, yapılır, edilir, denilir gibi bellisiz bir alandır. İnsan, kendisini, her çeşit sorumluluktan ve her çeşit karardan koruyan bu bellisiz alan içinde bir dinginlik bulur. Gerçekte, bu alan onu hem kendi kendisinden hem de kendi çevresinden uzaklaştırır. Ölüm korkusu, insanı bu günlük ve nötür alan içine düşürmüş olur. İnsan bu suretle kendi doğru varlığından da düşmüştür. Ama onun, kendine yurt edinmeye çalıştığı bu dünya da tekin bir dünya değildir. Bu dünya, onun etrafını bir hapisane gibi sarmakta ve onu hem kendi kendisine hem de çevresine yaban kılmaktadır. Böylece, insan'ın bu dünyadaki durumu, bir suçlun'un hapisanedeki durumu gibidir. İnsan, kendi doğru varlığından düştüğü ve etrafındaki boşluğu kendisine yurt edindiği için suçludur. Ama, bu suçluluk, onun kendi varlığı ile ilgili olan bir suçluluktur. Aslında hiçlik, onun içine sığınmış olduğu dünya yoluyla belirmektedir. Ancak, insan, bu durumun bilincine varmaktan kaçınmaktadır.

İnsan için kurtuluş yolu, içine düşmüş olduğu bu nötür alandan kendisini çekmesidir. Kendi benliği ile ve kendisine öz olan varlığı ile var olmaya karar vermesidir. İnsan, etrafını saran hiçliği ve günün birinde yok olacağını kabul etmelidir. Bu suretle kendi kaderinin bilincine varmalı ve varlığının anlamını kavramalıdır.

İnsan, içine düştüğü suçluluk durumundan, ancak, vicdan'ının sesini dinlemekle kurtulabilir. İnsanın vicdan'ının sesini dinlemesi ve bu sese göre hareket etmesi, ona kendi kendisi olmak yetkisini verir. İnsan'ın kendisine öz olan varlığını bulması ve kendi varlığına bağlanması, onu, içine düştüğü yabancı ortamdaki ayırır. Bu suretle insan, kendi kendisi olmak gücüne kavuşur.

Varlığın, kendi kendisi olabilmesi, onun, her sorumluluğu kendi üstüne alması, kendi kaderini de ölümlü olarak karşılayabilmesidir. Bu da, insan'ın sürekli olarak, kendine gelmesi ve bu durumu yani kendisi olma durumunu sürdürmesi ile olur. Varlığın, sürekli olarak kendisine gelmesi, onun kendi geleceğidir. Varlığın kendisine gelmesi, onun sürekli şekilde kendisine dönmesi ile olur. Varlık, ancak, kendisine dönmekle kendi kendisine gelebilir. Bu da hal içindeki bir durumda olabilir. Bu eylem, bütünlüğü ile zamanlılıktır. Zamanlılık, kaygunun, dolayısıyla, varlığın anlamıdır. Gelecek, geçmiş ve şimdiki hal, zamanlılıkla ilgilidir. Bunların içinde, ilkel olan gelecektir. Ancak, varlık, ölüme doğru varlık olduğundan, gerçek gelecek sonludur. Böylece, ilkel zaman sonludur. Bununla birlikte zaman, bir yol boyu uzanan, anlık gerçeklikler ile ilgili bir bütün değildir. Tersine zaman, varlığın gerilerek uzanması ve bu arada kendi varlığını meydana getirmesidir. Heidegger, varlığın bu uzanıp gerilmesinin, özel hareketliliğine olup biten şeyler der. Bu olup biten şeylerin yapısı ise tarihliliktir. Böylece, ilk derecede tarihli olan şey, varlıktır. İkinci derecede tarihli olan ise varlıkla ilgili olan dünyadır. Tarihle ilgili olan olgular, dünya içinde olan varlıkla ilgili olan olgulardır.

Varlık, dünya içine atılmıştır. Bir yandan o, dünya içindeki nesnelere yoluyla belirlenmektedir. Ama, öte yandan o, bir bakıma dünyayı düzenlemektedir. Çünkü varlık, nesne-

leri meydana çıkarmakta, onlara anlam ve gerçeklik vermektedir. Dünyayı ve dünyadaki nesnelere, kendi açısından ve kendi gereklerine göre düzenlemektedir. Varlık, bir taslak olarak derece derece kendisini de meydana getirmektedir. Ancak, varlığın bir temeli yoktur. O, hiçlikten meydana çıkmaktadır. Sonu ise ölüm, yani gene hiçliktir.

JEAN PAUL SARTRE: İkinci dünya savaşının son yılları içinde, en çok sözü geçen düşünür, Jean Paul Sartre olmuştur. Sartre'in ünü, felsefe ile ilgili olmıyan çok geniş çevrelere yayılmıştır. Sartre'in bu ününü, bir yandan, tiyatro eserleri ve romanları ile, öte yandan, doktrinini herkesin anlayacağı bir şekilde dile getiren (*L'Existencialisme est un humanisme*) adlı eseri ile sağlamıştır. Ancak Sartre, yalnız halka inen bir düşünür olmakla kalmamıştır. O, aynı zamanda ciddi bir karakter taşıyan felsefe eserlerinin yazarıdır. Özellikle (*L'Etre et le Néant*) adını taşıyan eseri (1943) son yıllar felsefesinin en önemli felsefe kitaplarından biridir. Sartre'in bu orijinal eseri, gerçekten güc anlaşılabilen çok teknik bir karakter taşımaktadır.

Sartre'da bütün existentialist filozoflar gibi, Kierkegaard'a bağlıdır. Bununla birlikte, Heidegger'in de etkisi altında kalmıştır. Nietzsche de Sartre'in ilgi duyduğu filozoflar arasındadır. Bundan başka, Husserl'in *phänomenologie'si*, Sartre sisteminin temelini meydana getirir. Bununla birlikte, Sartre, existentialistler arasında varlık felsefesine en çok yaklaşmış olanıdır. Sartre, metafizik düşünceleri ile eski yunan filozoflarının çalışma alanına ulaşmıştır. Sartre'in sistemi, rasyonel bir ontoloji, başka bir deyimle, *à priori* ile ilgili olan ontolojik bir sistem olarak kendisini gösterir. Sartre, varlığın çözümlenmesinden kalkar ve bu çözümlenmeden çıkardığı sonuçları özel alanlara ve bunlar arasında (*anthropologie*)'ye uygular.

Varlığın çözümlenmesinden çıkardığı sonuçlar arasında en başta var olan her şeyin aktüel olduğu düşüncesi gelir. Aristo'nun varlıklarda saklı olan bir olanak, bir güç olduğu düşüncesini reddeder. Varlıkta hiçbir güç, hiçbir olanak yoktur. Var olan hakkında ancak onun var olduğu ve kendi kendisi olduğu söylenebilir. Varlık, ne ise odur. Varlık, varlığını elde etmiştir. ne de bu her hangi bir sebeple ortaya çıkmıştır. Nelikler, açıklanabilir, mesela geometrik şekiller, matematik formüller açıklanır. Oysaki varlık, ancak Tanrı yoluyla kavranabilirdi. Kaldı ki Sartre'a göre, Tanrı yoktur. Yaratma kavramı da çelişmedir. Böyle olunca, varlığın, var olan'ın, neliğinden önce olduğu meydana çıkar. Var olan, kendi kendisidir. Ne aktiftir, ne pasifdir, ne bir direnme, ne de bir yadsımadır. O, yalnız, kendi kendisi için olan kümelik bir şeydir. Varlık, kesin olarak, kendi kendisinden ayrı bir şey değildir. Varlığın, öteki varlıklarla ilgisi yoktur. zamanlılığın da dışındadır. Bu varlığın oluşması da hareketsiz ve katı bir oluşmadır. İmdi, bu hareketsiz, katı ve determinist dünyada, nasıl olup da hür ve bilen bir varlığın, yani insan'ın var olabildiği sorusu ortaya çıkar.

Gerçekten, dünyada bu katı ve hareketsiz gerçeklikten başka, kendisi için olan (*le pour-soi*) büsbütün ayrı bir varlık çeşidi, yani insan'ın varlığı vardır. Ancak, var olan her şey, kendiliğinden var olduğundan, bu son varlık çeşidinin varlık olmıyan, yani hiçlikten meydana gelmiş olan bir şey olması gerekir. Şu hâlde, insan, varlığın kendi kendisini hiçleştirilmesi yoluyla meydana gelmektedir. Sartre, hiçliğin hiç olduğunu açıklar. Varlık, kendi kendisini hiçleştirmektedir. Varlıkta hiçlik, "küçük bir kurd, küçük bir göl" gibidir.

Hiçlik, dünyaya insan yoluyla gelmektedir. İnsan'ın, hiçliğin kaynağı olabilmesi için onu kendi içinde taşıması gerekir. Sartre'a göre insan, hiçliği, yalnız kendi içinde taşımakla kalmaz, tersine, hiçlikten meydana gelir. İnsan, elbette ki bütünlüğü ile hiçlik değildir. Çünkü, insan'ın, vücudu görenekleri, kendi kendinden olan varlık cinsindedir. Ancak, insan'ın hiçlik olan yönü tamamı tamamına insanlık olan yönüdür.

İnsana öz olan üç çeşit yönseme vardır. Bunlardan ilki hiçliğe, ikincisi öteki cinse, üçüncüsü ise varlığa (dünya ile ilgili) karşı olan yönsemedir. İlki, yani hiçliğe doğru olan yönseme, bilinç ve bağımsızlıktır. Sartre'in burada, çözümlediği bilinç, düşünen bilinç değildir. Bu yalnız, her çeşit bilgiye yoldaşlık eden bilinçdir. İnsan, her hangi bir eylemde bulunurken düşünmeksizin bu eylemi yaptığının bilincine varmaktadır. Bu çeşit bilincin bir içeriği yoktur. O, yalnız (existence) dir. Onun içeriği gibi görünen şey, gerçekte objeden gelmektedir. Bilinç, var olan bir şey olsaydı, yığınlık olması gerekirdi. Bilinç yığınlık ve kalın bir şey olmadığına göre, ancak, varlığın bir gevşemesi olabilir. Gerçekde de Sartre'a göre bilinç, varlığın bir gevşemesi, bir çatlamasıdır. Bu varlıkdaki bir yarılmalıdır. Bilincine vardığımız şeylerle, bilincin kendisi arasında, yalnız bir hiçlik kesimi vardır. İnsanlıkla ilgili tipik sorular, hiçleştirme üzerine temellenmiştir. Çünkü, soru sormak için, soru soran'ın ilkin varlığı daha sonra kendi kendisini hiçlestirmesi gerekmektedir.

Kendisi için olan varlığın hiçliği, en açık olarak, onun bağımsızlığında belirir. İnsan, geçmişini yoluyla belirlenseydi, seçemezdi. Oysaki, insan seçebiliyor. Bu demektir ki insan, kendi geçmişini hiçleştirebiliyor. İmdi, bağımsızlık, kendisi için olan varlığın bir sıfatı olarak göz önünde tutulamaz. Çünkü bağımsızlık, bu varlıkla bir ve aynı şeydir. Tıpkı, Heidegger'de olduğu gibi Sartre'da da, kendisi için olan varlık, yani insan, bir taslaktır. Onun esas evresi gelecektir.

Böylece, Sartre'a göre, insa'nın kendisine öz olan içeriği bağımsızlıktır, dolayısıyla belirsizliktir. Bu bağımsızlık, (existence)'dir. Bağımsızlığın meydana çıkması korku yoluyla olur. Korku, insan'ın kendi varlığının, yani bağımsızlık ve hiçlik kaynağı olan (existence)'nın bilincine varmasıdır. İnsan, korkudan kaçır. O, yalnız bağımsızlığından, geleceğinden değil, geçmişinden de kaçmak ister. Ama insan, kendini korkudan kurtaramaz. Çünkü korku, onun özü, onun, kendi kendisidir. Bundan dolayı insanlıkla ilgili olan bu ilk yönsemenin, yani korkudan kurtulma denemesinin başarısızlıkla sonuçlanması zorunludur.

İnsan'ın ikinci yönsemesini, öteki cinse karşı duyduğu ilgi meydana getirir. Öteki cinse karşı duyulan ilgi, insan için önemlidir. İnsan'ın, öteki cins için olan cinsel bir yapısı vardır. Öteki cinsin varlığının tanıtlanması gerekmez. Onun varlığı doğrudan doğruya ve utanç duygusu ile birlikte verilmiştir. Öteki, ilkin, insan'ın görüş alanı (regard) içinde belirir. Görüş alanında öteki olmadıkça, insan çevresindeki bütün varlıkları, kendisine göre düzenler. Ancak, görüş alanında öteki meydana çıkınca, zorunlu olarak bir tedirginlik duyar. Çünkü bu öteki, insan'ın yalnız kendi çevresini, değil, tersine kendisini de görüş kıskacı içine almakta ve onun bir obje olarak görmektedir. İmdi, iki cins arasında tek bir ilinti vardır. Her cins, öteki cinsi kendisine konu yapmakta ve ona hükmetmek istemektedir. Ancak, bu hükmetmek isteme, öteki cinse yalnız bir konu olarak hükmetmek isteme değildir. Bu hükmetme isteği, aynı zamanda onun bağımsızlığına hükmetme isteğidir. İnsan, öteki cinse bir bağımsızlık olarak hükmetmek istemektedir. Her cins, öteki cinse, hem bir konu hem de bir bağımsızlık olarak sahip olmak ister. Sonuç, gene yokluk ve boşluktur. Çünkü, güdülen hedef çelişmelidir.

İnsandaki üçüncü yönseme, varlığa karşı olan yönsemedir. Kendiliğinden olan varlıklarda hiçbir olanak yoktur. Olanığın tek kaynağı, kendisi için olan varlıktır. Çünkü olanak, hiçtir. Değer de hiçtir. Değer, hiçliğin şartıdır. Kendisi için olan varlık, bağımsız olarak, kendi kendini ve kendi değerlerini seçmektedir. Her değerın temeli, varlığın bağımsız bir seçişidir. Böylece, ahlâkın yalnız, bir tek kuralı vardır. Bu da "kendi kendini seçdir". İnsan, bağımsız olmak zorundadır (*condamné a etre libre*). Bunun için, kendi öğütçüsünün gene kendisi olması, yaptığını kesin olarak, bulucu bir kuvvetle yapması" gerekmektedir.

Ancak, insan'ın her vakit aradığı, ulaşmaya çalıştığı şey nedir?. Başka bir deyimle, insanlıkla ilgili olan temel taslak ve ilk istek nedir? Sartre'a göre, insan, (le pour soi) yalnız bir tek şey istemektedir. Bu da varlıktır. Özü gereği hiç olan insan, var olmak istemektedir. Ancak, onun istediği var olmak çeşidi, yalnız kendiliğinden olan varlıklar açısından bir var olmak çeşidi değildir. Tersine insan, "kendiliğinden olan-kendisi için olan" bir varlık olmak istemektedir. Kendi kendisinin sebebi olan kendiliğinden bir varlık. Kısacası insan, Tanrılık olmak istemektedir. İnsan'ın aşırı tutkusu Tanrılık olmak istemesidir. Bu tutku, belli bir ölçüde, İsa ile ilgili mitos'un tekrarlanmasıdır. Tanrılık olabilmesi için insan'ın ölmesi gerekmektedir. Oysaki, Sartre'a göre, Tanrı olanaksızdır. Kendiliğinden-kendisi için olan varlık gelişmez. Böylece, insan'ın varlığa karşı duyduğu istek, yani üçüncü yönemesi de bir çıkmaza girmektedir

Sartre, metafizik ve ontolojik düşüncelerini (phänomenologique) ve psikolojik çözümlerle açıklamıştır. Sartre'ın sistemi, ontolojik bir temele dayanır gibi görünürse de o, aynı zamanda Husserl anlamında bir (phänomenologie)'yi de kabul etmektedir. Yalnız (phänomen)'ler vardır. Bunların gerisinde, ne Kant'ın anladığı anlamda bir "noumen"ne de Aristo'nun kabul ettiği gibi bir (substance) vardır. Sartre'a göre, yalnız verilmiş olan varlıkla ilgili olan bir (phänomen) vardır. Ancak, varlıkla ilgili olan bu (phänomen) ontolojik bir anlamda kavranılmalıdır. Sartre'a göre, bilgi ile ilgili olan her şey, hattâ doğruluğun kendisi bile tamamı tamamına insanla ilgilidir. İnsan, dünyayı şekillendirmekte, katı ve durgun olan kendiliğinden varlıklar yığınından kendi taslağını gerçekleştirmeye yarayan araçlar meydana getirmektedir. Bu dünya yüzünde bulunan varlıklar, Heidegger'in dediği gibi, bir alet karakteri taşıyan varlıklardır. Dünya, insanlıkla ilgili olan olasılıkların bir beldeğidir. Bir aletler bağıllığı olan bu dünya, insanla ilgili olan olasılıkların bir karşılığıdır. Böylece, dünyada anlamlı ve bağlantılı beldekler yoktur (*il n'ya pas de signes dans le monde*) Dünya, anlamsız ve işaretli bir çöldür. Dünyada ne objektif bir değer, ne de kural vardır. İnsan'ın hayatı da tamamı tamamına anlamsızdır.

GABRIEL MARCEL: Kierkegaard'a çok yaklaşan düşünce ve görüşlerini daha Kierkegaard'ı tanımadan önce ortaya atmıştır. Nitekim, 1914 yılında yayınlamış olduğu (*Existence et objectivité*) adlı yazısı existence felsefesi ile ilgili olan ana tezleri savunmaktadır. Gabriel Marcel'in gelişme gidişi de, Kierkegaard'ın gelişme gidişini andırır. Kierkegaard, çıkış noktasında Hegel'e karşı koymuştur. Gabriel Marcel ise İngiltere'deki yeni Hegel'cilerle savaşmıştır. Marcel, görüşlerini (*Journal Metaphysique*) (1914-1917) ve (*Etre et Avoir*) (1918-1933) da geliştirmiştir.

Gabriel Marcel, existence kavramını belirlerken, Tanrı'nın varlığı sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Bunun için Gabriel Marcel felsefesi dinle ilgili bir karakter taşır. Gerçekte, kendisi katoliktir ve felsefe alanında katoliklerin en önemli temsilcilerinden biri olarak anılır. Bununla birlikte, gelenekçi katolik felsefesine karşı negatif bir tavır takınmıştır. Marcel, günümüz düşüncesinin en önemli filozoflarından biridir. Fransız düşünce dünyasında önemli etkiler uyandırmıştır.

Marcel'e göre, konu olabilen objektif varlık ile (Existence) yani gerçek varlık, birbirlerinden tamamı tamamına ayrı olan iki varlık alanı ile ilgilidirler. Nitekim, bu durum, (incarnation) vücutlanma sorusunda açıktan açığa kendisini gösterir. Benim kendimle vücudum arasındaki ilintiler, ne var olan, ne de sahip olunan bir şey olarak gösterilebilirler. Ben, kendi vücudum'un. Bununla birlikte, ben kendimi gene de, vücudumla bir ve aynı şey saymam. Vücutlanma (incarnation) sorusundan kalkan Gabriel Marcel, soru ile sır arasındaki ayrılığı belirtme yoluna gitmiştir. Soru, bizim önümüzde bulunan ve kendisini bir seyirci olarak gözliyebildiğimiz her hangi bir konu ile ilgilidir. Buna karşılık sır, kendisine bağ-

lı olduğumuz bir şeydir. Bunun için, sırrın bizim dışımızda olmaması gerekir. Felsefe için sırrın önemi vardır. Felsefen'in (transobjektif) dramatik ve kişisel olması gerekir.

Gabriel Marcel'e göre metafizik, ontoloji ile ilgili olan ana soruya bir cevap verilmelidir. Gerçekte, öteki varlıklar cinsinden olmayan, yani öteki varlıkların gösterildiği gibi basit bir şekilde gösterilemeyen bir varlığın, mevcut olması lâzımdır. "Benim" sözü¹ bir varlığın olduğunu gösterir. Benim, sözünün sırlı gerçekliği, bizi, bir varlığın olduğuna inandırmaktadır. Böylece, obje ile süje realisme ile idealisme arasındaki ayrılık, ortadan kalkar. İnsanla ilgili olan gerçeklik, her vakit olmakta, oluşmakta olan bir varlığın bir (Homo Viator)'un gerçekliğidir. Bunu bilmeyen ve insanı bir sistem yolu ile aydınlatmak isteyen her felsefe, başarısızlığa uğramak zorundadır. Çünkü insan sistemler yolu ile açıklanamaz.

İnsanı anlayabilmek için, her şeyden önce, insanlıkla ilgili olan ilintileri göz önünde tutmak gerekir. Bu ilintilerin başında "sen" modus'u, başka bir deyimle, ikinci kişi ile ilgili olan yarguların gerçekliği gelir. Marcel'e göre, konulaştırılmıyan bu "sen" ilintileri yapıcıdır. "Ben" bu ilintiler içinde kendimi meydana getiriyor ve başkasının da kendi bağımsızlığını yaratmasına yardım ediyorum. "Sen" ilintilerinin ağırlık noktasını sadakat meydana getirir. Kendi kendisini bağımsızlık içinde yaratan sadakat, Marcel'e göre, üstün bir gerçekliğin vücutlaşmasıdır. Bununla birlikte, umut sadakattan da daha esastır. Sadakat, umut üzerine dayanır. Umudun, ontolojik bir ağırlığı vardır. Umudun, ölümün dünya yüzünde yalnız görüşünde bir utkusunu olduğunu ve gerçek son olmadığını müjdelir. Marcel felsefesinin en önemli noktası, umutla ilgili olan görüşleridir. Marcel, bu görüşleri ile hem Sartre'dan, hem de Heidegger ve Jaspers'den ayrılmaktadır.

İnsanlıkla ilgili olan sen, konulaştırılabilir. Bununla birlikte, gerisinde mutlak bir sen'in bulunduğu, belli bir sınır da vardır. Bir obje olarak kavranılamıyan bu mutlak sen, Tanrıdır. Tanrı'nın varlığı, rasyonel yollardan isbat edilemez. Öteki varlıklara olduğu gibi Tanrı'ya da sen alanında rastlanır. Bu rastlayış, sevgi ve saygı yoluyla olur.

Eleştirici Düşünceler.

Existence felsefesi, insanlıkla ilgili olan sorulara dönmüştür. Gerek eski Yunan ve Roma dünyasında, gerek daha sonra ortaya çıkan hıristiyanlık içinde, insan kaderine ilgi duyulmuş, insanlıkla ilgili sorulara önem verilmiştir. Oysaki, yeni zamanlar düşüncesi içinde, insanlıkla ilgili olan bu ilkel soru, felsefeden tamamı tamamına uzaklaştırılmıştır. Özellikle 19. yüzyılda kişi ile ilgili olan her şey, ilim dışı sayılmıştır. Existence felsefesi ise, ilk plânda, insan'ın kaderi sorusunu yeni baştan ele almıştır. Buna karşılık, ilimle ilgili ve objektif olana karşı ilgisiz kalmıştır. Hattâ bazı (existencialist) ler için felsefen'in, insanlıkla ve kaderle ilgili sorular dışında başka bir konusu yokmuş gibi görünmektedir. Bu felsefe yalnız, ölüm, acı, hiçlik gibi sorular üzerinde dönüp dolaşmaktadır. Ancak, existencialist filozoflar, insanlık sorularının yanı başında psikolojik ve (phänomenologique) çözümlemelere de önem vermişlerdir. İnsanlar arasındaki kişisel ilintileri (birlikte olma, başkaları için olma, sen, bildiri) incelemişlerdir. Bu suretle, yeni felsefe soruları ortaya çıkmış, felsefe alanı genişlemiştir. Existencialistler, kendi açılarından, bir ontoloji de meydana getirmişlerdir. Hattâ içlerinden bazıları, bu ontolojiyi bir metafizikle tamamlamışlardır.

Existence felsefesi, bir yandan positivisme ile öte yandan, Idealisme ile savaşmıştır. Ancak, existencialisme'in, idealisme'i tam bir şekilde yenmiş olduğu da ileri sürülemez. Çünkü, existencialistler, objektif alan'ın, sübjektif alanla belirlenmesi gerektiğini kabul ederler.

¹ Cogito ergo sum anlamında değil.

Öte yandan, existentialisme, insanlık tarihi boyunca bütün kültürlü ulusların inanmış oldukları bir görüşe savaş açmıştır. Bu temel görüş, dünyada bir düzen ve uyum bulunduğu düşüncesidir. Oysaki existentialisme, dünya ile ilgili olan bütün anlamlı işaretleri reddetmiştir. Düşünen insanların bütün devirlerde ve her yerde kabul etmiş oldukları ve çevrelerindeki olgulara, düzenli bir dünya karakteri verdiklerine inandıkları işaret ve beldekleri reddetmiştir.

Oysaki felsefe, öteden beri, dünya yüzündeki anlamlı izleri sistemli bir şekilde yorumlamak, evren'in düzenini kavramak ve insan'ın bu düzen içindeki yerini belirlemek istemiştir. Existentialisme ise, etrafımızdaki varlıkların hiç bir anlamları olmadığını, bunların moral açıdan da hiç bir değer taşımadıklarını ileri sürer. İnsan'ın bu dünya içindeki durumu tamamı tamamına yabancı olduğu bir çevre içindeki durum gibidir. Evren'deki düzen ve anlamı inkârda existentialisme kadar ileri giden hiç bir düşünce çığrı yoktur.

İnsanı, bir birlik, bir bütün olarak göz önünde tutan existentialistler, onun özü gereği birbirinden ayrı olan iki varlıktan meydana geldiği görüşünü reddederler, İnsan, ne Eflâ-tun'un ileri sürdüğü gibi idea'lar dünyası ile ilgili olan bir ruhla, bu dünya ile ilgili olan bir vücuttan, ne de Descartes tarafından ileri sürülmüş olduğu gibi canlı bir organizme içine yerleşmiş olan saltık bir bilinçten meydana gelmiştir. İnsan, bulunduğu çevre ile canlı ilintiler içinde yaşayan bir birliktir. Bu birlik, canlı an içinde, şimdi denilen somut an içinde yaşamaktadır. Onun bilgisi, kendi düşünen veyaşayan varlığını çevreleyen durumun aydınlatılmasından ileri gidemez. O, bu durum'un bilincini taşımakta ve düşüncelerine bu duruma göre bir düzen vermektedir. Tek kişi, kendisine öz bir dünya içinde yaşamaktadır. Bu suretle, herkes için ortaklaşa olan bir dünya kavramı da ortadan kalkmaktadır. Her kişinin kendisine göre bir dünyası vardır. Her kişinin dünyası, onun kendi kişiliğinin ayrılmaz bir belgedir.

Böylece, dünya kavramı da anlamını kaybeder. Ona artık, dünya sözünün alışılmış anlamı ile dünya denilemez. O, ancak, bir çağın dünyası, bir ulusun dünyası, bir kiş'inin dünyası olur. Bir tek kişinin bir an içindeki dünyası da olabilir. Bu suretle, geleneğin, düzenli, bağlantılı ve birlikli bir dünya idee'si yerine sayısız dünyalar geçer. Her insan'ın kendisine göre bir dünyası vardır. Bunun için, her insan'ın kendi dünyası içinde yaşaması gerekir. Bu çeşit bir dünya görüşünün topluluk hayatı içinde kargaşalıklar doğuracağı açıktır. Ancak, existentialistlere göre, tek çıkar yol budur. Çünkü, kişi, gerçek olarak, yalnız an içinde, yalnız şimdi denilen an içindedir. An içindeki bu varlık ise hayatın ve sürecin kendisidir. Existence felsefesi, bir yandan insanlık sorularına verdiği önem, öte yandan, sübjektif karakteri ile bir Avrupa felsefesi olmaktan çok, insan'ın esenliğini amaç edinen bir Hint felsefesine benzemektedir. Bununla birlikte bu felsefe, günümüzün düşünce dünyasına çok değerli düşünceler getirmiş olan önemli bir çığırdır.

BIBLIOGRAPHIE

Genel olarak

AREND, H. *La philosophie de L'existence*, Deucalion 1947

BOLLNOW. O. *Existentialphilosophie* 3. A. 1949

CAMUS, A. *De L'Existence*, 1945

JOLIVET. R. *Les Doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre* 1948

KUHN. H. *Begegnung mit dem Nichts* 1950

WAHL. J. *Existence, humaine et transcendence*, 1944

- SÖREN KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, dt. H. Gottsched u. Ch. Schrempf. 12Bd. 1909–1912
- KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919 3. A 1925
- KARL JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit* 1931, neue A. 1948
- KARL JASPERS, *Vernunft und Existenz* 1935
- KARL JASPERS, *Philosophische Logik I. Von der Wahrheit*, 1948
- MARTINI HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, Ztschr. f. Phil. u. Philos Kritik. 1916
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927
- MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1929
- MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943
- JEAN PAUL SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946
- JEAN PAUL SARTRE, *L'Etre et le Neant* 1943
- GABRIEL MARCEL, *Existence et Objectivité* 1944
- GABRIEL MARCEL, *Etre et Avoir*, 1935
- GABRIEL MARCEL, *Homo Viator*, 1944

İSLÂM HUKÛKUNDA HADİS'İN YERİ

Yazan: Prof. Dr. M. ZÜBEYR SİDDİKÎ

Çeviren: Dr. M. ESAD KILICER

İslâm Hukukunun mühim bir kaynağı olarak hadisin önemi, Kur'an'da yer almış, Hz. Peygamber tarafından tekid edilmiş, Peygamberin yakın halefleri ve diğer Sahabîlerce tanınmış ve bellibaşlı Sünnî hukukçuların hepsi tarafından da kabul edilmiştir.

