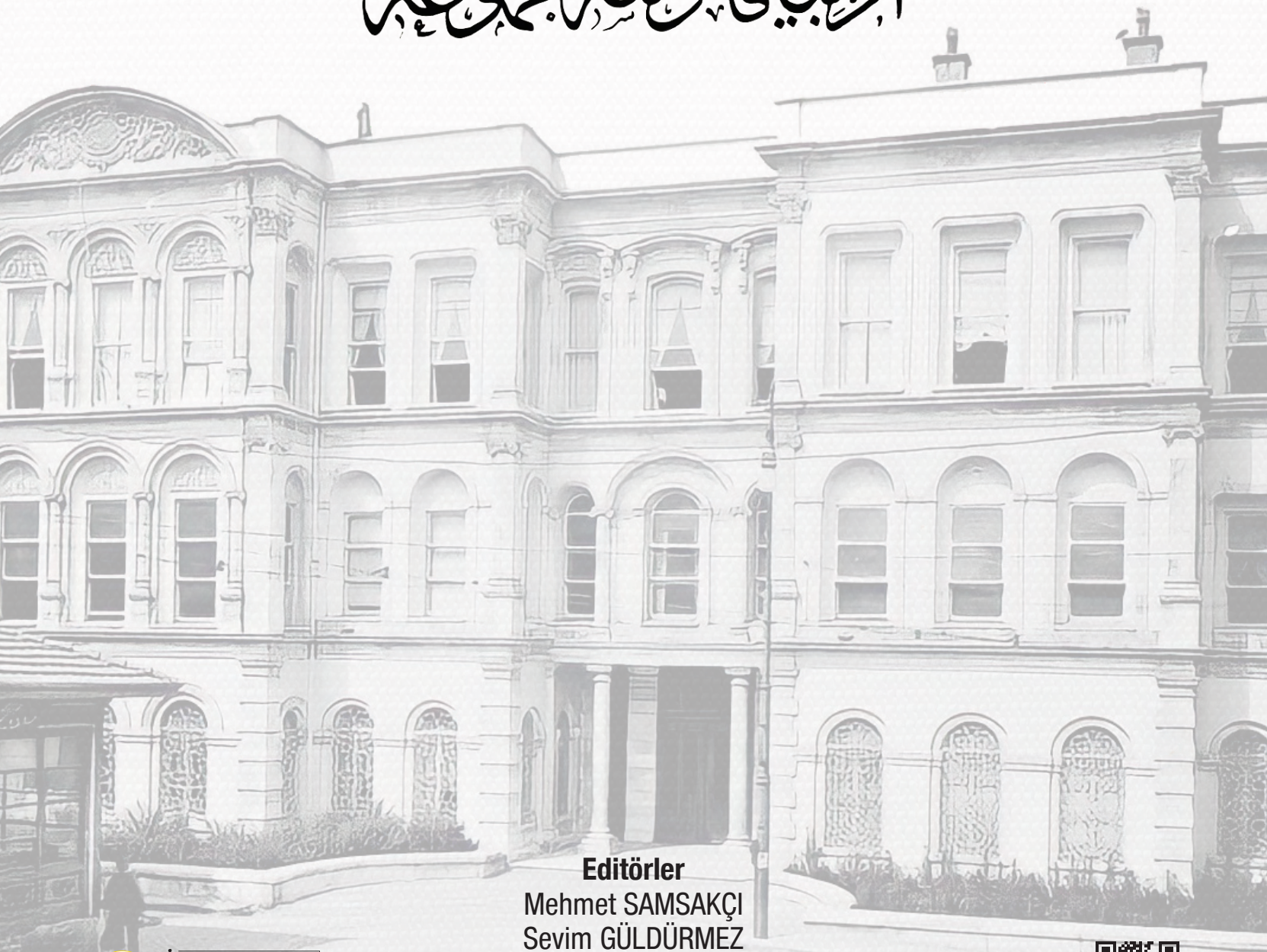
DÂRÜLFÜNUN EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI

SEÇME MAKALELER

دار الفنون

ادبیات فاکولته سی مجموعه سی



Editörler
Mehmet SAMSAKÇI
Sevim GÜLDÜRMEZ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

DÂRÜLFÜNUN EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI
(SEÇME MAKALELER)

Editörler

Prof. Dr. Mehmet SAMSAKÇI
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Araş. Gör. Sevim GÜLDÜRMEZ
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİNİN 150. YILINA ARMAĞAN

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Yayıncı
İstanbul Üniversitesi Yayınevi
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye

www.iupress.istanbul.edu.tr

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası (Seçme Makaleler)
Editörler: Mehmet Samsakçı, Sevim Güldürmez

ISBN: 978-605-07-0833-2
E-ISBN: 978-605-07-0828-8

DOI: 10.26650/B/AA09.2022.002

İstanbul Üniversitesi Yayın No: 5300
Edebiyat Fakültesi Yayın No: 3476

Online Yayın Tarihi Haziran, 2022

Bu çalışmaya atıfta bulunurken, referansa DOI numarasının dahil edilmesi önerilir.

Bu çalışma Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı altında online olarak yayındadır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Kitabın telif hakkı bulunmaktadır. Online olarak yayınlanan Creative Commons versiyonu haricinde, yasal istisnalar ve geçerli lisans sözleşmelerinin koşulları dikkate alınmalıdır.

Baskı
Kültür Sanat Basımevi ve Reklamcılık Organizasyon Sanayi Ticaret Limited Şirketi
Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi ZB-7-9-11 Topkapı / Zeytinburnu, İstanbul - Türkiye
Sertifika No: 44153

İlk Baskı, 2022

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ VII
DÂRÜLFÜNUN EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI HAKKINDA XI

LİSAN VE YAZI 1
Gotthelf Bergstrasser (1886-1933)
Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Uğur Gürsu

İLM-İ LİSÂN 11
Necîb Âsım (Yazıksız) (1861-1935)
Latin alfabesine aktaran: Dr. Ümran Erdoğan

ESKİ TÜRKİSTAN HALK EDEBİYATI 21
Carl Brockelmann (1868-1956)
Mütercim: Köprülüzâde Ahmet Cemal (1893-1979)
Latin alfabesine aktaran: Dr. Öğr. Üyesi Aslı Zengin

TÜRK FEYLESOFU FÂRÂBÎ: HAYATI, ÂSÂRI, MESLEĞİ 47
M. Şemseddin Günaltay (1883-1961)
Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya

TÜRK FEYLESOFU FÂRÂBÎ: HAYATI, ÂSÂRI, MESLEĞİ 2 67
M. Şemseddin Günaltay (1883-1961)
Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Cahid Şenel

İBN SİNÂ: HAYATI ve ÂSÂRI 91
Baron Carra de Vaux (1867-1953)
Mütercim: A. (Ahmed) Cemil
Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. Sevtap Kadıoğlu

BEŞER ve TABİAT 107
Faik Sabri (Duran) (1882-1943)
Latin alfabesine aktaranlar: Aydın Cidan - Dr. Öğr. Üyesi Kaan Kapan

SANAT ve METAFİZİK 119
İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)
Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Esra Egüz

TÜRKİYE ve ELSİNE-İ SÂMİYE 141
Avram Galanti (1873-1961)
Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Ömer İshakoğlu

İÇİNDEKİLER

EDEBİYAT-I SÛFİYYE 153
Hüseyin Dâniş (1870-1943)
Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. Mücahit Kaçar

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ 163
Ferid Kam (1864-1944)
Latin alfabesine aktaran: Dr. Öğr. Üyesi Bilal Alpaydın

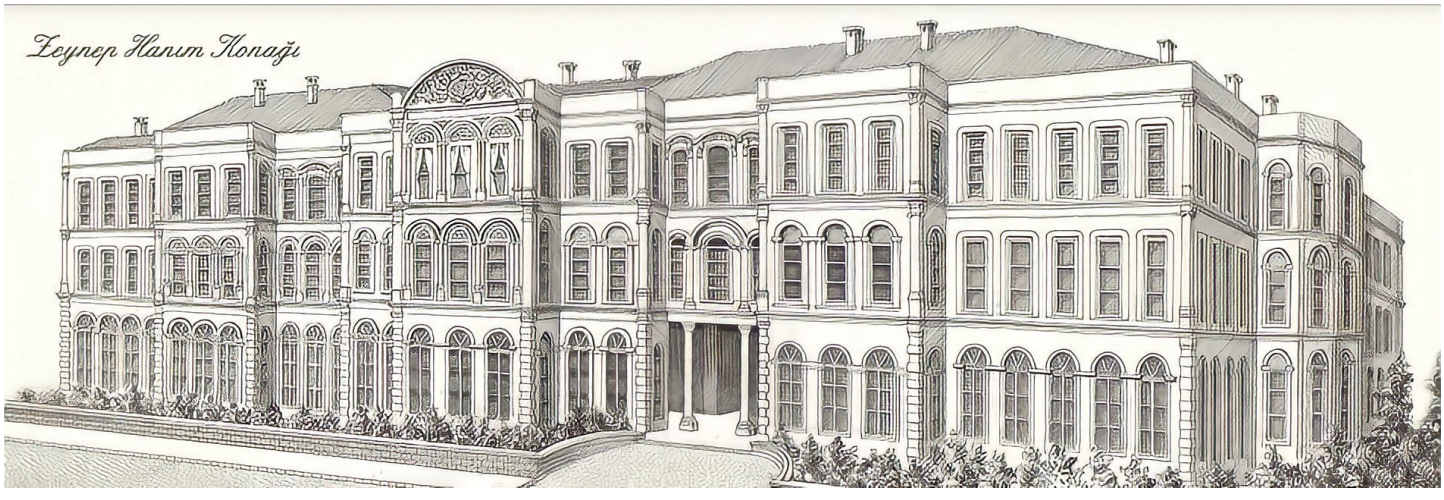
DEVLET-İ OSMÂNİYE'NİN TEESSÜS ve TEKARRÜRÜ DEVRİNDE İLİM VE ULEMÂ 185
Mehmed Arif (1873-1919)
Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Metin Ünver

DEMOKRASİ ve MAŞERÎ VİCDAN 193
Max Bonnafous (1900-1975)
Mütercim: Nebahat Hamit (Ün)
Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Nuri Sağlam

LİSAN-I NAZMDA EŞKÂL ve EFKÂR 203
Ali Ekrem (1867-1937)
Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. Mehmet Samsakçı

FREUDİZM ve PSİKO-ANALİZE DAİR BEŞ DERS 221
Sigmund Freud (1856-1939)
Mütercim: Mustafa Şekip (Tunç) (1886-1958)
Latin alfabesine aktaran: Dr. Öğr. Üyesi M. Şerif Eskin

GOETHE'YE DAİR 259
Uşşâkîzade Halid Ziya (1866-1945)
Latin alfabesine aktaran: Araş. Gör. Sevim Güldürmez


Zeynep Hanım Konağı

SUNUŞ

Türkiye'de beşerî bilimler sahasının ilk ve en büyük kurumu olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, kuruluşunun 150. yıldönümü olan 2020 yılında bir dizi etkinlik gerçekleştirdi. Elinizdeki kitap da yaşanan pandemi süreci dolayısıyla çoğu dijital ortamda gerçekleştirilen bu etkinlikler manzumesine bir ek ve Fakültemizin kuruluşunun bu önemli yıldönümüne bir armağan olarak tasarlanıp yayımlanmıştır.

1916-1933 yılları arasında neşredilen, tabiatıyla Mayıs 1929'a kadar Arap harfli olarak çıkarılan *Felsefe, İçtimaiyat, Tarih, Coğrafya, Edebiyat* dergisi *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, çoğu Dârülfünun'da müderrislik ya da müderris muavinliği yapan hocaların veya yabancı bilim insanlarının dil, edebiyat, tarih, sosyoloji, felsefe, psikoloji, coğrafya başta olmak üzere beşerî bilimlerin çeşitli alanlarında kaleme aldıkları makalelerin neşredildiği mühim bir akademik yayın organıdır. Toplam 8 cilt ve 49 sayı olarak çıkan mecmuanın ilk sayısı Mart 1332 (1916)'de, son sayısı Kânunusani (Ocak) 1933'te yayımlanır.

"*Başlangıçta düzenli olarak iki ayda bir neşredilen mecmuanın 1. cildinin 6. ve son sayısı Kânunusani 1332 (Ocak 1916) tarihlidir. Bu sayıdan iki ay sonra yayımlanan ve üzerinde "sene 2, Mart 1331 1917, sayı 7" ibaresi bulunan nüshadan sonra mecmuanın 1. serisinin yayımı Mart 1922 tarihine kadar durdurulmuştur. Bu tarihte çıkan 1. sayı ile ll. cilde ve 2. seriye başlandığından Mart 1333 / 1917'de yayımlanan ve 1. serinin son sayısı olan nüsha herhangi bir cilde dâhil edilememektedir.*"[1]

Türkiye'nin seferberlik içerisinde ve savaşın tam ortasında bulunduğu 1916 yılının çetin şartları altında, biraz da iktidarda olan İttihat ve Terakki Fırkası'nın resmî ideolojisi olan Türkçülük cereyanı etkisiyle daha çok Türk tarihi, dili, edebiyatı, içtimaiyatı alanlarına ait öncü metinlerin neşredildiği, önemli meselelerin tartışıldığı makalelerle kendisini gösteren Mecmua, daha sonra İslâm felsefesine ağırlık vermeye başlar. Fırkanın Kâtib-i Umumîsi olan ve 1912-1918 arası, kültür, edebiyat, matbuat ve bilim faaliyetlerinin hemen hepsinin bir yerinde bulunan Ziya Gökalp'ın, bu Mecmuanın da fikir babası, en azından yönlendiricisi olduğu kolaylıkla ifade edilebilir. Mecmuada neşredilen yazılarda ele alınan mevzular, esasen pek çok kültür adamı gibi, *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak* yazarının da temel meseleleridir.

Mecmuada makalesi ya da tercümesi neşredilen hocalardan bazılarının isimleri ve Dârülfünun Edebiyat Şubesi'ndeki kadroları şöyledir:

Mehmed Ali Aynî (Felsefe Tarihi Müderrisi), Köprülüzade Mehmed Fuad (Türk Edebiyatı Tarihi Müderrisi), Mustafa Şekip (Tunç) (Rûhiyât Muallimi), Ziya Gökalp (İçtimaiyât Müderrisi), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) (Terbiye Müderrisi), Necip Âsım (Yazıksız) (Türk Lisaniyâtı ve Türk Tarihi Müderrisi), Mehmed Emin (Erişirgil), (Felsede Tarihi Muallimi), Hüseyin Daniş (İran Edebiyatı ve

1 Nurettin Albayrak, "Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası", md. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul 1993, s. 526.

Farsça Müderrisi), Mehmed Şemseddin (Günaltay) (İslâm Tarihi Müderrisi), İzmirli İsmail Hakkı (İslâm Felsefesi Müderrisi), Ârif (Tarih-i Osmanî Müderrisi), Faik Sabri (Duran), (İslâm ve Türk Coğrafyası Müderrisi), Avram Galanti (Akvâm-ı Kadime-i Şarkiyye Tarihi Muallimi), Ali Ekrem (Nazariyat-ı Edebiye Müderrisi).[2] Türkoloji denen geniş çalışma ve araştırma sahasının önemli isimleri olan bu hocalardan başka Carl Brockelman, G. Bergstrasser, T. Lefevr, Ernest Chaput, Franz Babinger, Gustave Lanson gibi yabancı Türkolog ve filologların da pek çok makalesi de telif veya tercüme yoluyla Mecmua'da yerini bulur. Söz konusu yıllarda Osmanlı Devleti'nin Almanya İmparatorluğu ile sadece askerî ittifakı değil, ticarî, sınaî, ilmî alanlardaki işbirliği Dârülfünun, dolayısıyla Mecmuadaki Alman hocaların varlığını izaha kâfidir.[3]

Savaşın sonuna doğru yani 1917'de yayınına ara verilen ve Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının hemen ardından neşrine devam edilen Mecmua, 1933 Üniversite Reformuna kadar yayınını sürdürecektir. Çok ciddî maddi sıkıntıların yaşandığı 1922 yılında, Mecmuanın yeniden hayata dönmesi, döndürülmesi bu yayın faaliyetine atfedilen önem hakkında çok fikir vericidir. Hakikaten *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, Türkiye'de dil, edebiyat, dilbilimi, felsefe, sosyoloji, psikoloji, ilahiyat ve coğrafya gibi alanlarda ilk ilmî, ciddî, sistemli neşirlerin yapıldığı, sonraki yıllarda daima bir başvuru kaynağı olan bir yayın faaliyeti olmuştur. "Türkolojinin Babası" olarak anılan Ord. Prof. M. Fuad Köprülü'nün Türk dili, edebiyatı, tarihi, inanç sistemi gibi konularda yazmış olduğu makalelerin 11'nin evvela bu mecmuda yayımlanmış olduğunu belirtmek herhâlde kastımızı ifadeye yardımcı olacaktır.

Sadece Köprülü'nün etütleri değil, bu mecmuada neşredilmiş araştırma, tenkit, tanıtma vs türlerindeki pek çok makale, bugünün nesillerinin istifadesi için farklı zamanlarda muhtelif alanlardaki akademisyenler tarafından yeni yazıya aktarılmıştır. Bununla beraber bu muazzam ilim hazinesindeki yazıların pek çoğu da araştırmacılardan aynı gayret ve hizmeti beklemektedir. Sosyal Bilimler alanında çalışanlar için Osmanlı Türkçesiyle yazılmış metinleri okumak, okuyabilmek bir ayrıcalık ve bu tür metinlerin yeni harflerle neşri onlar için bir ihtiyaç değilse de yine bu sahalara mensup olan ama formasyonu gereği ya da çeşitli sebeplerle eski yazı okuyamayan pek çok araştırmacı için bu ve benzeri mecmua ve kitapların günümüz alfabesiyle neşri bir zarurettir. Elinizdeki kitap işte bu tür bir endişeden doğmuş ve böylesi bir ihtiyacı kısmen de olsa gidermek maksadıyla neşre hazırlanmıştır. "Kısmen" diyoruz zira ideal olan, elbette Mecmuadaki yazıların tümünün Latin alfabesiyle yayımlanması ve dilimizi, edebiyatımızı, tarihimizi, coğrafyamızı, düşünce ve inanç sistemimizi kendisine mesele edinen herkesin istifadesine sunulmasıdır. Biz, Edebiyat Fakültesi'nin kuruluşunun 150. yıldönümüne armağan olarak düşündüğümüz bu kitaba, görsellerle zenginleştirilmiş 16 adet yazıyı alabildik.

Kitapta hangi yazıya, niçin yer verildiği konusuna gelince:

2 Mecmuada makalesi bulunan yerli ve yabancı bilim insanlarının tam listesi için bkz. Fahamettin Başar, "*Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'ndaki Makaleler ve Yazarları", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, nr. 38, 2003, s. 185.

3 İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, özellikle 2. Dünya Savaşı öncesinde pek çok yabancı, mülteci bilim adamlarına kapı ve amfilerini açacaktır. Bkz. Sevtap İshakoğlu Kadıoğlu - Gaye Şahinbaş Erginöz, *Belgelerle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Mülteci Bilim Adamları*, İÜ Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 2017, 387 S.

