

Yıl: 1964

Cilt: XII

9

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR



1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

Yıl: 1964

Cilt: XII

9

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR



1964

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1964

## 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 batlaşma gayreti, ki millî kültürün sakatlanmasile gerçekleşir,
- b - Memleketin geçmişine yarı şuurlu dönüş ve donmuş eski hukuk geleneğine bağlanmış,
- c - Batı medeniyetine karşı bir çeşit katılmazlık şeklinde isyan,
- d - doğu-batı ikiliğini halletmiyen 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 hiristyanlık arasındaki çatışma hiristyanlığın Uzak-doğu kültürleriyle olan çatışmasına benzetilemez. İslamiyet ve hiristyanlık 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 şıkki 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, ayrıncılarından halinde görünen çok şekilli karakteri.

C. Başlıca X. ncü 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 islâm 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 islâm tarihine ait kitaplardaki peşin hükümler.*

a. Irk 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 iran edebiyatını ırk peşin hükmüne dayanarak açıklamaya kalktılar; fakat yetmez ve yanlış olan izahları sonradan L. Massignon'un araştırmalarıyla reddedildi. Asya kavimleri arasında ırk peşin hükmü yalnız kast rejimine bağlı memleketlerde vardır, ancak Gandhi ve ardından gidenler onu yumuşatmaktadırlar. İslamlık, özünde ırkçılığa zıttır çünkü evrensel bir inanca dayanır. Emevîlerin gerici hareketi, Abbasî imparatorluğunun kurulmasına ulaşan "mevali" hareketi ile durduruldu. Son yarımyüzyıldan beri islâmın bazı çevrelerinde, o da yalnız batılı emperyalist eğilimlere tepki olarak, bir ırkçı 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 hiristiyan tarihçilerinin uzun listelerini yapmalıdır. Bu davranış, hiç bir eleştirme görüşü olmayan dogmatik düşüncenin hüküm sürmesile açıklanabilir. Fakat önemli olan, bu peşinhükümün 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 ncu yüzyılın tek hatlı ve mekanist evrim teorisinden geliyor. Problem kültür antropolijisi 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 peşinhükmü: Bu peşinhüküm bazı kavimlere atfediliyor. Halbuki, tolerans çok nadir birleşen hal ve şartların neticesi olduğu için ,bazı kavimleri toleranssız

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

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

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

\*  
\* \*

Bu peşinhükümleri dağıtmak için alınacak tedbirler:

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

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

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

Milletlerarası anlayış için ortak kuralların kurulması:

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

B. Tarihe objektif bir karşılaştırma metodunu tatbik etmelidir. Bununla birlikte, insan bilimlerinde ve özel olarak tarihte "yaşanmış tecrübe" tamamlayıcı metoduna başvurmak gerekir. Böylece, objektif bir tesbit önce "birlikte duymak" yolu ile yaşanacak ve içine girilecektir: Budist, İslâm ve hindu medeniyetleri ancak bu tamamlayıcı usule başvuru olarak 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 orijinalligi saklarlar. Birbirine benzer bazı toplum değişmeleri çok farklı kültür çevrelerinde meydana çıkar. Onlar birbirlerinden haberleri olmadan gerçekleşmişlerdir. En eski medeniyetlerde Musa, Sokrat, Buda, Zerdüşt et Konfüçyüs'ün zuhuru gibi büyük toplum valarında da zamandaşlık ve habersizce aynı zamanda meydana gelme hali vardır. Bu vakalar insan ruhunun büyük bir evrim geçirdiğinin belirtisi gibi görülebilir.

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

Bu alanda ciddî bir derin incelemeden doğmuş olan eserler, millî ve kavimcil düşünceler yüzünden hemen bilinmez halde ve okul kitapları dışında bırakılmışlardır. Razî, Gazalî, Nasır Tusî arapça yazmış iranlı yazarlardır. Farabî, El-Birunî, Mevlana arapça veya farsca yazmış olan türk yazarlarıdır. Mevlana Mesnevi'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. Adivar, 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 unutmanın, 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 kaldıracak sanısı vardır. Buna karşı, büyük kültür çevrelerinin, mesela Hindin, ya da Arabistanda Vehhabîler ve Afrikada Sünusîlerde 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 kalsın, 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 marxçılar ilkelerinde oldukça farklı iseler de, dünya kültürlerinin derece derece rasyonelleşmesi görüşünde uyuşmaktadır. Marxçıların 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 birincinsten 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 orijinalliyetinin 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 alnyazılarının ayrı evrimleri olan iki alem, büsbütün seçik hayatları, yaşama tarzları olan iki dünya anlaşılır.

Böyle bir ayrış, 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 ilişkisi 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 ayırcısten 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 yakınıyla, 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? İhtesoru 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, varoluşçuluk 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 koyacak 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 cumhuriyetlerin 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 kıvranımlarile kıt'a sınırlarını aşiyor.

Bundan dolayı, Şark-Garp problemini daha geniş bir problem: bütün dünyanın gelişmesi problemi içine koymak çok daha akılcıca 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 âlemleri 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, "cemaatçı" ve "in-firacı" 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 sünusileri 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 nufuz gücü vermekle 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 hiristiyan 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 işleyen gerçek kişiliğine hasır 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. <sup>1</sup>

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 Suff'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 yaratığı olduğu için, hürriyeti de onun eseridir. öyle ise bu hürriyetin anlamı nedir? Eger insanın hürriyeti gerçek ise, Allah önünde ayrı bir varoluş'u olmalıdır. Böyle olmasaydı, hürriyeti yalnız bir faraziye den ibaret kalırdı. Nitekim, ahlâkî adaleti toplumun faydası için kurmak için hürriyetin bir faraziye olduğunu söyleyen kelimacılar vardır.