Kur'an, "Peygamber ne verirse onu alınız ve neden kaçındırırsa ondan kaçınınız (49/7)" demektedir, yine Kur'an "O kendi heves ve arzusu ile konuşmuyor, sadece kendisine vahyolunanı bildiriyor" buyurmaktadır. Hz. Peygamber de, kendi Sünnet'inin onu tâkip edenlere bir rehber olduğunu-birçok kereler-tekid etmiştir. Hz. Peygamber, Muâz b.Cebel'i Yemen'e idareci olarak tayin ettiğinde, Muâz'ın Kur'an'da hükmedecek bir rehber bulamayınca Peygamber'in Sünnetini tâkip edeceğini kendisine söylemesine çok memnun olmuştur. Yine O, arkadaşlarına, kendi ameline tutunmalarını birçok defalar talim etmişti. Bir kere onlara şöyle söylemişti: "Sizlere bıraktığım iki şeye tutunduğunuz sürece hiç sapıtmazsınız. Onlar: Allah'ın Kitabı ve O'nun resulünün Sünnet'idir."

Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Ebu Bekir, Kur'an'da bir delâlet bulunmadığında, Sünnette bir örnek bulunduğu hallerde hep peygamber'in amelini tâkip etmiştir. Eğer konu hakkında Hz. Peygamber'in herhangi bir kararını bilmiyorsa, sahabîlere konu hakkında sorularda bulunur, eğer onlardan birisi bu hususla ilgili bir hadîs'den onu haberdar ederse, o meseleyi hadîse uygun bir şekilde karara bağlardı. Eğer sahâbîler bu hususta bilgileri olmadığını bildirirlerse, halife liderleri toplar ve meseleyi onlarla tartışır ve onların birleştikleri görüşe göre emir verirdi.

Hz. Ebu Bekir'in ölümünden sonra Hz. Ömer de aynı yolu takip etmiştir. Şu şartla ki kendisi o hadîsin ilgili meseleye tatbik edilebileceği kadar, itimada şayan olmasına da kaani bulunsun. Fakat o hadîsin doğruluğunda veya onun önündeki hâdiseye tatbik edilebilmesinde şüpheleri bulunursa, hadîsi hesaba almazdı. Cenâze namazındaki tekbirlerin sayısının tesbitinde, zerdüştlere cizye yükletilmesinde, ihtilâm olunca teyemmüm ile temizlenmede ve birçok başka hallerde O, derin soruşturmalardan sonra bulup çıkardığı Hz. Peygamber'in tatbikatına göre kânunlar koymuştur. Halife Ömer'in, Hz. Peygamber'in tatbikatını kabul ettiği ve onlara göre kararlar verdiği diğer birçok durumlar, İmam Şafiî tarafından "*Er-Risâle*" adlı eserinde ve diğer eserlerde zikredilmiştir.

Fakat Hz. Ömer, bu hadîsleri kabul etmeden önce onların kendisine getirilen olaylara tatbik edilebilmelerini ve doğruluklarını iyice tetkik etmiştir. İyi bilinen şu hâdisede Hz.

1 Kalkûta Üniversitesi emekli profesörlerinden Dr. M. Zübeyr Siddikî'nin "The Importance of Hadith as a Source of Islamic Law" adlı bu makalesi, Yeni Delhi'de Ocak 1964 de ilk sayısı yayınlanan "Studies in Islam-İslâm Tetkikleri" adlı dergide (s. 19-25) çıkmıştır. Yeni Delhi'de Şubat 1963 de kurulan "Hindistan İslâm Tetkikleri Enstitüsü" nün neşir organı olan bu derginin gayesi şöyle ifade ediliyor: "İslâm düşünürlerinin makalelerine olduğu kadar, müslüman olmayan, fakat islâmî ilimlerle uğraşan bilginlerin yazılarına da dergide yer verilecektir. Bu suretle İslâm tetkiklerine-bilhassa henüz ele alınmamış olan konulara-duyulan ilgi teşvik edilerek, bu sahada anlaşmayı sağlayacak fikir tartışmalarına zemin hazırlanmış olacaktır."

Ömer, Kays'ın kızı Fâtıma'nın rivayet ettiği hadîsleri kabul etmemiştir: Fâtıma, Hz. Ömer'e kocası tarafından tamamen boşandıktan sonra, Hz. Peygamberin, kendisine kocasıyla birlikte oturmak ve maişetinin onun tarafından temini hakkını vermediğini söylemiştir. Hz. Ömer onu dinler dinlemez, Hz. Peygamber'in ne söylemiş olduğunu unutabilecek olan bir kadın'ın ifadesine güvenemeyeceğini söylemiştir. Çünkü Hz. Ömer o kadın için, Kur'an'ın şu meâldeki açık hükmünü nazara almamazlık edemezdi: "Boşanan kadınları, gücünüzün yettiği kadar, ikamet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun (Talâk suresi 65/6)". Buna benzer birçok olaylar, umumiyetle hadîsler ve fıkıh konusunda yazılmış eserlerde, özellikle İmam Şafii'nin eserlerinde bulunmaktadır.

Bununla beraber hemen bütün sahâbîler çözmek durumunda olduklar meseleleri, eğer Kur'an'da herhangi bir işâret bulamazlarsa, Hz. Peygamber'in hadîslerindeki esasa göre hallederler ve konu ile ilgili bir hadîs de bulamamaları halinde, kendi fikirlerini takip ederlerdi. Fakat sonradan o konu ile ilgili bir hadîs'in varlığını öğrendiklerinde, gerekiyorsa derhâl hükümlerini değiştirir ve hadîs'e uyarlardı. Onların birçokları, hakkında herhangi bir hadîs bilmedikleri hukukî meseleler üzerinde fikirlerini ifade etmeyi reddetmişlerdir. Şurası bir gerçektir ki Ebudderdâ ve Ebu Said el-Hudrî gibi bazı sahâbîler, kendilerine rivayet edilmiş olan hadîsler karşısında, şahsî fikirlerini tercih eden kimseleri gördüklerinde ikamet yerlerini terkedip başka şehirlere göç etmişlerdir. Şu da var ki, mühim sünî hukukçuların hepsi, Hz. Peygamber'in, dinî mahiyette olan ve doğruluğu da kendilerinin koydukları kâidelere göre isbat edilmiş bulunan her hadîse, Kur'an'dan sonra gelmek üzere, büyük hukukî kıymet atfetmekte müttefiktirler. Burada muhaddislerle "re'y ashabi" diye bilinen kimseler arasında görüş farkı yoktur. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra sahâbîlerin tabikati, genellikle bir sonraki neslin hukukçuları tarafından kabul edilmiştir. Çünkü onlar haklı olarak, sahâbîler'in ancak tam bir araştırmadan sonra Hz. Peygamber'in hadîslerini ve amellerini tâkip etmiş olduklarını kabul etmişlerdir. İmam Mâlik'in sahâbîlerin kararlarını ve amellerini önemli bir hukukî kaynak olarak kabul etmekte takip ettiği prensibin esası işte bu idi. Halbuki hemen hemen bütün sahâbîler ve sünî hukukçular, dinî ve itimada lââyık hadîsleri, Kur'an'dan sonra gelmek üzere, önemli bir hukukî kaynak olarak kabul etmekte müttefiktirler. Hadîslerin bazı bölümlerinin ise dinî karakterlerinin şüpheli, yahut doğruluklarının münâkaşa edilebilir olması sebebiyle, itirazsız kabul edilebilecek bir kaynak olmasında birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Bu münasebetle, Hz. Muhammed'in bütün sözlerinin ve hareketlerinin müslümanlarca, İslâm hukûkununun temeli olarak mütalâa edilmediği de zihinlerde yer etmelidir. O'nun birçok fiilleri, bir peygamber olması hasebiyle sırf kendi şahsına mahsus olup, ümmetine bir mükellefiyet yüklemiyordu. Meselâ O'nun, sık sık, birbirini tâkip eden günlerde oruç tutması gibi. Fakat sahâbîlerinden bir kısmı bu hareketi taklit etmek istediklerinde onlara, bunun, peygamber olması hasebiyle sırf kendisine mahsus olduğunu, bu hususta kendisini takip etmeleri gerekmediğini söylemiştir.

Bununla beraber O, bir Peygamber olmakla birlikte yine de bir insandı. İslâmiyette Peygamberlik fikri, Kur'an'ın birçok yerlerinde de açıklanmış olduğu gibi, Hıristiyanlık ve diğer bazı dinlerin bu husustaki görüşlerinden çok farklıdır. İslâmiyette Peygamber, ne melektir, ne Allah'tır ve ne de tanrının bir cüz'üdür (yarı tanrı). O da diğer insanlar gibi bir insandır. Onlar gibi birtakım ihtiyaç ve isteklere sahiptir. Bir Peygamberle diğer insanlar arasındaki yegâne fark; Peygambere Allah'la ünsiyet edebileceği ve ondan vahiy alabileceği özel bir kaabiliyet verilmiş olmasıdır. O, büyük bir kendini tutma, feragat ve kendine güvenme kudretine sahiptir. İnsanların düşünme ve hareketlerine geniş çapta tesir edecek ve onları doğru yola sevkedecek büyük bir kaabiliyete de sahiptir.

Bir Peygamber'in Allah'dan telâkki edeceği vahiyler müslüman mütehasıs bilginler tarafından iki bölümde sınıflandırılmıştır:

- 1 - Vahyedilmiş kitaplarda bulunanlar,
- 2 - Bu kitapların ihtiva etmediği vahiyler,

Bu sonuncular hadîslerin bir kısmını teşkil eder. Fakat hadîsler arasında bazı sözler ve hareketler de vardır ki, onlar, Peygamber Allah'dan vahiy almaksızın, sadece kendisinin şahsî müşâhedeleri ve tecrübelerine dayanmaktadır. Bu yüzden bunlar İslâm topluluğu üzerine herhangi bir dinî, hukukî mükellefiyet yüklemeler. Hz. Peygamber zaten şöyle demiştir:

“Ben bir insanım, size dininizi ilgilendiren bir şey emrettiğimde onu yapınız. Ne zaman ki benim şahsî görüşüme dayanan bir şeyi yapmanızı sizden istersem biliniz ki ben de nihayet bir insanım.” Hz. Peygamber'in iyi bilinen bir hadîsinin anlattığına göre, Hz. Peygamber Medine müslümanlarının hurma ağaçlarına sun'î tozlaşma (te'bîr veya telkîh) yaptıklarını görünce -daha faydalı olur düşüncesiyle- bu işi yapmamalarını onlara tavsiye etmişti. Onlar da bu tavsiyeye uydular. Fakat tecrübeye dayanan bu telkîh işi yapılmadığı için ertesi yıl mahsul çok az oldu. Halk Hz. Peygambere bu durumdan şikâyetlendiler. O da “O benim şahsî görüşüm idi. Şahsî görüşlerimde beni takip etmek zorunda değilsiniz. Fakat Allah'ın emri olarak size bir şey söylediğimde onu tutmalısınız. Çünkü Allah'dan size her ne söylersem onda hiç yanılmam” diye cevaplandırmıştır. “*Tıbbu'n-Nebi*” diye bilinen hadîsler ve Hz. Peygamber'in diğer birçok sözleri işte bu dinî olmanın şahsî görüşler bölümüne girmektedir ki, bunlar onun zatî müşâhedelerine veya tecrübelerine dayanmaktadırlar. Hz. Peygamber'in, özel siyasî veya askerî durumlar sebebiyle yapmaya mecbur olduğu fiiller de bu hükümdedir. Bunların hiçbiri, bütün toplum veya devirler için bağlayıcı değildir.

Hazreti Peygamber'in bu gibi tatbikat ve hadîsleri dinî karakterde olup ya Kur'an'a ait vahye veya Kur'an dışındaki vahiylerle dayanmaktadır. Bu vahiyler her düşünür münevver kimsenin yapabileceği çeşitli tefsirlere açık bulunmaktadırlar. Onların bir kısmının açıklanması hakkında, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, İslâm hukukçuları aralarında ihtilâfa düşmüşlerdir. Bunun önemli ve enteresan bir örneği, harp ganimetlerinin beşte birinden Hz. Peygamber'in akrabalarının hisse almaları meselesidir. Bu husus, Şiblî² tarafından *el-Faruk* adlı eserinde genişçe münâkaşa edilmiştir. Onun münâkaşalarını aşağıda özetliyorum:

Kur'an diyor ki: “Biliniz ki harpte ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, Peygamber'in ve yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır....”

Bu prensibi takip ederek Hz. Peygamber ganimet'in beşte birini: 1- Kendi şahsî ihtiyaçlarına, 2- Akrabalarına yardıma, 3- Yetimlere, 4- Fakirlere, 5- Yolculara sarfetmeyi itiyad edinmişti. Fakat O bu beş gruba bu parayı ne eşit bölümlerde harcamış ve ne de kendisinin bütün akrabalarına bu paradan yardım yapmıştır. O sadece Hâşim ve Muttalib Oğulları gibi bazı akrabalarına yardım etmiş olup, istemiş olmalarına rağmen diğer akrabalarına hiçbir şey vermemiştir. Hattâ onlardan yardım yapmış oldukları kimselere bunu ne eşit olarak ne de bir ve aynı tarzda yapmıştır. Sadece kendi tensibine ve istediği tarza uygun olarak ve onların hakikî ihtiyaçlarına göre hareket etmiştir. Meselâ, borçların ödenmesi, fakirlerin ihtiyaçlarının temini ve onlar arasındaki bekâr kimselerin evlendirilmeleri gibi.

Hazreti Peygamber'in ölümünden sonra Halife Ömer zamanında Medine'ye çok miktarda ganimet geldiğinde, bu ganimet'in beşte birinden Hz. Peygamber'in akrabalarının

2 Hintli âlim Muhammed Şiblî en-Numânî (1857-1914) nin *el-Faruk* adlı eseri, Hz. Ömer'in hal tercümesine ait olup, Rampur'da 1899 da basılmıştır. (Çeviren).

hisse almaları meselesi ortaya çıktı. Abdullah b. Abbas ve Hz. Peygamber'in diğer birçok akrabaları, malın verilmesi gereken kimselerden biri olarak, ganimet'in yirmibeşte birinin kendilerinin kanunî hakları olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş İmam-ı Şafîî tarafından daha sonra ki bir devirde kabul edilmiştir. Fakat Hz. Ömer'in kanaati ne Kur'an'ın ve ne de Hz. Peygamber'in hareketinin buna hak vermediği yolunda idi. Zira Kur'an bu beş gruptan herbirinin eşit hisse alacaklarını söylemediği gibi, Hz. Peygamber de, ganimetin bahsi geçen beşte birini beş grup kimse arasında eşit olarak bölüp dağıtmamıştır. O, kuvvetle şuna inanıyordu ki Hz. Peygamber'in ve akrabalarının hissesi, Peygamber'in ölümünden sonra düşmüş, ganimetin istihkak sahipleri arasında, onların ihtiyaçlarına göre tayin ve tevzi edilmesi, devletin başkanı olarak Peygamber'in halifesine geçmiştir. Bundan dolayı Hz. Ömer, Hazreti Peygamber'in akrabalarına, bu paradan, kendi dullarını tekrar evlendirebilmelerine yetecek miktarı ve aralarında bulunan fakirlerin borçlarını ödiyebilecekleri kadar parayı, Hz. Peygamber'in hayatındaki tatbikata uygun olarak almalarını emretmiştir. Halife Ömer'in bu görüşü daha sonra İmam Ebû Hanîfe tarafından benimsenmiştir.

Sahâbelerin ve diğer hukukçuların bu iki grubunun, Hz. Peygamberin hadisleri ve yaptığı işler karşısında, bu meselede ve haklarında çeşitli görüşlere varmış oldukları diğer meselelerdeki davranışları, onların hadislerin hukukî değerlerini inkâr etmediklerini ve onları küçümsemediklerini, fakat sadece onları çeşitli şekillerde tefsir etmiş olduklarını göstermektedir.

Bununla beraber Hz. Peygamber'in ölümünden beri önemli sünnî hukukçuların hepsi, hadisin *mütevâtir* ve *müstafid*³ bölümlerini İslâm Hukuku'nun ikinci ehemmiyetli kaynağı olarak tanımışlardır. Fakat hadislerin *âhâd* denilen sınıfı hakkında bu âlimler birbirlerinden ayrılmışlardır. *Âhâd* adını alan hadisler, rivayet devrelerinin herhangi birinde sadece bir râvî tarafından nakledilmiş olanlardır.

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, bu bölüme giren hadislerin kıyas veya içtihad üzerine zorunlu olarak üstün olmadıklarını kabul etmişlerdir. İmam Mâlik, *kıyas*'ın böyle âhâd olan hadislerin hepsinden üstün olduğu görüşündedir. Zira bu *âhâd* hadisler *sahâbîler* ve *tâbiîlerin* fiilleri ile desteklenmemiştir. İmam Ebû Hanîfe, Hz. Ömer gibi, ferdî *âhâd* hadisler arasında fark gözetmiştir. Ebû Hanîfe, âhâd hadisleri kıyastan daha üstün olarak kabul etmiştir. Şu şartla ki bu hadisler alelâde hayat meseleleri ile ilgili olmalı ve râvîleri de gerçek bir hukukî anlayışa ve tenkid kabiliyetine sahip bulunmalıdır. Fakat, *âhâd* hadisler muğlak hukukî meselelerle ilgili olup, emareler ve esas İslâmî prensiplerle desteklenmediği müddetçe, İmam, kıyası bu hadislere tercih etmektedir. Bu, bütün düşünen insanların genel uygulamaları ile uygunluk halindedir. Genellikle hayatın günlük işlerinde bir tek kişinin sözüne göre hareket ederiz. Fakat önemli ve karışık meseleler bahis konusu olunca biz artık haberi de haberi verenleri de zikri geçen meselelerin gerektirdiği derecede araştırma ve tenkid yoluna gideriz.

Bununla beraber İmam Şafîî de bütün *âhâd* hadislere büyük önem vermiştir. O, bütün *âhâd* hadislerin sadece *kıyas*'tan üstün olmalarını değil, aynı zamanda, Kur'an'da bulunan umumî mahiyetteki emirleri sınırlayabileceğini ve onları hükümsüz bile bırakabileceğini de kabul etmiştir. Kendisi eserlerinin birçoğunda, Hazreti Peygamber'in ve ondan sonra, Hz. Ömer de dahil olmak üzere birçok sahâbîlerin, tek kişilerin haberlerine göre hareket etmiş olduklarına dair birçok olayları zikrederek bunu isbat etmeğe çalışmıştır. Fakat Şafîî,

3 El-Müstafid İslâmîyetin ilk devirlerinde râvîsi üç olup, nedense sonradan çok yayılmayan hâdislere denir. Bu istilah bazan "el-Meşhur" anlamında da kullanılır. (Çeviren).

Hazreti Peygamber'in ve sahabîlerinin, birer kişi tarafından verilen haberleri reddetmiş oldukları olayları ihmal etmiştir. Hadis hakkındaki eserlerde bu çeşit birçok hadisler anlatılmıştır.

İslâmın Peygamberi Hazreti Muhammed'in hadislerinin, Kur'an ve bizzat Peygamber tarafından tanınmaları ve onların dinî karakterde olup, doğrulukları da ispat edilmiş olanlarının, hemen hemen bütün sahabîler ve önemli hukukçular tarafından mühim bir huku-ki kaynak olarak kabul edilmelerinin bu kısa hikâyesi gösteriyor ki; hadislerin bu şekilde kabulleri, Prof. Dr. Joseph Schacht'ın ileri sürdüğü gibi, İmam Şâfiî tarafından ortaya konmamıştır. Şurası bir gerçektir ki, hadislerin, ileri gelen bütün İslâm hukukçuları tarafından, İslâm hukukunun ikinci önemli kaynağı olarak kabul edilmesi, Peygamberimizin ölümünden beri tatbik edilen bir prensip olmuştur. İmam Şâfiî'nin yaptığı hizmet; *âhâd* hadislerin güvenilir olmalarını, çok sıkı bir şekilde araştırmadan ve hadislerin dinî mahiyette olanları ile olmayanları arasında bir ayırma yapmadan, umumiyetle onları tanımış ve kendilerine büyük ehemmiyet vermiş olmasıdır.

Prof. J. Robson, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in 4 İngilizce tercümesinin giriş kısmında (s. 1-2) -ki Lahor'lu Muhammed Eşref tarafından birinci bölümü son günlerde bastırılmıştır- Prof. Dr. Joseph Schacht'ın ulaştığı kanaati kabul ederek şöyle söylemektedir: "İslâm'ın başlangıcında muhtelif düşünce mezhepleri vardır. Onlardan bir gurup vardı ki hadîsi, Peygambere kadar götürmeyi iltizam ediyordu. Ve ancak, bir münâkaşa ve itiraz devresinden sonra hadisçiler itibar kazanmışlardır. Hadislerin, İslâm'ın esası olarak itibar kazanmasında çok emeği olan kimse, büyük fakîh Şâfiî (150-204 H.) olmuştur."

Bu makalede tartışılan hususlardan anlaşılabilceği üzere, yukarıdaki görüş, hakikatlere dayanmamaktadır.

MÜSLÜMAN ORTAÇAĞ'DA EĞİTİM VE ÖĞRETİM *

Yazan: ALY MAZAHERİ

Çeviren: Asis. Dr. BAHİRİYE ÜÇÖK

I - ÖĞRETİM:

İslâm dünyasında, Öğretim alanında X. Yüzyıldan itibaren hakikî bir ihtilâl görmekteyiz. O zamana kadar Ortaçağ Ortadoğusunda mektep olarak ancak camilerin gölgesinde çocuklara verilen akaid dersleri ve Müslüman filozoflar yahut Mutezililer tarafından kurulmuş olan ve akademi sayılan "Dar ül-Hikmet" ler bilinmekteydi. Bu ikisi arasında ikinci derecede bir öğretim mevcut değildi. O hâlde biz X. Yüzyıldan önce teşkilatlanmış genel bir öğretim mevcut olmadığını söyleyebiliriz. Halk akaidi, dininin pratiğini ve bazı yazı ve hesap kaidelerini öğrenmekle yetinirken, yalnız sosyal bünyenin zirvesinde bulunan ve hepsi de mutezilî eğilimli büyük ilâhiyatçılar, hükümdarlar ve siyasî şahsiyetler felsefe ve müsbet ilimler okumaktaydılar.

Şu hâlde gerçek anlamıyla okul henüz yoktu. Dinî propagandanın ihtiyaçlarıdır ki, siyasî partileri birbiri ardına, tabiatıyla herbiri kendi fikir ve anlayışına göre halkı eğitmeye yöneltmiştir. Kamu eğitimini ilk olarak organize etmiş olmak şerefi demokratik ve halkçı bir parti olup Şia adı verilen muhalefet partisine nasip olmuştur. Bu partinin menşei Sâbiîliğe ve Maniheizme ve sunnî hâkimiyetine karşı olup milletlerin serbestisini savunan şûûbiyyenin milliyetçi ve romantik hareketine kadar ulaşır¹.

O zamana kadar İslâm'ın tek hâkimi olan bu sünnilîğin akaidini ve hâkimiyet prensiplerini tenkit edebilmek için, Basra ve Bağdat'daki muhalifler kendilerini müsbet ilimlerin ve felsefenin incelenmesine vermişlerdi. Yavaş yavaş bunlar kelâm denilen bir siyasî-dinî dialektik sistem geliştirdiler ve tam bir ansiklopedik öğretim tertip ettiler; bunda her ilmin incelenmesi, gerçek ilim sayılan şiî ilâhiyat'ın ve hukuk'un incelenmesine bir nevi giriş olarak kabul edilmekteydi. *İhvan al-Safa* nutukları adı altında bize kadar ulaşan bu ansiklopedi, ortaya çıkar çıkmaz geniş çapta yayılmıştır. Bu, şia'ya mensup birçok akademisyen kuşakların müşterek bir eseri idi. Onların bunu işaret etmemiş olmaları, muhakkak polis ve onun işkencesinden korktuklarından ileri gelmiştir. Bu risale iyi hazırlanmış bir programa göre bir öğretim yayma iradesini aksettirir. IX. Yüzyılın sonunda, Basra'da yayımlanmış olan bu İhvan al-Safa nutukları adlı kitaptan başka, çeşitli konular üzerinde büyük sayıda risalelere sahip bulunmaktayız: Gene bu devrin tarihini taşıyan ve ünlü İhvan al-Safa ansiklopedisinin ruhuy'la dolu bulunup okul kitapları olan kimya-fizik ve matematik-astronomi ilimleri hakkında risaleler².

* Aly Mazaheri'nin "La vie quotidienne des Musulmans au Moyen Âge" Paris 1951 adlı kitabının "La vie intellectuelle et artistique" başlıklı bölümünden çevrilmiştir.

1 *Sunna*, gelenek, doğru yol; bu *snn* kökünden çıkmadığı ve yaşlanmak demektir; *musinn* saygı değer ihtiyar demektir. Bu kelimenin teşekkülü lâtincedeki *senex*, *nex*, *senectus*, *senatus*'u hatırlatmaktadır, her ne kadar aralarında ilgi yoksa da.

2 P. Kraus, *Jabir İbn-Hayyân, Le Caire, 1943*; ve bu eserin A. İ. H. S., nu. 8, 1949'daki eleştirmesi, A. Mazaheri tarafından.

İlk okullar işte bu şîî partisi tarafından organize edilmişlerdir. Herkes tarafından ilmin eşit olarak sindirilemeyeceğini farketmişlerinden, bu parti, Çinlilerin taklitçileri maniheistler tarzında birçok eğitim dereceleri kurdu. Bunlar bir meratip silsilesine göre, kendi mezhep mensuplarını sınıflandırıyorlar ve bu meratip silsilesi basit serbest dinleyicilerden, seçkin kimselere yahut unvan sahibi müritlere kadar yükseliyordu.

Aşağı yukarı üç çeyrek yüzyıl daha sonra Halifeler ve sünî Sultanlar da genel eğitim sistemini kabul ettiler; fakat muhalif bir ruhla ve şafiî yahut itidalli gerici gayelerle³.

İran'da Dabiristan, Mısır'da Mektep, Kurtuba'da Mahdar denilen ilkokullar Mısır'da Fatimî Halifelerinin⁴ bütün dikkatlerinin konusunu teşkil etmişlerdir. Sınıfların iki kısma ayrılan iyi düzenlenmiş günlük bir programı vardı. Bunlardan mecburî olanı ilm-i hal, Kur'an öğrenimi, okuma ve yazma idi. İhtiyarî olan diğeri ise Cahiliyye devri ve İslâm tarihini, şiiri, grameri, hitabet, lûgat, matematik, imlâ ve güzel yazıyı içine alıyordu⁵. Kur'an'ın öğretimine ayrıca özel bir ihtimam gösterilmekteydi. Yıl boyunca Kur'an metni öğrenciye baştan başa okutturulur ve öğrenciler bu metinden mümkün olabildiği nispette ezberlemeye mecbur tutulurdu. Bu metin sonradan tahlil edilir ve bundan sonra da geleneğe uygun bir şekilde istinsah edilirdi. Ayrıca okuma yoluyla tedavinin bir veya birçok şekilleri de öğretilmekteydi⁶.

İlkokul öğretimi hakkında, İslâm dünyasını dolaşarak bir anket vücuda getiren İbn al-Arabî (ölm. 1148) küçük sınıflarda, din dersi, yazı ve hesap ve daha sonra ilerlemiş sınıflarda yalnız şiir, gramer ve Kur'an dersleri okutulmasına taraftardı. Fakat onun ısrarla tavsiye ettiği program hüsn-i kabul görmedi⁷. Başka reformlar teklif edilmişti: beden hareketleri, ok atmak, ipten atlama, yüzme gibi; ama bunlar tamamiyle tatbik edilmediler⁸.

Çocuklar yedi yaşından itibaren okula gidiyorlardı ve ilkokul beş yıl sürüyordu.

Öğretmenler (Muaddibûn) ihtimamla seçilmişlerdi. Onlar yeter bir eğitimden geçmiş olmaya, az çok çocuk psikolojisini bilmeğe, evli olmaya ve hattâ öğrencileri üzerinde otorite kurabilmek ve onlara saygı telkîn edebilmek için olgun bir yaşta bulunmaya mecburdular. Bu mesleğe genç adamlar kabul edilmiyorlardı⁹.