49 sayıda toplam 244 makalenin neşredildiği[4] *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda çıkmış bütün makaleler önemli ve değerlidir. Dolayısıyla sınırlı sayıda metne yer verilebilecek bu kitapta hangi yazının yer alacağına karar vermek kolay olmamıştır. Bununla beraber seçimi kolaylaştıracak bazı ölçütlerimiz vardı. Şöyle ki:

Mecmua, Dârülfünun Edebiyat Şubesi'ne ait olduğu için, Şubenin değişik disiplinlerinde hocalığı bulunan isimlere öncelik verildi. Ayrıca Mecmuada çok sayıda ecnebi bilim insanının telif veya tercüme yazısının bulunması, belli oranda bu yazarlara da yer vermeyi gerektiriyordu. Seçimi kolaylaştıran diğer bir unsur ise Mecmuada neşredilen makalelerin alanlara göre sayısı ve oranıydı. Bu anlamda Türk Dili, Doğu Dilleri, Batı Dilleri, dilbilimi, tarih, edebiyat, bilim tarihi, İslâm felsefesi, estetik, coğrafya, sosyoloji, psikoloji gibi disiplinlere bu kitapta mutlaka yer ayrılmalıydı. Öyle de oldu. Kitaptaki yazıların daha önce yeni harflerle yayımlanmamış olanlardan seçilmesi, zaten mesainin başında bir ilke olarak benimsenmişti. Bununla beraber, daha önce neşredilmiş olmak, bir yazının kitaba girmesine mâni de olmadı. Zira asıl gaye, Mecmuanın içerik bakımından zenginliğini, öncülüğünü, dolayısıyla kıymetini aksettirmek ve günümüze taşımaktı.

Kitaptaki bazı yazılar, doğrudan editörlerin tercihi doğrultusunda belirlendi. Bazı yazılar da alanın uzmanları ya da yazıları yeni harflere aktaran hocalarımızın, meslektaşlarımızın tercih ve tespitine bırakıldı. Bu 16 yazının ikisinin Farâbî ile ilgili olması yani M. Şemseddin Günaltay'ın Farabî ile ilgili birbirini takip eden iki yazısının kitaba derç edilmesi de UNESCO'nun 2020 yılını Farâbî yılı olarak belirlemesiyle ilgilidir ve bu büyük Türk-İslâm filozofunun hatırasını yâda vesile olması maksadıyladır.

Görüleceği gibi kitapta yer alan bu 16 yazının tamamı, hâlihazırda Edebiyat Fakültesi'nin değişik programlarında görev yapan akademisyenler tarafından Latin harflerine aktarılmıştır. Bu akademisyenlerin isim ve branşlarını burada zikretmek asgarî bir kadirşinaslık gereğidir:

Bu bağlamda, projeyi kendilerine haber verdiğimizde teklifimizi hemen kabul ve çeviriyazıları zamanında teslim eden değerli Hocalarımız, meslektaşlarımız Prof. Dr. Sevtap Kadıoğlu'na (Bilim Tarihi); Prof. Dr. Mehmet Cüneyd Kaya'ya (Felsefe); Prof. Dr. Mücahit Kaçar'a, (Türk Dili ve Edebiyatı); Doç. Dr. Nuri Sağlam'a (Türk Dili ve Edebiyatı); Doç. Dr. Ömer İshakoğlu'na (Arap Dili ve Edebiyatı); Doç. Dr. Uğur Gürsu'ya (Türk Dili ve Edebiyatı); Doç. Dr. Metin Ünver'e (Tarih); Doç. Dr. Cahid Şenel'e (Felsefe); Doç. Dr. Esra Egüz'e (Türk Dili ve Edebiyatı); Dr. Öğr. Üy. Aslı Zengin'e (Türk Dili ve Edebiyatı); Dr. Öğr. Üy. M. Şerif Eskin'e (Türk Dili ve Edebiyatı); Dr. Öğr. Üy. Kaan Kapan ve Aydın Cidan'a (Coğrafya); Dr. Ümran Erdoğan'a (Türk Dili ve Edebiyatı) ve Dr. Öğr. Üy. Bilal Alpaydın'a (Türk Dili ve Edebiyatı) çalışmaya olan samimî destekleri için çok teşekkür ediyoruz. Eserin editörleri de iki makalenin yeni yazıya aktarımıyla çalışmaya dâhil oldular.

Edebiyat Fakültesi'nin kuruluşunun 150. yılı olan 2020'nin Fakültemiz adına verimli ve anlamlı geçmesi için özverili bir çaba gösteren, gerçekleştirilebilecek farklı akademik çalışmalar konusunda ufuk

4 Prof. Dr. Aykut Kazancıgil - Ayhan Vergili, "İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Mecmuası (İnceleme – Dizin), *Türklük Bilimi Araştırmaları*, nr. 12, 2002, s. 41

açıcı tavsiye ve yönlendirmelerde bulunan, bu bağlamda elinizdeki kitabın fikir aşamasından yayımına kadarki süreçlerini ilgiyle takip eden Edebiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Hayati Develi'ye; kitabın mizanpaj ve baskı işlerinin profesyonellikle yürütülmesi konusundaki sahiplenici tavrı ve destekleri için İstanbul Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Mahmut Ak'a; eserin neşri konusunda karşılaştığımız bazı güçlüklerin aşılması konusundaki değerli destekleri için Rektör Yardımcısı Sayın Prof. Dr. Halûk Alkan'a; değerli tavsiyeleri dolayısıyla Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı Sayın Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk'a; bu neşirdeki emek ve gayretleri dolayısıyla İÜ Press mensup ve çalışanlarına, ayrıca çalışmanın çeşitli aşamalarında katkıları bulunan meslektaşlarımız Hacer Selçuk, Saliha Çetinkaya ve Burak Koç'a teşekkür ediyor; zor şartlar altında bu mecmuanın neşrini gerçekleştiren, mecmuada yazısı ve emeği bulunan bütün ilim insanlarını rahmet ve minnetle anıyoruz.

Prof. Dr. Mehmet Samsakçı

Araş. Gör. Sevim Güldürmez

DÂRÜLFÜNUN EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI HAKKINDA

17. asrın sonlarından beri Batı karşısında toprak ve prestij kaybı yaşayan, gerilemeyi ve küçülmeyi engellemek için Avrupa tarzı bir askerî sistem ve eğitimin kaçınılmaz olduğunu fark eden Osmanlı Devleti, Lale Devri'nden (1718-1730) itibaren ciddî yeniliklere imza atar. Askerlik, tıp, mühendislik, matbaa, sanayi ve eğitim bu alanların en önde gelenleridir.

Bu değişim ve dönüşüm hamlelerinden birisi olarak Türkiye'de bir üniversite açma fikri 19. yüzyılın ortalarında geliştirilmiştir.[1] "Üniversite" yerine kullanılan "Fenler [Bilimler] Evi" mânâsına gelen Dârülfünun'a ait ilk adımlar, Türkiye'de pek çok alanda oldukça önemli ve o zamana kadar görülmeyen yeniliklerin, düzenlemelerin temel belgesi olan Tanzimat Fermanı'nın okunması ve ilânından kısa bir süre sonra, 1846'da kurulan bir komisyonun çalışmalarıyla atılmıştır. "Meclis-i Maârif-i Umûmiyye" adlı komisyon, bu ilk üniversitenin amaç ve çalışma esasları hakkında bazı kararlar almıştır. Bu kurumun yanında "Encümen-i Dâniş" ismiyle bir de heyet teşekkül etmiş ve Dârülfünun'da okutulacak kitapları hazırlamakla görevlendirilmiştir fakat heyetin çalışmalarının beklenen sonucu verdiğini söylemek mümkün değildir.

1863 yılına gelindiğinde dönemin sadrazamı Keçecizade Fuad Paşa'nın girişimleriyle Dârülfünun, "halka açık dersler"le faaliyetlerine başlar. "*13 Ocak 1863'te İbrahim Edhem Paşa'nın nezareti altında kimyager Derviş Paşa fizik ve kimyaya dair konuşmasıyla ilk dersi*" verir.[2] Bu derslere kısa zamanda tabiî ilimler, tarih ve coğrafya da eklenir. Üniversitenin çalışma esaslarını belirleyen bir "nizamname" yayımlanır ve nihayet 1869'da Sultan Abdülmecid'in iradesiyle "Dârülfünun-ı Osmanî" adını alan üniversite için yeni bir dönem başlar. 450 öğrenci üniversiteye kabul edilir, kütüphane ve laboratuvar çalışmaları hızlandırılır. Encümen-i Daniş bu kez tercüme faaliyetlerine ağırlık verir ve üniversitede okutulacak kitaplar Fransızcadan tercüme edilir. Fakat 1870 yılında halka açık konferansların birisinde Cemaleddin-i Efganî'nin, peygamberliği sanatla özdeşleştiren ifadeler kullanması halk tabanında bir tepki uyandırır; bu tepki neticesinde Dârülfünun-ı Osmanî'de birtakım aziller söz konusu olur fakat derslere ara verilmez.

1873 yılında üniversite için ikinci bir hamle yapılmıştır. "Dârülfünun-ı Sultânî" adıyla faaliyet gösterecek bu yeni kurumda Hukuk, Fen ve Edebiyat eğitimi ön plândadır. Burada eğitim bugün de geçerli olan sistem gibi 4 yıllık olarak düzenlenir ve mezunlara şehadetname (diploma) verilir.

İstanbul Dârülfünunu, çeşitli denemelerden sonra nihayet II. Abdülhamid'in 25. cülus yıldönümünde; 15 Ağustos 1900 tarihinde Ulûm-ı Âliye, Edebiyat ve Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiîye adlarında üç şube / fakülte hâlinde kurulur. Elbette üniversite adı ve çatısı altında değilseler de Tıbbiye, Hukuk ve Mülkiye Mektepleri faaliyetlerine çok önce başlamış, birkaç kuşak da mezun etmişlerdir.

1912'de ise Maarif Nazırı Emrullah Efendi zamanında üniversitede yeni bir dönem başlar. Eczacı ve Dişçi Mektepleri ile beraber Şam vilayetindeki Tıbbiye Mektebi de Dârülfünun'a bağlanır, şubeler

1 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun", md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul 1993, s. 521.
2 *a.g.m.*, s. 522.

"fakülte" adını, muallimler "müderris" unvanını alır. I. Dünya Savaşı esnasında Avrupa'dan pek çok bilim adamı Dârülfünun'da görev yapar. 12 Eylül 1914'te kız öğrenciler için Edebiyat, Riyaziyyat ve Tabiiyat şubelerinden oluşan İnas Dârülfününu kurulur, 1917'de ilk mezunlar verilir fakat bu kurum 1920'de kapatılır. 1921'den itibaren Edebiyat, Fen, Hukuk ve Tıp Fakültelerinde karma eğitime geçildiği görülmektedir.



Yahya Kemal ve öğrencileri Dârülfünun Konferans Salonunun giriş kapısında.

Mütareke ve işgal yıllarında Türkiye gibi üniversite de çok büyük problemler yaşar, yabancı hocalar ülkelerine dönerler, bütçe sıkıntıları sebebiyle üniversiteye tahsis edilen binalar boşaltılır, yer ve hoca problemleriyle yüz yüze gelinir. "*Milliyetçiliği ile tanınan öğrencilerin gururunu kırmak için İngilizler tarafından Askerî Tıbbiye'de pijama ile gezme mecburiyeti konulması*"[3] bu ağır şart ve baskıların en trajik örneklerinden sadece birisidir. Tüm bunlarla beraber 1919'da, yeni bir nizamname ile Dârülfünun yeniden yapılanmaya, toparlanmaya çalışmıştır.

Üniversite eğitiminin ağır savaş şartlarına ve işgal kuvvetlerinin baskılarına rağmen devam etmesi, devletin ve milletin eğitime verdiği önem ve gösterdiği hassasiyeti yansıtması bakımından çok dikkate değerdir. Nitekim elinizdeki kitapta yer alan birbirinden değerli makalelerin yer aldığı *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* bu yıllarda yayınına başlar.

Savaşın kazanılması ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilânından sonra da Dârülfünun, önceki esaslara göre faaliyetini sürdürür, Mütareke boyunca işgal altında olan Harbiye Nezareti (Beyazıt) binası Dârülfününa tahsis edilir. Fakat 3 Mart 1924'te yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte

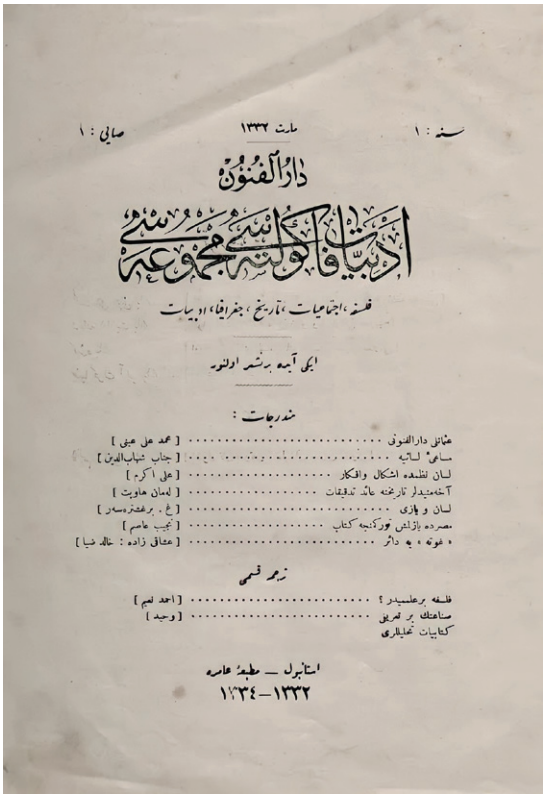
3 Prof. Dr. Aykut Kazancıgil - Ayhan Vergili, *İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Mecmuası* (İnceleme ve Dizin), *Türklük Bilimi Araştırmaları* (TÜBAR)-XII-/2002-Güz, s. 31.

medreselerin kapatılmasının ardından 1 Nisan'da Darüfünun'un da statüsü değişir. Bir mânâda üniversite özerklik kazanır. 1933'te ise çok büyük ve radikal bir hamleyle Dârülfünun kapatılır ve "üniversite reformu" adı verilen bu hamleyle üniversite, yeni yapısını ve hüviyetini büyük oranda muhafaza ederek günümüze kadar gelir.

Dârülfünun'dan üniversiteye kadarki süre içerisinde kurum çatısı altındaki şubeler ve birimlerde kitap ve mecmua formatında çok değerli önemli yayınlar gerçekleştirilir. Tıp, Hukuk, Fen ve Edebiyat Fakülteleri Mecmualarıyla İçtimaiyat ve İlahiyat Mecmuaları bunların en mühimlerindendir.

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası Üzerine…

1916-1933 yılları arasında, toplam 49 sayıda 244 makale ve yazının neşredildiği[4] *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, savaş yılları haricinde yayınına devam etmiş, çoğu Dârülfünun'da hoca olan önemli bilim ve sanat insanları tarafından yazılmış veya tercüme edilmiş değerli ve öncü makalelerin yayımlandığı bir dergidir.


سنه : ۱ ملت ۱۳۳۲ صایی : ۱

دار الفنون

ادبیات فاکولته‌سی مجموعه‌سی

فلسفه ، اجتماعیات ، تاریخ ، جغرافیا ، ادبیات

ایکی آیده بر نشر اولنور

مندرجات :

عنائق دارالفنونی ..... [محمد عل عینی]
ساحهٔ لسانیه ..... [جناب شهاب الدین]
لسان نظمده اشکال وافکار ..... [علی اکرم]
آخامنیدلر تاریخنه عائد تدقیقات ..... [لهمان هاویت]
لسان و بازی ..... [ع . برهتز سیر]
مصرده یازلش بر ترکجه کتاب ..... [نجیب عاصم]
« غوته » یه دائر ..... [عشاق زاده : خالده ضیا]

نیمه رسمی

فلسفه برعلمیدر ؟ ..... [احمد نعیم]
صناعتك بر تعریفی ..... [وجیه]
کتابیات تحلیللری

استانبول — مطبعهٔ عامره
۱۳۳۲—۱۳۳٤

Dârülfünun Edebiyat Mecmuası'nın ilk sayısının kapak sayfası.

İlk sayısı Mart 1332'de (1916) yayımlanan dergideki makalelerin çoğu felsefe, sosyoloji, tarih, coğrafya, dil ve edebiyat disiplinlerine dairdir. Nitekim derginin ilk sayısının kapağında büyük puntolu ve sanatlı bir yazıyla dizilmiş *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* isminin / başlığının altında, daha küçük puntoyla "Felsefe, İçtimaiyat, Tarih, Coğrafya, Edebiyat" ibaresi göze çarpar. Daha altta da derginin "*iki ayda bir neşr olunacağı*" bildirilir.

"*1. sayıda kapağın iç yüzünde "Tahrir Hey'et-i İdâresi" başlığı altında Mehmet Ali Ayni, Lehmann-Haupt, Giese, Ziya Gökalp'in, kâtip olarak da Kâzım Şinâsi'nin adları zikredilmiştir.*"[5] Bununla beraber dergide değişik alanlardan pek çok ismin imzası görülmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi dergide makalesi veya tercümesi bulunan kişilerin büyük çoğunluğu Dârülfünun müderrislerinden oluşmaktadır. İlk serisi büyük, daha sonraki sayıları orta boy olan ve ortalama 80-120 sayfa tutarında bulunan dergide resim, harita ve grafikler de yer almaktadır.[6] Kazancıgil ve Vergili, 1924'ten sonraki

4 *a.g.m.*, s. 41.
5 Nurettin Albayrak, "Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası", md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul 1993, s. 526.
6 *a.g.m.*, s. 526.

sayılarda sayfa adedinin azalmasını derginin bazı yazarlarının, o sıralar çıkmaya başlayan İlahiyat Fakültesi ve Türkiyat Mecmuaları'na kaymış olmalarıyla açıklar.[7] Ayrıca derginin ilk sayılarında imzası görülen şahsiyetlerin, zamanla yazmayı bıraktıkları, farklı yazarların isimleri göze çarpmaktadır. Bu "kan değişiminin", üniversiteden ayrılma, vefat gibi sebepleri söz konusudur.

Dergideki telif yazıların yanında tercüme makalelerin çok fazla olması, Türkiye'de modern bilimin, özellikle Türkoloji, tarih, coğrafya ve felsefe araştırmalarının nispeten geç başlamasıyla izah edilebilir. Hakikaten Türk tarihi, dili, edebiyatı, sanatı ve genel olarak İslâm öncesi Türk kültürü, Türklerin coğrafyası, inanç sistemi, yine Türk-İslâm Medeniyeti hakkındaki ilk sistematik çalışmalar Macaristan ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde başlamış, Rusya'da da nitelikli çalışmalar yayımlanmıştır. Klâsik asırlar boyunca Doğu'da kaleme alınmış binlerce yazma eseri ve yazarlarını unutmaksızın diyebiliriz ki İslâm felsefesi ve medeniyeti hakkında da 19. yüzyıl başlarından itibaren Avrupa'da önemli enstitü ve çalışma / araştırma merkezlerinin çatıları altında çok değerli etütler yayımlanmıştır.



Dârülfünun'a tahsis edilen Zeynep Hanım Konağı

Bir üniversite ve fakülte yayını olan derginin ilk sayısının Mehmet Ali Aynî tarafından yazılan ilk makalesi "Osmanlı Dârülfünunu" başlığını taşımaktadır ve Türkiye'de üniversite çalışmalarının tarihçesini verir. Bu ilk sayıda Türk edebiyatının, Türk nesrinin iki büyük ustası olan, aynı zamanda Dârülfünun'da müderris olarak da görev yapan Cenab Şehabettin ve Halid Ziya'nın iki makalesi göze çarpar. Bergstrasser'in "Lisan ve Yazı" isimli makalesi de ilk sayıya yakışır temel bir konuyu ele almaktadır. Bu nüshada yer alan Paul Janet'nin, Babanzade Ahmed Naim tarafından "Birinci Ders: Felsefe Bir İlim midir?" başlığıyla tercüme edilen çalışması, yine Jean Novikov'un Vâhid isimli bir mütercim tarafından dilimize çevrilen "Sanatın Bir Tarifi" başlıklı makalesi de ilk sayı mantığına uygun yazılardır.