\* Vahdet-i Vücut, bu buhrandan şu suretle çıkmaya çalışıyor: insanın cüz-î iradesi aldatıcı hürriyetten başka bir şey değildir. Tarikatların verdiği eğitim "mürid" den bu hürriyeti onun yerine hakiki hürriyeti koyar. Tarikat "şeyh"ine müridin iradesini vermekle başlayan bu öğretiy, Mutlak varlıkla insan arasında karşılıklı sevgi sayesinde hakiki hürriyeti verir. Sufi, 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 hürlük 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 ezeliilik içinde erir. Kur'an'da hristiyanlıkta olduğu gibi, sürekli bir yaradış, kaderin gerçekleşmesi, alemin mahbvolması ve mahşer zamanı vardır. Esasında zaman ancak alemin ezeliyetteki ölümlü ve sonlu varlığını göstermeye yarar.

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

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

Ebül-Berekat Bağdadî, 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 sıklı 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 kaleme, yüzyılımızın başında Spencer'in evrim fikri, Rıza Tevfik ve Satı'nın 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 yayımlarıyla, 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 mahfi) 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 "ezeli 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 hakikati saklayan bir görünüşten başka bir şey değildir. Bu son iki anlayışın islâm Düşüncesinde devamlı etkisi oldu. Modern Düşüncedeki psikolojik ve metafizik zaman fikirleri, islâm 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 Fisagordaki 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 şekilde İbn Arabî'nin mutlak Varlık felsefesinde buluyoruz. İnsanın ve canlı varlıkların jeolojik, paleontolojik bakımdan incelenmesine dayanan zaman, fizik ve astronominin tamamladığı natüralist zaman, olayların ardardalığundan 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 batılaşma 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 benzeişler islâm aleminin bir kısım düşünürlerini İbn Haldun'un zaman görüşünü canlandırmaya götürmektedir.

\* \*  
\* \*

Çeşitli kültürlere 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 meşşaf'leri benimsemişler ve bu teoriye, İbn Sina'nın ruha dair bazı araştırmaları bir yana bırakılırsa, hemen hiç bir şey katmamışlardır. Maddeciler ve Saflik kardeşleri (اخوان الصفا) bu görüşten bir bakıma ayrılmışlardır. Devlete karşı bir isyan hareketinin başına geçtiği için Çelebi Mehmet zamanında idam edilen Bedrettin Simavî, hayatı biyolojik etkilerin toplamı diye tanımlamaktadır.

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

B. Sufilerdeki zahitlik tipi adî zahitlikten farklıdır. Onun son amacı nefsi öldürmek (fena) dır. Fakat islâm aleminde hiç bir tarikat budizmde olduğu gibi bu amaca tam olarak ulaşmamıştır. Rıfai'ler bedeni yıkmaya ve duyuları azaltmaya ekzersislerle, nakşi'ler Allahın adlarını zikir ederek (tesbih ve tehlil) ve dikkatlerini bir noktaya toplayarak bu amaca yaklaşır lar. 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 beктаşı'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 Dimne, Anadolu masalları gibi şark hikayelerinde gelişmiştir. Onlarda, Grek mitolojisi ve belki de bütün mitolojilerde görüldüğü gibi, insanın ihtiraslarla savaşıran dramatik bir talihi yoktur. Yunan trajedisinde olduğu gibi kaderle savaş ve alinyazısı 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, beктаşı'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 beктаşilik 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 alıyorlardı; 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.

Sözünü 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, hiristiyancılığın aslı günah anlayışından oldukça uzaktır. Zira, islamiyette 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 yanlışdır. 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 hür iradecileri (müttezile), kadcileri, bilinemezleri (eş'ariler), v. b. sayabiliriz.

İslâm alemindeki meşaf'lerin, başlıca Aristo ve Plotinus'den ilham alan ve hiristiyancılık 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 Arabî'ye 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 "ışrak" 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 çözümlenme (*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 islami insan görüşü, ne hiristiyancılıkta olduğu kadar kötümser, ne de grek akılcılığında olduğu kadar iyimserdir. İslamiyet, çatışkan ilkeleri birleştiren karakteriyle,

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

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

\*

Pascal'ın Batıda geometri kafasıyla ince görüş veya akıl mantığı ile gönül mantığı arasında yapmış olduğu ayrış, ondan üçyüz yıl önce İmam Gazali tarafından İhya'da, El-Munkız'de, Erba'in'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 filozoftan hristiyan 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 kelamcılca savunulmuştur. Bu açıklık şekli islâm Düşüncesinin skolastiğinde çok önemli rol oynamıştır.

B. Bilginlerin söz (kaal) üne karşı yaşanmış öz (haal) adı ile suffilerce ileri sürülen ve bir kısmı yine bütün suffilerce 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 ayrış, bir dereceye kadar, kendi felsefelerinde Dilthey ve Bergson'un ayrışlarına 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 sebeplerile, 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!