Muhtelit okullar yoktu ama, kız ve erkek okulları çöktü. Bunlar genel olarak paralı idi. Bununla beraber XI. Yüzyılda Endülüs devletinde ve XII. Yüzyılda Mısır-Suriye Eyübiler devletinde bedavalarının da bulunduğu bilinmektedir.

Okula tahsis edilmiş binalar daima camiîn yakınında bulunur, fakat onun duvarının içinde değil. Sınıfa girme saati geldiğinde, öğretmen üzeri halı ile örtülü bir sıranın üstüne bağdaş kurarak otururdu; kitapları, yazı takımı ve hatta disipline riayeti sağlıyan birkaç çubuk onun yanında idi. Öğrencileri onun önünde, herbiri kendi küçük halısının üstüne bağdaş kurmuş olarak yere otururlardı. Küçüklerinin madenî birer yazı tablosu ve büyüklerinin öğretmen tarafından yontulan ince bir kalemle yazdıkları kâğıttan birer defteri vardı. Bu kalemi kimyevî olarak is ve arap lastiği ile hazırlanmış siyah bir mürekkeple iyice ıslanmış ufak bir ipek kumaş parçasını hâvi pişmiş topraktan yapılmış bir hokkaya batırılırdı.

3. A. Talas, L'Enseignement chez les Arabes, p. 12.

4) Makrizî, Hitat, II., p. 209-211.

5) İbn-Abd-Rabbihi, İqd, I., p. 65; Masoudi, Muruc, II., p. 195

6) İbn-Sahnunx p. 25-26.

7) İbn-Haldun, III, p. 203.

8) Al-Kâmil, p. 180 ve Gahiz, Al-Bayân, II, p. 192.

9) İbn Sahnun, p. 29, 44-59.

Sınıfın bir köşesinde çocukların gidip su içtikleri bir çeşme vardı; her birinin bir de tası. Kışın salonda birçok mangal yakılırdı ve yazın bir sicimle hareket ettirilen bir büyük vantilâtör havayı tazelerdi. Bu işi cezalı öğrenciler görürlerdi.

Sabahleyin öğretmen saat ona kadar öğrencilere okutur, sonra, saat ondan öğleye kadar yazı dersi verirdi. Kur'anın ayetleri, yahut şiirlerden beyitler önce heceletilir, sonra bir yandan öğretmen ölçüyü vururken koro hâlinde terennüm edilir, nihayet bunlar kopya edilirdi. Bundan sonra teneffüs saati gelirdi. Öğretmen onlara ezberden okumayı, ana babalarına saygıyı, eve girdikleri zaman onların ellerini öpmeyi ve her zaman "işıtiyorum ve itaat ediyorum" anlamına gelen "samân ve vata'atan" diye cevap vermeği de öğretiyordu. Çok şiddetli döverek çocukları cezalandırmak yasaktı. İcap ettiğinde öğretmen çubukla onların avuçlarına, daha büyük suç işlediklerinde de ayaklarının altına birkaç kere vururdu. Fakat gerçekte, bu cezalar çok fena değildi, bunlar suçlulara acı vermekten ziyade, onların izzeti nefislerini kırmaya yöneltmişti.

Öğretmen ekseriya arzuhalcilik de yapardı; ama bunu ders saatlerinin dışında ve öğrencilerinin kulağından uzakta yapmaya mecburdu ¹⁰.

Haftalık tâtil günü cuma idi. Dinî bayramlarda da çok veya az uzun tâtiler vardı: Mese-lâ bir günden üç güne kadar Ramazan bayramı, üç günden beş güne kadar kurban bayramı için.

Teknik bilgi okul programlarına girmezdi. Bu bilgiler loncalarda, atölyelerde, şanti-yelerde, kışlalarda ve *marsad* denilen mâdenler, tuzlar, asidler, çeşitli sıvılar üzerinde deneme-lerin yapıldığı laboratuvarlarda öğretilirdi.

Ortaöğretime tahsis edilmiş tesisler medrese adını almışlardı. Bunların ilkleri X. Yüzyılın sonunda, doğu İran'da Nişapur'da görülmüşlerdir ¹¹.

Mısır'da da Fatimîler tarafından kurulmuş medreseler vardı. Bu Fatimîler eski Kahire'de 972'de kolej tipinde el-Azhar'i kurmuşlardı. Fakat bu medrese önceleri bir nevi kültür propaganda merkezi idi, sonra Fatimîlerin düşüşü ile (1174) daha önce doğu İran'da geliştirilmiş olan metotlar ve sistem Selâhaddin tarafından eski Kahire'ye ithal edildi.

Medrese, üzerine çalışma, konferans ve kütüphane salonlarının açıldığı örtülü bir galeri ile çevrili, oldukça geniş bir avluyu ihtiva ederdi. Öte yandan üst katları öğrencilere yurt olarak verilmişti.

Ortaöğretim bedava idi. Her öğrenciye bir lojman verilmişti; üstelik bunlar ışık ve iaşe için de belli bir miktar para alıyorlardı.

Yerli ve yabancıları eşit bir şekilde kabul eden bu medreseler ihtisaslaşmışlardı; yâni onlardan herbiri aynı mezhepten olanlara tahsis edilmişti. İspanya medreseleri Frank öğrencilerini de kabul ediyorlardı.

1005'de Hâkim, içine birçok akedemiye alan bir Dar ül-Hikmet tesis etti. Bu enstitü propaganda bakanlığına (Da'i al-du'ât) bağlı idi. Bu, propagandacıların propagandacısı demektir. Bazan fırtınalı geçen akademi oturumları haftada iki defa, pazartesi ve perşembe günlerindeydi. Bunlarda akademisyenler ve birinci sınıf misyonerler veya Du'ât biraraya gelirlerdi. Cebir adı altında tanınan simya kitaplarından bazıları muhtemelen bu müessesede tanzim edilmişlerdir ¹².

10) İbn Al-Uhuvvah, Ma'alim, p. 170 v. öt.

11) Wüstenfeld, İmam esch-Schafi'i, III, p. 236.

12) P. Kraus, Jabir ibn Hayyân, I, p. 3 ve. öt.

XI. Yüzyılda Fatimî Halifelerinin, mâhirane bir şekilde idare edilen propagandası sayesinde az daha Önasyayı zaptedecekleri bilinir. İşte o zamanlar Ortaasya'dan çıkmış olan çok kuvvetli, sezarvarî bir hareket onların siyasetini dengeye getirdi. Bu "Sezarlar" 1065'te Bağdat'ta Nizamiye tipinde ilk medreseyi kuran meşhur vezir ve devlet adamı Nizam al-Mülk'ün bağlı bulunduğu Selçuklu sultanları idiler¹³. İki yıl çalışmaya ve 1.800.000 altın franka mal olan bu müessese o zamanki solcu aydınların partisi Şi'a ile mücadeleye tahsis edilmişti. Bu müessese Bağdat gericilerinde tabîî büyük bir heyecan uyandırdı ve böylece bu örnek müessese büyük Selçuklu devrinden itibaren İslâm sultanlığının bütün şehirlerinde çoğalmaya yüz tuttu.

Öneminden ötürü kısaca Nizamiye'den bahsedeceğiz: Bu medrese Dicle nehrinin sol kıyısında yükseliyordu. Kare şeklindeki bina büyük boyda tuğladan inşa edilmişti ve geniş bir bahçe ile çevrili idi. Zemin katında birçok geniş konferans ve çalışma salonları, birinci katında kütüphane ve öğrenci odaları bulunuyordu; bodrum katı ise mutfaklar, erzak depoları, banyolar ve bütün başka müstemilâta tahsis edilmişti¹⁴. Bir kanal Dicle'nin suyunu avludaki havuza kadar ulaştırıyordu, banyolar ve başka işler için ondan faydalanılıyordu.

Bu medrese birçok kereler baştan başa veya kısmen gerek yangından gerek su basmasıyla yıkıldı fakat o, hükümetin o kadar teveccühüne sahipti ki, her defasında yeniden inşa edildi. Kurucusu Nizam al-Mülk onu hatırı sayılır bir gelirle teviz etmişti. Öğrenciler orada yatar, beslenir, ışıklandırılır ve gereken eşya da verilirdi.

1160'a doğru, yâni tesisinden 100 yıl sonra bu müesseseyi gezen İspanyali seyyah İbni Cubayr onu hâlâ çok refahlı bulmuştu. Esasen bu refah XIV. Yüzyılın sonuna kadar devam etti. XIII. Yüzyılda medresenin malî idaresi henüz Nizam al-Mülk'ün ailesinin elinde bulunuyordu. Onun soyundan gelenlerin sonuncusu 1220'de öldü; bunun üzerine Halifeler onun idaresini açıkça üzerlerine aldılar ve ona rektörler tâyin ettiler.

Hocalar ve öğrenciler münhasıran Şafiî mezhebinden olmaya mecbur idiler. Bu kurala ancak ilk yüzyıl içinde tamamen riayet edildi. Bütün profesörler imam idiler, yâni yüksek sınıftan doktordular ve onların cemiyetteki rolü bu sırada çok önemli idi; hattâ bazan onlara çok nâzik siyasî vazifeler yükletildiği de olurdu.

Profesörler ve müzakereciler ders verirken bizim bugün hâkimlerin giydikleri cüb-beye oldukça benzer çok basit siyah bir "Uhba" giyerler ve başlarını bir "Tarha" ile yâni kapüşon nev'inden "Taylâsan" tarzında sardıkları deniz mavisi bir şal ile örterlerdi. Eğer biz devrin bazı minyatürlerine göre hükmedecek olur isek, bu kıyafet onlara çok haşmetli kutsal bir hatip havası verirdi¹⁵. Yeni tâyin edilmiş bir profesörün bütün meslekdaşlarına ve öğrencilerine ziyafet vermesi âdet idi. Eğer sansür bir profesörü azlederse, o derhal uhbasını ve tarhasını geri vermeğe mecburdu.

Nizamiye'de öğretilen konular, Kur'an ve hadisi, şafiî içtihadını, Eş'arî dialektiğini, Şafiî hukukunu, arap dili filolojisini, edebiyatı, coğrafyayı, arkeolojiyi, etnografyayı, astronomiyi, riyaziyeyi, kimyayı, musikî ve hendesî resmi ihtiva ediyordu.

Nizamiye modeli müesseseler sonradan büyük şehirlerde çoğaltıldı; hatta Nizam al-Mülk'ün hayatında; sonradan Sultan Nurüddin (Ölm. 1174) ve bilhassa Sultan Salâhad-din ondan birçok sayıda tesis ettiler¹⁶.

13) İbn-al-Nadim, Fihrist, p. 268.

14) Talas, op. cit., p. 28.

15) Talas, op. cit., p. 35.

16) Subki, Tabaqât, p. 230.

Fakat 1227'ye doğru gene Bağdat'ta Halife tarafından islâmlararası hukukun, ilmin, edebiyatın ve sanatların merkezi yaratıldı, adına "*Mustansırıyya*" denildi. Bu dört büyük konferans salonu (*İvân*) *eyvan*, Kur'an etüdü ve peygamberî hadis için hususî salonlar, bir muaz-zam kütüphane ve birçok bölümleri ihtiva ederdi: Tıp, eczacılık, tabiat ilimleri. Bunlardan başka birçok müstemilat ve ek binalar mevcuttu. Bu dört *İvân*'dan her biri dört mezhebin içtihadının öğretilmesine ayrılmıştı. XIII. yüzyılda onların dağılışı şöyleydi: Hanefiler doğu İran'da, bugünkü Afganistan'da ve şimdiki Rus Türkistanı'nda, —o zaman orası ne Türkistan ne de Rus idi— oturmakta idiler. Malikiler Kuzey Afrika ve İspanya'da yerleşmişlerdi; ayrıca İskenderiye'de, Sicilya'da, bugünkü İtalya'nın (al-Lankubardia) güneyinde ve Girit adasında birçok kolonilere sahiptirler. Şafiîler Suriye'ye, Irak'a, Batı İran'a yayılmışlardı; nihayet Hanbelîlerin Bağdat, Şam, Kahire, Rey, Şiraz ve bunun gibi büyük başkentlerin küçük burjuvaları arasında taraftarları vardı.

Bu kültürler arası teşkilât sistemi genç Batı tarafından taklidedilmekte gecikmedi. İşte böylece ki, Ortaçağ'da Paris üniversitesi de batı hıristiyanlığının 4 "milletini" bir araya getiriyordu.

Uluslararası karakteri bizim U. N. E. S. C. O'yu hatırlatan Mustansırıyya'ya dört mezhepten gençler kabul ediliyordu. Her seksiyona 62 olmak üzere hepsi 298 öğrenci alınmakta idi, zira her seksiyonun altmış iki bursundan başka ayrıca on burs Kur'an incelemeleri için, 30 hadis için ve on burs da tıp için tahsis edilmişti ¹⁷.

Öğrenciler bu müesseselere müsabaka ile girerlerdi. Bir defa onlar öğrenimlerini bitirip de diplomalarını alınca vezirlik, diplomatlık, yargıçlık yahut profesörlük gibi en parlak mevkilere yükselebilirlerdi.

Bazı üniversitelerin diplomaları daha rağbetteydi ve diğerlerinkinden daha kıymetliydi; böylece Bağdat'ınkiler en değerli sayılan diplomalardı, ama XIII. yüzyıldan itibaren Kahire'ninkiler daha çok önem kazandı ¹⁸.

Netice olarak diyebiliriz ki, X. ve XIII. yüzyıllarda genel eğitim Ortadoğu'da ve Hindistan, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya gibi "koloniler"inde çok yaygın idi. Büyük merkezlerde ve genel olarak bütün büyük şehirlerde denilebilir ki, insanların yarısı okuma yazma biliyorlardı; halkın %10 u sağlam bir genel kültüre sahipti hiç olmazsa %1 i de âlim idi.

II. YAZARLAR ve KİTAPLAR: X. yüzyılın başlangıcından XIII. Yüzyılın sonuna kadar, aynı zamanda edebiyatta, mimarîde, musikî ve resimde görünen bir zevk gelişimine şahit oluyoruz.

X. Yüzyıl en yüksek noktasına ulaşan büyük yaratmaların son devri ve XI. XII. ve XIII. yüzyıllar boyunca devam edecek olan ve doğrudan doğruya inkrâz diye mülâhaza edilebilecek şeyin hareket noktası oldu.

IX. yüzyıldan itibaren fikrî sahada doğuda *Şu'ubiyye* denilen ve islâmî dünyanın muhtelif halklarının millî temayüllerini kamçılayan bir hareket, dillerinin güzelliğini, edebiyatlarını, tarihlerini, mübalagalı şekilde yücelterek meydana çıkmıştı. Aşağı yukarı *Şu'ubiyye*'den olanlar tavırları ile bizim modern romantikleri hatırlatıyorlar. Bu devir tarih araştırmalarında objektif olabilmek için çok şayanı dikkat bir arzu ortaya çıktı ve bu eğilim coğrafyacılara, etnograflara ve genel olarak ister günlük meseleleri, ister yakın geçmişi inceleyenlere olsun uygun düştü. Tasvirlerde bir büyük dakîklik endişesi hâkim idi ve bizzat kendileri

17) Talas, op. cit., p. 54.

18) İbn-Haldun, II., p. 376.

çok şüpheli mu'tezilî doktorların, halk batıl itikatlarını ve efsaneleri birşey ilâve etmeden ve birşey hazfetmeden tam hakiki bir objektiflik içinde teferruatı ile bildirdikleri görüldü. Bu aynı devirde insanların, şeylerin, siyasî şahsiyetlerin, muhtelif şöhretlerin, ehli ve vahşi hayvanların, bitkilerin, tek kelime ile bir araştırma konusu olabilecek herşeyin etüdü için karakteristik bir arzu görülmektedir.

Doğunun muhtelif dilleri, türkçe, farsça, suryanîce, arapça, ibranîce vs. X. Yüzyıldan itibaren daha önce görülmemiş bir edebî faaliyete ulaştılar. Bundan ötürü şurada burada kavgalar patlak verdi. Her biri kendi şairlerini, alimlerini ve kendi teknisyenlerini, komşularınınkinden daha kaabiliyetli ve daha dâhi bulan, muhtelif milletlerden, msl. Kâşgar Türkleri ile Horasan İranlıları, Batı İranlılar ile Araplar, Irak Nebatlıları ile Suriyeliler, Sarazenler yahut Kuzey-doğu Arapları ile Yemenliler yahut güney-batı Arapları, Horasan İranlıları ile Taberistan İranlıları vs. arasında rekabetler oldu. İslâmın en batısında Yahudilerle Slavlar arasında da aynı şekilde rekabet mevcuttu. Şiir alanında doğu İranlılar meşhur Firdevsî (ölm. 1025) ile en uzun destanları vücuda getirdiler. Onlar savaş olaylarını ve hindoskit, Kuşhan ve Partların kahramanlarının zaferini bir yığın efsaneyi de içine alan kıralları kitabı (=Şehnâme) adıyla tanınmış eserde onbinlerce beyitte terennüm ediyorlardı. Kâşgar Türklerine gelince, şair Yusuf Has Hâcib'in (XI. yüzyıl) adı Kutad ku-Bilig olan destanı ile Firdevsî'ye cevap verdiler. Bunda o, Hunların ve diğer İslâm öncesi Türklerin zaferlerini ve onların yüzyıllarca İskit İran'ın kıralları ile vakî olan kavgalarını terennüm ediyordu.

Batı İran - İran - henüz Horasan dilini (yâni bugünkü farsça) kullanmıyordu. Bu hal çok miktardaki yazarlarını pehlevî dilinde, yâni batı farsçasında, Taberistan'ın Ortaçağ'da hâlâ yaşayan muhtelif lehçelerinde ve bilhassa nesir için arapçada aynı tarzda eserler kaleme almaktan alkoymadı. Hindu-Avrupaî ve Altay dilleri konuşan halklardan farklı olarak Araplar'ın dilleri ve mantalîterleri asla dâsitanî tarza müsait değildi. Böylece Arap edebiyatı Şehname ve Kutadku-Bilig gibi, vüs'atleri ve derinlikleri ile Hindistan'ın, klâsik Yunanistan'ın ve hatta Dante ve Şekspir'de olduğu gibi modern Avrupalıların hatırlatan uzun şiirlere sahip değildir. Onlar sadece yüze kadar monoton bir tarzda kâfiyelenen, okuyucuyu bir deve kervan'ının çingirakları gibi muhakkak uyutabilecek olan ve kasîde denilen şiiri gerçekleştirebildiler. Meşhur olmak ve propaganda için iyi olan bu tarz ne hakiki lirizmin ne de dâsitanî hissin gelişmesine müsaade ediyordu; bu İran yahut Türk edebiyatlarında Ortaçağ Ortadoğusunun uzun ve güzel şiirleri bulunur. Firdevsî'nin, Celâlüddin Belhî'nin Attar'ın (ölm. 1221) ve Nizamî'nin (ölm. 1203) Arap şiirinde dengi asla yoktur.

Bununla beraber Arap dilinin bazı üstadları, msl. Ma'arrî gibi, halk zevkî'nin teşekkülü üzerinde, gelişmiş fikirlerin tek değeri ile, itiraz kabul etmez bir nüfûza sahip oldular. Bu nüfûz o zaman'ın aydın tipi olarak kabul edilen Ömer Hayyam'ın (ölm. 1132) tarzında birkaç İran şairi tarafından eşit olarak icra edilmiştir. Ünlü kör Arab şair Abu'l-Ala al-Ma'arrî (ölm. 1057) daima hakikî bir hayranlar muhitiyle çevrilmiş olarak Suriye'de Ma'arra'da yaşadı. Çeşitli ülkelerden gelmiş ikiyüz mürit onun idaresinde edebiyat incelemelerine kendilerini vermişlerdi. Bir Fatimî locasına bağlı bulunduğundan o, Ma'arra'nın birinci şahsiyeti, âdetta bu cumhuriyet'in bir nevi başkanı oldu ve böylece hergün ondan nasihatlar, hakemlikler yahut para yardımı rica eden vatandaşları üzerinde büyük bir nüfûz icra edebildi. O, sayısız çok kâtiplerinin yardımıyla herkesin arzusunu yerine getirmeğe çalışıyordu¹⁹.

Dinî konularda şüpheli, politikada ileri demokrat olan Ma'arrî çağdaşlarının âdet ve manilerini kaba bir kalemle yeren hiciv tarzını tercih ediyordu.

19) Nassir Khosrau, p. 36.

O burjuvaları, müstebitlere, fakirleri zenginlere, hizmetkârları efendilere ve hatta hayvanları insanlara karşı, aşağıdaki şekilde konuşan Firdevsî'nin örneğine uygun olarak korudu:

Bir tahıl tancesini taşıyan âciz karıncayı asla ezmeyin,
O da sizin gibi bir can taşır ve barış içinde yaşamak ister.

O aşırı sağcı ulemaya, onları riyakârlıkla ve fazilet örnekleri vermemekle itham ederek hücum etti. Eserlerinde o, akîdeleri alayla tanzir etti, Kur'an'ın hususî stilini istihzalı bir tarzda taklit etti, hac âdetleriyle alay ederek, hacılara "Gidipde çakıl taşı fırlatanlar" adını verdi. Fakat al-Ma'arri ısırtıcı tarzlarına rağmen, kendi hâlinde, Hindular gibi bu dünya mallarından nefret ederek, zengin olmasına rağmen ancak çavdar ekmeği yiyip aba giyerek, âdil ve merhametli bir insan'ın münzevî hayatını yaşıyordu.

İşte onun şiirinden bir örnek:

"Ey saf olan sen, kendini kadınlara vâzeden
Hilekâr bir adamın suiistimaline bırakıyorsun;
O Sana herşeyden önce şarabın haram olduğunu öğretiyor,
Fakat akşam olunca, kendisi dostlarıyla birlikte oturup içer ²⁰.

Ömer Hayyam da çok tanınmıştı. Nişapur'da doğmuş olan, Ortaçağ İran'ının bazıları için mistik, bazıları içinde baştan çıkmış bu büyük filozof'u her hâlû kârda orijinal fikirlere kendisini kaptırmış bir epikürîen idi. Onun kâh neş'e, kâh bedbinlik dolu rübâileri bu dünya mallarının boşluğunu beyan eder, riyayı ve kini tel'in ve penbe şarabı terennüm ederler. Hemen bütün dillere tercüme edilmiş olan bu rübâilerin herbiri bugün başlı başına bütün dünyaca tanınan birer şaheser teşkil ederler.

Buna karşılık Arab dili tarihî ve ilmî basit nesirde birinci derecede bir rol oynadı. Çünkü bilhassa Türk, doğu İranlı, batı İranlı, Yahudî, Rum, Suriyeli yahut Endülüslü sayısız yabancı Âlim ve filozof (Kur'an dili olan) İslâm dininin ve hukukunun dili olan bu dil ile yazdılar. Üstelik dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Hind, Sasanî, Süryanî ve Grek, ilmî ve felsefî çok sayıda eserlerinin tercümesiyle zenginleşen arapça, Kur'an incelemelerinin vasıtası olarak da ciddî bir şekilde öğretildi. Hindûlar ve Farslar onun gramerini, lûgatini, filolojisini oldukça teknik bir tarzda tesis ettiler; öyleki arapçayı ölü bir dil gibi öğretmek mümkün idi. Arap gramer ve filoloji mütehasıslarının en büyüklerine Arabistan'ın yerli Arapları arasında değil fakat Fars'ın ve doğu İran'ın âlim profesörleri arasında rastlanıyordu. Devrin aydın bir zekâsı mükemmel bir surette Arap dilini bilmeğe mecbur idi; hatta bu dili öğrenmek için medreselerde birçok yıllar geçirdi, tıpkı daha sonra Fransa'da lâtince öğrenmek için olduğu gibi. Türkler ve İranlılar gibi Arap olmıyanlar için, arapçayı bilmek bir meziyet, bir ilim ve bilgi payesi gibi telâkkî edilirdi. Anadilleri iptidaî arapça olan Arap yarımadasının yerlilerine gelince, onlar dünyanın en vahşî ve en kaba varlıkları sayılıyorlardı. Gerçekten de, medenî memleketlerin sâkinleri, XVIII. yüzyıl filozoflarının İrokuolardan bahsederken kullandıkları tonu, Bedevîlerden bahsederken kullanırlardı. İslâm'ın Arabistan'da doğuşu tam bir mucize olarak telâkkî edilmekte idi.

X. Yüzyıl'ın "Romantizm"i nesir alanında da bir gelişme kaydetti. Bunlar bazan, uzak memleketleri, adaları, yahut insanları tasvir eden ekzotik romanlardı; bazen de macera romanları yahut psikolojik romanlardı. Sanki XIV. yüzyılın Avrupa romanlarındaki anlayış ve zevk bahse konu imiş gibi şark tarzındaki macera romanı yanlışlıkla şövalyelik romanı adını

20) Luzimiyat, Le Caire, 1891, I, p. 61.

almıştır. Halbuki hakikatte farsça veya arapçadaki macera romanı, denizlerin veya çöllerin ötesindeki çapulculuk, esir nakliyatı ve ticarî kârlar gayesile yapılan seyahatleri hikâye ediyordu. Bunların hiçbirisinin hakikatte şövalyelik ile hiçbir ilgisi yoktu.

Bu romanların en meraklılarından birinin konusu, Parsî bir kahraman gibi telâkkî edilen ve Bağdat da dahil bütün dünyayı devrinin Napoleon'u gibi kendi hâkimiyetine boyun eğdiren Fatîmî Halifesi Ubeydullah (909-934) in macerasıdır. Bugün bu hikâyenin ancak türkçe tercümesi bilinmektedir.

Hariciler'in kahramanı, doğu İran'ın kurtarıcısı Hamza (799-828) ²¹ sonradan Türkçe'ye çevrilmiş birçok farsça romanların konusunu teşkil etti. XII. Şar'ın benzeri ünlü komutan Ebu Müslîm (Ölm. 756) farsça yazılmış ve türkçeye çevrilmiş birçok hikâyelerin kahramanı oldu. Bütün bu tarihî şahsiyetler daha kendi yaşadıkları zamanlarda efsaneleştiler. Arap ırkının şampiyonunu temsil eden ve birçok arap romanlarının kahramanı olan Antara, gerçekte yıldırım, fırtına ve savaş Hindû ilâhı İndra'dır: Bu muhtemelen V. ve VI. yüzyıllarda, Acem körfezinin limanlarında Hindû tüccarlarının tercümanlığı vasıtasıyla Hindû dasitanlarının tesirini gösterir. Baybars (1260-1277) romanları serisi kuvvetli bir Türk tesirine işaret eder ve belki de burada bahse konu olan arapçaya tercüme edilmiş Türk hikâyeleridir. Esasen aynı devirde, aynı menşeden birçok romanlar kahraman olarak Haçlılar devrinin Türk tarihî şahsiyetlerine sahiptiler. Melik Danişmend'in (1084-1126) romanının durumu böyledir. Bu eser XII. yüzyılda doğrudan doğruya Türkçe olarak yazılmıştır.

Felsefî romana gelince Ortadoğu, o zengin antik Hind edebiyatının mektebindendi. II. yüzyıldan beri Önasya'nın İskit fâtilhleri Sakalar, Kuşanlar ve Partlar, budist menşeli romanlardan bazılarını kendi anlayışlarına uydurmuşlardı. İran yaylasının eski dillerine tercüme edilmiş olan bu eserlerin çoğu sonradan tekrar âramcaya, çinceye, yunancaya ve daha sonra da arapçaya tercüme edildiler. bu masalların yahut felsefî romanların en meşhurları şunlardır:

1 - Thumaspa ve İskit kralı Abhdagasa yahut Gas-avad'ın hikâyesi; bu, hıristiyan adaptasyonunda Simas ve Galaad olmuştur;

2 - "Ballaharaya" denilen İskit kralının "Buddhisattva" hikâyesi; bu farsçada *Ballohar ve Budhâsaf* olmuş ve Levantenlerin semavî dinine de *Balaam ve Josaphat* şeklinde adapte edilmiştir.

3 - İskit kralı Sannabara'nın hikâyesi -Farsçada Sanpadh ve ermenicede Sampat; bu Suriye-Bizans ideolojisine *Sintypas*'ın romanı adı altında adapte edilmiş olup arapçada *Bahriyeli Sindbad'ın Romanı* diye meşhurdur.

4 - *Salâman ve Absal'ın Hikâyesi* adı ile batı İrana geçmiş olan Shramana ve Apsara'nın felsefî ve naturist romanı. XVII. yüzyılda İbni Tufeyl'in (Ölm. 1185) meşhur tercümesine dayanılarak ingilizceye çevrilmiş ve Anglo-Sakson anlayışına göre az sonra *Robinson Crusoe*'nin *maceraları* adı altında adapte edilmiş olacaktır.