49 sayısının içeriğini tek tek vermek, izah etmek veya tartışmak burada mümkün ve gerekli olmadığından derginin yayın politikası ve muhtevası hakkında genel bir değerlendirme ile yetinelim.[8]

7 *a.g.m.*, s. 38.

8 Aykut Kazancıgil ve Ayhan Vergili bizim de bu çalışmamıza temel teşkil eden *"İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Mecmuası (İnceleme ve Dizin)*" başlıklı makalelerinde derginin macerası ve içeriği hakkında doyurucu bilgilerden başka tam indeksi de vermektedirler. *Türklük Bilimi Araştırmaları* (*TÜBAR)*-XII-/2002-Güz, s. 27-74.



Dârülfünun Edebiyat Şubesi mezunları

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda dilbilimi, Türkçe'nin grameri, Türklerin kullandıkları yazı sistemleri gibi konularda en çok Necip Âsım (Yazıksız)'ın çalışmaları göze çarpmaktadır. İleriki yıllarda yani Cumhuriyet'in ilânından sonra da dil etütlerine devam edecek ve Türk Dil Kurumu'nda mühim görevler üstlenecek olan Avram Galanti'nin de dergide Türkçenin tarihi gelişimi ve özellikle Sami dilleri konusunda önemli karşılaştırmalı makaleleri söz konusudur.

Derginin yayın politikası ve yazıların seçimiyle ilgili bir noktayı - önemi olduğu için - ayrıca izah edelim:

Başlangıcı daha gerilere gitmekle birlikte, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve Mütareke yılları (1918-1922) boyunca Osmanlı bürokratlarını ve kültür adamlarını en çok uğraştıran, yoran meselelerden birisi, Avrupa'nın Müslüman Türkleri barbar bir millet olarak görme ve gösterme gayretleridir. Zira Batı devletleri 14. yüzyılın ilk yarısından itibaren Avrupa'da siyaseten ve giderek kültürel plânda varlık gösteren, sahip olduğu topraklarda zamanla bir kültür ve medeniyet inşa eden, inanç ve yaşama üslûbuyla Arnavutlar, Boşnaklar, bir kısım Slavlar gibi Avrupalı bazı toplumları İslâmla tanıştıran Osmanlıları affetmemiş, onların bir an evvel Avrupa'dan hatta Anadolu'dan çıkarılmaları ve eski yurtlarına, Asya'ya sürülmeleri motivasyonuyla askerî ve siyasî hamlelerinin yanında bilim ve sanat eserleri de yazmışlar, yazdırmışlardır. 19. ve 20. yüzyılın Türk ilim ve sanat adamları da karşı yazı ve kitaplarla Türklerin tarih boyunca, değişik coğrafyalarda inşa ettikleri medeniyeti tanıtmak, öğretmek, vurgulamak ihtiyacı hissetmişlerdir. İlk yayın seneleri Mütareke dönemine rastlayan yani işgal altında çıkan *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nın bazı yazar ve mütercimlerinin bu "kontra

metinlere" ağırlık verdikleri görülmektedir. Türk-İslâm düşünürleri, ilk dönem Anadolu erenlerinin hayat, faaliyet ve eserleri hakkındaki yazılarla tasavvufî edebiyat alanındaki neşriyatın fazlalığı bu bağlamda değerlendirilmelidir. Köprülüzade Mehmed Fuad'ın dergide yayımlanan çok önemli ve ufuk açıcı makaleleri bu konuların en derinlemesine ve profesyonelce irdelendiği etütlerdir.

Mecmuanın yayımlanması ve zor şartlar altında dahi olsa neşrini sürdürmesi, yine önemli ve kudretli kalemlerin dergiye kazandırılması noktalarında çok büyük bir gayreti olan, derginin çıkış yıllarında henüz iktidarda olan İttihat ve Terakki Fırkası'nın Kâtib-i Umumîsi ama aynı zamanda ideoloğu bulunan Ziya Gökalp'ın, sosyolojiye atfettiği önem hatırlanırsa dergide yer alan sosyoloji yazılarının azımsanmayacak sayıda oluşunun sebebi daha iyi anlaşılır. İleride, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı bir kitap yazacak olan Hilmi Ziya'nın, derginin 3. senesinin ilk sayısında (Haziran 1339) neşrettiği "İçtimaiyat Tetkikatında Muhtelif Temayüller" başlıklı makalesi sosyoloji metodolojisi hakkında Türkçe'de yazılmış ilk metinlerden birisidir. Şubat-Mart 1931 tarihli (cilt: 7, sayı: 5) nüsha da neredeyse tamamen bir sosyoloğa ayrılmıştır. Ziya Gökalp'le beraber Türkiye'de sosyolojinin bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilip yerleşmesinde önemli hizmetleri olan ve dergide yazıları bulunan Mehmed İzzet Bey'in 8 Aralık 1830'daki vefatı günlerinde çıkan nüshadaki bütün yazılar söz konusu değerli bilim adamının şahsiyet ve ilmî gayretlerine dairdir.

Dönemin ilmî literatür ve terminolojisinde "ruhiyât" olarak zikredilen "psikoloji" de çok sayıda telif ve tercüme yazının konusunu teşkil eder. Söz konusu yıllarda kamuoyu nezdinde nispeten yeni bir araştırma sahası olan psikolojiye dair yorum, tespit ve değerlendirmeler, mecmuada daha çok Edebiyat Fakültesi'nin Ruhiyât Müderrisi Mustafa Şekib'in yazı ve tercümelerinde karşımıza çıkmaktadır.

Mecmuanın coğrafya kısmını, genel olarak İslâm ve Türk Coğrafyası Müderrisi Faik Sabri'nin çalışmaları oluşturmaktadır. Cumhuriyet devrinde "Duran" soyadını alacak olan Faik Sabri Bey, "Coğrafya'nın İlmî Usulleri", "Beşer ve Tabiat", "Coğrafya Tavsiflerinde Nazım Usulleri" başlıklı üç makaleyle bu sosyal bilimler dergisinin önemli bir açığını kapatır. Ali Macit'in beşerî coğrafya alanındaki tercümeleri de zikre değerdir.

Derginin "Kitabiyat" başlığı altındaki kısımları (ki genellikle her sayının sonunda yer alır) Türk dili, tarihi, edebiyatı, sanatı, düşüncesi, kısacası Türkoloji ile ilgili dünyanın herhangi bir ülkesinde herhangi bir dilde neşredilmiş kitapların tenkit ve tahlillerinin yapıldığı kısımdır. Bu sayede dergi, okurlarına karşı bilgiyi haber verme, duyurma gibi mühim bir vazifeyi de yerine getirmiş olmaktadır. Mecmua, çoğu yazarı olan Fakülte hocalarının kitaplarının ilânlarını da yapar.

Klâsik Türk Edebiyatı, halk şairleri ve şiiri [bu alandaki yazılar daha çok Ali Ekrem, Mehmed Fuat ve Ahmed Talat tarafından kaleme alınmıştır] İbn-i Sina, Farabi gibi büyük Türk-İslâm filozoflarının hayat, şahsiyet ve eserleri, Antik Yunan ve Modern Batı felsefesi, Arap Dili ve Edebiyatı, siyaset bilimi, bilim tarihi, dinler tarihi, terbiye, ahlak, İstanbul tarihi ve kültürü, derginin önem verdiği diğer alanlardır.

Elinizdeki *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası - Seçme Makaleler* başlıklı kitap, böylesi zengin ve mühim bir dergide, çeşitli alanlarda yayımlanmış - söz konusu derginin genel çerçevesini çizen ve mahiyeti hakkında fikir sahibi olunmasını sağlayan - makalelerden yapılmış bir seçkidir.

LİSAN ve YAZI[1]

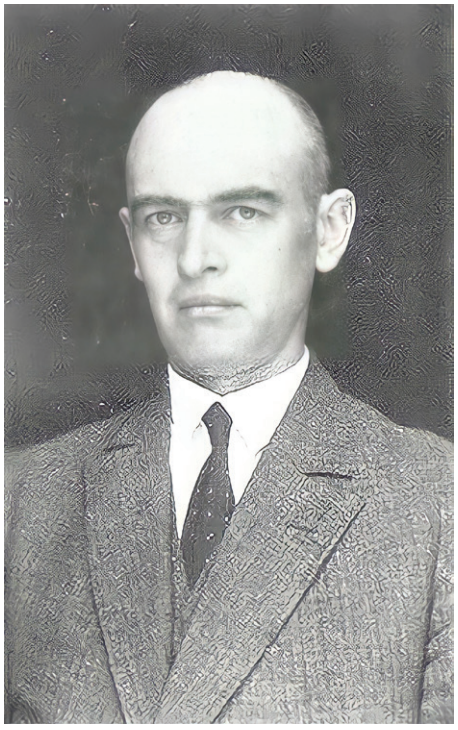
Gotthelf Bergstrasser (1886-1933)

(Elsine-i Samiye Mukayeseli Sarfı Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Uğur Gürsu

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - ugursu@istanbul.edu.tr

1915-1918 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde profesör olarak derslere giren Gotthelf Bergstrasser'in İslâm ilimleri ve Türk tarihi, Ârâmîce ve lehçeleri, Arap ve Sami dilleri, Arap Edebiyatı üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Sahada "Sâmi dilleri uzmanı ve Alman şarkiyatçısı" olarak bilinen, bir dönem Kahire Üniversitesi'nde de dersler veren araştırmacının doktora tezi (Leipzig, 1911) Kur'an-ı Kerim'deki nefiy edatları ile ilgilidir.



Gotthelf Bergsträsser (Alman Dilbilimci)

Lisan ve yazı unvanıyla kaleme aldığımız işbu makalede, "yazı" tabirine nazaran istimal olunan "lisan" tabirinden maksat, ağızdan çıkan kelâmdır. Bu lisan kelimesinin ilk ifade ettiği mana demektir. Söylenilen kelâm, bütün küre-i arzda pek kadim olup kıdemi malûm değildir. Yazının eskiliği hakkında da muayyen malûmatımız yoktur. Fakat tarihin sahaif-i evveliyesine doğru ne kadar rücu eder isek, yazının o kadar az inkişaf ettiğini görürüz. En eski rivâyât-ı tarihiyede bile lisanın, şimdikinden daha az bir inkişafı müşahede ediliyor. Hicret-i Nebeviyye zamanında yazı, vaktiyle Şarkî Avrupa'yı ihtiva etmeyip vasatî Avrupa'yı yalnız kısmen ihtiva eden Bahr-ı Sefid'in havza-ı medeniyesinden gayrı, Hindistan, Çin ve bir dereceye kadar vasatî Amerika'nın havza-ı medeniyelerinde dahi malûm idi.

Menkulât-ı tarihiyenin evâiline yani kable'l-milat 3000 sene evveline atf-ı nazar eder isek, o zaman yazının yalnız iki memlekette yani Mısır ve Babilistan'da müstamel olduğunu görürüz. Memleketeyn-i mezkûreteynde yazının ne vakitten beri istimal edilegeldiğini tayin edemeyiz. Fakat muhakkak bir şey var ise, o da yazının en çok birkaç bin sene evvel istimal olunmaya başlanmasıdır. Ondan evvel ise, tekellüm edilen lisan mevcut olup yazılan lisan mefkud idi.

Elyevm, yazı oldukça taammüm etmekle beraber, lisana nispeten pek geride kalmıştır. Benî beşerin takriben nısfı ne okumak ne yazmak bilir. Bundan başka okumak yazmak ile iştigal edenlerin

1 Sene 1, Sayı 1, Mart 1332 (1917), s. 41-53.

okuyup yazmaları, tekellüme nispeten kezalik geride kalmıştır. Binaenaleyh lisan, asıl itibariyle söylenilen ve fer itibariyle yazılan kelâm demektir. İşte bunun için, ilm-i elsine, evvel emirde söylenilen kelâm ve badehu yazı ile tevaggul etmelidir.

Esas itibariyle, yazının lisan ile hiçbir münasebeti yok idi. Yazı, lisandan müstakil olarak neşet etmiştir. Amerika'da mukim müteaddit Hintli (yerli) kabâilce, lisandan müstakil bir resim yazısı müstameldir. Mesela: Bir tüfenk mukabilinde bir takım deriler teklif eden bir Hintli, bir tacire hitaben yazdığı vakit, mektubunu resim yazısı ile yazarak *"Ben bir tüfenk mukabilinde sana şu kadar deri teklif ediyorum"* tarzında Hintce bir cümleyi teşkil eden kelimâtı istimal etmez. Hintli, mektubunun bir tarafında bir tüfenkin resmini, diğerinde de teklif ettiği derilerin hayvanlarının resimlerini çizer ve mektubun bu iki kısmı arasında "mübadele" mânâsını ifade eden hususî bir işaret vaz eder.[2] Bu mektup, hiçbir cümle hâvî olmadığından okunamaz ise de tabirât-ı lisaniyeden ârî bir fikir ifade eder.[3]

Resim işârâtının ve bahusus bir cisim göstermekten ziyade bir hareke gösteren (Hintli'nin istimal ettiği "mübadele" işareti gibi) birtakım işârâtın tedricen ihtira edildiğini farz edelim. Bu suretle yavaş yavaş yalnız efkâr ifade etmekle iktifa edilmeyerek, her biri bir işaret ile gösterilmiş bir cümlenin kelimelerini ifadesi cihetine gidilmiştir. O zaman yazı ile âdi bir fikir tasvir edilmeyerek, lisanın bir cümlesi tasvir edilmiştir. Vakıa bunun için hakikî bir yazı yok idi. Çünkü kelimelerin eşkâli henüz birbirinden fark ve temyiz edilir idi. Bundan başka, bir mânâ, müteaddit kelimeler ile ifade edildiğinden, bu kelimelerden hangisinin murad olduğu belli değil idi. "*Ben bir tüfenk mukabilinde sana şu kadar deri teklif ediyorum*" cümlesinde, ben, bir, tüfenk ilh için birer işaret var idi. Fakat "ben" için istimal olunan işaret "benim" ve "bana" ilh de şâmil olduğundan, işaret-i mezkûrenin işbu şekillerden hangisini ifade ettiği ve kezalik Hintli mektubunda "teklif" yahut "takdim" murad edip etmediği malûm değil idi. Yalnız bütün kelimelere değil, tek sadalara yahut lâ-akall hecâlara mahsus işaretler ihtira olunduğu vakit, mezkûr farkların ifadesi kābil olmuş idi.[4]

Bu inkişaf derecesinde bulunan hatt-ı mihî (Babil yazısı) ile hiyeroglif (Mısır yazısı) hakikaten yazıdır. Yani onların ianesiyle söylenilen sözler yazıyla ve kezalik yazılan sözler okunabilir. Hâlbuki bu iki yazı, arz ettikleri müşkülâttan sarf-ı nazar ile bu müşkülâta rağmen pek nâkıstı. Çünkü ikisinde de aynı işaret, muhtelif sada ifade eden ve bilmukabele aynı sada, muhtelif işaretler marifetiyle yazılabilir. Bu noksanlık fevkalâde bir sadelik arz eden Fenike, tabir-i asahh ile Garbî Sami yazısında bertaraf edilmiştir. Bu yazıda her işaret bir ve daima aynı sâmit ifade etmek ve bilmukabele her bir sâmit bir ve

2 Wundt'un *Völkerpsychologie* nam eserinin üçüncü tabına müracaat. Cilt 1, sahife 250 ve onu takip edenler.

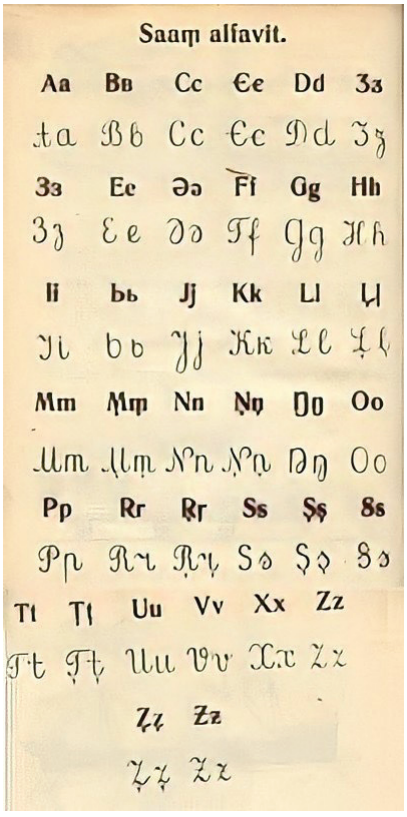
3 Von der Gabelentz'in *Sprachwissenschaft* nam eserinin ikinci tabına müracaat. Sahife 128.

4 Mısırlılar ve Babillilerin ne suretle bu ihtiraa muvaffak oldukları meselesine gelince, burada bundan mufassalan bahsetmek mümkün değildir. En son resim yazısı olan Çince yazısında, hâl başka türlüdür. Çünkü bu lisanda aynı kelimenin eşkâl-i muhtelifesi yoktur. Bundan maada, bu lisanda resimler o kadar çoktur ki değil aynı mânâ ifade eden muhtelif kelimeler için, belki aynı kelimenin cüzü muhtelif mânâları için muhtelif resimler vardır.

daima aynı işaret ile ifade edilmek üzere muhtelifü'l-mânâ[5] sâmitlere mahsus muhtelif işaretler vardır. Ehemmiyetsiz istisnalar ile el-yevm küre-i arzda kullanılan elifbalar, doğrudan doğruya olsun olmasın, eski Garbî Sâmî elifbasından tadilen meydana gelmiştir.[6]

Eski Garbî Sami yazısından neşet eden yazılarda, suver-i muhtelife ile bertaraf edilmiş bir kusur vardır. O da eski Sami elifbasının hurûf-ı sâitesinin işaretsiz bırakılmış olmasından ibarettir. Arapçada, hiç olmaz ise, üç sait işareti bulunur: "â", "û","î". Bu üç harfin hem sâit hem de sâmit olabilmeleri mahzuru da vardır. Bundan başka üç sâit bittabî pek azdır. Onun için Arap yazısına bazı sâit işaretlerin idhaliyle lâ-akal her biri kısa veya uzun olan "a", "i", "u" gibi altı sâitin yazılmasına imkân bırakılmıştır. Hâlbuki bu idhâl usûlü zarûrî bir şeydir. Çünkü Arapçaya idhal ve ekser-i ahvâlde hazf olunan bu harekeler, hadd-i zatında Arap elifbasının hakikî bir kısmını teşkil etmezler. Eski elifbayı tekmil etmek için ittihaz olunan aynı usûl; İbranice, Arapça ve Süryanice yazılarında tatbik olunmuştur. Habeş yazısında ve Hindistan'ın havza-ı medeniyesinde istimal olunan başka bir usûl vardır. Bu ikinci usûl mucibince harf yazısı, tekrar hecâ yazısına tebdil ve bu suretle, sâitlerin ifadesi ihdas edilmiştir.

Nihâyet fetha, kesre, zamme işaretlerinin idhalinden evvel Arap yazısında müstamel usûl, yani eski sâmit işaretleriyle aynı zamanda sâitleri ifade etmek usûlü, taammüm edebilmiştir. Mesela "e" sâitini ifade etmek için İbranicede (ɛ) harfi ve Türkçede (ə) harfi istimal olunur. Bu suretle, Arapçada olduğu gibi, ayn-ı işaretlerin hem sâmit hem sâit gibi istimal olunmasından tekevvün eden mahzur, burada da mevcuttur. Yunanîler milattan 1000 sene evvel, Garbî Sami yazısını istimal etmeye başladıklarında, bu mahzurun önünü almışlar. Zira Yunanca, Samice gibi o kadar çok muhtelifü'l-mânâ sâmitlere malik olmadığından, savâmitin ifadesi için Sami işaretlerinin bir kısmını ve mütebakîsini savâit yazmak için istimal etmişler; bu, Garbî Sami elifbasının ihtiraından sonra, yazıyı lisana yaklaştırmaya doğru atılan adımların en büyüğüdür.



Sami Alfabesi

Bu Avrupalı usûlde, savâit, savâmit gibi yazının aksâm-ı hakikîyesi gibi addolunur. Bu nokta-ı nazara göre, bu usûl bâlâda zikri sebkat eden iki usûle fâiktir. Bilâkis huruf-ı sâitenin sıhhat-ı ifadesi nokta-ı nazarına göre, birinci yahut ikinci usûlden bir cins yazı, üçüncü usûlün herhangi bir cins yazısına faik

5 İki sadadan birincisini hâvî olan her bir kelimenin mânâsı, mezkûr sada yerine ikincinin vaz olunmasından dolayı değişmez ise, işbu sadalar, vazifeten müşterek olmalarına nazaran, mütesaviyü'l-mânâ olurlar. Mesela Almancada (ach) ve (ich) kelimelerinde bulunan "ch" harflerinin iki telaffuzu gibi. Ahvâl-i sairede de sadalar muhtelifü'l-mânâ olur. Bâlâdaki misalde olduğu gibi muhtelifü's-savt fakat mütesaviyü'l-mânâ sadalar ayn-ı işaret ve bilâkis mütesaviyü's-savt fakat muhtelifü'l-mânâ iki sada, iki muhtelif işaret marifetiyle ifade olunabilir: Türkçede "kitabını" ve "kitabını" kelimelerinde olduğu gibi.

6 Çin havza-ı medeniyesi yazısı, mezkûr elifbadan neşet etmediyse, bu hâl beyanatımızı cerh ve iptal edemez. Çünkü Çin yazısı hiçbir elifba yani hiçbir harf yazısı değildir.

olabilir. Mesela: Birinci usûle ait olan İbranicede 12 muhtelif sâit işareti ve bilâkis üçüncü usûle ait en eski Yunan yazısında 5 ve Alman yazısında (uzun sâmitleri ifade etmek için istimal olunan vesaitten sarf-ı nazar edilir ise) 8 yahut 9 sâit vardır: a, e, i, o, u, ä, ö, ü (y)[7]. Fransızcadaki sait işaretlerin adedi İbraniceninkinden ziyadedir: a, ā, â, e, é, è, ê, i, î, o, ô, u, û, y, ai, au, ei, eu, ou.[8] Tam 19 sâit işareti! Bu sistem, en mükemmel sistem olduğu zannolunabilir. Fakat zannolunduğu gibi değil, çünkü bu 19 işareti ancak altı grup sâite yani 1) a, à, â 2) e, é, è, ê, ai, ei 3) i, î, y 4) o, ô, au 5) u, û, eu 6) ou'ya o surette tefrik olunurlar ki herhangi bir kelimede, bu gruplardan birine ait işaretlerden biriyle yazılmış bir sâit, başka kelimede, diğer bir gruba mensup işaretlerden biriyle yazılmaz. Bilâkis mesela birinci grubun müteaddit kelimelerinde e, é, è, ê, ai, ei ile yazılan sâitlerin başka kelimelerde âdi "(e)" ile ifade edildiği[9] ve beşinci grubun bir kelimesinde "(eu)" harflerinin "u" sadasını verdiği görülür. Savâiti cem eden her bir grupta, her bir sadanın bir ve daima aynı işaret ifade ve her bir işaretin bir ve daima aynı sada tasvir edeceğine dair muayyen bir prensip yoktur. Hâlbuki bu prensip, savâmite nazaran eski Garbî Sami yazısında mevcut ve muteberdir. İngilizcede savâit işaretlerinin tefriki keyfiyeti Fransızcanınkinden nakıstır.

Bu esaslı ve nazarî kusurlar, yazının ve bahusus imlânın talimini hissedilecek bir surette müşkül kılarlar ise de bir kere öğrenilen yazının kabiliyet ve suhulet-i istimalini tenkis etmezler. Ameliyat sahasında nazariyatça nâkıs bir yazı, nazariyatı tam olan bir yazıya teveffuk bile edebilir. Türkçe yazısının savâiti eksik ise de yazıyı süratle yazmak için icat olunan ve binaenaleyh sadaların sıhhat-i ifadesi nokta-i nazarından nakıs olan istenografyalardan gayrı, sair Avrupa yazılarına süratçe faik bir yazıdır.

Eski Garbî Sami yazısı, başka bir cihette dahi tadil edilmiştir. Evvellerde kelimeler, yek-diğerinden ayrılmadan ve bir tenkit usûlü bulunmadan, harfler yan yana dizilir idi. El yazısıyla yazılmış ve eski zamanda tab olunmuş Türk ve Arap âsârında böyledir. Türk ve Arap yazısında, ahiren Yunanîlerden alındıktan sonra ıslah olunan ve Avrupa'da istimal edilmekte gelen usûl-ı tenkit istimal olunmaya ve her kelimenin nihayetinde küçük bir fasıla bırakılmaya başlandı. Ameliyat sahasında, yazının bu tarzda ıslahı gayet mühim olduğu, usûl-ı mezkûrenin Türk ve Arap yazılarına idhalinden anlaşılıyor. Nazariyat sahasında ise, bu ıslah o kadar haiz-i ehemmiyet değildir. Zira söylenilen kelâmda kelimeler bila-fasıla birbirine merbut olduklarından, kelimelerin tefriki keyfiyeti söylenilen kelâmın mahiyetini ifade etmez. Bir kimse, anlayamadığı lisanlarda konuşulduğunu işittiği vakit, bunun farkına kolaylıkla varır. Umumiyet itibariyle, ol kimse birtakım hecâların ağızdan çıktığını duyar ise onları kelime hâline ifrağ edecek bir hâlde değildir. Tenkite gelince, o, bir dereceye kadar, onları söylenilen kelâmın mahiyetini ifade eder: ! ? işaretleri gibi. Hâlbuki virgül bulunduğu yerde (ba-husus Almancada) herhâlde tevakkufa lüzum yoktur. Kezalik her tevakkuf, bir tenkit işaretiyle gösterilmez.

Tenkit ile kelimelerin tefriki keyfiyeti, söylenilen kelâmın sıhhat-i ifadesinden ziyade, mülahazat-ı nahviye ve mantıkiyeye taalluk eder. İşte bunun için, tenkit, yazılan şeylerin derk ve

7 Savâit-i melsûke. Basit sâitlerin yan yana gelmesinden husule geldiklerinden dolayı, bâlâda zikredildi.

8 Yazıda ai, au, ei, eu savâit-i melsûkeye benzerler ise, hakikat-i hâlde, bunlar basit sâitler ifade eder. Hâlbuki oi, halis savâit-i melsûkeden olmakla yukarıda zikrolunmadı.

9 Mesela: café-aller, chair mère-mer, pleine bétise –belle enfî sâ'itler tedkik olunur ise, bütün gruplar bile tamamıyla tefrik olunmaz. Zira bir taraftan e-a (en-dans kelimelerinde olduğu gibi) aynı sadayı verirler.

fehmini, hissolunacak bir surette teshil eder. Yazı, bundan evvel zikrolunan inkişafta, lisana tedricen daha ziyade yaklaşır iken, biz tefrik ve tenkitte bilâkis yazıyı kelâmın uzaklaştıran ve söylenilen kelâma nazaran, yazıyı müstakil kılan bir mebde-i inkişaf müşahede ederiz. Bu mukabil istikamete doğru vuku bulan inkişaf vadisinde, Çin yazısı en ileriye varmıştır. Çincede çok kere, yazılmış yahut basılmış şeylerin okunduğu ve görüldüğü vakit anlaşılabilir fakat okunduğu işitilen şeyler anlaşılamaz.[10]



Çivi Yazısı

Bu istikâmetten sarf-ı nazarla, yazının inkişafından maksat her bir muhtelifü'l-mânâ ve muhtelifü's-savt sada bir işarete malik oluncaya kadar yazıyı lisana yaklaştırmaktan ibarettir.[11]

Bu suretle, her bir sada, daima aynı işaret marifetiyle ifade edilecek ve her bir işaret, daima aynı sada verecektir. Şimdiye kadar istihsal olunan netayiçden ziyade, maksad-ı mezkûru tamamıyla elde etmek için el-yevm, muhtelif lisanlarda ve Türkçede dahi sarf-ı gayret edilmektedir.

El-yevm kullanılan yazılarda, telaffuzun sıhhat-i ifadesi prensibinin tatbikinden, yalnız bir noktada, sarf-ı nazar olunmuştur. O noktada, Sandhi hadisatının ifâdâtına taalluk eder[12]. Her lisanda, bir

10 Steinthal'in *Charakteristik der haupsächlichsten Typen des Sprachbanes* nam eserinin ikinci tabına müracaat. Sahife 11 ve onu takip edenler.

11 Türkçe yazısına nispeten bâlâda gösterildiği veçhile, bir yazı muhtelifü'l-mânâ fakat mütesaviyü's-savt sadalar için muhtelif işaretlere malik ise yazının lisana nazaran müstakil olduğuna delalet eder bir alamettir.

12 Sandhi kelimesi Sanskritçeden alınmış olup "terkib" demektir. En evvel Hindistan nahviyyûnu işbu hâdisâtın farkına vardığından, ulema-yı mezkûre tarafından mezkûr hâdisâta verilen isim, Avrupa uleması tarafından dahi kabul olunmuştur.

kelimenin ibtidasında ve sonundaki sadanın telaffuzu, ondan evvel veya sonra gelen kelimenin taht-ı tesirinde kalır. Bu hâl, bilhassa Fransızca rabt-ı hâdisâtında, bariz bir surette tezahür eder. Mesela: s telaffuz olunmaksızın je suis venu ve s telaffuz olunmakla je suis allé gibi. Bütün bu kabil ahvalde, telaffuzun farkını yazı farkı ile göstermek fevkalâde muğlak olacak idi.[13] Bunun için Sandhi hâdisâtının kâffesini yazan yalnız bir lisan vardır ki o da Sanskrit'tir. Fransızcada olduğu gibi, kendilerine Sandhi hâdisâtı o kadar açık olmayan lisanlar dahi, birkaç hâlde, mezkûr hâdisâtı yazarlar. Mesela: Pek çok dikkat ve el ile yazılmış Arap kitaplarında, ilm-i tecvidin mufassal kaidelerine göre kelimelerin arasında bulunan idgamlar, yazı marifetiyle ifade olunurlar.

Sandhi hâdisâtı dâhil olduğu hâlde, bâlâda beyan olunduğu vechile, bir lisanda, yazının inkişafı maksad-ı matluba eriştiğini farz edelim: Bir dereceye kadar (yazıyı lisandan müstakil kılmak için takip olunan inkişaf istikâmetinden sarf-ı nazarla) kâffe-i ihtiyâcât-ı ameliye kâfi idi. Acaba ihtiyâcât-ı fenniye dahi kâfi midir? Fen nokta-ı nazarından, bir yazının mükemmel olabilmesi için, o yazı söylenilen kelâmın bütün anâsırını tamamıyla ifade edebilecek ve yazılan şey, suret-i mutlakada, söylenilen şeye mukabil bir hâlde bulunmak tâ ki söylenilen lisan elde edilemez ise, yazılan lisan onun yerini tutabilsin. Buna nazaran, bâlâda bulunduğu farz olunan böyle bir yazı, fevkalâde gayr-ı mükemmel olacak idi. En mühim nevâkısı ber-vech-i zir tadad olunur:

1- Böyle bir yazıda, aynı işaret ile gösterilen mütesaviyü'l-mânâ sadalar arasında, yukarıda söylendiği gibi, tasavvutan farklar vardır. Ekseriya bu farklar o kadar küçüktür ki ancak hassas bir kulak ve bazen gayr-ı hassas bir kulak da temyiz edebilir. Türkçede "غ" harfinin telaffuzuyla Almancada ch'nin telaffuzundaki farklar gibi. Mükemmel bir yazı, muhtelifü's-savt her bir sadaya mahsus bir işarete mâlik olmalı idi. Bu ise, sadaların kesret-i fevkalâdesine binaen gayr-ı mümkündür. Fakat bir şey fen dairesinde yazıldığı vakit, mümkün mertebede, savt farklarının büyük adedini ifade ettirmek için say ve gayret etmeli. Bu, bahusus sâitlerde müşkül olduğu kadar da mühimdir. Bunun için lüzum görülecek işaretler, ifade edilmesi murat olunan sadaya müşabih bir sadanın Latince işaretine bir alâmet-i mahsusa ilâve etmekle icat olunur. Mesela: "ط", "ظ", "ص", "ض", harflerini ifade etmek için "t", "z", "s", "d" harflerinin altına konulan noktalar gibi. Bazen başka lisanların elifbalarının harfleri istimal (bilhassa eski Norveç ve Yunan elifbaları) yahut yeni harf ihtira olunur.[14]

İşaretlerin adedi ne kadar büyük[15] ve dolayısıyla her bir işaretin gösterdiği sadaların beynindeki fark ne kadar küçük ise, her bir işaretin mânâsının açık bir surette beyan ve tayin olunması keyfiyeti o kadar da zarurîdir. Yalnız, ahvâl-i kalilede bu keyfiyet-i tayin, maruf olduğu farz olunan bir lisan ile mukayese edilmekle vuku bulur. Yeni Aramcanın bir harfini yazmak için istimal olunan "k" işaretinin Türkçedeki "ك" (Arapçadaki "ك" değil) sadasına benzediği beyan olunduğu gibi. Ekseriya bu âdi prensibin takip olunması gayr-ı mümkündür. Çünkü evvelen iki muhtelif lisanın iki sadasının tamamıyla birbirine müşabih olması, hakikaten pek nadir bir şeydir. Daima araları tedkik olunur ise,

13 Fransızca yazısının bazı ahvalinde bir fark görürüz: ce livre, cet homme ve te, me ilh de bulunan "e" harfinin hazfı keyfiyetinin apostrophe ile gösterilmesi gibi.

14 Edinilen mükerrer say ve gayretlere rağmen, sadaların ifadesi ve aynı zamanda muhtelif lisanların harflerinin Latinceye istinsahen nakli meselesi hakkında henüz müttehid bir karar alınmamasından dolayı, muhtelif memleketlerin uleması muhtelif surette yazarlar. Bundan başka, aynı memlekette muhtelif lisanların müsavî sadalarına mahsus muhtelif işaretler vardır.

15 Sievers, *Phonetik* nam eserinin beşince tabında 36 sait işaretiyle takriben 100 samit işareti icat etmiştir.

birtakım farklar bulunur ki herkes onların farkına varamaz. Saniyen, pek çok ahvâlde, bir lisanda bulunan sadaların, oldukça malûm olan başka lisanların hiçbirinde mevcut olmadığı malûmdur. Mesela: Arapçada (ع) (Türkçede ع değil) gibi. Onun için murat olunan sada açık bir surette beyan edilmeli. Hâlbuki bir sadanın nağmesinin beyanı hemen gayr-ı mümkündür. Binaenaleyh sadaların tarz-ı tasavvutu beyan olunur. Bu, bir emr-i düşvâr olup tasavvutun kavâninine esasen vâkıf olmak ve müşahedât-ı tasavvutiyede mümarese peyda etmekle elde ediliyor. Fevkalâde müşkül ahvâlde, yalnız müşahedât-ı âdiye kâfi olmayarak müşahedât-ı mezkûre âlât-ı mahsusa marifetiyle tevsi ve ikmal olunur (tasavvut-ı tecrübî).[16] Bu suretle Arapça ج'nın (Türkçe ج değil) telaffuzu, Röntgen (Roentgen) şuaatı ile alınan fotoğraf vasıtasıyla zabt ve tahdid edilmiştir.[17]

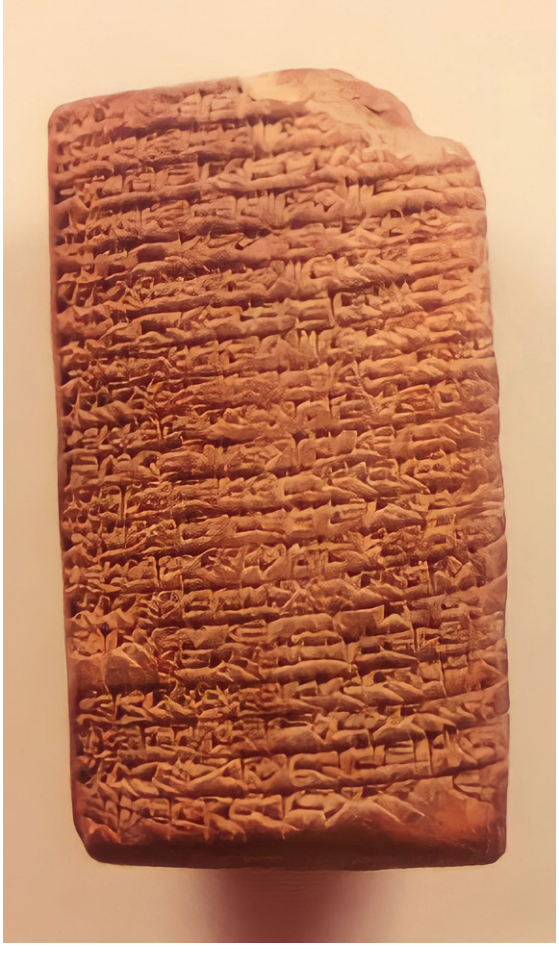


2- Mesela yüz kelimesi, yazıya nazaran y, ü, z harflerinden teşekkül eder ki bu harflerden her birine mahsus, cihaz-ı tekellümün bir vaziyeti vardır. Vaziyat-ı mezkûreden her biri, işbu kelimeyi telaffuz etmek için icap eden müddetin bir sülüsü devam ettiği zannolunabilir, hâlbuki böyle değildir.

16 İlm-i elsineye mahsus "tasavvut-ı tecrübî" en evvel Fransız mütesavvıtlarından Rousselot tarafından kemâl-i muvaffakiyetle tatbik olunmuştur. El-yevm tasavvut-ı tecrübî merkezi Vox nâmıyla Zentralblatt für Experimentelle Phonetik Internationales yani beyne'l-milel tecrübî tasavvuta mahsus bir mecmua neşreden Hamburg Müstemlekât Lisanları Mektebi Tasavvut Laboratuarıdır.

17 (ج) und (ء) Zur Aussprache des arabischen yani Arapçada (ج) ve (ء)'nin telaffuzu ser-levhasıyla Worrell'in 1914 senesinde *Vox* mecmuasının 24. sene-i intişariyesini teşkil eden cildin 82-88. sahifelerinde yazdığı makaleye müracaat.