5 - Ezopik masalların esası Bidpay'ın antik eseri olan *Pancatantra*; Müslümanlar, Hind'in bu abidevî eserini de batı İran dili olan Pehlevîce'nin aracılığı ile aldılar. XVII. yüzyılda bu masalların bir farsça çevirisinin fransızca tercümesi La Fontaine'e ilham verecektir. Tilki, arslan, karga, maymun, fil, eşek, çakal vs. gibi şahısları çeşitli hayvan maskeleri taşıyan Bidpay'ın komedileri Hind'in en ilk antikitesine ulaşır ve Hind halkının, ruhun tenasühü

21) Hamza b. Adhurak, Gharcistan hanedanı soyundan, IX. yüzyıl kahramanı, İndus vâdisi fâtilhi ve Hind okyanosunda deniz haydudu. Tarih-i Seistan, p. 169/70, Bahar, Sabkshinasi, I, p. 284/5 ve S. Nafiçi, Bayhaqi, II, p. 867-889, Téhéran, 1948.

fikri ile ünsiyet peyda etmiş bulunduğunu bize farzettirir. İskit İran'ın semavî anlayışı bu şahısları ciddiye alamıyordu, hatta İskit İranlılar onların modeli üzerine astrolojik ruhta komediler yazdılar; onlarda cehennemlik, semavî, insanî tipler, kusurları ve faziletleri ve bunların dünya üzerindeki çeşitli miktarlarını canlandırıyorlardı. X. yüzyılda bir Daylaman prensi tarafından İran lehçesi ile yazılmış olan *Marzuban-Nâma* bu tarzın tipik bir örneğidir. Bu farsçaya, türkçeye hatta arapçaya tercüme edilmiştir.

Ortadoğu'da çok yaygın olan bu felsefî romanlarını yanısıra, İranlılar en büyük başarıya ulaşan birçok aşk romanları tertip ettiler. Hemen hemen her zaman nazım şekli altında yazılmış bu eserler çoğu zaman yüksek bir değere sahipti. Part masalı *Vis ve Ramin*'in, sarmat-simeriyen masalı *Vamık ve Azra*'nın, arap masalı *Leyla ile Mecnun*'un ve yahudî masalı *Yusuf ve Zuleyha*'nın farsça tercümeleri (1055'e doğru meydana getirilen) muhafaza edilmiştir. Bu son romanın İran'daki prototipi *Siyavarşan* efsânesi yahut daha çok bir nevi Siyavarsan "İncil"idir. Hikâyenin hem Yusuf'un hem de İsa'nın şarkta bir eşi olan kahramanı genç ve güzel prens Siyavarşan hindistan'ın satrabı tarafından yetiştirilir; sonra Belh'e, babası Kuşhan kralı Kayus'un sarayına döner. O orada çok hayranlık uyandırır ve ileri aşıkâne hareketlerini reddettiği üvey annesi, Kapiça mel'un prensesi, Saudhâba tarafından ihtirasla sevilir. Saudhâba bu reddedilişten çok hiddetlenir ve genç prensi kendisine tecavüz hususunda intrikalarla itham eder. O zaman babasını temin etmek ve masumiyetini ispat etmek maksadıyla Siyavarşan ateş imtihanından geçer, az sonra da rehine olarak Tarım çukurluğunun Çin vâlisi yanına gönderilir. Vâli nihayet mâsumun kafasını keser. O zamandan beri o, vatan-daşları İskitler için "göğün oğlu", "*Sema çocuğu*", Müncî" telâkkî edildi. Bundan sonra her yıl İskitler, ilkbahar gündönümünde onun çektiği cefaları, Semerkand ve Buhara'da, çinli vakanüvislerin bildirdikleri ve bir vekayiname yazarı olan Narsahî (899-959) nin "Zerdüştilerin feryadları" diye adlandırdığı sırların tes'idi ile andılar. Gerçekten de Parsiler hâlâ kendilerinin Mesihî olan "genç kuzu"nun dönüşünü beklerler. Bu romanın kutsallıktan uzak en iyi tercümesi Firdevsî'nin Şehnamesinde mevcuttur.

En güzel hikâyesi Nizâmî (Ölm. 1203) tarafından yazılan *Husrev ile Şirin*'in aşkları, tamamen hususî olarak bahis konusu edilmeğe değer. Bu efsanenin kadın kahramanı bir nevi Madame Pompadour olan Şirin, zarif II. Husrev'e ebedileşen, atasözü hâline gelen bir ihtiras ilham etti. Soysuz ve kötü kadın olan Şirin, meşru kraliçe Meryem'i zehirledikten sonra kendisi saray mensuplarının büyük hayretleri önünde onun yerine kraliçe oldu; saray bundan ötürü ona "soylu demek" olan Şehrazad alaylı unvanını verdi. Binbir gece masallarının tarihî fonunu teşkil eden dekor, hakikatte, şahsiyeti ve özellikle saltanatı I. François'yu hatırlatan bu kral II. Husrev'in muhteşem sarayının tasvirinden ibarettir.

Şehrazad da denilen Şirin'le II. Husrev'in aşk maceralarının hikâyesi saraydan şehre -Ktesifon- intikal etti ve halkı eğlendirdi. Aynı tarzda hikâyeler durmadan buna eklendiler ve böylece Mas'udî'nin (Ölm. 956) pehlevî dilinden arapçaya tercümesini bize bildirdiği meşhur "Bin masal" oldular.

Bu "Bin masal" da baş roller daima kral II. Husrevle güzel Şehrazad'a aitti. Onların maceraları, Mas'udî'ye göre Maniheizmle itham edilen ve Dicle nehrinde boğdurulan vezir Bahtakân'ın maceraları ile takviye edildi. X.-XIII. yüzyıllarda Suriyeliler ve Mısırlılar bu ilk kahramanların yerlerine İslâm tarihinden seçtikleri ve kendileri tarafından daha iyi tanınan benzerlerini geçirdiler. Halife Harun al-Reşid, II. Husrev'in yerine geçti; Vezir Ca'fer, Bahtakân'ın rolünü aldı; Bağdat da Ktesifon'un yerini aldı; fakat "Zübeyde Sultan" yakınoğulu halkîyatçıların bütün gayretlerine rağmen "Bin masal"ın biricik kahramanı olarak tanınan sihirli ve güzel Şehrezad'ı unutturamadı. Bu derleme sonradan, daha yeni maceralarla zenginleşti ve yakın doğu ortaçağ İslâmiyet'inin son on kuşağı ona, zevklerinin bozulması ile he-

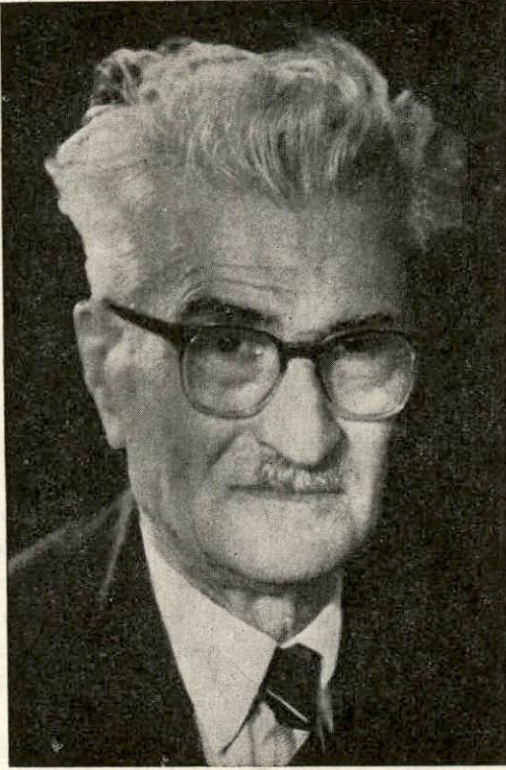
maheng olarak az çok iki manaya gelen birçok sayıda müstehçen hikâyeler eklediler. Böylece VII. yüzyılda başlayıp XV. yüzyılda tamamlanan, ortaçağ boyunca doğu edebiyatının tümü gibi birşey olup herkesin "Binbir gece masalları" adı ile tanıdığı bu hikâye hakîkî bir hazine teşkil eder. Onda hemen hemen bütün "yüzyıllar" bulunur; zira bu bir kitaptan çok bir kütüphanedir; onda bir yazar değil, fakat yedi yüzyıl boyunca birbirini izlemiş büyük sayıda "hikâyeci" vardır; bahse konu olan bir tertip değil çeşitli tertiplerdir.

Matbaa ve yazar hakları o zamanlar meçhul olduğundan hiçbir yazar kalemi ile yaşamazdı ve roman yazarı yahut da şair olmak hiçbir şekilde bir yaşama vasıtası değildi. Edebiyatçıların büyük bir kısmı, hiç değilse servet sahibi olmıyanlar, kendilerini bir başka meslek sahibi olmaya mecbur görürlerdi. Böylece yazma zevki olan ve bu kaabiliyeti kendilerinde hissetmiş gençler şairlik mesleğine atılıyor, sonra da bir müesseseye yahut nüfuzlu bir şahsiyete bağlanıyorlardı. Şairlerin tümü devrin gazetecileri idiler; onlar bir Arap icâdı olan vezin ve kafiyeden faydalanıyorlardı ve ondan meşhur olabilme imkânını elde ediyorlardı. Şairlerin kasideleri yazılır yazılmaz, hiç olmazsa, günümüzdeki dergilerimiz kadar çabuk yayılarak ağızdan ağıza, şehirden şehire, eyaletten eyalete uçarlardı. Müesseseler ve önemli şahsiyetler kendi şöhretlerini temin maksadıyla bir veya iki ücretli Şâirden faydalanırlardı. Fakat en mahirleri, virtuöozlar, onlardan yüzlercesini besleyen devlete ve prenlere bağlanırlardı. Bir nevi gazeteci olan bunlar sırf şiir sanatına hâkimiyetleri ile, daha önceden kararlaştırılmış bir kafiye ve vezne göre az veya çok uzun bir şiiri bir saatte tertip edebilirlerdi. Bunda bu şairler bir kimseyi veya bir şeyi tebci ederler yahut gülünç hâle sokarlardı. Onlar duruma göre neşelendirmeyi, yahut hüznü vermeyi, hücum etmeyi, müdafaa etmeyi, bir bozgun veya talihsizliği saklamayı, bir kaçı, askerî muntazam bir çekiliş gibi, tesadüfen kazanılan bir başarıyı, parlak bir zafer gibi, kötü bir dâvayı iyi bir dâva gibi göstermeyi bilirlerdi.

Şair adaylarının bir üstad idaresinde, mesleklerinin sırlarını öğrendikleri çok sayıda el kitapları vardır: Bunlardan 1156'da tertiplenmiş ve Cahar-Makala adını almış olanda, onlara, hiçbir zaman mahçup düşmemek için dil bilgisi ve bir genel kültür ve özellikle iyi bir psikolog olma tavsiyeleri vardır; zira, orada okuduğumuza göre, şair dilini tutmayı bilme diği takdirde, çok fere can sıkıntılarını, zararları, hattâ bazan büyük tehlikeleri üzerine çeker. Bununla beraber ilâve edelim ki, X. ve XI. yüzyıllarda durum henüz böyle değildi; bazıları servet de sağlamış olan şairler o zaman genel teveccühten faydalanıyorlardı. Bu onların altın çağı oldu.

PROF. NECATÎ LÛGAL VE ESERLERİ

İbrahim AGÂH ÇUBUKÇU



Prof. Necatî Lûgal

Kıymetli Hocamız Merhum Prof. Mehmet Necatî Lûgal 23 mart 1964 Pazartesi günü saat 18,00 de hayata gözlerini yumdu. Onun aramızdan kaybı yakınlarını, dostlarını, meslekdaşlarını ve öğrencilerini derin bir üzüntüye garketti.

Mehmet Necati 2 Nisan 1878 yılında İstanbul'da doğmuştu. Babasının adı Hüseyin Hüsnü'dür. Kültürlü bir zat olan Hüseyin Hüsnü Bey, oğluna ilim ve tahsil zevkini aşıladı. Esasen henüz çocukluk çağında Mehmet Necatî arkadaşları arasında zekâsiyle temayüz etmişti. Resmî okullarda okuduğu derslerle yetinmiyor özel dersler de alıyordu. Nerede tanınmış bir ilim adamının bulunduğunu duyarsa oraya koşuyordu. Derslerinde gösterdiği üstün başarılarından dolayı hocası merhum Şeyhulislâm Musa Kâzım Efendinin takdirlerini kazandı. Genç Mehmet Necatî özellikle metafizik, Edebiyat ve şiire karşı derin bir ilgi gösteriyordu. Farsça ve arapçayı gayet güzel bir surette öğrendi. Şeyh Sadi-i Şirazi'nin Gülistan'ında bulunan bir çok kıtaları ezberledi. Mevlânânın Mesnevîsinden yüzlerce beytleri hıfzetti. Eski Arab Şiirinin inceliklerine vakıf oldu. Kur'anı henüz çocukken ezberleyip hâfiz olmuştu.

Mehmet Necatî Lûgal İstanbul'da açılan Ruus imtihanını başarıyla verdi ve 1907 yılında Bayezit Camiinde ders vermeğe başladı. Esasen daha önce Millî Eğitim Bakanlığına intisap edip vazife almıştı. Darulmualliminin ibtidai ve âli kısımlarında fars dili edebiyatı öğretmenliği yaptı. Mercan İdadisinde, İstanbul Sultanisinde, Soğukçeşme askerî Rüştiyesinde, Kuleli İdadisinde, Darüşşefaka ve Darulhilâfet-i Âliyye medreselerinde 1917 yılına kadar çeşitli dersler verdi. Bu arada henüz çok genç iken babası ile birlikte hac vazifesini ifa etmek üzere Hicaz'a gitmek için yola koyuldu. Babası onu götürmekte tereddüt ettiyse de, seyahata ve araştırmaya meraklı olan genç Mehmet Necatî'nin ricalarına dayanamadı. Yolda Mehmet Necatî'nin ileri düşüncelerine sinirlenen bazı hac yoldaşları, onu babasına şikâyet ediyorlardı. Medineye varılmıştı. Hz. Muhammed'in yerleştiği bu şehirde birkaç

gün kalmak icabetti. Hacılar, o civarda yetişmiş tatsız bir kavundan yemediği için, Mehmet Necatî'yi zındıklıkla itham ettiler ve Hz. Peygamber'in memleketinde yetişmiş kavuna karşı kibir gösterdi diyerek onu şiddetli bir surette babasına yine şikâyet ettiler. Halbuki kavunla kibir arasında bir münasebet yoktu. Ertesi gün Medine Müftüsü, Mehmet Necatî ve yol arkadaşlarını yemeğe çağırdı. Dâvetliler iyice acıktıktan sonra sofraya çekirge kavurmaları geldi. İslâm şeriatine göre çekirge eti yenebilirdi. Fakat Türkler buna alışkın değillerdi. Dertlerini anlatacak kadar arapça da konuşamıyorlardı. İçlerinde bu işi ancak Mehmet Necatî başarabilirdi. Ona yemeğin değiştirilmesi hususunda tavassutta bulunması için hep birden rica ettiler. O zaman genç Mehmet Necatî yol arkadaşlarına şöyle cevap verdi: "Peygamberin memleketinde yetişmiş çekirgeleri yemekten niçin çekiniyorsunuz. İsrar ederseniz hepiniz zındık olursunuz".

Böylece Mehmet Necatî hacıların kendisine yaptıkları haksızlıklara küçük bir lâtife ile mukabele etmiş oluyordu. Sinesinde çok müşfik bir kâlp taşıyan Mehmet Necatî bu lâtifeden sonra onların dileğini de yerine getirdi ve onları affetti.

Kendisi hac hâtıralarını özel olarak bize anlatırken özellikle çektikleri susuzluklar üzerinde dururdu. O derecede ki bazı vahalarda birikmiş kurtlu pis suları iyice kaynattıktan sonra içmek zorunda kalmışlardı.

Mehmet Necatî'nin hayatında yeni bir safha 1917 yılında Harbiye Bakanlığının açtığı bir müsabaka imtihanını kazanmasıyla başlar. Bu başarısı üzerine adı geçen Bakanlık onu, Almanya'da okuyan Türk öğrencilerine öğretmen olarak tayin etmişti. Orada bu görevi başarı ile ifa etti. Sayısız genç türk evlâdına bir yabancı ülkede dersler verdi ve ilim zevki aşıladı.

Birinci Cihan harbi bitince Hamburg Üniversite Rektörlüğü, Mehmet Necatî'ye, kendisine ihtiyacı olduğunu bildirdi. Bu çağırımı müsbet karşıladığından adı geçen Üniversitenin Şarkiyat Enstitüsüne 1.3.1919 yılında ilmî yardımcı olarak atandı. Bu görevde gösterdiği başarı üzerine 31.8.1921 yılında aynı Enstitünün Lektörlüğüne getirildi. Fakat Mehmet Necatî yalnız almanlara türkçe ve farsça gibi dilleri öğretmekle yetinmiyordu. Aynı zamanda memleketimizi tanıtmak için çeşitli konferanslar da veriyordu. Bu arada ısrar üzerine öğrencilerine "Türkiyede Çocuk Eğitimi" konusunda bir seri konferanslar vermeğe başladı. Bu konferansın amacı türk örf ve âdeti hakkında alman öğrencilerini aydınlatmaktı. Fakat konferanslar o kadar çekici ve başarılı oluyordu ki birçok yabancılar, profesörler ve hattâ gazeteciler ayakta dinlemek zahmetine katlanıyorlardı. Bu konferanslar yaklaşık olarak iki sömestir kadar devam etmişti.

Mehmet Necatî, seyahatı da severdi. Fırsat buldukça Avrupada gezilere iştirak ederdi. Avrupa medeniyetinin değerini takdir eder ve memleketimizin de aynı ileri seviyeye ulaşacağı günü özlerdi. Ancak gerek hıristiyan ve gerekse müslüman din adamlarının mânasız taassuplarından hoşlanmazdı. Buna bir misal olarak bir seyahat esnasında vakî olan bir hâtırasını nakledebiliriz. Mehmet Necatî bir kaç arkadaşıyla Almanya'da seyahat ederken tipili bir havada arabaları bozuldu. Yakında bulunan bir köy kilisesine sığınmak istediler. Köy papazı kiliseye kabulden önce herkesin din ve mezhebini ayrı ayrı sormağa başladı. Katolik olanları memnuniyetle içeri aldı. Sırası gelen Mehmet Necatî'ye sordu. O da "müslümanım" dedi. Papaz onun da kiliseye girmesine müsaade etti. Fakat aralarında bulunan diğer bir kimsenin protestan olduğunu anlayınca kapıyı kapattı ve "protestanlar bizim kilisemize giremez" dedi.

Mehmet Necatî Lûgal, Almanya'da birçok ilim adamlarının da müşkillerini çözerdi. Bir gün ismini hatırlamadığım bir alman profesör (*) yazma bir kitap arasında yarısı silin-

* Necatî Lûgal'in bir dostu, bu olayda söz konusu olan zatın Prof. Schaade olduğunu söylüyor.

miş bulunan bir şiir yüzünden başı dertte olduğunu söyledi. Günlerce çalışmış ve fakat arapça olan bu şiiri okuyamamıştı. Tanıdığı arap ilim adamları da çok yeri silik olan bu şiiri tamamlayamamıştı. Mehmet Necatî Lûgal alçak gönüllü tavrıyla yazma eseri aldı; şiirden birkaç kelimeyi görünce gerisini ezberden okumağa başladı. Ayrıca bu şiirin aslının hangi kitapta bulunduğunu da haber verdi. Alman profesör sevincinden minnettarlığını ifade edecek kelime bulamadı ve Necatî Lûgal'ın boynuna sarıldı.

İkinci Dünya savaşı başlayınca Mehmet Necatî Lûgal 30.9.1939 yılında Almanya'daki görevini bırakarak Türkiye'ye dönmek üzere yola koyuldu. Dönerken Yugoslavya'da haksız yere trenden indirilerek bir köy kahvesinde alıkondu. Gece döşemesiz tahtalar üzerinde yatarak sabahladı. Ertesi gün sebepsiz yere sorguya çekilecekti. Fakat sabahleyin kahvede şark kültürünü seven ve almanca da bilen bir Yugoslav yüzbaşı ile dostluk kurdu. Necatî Lûgal'in ilim ve irfanına kısa zamanda hayran kalan bu yüzbaşı yapılan haksızlığı tamir etti ve müteakip trenle Necatî Lûgal'in yoluna devam etmesini sağladı.

Necatî Lûgal için sıkıntılı yıllar Türkiye'ye dönüşünden sonra başladı. Almanya'da geçen hizmeti nazara alınmıyarak çok az bir parayla 1939 yılında Bayezid Kütüphanesi Müdürlüğüne tâyin edildi. Ayda eline 30 lira maaşın karşılığı geçiyordu. Biricik kızı Mihin hanımı yatılı olarak okutmak mecburiyetinde idi. Parası yetmiyordu. Çok zamanlar günde bir öğün yemek yediğini ve bir tabak çorba ile 24 saat sabrettiğini bize bizzat anlatmışlardır. Hele kış ayları Necatî Lûgal için daha sıkıntılı idi. Odasında sobası bile yoktu. Sırtına yorganını çekerek geceleri tercümeler yapıyor, gündüzleri de kütüphanedeki görevini ifa ediyordu. Nihayet onun bu haline muttali olan bir dostu, durumu devrin Millî Eğitim Bakanına anlattı. Kendisine İstanbul'da bir orta okulda ek görev olarak türkçe öğretmenliği verildi. Fakat bu ek görevden de eline geçen nihayet 20 lira idi. Bu da Necatî Lûgal'i sıkıntı ve mahrumiyetten kurtaramadı. Necatî Lûgal küçüklüğünden beri maddeye değil, ilme kıymet vermişti. İlâhiyat, edebiyat ve filoloji tahsil etmişti. Arapça, farsça, almanca, fransızca ve ingilizce biliyordu. Hele bu dillerden ilk üçünün edebiyatına iyice vakıftı. Orduca ve afganca gibi diğer şark dillerinden de anlıyordu. Sayısız öğrenciler yetiştirmiş ve türk kültürünü yabancı ülkelerde yaymağa çalışmıştı. Fakat birçok ilim adamı gibi o da maddî sıkıntı içinde bırakılmıştı. Halinden şikâyet etmek istemez ve Allah'a şükretmeği severdi. Bir gün bazı dostları onun durumunu anlıyarak devrin Millî Eğitim Bakanına tekrar müracaatla yabancı Üniversitelerde başarıyla ders vermiş bu kıymetli ilim adamının Üniversiteye alınmasını istediler. Bunun üzerine Necatî Lûgal 1943 yılının şubat ayında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü Profesörlüğüne getirildi. Buna rağmen yine yabancı ülkelerde geçen hizmeti bareme dahil edilmedi.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde bir çok ilim adamı yetiştirdi. Hemen herkesin eski metinlerdeki müşkillerini çözdü.

1949 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinin kurulmasında rol oynadı. Bu Fakültenin öğretim kadrosunda fahriyyen görev alarak farsça-arapça profesörlüğü yaptı.

1952 yılında yaş haddinden emekliye ayrıldı

1953 yılında kendisine Diyanet İşleri Danışma ve İnceleme Kurulu Üyeliği teklif edildi ise de kabul etmedi.

1956-1957 ve 1959 yıllarında Bon ve Frankfurt Üniversitelerinde misafir profesör olarak çalıştı.

1960 yılında, yeniden hazırlanan Üniversiteler kanununda yaş haddi kaldırıldığından, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Klâsik Dinî Türkçe Metinler Kürsüsü Profesörlüğüne atandı.

Son derece fedakâr ve vefakâr olan Necatî Lûgal hocamız öğrencilerine evinde bile fahriyyen dersler verirdi. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde profesörken her sabah saat 6.30-7.00 de Fakülteye gelir bizim gibi birkaç öğrencisine dersler verirdi. Ayrıca boş vakitlerinde bizi evine çağırırdı. Bir yandan çok kıymetli torunu Haldun'u avutur, diğer yandan da mesnevî okuturdu. Kendisi Mevlânâ'ya derunî bir bağ ile bağlanmıştı. Onun beytlerini okudukça çok defa iki damla yaş gözlerini perdelerdi. Bu, ilâhî aşkın ve tasavvuf zevkinin onun kalbinde yaptığı tesirin mahsulü idi. Bu aynı zamanda bu dünyayı fanî bularak ulvî aleme yükselişin ifadesiydi.

Son yıllarda onu en çok üzen şeylerden birisi, siyasî partilerin lüzumsuz yere birbirini çekiştirmesi idi. Bir gün bir kokteylde siyasî çekişmeler kasedilerek ona "Hoca bu gidiş nereye" diye sordular. O da "nirvanaya" diye cevap verdi.

Ölümünden birkaç ay önce sık sık Kuran'ın hikmetlerinden bahseder ve din ile aklın uzlaştırılabileceğini söylerdi. Hattâ din ile aklın uzlaşması konusunda toplantılar yapmamızı teklif ederdi.

Kendisini hastahane, ameliyatından iki gün önce görmüştüm. Durumunu bize anlattı. Elimizde olmayarak gözlerimiz yaşardı. O zaman hastalığını küçümsüyerek bizi teselliye çalıştı. Hattâ "benim gibi nâciz bir adamı kimse ziyaret zahmetine katlanmasın. Herkesten memnunum. Herkesten Allah razı olsun" dedi. Sonra sigarasını istedi. Paketi ona uzattım. Bir tanesini dudakları arasına koydu. Bana baktı. Ben de ona baktım. Mânalı mânalı farsça bir şiir okudu. Manâsını kafamda tutamadım. Yardım et doğrulayım dedi. Yardım ettim. Doğrudu. Ziyaret saati bitmişti. Bir hemşire gözüme bakıyordu. Ne demek istediğini anlamadım. Kalktım. Hocamın elini öptüm. Dostlara selâm söyle dedi. Peki diye cevap verdim. Sonra tatlı bir tebessümle bana son bir defa baktı. Huzurundan sessizce ayrıldım!...

10 gün sonra Ankara Radyosu kıymetli hocamız Prof. Necatî Lûgal'in 23 mart 1964 pazartesi günü hayata gözlerini yumduğunu bildirdi. Tanrı ondan razı olsun ve nur içinde yatsın!....

Prof. Necatî Lûgal'in İlmî çalışmaları:

Prof. Necatî Lûgal'in tesbit edebildiğimiz ilmî çalışmalarını aşağıda veriyoruz:

- 1 - Ahbâr ad-Devlet as-Selçukiyeye.
Yazan: Muhammed İkbâl.
Tercüme eden: Necatî Lûgal.
Ankara: 1943, T.T.K. Basımevi.
- 2 - Ebû Nasr al-Farabî'nin Halâ Üzerine Makalesi:
Farâbî's Article On Vacuum.
Arapça Metni Ve Tercümelerini Hazırlayanlar:
Prof. Necatî Lûgal ve Ord. Prof. Aydın Sayılı.
Ankara: 1951, T.T.K. Basımevi.
- 3 - Farabî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı.
Hazırlayanlar: Prof. Necatî Lûgal ve Aydın Sayılı.
Ankara: 1951, Belleten XV, 57, s. 81-122.
- 4 - Fatih Devrine Ait Münşeat Mecmuası (Wien, Nationalbibliothek H.O.161).
Hazırlayanlar: Prof. Necatî Lûgal ve Prof. Adnan Erzi.
İstanbul: 1956, İstanbul Matbaası.
- 5 - İbn Bibî (al-Huseyn b.Muhammed b. Ali al-Caferî ar-Rugedî), al-Evamire'l-Alâ'iyeye fî'l-Umuri'l-Alâ'iyeye, C.I. (II. Kılıç Aslan'ın vefatından I. Alâ'üd-Din Keykubad'ın

cülûsuna kadar). Ayasofya Kütüphanesi No: 2985 de bulunan tek nüshayı, Paris Bibliothèque Nationale Suppl. Persan 1536 da ve Gotha Harzogl Bibl. pt, 203 de kayıtlı Muhtasar Selçuknameler ve Yazıcızade Alî tercümesi ile karşılaştırarak neşredenler: Prof. Necatî Lûgal ve Prof. Adnan Erzi.

Ankara: 1957, T.T.K. Basımevi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınlarından.

Aynı eserin 2.cildi de halen A.Ü. Basımevinde basılmaktadır.

6 – Müneccimbaşı Ahmed b.Lütfullah, Karahanlılar Ve Anadolu Selçukları, İstanbul Türkiye Basımevi.

Tercüme eden: Prof. Necatî Lûgal (mezkûr eserin Karahanlılar kısmı) 1950.

7 – Tihranî, Ebû Bekr, Kitab-ı Diyarbakriyya, Akkoyunlular Tarihi, 1. cüz.

Yayınlayanlar: Prof. Necatî Lûgal ve Prof. Faruk Sümer.

Ankara: 1962, T.T.K. Basımevi. Aynı eserin ikinci cildinin aynı Basımevinde basımı bitmiş olup indeksi hazırlanmaktadır.

8 – Şehname (4 cilt):

Yazan: Firdevsî.