Bilâkis işbu vaziyat, sadanın telaffuzu müddetince devam etmeyip belki cihaz-ı tekellümün lâ-yenkati harekâtı içinde geçen ve hakikaten bir takım evsaf-ı hususiyeyi hâiz "anlar" teşkil eder. Bir kimse, bir şeyin söylendiğini dikkat ile müşahede eder ise hiçbir gûnâ vesait-i tecrübiyeye malik olmaksızın bunu tefrik edebilir. Bir kelimenin telaffuzu esnasında, dil ve sair cihaz-ı tekellümün ettiği harekât, yazıda yalnız birkaç nokta ile ifade olunur. Bu, her bir yazının bariz ve esaslı bir adem-i tekellümünü gösterir ki bu adem-i tekemmül, işaretlerin adedi ne kadar çok ve her bir sadanın telaffuzunun beyanı ne kadar mükemmel olur ise olsun ber-taraf edilemez.[18]



Bir çivi yazısı örneği.

3- Bir cümlenin hin-i telaffuzunda cihaz-ı tekellümün harekâtını yazı vasıtasıyla tamamen ve vâzıhen ifade etmek mümkün olsa idi (üç mühim âmil nazar-ı itibara alınmadığından dolayı) yine söylenilen şey tamamıyla ifade olunmaz idi. Sürat (müddet), ahenk (muhtelif perdelerin birbirine irtibatı) ve sesin yüksekliği ve alçaklığından ibaret olan avâmil-i selase-i mezkûrenin esaslı ve mühim oldukları bedihîdir. Sürat ve sada müddetinin ehemmiyetini âtideki mülahazat gösterir: Ben yavaş ve ihtişam ile söyler isem, her bir sadanın telaffuz-ı aslîsi yerinde olup cümlenin terkibi ve kelimenin intihabı dahi tamamıyla düşünülmüş olur. Bilâkis yine ben, ne kadar çabuk söyler isem, her bir sada o kadar geriye itilir, Sandhi ve ona mümasil hadisât o kadar kuvvetli, cümlenin terkibi ve kelimelerin intihabı o kadar az dikkat ile icra edilmiş ve düşünülmüş olur. İmdi, sürat-i tekellüm, söylenilen kelâm üzerinde büyük bir tesir icra eder. Bilmukabele hiddetli olur isem, mutaddan ziyade çabuk söylerim; yazıda küre içine alınan şeylere benzer ihtarlar, sair cümlelerden daha çabuk söylenir. Bu hâlde, sürat-i tekellümün farkları ianesiyle, nefs-i kelimeler ile ifade olunmayan şeyler ifade olunur. Bundan başka, müteaddid muhtelifü'l-mânâ kelimelerin farkları yalnız sâitlerin müddetlerinin farklarından ibarettir. Mal, mâle ve eski Arapçada edeb ve âdâb gibi. İkinci âmilin cümlesinden olup ahenk-i kelime ve ahenk-i cümle tesmiye olunan kelimede ve cümlede bulunan savtın tiz ve pes dereceleri, pek çok lisanların nağmesinde ve mesela Çincede ve ahenk-dar gibi addolunan Alman ve Fransız lehçelerinde şayan-ı ehemmiyet ahvâldır. Bundan başka, mânâ cihetiyle de ahengin ehemmiyeti vardır. Bu suretle, pek çok lisanda olduğu gibi, yeni Arapçada dahi, cümle-i beyaniye ve

18 Paul'un *Prinzipien der Sprachgeschichte* nam eserinin dördüncü tabının 262. yaprağına müracaat.

istifhamiye, yalnız âheng-i cümle ianesiyle birbirinden farklıdır.[19] Üçüncü âmile gelince, yüksek yahut alçak ses ile söylemekliğim keyfiyeti, halet-i ruhiyemden neşet ve bilmukabele sürat-i tekellümde olduğu gibi, söylenilen şey üzerinde icra-yı tesir eder. Mesela: babi kelimesinin birinci hecâsı "sadalı" yani ikinci hecâdan daha yüksek olursa, (i) izafet işaretini (Farsî kaidesince) havî bâb kelimesi ve ikinci hecâsı "sadalı" olursa, mef'ûl bihi yahut müfred-i gâib şahsının alâmetini havî bâbî kelimesidir.

Cümle arasında, süratin ve bahusus tevakkufların müddeti ve sadanın yüksekliği ve alçaklığından husule gelen farklar, cümlenin veznini teşkil ederler ki bu vezin, yalnız nazım için değil belki nesir için nahv nokta-ı nazarından, gayet ehemmiyetlidir.[20] El-yevm istimal olunup fakat fennî olmayan yazılarda, bâlâda gösterildiği gibi avâmil-i selase-i mezkûrenin kısmen tenkit marifetiyle ifadesi keyfiyeti müstesna olmak üzere, onların ya tamamıyla işaretsiz bırakılması ile yahut bahusus sâitlerin müddetine ve çok kere "sadaya" (eski Yunancada olduğu gibi) taalluk eden, muhtelifü'l-mânâ farklara işaret edilmekle iktifa olunur. Fennî yazıda, en çok olarak sâitler ve tevakkuf müddetleri ve sadanın 3-4 derecesi ifade ettirilebilir. Cümlenin ahengi hakkında, bütün hecâların 3-4 perdeye tefrik olunmasından başka her hecâda bir dereceye kadar, ahengin nev-i hareketini, yerinde kalıp kalmadığını, artıp artmadığını, inip inmediğini göstermek mümkündür. Bu takdirde sesin gerek sürat ve müddetinin, gerek yüksekliği ve alçaklığının, gerek de ahenk işaretlerinin (gayet küçük bir derecede) hakikati gösterdikleri aşikârdır. İmdi yazı ne kadar mükemmel olur ise olsun, yukarıda bahsolunan mefkûreden gayet uzaktır. Şimdiye kadar yazıda bulunan mahâzir-i asliye ile iştigal ettik. Şimdi yazının tatbikinde tesadüf olunan müşkülata gelelim. Derece-i kafiyede bilinen bir lisanda, kendisinde ber-mutat istimal olunan elifba ve kavaid-i imlâ ianesiyle imlâ yazmak âdi bir şeydir. İstenografya yazısı istimal olunduğu vakit, sürat-i tekellüm fevkalâde yüksek olmadıkça, sürat-i tabiyedeki çabukluk ile yazılabilir. Fakat söylenilen bir kelâmı, ne kadar sahih bir surette yazmak ve mütesaviyü'l-mânâ ve muhtelifü's-savt sadaların farklarını, vezni ve ahengi ne kadar nazar-ı itibara almak isterler ise, vazife o kadar müşkül olacak, o kadar yavaş yazılabilecek ve yazılması arzu olunan şeyi tekrar etmek için o kadar mecburiyet hasıl olacaktır. Fakat bu hâlde, sürat-i tekellümün farkı söylenilen kelâm üzerinde icra-yı tesir ettiğinden, yavaş tekrar olunan kelâm sürat-i tabiye ile söylenilen kelâmdan bambaşka bir şeydir. Ne kadar yavaş söylenir ise o kadar çok tagayyürât husule gelir. Diğer taraftan, ne kadar sahih bir surette yazma icap eder ise tagayyürât-ı mezkûrenin zararları o kadar büyük olur. Bu suretle biz bir kıyas-ı mukassimin muvacehesinde bulunuruz. Sıhhatin tezyidi, yazanın batâetini mucib olur, bataet ise sıhhati tenkis eder. Başka nokta-ı nazardan dahi ayn-ı neticeye dest-res olunur. Söylenilen bir şeyin tekrarında, insanın âdi tekellüm zamanından başka bir halet-i ruhiyede bulunması, tarz-ı tekellüm üzerine icra-yı tesir eder. Yalnız bir hâlde yani kendi lisan-ı mader-zâdı yahut lisan-ı mader-zatı gibi bilindiği lisan hakkında iyi ve dikkatli bir müdekkik bâlâda mezkûr kıyastan belki kurtulabilir. Çünkü lisana ait şeylerde, insanın bizzat kendi evzâını müşahede etmesi bittabi başkaların müşahedâtından daha kolaydır. Zira birinci hâlde, ağızdan çıkan söz duyulduktan başka ayn-ı zamanda da cihaz-ı tekellümün harekâtı dahi hissolunur.

19 Âheng-i cümlenin ve buna ait hâdisâtın ehemmiyetine ve bahusus nahv nokta-ı nazarından edinilen takdirât-ı nazariyeye dair *Dittrich'in Probleme der Sprachpsychologie* nam eserinin 61. ve onu takip eden sahifeler ile Wundt'un üçüncü tabındaki *Völkerpsychologie* nam eserinin ikinci cildinin 39. ve onu takip eden sahifelerine müracaat.

20 50. sahifenin ikinci ihtarında zikrolunan eserlere müracaat.

Lisan-ı mader-zada müteallik müşahedâttan sarf-ı nazarla, her hâlde yazının müsaade ettiği en yüksek sıhhat derecesinin istihsali, ancak âlât-ı mahsusa ianesiyle mümkün olabilir. Âlât-ı mezkûrenin en mühimi, içinde istenolar istimal olunan tekellüm makinesi yani fonograftır.[21] Bundan başka bazı ahvâlde, içinde levha istimal olunan tekellüm makinesi yani gramofon kullanılabilir. Bu iki aletin ehemmiyeti, tamamen tabiî sürat-i tekellüm ile onların iç tarafına doğru yalnız bir kere söylenilen metni, arzu olunan birtakım küçük fıkralara ayırarak ve bir dereceye kadar batî olarak (vuku bulan tekrarları metn-i aslîden inhiraf ettirmeksizin) tekrar ettirebilmekten ibarettir.[22] Bununla beraber, bir şey hem fonografın iç tarafına doğru söylendiği hem de yazıldığı takdirde her bir âlimin, fonograf ile alınan fonogramlar (yani tahrirü's-savt) vasıtasıyla, o şeyin sahih bir surette yazılıp yazılmadığını kontrol edebilmesi gayet kıymetli bir şeydir. Fonogramları düşünerek, yazanın artık umumiyetle lüzumlu olmadığı belki farz olunabilir. Bu farz doğru değildir. Fonograf, vezn ve ahengi pek açık bir surette ifade eder. Fakat her sadanın ifadesi, yazının yerini tutabilecek derecede, tamamıyla kâfi değildir. Çünkü bir taraftan fonograf tarafından tekrar olunan ve işiten kimsenin lisanına ait olan şeylerin her hâlde, değil yalnız birkaç defa, belki tamamıyla anlaşılmaması mümkündür.

Diğer taraftan, fonografın iç tarafına doğru söylenilen şeyler mutlaka açık bir surette tekrar olunsa idi her bir sadanın telaffuzuna mahsus cihaz-ı tekellümün vaziyetinin bariz bir surette beyan olunması ve tasavvut-ı tecrübînin tedkikat-ı mütemmimesi zait olmayacaktı. Bil-mukabele vezn ve âheng hakkında, fonograflar, yazının sıhhatinin hududu haricinde edilecek tedkikātın esası olabilir. Bu maksadı temin etmek için fonogramın menhilerini büyütmeli.[23] Ondan sonra, bahusus perdeler ve müddet sahih bir surette ölçülebilir. Bu kabil bil-vasıta mikyasların, tekrar olunan fonogramlar ile değil, söylenilen kelâm vâsıtasıyla, bila-vasıta alınan mikyasların yerine tamamıyla kāim olamayacakları vâreste-i izahtır. Fakat fonograf ve teferruatı olan istenolar, gayet karışık ve hacmi büyük olan ve tasavvut-ı tecrübî için lüzum görülen âlâta nisbeten suhuletle kābil-i nakl olduğundan alet-i mezkûre laboratuvarda değil, mahallinde icra edilecek tedkikāt-ı lisaniye için en iyi vasıtadır.

21 *Neuaramäische Marchen* nam eserimin metin kısmının XI. ve onu takip eden sahifeye müracaat.

22 Fonografın iç tarafına doğru söz söyleyen bir kimsenin halet-i ruhiyesi, bittabi âdi tekelüm zamanındaki halet-i ruhiyesinden biraz farklıdır. Fakat tecrübe gösteriyor ki umumiyetle fonografta söyleyenler çabuk alışırlar ve âdi hâlet-i ruhiyeyi tekrar iktisap ederler.

23 Peters'in 1912 senesinde *Vox* mecmuasının 23. sene-i intişariyesini teşkîl eden cildin 261-272. sahifelerinde neşrettiği Two Methods of Enlarging Gramophone Records makâlesine mürâca'at.

İLM-İ LİSÂN[1]

Necîb Âsım (Yazıksız) (1861-1935)

(Türk Tarihi ve Türk Dili Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Dr. Ümran Erdoğan

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - umran.erdogan@istanbul.edu.tr

Lisaniyat ve Türk Dili Tarihi ve Tarih (Tarih-i Osmanî Encümeni âzâsıdır) sahalarında yaptığı çalışmalarla tanınan Necip Âsım, 1913 senesinde Dârülfünun'da Türk Tarihi ve Türk Dili müderrisi olarak göreve başlar. Dârülfünun'da Türkolojinin kurucusu olarak kabul edilir. Türk tarihi ve dili üzerine pek çok yayını bulunan Necip Asım'a 1892 yılında düzenlenen Chicago Sergisi'nde bir altın madalya takdim edilmiştir. Necip Âsım 1895'te Paris'teki Société Asiatique'e üye olarak seçilmiş, vefatına kadar da Türk Dil Kurumu bünyesindeki çalışmalara iştirak etmiştir.



"Fakültemize ebedî nişane-i ihtiram"
Necîb Âsım (Yazıksız)

BİR İKİ SÖZ

Dârülfünun talebesine, Türk dili tarihine medhal olmak üzere, her devrede bir kere ilm-i lisandan bahsetmek icap ediyor. Bunun için ilm-i lisana müteallik iki eser neşrettim. Belçika ilm-i lisan müteveggıllarından Monsieur Grégoire'in şu eserini tercüme ve neşre talebemi düşünmekle beraber daha büyük bir saik vardır; o da mesela Rumca Thémel kelimesini bilmediğinden Türkçenin esasına dair karalamakta olduğu büyük bir esere "temel" adını veren ve "efendi" kelimesinin Türkçe olduğunu boşuna iddia eden ve hatta bugün ilmin nereden alınacağından gafletle beni müfrit Frenkperest diye tezyîf eyleyen ve ilm-i lisanda bilmem hangi imamın kitabını esas ittihaz ettiğini söyleyen ve hakikatte Corci Zeydân'ın *Felsefe-i Lugaviyye*'sinden başka bir şey görmeyen bir zata ve emsaline söz anlatmak kābil olmadığıdır. Bu tercüme ile onlara ilm-i lisanın esası ve Fransızcaya suret-i tatbiki gösteriliyor. Bunu tercümeden ise yeniden bize göre bir eser yazmak daha kolay ve belki de daha müfîd olabilirdi. Tercümeyi tercihe sebep onlara bugünkü günde Avrupa'nın bu ilim hakkındaki nokta-i nazarını göstermektir. Bunu da kabul etmeyeceklerini biliyorum; onlar istedikleri gibi dalalette kalsınlar; belki şu sahifeleri okuyanlar onların iğfalâtından kurtulurlar. Çünkü bu sahte âlimler millî ve hakikî Türkçe sıfatıyla eserler neşreylediklerini zannediyorlar. Meramım onları kurtarmaktır. Esası, ilme istinat etmeyen her iddia boştur; onların iddiaları ise tamamıyla boştur.

1 Cilt: 4, Sayı: 5, s. 305-315.

Kütüphanelerimizdeki kitaplarımız müverrihler için kıymetlidir fakat ilmî tetkikat için behemehâl Avrupa'nın en son ve yeni eserlerine müracaat zarûrîdir. Bunun aksini iddia, halkı ıdlâl ve iğfaldir. Allah kārilerimi ve bütün Türkleri böyle dall olanlardan korusun.

Necîb Âsım

İLM-İ LİSAN
Mütercimi: Necîb Âsım
BİRİNCİ FASIL
İLM-İ LİSANIN MEVZUU

1. İlm-i lisanın mevzuu beşeriyetin dili, yani aramızda müdavele-i efkâr için kullandığımız vasıtaların heyet-i mecmuasıdır.

2. Dil, her şeyden evvel söz, yani mafsılî sedalar üzerine müessesdir. Fakat insan evza' ile de meramını anlatır. Bazı kavimler mesela Hindliler, Napolililer veyahut bazı cemaatler, mesela Sisteryen (Cisteriens) rahipleri pek vâsi' bir surette meramlarını evzâ' ile ifade ederler.

3. Bununla beraber en ziyade tekâmül eden mafsılî sedalardır. Efkârın pek muhtelif ve pek çok şekil ve suretlerinin ifadesi ancak bunun ile mümkündür ve işte bu itibarladır ki onun tetkik ve tetebbuu ilm-i lisanın esasını teşkil eder ve kitabımızda münhasıran bu tetkik ve tetebbu edilecek ve evzâ' ile ifadenin rolü yalnız pek istisnaî hâllerde zikredilecektir.

4. Lisan yalnız efkârımızı ifade etmez; hissiyatımızı, irademizi ve ihtisasâtımızı da ifade eder.

Çocuk duyduğu ıstırabını bize lisan ile bildirir, mâ-fevk mâ-dûnuna lisan ile emreder, âlem telakki ve muhakemelerini dil ile ifade eder. Hulasa dil ruhumuzun bütün melekâtını ve bütün harekâtını anlatan bir vasıtadır. Bu itibarla ilm-i lisanın ruhiyatla da alakası vardır. Ruhiyat, melekâtımızın mekanizmasını ve şu veya bu suretle ifade-i meramımızın sâiklerini izah eder. Bununla beraber ilm-i lisan mütehassısı ile ruhiyat mütehassısının saha-i faaliyeti birbirinden farklıdır. Ruhiyat, hissiyat ve efkârımızı hissiyat ve efkârımıza göre mütalaa eder. İlm-i lisan ise bu hissiyat ve efkârımızı ifade için kullandığımız dil işaretlerini nasıl istimal ettiğimizi tetkik eder.

İlm-i lisan hadisâtının ruhiyat ışığı ile anlaşıldığını söylemiştik. Bunun mukabili olarak ruhiyat da ilm-i lisan ahvâlini tetkikten istifade eder diyebiliriz. Çünkü lisan, beşerin en mühim faaliyetlerinden biri olup bunda melekât-ı fikriye daha vâzıh bir surette anlaşılır.

5. Lisanın işaretleri sadalardır. Sada fiziğe ait bir keyfiyettir. Çünkü sada birtakım uzuvlar tarafından çıkarılır ve kulakla işitilir. Şu hâle nazaran bize sadanın ne gibi maddî şerait dâhilinde hâsıl olduğunu bize fizik öğretecektir. Diğer taraftan, sadayı çıkaran uzuvlarla işiten uzvun teşkilât-ı maddiyesinin teşrihini de hayvanat ilimleri vasıtasıyla öğreniriz.

6. Binaenaleyh ruhiyat, fizik, hayvanat ve teşrih ilimlerini ilm-i lisanın bilinmesine yardım eden ilimler olarak kabul etmeliyiz. Bu ilimlerin muavenetiyle, yani her birinin kendisine mahsus kavâidini takip etmek suretiyle ilm-i lisancı bir lisanın hâl-i istimalindeki şekline göre evvela bir cetvelini yapar.

Mesela Fransızcanın evvelki şekillerini nazar-ı itibara almadan zamanımızda müstamel şekline göre bir cetvelini yapar. Bu kabil cetveller pek kıymetlidir. Bilhassa ecnebi lisanını tam mânâsıyla öğrenip hazmetmek isteyenler için pek kıymetlidir.

7. Fakat hiçbir lisan münhasıran aynı halde kalamaz. Her lehçe zaman ile değişir ve böyle her değişiklik bir lisancı için yeni ve ayrı bir saha-yı tetkik olur. İşte böylece hâsıl olan birkaç değişiklik tetkiki bir araya geldiği takdirde ilm-i lisanın tarihi mahiyetini alır.

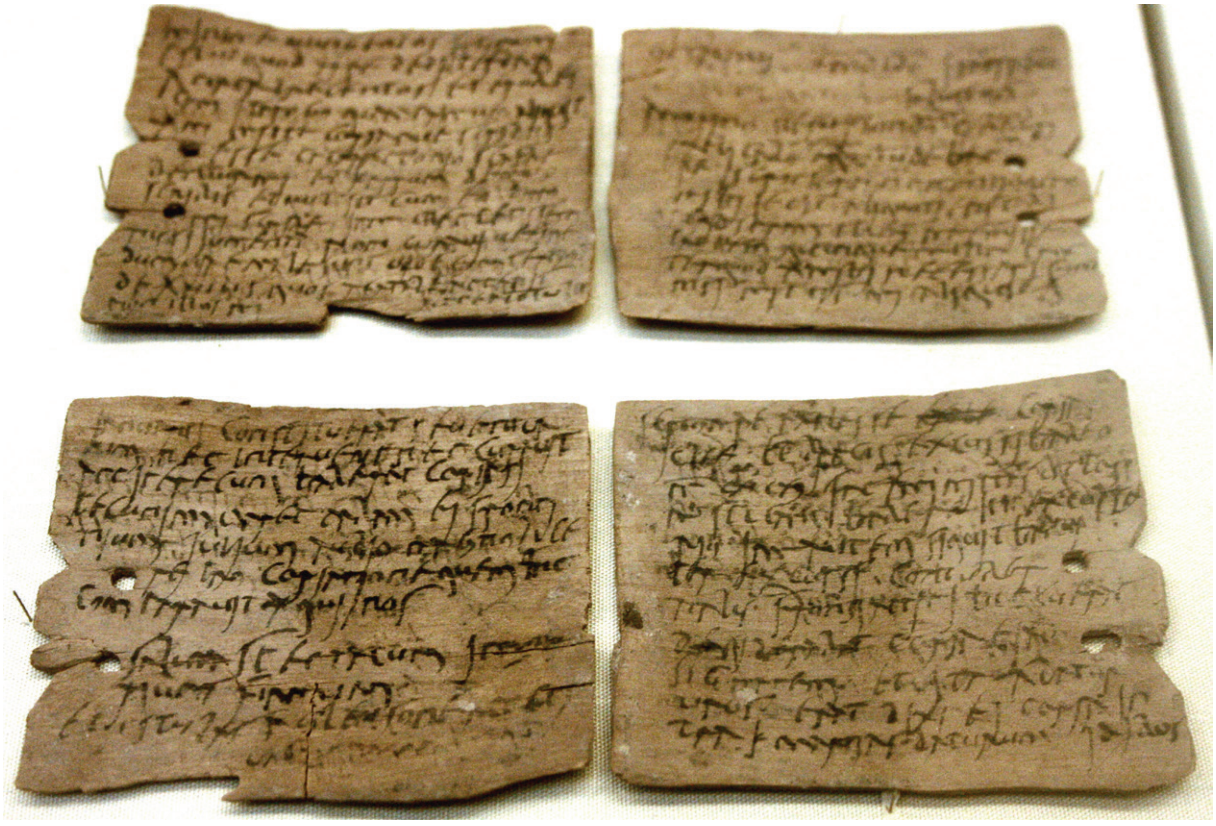
Çünkü bu suretle muhtelif zamanlardaki değişiklikleri ihtiva ve bunları birbirine rapta çalışır.

Bu itibarla Fransız "Sarf Tarihi" Fransız lisanının değiştirdiği muhtelif kalıpları bir araya toplayarak mukayese eder. Bu tetkik "Âdi Latin" dilinin Gol memleketine ithali gününden iptida ile zamanımızdaki hâline kadar ihtiva eder.

8. Herhangi bir lisanın geçirdiği değişiklikler tarihi inkılâplar neticesidir: Muhaceret, istila milletlerin dilleri üzerinde daima esaslı tesirler yapmışlardır.

Franklar (Franc) Gallo-Romanlar üzerinde derin intibalar bıraktılar; Kanada üzerindeki İngiliz tesiri orada konuşulan Fransızcayı tamamıyla değiştirdi; İngilizce de Fransız temasından müteessir olmuştur.

9. İçtimaî hâdisât da lisan üzerinde müessir âmil olmuştur. Milletlerin tarz-ı hayatı, ahlâkı, âdâtı, harslarının derece-i inkişafı, ihtiraları, canlılıkları da dilleri üzerinde bariz tesirler yapmıştır. İşte bu itibarladır ki medenî milletlerde kaba lisan gittikçe ortadan kaldırılmaktadır. Buna mukabil



Halk Latincesiyle yazılmış bir mektup
(Octavius'tan Candius'a)

rabıtaların tekessür ve süratini temin ve payitaht ile sıkı bir alakayı tesis eden merkezî bir dil ikame edilmektedir.

Fransa'da bu ikameye tarihî bir hadise sebep olmuştur. Kapesyenlerin taht-ı hükümranîye ik'âdı. Fakat bu hususî içtimaî hayat şerâiti ancak 19'uncu asırda tesirini gösterebilmiştir.

10. Kuyûdât-ı sâlifeye nazaran gerek doğrudan doğruya hâdisât-ı tarihiyenin gerek içtimaî ve medenî hâdisâtın tesiri itibarıyla ilm-i lisanın bir şube-i tarih olduğu mânâsı verilebilir. Buna mukabil tarih de ilm-i lisan tetkikatıyla alakadardır: Hindû-Avrupaî dillerinin mukayesesi sayesindedir ki ilm-i beşer uleması Avrupa ve Asya akvam-ı iptidaiyesinin muhaceret, medeniyet ve menşeleri hakkındaki iddialarının bir kısmını tespit edebildiler.

11. Fransız sarfının ihdasıyladır ki ilm-i lisan âlimleri bu dilin menşei olan dile varabilmişlerdir.

Bununla beraber Latin halk dili (Latin populaire) Roman vasıflı birçok dillerin doğmasına sebep olmuştur. Şu hâle nazaran bir lehçe muhtelif memleketlere intişar eder ve asıl ait olduğu yani menşei olan memleket lehçesinden büsbütün başka ayrı ayrı dillerin ihdasına sebep olur. İşte Roma halk dili ve bu dilden doğmuş olan Roman dilleri.

Aynı kökten inşiâb etmiş olan bu diller mukayeseli bir usûl-ı tedkîke tâbi' tutulurlar ki bundaki gaye: 1- Gerek meçhul olduğu ve gerek tamamıyla tanındığı hâline nazaran anadilin ana hatlarının tetkiki: Mesela Hindû Avrupaî veya Latin halk dili. 2- Ana dilin muhtelif şubeleri inkısam ettiği tarih ve her şubeye suret-i inkılâbın tetkiki.

12. İlm-i lisan böyle mukayeselerle meşgul olduğu takdirde herhangi bir dil zümresinin "mukayeseli sarfı" mahiyetini alır: "Hindû-Avrupaî dillerinin mukayeseli sarfı", "Roman dillerinin mukayeseli sarfı".

13. Bununla beraber birbirine karâbeti olmayan diller arasında da mukayese tetebbuu yapılabilir: Bantu dilleriyle Hindû-Avrupaî dilleri arasında yapılan mukayese.

Fakat bu kabil mukayeseler diller tarihi için esaslı malumat temin etmez. Çünkü Bantu dilleri Hindû-Avrupaî dillerinin mâzisi hakkında bir fikir veremez. Fakat bu dillerin bilinmesi Hindû-Avrupaî dilinde birtakım tefsir ve yeni mânâlar verebilir. Şu mütalaaya nazarandır ki el-yevm vahşi kavimler tarafından kullanılan diller akvam-ı medeniye dillerinin edvar-ı evveliyedeki şekilleri hakkında bir fikir vermektedir.

14. Hülasa, tetkiki mümkün diller heyet-i mecmuasının tetebbuu bizi ilm-i lisanın mevzu ve gayesine yaklaştırır ki bu suretle lisan-ı beşerin hangi umumî kaidelere tâbi' olduğunu anlayabiliriz.

Bu umumî kaideleri tefrik için ilm-i lisan daimî surette her dilin ayrı ayrı tarihi ve dillerin arasındaki mukayeseden istiane eder.

Gerek tarihî ve gerek kıyasî tetkikatı ilm-i lisanın istikrah ve istidlâlinin esasını teşkil eder. Mamafih bazen bu inzibatî hareketinden ayrılarak büsbütün ayrı bir mevzuyla "umûmî ilm-i lisan" ilmini alır.

15. Böylece bir ilm-i lisancı, dillerin tebliğ usullerini basitleştirecek ve bu usulleri birbirine yaklaştırarak birbirinden kolayca tefrik edilebilecek sade şekillere, kalbe doğru meylettiğini tespit edecektir.

Bu meylin usulü kolayca anlaşılır: Dil her şeyden evvel bir tebliğ vasıtasıdır. Birbirimizin anlaşmamıza hizmet eder ve herhangi lüzumsuz fazlalığa müsamaha etmez.

Latin dilinin, müfred ve cem'lerde ayrı ayrı altı kaide ile zenginleşen isim bahsi, pek kesîr edat-ı intihaların aldığı muhtelif eşkâl ve suretleri gerek Fransızcada ve gerek Roman esaslı bütün dillerde hadd-i asgarîye tenzil edilmiştir.

Cermen dilleri aynı usul ve yolu takip etmişlerdir. Bilhassa bütün mânâsıyla amelî bir dil hâline gelmiş olan İngilizce, sarf ihtisarında en ileriye gitmiştir.

Bu hususta başka suretle bir misal daha îrâd edebilmek için her dilin zâit şekiller ve ıstılahları kabul etmediğini zikredelim: İki kelime aynı mânâyı ifade ettikleri zaman ya birisi lağvedilir veyahut yeni ve diğerinden tamamıyla ayrı bir mânâda istimal edilir.



Ölümünün 20 nci yıldönümü münasebetiyle :

NECİP ASIM

Asım Yazıksız

TÜRK vatanı, Türk harsı yirmi sene evvel bu gün yasa düştü. Ölümden yeni bir acı daha aldı.Büyük Türk muharrir ve bilgini, Türk Milliyetçiliğinin haklıkî babası ve Türk tarihi müellifi Bal Hasan oğlu Necip Asım Yazıksız'ı toprağa verdi.

Necip Asım, 29. Aralık. 1861 de Kilis'de şimdi amcasının oğlunun oturduğu büyük divanlı odada doğmuş olup göbeği de bu evde gömülmüştür. Fakat Necip Asım, Çalık camii yakınında bir evde büyüdü. Kilis, Tarih boyunca şair ve ülema yetiştirmiştir. Vaktiyle İstanbuldan mantık tahsili için kilis'e giderler, Abdullah efendiden ders alırlardı.

Necip Asım, küçüklüğündenberi okumağa çok hevesli idi. Necip Asımın tahsil ve terbiyesile en çok meşgul olan anne annesi idi. Rüşdiyeye yazıldığı vakit çok sevdiği anne annesi öldü.

Necip Asım beyin ailesinin mensup olduğu sınıf (Sipahi beyliği) olduğundan bir Osmanlı Sipahizâdesine lâyık terbiye ve tahsil için 12 yaşında Şam'a giderek askerî idadisine yazıldı. Büyük Türkçü Necip Asım ilk defa millî hissi burada duydu. Diyor ki : Şam'da Arapların Türklere yan bakışı, meselâ bir fincan kahveyi yerlilere beş, Türklere on paraya verişi beni düşündürdü" demekte ve ilâve etmektedir : "Şamlıların bize karşı şu muameleleri gücüme gitti. O zaman kitabette kullanılan yabancı kelimelerden nefrete başladım. Hattâ sınıf arkadaşım ve hemşehrim Nafi Efendiye Kilis lehçesile bir davetname yazmıştım" demektedir. Necip Asım, Şam'da barınamıyacağını anlayarak İstanbul Kuleli idadisine naklediyor. O zaman 17 yaşında idi. Bu sırada Ahmet Mithat efendi ile tanıştı. Harbiye mek-

Eski Fransızcada Savoir "bilmek" mastarının ism-i fâili Savant idi. "Âlim" mânâsına gelen Savant kelimesinin aynı olduğundan Sachant şekl-i müşâbihi verilmek suretiyle değiştirildi.

Keza hafif okunan veyahut hiç okunmayan harfler de evvelâ h ile tebdil, sonra da büsbütün kaldırıldı. Espave, teste kelimeleri evvelâ Ihpave, teht şekillerinde sonra da épave, téte şekillerinde yazıldı.

İKİNCİ FASIL

Dillerin Esas Şekilleri

1. Diller yalnız istimal ettikleri kelimelerle birbirinden tefrik edilmez. Bu kelimelerin birbiriyle terkip ve mezcinden veyahut tebliğ-i maksat ve mânâlarındakı ânâtın irâesi için suret-i tebdillerinden de tefrik edilir.

2. Bu maksatla Fransızcayı tetkik edecek olursak kelimelerin iki suretle mezc edildiğini veyahut kelimelerin birbiriyle diğer hususî kelimât vâsıtasıyla - ef'âl-i muâvene, edevât- rabt edildiğini görürüz: La maison de la mére, le voisin me l'adit. Veyahut aralarındaki münasebet kelimenin görünüşündeki tebeddülden hâsıl olur: Son frére, sa soeur, ses soeurs.

Il a, Ils ont, Il chantait, Nous chantions.

Bu son hâle nazaran -ki şimdilik münhasıran bunun ile iştigal etmekteyiz- kelimâtın şeklen muhtelif değişiklikler aldığı; madde-i asliyenin hususî birtakım işârât kabul ettiği ve bu işârâtın kelimâta lafzen o kadar sıkı bir surette birleştiği görülür ki birbirinden güçlükle tefrik edildiği görülür. Mesela ont kelimesinde avoir fiilinin madde-i asliyesini bulmak oldukça güç bir iştir.

3. Lisanımızın edvâr-ı baîdesine doğru gidildikçe işârâtın daha vuzuhla tefrik edildiği ve daha çok olduğu görülür.

İsimlerinin istimalinde altı hâli, ef'âlinin tasrifinde eşkalin pek mebzul ve birbirinden layıkıyla tefrik edilen "Mekteb-i Latin-Latin classique" lisanında bu işaretler pek açık bir surette göze çarpar.

Fazla olarak bu işaretler birtakım müştakâtın da ihdasına yarar idi: Mef'ûl Sapieus'den Sapi "çekilmek, usluluk" enta-, "bahtiyâr-beatus'dan "bahtiyârlık-beatitude" yapıldığı gibi.

4. Kurûn-ı vustâ evâilinde Fransızcada eşkâlin yekdiğerinden tefriki için bir usul daha vardı: js treuve, nous treuvons, je parole, nous parolons diye tasrif edilirdi.

İsimlerin de şu şekl-i tebeddülü vardı: (şekl-i metbû) buron, (şekli-i tâbî') ber; (şekl-i metbû) seignor, (şekl-i tâbî') sire; (şekl-i metbû') maior, (şekl-i tâbî') maire; yani işârâtın ilâvesinden ayrı olarak bizzat madde-i asliye bir başka suretle değişiklikler alıyordu.

5. Latin, Eski Yunan, Sanskrit ile iptidaî Cermen dillerinde bu madde-i asliyenin bu değişikliği pek ibzâl ile istimal edilmekte idi.

Leipo= "bırakmak" fiil-i Yunanîsi: eloipo "bıraktım", élipon "bırakıyordum" şeklinde tasrif ediliyordu.

Je deviens= gignomai "oluyorum, doğuyorum" manâsında olan fiil ki madde-i asliyyesi ga idi:

ga (madde-i asliyye) egenomén "oluyorum"

gon (madde-i asliyye) gegona "oldum"

hâlinde tarif edilirdi. Aynı familyadan diğer kelimât, müşabih değişiklikler gösterirdi:

goneus "akrabâ"

genos "ırk"

genoi "çocuklar"

6. İfade gerek munsarif edevâtın ilâvesiyle ve gerek madde-i asliyenin tebeddülü ile aynı kelimede bir fikri veya diğer manzume ile irtibatını beyan eden Latin ve Yunan lisanlarına "lisan-ı tasrifiyle veya terkibiye- Langues á flexion ou synthétiques" tabir olunur. Fransızca, İngilizce lehçeleri gibi Rumca ve Latinceye nazaran daha az terkibi olan lisanlara "tahlilî lisanlar-Langues analytiques" denir.

7. Madde-i asliye ile memzuc edevât-ı munzamanın hatta bir arada gayr-ı kābil-i tahlil bir kelime teşkil ettiklerini ve hatta münferiden istimâl edilemediklerini gördük.

Bazı lisanlarda bilâkis, edevât-ı intihâiyenin rolleri kelimâtın evvel veya ahirlerine gelen ve fakat tamimiyle iltisak etmeyen birtakım cüzlere munkalip olmuştur. Şu suretle ki gerek edat, gerek kelime istiklâl ve şekl-i esasîlerini ayrı ayrı muhafaza etmektedirler. Görünüşte buna tasrif denilebilir. Fakat asıl fark bu edatlarla kelimeler arasında samimi bir mezc yoktur. Fazla olarak bu edevâtın inzimamı yukarıda söylediğimiz vechile Lâtin ve Yunan lisanlarında olduğu gibi kelimede madde-i asliyenin tagayyürüne sebep oluyor.

Binaenaleyh, buna münhasıran "İltisak-agglutination" deriz. Ve bu usul dâhilinde olan lisanlara "iltisakî lisanlar-Langues agglutinantes" deriz.

8. Türk lisanı bize bazı misaller verir: Türkçede ev kelimesine ilâve edilen "+den" edatı tebâüdü ifade eder. Evden: "evden dışarı" demektir. "+ler", edat-ı cem'dir. Evlerden: "evlerden dışarı" demektir. "-mek" edat-ı mastardır. Sev- kelimesi umumî mânâsıyla "muhabbet"tir. "Muhabbet etmek" mastarı: sevmek olur. "Memnun olmak": sevinmek ile ifade olunur. Bu da lâzım edatın ortaya sıkıştırılmasıyla olur.

Aynı mastar "birbirini sevmeye sevk edilmek" mânâsında seviştirilmek oluyor. Ve buna bir de edat-ı menfî ilave edilirse: seviştirilmemek olur. Macarcada "benim ebediyetim" mânâsında olan ıstılahı ber-vech-i âtî birleştirme ile mef'ûlün-bih'i yapılır:

halhatatlaugsagomat = hat: cüz'-i mebnî, at: kudreti ifade eden cüz', lan: menfî, inkâr, sag: edat-ı izâfî, om: birinci şahıs edatı. at: mef'ûlün-bih edatı. Hepsinin birden mânâsı: "öldürtemediğim kabiliyetim"dir.

9. İltisakî lisanlarda, bir heceli olmak ile beraber tam bir mânâyı tazammun eden cüzleri ihtiva ettiklerinden mükâleme daha fasılalıdır. Bu hâle nazaran kelimelerin mânâlarını veririz, münasebetini mahall-i istimalleri gösterir ve tayin eder.