Tercüme eden: Prof. Necatî Lûgal.

İstanbul: 1945, Millî Eğitim Bakanlığı yayınlarından.

9 – Tâci-Zâde Sa'di Çelebi, Münşeat.

Yayınlar: Prof. Necatî Lûgal ve Prof. Dr. Adnan Erzi.

İstanbul: 1956, İstanbul Matbaası.

10 – Zafername.

Yazan: Nizamüddin Şâmî.

Tercüme eden: Prof. Necatî Lûgal.

Ankara: 1949, T.T.K. Basımevi.

11 – Tezkire-i Devletşah.

Tercüme eden: Necatî Lûgal.

1963 yılında Millî Eğitim Bakanlığı Klâsik eserler serisinde neşredilmiştir.

12 – Fuzulî'nin Farsça Divanı:

Tercüme eden: Necatî Lûgal.

Klâsikler serisinde neşredilmek üzere yapılan bu tercüme maalesef basılmadan kaybedilmiştir.

13 – Latifî's Tezkere (Nach dem Druck Istanbul mit Verbesserungen und Zusätzen aus Hass). Übersetzt von Osman Reşer - Necatî Lûgal. Tübingen 1950.

14 – Sehî's Tezkere. Übersetzt von Osman Reşer - Necatî Lûgal. Tübingen 1942.

15 – Fuzulî, Des türkischen Dichters Fuzulî Poem "Laylâ-Megnun" und die gereimte Erzählung "Benk u Bâde" (Haşîş und Wein). İstanbul 1943.

16 – İshak b.Murad, Hulâsatü't-tıb (Müntehad-ı Şifâ-i Tıb). Ord. Prof. Otto Spies ve Prof. Necatî Lûgal tarafından neşre hazırlanmıştır.

17 – Tarih-i Beyhakî.

Tercüme eden: Necatî Lûgal.

T. Tarih Kurumu hesabına yapılan bu tercüme henüz basılmamıştır.

18 – Sinan Paşa (15. yüzyıl Türk Edebiyatı nesir ve şiir üstatlarından), Tazarruat.

Prof. Necatî Lûgal, sayın Prof. Hasibe Mazioğlu ile Tazarruat üzerinde çalışmağa başlamıştı. Ancak bu konuda pek az metin tesbiti ve karşılaştırmalar yapılabiliyordu. O bu eserin tamamının tesbitini kıymetli talebesi ve arkadaşı Sayın Prof. Dr. Mazioğlu'na bırakarak hayata gözlerini yumdu. Nur içinde yatsın!.....

RIFKI MELÛL MERİÇ

(1901 - 1964)

Fakültemiz bu yıl üst üste üç değerli öğretim üyesini kaybetti. Bunlardan birincisi Fakültenin kuruluşundan iki yıl sonra öğretim üyeliğine tayin edilerek üç yıl öncesine kadar bu vazifede bulunmuş olan Rıfki Melûl Meriç'tir. Profesör Kâmran Birand ve profesör Necatî Lûgal'in anî vefatları bu yarayı büsbütün derinleştirdi. Necatî Lûgal'in hal tercümesini ve eserlerini doçent İbrahim Çubukçu yazdığı için, ben yalnız eski arkadaşım Rıfki Melûl ile talebem Kâmran Birand'dan bahs etmeyi vazife bildim.

Rıfki, Mütareke'nin karanlık yıllarında İstanbul sokaklarını kendisine teselli arkadaşı yapmış genç bir edebiyatçı zümrenin başında idi. O sırada o Tıbbiyede ben Mülkiyede idik. Fakat edebiyat ve tarihimize karşı ilgi bizi birbirimize yaklaşıtıyordu. O zaman bu zaman (galiba 45 yıl geçti) aramızdaki dostluk bir an gevşemedi. Vakûr, ciddî, inatçı mizacı kendisini mağrur ve münzevî gibi gösteriyordu. Halbuki o herkesten çok cemiyet adamı idi. Belki ölümünü erkenleştiren sebep te bu mizacı olmuştur. Sağ demez, hasta demez insanlar arasına koşardı. İş hayatı, kahve, ev, heryer onun sohbetleri için vesileydi. Sağlam bir hafıza, bol bilgi, hele gündelik hayatın inceliklerine inen bir arşiv hafızası bitmez tükenmez konuşmalarının kaynağı idi. Filozof saçları ile, zeki alnı ile, benzeri olmayan bir tip halinde İstanbul'un bütün semtlerince tanınırdı. Buruk bir tadı olan hicvinde insan her devri yaşayabilirdi. Baş eğmeyen karakteri, tabiat'ın ve insanların rağmına bir hayat sürmeye onu götürmeseydi, zengin "dağarcığı"ndan bugün elimizde kalanlardan çok, daha pek çok eser alabilirdik.

Rıfki Melûl Meriç, 1901 yılında Dedeoğaç'a bağlı Ferecik'te doğmuştur. Asıl adı Süleyman Rıfki'dir. Melûl mahlesini şiire başladıktan sonra almıştır. Babası saatçi Mehmet Ali efendidir. Ailesi, Balkan savaşı yüzünden memleketini bırakmak zorunda kalmış; önce Edirne'ye, oradan İstanbul'a gelerek Kadırga mahallesine yerleşmişti. Rıfkının gençlik yılları babasının bu mahalledeki evinde geçti. Rıfki ailesile İstanbul'a yerleşinceye kadar Edirne'de İdadî'nin ikinci sınıfını okumuş bulunuyordu. Yerleştikten sonra önce İstanbul İdadî'sine girdi, oradan "Menba-ül-irfan" özel idadî'sine geçti ve orta öğrenimini orada bitirdi. Bu öğrenim devresi içinde Edirne'de hoca bulunan dayısının, yetişmesi üzerinde tesiri olmuştur.

Rıfki, 1917'de Tıp Fakültesine girdi. (O zaman Haydarpaşada bulunan Tıbbiye'ye) ve orada dört sene okudu. Öğrenciliği sırasında (ki mütareke yıllarına rastlıyordu) mezun olduğu "Menba-ül-irfan" idadî'sine türkçe ve daha sonra mantık öğretmeni tayin edildi. Aynı yıllarda bir aralık Aksarayda bir ana okulu açtı. Aktör Muammer Karaca ve İstanbul Ticaret lisesi öğretmenlerinden Şaban bey İdadî'de Rıfki Melûl'ün talebelerinden idi. Bu yıllarda Rıfki Melûl'de edebiyat ve tarih ilgisinin tıp öğrenimine üstün geldiği, bir yandan İstanbul kütüphanelerinde bu konularda çalışmalara girdiği, bir yandan da öğretim işine kendini verdiği görülüyor. Aynı yıllarda Rıfki şiirle, başlıca Divan şiiri ile uğraşıyor, ve Melûl mahlasını kullandığı gazeller ve kasideler yazıyordu.

Rıfki Melûl babasının vefatından sonra Tıp Fakültesini bıraktı. İki yıl kadar Yüksek Ticaret okuluna devam etti. Fakat burası da mizacına, uğraştığı işlere uygun olmadığı için

Edebiyat Fakültesine girdi ve oradan mezun oldu. 1928 de Ankarada Etnografya müzesine tayin edildi. Aynı yıl Ankara Erkek Lisesinde türkçe öğretmenini oldu. Bu sırada evlendi. Öğretmenliği yanında ayrıca "Hakimiyeti Milliye" gazetesinde tashih işlerine bakıyordu. İlk şiir mecmuası olan "İnkıraz"ı yine bu yıl içinde yayınladı. Fakat bu yorucu şeylerde ezildiğini hissediyordu. Kütahya lisesi ve Kütahya kız orta okulu türkçe öğretmenliğine tayin edildi. Sonraki meslek hayatını tayin edecek olan arşiv ve kitâbe çalışmalarına bu sırada başlamıştı. Hayatının bu safhasına ait intibalarını Türkiyat Enstitüsü müdürü Tevfik Celis, Abdül-Bâki Gölpınarlı'ya ve başka dostlarına yazdığı uzun mektuplarda anlatmakta idi. Göçebe türklerin hayatını inceleme merakı Kütahya'da canlandı. Bunun için hem kütüphanelerde, Evkaf idarelerinin şer'iyeye sicillerinde çalışmak, hem de müşahedeler yapmak gerektiğini biliyordu. Eski türk-osmanlı yazılarının bütün nevelerle uğraşması sonradan vereceği dersler için gereken bilgiyi almasını sağladı. Fakat Kütahya'da uzun müddet kalamadı. Vazifesi buradan Akşehir orta okuluna nakledildi. Kitabelerle meşgul olması da Akşehirde başladı. Daha sonra Adana lisesine türkçe öğretmenini oldu ve lise müdürü Cevdet Izrap'a idarî işlerde yardımcılık etti.

Edebiyat Fakültesini 1927 de bitirmiş olmasına rağmen tezli imtihana girişi hayli gecikmiş olan Rifki Melûl, ancak Adanada öğretmen iken şâir Nesimî'ye dair tezini verdi. Rahmetli Sadettin Nüzhet, rahmetli Mesut Cemil, Ruşen Kam aynı yıl kendisile imtihana girenler arasında idi. Nihayet öğretmenliği İstanbul'a nakl edildi. Kasımpaşa, Beyoğlu erkek orta okulu, Beyoğlu kız orta okulu, özel Hayriye lisesi türkçe ve edebiyat öğretmenliğinde bulundu. 1945 yılında İstanbul erkek lisesine edebiyat öğretmenini oldu. Bu sırada ikinci defa evlendi. Aynı yıl (1940) Türk Tarih Kurumu tarafından İstanbul bölgesi kitabeleri derleme başkanlığına getirildi. Bu işi 1944 yılına kadar devam etti ve bu sırada İstanbul bütün tarihî mezar taşlarının fotoğraflarını çekti ve kitabelerini tesbit etti. Aynı yıllarda "İnsan" dergisinde tarihî eserlerimizde yapılan tahripleri bol misaller ve kanıtlarla tesbit eden bir seri makale yayınladı. 1941 yılında ek görev olarak İstanbul üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Osmanlıca ve eski yazılar öğretim görevliliğine tayin edildi. Bu vazifesi 1945 yılına kadar devam etti. 1951 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Güzel Sanatlar Akademisi Türk sanatı tarihi öğretmenliğine tayin edildi. Yine aynı yıl ek görev olarak Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Paleografî ve klâsik türkçe metinler öğretim görevlisi oldu. Uzun müddet İstanbulla Ankara arasında devamlı seyahatlerle bu iki vazifeyi aynı zamanda yapmaya çalıştı. 1960 da Ankaradaki vazifesinden ayrıldı. Divanî, kırma, celî, v.b... gibi okunması çok güç ve bileni pek az olan bu konudaki devamlı tecrübeleri gördüğü işi bilhassa değerlendireyordu.

Vazifesini İstanbul'a hasr ettikten sonra Güzel Sanatlar Akademisinde bir Türk Sanatı Enstitüsü kurdu ve bu Enstitü adına bir Yıllık yayınlamağa başladı. Ne yazık ki bu Yıllık'ın ancak birinci cildini çıkarabildi. Son kışın şiddetle hüküm sürdüğü aylarda Sanat Tarihi Enstitüsü kongresi ve eski eserleri koruma kurulu toplantıları dolayısıyla sık sık Ankaraya geliyordu. Bunlardan birisinde kendisini çok yorgun gördüğüm için üzül müştüm. "Gelmemeliydi" diye düşündüm. Fakat o gelmeden duramazdı. Bu işler olmadan yaşayamazdı. Ömrünün sonuna kadar en sevdiği işlerin içinde didinerek yaşadı. 22 Ocak 1964 de Arnavutköyde hayata gözlerini kapadı ve Rumelihisardaki en sevdiği Yahya Kemal'in yakınına defn edildi.

Rifki Melûl öğretim çalışmaları dışında tüzel kişiliği olan bir çok Kurumlarda başkan, üye veya genel sekreter olarak çalışmıştır. İstanbul Fetih Derneği ve İstanbul Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Sanatları Enstitüsü, aynı Fakülte İslâm ilimleri Enstitüsü, Eski Eserleri Koruma Cemiyeti bunlardandır. 1956'da bir Ankara Enstitüsü kurma teşeb-

büsüne girişmiştir. Ayrıca Millî Eğitim Bakanlığınca bir Arşiv Yüksek Okulunun açılması için Tevfik İleri'den İbrahim Öktem'e kadar birçok Bakanlar nezdinde teşebbüse girişti, fakat bir sonuç elde edemedi. Tevfik İleri tarafından Türk kültür eserleri komisyonuna çağrılmış ve orada da bazı tekliflerde bulunmuştur. Rifki Melûl Fakültemizdeki Türk-İslâm Sanatları Enstitüsünün kuruluşunda Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'e yardım ettiği gibi Ankarada toplanan Türk-İslâm sanatları milletler arası kongresinin genel sekreteri olarak hazırlık çalışmalarında bulunmuş fakat sonradan bu vazifesini bırakmıştır.

Rifki Melûl'ün yayınlanmış kitapları: İnkıraz (şiiirler, 1928), Akşehir kitabeleri ve mezar taşları (1935), Türk tezyinî sanatları: Yazı sanatı (1937), Rubaiyyat-ı Melûl (tarafımdan yapılmış şerhi ile birlikte yayınlanmıştır. 1951), Türk nakış sanatı tarihi araştırmaları (1954), Hicri 1131 tarihli sanatkârlar manzum tezkiyesi (1956), Türk Sanatı Yıllığı (Birinci cilt, 1962) dir.

Mimar Sinan hakkındaki büyük kitabı daha 1935 yıllarında basılmaya başlanmış geniş kıt'ada on formaya varmış olduğu halde, yazarın hayatındaki devamlı hareketlilik baskıyı tamamlamasına engel olmuştu. Bu kitabın içinde Mimar Sinan'ın hayatına dair bütün manzum mensur eski kaynakları neşretmekte olduğu gibi, mimar Sinan'ın eserlerine dair tafsilâtlı bir cetvel koyuyordu. Kitabın yazılışı bitmek üzere olduğu halde baskının yarıda kalışı acınacak bir şeydir. Varislerinden müsveddelerin aranarak baskısının tamamlanması ile Üniversite, Güzel sanatlar Akademisi veya Tarih Kurumunun ilgilenmeleri beklenir. Rifki Melûl ayrıca Enkaz ve Rubaiyyat-ı Melûl adlı iki şiir kitabı neşr etmek üzere idi. Eğer bu şiirler toplanmış bulunuyorsa, onların yayınlanması ile de edebiyatçılarımızın ilgilenmeleri yerinde olur.

Rifki Melûl Meriç, eski yazılar, kitâbeler ve metinlerin eşsiz bir üstadı idi; yetiştirdiklerinden kaç kişi varsa onun yolunda devam etmelerini, yeri doldurulması hayli güç olan bu zatın izinden gitmelerini candan dileriz.

Hilmi Ziya ÜLKEN

Prof. Dr. KÂMRAN BİRAND

(1917 - 1964)

Fakültemiz'in bu yıl içinde kaybettiği öğretim üyelerinden genç ve değerli profesör Kâmrân Birand 1917 yılında Karaman'da doğmuştur. İlk tahsilini orada yapmış ve 1928 de ilk okulu bitirdikten sonra iki yıl kadar öğrenim hayatına aralık vermiş, orta okulu İstanbul'da Cağaloğlu orta okulunda yapmış, liseyi 1938 de Erenköy lisesinde pekiyi derece ile bitirmiştir. Aynı yıl Yüksek öğretmen okuluna giren Kâmrân Birand İstanbul Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne devam etmiş ve 1942 yılında oradan mezun olmuştur. Ertesi yıl (1943) mezun olduğu bölüme asistan tayin edilerek orada Prof. Von Aster'in yanında çalışmış, doktora tezini "Tanzimattan sonraki Türk Düşüncesinde Aydınlanma hareketi" konusunda aldığı için, konu ile ilgisi dolayısıyla Prof. Ülken'in yanında doktora tezini vermiştir. (1.7.1948) Kâmrân Birand doktorasını tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti ve doçentlik imtihanını 15.4.1953 yılında verdi; doçentlik tezi "Dilthey ve Rickert'de manevî ilimler görüşü" idi. Yedi yıl süren doçentliği içinde Fakülte Dergisinde yayınlanan makaleler yazmış, Yunan ve Ortaçağ felsefe tarihi okutmuş, doçentlik tezi ile doktora tezini ve ders kitabı olan "İlkçağ Felsefesi tarihi"ni yayınlamıştır. Doçentlik süresi içinde ilmî çalışmalarını ilerletmek için iki kere Almanya'ya gitmiş olan Birand Fakülte tarafından XII. Milletlerarası Felsefe Kongresine de gönderilmiştir. Lise tahsili sırasında fransızcaya çalışmış olduğu gibi, üniversitede almancaya başlamış ve bu ikinci dili doçentliği içinde kendi gayretleri ve almanyadaki çalışmalarıyla ilerletmiştir. Kâmrân Birand 30.11.1960 tarihinde İlahiyat fakültesi felsefe profesörlüğüne tayin edilmiş, bir yıl sonra da Sistematik felsefe ve Felsefe Tarihi kürsülerinin ayrılması üzerine, Felsefe Tarihi kürsüsü profesörü olmuştur. 1962-1963 yılı içinde tekrar araştırmalar yapmak üzere önce Fransa sonra Avusturya ve Almanya'ya giden genç profesör son ders yılında öğretim hayatına daha kuvvetli ve daha neşeli bir şekilde başlamış bulunuyordu. Sömestr tatilinden bir az önce Fakülte dekanlığının kendisinden istediği İlkçağ Felsefesi tarihinin ikinci baskısına hazırlandığı sırada, beklenmedik anî bir ölümle hayata gözlerini kapamıştır. (28.2.1964). Prof. Dr. Kâmrân Birand'ın vefatı bütün meslekdaşlarını ve Fakülte arkadaşlarını derin bir keder içinde bırakmıştır.

Prof. Birand'ın Fakültemizdeki yayın çalışmaları 1953 yılında Fakülte Dergisinde çıkan "XVII, XVIII ve XIX ncu yüzyıllarda Devlet İdesi" yazısı ile başlar. Yazar burada Hugo Grotius, Locke, Hobbes ve J.J. Rousseau'nun devlet hakkındaki görüşlerini Ranke'nin tarih görüşü açısından incelemekte ve eleştirmektedir. Aynı dergide ikinci yazısı "Aydınlanma ve Hürriyet" konusundadır. Burada Kant'ın "Aydınlanma nedir?" adlı kitabına dayanan doçent Birand Felsefe tarihine bu adla girmiş bir devrin başlıca karakteristiklerini veriyor. Bundan sonra, İstanbul üniversitesi profesörlerinden Mecit Gökberk'in Kant ve Herder hakkındaki eseri için yaptığı bir incelemede prof. Gökberk'in Aydınlanma köklerine dair verdiği bilgiyi tenkid ediyor ve bu felsefe akımının yalnız Descartes'dan değil, aynı zamanda Voltaire kanaliyle ingiliz empiristlerinden ve başlıca Locke'dan gelmekte olduğunu işaret ediyor. Fakültemiz adına katıldığı XII nci Felsefe Kongresinde okuduğu tebliğ 1957 yılın daki Fakülte dergisinde (I-IV) Hinwendung zur Europaeisierung in der Türkischen Wel-

tanschauung adı ile ve türkçe çevirisi ile birlikte yayınlanmıştır. Burada Tanzimat devrinin Batıcı zihniyetinin temel anlamına, Tanzimat ideologlarının ve başlıca Namık Kemal'in yaydığı düşünce tarzına, bu devrin Dünya görüşüne dokunmaktadır. Kâmrân Birand profesör olduktan sonra "Din kavramının incelenmesi hakkında" (1960), "İnsanlığın sırrı" (1961). "Existentialisme" (1962) adlı makalelerini yayınladı. Genç profesörün bu yazıları devamlı bir gelişme ve olgunlaşmanın kuvvetli kanıtlarıdır. İlk çağ Felsefesi öğretimi ile meslek hayatına girmiş ise de son yıl Yeni çağ felsefesini okutmağa başlamıştı. Felsefe tarihi ile uğraşması modern felsefeye karşı ilgisini azaltmadı. Hatta doçentlik tezi olan Dilthey ve Rickert'e ait çalışmasına devam ederek 1960 da "Manevî İlimler Metodu olarak Anlama" adlı küçük fakat özlü kitabını yayınladı. Burada şöyle diyordu: "Manevî İlimler terimi 19 ncu yüzyıl'ın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve Dilthey'in "Manevî İlimlere Giriş" adlı eseri ile yerleşmiştir. Bu terim bu eserle birlikte insanlık ve tarih dünyasının bütününi kuşatan bir terim olarak klâsikleşmiştir." Birand'ın kitabı Manevî İlimler metodolojisini açık ve toplu bir şekilde anlatmakla kalmıyor, ona yeni bir yorumlama getiriyor. Kitabın son kısmı Açıklama ile Anlama'yı karşı karşıya koyan bu felsefe çıkırının esas fikrine katıldığını söylemekle birlikte, anlama'ya özel bir anlam veriyor, bu da eleştirici anlama'dır. "Manevî ilimlerde kullanılan anlama gündelik hayatta kullanılan eleştirmeyi onamak demek olan gündelik anlamadan ayrılmalıdır. Eğer biz herhangi bir insanın davranışı hakkında "Bunu anlıyorum" dersek, böyle bir durum karşısında kendimizin başka türlü değil de böyle hareket ettiğimizi anlatmış oluruz. "Bunu anlamıyorum" dediğimiz zaman bu hareketi uygun bulmadığımızı, böyle bir durumda kendimizin bu şekilde hareket etmeyeceğimizi anlatmış oluruz. Gündelik dilde kullanılan bu anlama kavramı her şeyi hoş görme ile karışabilir. Halbuki, Spranger'e dayanan Birand'a göre "manevî ilimlerle ilgili anlama bu çeşit bir kavram değildir. Olup biten şeylerin toplulukla ve tarihle ilgili olan dokusu karşısında yalnız sübjektif yaşanışa dayanan bir anlama üstünkörü bir anlamadır. Yaşayan'ın kendisi bu dar ufuk içinde kalabilir. Manevî ilimlerle ilgili anlamının, sempati duygusundan ayrılması gerekir. -"Bir insanın başka bir insanla duygu bakımından özdeş olması demek, kendini o insanın yerine koyup onun gibi duyması demektir. Buna karşı manevî ilimlerde olan anlama, insanın manevî dünyasına düşünerek dalma ve bu bağlılığı teorik bir şekilde kavramadır." dedikten sonra K. Birand şunu da katıyor: "Anlamayı yalnız akılla ilgili teorik bir olgu olarak göz önüne almadan da kaçınılmalıdır. Anlama insanla ilgili bütün manevî kuvvetlerin birlikte çalışması sonunda ortaya çıkan bir başarıdır."- "Tıpkı sempati duygusu gibi, kin ve nefret'de anlamaya yardım edebilir" diyor. Bollnow'a dayanarak dostca ve düşmanca anlama formlarını açıklıyor. "Eleştirici Anlama" dediği bu şekil, eserin neyi gerçekleştirmek istediğinin belli olduğu, fakat amacına tam şekilde ulaşmadığı durumda söz konusu olur. "Eleştirici anlama, konuyu belli bir uzaklıktan ele almak ve onu dışardan görmeye yarayacak belli bir görüş noktasına sahip olmak zorundadır. Bollnow ve Spranger'den faydalanarak Anlama kavramına verdiği kıvraklık, çok erken kaybettiğimiz genç düşünürün gelecekteki fikirlerinin ilk taşlarından biri gibi görünüyor.

Rahmetli, Existentialisme hakkındaki ikinci makalesini yayınlamadan bıraktı. O yazıyı Derginin bu sayısında göreceksiniz. Ankara Üniversitesi haberleri (sayı 2, Kasım 1962 nüshasında) prof. Birand'ın Floransa'daki Felsefe Kongresinde verdiği tebliğ için şöyle diyor: "Kongre'nin gündemine orijinal çalışma olarak kabul edilen bu tebliğ kongre Aktları arasında çıkmıştır. Osmanlı imparatorluğu içinde başlayan batılama hareketini yeni bir perspektivden ele almakta olan tebliğ, bu hareketi başlıca Atatürk inkılabı açısından ve felsefî bir yönde incelemektedir".

Kâmran Birand'ın fikir hayatımıza hizmetini belirtmek için Tanzimattan beri geçirdiğimiz fikir evrimine bir göz atmamız gerekir. Tanzimata kadar medresede hâkim olan öğretim sisteminin skolastik bir temele dayandığını herkes bilir. Her ne kadar İslâm Düşüncesi 9-13 ncü yüzyıllar arasında orijinal büyük zirvelere yükselmiş ve müsbet ilimlerin bir çok dallarında Yunan ilmine önemli yenilikler getiren esaslı araştırmalar olmuşsa da 13 ncü yüzyıldan sonra bu araştırmalar derece derece azalmış, felsefe tam bir skolastik içine girmişti. "Mevzuat-ül ulum" un sınıflamalarına bakınca ilim zihniyetinin bu gerileyişini fark etmemek kâbil değildir. Tanzimattan başlayan batılaşma hareketi her şeyden önce skolastik zihniyetle savaş olacaktı. Fakat Batı'nın tekniğini alarak medeniyetin manevî bütününe dokunmamak, teknikte batılı, ruhta doğulu kalmak gibi ikiliklerle işin içinden çıkacağını sanan Tanzimatçılar öğretim sisteminde yapmak istedikleri reformun yanında yeni bir buhran yarattılar. Medresenin karşısında mektep, müsbet batı ilmi karşısında skolastik Doğu ilmi uzun müddet yanyana yaşadı. Dahası var. Aynı mektebin çatısı altında bu iki zihniyet yanyana yer aldı. O devrin yetiştirdiği kafalarda bu öğretim ikiliğinin buhranı şiddetle kendini duyurmaktadır. Ancak ikinci Meşrutiyetten (1908) birkaç yıl önce başlayan müsbet ilim zihniyeti git gide bütün öğretim hayatına hâkim oldu. Gökalp'da tam temsilcisini bulan bu görüş artık Batı medeniyetini yalnız tekniği ile değil tam olarak almak yoluna girmek istiyordu. Fakat pozitivism'e in bu sistemli görüşü kendi tarihimize, kendi dünyamıza istenildiği gibi nüfûz etme imkânını vermiyordu. Çünkü değerler dünyasının tabiat gibi yalnız açıklanması değil, yaşanılması, manasına girilmesi gerekiyordu. Skolastik zihniyetin soyut mefhumculuk yüzünden anlaşılmasını sağlayamadığı tarih ve değerler dünyası şimdi de müsbet zihniyetin objektifliği ve kuruluşu yüzünden yaşanmadan, anlaşılmadan, unsurlarına irca ediliyordu. Böyle bir durumda kendi dünyamıza nüfûz için yeni bir metoda ihtiyaç vardı. Dilthey'in açtığı "Manevî ilimler" çıkışının Anlama metodu bunu sağlayabilirdi. Bu noktayı "Yirminci Asır Filozofları" kitabımızda işaret etmiştik (1936). Edebiyat fakültesinde prof. Von Aster ve doçent M. Gökberk bu eğilimi derslerinde gösterdiler (1946). İktisat Fakültesi profesörlerinden Sabri Ülgener Osmanlı iktisat tarihine dair araştırmalarını bu metoda göre yaptı (1946-47). Fakat asıl metoda dair etraflı yayınlar olmadı. Edebiyat Fakültesindeki eğilim, ders notlarında kaldı. Bu yıllarda orada yetişmiş olan Kâmran Birand, daha ilk çalışmalarından başlayarak bu metodu sevdi, doçentlik tezini ona hasr etti. Sonraki çalışmalarında da kuru zihincilikten, aydınlanma görüşünden gittikçe uzaklaşmak üzere, anlama metodunu, çalışmalarının mihveri haline getirdi. Existentialisme gibi yeni felsefe akımları ile ilgilenirken onları hep bu açıdan incelemekte ve eleştirmekte idi.

Eğer tarihimize ve kültürümüze nüfûz etmek, onu yaşayarak anlamak ve anlatmak isteyenler bu metodu kullanmada devam ederlerse, rahmetli Kâmran Birand'ın adı daima bu çığıra bağlı olarak anılacaktır.

Hilmi Ziya ÜLKEN

SARAYBOSNA GAZİ HUSREV BEĞ KÜTÜBHANESİ YAZMA ESERLER KATALOĞU¹

Prof. M. TAYYİB OKIÇ

I

XIV. asırda Balkanlarda giriştikleri fütuhatın hemen akabinde Osmanlı Türklerinin kültür, din ve maarif sahalarında gösterdikleri hummalı faaliyetin tabii neticesi olarak mezkûr asırdan itibaren, her biri birer san'at değeri taşıyan birçok cami, medrese, mekteb, han, kervansaray, bedesten, hamam, köprü, kale ve saire vücud bulmuştur. Buna muvazi olarak ilmî ve edebî faaliyet de büyük ve muvaffakiyetli olmuş, çok sayıda âlim, edib ve şair, türkçe, arabça ve farsça olarak eserler yazmışlar, bazıları bu sahalardaki eserleri ile İslâm edebiyatında büyük şöhret kazanmışlardır. Mahalli İslâm cemaatinin, ihtida neticesi genişlemesi nisbetinde bu faaliyet de artmıştır. Gerçi sonraki asırlarda Balkanların birçok bölgelerinde meskûn müslümanlar katil, tehcir veya zorla hristiyanlaştırma sonunda yok edilmeğe çalışılmıştır, fakat geriye kalanlar, zamanımıza kadar bu faaliyetlerine devamdan bir an fâriğ olmamışlardır. Hâlen Balkanlarda -iki buçuk milyon kadarı Yugoslavyada bulunan-beş milyona yakın Müslüman yaşamakta ve bunlar ecdad yâdigârı âbidevi mabedlerle diğer sanat eserlerini muhafaza etmeğe gayret sarf etmektedirler. Üsküp, Manastır (Bitola), Prizren, Priştine, Ujitse (Užice), Niş, Belgrad, Yeni Pazar (Novi Pazar), Foça, Mostar, Travnik, Banya Luka ve diğer birçok şehir, hattâ küçük kasabalarda dahi islâmî ilimlerin ocakları mevcut bulunmakta olup, bu kültür merkezlerinde, gayet tabiidir ki, câmi, medrese, han-kah ve tekkeler için lüzumlu birer müessese olan kütübhanelere de yer verilmiştir.

Yugoslavya ve bilhassa Bosna -Hersek'teki İslâm kütübhaneleri. - Makalemizin asıl mevzûunu teşkil eden kataloğun mukaddimesinde, Kasım Dobrača, bu günkü Yugoslavya topraklarında kurulmuş bulunan İslâm kütübhanelerine kısaca temas etmektedir. İlk islâmî kütübhaneler Makedonya ve Sırbistanda kurulmuştur. 1430 senesinde Manastırda, 1443 tarihinde Üsküpte, bir müddet sonra Prizrende ve diğer birçok şehirlerde kütübhaneler tesis edilmiştir. XVI. asırda ise, Belgrad, Niş, Priştine, Yeni Pazar, Ujitse, Saraybosna, Foça, Mostar ve Banya Luka'daki kütübhaneler bunları takib etmiştir. Bosna-Hersek'te bol miktarda bunların eşlerini bulmak mümkündür. Bugün artık küçük kasabalar olan bazı yerlerde (Akhisar-Prusats, Livno, Çayniçe, Poçitel, Nevesinye, Stolats, Teşne-Teşanj, ve İzvornik-Zvornik gibi) XVI. ve XVIII. asırlar arasında birçok umûmî ve husûsî kütübhaneler vücuda getirilmiştir. Bu kütübhanelerde gerek İslâm Şark'ından getirilen, gerek Bosna-Hersek'te istinsah edilen yazma eserler yer almaktadır. El yazmaları üzerindeki müstensih isimleri ile istinsah yerleri ve tarihleri buna şahiddir. Bu kıymetli eserlerin istinsahı işi köylere kadar uzanmaktadır. Bu vesile ile mücellidlik sanatının da inkişaf ettiğini görmekteyiz. Halen Saraybosna'nın caddelerinden

1 Kasım Dobrača, Gazi Husrev-Begova Biblioteka u Sarajevu: Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa (Starješinstvo Islamske Vjerske Zajednice za SR Bosnu i Hercegovinu), Sarajevo 1963, Prvi Svezok, in 8°, ss. I-XXXII + 1-607 + 1-20 + I-XV tabela (مكتبة الغازي خسرو بك سراييفو - فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية، وضعه قاسم دوبراچا - مشيخة الجماعة الدينية الإسلامية في جمهورية بوسنة وهرسك الاشتراكية - سراييفو ١٩٦٣، الجزء الاول).

ikisi bu ismi taşımaktadır (Veliki Mucelliti ve Mali Mucelliti). Mezkûr kütüphanelerdeki birçok yazma eserler boşnak müellifler tarafından telif edilmiştir. Bunlardan birçoğu hârice kaçırılmışdır ki, halen Avrupa kütüphanelerinde bunlara rastlamak mümkündür. Fakat Bosna-Hersek'teki kütüphanelerin birçoğu muharebeler ve yangınlar sebebiyle hasara uğramış, birçokları tamamen yok olmuştur. Bu hal bilhassa Viyana'nın muhasara seneleri (1683-1699) için vâridir. Bu gibi hâdiselere dâir kayıtlara, bugün bile tesadüf etmek mümkündür.

Drina nehri üzerindeki Foça kasabasında Hasan Nazır medresesi kütüphanesi 1550 tarihinde, Memi Şah Beğ kütüphanesi 1575 tarihinde ve XVII. asrın başında da müderris Osman Efendi kütüphanesi kurulmuş olduğu halde, bunlardan ancak az miktarda, fakat kıymetli ve nadir nüshalar muhafaza edilebilmiştir. Mostar şehrinde bulunan birçok kütüphaneden en iyi muhafaza edileni, 977/1570 tarihinde kurulmuş olan Hacı Mehmed Beğ (Karagöz Beğ) kütüphanesi olmuştur. Derviş Paşa Bayezidagiçin (öl. 1611), "Şeyh Yuyo" adıyla tanınan büyük âlim Mustafa ibn Yusuf el-Mostari Eyyuboviç'in (öl. 1707), İbrahim Opiyaç'in (1726) ve Ali Paşa Stoçeviç - Rizvanbegoviç'in kütüphaneleri zamanla bu kütüphaneye nakl edilmiştir. Neretva nehri üzerindeki Poçitel (Počitelj) kasabasında Sadrazam Köprülü-zade Fazıl Ahmed Paşa'nın kâhyası olan Mostarlı İbrahim Efendi tarafından, kendi medresesi yanında bir kütüphane tesis edilmiştir ki halen bâki kalabilen yazma kitapları arasında birçok kıymetli ve eski nüshalar mevcûd bulunmaktadır. Travnik şehrine gelince, orada da 1704 senesinde Bosna veziri Elçi İbrahim Paşa, kendi medresesinin yanında büyük bir kütüphane kurmuştur. Zamanla bu kütüphaneye Travnik'in diğer bazı kütüphaneleri nakledilmiştir. Meselâ (1759 dan evvel) Bosnalı Kukavitsa Mehmed Paşa tarafından tesis edilen kütüphane bunlar meyanındadır.

XVIII. asırda, Saraybosna'da daha iki kütüphane kurulmuştur. Biri Akovalı (Bijeloplje'li) Osman Şehdi Efendi (2) tarafından 1759 tarihinde, diğeri Abdullah Kantamiri Efendi tarafından 1774 senesinde tesis edilmiştir. Aynı asırda Gračanitsa (Gračanica) kasabasında, biri Ahmed Paşa camii kütüphanesi, diğeri Hacı Halil ibn Ahmed Efendi kütüphanesi olmak üzere, iki kütüphane tesis edilmiştir. Bosna-Hersek'teki diğer kütüphaneler hakkında, maalesef malûmâtımız yoktur.

Saraybosna Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi – Bu kütüphanenin müessisi, meşhur Bosna valisi, Trebinye knezi Radivoje'nin kardeşi Ferhad Beğ ile Sultan II. Bayazid'ın kızı Selçuk Sultan'ın oğlu Gazi Husrev Beğ'dir. Bu zat, Saraybosna'da o kadar büyük sayıda tarihî, iktisadî ve kültürel eserler (cami, medrese, hankah, imaret ve saire) inşa ettirip vakf etmiştir ki, haklı olarak kendisi Saraybosna'nın ikinci kurucusu sayılmıştır. Bu şehri büyük ve meşhur bir kültür ve ticaret merkezi haline getiren Gazi Husrev Beğ'dir (3).

Vâkıf, 1537 tarihli vakfiyesinde, kütüphanenin esaslarını aşağıdaki şartlarla kurmuş bulunduğunu bildirmektedir:

"Medrese inşası için ayrılan paradan arta kalan kısmı, mezkûr medresede kullanılacak, bütün okuyucuların istifade ve ilimle meşgul olanların istinsah edebilecekleri kıymetli kitaplar satın alınacaktır" (4).

(2) Osman Şehdi Efendinin, sultan III. Mustafa'nın cülûsunu Elizabet'e tebliğ vazifesiyle, 1757 tarihinde Petersburg'a gidişi vesilesiyle kaleme aldığı sefaretnamesi, merhum Faik Reşid Unat tarafından neşr edilmiştir. Bkz.: "XVIII asır Osmanlı tarihi vesikalarından: Şehdi Osman Efendi sefaretnamesi" (Tarih Vesikaları, İstanbul 1941, I, 66-80, 156-159, 232-240, 303-320, 390-399).

(3) Gazi Husrev Beğ ve eserleri hakkındaki tafsilât için bkz.: M. Tayyib Okıç, *Husrev Beğ, Gazi* (İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1950, V, 601-606); aynı müellif, Saraybosnadaki Gazi Husrev Beğ camiiine bir minare daha ilâve edilmesine dair bir vesika (Bu makale Vakıflar Dergisinde halen basılmaktadır). Başlıca kaynaklar zikri geçen yazılarda gösterilmiştir.

(4) Bu vakfiyenin metni için bkz. Spomenica Gazi Husrevbegove Četiristogodišnjice, Sarajevo 1932, s. XXV-XXXI.

Evvelemirde medrese hocaları ile talebesi için kurulan bu kütüphane, sonradan müstakil bir müessese haline gelmiş ve halen de umumun istifadesine arz edilmiş bulunmaktadır (5). Mezkûr kütüphane, önceleri medrese içine yerleştirilmiş durumda iken, 1280/1862-3 tarihinde Gazi Husrev Beğ camiî yanında inşa ettirilen küçük bir binaya taşınmış, daha sonra (1935 te) Fatih camiinin (Careva džamija) yanındaki Müftilik binasının alt katına nakledilerek, 1948 tarihinde aynı binanın üst katı da aynı maksada tahsis edilmiştir ki, kütüphane halen oradadır ve bugün için Yugoslavyada mevcûd İslâm kütüphanelerinin en büyüğü ve en mühimmidir.

Halen bu kütüphanede, arabça, türkçe ve farsça olmak üzere, 6456 sı yazma 9000 eser bulunmaktadır. Aynı zamanda 84 aded Saraybosna şer'î mahkeme sicilli (XVI-XIX asırlar) ile 400 vakfiye ve XVI ilâ XIX. asırlara aid 3500 tarihî vesika muhafaza edilmektedir. Bunun dışında 10.000 nüshayı aşan şark ve garb dillerinde yazılmış matbu eserler de vardır ki, bunlar arasında Boşnak müelliflerinin 1878 den bu yana yazıp neşrettikleri hemen hemen bütün eserler ile mecmua, gazete, sâlname ve sair eserleri bulmak mümkündür.

Kütüphane'nin kurucusu Gazi Husrev Beğ tarafından ilk vakf olunan kitabların birçoğu Savoie prensi Eugène'in Bosnaya girişinde (22-23 Ekim 1697) ve Saraybosnayı tahribinde yanmış ve yağma ettirilmiş olduğu gibi, daha sonraki yangınlarda da yok edilmeye çalışılmıştır. Kütüphane'nin ilk nüvesini teşkil eden yazmalardan ancak birkaçı bugüne kadar muhafaza edilebilmiştir. Geri kalan matbû ve yazma eserler, sonradan bu kütüphaneye ilhak edilen Bosna-Hersek'deki müteaddid vakıf ve hususi kütüphanelerden naklolunanlar ile bağış ve satınalma suretiyle elde edilen kitablardan ibarettir. Bunlar arasında çok eski ve çok değerli eserler yer almaktadır (6).

II

Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu - Tanınmış ilim ve din adamı olan Kasım Dobraça, bu kütüphanenin arabça, türkçe ve farsça yazma eserlerinin tasnifini üzerine almış, ve bunun neticesi olarak bu yazmalar kataloğunun birinci cildini neşretmiştir. Tam selâhiyetle bu işi ele alan Kasım Dobraça bu cildin başına koyduğu mukaddimesinde, kütüphanenin kısa, fakat pek istifadeli tarihçesini de (ss. XI-XVIII boşnakça, ss. XIX-XXVI İngilizce, ve ۲ - ۷ arabça olarak) vermiş bulunmaktadır. Kütüphane müdürü Prof. Derviş Tafro ise, kataloğun bu birinci cildine bir önsöz (ss. V-VI boşnakça, ss. VII-VIII İngilizce ve ۵ - ۳ arabça olarak) yazmıştır.

(5) Meşhur tarihçi, "Koca Muverrih", Saraybosnalı Hüseyin Efendi (öl. 1054/1644)'nin babası, bu kütüphanenin "Hafız kütüb"lerinden biri idi. "Koca Muverrih" ise, sultan IV. Murad ile Bağdad seferine iştirak edip sonraları "Reisülküttab" olmuştur. Sultanın emri üzerine Karamanî'nin "Aḥbârü'd-Duval wa Âṭâru'l-Uval" adlı eserini arapçadan türkçeye terceme ettiği gibi, orijinal bir eser olan "Badâ'î'u'l-Wakâ'î"i de te'lif etmiştir. İki cildlik bu eserin tıpkıbasım olarak neşrini hazırlayıp Moskova'da 1961 senesinde neşreden A. S. Tveritinovalıdır. Mezkûr neşrin güzel bir tanıtmasını merhum Faik Reşid Unat, T. Tarih Kurumu mecmuası olan Belleten'de (Ankara, 1963, XXVII/106, s. 309-327) yazmıştır. Müellif hakkındaki etraflıca malûmat orada verilmektedir.

(6) Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi hakkındaki tafsilât için bkz.: a) Fehim Spaho, Gazi Husrevbegova knjižnica (Spomenica Gazi Husrevbegove Ćetiristogodišnjice, Sarajevo 1932, ss. 74-78); b) Dr. Ćiro Truhelka, Gazi Husrevbeg, Sarajevo 1912, ss. 71-72; c) Mustafa Seva, Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu, sa osvrtom na njen istorajjski razvoj i njenu ulogu u današnjici (Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva, Sarajevo 1955, VI, 17-36); d) Kasim Dobrača, Katalog, ss. XI-XVIII/XIX-XXVI (mukaddima); e) M. Tayyib Okıç, Saraybosnadaki Gazi Husrev Beğ camiine bir minare daha ilâve edilmesine dair bir vesika (Vakıflar Dergisi, VI sayısında neşredilecek olan bu yazıda kütüphaneye de kısaca temas edilmektedir.).

795-aded arabça, türkçe ve farsça yazma eser ihtiva etmekte olan bu cild, aşağıdaki branşlara ayrılmaktadır:

1- Ansiklopedik eserler,

2- Kur'an-ı Kerim ve Kur'anî ilimler (mushaflar, cüz'ler, Kur'an-ı Kerim'in türkçe ve farsça tercemeleri, Kur'an-ı Kerimin fihristleri, kıraatlar ve tecvid ilmi, Kur'an-ı Kerimin tefsirleri),

3- Hadis (usûl-i Hadis, Hadis mecmûaları, Hadis râvilerine dair eserler),

4- Aka'id ilmi - İlmu'l-Kelâm,

5- Dua ve zikirlerle dair eserler.

Bu cildin -hattâ bu kütübhanenin- en eski yazma eseri, Abû Şucâ' Şirawayh ibn Şahradâr ad-Daylamî (öl. 509/1115) nin "Firdawsu'l-Ahbâr bi Ma'tûri'l-Hiţâb" adlı hadis mecmûasıdır (No. 451/475). Bu nüshayı istinsah eden zât, 'Abdu's-Salâm ibn Muḥammad ibn Ḥasan ibn 'Alî . . . al-Ḥārizmî'dir; istinsah tarihi 546/1151 dir. Bu 417 varaklı kitab biraz eksiktir. Takriben üç ayda Hemedan'daki "Al-Madrasatu'l-'İmādiyya"da yazılmıştır. Bu nüsha, müellifin vefatından 37 sene sonra istinsah edilmiş olduğuna göre, Dünyanın belki en eski nüshalarından biri, belki de en eskisidir. Bu nüshayı kütübhaneye, Gazi Husrev Beğ Medresesi müderrislerinden, 1916 senesinde vefat eden Mehmed Muftiç vakf etmiştir (?).

Eskilik bakımından ikinci yazma, Abû İshâk Aḥmad ibn Muḥammad at-Ta'labî an-Naysâbüri (öl. 427/1035)'nin "Kitābu'l-Kaşfi wa'l-Bayân fî Tafsiri'l-Ḳur'ân" adlı eserinin üçüncü cildir (No. 169/1369). Bu nüshayı 571/1176 tarihinde, nesih hattıyla, Barakât ibn 'İsâ ibn Abî Ya'lâ Ḥamza istinsah etmiştir.

Nadir ve kıymetli bir nüsha olarak gösterilen, Abu'l-Futūḥ Muḥammad at-Tā'î al-Hamadānî (öl. 555/1160)'nin kırk hadislik bir mecmuası vardır ki "Al-Arba-'ûna Hadîṭan at-Tā'îyya" veya "Kitābu'l-Arba'in fî İrşādi's-Sā'irîn ilâ Manāzili'l-Muttaḳîn" adı ile tanınmıştır. Nüshayı (No. 503/1323) Tācu'd-Dîn al-Ḳaşṭallānî'nin talebelerinden olan Aḥmad ibn Abî Bakr ibn Abî'l-Fawāris, nesih hattı ile, 664/1265 tarihinde yazmıştır.

Abu'l-Muẓaffar Ṭāhir al-İsfarā'înî (öl. 471/1078)'nin Kur'an-ı Kerim tefsirinin farsçası: İbrāhîm ibn Ḥiḍr tarafından 579/1183 senesinde istinsah edilmiş olan bu nüsha (No. 381/389), keza eski yazmalardan sayılmaktadır.

Kur'anı Kerimin türkçe tercemelerine gelince, kütübhanede bunlardan iki tane vardır. Birisi (No. 91/739) takriben XVI. asırda, meçhul bir hattat tarafından yazılmıştır. Her ayetin altında türkçe tercemesi bulunmaktadır (meselâ: Yâ ayyuha'n-nâsu'budū Rabbakumu'l-lazî ḥalaḳakum - Ey adamlar, tapın Çalabunuza, ol kim yaratdı sizi). - Birkaç yaprağı eksik olan bu tercemenin tarihi eski olsa gerektir. Diğeri (No. 92/1) Saraybosnadaki Gazi İsa Beğ'in Mevlevî Dergâhında 1258/1842 tarihinde, nesih hattı ile Şayḫ Luṭfu'l-Lâh ibnu's-Şayḫ 'Uṭmân ibni's-Şayḫ Şâlih Dede tarafından yazılmıştır. Nüshanın sonundaki bir kayda göre, bu terceme, Halilbaşıç Hasan Efendinin kızı Atiyye Hanım tarafından Saraybosnadaki Durak Hoca'nın camiine 1265/1848 senesinde vakf edilmiştir. Bu nüshada keza türkçe terceme, ayetlerin altındadır (meselâ: "Alḥamdu li'l-Lâhi Rabbi'l-'âlamîn, ar-Raḥmānî'r-Raḥîm, Mâliki yawmi'd-dîn - Şükür cemii alemleri yaradan Tanrıya, ki rızık vericidir, rahmet idicidir, ceza gününün Padişahıdır).

(7) Belgrad radyosunda (5. 6. 1964., saat 23 te), Gazi Husrev Beğ Kütüphanesi hakkında kısa bir röportaj yapılmıştır. Bu vesile ile bu eser, yanlış olarak, Hukuka dair bir kitab olarak gösterilmiştir. Bu eserin ikinci bir nüshası da vardır (No. 452/2709), fakat kitabın ancak birinci kısmını ihtiva etmektedir. (Nesih hattı ile 17. veya 18 inci asırda yazılmıştır).

Kütübhane, Kur'an-ı Kerim'in farsça tercemelerinden de iki nüshaya sahiptir. Birinci nüsha (No. 93/740) ayetlerin bir mecmûası olup gayri muntazamdır. Mütercimi malûm değildir. – İkinci nüsha (No. 94/84) keza meçhûl bir mütercim tarafından meydana getirilmiştir, fakat nüsha muhtemelen XV. asırdan kalmadır. Burada da ayetlerin her satırı altında farsça tercemeleri vardır (meselâ: “Al-ğamdu li'l-Lâhi Rabbi'l-'âlamîn, ar-Rağmâni'r-Rağîm” – Sitayiş-i mutlak-ı mera ber Ma'bûd-i Perverdigâr-ı cihaniyân bahşâyende-i mihri-bân).

Kur'an-ı Kerimin cüz'leri meyanında en çok göze çarpanlar arasında Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'nın, şarkî Bosna'nın Vişegrad kazasına bağlı ve kendi doğduğu yer olan Sokoloviçi köyünde inşa ettirdiği cami için yazdırıp vakf ettiği, çok kıymetli ve süslü cüz'lerin hattatı mecluldür.. Fakat hattından, büyük bir üstadın eseri olduğu anlaşılmaktadır. Maaalesef cüz'lerden 2,3,10,14, 17, 18, 23 ve 30'uncuları olmak üzere, sekiz cüz'u kayıbdır, ancak 22 si halen mevcut bulunmaktadır. Nesih hattı ile yazılmışlardır (No. 59/63). Bu cüz'ler Sokollu camiinden alınıp, Saraybosna'daki Gazi Husrev Beğ Kütübhanesine naklolunmuş ve bu keyfiyet her cüz'ün başında şu ibâre ile belirtilmiştir:

“Sadr-ı esbak, şehîd-i muhterem, Sokollu Mehmed Paşanın Sokoloviç karyesinde bina-kerdesi olan camii şerife teberru idüp, Evkaf İdaresi canibinden celb olunarak, berayı muhafaza, Gazi Husrev Beğ Kütübhanesine tevdi idilen Kur'an-ı Azimüşşan'ın ecza-i şerifesinden (...) cüz'idir. Fi gurreti Şa'ban sene 1320” (1902).

Bosna-Hersek'teki diğer mühim cami veya mekteblere de Kur'an-ı Kerim cüz'leri vakf edildiği görülmüştür. Meselâ Banya Luka'daki Ferhadiyye camii (Sokollu Ferhad Paşa camii) için de XVI. asırda sureti mahsûsada cüz'ler yazdırılmış, fakat bunlardan ancak iki cüz' (22 ve 27 nciler) muhafaza edilebilmiştir (No. 60/4372-3). Maamafih, Fatih camiine, muallim Hacı Sadık Efendi mektebinden nakl edilen otuz cüz'lük tam bir takım, bugüne kadar kalmıştır (No. 62/11). Bu cüz'lerin yazılış tarihi bilinmiyorsa da, XVI. veya XVII. asırlardan kalma oldukları tahmin edilmektedir.–Foça kasabesindeki Kukavitsa Mehmed Paşa camiine aid cüz'lerden günümüze ancak dördü (7, 10, 11, 14) erişebilmiştir (No. 64/41). Aynı şekilde Hersekte Poçitel kasabesindeki İbrahim Paşa camiine aid cüz'lerden de ancak dördü (5, 8, 14, 27) muhafaza edilebilmiştir (No. 67/75). Bosna valisi Silahdar Mehmed Paşa (1184/1770)nun vakf ettiği cüz'lerden yalnız üçü (16, 18, 19) halen mevcuttur (No. 78/4377-4378).

Kütübhanede Boşnak hattatlar tarafından istinsah edilen birkaç Mushaf-ı Şerif de vardır. Meselâ: 1– Hâfız Mustafa'nın 1169/1755 tarihinde nesih hattı ile yazdığı mushaf (No. 28/4393), hattatın yazdığı mushafların sekizincisidir. 2– Akhisar (Prusats)'lı Mustafa ibn Mehmed Hamdi'nin 1175/1761 tarihinde nesihle yazdığı mushaf (No. 30/6); 3– Saraybosnalı Şehoviç Hafız İbrahim ibn Hacı Muhammed'in 1194/1780 tarihinde yazdığı mushaf (No. 31/4371), mezkûr hattatın nesihle yazılan bu nüshası, yazdığı mushafların 32 ncisidir.⁽⁸⁾ 4– Yayça (Jajce) kazasına bağlı Dnoluka köyünden olan İbrahim ibn Feyzullah'ın, Klyuç kasabesindeki Kamiçak mahallesi mektebinde 1278/1861 tarihinde, nesihle yazdığı mushaf (No. 49/22). 5– Saraybosnalı Mrkva Yusuf ibn Mehmed'in 1286/1870 tarihinde, nesih hattı ile yazdığı mushaf (No. 50/2). 6– Beçirbaşiç Hafız Arif ibn Mahmud'un 1300/1883 tarihinde nesihle yazdığı mushaf (No. 51/25).

Mushaflardan başka Boşnak hattatlarına aid diğer bazı yazma eserler daha vardır. Meselâ: 1) Foçalı Osman'ın, Saraybosnadaki Gazi Husrev Beğ Medresesinde 1141/1729

(8) Prof. Dr. Ahmed Tuzlo'nun hususi kütüphanesinde, aynı hattatın bu tarihten bir sene sonra yazdığı daha bir başka nüsha, yani 33 üncü nüsha, vardır. Vasati olarak mezkûr hattat senede birer Mushaf-ı Şerif istinsah etmiştir.

tarihinde nesihle yazdığı aş-Şayh 'Abdu'l-Hakk ad-Dihlawî'nin "Cazzâbu-l-Ḳulûb ilâ Tarîḳi'l-Maḥbûb" adlı risalesi (No. 115/2211, 5'inci risale); 2) Ahmed ibn Ali el-Gazganî el-Bosnavî'nin 1148/1735 senesinde, ta'lik hattı ile yazdığı al-Bayḍâwî Tefsirinin 'Amma cüz'-üne 'İşâmuddîn 'Arabşâh tarafından yapılan haşiye (No. 244/1090); 3) Saraybosnalı Abdullah ibn Ahmed Kantamiri'nin 1174/1761 tarihinde ta'lik yazısıyla istinsah ettiği Ebussuûd Tefsirinin üçüncü cildi (No. 345/1380) (9). 4) Donya Tuzla (Tuzla-i Zir)'lı Abû Muştafâ ibn Aḥmad'ın 1215/1800 senesinde nesih hattı ile istinsah ettiği anonim bir Tefsir'in türkçe tercemesinin dördüncü cildi (No. 375/629). 5) Şah-zade medresesi bevab'ı Bosnalı Ömer'in 1238/1822 tarihinde, nesih hattı ile istinsah ettiği al-Bayḍâwî Tefsir'inin son cüz'-ünün Bursalı İsmail Hakkı tarafından yapılan şerhi (No. 323/680). 6) Maglay'lı İbrahim ibn İbrahim tarafından 1243/1828 tarihinde, nesih ve ta'lik karışımı bir hat ile istinsah edilen bir türkçe "Amme Cüz'ü Tefsiri" (No 377/1148). 7) Belgrad Şer'i Mahkemesi kâtabi Gračanitsa'lı Hacı Halil Efendi tarafından, ta'lik hattı ile, istinsah edilen ve 'Alî al-Ḳârî ve aş-Şagâni'nin Mawḍû'ât'ları ile al-İsfarâ'ini'nin "An-Nâsiḥ wa'l-Mansûḥ" adlı eserini ihtiva eden bir mecmua (No. 582/3325). Müstensihin mühründeki tarih 1157/1744) dür.

Bu arada Macaristanda istinsah edilen bazı nüshalar dikkatimizi çekmektedir. Meselâ: 1) Abdurrahman ibn Kasım'ın İstolni Belgrad'da (Stolni Biograd) 970/1563 senesinde, nesih ve ta'lik karışımı bir hat ile istinsah ettiği, İbn Wad'ân al-Mawşilî'nin Ḥadîṯu'l-Arba'in al-Wad'âniyya'si üzerine, Abû Naşr 'Abdu'l-'Azîz al-Bârcilağî tarafından yapılmış şerh (No. 505/705). 2) 'Abdullâh ibnu'l-Mu'min tarafından keza İstolni Belgrad'da 1077/1667 tarihinde, kısmen nesih, kısmen ta'lik hattı ile istinsah edilen 'Abdullaṯîf İbn Melek (Firişte-oğlu)'in "Mabâriḳu'l-Azhâr fî Şarḥi Maşâriḳi'l-Anwâr" adlı kitabı (No. 527/288). 3) Sonbor (Zombor)'da dünyaya gelip, Çanad'a (Csanad) nakledildikten sonra Güle (Gyula) de yerleşen Osman ibn Ahmed ibn Bali ibn Muhammed ibn Hamza'nın Güle'de 1091/1680 senesinde, ta'lik hattı ile istinsah ettiği Molla Ramazan Efendi tarafından Nesefî Akaidi üzerindeki Taftâzânî'nin şerhine ("Kanzu'l-Farâ'id" ismiyle) yapılan haşiyesi (No. 651/4140). 4) Kopan (Koppany)'lı, "an cemaati sipahiyani askeri" olan Ali ibn Mustafa'nın 983/1575 tarihinde Kopan'da istinsah ettiği, Zarîfî Ḥasan Çelebi tarafından Mesnevî'nin birinci cildindeki bazı beyitlerin farsça şerhinden ibaret olan "Kâşifu'l-Asrâr wa Maṯla'u'l-Anwâr" adlı eser (No. 749/2758, 2 nci risale).