Meselâ Çincede "büyüklük" mânâsına gelen "Ta" bir kelimenin evveline konduğu takdirde sıfat ve zarf makamında istimal edilmiş olur: Ta-jin: "bir büyük adam". Kelimenin nihayetinde ise fiil veyahut mücerred bir isim olur: Gin-ta: "Adam büyüdü.", "Adam büyüktür." veyahut "adamın büyüklüğü" mânâsına gelir.



Geleneksel Çin harfleri

Li= “dâhil” kelimesi uov kelimesinin evveline geldiği takdirde mef’ûlün-ileyh mânâsı verir: uove. y: “istimal etmek, hizmet etmek” kelimesi evvelde istimal edilir “ile” mânâsını ifade eder. Y-tehong “bir değnek ile”

10. Bu kabil lisanlarda kelimeler tek hecelidir. Ve ayrı birer rol îfâ eder gibidirler. Ve işte, yukarıda zikrettiğimiz iki usulü istimal eden Çince gibi lisanlara “tek heceli lisanlar (Langue monosyilabique)” veyahut “tecridî lisanlar (Langes isolantes)” derler.

11. Tek heceli lisanlarda kelimât-ı asliye zannedildiği kadar çok değildir. Bunun da sebebi aynı hecenin muhtelif ve mütenevvi mânâlarda istimal edilmesidir ki bu tenevvü’-i mânâyı temin eden yalnız âhenk-i telaffuzdur.

Aynı şekil, âhenk-i telaffuzî adedine nazaran, otuz kadar mânâya gelebilir. niw bazen “zevce”, bazen “tezviç etmek” mânâsına. Tao: “teshir etmek, ulaşmak, örtmek, sancak, buğday, götürmek, yol ilh...” mânâlarına gelir. le: “kıymettar taş, çiğ (yaprak üzerinde sabahleyin hâsıl olan damla), demir döğmek, yük arabası, çevirmek, yol...”

12. Gösterdiğimiz şu üç esas-ı tasnifin ehemmiyetle tetkik edilmesi lâzımdır. Çok kat’îdirler. Görünüşe nazaran hiçbir lisan, münhasıran iltisakî, tecridi veya tasrifî olamaz.

Âtîdeki misallerin de göstereceği veçhile, ananevî bir şekil alan tertibat-ı lisaniyeyi kayd-ı ihtiyatla telâkki etmek lâzımdır.

13. Çince kelimelerin kâffesi hususî bir mânâyı tazammun ve müşabih vazifeler ifa eden cezrler değildir. Çin nahviyyûnu, lisanlarında müstamel kelimât arasında bir fark tesis ederek iki kümeye ayırdılar: “dolu” ve “boş” kelimeler.

Dolu kelimeler başlı başına bir mânâsı olan tek heceli kelimelerdir: Bu kelimeler bizim “sıfat”, “fiil”, ve “isim”lerimize muadildir.

Boş kelimelerin vazifesi de dolu kelimelerin mânâsını ve cümle dâhilinde oynadıkları rolü göstermek olduğu gibi hâl, cinsiyet ve kemiyet ifade eden edevat-ı munzama veyahut- tasrifî lisanlarda olduğu gibi- zarf ve zaman edevâtı olarak da istimal edilirler.

Fakat bu kelimeleri edevât-ı munzama (Desineuees) olarak telakki etmemelidir. Çünkü iltihak ettikleri ıstılah ve ifadelerden ayrı ve müstakildirler. Bununla beraber îfâ ettikleri vazife kendilerine has mânâyı izale ve iltisakî lisanlarda müstamel “cüz’”cüklere yaklaştırır: Bu kelimelere “boş kelimeler” denmesinin sebebi de budur.

14. Diğer cihetten, Latin ve Yunan lisanları gibi bütün mânâsıyla tasrifî-Flexionnelle lisanlar hiç olmaz(sa) menşe’ itibarıyla edevât-ı zarfıyye ve mekâniyeyi, usûl-i tahlilî ve hatta tecridîyi tanırlar. Mamafih, bu edevât, bidayette, kelimâta inzimam eden ve hâli ifade eyleyen edevât-ı munzama tarafından işaret edilen mânâyı tasrih eden zarflar idi:

Latincede Contra kelimesi evvelâ “karşısında” mânâsını ifade ederdi. “Düşmana karşı yürüdü. - Düşman karşısında olmak üzere yürüdü.” suretinde söylenirdi. Bu zarf, şu hâle nazaran, bidayette müstakil idi. Ve binaenaleyh, isminin evvelinde ve âhirinde istimal edilebilirdi.

Bu nev kelimeler bir müddet ismin bulunduğu hâli gösteren kelimeler olarak tanındı. Klasik Latincede "Contra" mef'ûlün-bih edatı olarak istimal edilir.

Vasfiyetleri mahall-i istimallerinden evvel gelen mütemmim kelime ile tespit edilirdi. Bu zamandan itibaren edevâtın isimlere iltisak ettiği kabul edilebilir. Ve hâlin zâil olması itibariyle de iltihakın tam olduğuna hükmedilir. Ve binnetice Fransızcada olduğu gibi edevât-ı zarfiyye kelimenin vazifesini tasrih için iltihak etmiş bir "cüz'"cükten başka bir şey değildir.

15. Yunancada olduğu gibi Latincede de kelime teşkil usullerinden biri de kelimeye munazzım bir edat ilave etmeğe mütevakkıf idi. Mesela prae, re, de edatı kelimenin madde-i asliyesine hiç bir değişiklik îrâs etmeden iltihak edilirdi:

praecurere = (koşuda) geçmek

decurere = koşarak inmek

16. Hülâsa, muayyen bir zamanda bir dilde görülen tasrifî mahiyet, ekseriyetle redif şekillerden münbaistir ki buna iltisakî mahiyet de denir. Fransızca istikbâl ve istikbâl-i şartî yapılması bu hususta iki misaldir:

Chanterai, Chanter ai'ye muadildir. Chantais, Chanter avais'ye muadildir. Fransızcadan maada bütün Roman lisanlarda, Kurûn-ı Vusta'da mastar, muavin fiillerden tefrik ediyordu: İspanyolca, Portekizce, Provansça, Katalanca ve Şimâlî İtalya'nın bazı lehçelerinde böyle idi.

Hâl-i hazırda fiil-i muavin edat-ı intiha olarak tanınmıştır:

İstikbâlde: zamanî, istikbâl-i şartîde: zamanî ve sigavîdir. Bu şekiller iltisakî olduklarına rağmen tasrifîdirler.

17. Buna mukabil İngilizcedeki:

I Knou you are good = Bilirim iyisiniz

Almancadaki:

Ich glaube du bist müde = Zannederim yorgunsun.

Veyahut Fransızcadaki:

Il est malade je crois = Zannederim hastadır.

Lehçe değişiklikleri sâdece tecridî değişikliklerdir. Çünkü tâbi' ile metbû arasında hiç bir rabıta yoktur.

İngilizce I know that you are tired

Almanca Ich glaube dass du müde brit

Flamanca Jk geloof dat gy vermoeid zijt değişiklikleri, esas itibariyle tecridî değişikliklerdir ve "bunu biliyorum", "yorgunsunuz" ifadelerine muadildir.

ESKİ TÜRKİSTAN HALK EDEBİYATI[1]

Carl Brockelmann (1868-1956)

(Profesör)

Mütercim: Köprülüzâde Ahmet Cemal (1893-1979)

Latin alfabesine aktaran: Dr. Öğr. Üyesi Aslı Zengin

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - asluygun@istanbul.edu.tr

Yunanca, Latince, Türkçe, Ermenice, Habeşçe, Sanskritçe gibi dillerin yanısıra Ârâmi ve Süryânî dillerini de öğrenen Carl Brockelmann, Şarkiyat tahsil etmiş, Sâmi dilleri, Arap ve Süryani filolojisi üzerine araştırmalar yapmakla birlikte Türkoloji sahasındaki çalışmaları ile de tanınmıştır. Bilhassa 1917 yılında Dîvânu Lügâti't-Türk'ü yayınlaması Türkoloji çalışmalarına yönelmesi için önemli bir kırılma noktası olmuştur.



Carl Brockelmann
(Alman Şarkiyatçı ve Türkolog)

Türk ruhunun en eski abidelerini teşkil eden sekizinci asrın Orhun Kitabeleri nasıl yüksek bir şekilde irâe ediyorsa, 1073 senesinde telif edilip Diyarbakır'ın hususî bir kütüphanesinde maa't-teşekkür muntazam ve iyi fakat tek bir yazma nüshası bulunan *Dîvânu Lügâti't-Türk* - ki 1914-15 senesinde Maarif Nezareti'nin delâletiyle Muallim Rıfat Bey tarafından her üç cildi de neşredilmiştir - adlı Mahmûd bin Hüseyin el-Kâşgarî'nin kitabı da göçebe Türklerin memleketleri dâhilinde sanat-ı şiire verdikleri ciddî ehemmiyetin derecesini gösteriyor. *Dîvânu Lügâti't-Türk*'te birbiriyle râbıtadar hiçbir metin yoktur; bilâkis Arap lisan âlimlerinin eserine tebaiyet eden müellif, Türk lisâniyatı için şahit olarak birtakım mısra ve beyitler zikrediyor. Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in dikkatini celb ettiği gibi (*Millî Tetebbular Mecmûası* C. 2. numara 4, s. 71 ve müteakip – Martin Hartmann, İslâm 8, 310) bunları gruplar hâlinde tasnif etmek, yani muhtelif manzumeleri, heyet-i umumiyenin mahiyetini hiç olmazsa bir nebze tenvir eden natamam parçalar hâlinde elde etmek mümkündür. Biz bu manzumeleri, mersiye, destan, sâkinâme, av şarkıları, muhabbetname, tabiat tasvirleri ve hikemiyât kısımlarına ayırabiliriz. Bu edebiyatın şekli, bilumum Türklerin Arap, Acem tesiri altında kalmadan evvelki göçebelik devrine ait edebiyatlarında tesadüf ettiğimiz şeklin aynıdır. Vezin, hece adedi aynı olup 5-14 arasında tehâlüf eder. Duraklar ve

1 Sene 3, Sayı 2-3, Ağustos-Teşrinievvel 1339 (1923), s. 109-148.

Köprülüzâde Ahmet Cemal (1893-1979)

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi mezunlarından olan Cemal Köprülü, muhtelif kurumlarda Almanca öğretmenliği yapmıştır, bu kurumlardan biri İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Eğitimciliğinin yanısıra siyasetçi kimliği ile de bilinen Köprülü, çeşitli gazete ve dergilerde de yazmıştır. Bu bağlamda Dârülfünun Edebiyat Mecmuası'na da iki yazı tercümesi ile katkıda bulunmuştur.



Köprülüzâde Ahmet Cemal

kafiyeler sabittir. Dört mısralı kıtalarda ekseriya ilk üç mısra birbirleriyle ve son mısra ise diğer kıtaların son mısraları ile kafiyelenirler. Bu edebî parçaların tarihi hakkında hiçbir şey bilmediğimiz gibi eserde mevzubahis edilen vakāyi'in güzerân olduğu zamanı da – üç destan müstesna – katî olarak tayin etmek mümkün değildir. Mamafih kitabın tahririnden hayli zaman evvel bu vakāyi'in zuhur ettiğini kabul edebiliriz. Zira bu vakalarda onuncu asrın sonundan itibaren Kaşgar'ı istila eden İslamiyet'in tesirine dair en ufak bir iz bile mevcut değildir. Sahipleri bizce her zaman meçhul olduğu için bu parçalara "Halk Edebiyatı" unvanını veriyoruz; bunların muhtelif şairlere aidiyeti şüphesizdir. Mamafih bu mesele tâlî bir mahiyeti hâizdir zira Kaşgarî yalnız bir defa (C. 3, s. 180, s. 3) o da faaliyet-i edebiyesi hakkında hiç tafsilât vermeden "Çuçu" adlı bir şairden bahsediyor. (*Millî Tetebbular*, C. 2, s. 57, s.1).

Bu edebî parçalar kitabımızda *Keleti Szemle* 18, 29 *Mecmuası*'ndaki vaadimiz mucibince cem ve tertip edilmiştir. Bu parçalar, *Şarkî Asya Mecmuası,* c. 8, s. 50 ve müteakipte neşredilen darb-ı meseller gibi Türkologlar için kitabelerden sonra Türk maneviyatının tayinine yarayacak en eski malzemeyi meydana koyacağı gibi Maniheist ve Budist Turfan metinleri ile birlikte Türk bünye-i lisaniyesi hakkındaki malûmatımızı tevsî ve ta'mika da hâdim olacaktır. Bu kıtaları eski sıraları ile dizmek bana muvaffakiyet ümidi olmayan bir teşebbüs mahiyetinde gözüktüğünden bazı istisnalardan sarf-ı nazar *Dîvânu Lügâti't-Türk'*te olduğu gibi alıyorum.

1
Mersiyeler
1. Alp Er Tunga Hakkında Mersiye

İlk dört heceden sonra durak olmak üzere yedişer heceli dörder mısralık 10 kıta; mazideki kahramanların muadilini meydana getiremeyen hâl-i hazırın inhitat ve tereddisinden şikâyetini mutazammın umumi mersiyeler *Alp Er Tunga Mersiyesi* şeklindedir. Bu mersiyenin kıtaları *ur ür* kafiyeleri ile nihayetleniyor.[2] Kaşgarî ilk parçada zikredilen kahramanı [c. 1, s. 44, s. 13 ve c. 3, s.

2 *Ostasiatische Zeitschrift, Jahr, 8'in Profesör Friedrich Hirth'in 70'inci sene-i tevellüdü şerefine 1950'de neşrettiği nüsha-i fevkalâdede münderiç olup ayrıca risale şeklinde de basılmıştır.
Köprülüzâde, *Millî Tetebbular Mecmuası* c. 2, s. 71; Kaşgarî: c. 2, s. 105, s. 16 ve 17'deki kıtayı [aşağıda tabiat tasvirlerine bakınız] son mısraın kafiyesi -ur olduğu için bu meyana idhal ediyor; fakat vezin 6, 6, 6, 7 değiştiği yarış eden bir atın tasvirinden ibaret olan muhteviyatı burada mevzu bahis edilen parçaya tevafuk etmiyor.

110, s. 14] *Kutadgu Bilig*'de [s. 19, 29, 30] *Afrâsiyâb*[3] ile mukayese ederek diğer parçaların da aynı kahramana ait olduğunu beyan ediyor. Köprülüzade'ye göre 736 senesinde tesadüf edilen *Tunga* veyahut Çin menbalarının 714'te Beş Balık duvarları altında katledildiğini[4] söylediği *Tongu Tigin*'in aynı kahraman olduğu ihtimali kuvvetle vârid bulunuyor. (*Millî Tetebbular*, c. 2, s. 72, *Alp Er Tunga*, Orhun Kitabeleri - Birinci âbide, şimal ciheti – Thomsen, Kitabe, cenup 163, şimal 57 –) Mamafih Fuad Bey burada *Er Tunga* adının pek şâyi olduğunu söyledikten sonra bu hususta bazı istitradları müteakip bunun tarihin kaydetmediği başka bir *Tunga Tigin*'e ait olması ihtimalini de dermeyan ediyor. Filhakika "kavî kahramanı" Uygurların, Cüveynî'ye göre (*Kip Neşriyatı*, C. 16, s. 40, s. 3, *Kutadgu Bilig* XLI, I] *Buku* hanlarıyla aynı şahsiyet olduğunu söylediği *Afrâsiyâb* (2) ki Muhammed 'Avfî'ye göre (Barthold, *Türkestan v epochu mongolskavo nasestvija*, C. 1, s. 94, s. 22; D'ohson, *Moğol Tarihi*, C. 1, s. 442; Ebulgazi, Romanzef Tab'ı, s. 30, s. 10; bakınız: Marquart, *Kuman Milleti Hakkında*: *Über das Volkstum der Komanen*, s. 164). Kaşgar hanları ve Balasagun beylerinin şecereleri Afrâsiyâb'a müntehi oluyor. – gibi esâtirî devirlere irca etmek mecburiyetinde kalacağız. (Tunga'nın mânâsı hakkında bakınız: Radloff, *WB*, III, 1171, ve Barthold-Melioranskiy, *Eski Türk Kitabeleri ve Arap Menbaları*, Radloff, *Eski Türk Kitabeleri*, İkinci Seri, s. 19, numara 3).

1. Alp Er Tunga öldü mü — Isız ajun kaldı mu
Ödlek öcin aldı mu — Emdi yürek yırtılur

– C. 1, s. 44, s.11, 12 –

Tercümesi

Kahraman Alp Er Tunga öldü mü? Fena dünya geriye kaldı mı? Zaman intikamını aldı mı? Şimdi kalp parçalanır.

2. Ödlek kamug küfredi — Erdem arıg sewredi
Yunçıg yawuz tuwradı — Erdem Begi çertilür

– C. 1, s. 94, 10, 11 –

Birinci mısrada "küfredi" üçüncü mısradaki "tuwradı" yanlıştır. Doğrusu kevredi, tuvradı. (C. 3, s. 31, s, 7-8). İkinci ve üçüncü mısralar yerlerini değiştirmişler. Aradaki fark birinci mısra: kamuġ – arıġ; ikinci mısra arıġ – yime; dördüncü mısra: erdem – ajun.

Tercümesi

Bütün (değişik şekil: temîz) zaman zaîfleşti. Temiz (değişik şekil: dahi) fazilet nadirleşti; Zaîfler ve sefiller kavîleştiler; fazilet emiri (değişik şekil: dünya emiri) kayboldu.

3. Ögreyüki mındag ok — Munda adın tegdeg[5] ok
Atsa ajun ugrap ok — Taglar başı kertilür

3 Kaşgarî c. 3, s. 110, s. 8 ve müteakip, Kazvin şehrinin tesisini Afrâsiyâb'ın kerimesi Kaz'a atfediyor. Hâlbuki "kaz oyunu" demektir.
4 Hartmann makalesi, İslâm, 8, s. 31. Bu nokta kati değildir.
5 Metin: "teg"dir.

– C. 1, s. 140, s. 15-16 –

Tercümesi

Âdeti (zamanın) böyledir; o bir hastalık gibidir; eğer dünya ona karşı bir ok atsa, dağ tepeleri sarsılır.

4. Ulşıp eren börleyü — Yırtar[6] yaka urlayu
Sıkrıp üni yurlayu — Sıgtap közi örtülür

– C. 1, s. 164, s. 14-15 –

Tercümesi

İnsanlar kurtlar gibi av‘ave ederler. Ulurken yakalarını yırtarlar; Sesleri bir muganninin sesi gibi safîr-endâz olur, gözleri kararıncaya kadar ağlarlar.

5. Könlüm içün[7] örtedi — Yetmiş yaşıg kartadı
Keçmiş üdük irtedi — Tün kün keçüp irtelür

– C. 1, s. 208, s. 1, 2 –

Tercümesi

Kalbimin içini tutuşturdu, iyileşmiş olan yarayı açtı, geçmiş zamanı aradı, gece ve gündüz geçti ve aranıyor.

6. Begler atın argurup — Kadgu anı turgurup
Menzi yüzi sargarıp — Kürküm anar türtülür

– C. 1, s. 403, s. 7, 8 –

Tercümesi

Begler atlarını yordular, gam onları berbat etti, görünüşleri ve çehreleri sarı bir hâl aldı, sanki üzerlerine zaferan ekilmiş gibi idi.