Kütübhanede birkaç yazma eser vardır ki, yegâne nüsha olmaları kuvvetle muhtemeldir. Çünkü katalog müellifi, istifade edilebilen kaynaklarda bunların zikrine rastlayamamıştır. meselâ:

1) "Rawḍatu'l-Ahyâr fî şarḥi Maşâriḳi'l-Anwâr" isimindeki kitab (No. 520/587). Müellifi Erzincanlı Ömer ibn Abdilmuhsin.

2) "Kitâbu Muḥtaşari Mawḍû'âti İbni'l-Cawzî" (No. 554/3313). Müellifi Muḥammad ibn Sulaymân an-Nawâcî'dir. Bu otograf, 748/1347 tarihinde yazılmıştır.

3) "Al-Muḫtaḍab min Kitâbi'l-Mawḍû'âti mina'l-Aḥādîṯi'l-Marfû'ât li'bni'l-Cawzî". Bu Muḫtaḍabın müellifi mechuldür. Nüsha 626/1229 tarihinde yazılmıştır. (No. 506/619).

Müellif hattı ile yazılan nüshalardan istinsah veya mukabele edilen el yazma eserlerden de birkaçına tesadüf edilmektedir. Meselâ:

(9) Aynı hattat başka bir mecmuayı da istinsah etmiştir (No. 580/1682) ki bu mecmua 'Alî al-Ḳârî ve aş-Şagâni'nin mevzu Hadisler mecmuaları ile al-İsfarâ'ini'nin "An-Nâsiḥ wa'l-Mansûḥ" adlı eserini ihtiva etmektedir.

1) "Şarhu'n-Nahr li Şarhi'z-Zahr". Hadis ravileri hakkındaki bu eserin müellifi Abū 'Abdillāh Muḥammad al-'Asḫālānī al-Birmāwī (öl. 831/1427) dir. Nüsha otograftan 827/1423 tarihinde Abu'l-Barakāt Muḥammad al-'İrākī tarafından istinsah edilmiştir. (No. 599/3050).

2) Az-Zamaḫşarī'nin "Al-Kaṣṣāf 'an Ḥaḳā'iki't-Tanzīl" (cilt VI, VII), 660/1262 senesinde Bilāl ibn Cabrā'īl at-Turkmānī tarafından, Bağdad'taki "Al-Mustaṣhiriyya" medresesinde, otograftan istinsah edilmiştir (No. 187/3836).

3) "Kitābu Şarhi'l-Alfiyya li'l-'İrākī". Müellifin eliyle yazılmış nüshadan 785/1383 tarihinde (yani müellifin vefatından 20 sene evvel) istinsah edilmiştir. (No. 386/423).

4) Al-Ḳādī 'İyād'ın "Aş-Şifā' bi Ta'rifi Ḥuḳūki'l-Muṣtafā" adlı eserinin bu yazma nüshası, Şamsu'd-Dīn Muḥammad at-Tūnisī huzurunda, aslı ile mukabele edilmiştir (No. 486/483). İstinsah tarihi 748/1347 dir.

İstinsah mahallerine dikkat edilirse, görülecektir ki, bu kütüphanedeki muhtelif yazma nüshalar, bazan çok uzak islām memleketlerinde istinsah edilmiş bulunmaktadır. Meselâ:

1) Şaḫīḫu'l-Buḫārī'nin üçüncü cildi, İlyās ibn Yahyā ar-Rūmī tarafından Buhara'daki Hace Muhammed Parsa Hankahında 821/1418 tarihinde istinsah edilmiştir. Bu nüsha sonraları Selānikteki Sultan Bayazıd vakfı mütevellisi Şeyh Mehmed (mühüründeki tarih: 1131/1718) ile Selānik Müftisi Mehmed Şeyh'nin elinde bulunmuştur (No. 407/443).

2) Yine Al-Buḫārī Sahih'inin birinci ve ikinci cildleri (No. 403-404/110,114), Kahirede'ki Karāfa semtinde 841/1437 tarihinde istinsah edilmiştir.

3) İki cildlik Al-Kawāşī Tefsiri, mücellid Nabi ibn Ahmed tarafından 793/1391 senesinde Kırım'da istinsah edilmiştir (No. 197-198/3844,3804).

4) Al-Munzirī'nin "At-Targīb wa't-Tarhīb" adlı eserinin ikinci cildini Abū Bakr ibn Yūsuf Dimāşk'ta, Emevi camiinin yakınındaki "Al-Madrasatu'l-Fārisiyya" da 845/1441 tarihinde istinsah etmiştir (No. 541/398).

5) Başka bir nüsha Hindistanda, Tuglek Şah'ın hükümdarlığı zamanında, Muḥammad ibn Maḫmūd at-Tirmizī (VIII-IX asır) tarafından te'lif edilip yazılmıştır (No. 697/1489, 4 üncü risale).

6) Diğer bir nüsha (al-Bagawī Tefsiri'nin ikinci cildi), 'Abdurrahmān ibn İsmā'īl tarafından Tebrizde 785/1383 tarihinde yazılmıştır (No. 172/320).

7) Al-Curcānī'nin "Şarhu'l-Mawākif" adlı eserinin, takriben XV. asırda yazılmış bir nüshasının (No. 677/396) enteresan bir macerası vardır. Bu nüsha'yı, Samarkand'da tahsilde bulunan Konyalı Mevlāna Ali er-Rūmī, şimalî Çin'deki Hitay'a giderken, diğer kitaplarıyla birlikte, Bedruddin Ali'ye emaneten bırakmıştır. Bu zat, Konyalının bir gün tekrar Anadolu'ya geleceği ümidi ile, kitabı Anadolu'ya getirmiş ve orada vefat etmiştir. Böylece bu nüsha merhumun yeğeni -Kutbuddin adıyla meşhur- Mehmed ibn Mehmed Kadı-zade er-Rumi'nin eline geçmiş, kendisi ise bu kitapları akrabalarına emanet bırakmıştır.

Diğer birçok nüshalardaki kayıtlarda mühim ve enteresan haberler yer almaktadır. Misal olarak bir mecmua (No. 360/1912)'daki, arabça olarak yazılmış bulunan bir mektub suretini zikrederim. Mektub, 1100/1688 tarihinde, Macaristandaki Kanije kalesinden, yedi seneden beri muhasara altında bulunan Türk askerleri tarafından İstanbul'a yazılmıştır. Düşman'ın eline geçerse mektubun muhteviyatına kolayca vakıf olunmasın diye arabça olarak yazdıklarını sebep olarak bildirmektedirler. Mektubu yazan H. Pir Ahmed Efendidir. Yer ve müdafaa kumandanının ismi şifrelidir. Mektubta, bundan böyle de son nefeslerine

kadar kaleyi müdafaa etmeğe azimli olduklarını bildiriyorlar ve aynı zamanda zahire ve elbise hususundaki sıkıntularından bahs ediyorlar. Mektubda Macar ve Hırvatlara da temas edilip bunlara, Fransızlara karşı savaşmak emri verildiğinden söz edilmektedir.

Başka bir mecmua (No. 127/1980, 21 inci risale)'nin, Manzume-i Akaid'in sonunda müellif Tokatlı İshak ibn Hasan (öl. 1100/1688), "Hâtıme" faslında kısaca kendi hayatından bahs etmektedir: Tokatta dünyaya gelip, 38 sene gurbette kaldıktan sonra, tekrar 1098/1686 tarihinde memleketine dönmüştür. Burada veba salgınında oğlu Fazlullahı kayb etmiştir. Aynı tarihte mezkûr eserini bitirip, Tefsir ulemasından bir zata, Mehmed isimli oğlunun dünyaya gelişini tebrik etmek üzere, Sivasa gitmiş ve bu risaleyi o zata ithaf etmiştir. Müellif, zamanın kötü ahvalinden ve Budin'in kaybindan, manzum olarak, şöylece şikâyet etmektedir:

Perişanlıkta halim iştigalim,
 Havada zülf-i anber bu misalim.
 Temevvüde hüçûmi ehl-i şirkin,
 İşi yağmaydı Türkümanı Türkün.
 Cihan cümle usanmışdı özünden,
 Yerin altı hayırlıdır yüzünden.
 Budun şehri gibi muhkem hisara,
 Virildi dest-i fırsat ehl-i nâra.
 Otuz sekiz yılın nâr-i firâkı,
 Derunumda ekarib iştiyakı.
 Tokat halkı idi ta'una mazhar.
 Bir eksik gussadan tarih-i eşher: [1094/1683].

Bir diğer yazmada (Al-Bagawî Tafsirinin üçüncü cildinde) bir vâkıf kaydı bulunmaktadır. Buna göre bu kitabı vakf eden Şeyh Süleyman Efendi, Budin'deki Ulu camide (bi camii kebir der kal'a-i Budûn) vâiz idi. İkinci bir kayda göre, bu kitabı Belgradlı Mehmed Efendi ("Ağây-ı Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı Âli") Nişe geldiğinde talebesi olan ve Niş kütübhanesi hafızı kütübü bulunan Mısri - zade Ahmede hediye etmiştir (1045/1636 senesinde). Nihayet son kayda göre bu kitab, Belgrad şer'î mahkemesi kâtibi Bosnalı - Graçanitsa'lı Şeyh Hacı Halil Efendi tarafından Belgrad'da satınalınp, Graçanitsa'daki kütübhanesine konmuştur (No. 174/569).

Birkaç yazma Anadolu'da veya Anadolu'lular tarafından te'lif veya istinsah edilmiştir. Ezcümle, Faḫruddîn ar-Râzî'nin Sûratu'l-Fâtiha tefsiri, 691/1291 tarihinde Kayseride Ömer ibn Mikâil el-Kayseri tarafından istinsah edilmiştir (No. 194/315). Diğer bir yazma (Tahzîbu't-Tartîb), Mehmed ibn Mehmed tarafından 1118/1707 senesinde Mudurnuda, Akgazi mahallesinde istinsah edilmiştir (No. 97/1405). Bir nüsha (Al-Muḫaddimatu'l-Cazariyya) ise, Ağrısılı Mehmed ibn Ali tarafından istinsah edilmiştir (No. 113/725, 1 inci risale). Başka bir Konyalı (Şevkî Hüseyin ibn Mehmed) eliyle 1122/1710 senesinde "Ḥâşiyatu'l-İşâm 'alâ Tafsiri'l-Bayḏâwî" yazılmıştır (No. 241/673). Seydişehri köylerinden olan Delendede'li Mehmed ibn Mehmed isminde bir zat, bir Mushafi Şerif istinsah etmiştir (No. 54/21). İlm-i kıraata dair bir kitabı (Ḥirzu'l-amânî) Abdullah ibn Abdillah, Karahisarda istinsah etmiştir (No. 124/2719, 1 inci). Az-Zamahşari'nin Al-Kaşşâfi, İbrahim ibn Abdillah tarafından 968/1561 tarihinde Seyyidgazi'de istinsah edilmiştir (No. 188/3910). "İ'tirâḏātu'l-Aḫsarâyî 'alâ Şarhi'l-Kaşşâf" ismindeki eserin birinci kısmını Aydınlı Abdi ibn Adil, 817/1415 senesinde İznikte ("fî yaylâḫ-i İznik) istinsah etmiştir (No. 190/3681). Başka bir İznikli (833/1429 tarihini-

de vefat eden Musa ibn Hacı Hüseyin) Abu'l-Layt'ın Tefsirini (Anfasu'l-Cawāhir") türkçeye terceme etmiştir (No. 369/1307). -Kütahyadaki Cafer Paşa'nın Dâru'l-Kurrâ'sında, Şeyhu'l-Kurra' olan Âli Muhammed İmam Muhammed ibn Husam Dede'nin "Al-Mu'in" adlı eserinden çıkarılan türkçe iki risale vardır (No. 128/781, risale 6,7). - 132/2626 numarada, ilm-i Tecvide dair ve on üç risaleden ibaret bir mecmua bulunmaktadır. Bu risalelerden : 1) Bursada Şeyhu'l-Kurra' olan Ebu Bekir Mehmed (öl. 1187/1773)'in, 3) Saçaklı - zade Maraşlı Mehmed ibn Ebi Bekir (öl. 1150/1737)'in, 4) Ayasofya vaizlerinden Şeyh Süleyman Efendi (öl. 1134/1721)'nin risalelerini 1135/1722 tarihinde Güzelhisarlı Mustafa ibn Mehmed ez-Ziyâ'î istinsah etmiştir. Aynı mecmuanın geri kalanlarını ise: 5) Ermenaklı Şeyh Seyyid Mustafa el-Ermenaki et-Tekâvi el-Antali el-Maliki'nin, 9) Yukarıda zikri geçen Saçaklı zade Maraşlı Mehmed'in aynı mevzudaki ikinci risalesini teşkil etmektedir. -Bundan başka meşhur Darendeli Hamza Efendinin, 1089/1678 tarihi civarında telif ettiği "Risale-i Hamza efendi"nin bir nüshası, 236/3401 No. lu mecmuanın 4ncü risalesi olarak yer almaktadır. İstanbul'da vaizlik ve müderrislik vazifelerinde bulunan Kemahlı Şeyh Osman (öl. 1171/1757)'in Al-Baydâwî Tefsirinin "Âmma" cüzüne "Nûru'l-Af'ida" başlığıyla yazdığı haşiye (No. 324/566). - Şeyh-zade'nin al-Baydâwî Tefsirine yazdığı haşiyenin 30 ciltlik bir takımı, İstanbuldaki Emanât-ı Mukaddese muhafızı Seyyid Mehmed Şakir tarafından 1226/1811 senesinde yazılmıştır (No. 263-292/1005-1034). Bu nüshanın Ankarada sakin Karapınarlı Seyyid Yusuf Ağâh'ın eline geçtiği, adı geçen zatın kendi imza ve mühriyle belirtilmiştir. Nihayet, Tokatlı Ali ibn Mustafa 1092/1681 tarihinde, "Amme cüz'ü Tefsiri"ni istinsah etmiştir (No. 237/3878).

Kütübhanedeki yazma eserler -Katalogun başlığından da anlaşılacağı vechile- nadir istisnalar haric, arabça, türkçe veya farsçadır. Fakat bazan (meselâ No. 604/4349), Arab harfleriyle yazılmış Boşnakça metinlere tesadüf etmek mümkündür. Bu numaralı mecmuada boşnakça olarak manzum bir risale ("Risale-i binamaz") vardır. Müellifi, Jepçe (Žepče) kasabası Ferhad Paşa camii imamı ve müderrisi Karahoca Ahmed Efendi'dir. Namaz kılmayanlara nasihat olarak yazılan bu manzumenin ilk beyti şöyledir:

Poëutite mumini	(Ey müminler, iyi müslimler,
I vi dobri muslimi,	[Beni] dinleyiniz,
Ter hodite na namaz!	Namaza geliniz!)

Bu meyanda Türkçe-Boşnakça bin kelimelik bir lûgat (No. 154/4302, 2nci risale) yazan Bayburtlu Mustafa isminde bir zat, eserinin sonunda şu kaydı vermektedir: "Ey birader, Boşnakça bir sene çalışub . . anca ahz eyledim . . . Ketebehu hakır-ı Eyalet-i Anadolı, sancâg-ı Erzurum, kazâ-i Bayburt, Mustafa ibn Hacı İbrahim. Bosnaya âmedî 28 Mart 1281" [1865]. Lûgatçada Türkçe kelimelerin altına Bosnakça karşılıkları yazılmıştır. Meselâ:

dağ	gök	eleğim sağma	güneş	ay	yıldız
gora	nebo	dûga	sunce	misac	zvizda

Katalogun bu birinci cildinin ihtiva ettiği sahalarda, Boşnak müelliflerin yazdıkları bazı eserler de yer almaktadır. Ezcümle:

1) Meşhur alim Hasan Kâfî al - Akhîşârî al - Bosnawî (öl. 1025/1616)'nin akaiden "Rawdâtu'l - Cannât fî uşûli'l - i'tikâdât"ı (No. 120/315 - VI, No. 605/1004 - III, No. 722/794 - I) ve onun şerhi olan "Azhâru'r - Rawdât fî şarhi Rawdâti'l cannât" (No. 724/902) ile at - Tahâwî Akaidine şerh olan "Nûru'l - Yakîn fî Uşûli'd - Dîn"i (No. 725/1514 - II, No. 728/2716 - I) ve "Niżâmu'l - 'Ulamâ' ilâ Hâtami'l - Anbiyâ", 'Alayhi wa 'alayhimu's - şalâtu wa's - salâm"ı (No. 726/1930 - II). Bu son eser, müellifin hocalarından başlayarak Hazreti Peygamberde son bulan ülema zincirindeki halkaların biyografyalarını ihtiva etmektedir. Müellif

burada kendisinin ve birkaç talebesinin de hal tercemelerini vermiştir. Eserin otografi İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde muhafaza edilmektedir, ki bir fotokopisi hususi kütüphanemizedir. Merhum Prof. H. Mehmed Hancıç bu eseri Boşnakçaya terceme etmiştir. Müellifin, yukarıda birinci olarak gösterilen eserine, Seydişehrî Mahmud Es'ad Efendinin yaptığı Türkçe bir tercemeye malikiz. Ancak -yanlışlıkla- mütercim bunu Muhammed Birgivi'ye nisbet etmiştir. Prof. H. Mehmed Hancıç'e aid, bu risalenin de bir Boşnakça tercemesi vardır.

2) Yine büyük bir alim olan Muḥammad ibn Mūsā al-Bosnawī (öl. 1045/1635)'nin "Tafsīru Sūratı'l-Faṭḥ"i. Sultan Murad ibn Ahmed'e ithaf edilen bu eserin ancak mukaddime kısmından iki varak kalmıştır (No. 355/1318).

3) Yine Tefsirden zikre değer "Hāşiyatun 'alā Dībācati Tafsīri'l-Bayḍāwī" adlı eser, Bosnalı İbrahim ibn İsmail Opiyaç el-Mostari (öl. 1124/1712)'ye aiddir (No. 322/4006).

4) Üçüncü büyük âlim Ahmed ibn Hasan el-Beyazi (öl. 1098/1686)'nin "Al-Fiḫhu'l-Akbar" üzerine yazdığı "İşārātu'l-Marām min 'ibārāti'l-İmām" (No. 612/1894, 613/3999) adlı şerhi, ki bir müddet evvel Kahirede neşr edilmiştir. Bu yazmaların birinci nüshası, müellifin vefatından üç sene sonra yazılmıştır. İkincisi ise, müellifin vefatından dokuz sene sonra ve otograftan istinsah edilmiştir. Müstensihi, Hersekteki Poçitel kasabası İbrahim Paşa medresesi müderrisi Mustafa Efendidir.

5) Yine Hersekli (Mostarlı) bir müellif olan Ahmed ibn Muhammed Efendi Muezzinoviç (öl. 1190/1776)'in "Muḥarriku'l-Kulüb li 'İbādati 'Allāmi'l-Guyüb" adlı eserinin bir kısmını ihtiva eden nüsha (No. 716/3731, 5 inci risale), ile Macaristandaki Siget (Sigetvar) civarında bulunan Sultan Süleyman Kanuni türbesi türbedarı (Şeyhu't-Turbe), Şeyh Ali Dede ibn Mustafa el-Bosnavi el-Mostari (öl. 1007/1598)'nin, dünyada ilk ve son def'a vuku bulan hadiseler hakkındaki meşhur "Muḥāḍaratu'l-Awā'il wa Musāmaratu'l-Awāḥir" (No. 756/3573, 2 nci) adlı eseri kütüphanedeki yazma eserler arasında yer almaktadır. Eser Kahirede tab edilmiştir. Bu nüsha 1019/1610 tarihinde otograftan istinsah edilmiştir (yani müellifin vefatından oniki sene sonra).

6) Bu meyanda Arabça - Türkçe - Farsça manzum bir lûgatçe zikre değer. Bununla Ebu'l-Faḍl Muḥammad ibn Aḥmad ar-Rūmī al-Bosnavi'nin ("El-Müfettiş" diye şöhret bulan) "Subḥa-i Şibyān" adlı eserini kask ediyoruz (No. 592'/4253, iv, No. 722/794). Bu lûgat, İbn Firişte lûgatu örnek alınarak yazılmıştır. Bu Lûgat üzerine Mehmed Necib'in matbu bir şerhi vardır ("Hadiyyatu'l-İḥwān fī Şarḥi Subḥati's-Şibyān"). Müellif hakkında pek fazla malûmatımız yoktur.

Görüldüğü gibi, Katalogda kayıtlı bulunan yazmaların bazıları, eskilik bakımından, VI. (XII) ve VII. (XIII) asırlara aiddirler. Birçokları VIII. (XIV) ve müteakib asırlardan kalmadır. Ekseriyetini, İslam aleminin muhtelif kütübhanelerinde bulunan malûm yazma eserler teşkil eder. Birkaç nüsha ise, yegâne nüsha addedilebilir. Verilen misallerden anlaşılacağı üzere bu koleksiyonların bir hususiyeti, Boşnak müellifler tarafından telif edilen veya Boşnak hattatlar tarafından istinsah edilen, vakf edilen veya mülkiyetlerinde bulunan yazmalar oluşlarıdır. Bu da, Osmanlılar tarafından oralara kadar getirilen İslâm kültürünün ne kadar kuvvetle yerleşmiş olduğuna dair delillerden biridir. Başlıca İslâm dilleri olan arabça, farsça ve türkçe ("Elsine-i selâse"), geniş halk kütelleri arasında yayılmamış olmasına rağmen, asırlar boyunca, din ve kültür dilleri olarak hâkim kalmışlardır.

Muhtelif düşman taarruzları ile yangınlardan sayısız kıymetli İslâm eserleri yok olmuştur. Fakat bililtizam yakılan kitaplarımız binlerce nüshayı bulmaktadır. Bunlar Macaristan, Hırvatistan, Sırbistan, Karadağ ve kısmen diğer Balkan memleketlerinde, bilhassa Viyana

muhasarasından başlayarak son zamanlara kadar devam edegelmiştir. Balkan harbi esnasında işgal edilen mıntakalarda, hususiyle Bulgaristan, Yunanistan ve Makedonya ile Kosova ve Yeni Pazar sancağında, bir galibiyet nişanesi olarak, askerler tarafından İslâmi eserler müteaddid şehirlerde alenen yakılmıştır. Üstelik bu vahşi hareketlerle övünülmüştür de. Ancak son zamanlarda gayr-ı müslim bazı olgun ve münevver ilim adamları bunu takbih edip büyük üzüntü ve pişmanlık izhar etmektedirler.

İlmî ölçüler içinde hazırlanmış olan bu Katalog, şübhesiz uzun ve çetin bir faaliyetin mahsulüdür. İçinde iki yüzü aşan türkçe ve 24 kadar farsça eser bulunmakta, geri kalanın hemen hepsini arabça eserler teşkil etmektedir. Müellifin istifade edebildiği el kitablarının azlığı nazarı itibara alınır, bu işin güçlüğü daha iyi anlaşılır. Kaynak-bibliyografyayı (ss. XXVII-XXIX) gözden geçirmek, bu hususu anlamak için kâfi gelir. Gerçi en mühim bibliyografya kitablarının ekserisi listede mevcuttur. Fakat dünya kütübhaneleri katalogları nisbeten eksiktir. Berlin, München, Paris, Viyana, Gotha, Upsala, Bratislava, British Museum, Ambrosiana, ve Kahire kütübhaneleri katalogları varsa da, İspanya, Amerika, Avrupanın birçok diğer kütübhaneleri ve bilhassa (Mısır hariç) diğer İslâm alemindeki kütübhaneler katalogları, müellifin istifadesine arz edilmiş değildir. Hele İstanbul kütübhaneleri katalogları çok mahdud bir sayıdadır (yalnız Ayasofya camii, Servili, Süleymaniye ve Yeni cami kütübhaneleri katalogları). Bu noksanlık, coğrafi ve idari taksimata dair eserlerde de kendini gösteriyor. Bu yüzden meselâ Bolu vilâyetine bağlı Mudurnu, hâlâ Kastamonu vilâyetinde görülmektedir (No. 97/1405). Bütün bunları tedarük etmenin, kütübhanenin maddî imkânları dışında olduğu bedihidir. Hatta bu Katalog'un neşri bile ancak Hükûmetin yardımı ile mümkün olmuştur. Katalog'un müteakib cildleri için vaziyet aynı olacaktır. Halbuki en aşağı daha üç cildlik bir malzeme mevcuttur.

Katalogun sonundaki ilâve ve tashih kısmı çok isabetli olmuştur. Kitaplar ve müellifler indeksleri, Katalogun kullanılmasını bir hayli kolaylaştırmıştır. Keza bazı mühim yazmalar'a âid onbeş kadar fotokopi de çok istifadelidir. Müellifin elinde olmayan sebeplerden dolayı vâki olan eksikliklere rağmen, katalog çok muvaffakiyetli olmuştur ve müellifi, böyle faydalı bir eser meydana getirdiği için cidden tebrike lâyıktır.

İSLÂM HUKUKUNDA MUHAKEME USULÜNE

DÂİR BİR ESER 1)

Prof. M. TAYYİB OKIÇ

Bu eser, Bay Friedrich Selle'nin Köln Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde vermiş olduğu doktora tezidir. Bu Üniversitenin mümtaz şarkiyatçılarının tedkiklerini ve hususiyle Prof. Dr. Erwin Gräff'inkileri 2) evvelden tanımaktayız. Mevzu olarak İslâm Hukukunda usûl-i mu-

1) Friedrich Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich, auf Grund von Fetwas der Scheichülislame Ebüssuud und anderer unter der Regierung des Sultans Süleiman des Prächtigen*. 112 Seiten-3 Tafeln, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1962. DM 18.

2) Meselâ: *Gerichtsverfassung und Gerichtsbarkeit im islamischen Recht* (in: Zs. f. vgl. Rechtswissenschaft, 58/1955) - *Das Verhalten von Christ und Muslim in Kriegsgefangenschaft* (Ausarbeitung eines Vortrages auf der Mediävistentagung 1958, in Köln. Erschienen in Wl.) - *Probleme der Todesstrafe im İslam* (in Zs. f. vgl. Rechtsw. 59/1956.) - *Jagdbeute und Schlachtier im islamischen Recht. Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz* (Bonner Orientalistische Studien, Bd. 7., Bonn 1959). - *Von Wesen und Werden des islamischen Rechts* (in: Bustan, Zs. der Hammer-Purgstall-Gesellschaft, Wien, 2/1960). - *Die Todesstrafen des islamischen Rechts* (Erscheint in: Bustan, 5 und 7). - *Eine wichtige Rechtsdirektive Uthmans aus dem Jahre 30.* (in: Oriens, Leiden 1963, XVI, 122-123) etc.

hakemeyi seçmiş bulunan Bay Selle, tezini büyük âlim, fakih ve ilâhiyatçı, Şeyhulislâm Ebu's-Su'ud Efendinin fetvaları üzerine dayandırmakla yerinde bir harekette bulunmuştur. Bu zatın Fetvalar mecmuasından müellif dört bölüm seçmiştir: Adabu'l-kâdî wa'l-muftî, aş-Şahâda, al-Wakâla ve ad-Da'wâ.

Bir fihrist (s. 3-4) ve bir bibliyografya (s. 5-7)'dan sonra müellif, Goethe'nin Ebussu'ud Efendi'nin hâtırasına yazdığı birkaç mısra'ın kaydı ile son verdiği, İslâm Hukuku, Fetvalar ve Şeriat'ın usulü muhakemesi hakkındaki bir girişini (s. 9-14.) müteakib asıl eserine geçmektedir. Fetvaların metnini (s. 15-69), meselelerin bir konkordansı (s. 70-76) ile iki bölümün almanca tercemesi (s. 77-112) takib etmektedir. Burada, Ebussu'ud Efendiye aid kısa bir biyografinin verilmemiş olmasını eksiklik olarak kayd edebiliriz.

Fetvaların türkçe metni için Bay Selle başlıca üç yazmadan faydalanmıştır: Ankara Diyanet İşleri Riyaseti'ninki (No. 728), İstanbul Ali Emiri - Millet kütüphanesinininki (Şeriat Hukuku, No 80) ve İstanbul Bayazıt - Umumî kütüphanesinininki (No. 2557).

Ebussu'ud Efendi'nin fetvaları yanında, pek meşhur diğer bazı türk fâkihleri (meselâ Ali el-Cemalî, Şeyhulislâm Ahmed Şemsuddin İbni Kemal - Kemalpaşazade, Sa'di Çelebi ve Muhyiddin Çivi-zade)'ninkileri de görmekteyiz. Bu arada al-Fatâ-wa'l-Hindiyya (Al-'Âlamgîriyya)'dan, Fatâwâ Kâdîhân'dan, Al-Fatâwa'l-Bazzâziyya ve sâireden çıkarılmış birkaç fetvanın mevcudiyetine de işaret edelim.

Lâtin harfleriyle neşredilmiş olan dört bölüm (kitab) fetvadın sadece ikisinin (aş-Şahâda ve al-Wakâla) almanca tercemeleri verilmiştir.

Şayanı teessüftür ki -transkripsiyon hususunda- müellif orijinal telâffuzu muhafa etmeyip, onların bugünkü okunuşunu tercih etmiştir; fakat metni tesbit etmek için faydalandığı yazmaların gösterdikleri farkları (varyantları), not olarak bize göstermiş olması, şübhesiz çok isabetli olmuştur. Bununla beraber Hayrunnisa (s. 98) ismi üzerinde müellifle mutabakatte değiliz; zira, bize göre, onun Hazreti Fatıma ile hiçbir ilgisi yoktur.

Fetvaların tahlilinde müellifi, muğlak noktalara en münasib manaları bulmak meziyetine sahip görüyoruz ve biz, onun burada mükemmel bir tenkid anlayışının delilini verdiğini kabul etmek durumundayız. Sağlam ve metodlu tedkiki, tebriklerimize lâayık bir başarıdır, zira bu eser, İslâm Hukuku usûl-i muhakemesinin tedkikinde mühim bir hizmet teşkil etmektedir.

KİTAP TENKİTLERİ:

FELSEFENİN IŞIĞINDA MODERN RESİM I. İMPRESSIONISM

Doç. Dr. İSMAİL TUNALI

Erzurum, 1960, Türk Tarih Kurumu Basımevi

Türkçe yayınlarda sanat felsefesi ve estetiğe dair pek az sayıdaki sistematik kitaplardan biri, burada bir kaç satırla özetleyeceğim İsmail Tunalı'nın bu kitabıdır. Sanat tarihine, estetik denemelerine dair bir çok çeviri veya telif yazıldığını söylemeye lüzum yok. Fakat sanatı doğrudan doğruya bir felsefe konusu olarak ele alanlarına, Batıda da, seyrek rastlanıyor. Bu, felsefecinin araştırma ufkuna genişlettiği kadar, sanatın ciddi bir eleştirme konusu olarak görülmeye başlaması bakımından da sevindirici bir olaydır. Ayrıca kitabın Atatürk üniversitesi tarafından titizlikle basılmış olmasını da değerleri arasına katmalıyım.

"Felsefe ışığında modern resim" yazarın doçentlik tezidir. Kitap üç bölüme ayrılmıştır: Bilgi problemi olarak impressionism veya impressionist bilgi objesinin, varlık kavrayışının temellendirilmesi adını taşıyan birinci bölümde İ. Tunalı, Ernst Mach'ın "impressionist" dediği felsefesini tipik örnek olarak ele alıyor. İkinci bölüm: estetik bakımdan impressionism veya imperessionist bir estetik objenin temellendirilmesine dairdir. Burada birinci bölümdeki gibi, tip olarak alınan felsefe ile impressionist resim arasındaki sıkı ilişki gösterilmiştir. Üçüncü bölüm axioloji yani değerler teorisi bakımından impressionist güzellik teorisinin prensipleri, ilkeleri üzerinde durulmaktadır. İmpressionist sanat görüşüne göre yazarın ileri sürdüğü, ve kendi eğilimine göre katılmaz görüldüğü başlıca ilkeler şunlardır: 1- Güzellik varlıkla değil, görünüşle ilgilidir; 2- Güzellik duyularla ilgilidir; ve bunun sonucu olarakta a, güzellik bir duyular harmonisidir; b, hoşlanmanın objesidir. 3- Güzellik hakikat değildir.

Kitabın bölümleri de gösteriyor ki, yazar için bir sanat akımı, burada alınan şekli ile belli başlı bir resim ekolü ile aynı çağın felsefesi arasında sıkı bir ilişki vardır: realist bir resim realist felsefeye, impressionist resim impressionist felsefeye uygundur, hatta onun şiddetli etkisi altındadır. Bunun için, impressionist resim üzerinde düşünürken onu kendi çağının felsefesiyle birlikte düşünmelidir. Burada yazarın impressionist felsefeye belirli örnek olarak aldığı Mach felsefesini eleştirme tarzı, ondan kendi görüşü bakımından çok ayrıldığını ve bundan dolayı da impressionist resme aynı açıdan baktığı kanısını uyandırmaktadır. Kitabın başlangıcında gördüğümüz I işareti de bunun ardı sıra başka resim akımlarına dair kitapların geleceğini böylece belki de yazarın kendi felsefî kanısına en uygun görüşü sona bıraktığını gösteriyor. Burada Mach hakkında söylediklerini inceleyecek değiliz Yalnız onun bir çeşit monist metafizik yaptığı şeklindeki hükmün ne derecede kendisine pozitivist diyen ve genel olarak öyle tanınan bir felsefeye elverişli olduğu sorulabilir. Yazarın felsefe ile sanat arasında aradığı paralellige bizim katacağımız bir nokta, her sanat akımının kendi çağındaki bilim hareketine sıkı sıkıya bağlı olduğunu işaret etmektir. Renaissance'daki sanat akımlarıyla o çağın felsefesi arasında ilişki ararken acaba Mekanik'in keşifleri, Optik ve anatominin

ilerlemeleri ondan daha az rol oynamıştır denebilir mi. Aynı şeyin, yazarın ele aldığı impressionist resim sanatı doğduğu sırada Fizik'in önemli ilerlemeleri için de söyleyebiliriz. Gerçekten, o sırada Helmholtz'ın ışık üzerindeki çalışmaları ve onun ardından Chevreul'un ışık araştırmaları impressionist ve yeni-impressionist resimler üzerinde doğrudan doğruya etki yapmıştır. Hatta bundan o derecede şüphe edilemez ki, bu akımda bazı ressamın kendi teorilerini savunmak için yazdıkları kitaplarda bu etki açıkça ifade edilmiştir. Bu nokta üzerinde durmamızın sebebi, yazarın resimle felsefe arasında kurmak istediği sıkı paraleli aynı derecede önemle resim ve bilim arasında görmenin gerektiğini belirtmek içindir.

Yazarın bu ilk kitabında öztürkçeye açık ve senpatili bir davranışı var. Salt, ilkel, duyu verisi, özel, süreklilik gibi kelimeleri bol bol kullanıyor. Fakat onların yanında yeni ile eskinin çıktığını gösteren "ekseriya", "mesele", "mana" gibi kelimeler de yer alıyor. Bunların kullanılışı terim zorluğundan ileri gelmediği için, yerlerine kolaylıkla çoğu, soru, anlam kelimeleri konabilir. Batı dilinden kelimeleri kullanmada, yerlerine türkçeleri konamıyacağı zaman, pekte sakınca yoktur. Ancak soyut yerine abstract, biricinsten yerine homojen, yapı veya bünye yerine struktur demek bilmem yerinde midir. Yabancı dilden aldığımız kelimelerin yazılış şeklinde de bir kurala bağlanmak gerekir. Ya onların aslında olduğu gibi, ya da bizim okuduğumuz gibi yazmalıdır. Bazı böyle bazı öyle yazmak doğru değildir. Diyelim, psikoloji okuduğumuz gibi yazılmıştır. O zaman original'deki g yerine j koymak gerekecektir. Kitabın dili üzerinde durmadan geçemedik. Çünkü bu, genel olarak, günümüzün bütün kitapları için üzerinde titizlikle durulacak ve ne kadar çabalasak gene de pürüzlü kalmadan kurtulamayacak olan bir konudur. Bundan dolayı burada iliştiğimiz noktaları eleştirmeden çok dertleşme saymak yerinde olur.

Yazarın ele aldığı problemini nasıl incelediğine bir örnek vermek için, impressionist resimde zaman kategorisi için yazdığı kısımdan bir kaç satırı alıyorum: "Giocondo hareketin değil, sükunun determine ettiği rasyonel, lojik bir zaman içinde yaşıyor. Yalnız Giocondonun değil, bütün Rönesans sanatını belirleyen zaman, böyle lojik, rasyonel bir zamandır. Barok resmine gelince, burada harekete dayanan bir zaman anlayışı ortaya çıkıyor. Hareket, bazen o kadar şiddetlidir ki, hareket halinde figürler tuvalden fırlayacakmış gibi insanda bir his bırakıyor. A. Garacci'nin "Domine quo vadis" adlı tablosuna bir an bakalım. İsa'nın bizi çiğneyecekmiş gibi üzerimize doğru geldiğini hissediyoruz. Bu bütün Barok sanatı için böyledir. Impressionism de yeni bir zaman teorisi geliştiriyor ve bu zaman, herşeyden önce impressionist görme ve obje anlayışı ile içten bağlıdır." sh. 80.

Yazar, bu ilk kitabından sonra Aristo'nun Poetica'sını ve Einfühlung hakkında modern bir eseri çevirmiş, sanat felsefesine dair ilk denemelerini yayınlamaya başlamıştır. Felsefenin, Türkiyede şimdiye kadar işlenmemiş bir dalında attığı bu ciddi adımlar yazarın gelecekte daha önemli eserler vermeye hazırlandığını kanıtladığı için seviniyoruz.

H. Z. Ülken

“Tarih Boyunca Medeniyetlerin Doğuş ve Batış Sebepleri Muvacehesinde İslâm Alemi ve Geçirdiği Tarihi Safhalar” Birinci cilt, Mukaddime. İstanbul, 1961, 240 sayfa.

Yazan, ABDULKADİR ERENER

Abdulkadir Eren, Mukaddime'nin önsözünde, İslâm Medeniyeti hakkındaki eserini dört cilt halinde hazırladığını haber veriyor. Mukaddime birinci cildi teşkilediyor. Diğer ciltleri henüz yayınlanmamıştır.

Yazar ön sözde diyor ki: “Medeniyetin kaderi üzerinde mutlak söz hakkı olan şartlar muhitini altı vasat halinde tesbit ettim. Bunlar sırasıyla itikat, felsefe, hukuk, iktisat, ahlâk ve ilim vasatlarıdır”. İşte Mukaddimeyi bu altı ortamın incelenmesi teşkilediyor.

Her bölüm derin bir araştırma mahsuludur. Çeşitli medeniyet çevrelerinde, bilhassa İslâm ve Avrupa medeniyetleri göz önünde bulundurularak bu ortamların, medeniyetin ilerleme ve gerilemesinde oynadıkları rol tarihi vak'alar zikredilerek belirtiliyor.

Altı bölümden ençok üzerinde durulan itikatlar vasatı ile hukuk vasatıdır.

İtikatlar vasatında din müessesesi ele alınıyor. Dinlerin medeniyetlerin doğuşunda oynadıkları müsbet rol yanında, önleyici rolü de açıklanıyor. Bu konuda Eren'er'in üzerinde durduğu önemli nokta şudur: Her din doğduktan sonra tereddidi etmeğe mahkûmdur. Dinlerin esasındaki iyi niyetler zaman ilerledikçe kılık değiştirmektedirler. Dinlerin bozulmasında başlıca iki âmîl görülüyor. 1- Eski itikatların zaman geçtikçe kılık değiştirerek dirilmesi, 2- Ülema ve ruhanilerin sebep oldukları bozulma. Yazar bilhassa ikinci sebep üzerinde duruyor. Dinlerin bozulmasında başlıca rolü oynayanın ruhaniler olduğunu söylüyor. Ruhaniğin birnevi sanat olduğunu bu meslek sahiplerinin dinleri nasıl asıllarından uzaklaştırıp kendi menfaatlerine göre şekillendirdiklerini Babil dininden, Budizmden verdiği misallerle açıklıyor. Kilise Hıristiyanlığın, medrese İslâmlığın esasından ayrılmıştır. Medeniyetin gelişmesine dinlerin aslı değil, fakat kilise ve medrese karşı koymuşlardır. İslâm dinine ve medeniyetine darbe vuran, yazara göre Eş'ari Kelamıdır.

Felsefi vasatta yazar, eski Yunandan 18 inci asra kadar olan felsefi gelişmeği ana hatları ile belirtiyor. Metafizığe dar bir mana vererek felsefenin metafizikten sıyrılması gerektiğini, metafiziğin konusunun ilk sebep ve son gaye olduğunu, bunun ise felsefenin değil fakat itikadın sahasına girdiğini söylüyor.

Hukukî vasat: Bu bölüm kitapta diğer bölümlerden daha fazla bir yer kaplamaktadır. Hukukî vasat'ın dava ve mücadelelerinin, hürriyet ve adâlet gibi iki mihver üzerinde devrettiğine temasla, bu iki kavramın tahliline girişiyor. Yazara göre, medeniyet dâvası esasta mücerret mânada hürriyet değil, fakat adâlet dâvasıdır.

Çeşitli politika felsefelerinin tahlil ve tenkidi yapılp, İlk ve Orta Çağlarda, siyasî meselelerin nazariyede adâlet mihverini etrafında mütalâa edildiğini, ancak tahakkukunu temin edecek çare ve vasıtaların düşünülmediğini, Yeni Çağda ise hakiki gaye olan adâleti bir yana bırakarak, yalnızca amme iktidarının ele geçirilebilmesini temin eden siyasî hürriyete önem

verildiğini, bu yüzden, sırf millî hâkimiyet dâvası ile iktifa edilerek adâlet endişesinin unutulduğunu belirtiyor. Demokratik bir idare tarzını savunan yazar, bu idarenin ilim ve fazilete dayanması, adâlet prensibinin ön plâna alınması gerektiğini söylüyor. Çeşitli devlet teorilerini tenkit eden Erener, teşrî, kaza ve icra kuvvetlerinin suistimal edilmemeleri, devlet işlerinin ilim ve ihtisasa dayanan, âdil bir tarzda yürütülmesi için, nasıl hareket edilmesi gerektiği sorusunu sorarak yeni bir teori ileri sürüyor.

Medeniyet'in maddî imkân vasıtası olarak iktisadî vasat'ın önemi üzerinde durulup, ahlâkî vasat bölümünde, ahlâk filozoflarının fikirleri tenkidedilerek, ahlâk'ın ferdî değil sosyal olduğu fikri işleniyor.

İlim vasatı bölümünde, yazarın pozitivist bir ilim anlayışının taraftarı olduğu görülüyor. Bu altı vasat'ın birbiriyle sıkı surette bağlı bulduklarını izah eden yazar, "işte bütün bu unsurların her biri üzerinde tasarruf sahibi olan ve hepsini insanî bir şûur ile terkip ederek medeniyet ideâli etrafında feyizlendiren küllî vasıta ilimdir" diyor.

Kitab'ın dikkati çeken bir yönü de, ifâde tarzıdır. Yazarın, cümlelere verdiği kuvvet ve acıcılık, eserin kolayca ve zevkle okunmasını sağlıyor.

Biz burada Abdulkadir Erener'in eserini yalnız tanıtmakla yetindik. Yazar daha birinci ciltte, üzerinde düşünülüp münâkaşa edilecek birçok problem ortaya koyuyor. Tamamlanmış olan diğer ciltlerin de yayınlanması fikir hayatımızda büyük bir boşluğu doldurmuş olacaktır.

N. ÖNER

BEHCETÜ'L - HADÂ'İK'İN YENİ BİR NÜSHASI

Asistan: Esat COŞAN

Emekli hâkim İbrahim Tollu merhum'un, muhterem vârisleri tarafından Fakültemize bağışlanan kütüphanesini, kitap ve müellif isimlerini havi bir liste tanzim ederek teslim alın-ken yazma bir eser dikkatimizi çekmişti. İbrahim Tollu Beyin kimliğini ve kütüphanesinin önem derecesini belirtmeyi, kitaplarının tanıtılmasını, -ileride inceleme imkânları tahakkuk ettiğinde hazırlamayı düşündüğümüz-mufassal bir yazıya bırakarak, burada bu türkçe yaz- ma hakkında bazı bilgiler vermekle yetineceğiz. Eser üzerindeki çalışmaların devam ettiği şu sıralarda yazımız'ın faydalı olacağını umuyoruz¹.

Söz konusu yazma, yeni bir *Behcetü'l-hadâ'ik* nüshasıdır. *Behcetü'l-hadâ'ik*, içinde dinî -ahlâkî bilgiler bulunan ve yer yer de manzum kısımlara sahip 41 bölümlü (bölümler *meclis* diye adlandırılmıştır) bir vaaz kitabı olup, taşıdığı kelime ve sözdizimi özellikleri, ifade tarzı ve bediî hüviyeti bakımlarından son derece kıymetli, eski bir dil yadigarıdır. Sayın Doç. Dr. Muharrem Ergin eserin önemini şu sözlerle belirtiyor:

"Son zamanlarda . . . türkoloji sahasında büyük keşifler yapılmıştır. Bu keşiflerin başın- da . . . *Behcetü'l-hadâ'ik* ile *Şerhü'l-menâr* gelir . . . Eski Türkçeyi Batı Türkçesine bağlayan, Batı Türkçesinin XIII. asırdan önceki durumunu, başlangıcını içine alan, aşağı yukarı bir iki asırlık çok önemli devre, metinleri ele geçmediği için Türk dilinin başlıca karanlık dev- resi olarak kalmıştır. Bu devrenin ilk metinleri olarak ele geçen bu iki eser işlendikten sonra bu karanlık devreyi geniş ölçüde aydınlatacaktır. Onun bu iki eserin ortaya çıkmasına tür- kolojide son zamanların en büyük keşfi, belki de *Divânu luğâti't-türk*'ten sonraki en önemli keşfi olarak bakmak yanlış olmaz"².

Eserin şimdiye kadar iki nüshası mâlûm olmuştur. Birincisi şimdi Bursa'da Orhangazi Camiine bitişik kütüphanede bulunan Kurşunluoğlu kitapları arasında, tasavvuf kısmı No. 5 de kayıtlı olup, Sayın Sadettin Buluç tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bu nüsha 703 hicrî/ 1303 milâdî senesinde Şeyh 'Alî b. Muhammed tarafından istinsah edilmiş olup, dili değiştirilmemiş ve özellikleri iyi korunmuş olduğundan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından faksimile edilmiştir³.

İkinci nüsha, şimdi Süleymaniye Kütüphanesine taşınmış olan Fatih Kütüphanesi, İbrahim Efendi Kitaplığı No. 354 de kayıtlı olup, Muharrem Ergin tarafından bulunmuştur. Bunun istinsahı daha muahhar olduğu gibi (hicrî 880), dil hususiyetlerini de kaybetmiş, tamamıyla XIV-XV. yüzyıl Anadolu türkçesine çevrilmiş durumdadır.

1 Teslim alınan kitapların büyük bir kısmı şimdiki yer durumu ve sair sebeplerden dolayı bağlı ve paketli olduğu halde, aralarından bu nüshayı ayırarak bize inceleme imkânı bahşeden ilimsever kütüphane müdürü sayın İhsan İnan'a teşekkürü bir borç bilirim.

2 *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt IX (1959), s. 137.

3 *Behcetü'l-Hadâ'ik* [yayımlayan] Prof. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 859, 7+353 s., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1960.

Eser ve muhtevası hakkındaki ilk tanıtma yazısı ve tıpkıbasım olarak bazı sayfalar İsmail Hikmet Ertaylan tarafından neşredilmiş⁴, daha sonra Sadettin Buluç tarafından da bellibaşlı dil özellikleri belirtilmiş⁵, çevriyazı ve tıpkıbasım olarak bazı kısımlarından örnekler verilmiştir⁶.

Eserin dil özellikleri ayrıca, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi bitirme tezi olarak talebe Mustafa Canpolat tarafından da incelenmiştir⁷. Şimdi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde asistan bulunan aynı şahıs, aynı konuyu doktora tezi olarak işlemektedir.

Nüshaları karşılaştırmak ve eleştirmek suretiyle tenkitli metnin hazırlanması üzerinde halen Sayın Prof. Sadettin Buluç ve asistan Mustafa Canpolat ayrı ayrı çalışmaktadırlar.

Gerekli olan bu bilgileri verdikten sonra bizim nüshamızı tanıtmağa geçebiliriz.

Nüsha, kendisine ait olmadığı hemen anlaşılan, miklepli, sırtı meşin, eski bir cilt arasındadır. 15×20 cm ebadında, az saykallı kalın kâğıt üzerine, çerçevesiz, 15 satır halinde, harekeli, okunaklı bir nesihle yazılmış olup, söz başı olan kelimeler kırmızı mürekkepledir. Türkçeden gayri ibarelerin üzeri kırmızı çizgi ile çizilmiştir. Yaprakları birbirine karışmış iken tarafımızdan düzene konulmuştur. 140. varaktan sonrası (20-41. meclisler) düşmüştür. Bununla beraber, son sayfalara hareke konulmadığı göz önüne alınarak, kitabın istinsahının tamamı erdirilmediği de düşünülebilir. Varak 1a da "bu kitap düstür-i ekrem, müşîr-i eḫam, vezîrül-'azîm ḫazret-i Murâd Paşa ḫazretlerinin... 'Abdü'l-kerîm'in olup..." ibaresi ve 1b de "el-vâşîḫ bi'l-melik... el-faḫîr Süheyl b. 'Abdi'llâh" kelimeleri okunan bir mühür vardır⁸.

Kitabın adı, gerek 1b deki kırmızı mürekkep başlıkta, gerekse 2a da metin içindeki yazılışında, *Behcetü'l-ḫadâ'îḫ fî mev'izet'l-ḫalâ'îḫ* olarak tespit edilmiştir. Nitekim Bursa nüshasında da aynen öyledir. O halde tanıtma yazılarında üçüncü kelimenin *mev'izet* şeklinde kaydedilmesi esassızdır, aslında ya *mev'iz* veya şahsen daha uygun gördüğümüz *mevâ'iz* şeklinde olmalıdır.

Bu nüshayı baştan sona tetkik ettik. Maalesef yazar hakkında burada da hiç bir ip ucu mevcut değildir. Dil özellikleri Bursa yazması kadar muhafaza edilmemiştir. Arkaik unsurlar çoklukla Anadolu türkçesine çevrilmiştir. Yer yer dikkatsizlikler ve atlamalar da gözü müze çarptı. Bu durum nüshamızın daha çok karışık, ihtilâflı ve diğerlerince atlanan kısımların tesbitinde ve tenkitli metnin hazırlanmasında faydalı olacağını gösteriyor.

Bir fikir vermek ve diğerleriyle karşılaştırmayı mümkün kılmak üzere bazı parçaları takdim ediyoruz.

(Varak 1 b)

Ḥamd ü şenâ ol tañrıya kim yaratdı gökleri ay, gün, yılduzları birle. Döşedi yiri bir dür-lü ḫalk, dün i gündüz birle. 'Arşî aña duraḫ degül. Taḫte's-şerâ hem aña ırak degül. Ḳadîm durur ḫadeşân aña irmes. Ḳâdir durur ziyâdet ve noḫşân aña degmez. Mekân yaratdı,

4 İsmail Hikmet Ertaylan, "VII h/XIII m. Asra Ait Çok Değerli Bir Türk Dili Yadigârı, Behcetü'l-ḫadâ'îḫ fî mev'izet'l-ḫalâ'îḫ", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt III sayı 1-4 (1949), s. 275-294.

5 "Eski Bir Türk Dili Yadigârı Behcetü'l-ḫadâ'îḫ fî mev'izet'l-ḫalâ'îḫ", *aynı dergi*, cilt VI (1955), s. 119-131.

6 "Behcetü'l-ḫadâ'îḫ fî Mev'izet'l-ḫalâ'îḫ'den örnekler", *aynı dergi*, cilt VII 1-2 (1956), s. 17-44.

7 Tez No. 532, Mustafa Canpolat, Behcetü'l-ḫadâ'îḫ fî mev'izet'l-ḫalâ'îḫ incelemesi (1959-60), IV+115 s.

8 Nokta nokta kısımlar okunamayan kelimeler için kullanılmıştır.

mekân durur muyı (durmadı?). Vardı, kıyım zâtı birle, kimse anı var kılmadı. Onsekiz biñ 'âlemi yaratdı, kimsei kendüzine yâr kılmadı. Zâtınun nihâyeti yok. Şifâtnun gâyeti yok. Mevcüd durur vâcibu'l-vucüd, ilkinde ibtidâ yok. Bâkî durur dâyimu'l-vucüd, soñına intihâ yok. Zâhir durur ammâ göze görünmez. Bâtin durur amma göñülden gâyib olmaz

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
(63 b)

Cân u cihân-ı men, bu bir haber durur ma'rûf ve meşhûr, aydasın kim dürr-i menşûr, kitaplar içindedür maşhûr, ol erden kim لَعَمْرُؤُ anuñ hiñâbı, عَفَا اللَّهُ anuñ kitabı, Ka'be anuñ mihrâbı, بَيْنَ النَّاسِ لِيُحْكَمَ anuñ dâdı, hüküm içinde bir dutar bilişi yadı, şefa'at kuşağın biline badı, Muhammed Muştafâ anuñ adı, şekerden şîrîn durur anuñ sözi dadı. Eyle haber virür kim kaçan Ramazan ayınun evvel şubhı yiri ağarsa, yimek içmek oruç dutanlara haram kılsa, andan mü'min muvahhid arı göñül ile şâfî sirr ile ve dürüst i'tikâd ile oruç dutmak niyyetin kılsa, melik (-i) zi'l-celâli, pâzişâh (-i) bî-zevâl nidâ kılar Rızvân'a kim -ol Uçmağ hazînedârı durur-Uçmağ kapuların açgıl bularun üstine, Ramazân ayı geçmeyince bağlamağıl. Dañı nidâ kılar Mâlik'e kim -[ol] Tamu hazînedârı durur - yâ Mâlik Tamu kapuların bağlağıl oruç dutanlar üstine, dañı hışım itmesün bularun üstine, Ramazân ayı geçmeyince açmağıl. Ve yâ Cebrâ'il sen yire ingil, şeytanları, dañı bularun oğlanları ves veselerin bağlağıl kim bularun oruç ve namâz'ın azdurmasunlar. Ve yâ Mikâ'il sen degme bir gökde bir 'alem dikgil benüm rañmetümden. Ve yâ feriştelere siz kamuñuz yığılun benüm kulluğumdan ve namazuñuz ve tã'atuñuz müzdin cevabın Muhammed ümmetine virün, dañı bularun için yarlığanmak dileñ. Yâ Uçmağ bezengil. Yâ mü'min oruç dutmağa özengil. Yâ Rızvân Uçmağ kapusun açgıl. Yâ 'inä [yet] yili rañmet saçgıl. Ve yâ Cebrâ'il dıvleri bukağulağıl. Yâ Mâlik Tamu kapusun bağlağıl. Ve yâ 'âşî yazukuñ için ağlağıl. Ve yâ hüriler görklenün. Ve yâ gilmânlar yıylanun. Ve yâ mü'minler diñlenün. Ve Ramazân ayı doğdı, du'âlar göge ağdı, rañmet yağmuru yağdı, dıvleri vesveseden yığıdı, fâsıklar kıyandudan boğdı. Bu ay geldüğine mü'minler güvenürler, şâlihler sevinürler, 'âbidler kıvanurlar, fâsıklar gücenür (ler).

(88 a)

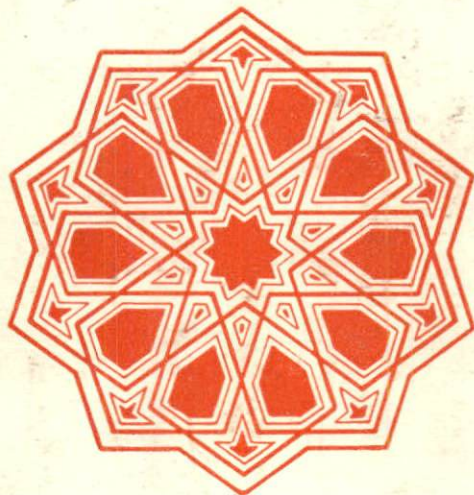
Bayram ol degül kimsen yeni ton geysel
Bayram ol durur Çalab kılun yazuğın yuysa
Bayram ol degül kimsen tâzî ata binse
Bayram ol durur kim kıl tevbe kılub Hakkâ dönse
Bayram ol degül kimsen 'ud 'amber dütsü kılsa
Bayram ol durur kim kimesne biş namâz kılsa
İRte, ögle, ikindi, aħşam, yatsu kılsa
Bayram ol degül kimsen dürlü ni'met yise
Bayram ol durur kimsen gür içinde nıkbaht olsa
Âñir ta Çalab rañmet kılsa⁹

9 Yazı içinde geçen transkripsiyon harf ve işaretlerinin asılları aşağıda gösterilmiştir:

° = °	ħ = خ	š = ص
° = ع	ī = ای	ṭ = ط
ā = آ	ķ = ق	ū = او
ġ = غ	ñ = ك	z = ذ
ħ = ح	š = ث	ẓ = ض
		ẓ = ظ

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1964

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 24 Lira