Kaşgarlı Mahmud

6 Metin “yırtın”dır.
7 Metin: “için”dür.

7. Ödlek yarag közetti — Ogrı tuzak uzattı
Begler begin azıttı — Kaçsa kalı kurtulur

– C. 2, s. 184, s. 13, 148 –

Tercümesi

Zaman fırsat gözetti, gizlice ağını gerdi, beğlerbeğini izlâl etti, kaçarsa kurtarılabilir mi?

8. Ödlek küni tawratur — Yalnuk küçin kewretür
Erdin ajun sewritür — Kaçsa takı artılur

– C. 2, s. 269, s. 9-10 –

Tercümesi

Zamanın günleri istical ediyor ve insanın kuvvetini zaafa dûçar ediyor; dünyayı insanlardan tahliye ediyor; onlar kaçsalar bile mahv u helâk oluyor.

9. Atsa okın kez kerip — Kimtür anı yıgdacı
Tagıg atıp ograsa — Özi ḳuyı yırtılur

– C. 3, s. 74, s. 14, 15 –

Tercümesi

Eğer (kader) okunu atsa, yayı yatağına koyduktan sonra, kim göğüs zırhını kaldırabilecek? Dağa atsa ve tesadüf ettirse, vadinin iç ve yan tarafları harap olur.

10. Bilge bükü yunçıdı — Ajun eti yençidi
Erdem eti tınçıdı — Yerge tegip sürtülür

– C. 3, s. 224, s. 6, 7 –

Tercümesi

Ulema ve ukalâ perişan vaziyette idiler, dünya sıkıyordu; lahm-ı fazilet koktu; o dünyaya gelince ufalandı.

2. Meçhul Bir Kahramana Ait Mersiye

Vezin ve kâfiye sırası evvelki parçadakinin aynıdır.

1. Erdi aşın taturgan — Yawlak yagıg ḳaçurgan
Ograk süsin ḳaytargan — Bastı ölüm ahtaru

– C. 1, s. 425, s. 9, 10 –

– C. 2, s. 61, s. 12, 13 –

İkinci ciltteki metinde değişen yerler:

kaçurgan: katargan — İkinci mısra
boynun tutup ḳadırgan — Üçüncü mısra
ahtaru: agtaru — Dördüncü mısra

8 Bu son kıtanın tedkîk ettiğimiz parçaya aidiyeti henüz tavazzuh etmemiştir. Kaşgari'ye göre bu parçada güya Afrâsiyâb Beğler Beği murad ediliyor.

Tercümesi

Taamını (misafirin) yedirir, fena düşmanı firara mecbur eder. (Müdafaa ve mukavemet eder), Oğrak[9] ordusuna dayanır, mukavemet eder (boynunu tutup çevirir); ölüm O'nu yıkar ve O'nu yere çarpar.

2. Yagı otın öçürgen Toydın anı köçürgen
Işlar üzüp keçürgen Tegdi okı öldürü

– C. 1, s. 429, s. 17, 18 –

Tercümesi

Düşmanın ateşini söndürdü, ordugâhından sürdü, karılarını[10] ayırıp sevk etti; o zaman öldürücü ok ona isabet etti.

3. Turgan ulug ışlaka Tergi urup aşlaka
Tumlug kadır kılaka Kodtı erig umduru

– C. 2, s. 45, s. 1, 2–

Tercümesi

Büyük hatunlara yaklaştı. Soğuk, sert kışta ekseriya sofrayı kurdu, müteakiben erkekleri (kendi iyiliği üzerine) ümitlendirdi. (*Keleti Szemle Mecmûasına* bakınız: 18, 38).

2
Destanlar
Tangurtlar ile Muhârebe

Durak yeri vasatta olmak üzere evvelki parçada olduğu gibi sekizer heceden ibaret dörder mısralık 20 kıta. (Köprülüzâde, *Millî Tetebbular*, C. 2, s. 71; Hartmann, *İslâm Mecmuası* 8, s. 311)[11] Bu parçalar mütekellim sigasıyla Tangut Beğlerinden birinin hezimetini hikâye ediyor. Tangut kabilesi Kaşgarî'ye göre (C.1, s. 28, s. 4) Uygurlar ile Çinliler arasında kâindir. Bu manzumelerin 762 tarihinden takriben 850 tarihine kadar satvet ü şevketlerinin en yüksek derecesine irtikâ etmiş olan "Kokonor" mıntıkası sakinleri tarihinin hangi hadisesine taalluk ettiği hususu karanlıktır. Bilge hakanın devre-i saltanatının on yedinci senesinde (700-701) Tangutlara karşı seferi -ki ikinci ayda, şark ciheti 24'te bahis ediyor- Türkler ile Tangutlar arasında yegâne sefer olmamalıdır. (Thomsen; Marquart: Eski Türk Kitabelerinin Kronolojisi, s. 16) Âbide, şimâl ciheti 17'de yubılamak: aldatmak, lügati mevcuttur; (Kâşgarî, C. 3, s. 242, s. 4). Bu kelimenin "Gazye" ile "Kıfçak" lügati olduğunu söylediğine nazaran destanın menşeini takribi olarak kısmen tayin etmek mümkün olabilir.

9 Oğrak bir Türk kabilesidir ki Kara Bigaç isminde hudut havalisinde sâkindi. Kâşgarî: C. 1, s. 108, s. 2.

10 Kaşgârî şöyle tercüme ediyor: Vema hâzâ kâne fassale hutteh; fakat aslı "ışılar" olan "ışlar" yani kadınlar maksûd olmalıdır. Kâşgarî: C. 21, s. 106, s. 25.

11 Köprülüzâde makalesinin esna-yı intişarında henüz gayr-ı matbu olan üçüncü ciltten bu parçalara ait olarak 19 parça sayıyor; hâlbuki biz 11 sayıyoruz.

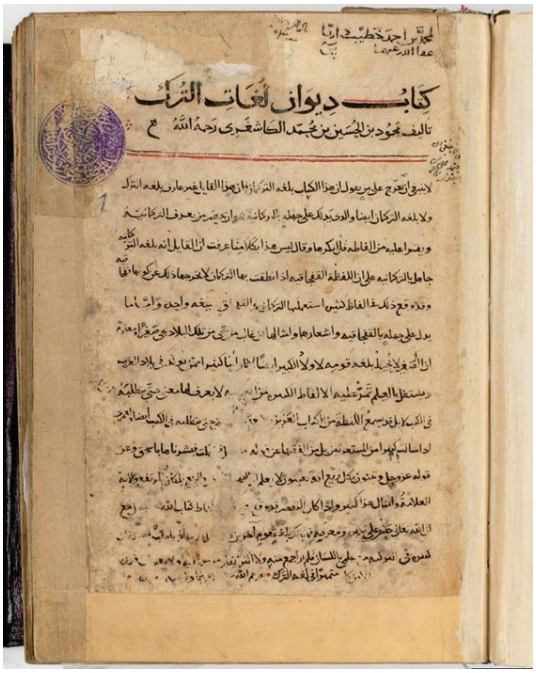
1. Ikılaçım erik boldı
Bulıt örüp kök örtüldi

Erik bolgu yeri kördi
Tuman türüp tolı yagdı

– C. 1, s. 124, s. 13, 14–

Tercümesi

Asil atım kuvvetli idi; fırsatı gördü; bulut yükseldi ve gök örtüldü, sis geldi ve dolu yağdı.


كتاب ديوان لغات الترك
تاليف محمود بن الحسين بن محمد الكاشغري رحمه الله

Divanu Lügati't-Türk

2. Üdhü barıp üküş ewdim
Atım birle tegü ewdim

Telim yorıp küçi kewdim
Meni körüp yini[12] ağdı

– C. 1, s. 166, s. 17, 18–

Tercümesi

Kovaladım (kurdu) ve pek istîcal ettim. Süratli kuvvetimi azalttım; atım ile onun arkasından koştum, beni görünce, derileri ürperdi (11. numaraya bakınız).

3. Eren alpı okuştılar — Kıngır közün bakıştılar
Kamuğ tolmun tokuştılar — Kılıç kınka küçün sıgdı

– C. 1, s. 160, s. 1-2–

– C. 1, s. 300, s. 3-4–

Tercümesi

Kahramanlar mütekābilen haykırıştılar, yan gözle bakıştılar, bütün silahlar ile cenk ettiler; kılıç (kandan dolayı) kınına güç sığdı.

4. Idu berüp boşuttum — Tawar yolug taşuttum
Eren essin aşuttum — Yükün barça özi çagdı

– C. 1, s. 181, s. 15-16 –

Körülüzade: *Millî Tetebbular,* C. 2, s. 71; *İslâm Mecmuası* 8, s. 311 noksandır; hâlbuki 9 ve 18 numaralı kıtalar nazaran olması icab eder.

Tercümesi

Anı salıverdim, malını fidye-i necat olarak nakil ettirdim, ricalin seyyiâtını setrettirdim, bütün yükünü o bizzat bağladı.

12 "yesi" metin.

5. Begim özin ogurladı — Yarag bilip ogurladı
Uluğ Teng̃ri ağırladı — Anın kut kıw[13] türi togdı

– C. 1, s. 252, s. 14-15 –

Tercümesi

Beğim (Kaşgarî'ye göre Tangut Beği) sıvıştı, fırsatı hissetti ve bırakmadı. Hâlık-ı A'zamı takdis etti, saadet ve kut tözi yükseldi.

6. Tangut süsin üşikledi — Kişi ışın elikledi
Erin atın belikledi[14] — Bulun bolıp başı tıgdı[15]

– C. 1, s. 258 s. 6-7 –

Tercümesi

Tangut ordusuna soğuk havada baskın yaptı, işiyle istihza etti, onların adamları ile bargirlerini hediye olarak verdi. Esir sıfatıyla başlarını doldurdular

7. Özin ögnüp urıladı — Yırak yerig karıladı
Atıg kemşip urıladı — Ufut bolup tüpü agdı

– C. 1, s. 259 s. 11-12 –

Tercümesi

Övünüp gururlandı, el vüsatıyla yarık yeri ölçtü, atını sürdü, bağırdı ve mahcubane tepeye çıktı.

8. Telim başlar yuwaldımat — Yağı andın yawaldımat
Küçi anıng̃ keweldimet — Kılıç kınka küçün sıgdı

– C. 1, s. 332, s. 16-17 –

3 numaralı kıtaya bakınız; tekerrür eden "met" edatı hakkında bakınız: andagmat = bu böyledir. Kaşgarî C. 1, s. 270, s. 3; ekseriya eşkâl-i ef'alde bakınız: Kaşgarî C. 1, s. 149, s. 8; s. 273, s. 10; s. 365, s. 3; s. 368, s. 15; met, Radloff, 2043. W.B. IV).

Tercümesi

Bir parça başlar yuvarlandılar, düşman bu suretle kesb-i zaaf etti, kuvveti azaldı, kılınç müşkülatla kınına girdi.

9. Abang̃ kolsam udu barıp — Tutar erdim süsin tarıp
Bulun kılıp başı yarıp — Bulug[16] barça mang̃a yıgdı

– C. 1, s. 330, s. 3-4 – (4 numaraya bakınız)

Tercümesi

Eğer isteseydim onu takip eder, ordusunu yakalar ve perişan ederdim, onu esir eder ve kafasını yarardım fakat o bana birçok fidye-i necat verdi.

13 Bu kelimeyi Kaşgarî, C. 1, s. 278, s. 13, "el-bahtu ve'd-devlet"diye tercüme etmiştir; Marquart'ın şevâhidi: *Kuman Kavmi Hakkında*, s. 206.
14 Kaşgarî, C. 1, s. 322, s. 16; C. 3, s. 251, s. 7.
15 C. 2, s. 69, s. 2.
16 Buluğ Kâşgarî C. 1, s. 181, s. 10 (4 numaraya bakınız); C. 3, s. 10, s 13; 246, s. 11, Radloff, 433, VI, W.B.

10. Aga büktir üze yordım — Barık[17] yakıp kaya kördim
Anı bilip takı bardım — Tükel yagı töri togdı

– C. 1, s. 380, s. 1-2 –

Tercümesi

Tırmandım ve yolsuz dağın üzerinden yürüdüm; çukura yaklaştıktan sonra bir kaya gördüm; bu kayayı öğrendikten sonra yoluma devam ettim; bütün düşmanların tözü yükseliyordu.

11. Itım tutup kudı çaldı — Anıñ tüsin kıra yoldı
Başın alıp kudı saldı — Boguz alıp tükel bogdı

– C. 2, s. 20, s. 17-18 – (2 numaraya ait)

Tercümesi

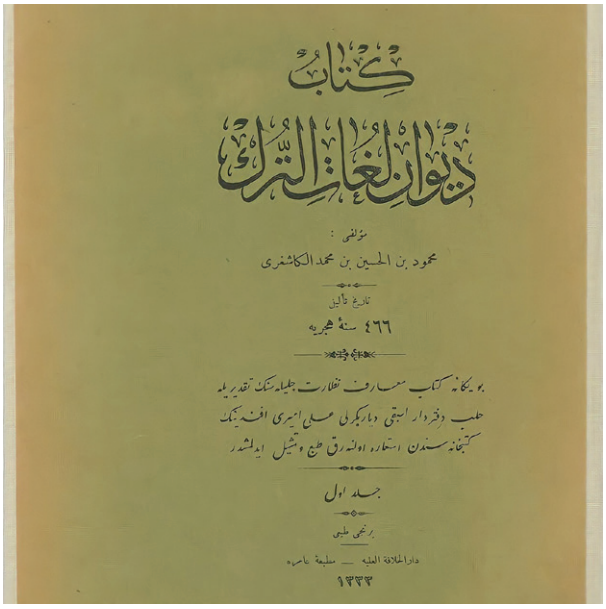
Köpeğim yakaladı (kurdu) arka tarafından ısırdı, saçını yoldu, kafasını yakaladı, geriye fırlattı, gırtlağını yakalayarak tamamıyla boğdu.

12. Kudı kıkrıp oguş terdim
Tokuş içre uruş berdim
Yagı karu kiriş kurdum
Eren körüp başı tıgdı

– C. 2, s. 69, s. 1-2 –

Tercümesi

Haykırdım ve kabileyi topladım; düşmana karşı oku gerdim, muharebede (v) uruştum; erkekleri gördüğü zaman başını örttü.


كتاب
ديوان لغات الترك
مؤلفي :
محمود بن الحسين بن محمد الكاشغري
تاريخ تأليف
٤٦٦ سنة هجريه
بو يكانه كتاب معارف نظارت جليله سنك تقديريله
حلب دفتردار ايتى دمار كرلى مصلى اميرى افندينك
كتبخانه سندن استعارة اولنه رق طبع وتعميل ايدلمشدر
جلد اول
برنجى طبعى
دار الخلافة العلية — مطبعة عامره
١٣٣٣

13. Keçe turup yorır erdim
Katığ yanı kura kördüm
Kara kızıl böri kördüm
Kaya körüp baku agdı

– C. 3, s. 165, s. 13-14 –

Tercümesi

Geceleyin mütemadiyen dolaştım, siyah kızıl kurtları gördüm, kuvvetli oku gerdim ve baktım, kayayı gördüğünden etrafı gözden geçirmek için yukarı çıktı.[18]

14. Eren ıdıp söke turdı — Başı boynın söke turdı
Ufut bolup büke turdı — Udu kama[19] tiben tigdi[20]

17 "bark" yerine.
18 Kaşgarî son mısraı şöyle izah ediyor: "O zaman bana döndü ve beni görünce tepenin üstüne çıktı. Aksi takdirde SoJ tel. Radloff,89, *WBII*; Uygurca, Müller, *Uigurica* C. 2, 95 kapa görmek "geriye bakmak düşünecekti.
19 Metin kamadır. Kaşgarî, c. 2, S. 23, S. 3.
20 Metinde b'nin noktası yoktur: b, t, j, n.

– C. 3, s. 175, s. 9-10 –

Tercümesi

Erkekleri gönderdi ve onlar benim önümde diz çöktüler; yaşını ve boynunu eğdi; mahcubane bakıyordu, dedi ki: "Beni takip ve imha eyleme" bu suretle beni hareketten alıkoydu.

15. Kara tünüg keçürsedim — Agır unı uçursadım
Yetikenig kaçursadım — Sakış içre künüm togdı

– C. 3, s. 187, s. 15-16 –

Tercümesi

Kara gecenin geçmesini, ağır uykunun def edilmesini istedim, benâtü'n-naaşın kaçmasını istedim. (Kaşgarî: benâtü'n- naaş devranını sayıyorum) Esna-yı tadâdda sabah oldu.

16. Katun sini çogıladı — Teng̃üt bagin yagıladı
Kanı akıp jagıladı — Boyun suwın kızıl sagdı

– C. 3, s. 240, s. 5-6 –

Tercümesi

Katın sini (Kâşgarî'ye göre Teñüt ile Çin arasında bir mahaldir) haykırdı ve Tangkut Beğlerine ilan-ı muhâsame etti. Kanı şarıldayarak aktı ve boynundan kızıl suyunu emdi.

17. Teñüt Hanı yubıladı — Ölüm birle tüpüledi
Kadaşları tabaladı — Ölüm körüp yüzi agdı

– C. 3, s. 241, s. 15-16 –

Tercümesi

Teñüt Han aldattı. (Kâşgarî: Katun sini Beğini) ölünceye kadar urdu, arkadaşları meserret izhar ettiler, O ölümü görünce çehresi sarardı.

18. Ewin barkın satıgsadı — Yolug berip yarıgsadı
Tirig erse turugsadı — Añar sakınç küni togdı

– C. 3, s. 246, s. 11-12 – (4 numaraya bakınız)

Tercümesi

Evini barkını satmak ve fidye verip hayat satın almak istedi, hayatta kalmayı istedi, ona keder günleri doğdu.

19. Yagı begdin udukladı — Körüp süni adıkladı
Ölüm anı konukladı — Agız içre agu sağdı

– C. 3, s. 250, s. 15-16 –

Tercümesi

Düşman beği önünde hâlet-i nevme dûçar oldu, orduyu gördüğü zaman hayrette kaldı, ölüm onu ağırladı ve onun ağzına zehir damlattı.

20. Anı yetip sün̆güledi — Başın yandru yangıladı
Eren takup[21] müngiledi — Anıng alpın kıra bogdı

21 Metin "bayup"tur.

– C. 3, s. 299, s. 11-12 –

Tercümesi

Ona yetişince süngüledi ve tekrar yaraladı; erler yağma ettiler ve aralarında taksim ettiler ve siyah kahramanları boğdular.

Uygurlara Karşı Sefer

Beheri 6-7 hecadan mürekkep dörder mısralı altı kıta; durak dördüncü heceden sonradır. İlk üç kıtada bir "mez" kafiyesi devreder ve üç son kıtanın son mısralarında tekrar meydana çıkar; dördüncü ve beşinci kıtalarda ise ilk üç mısralar birbirleriyle hem-kafiye olup 6'ıncı numarada evvelki kıtalardaki esas, "mez" kafiyesi tekrar görünür. Bu kafiye sıralarının inhirafına rağmen kıtaların yekdiğerleriyle alakadar olduğuna eminiz. Beşinci kıtada ilk üç mısra 7 hece yerine yalnız 6 hecelidir; nitekim 1, 3, 4 b numaralarda yedi heceli mısraların yanında 6 heceliler de mevcuttur. Manzumemiz serbest şekil irâe ve bu sonuncu kıtaların kafiyeleri yekdiğerine tevafuk ettiğinden ve meali de birbirlerine uygun olduğundan bunları hâriç bırakmak istemedim. Bu parçalar, Müslüman Türkler ile Budist Uygurlar arasındaki harpten bâhistir. (Kaşgarî, C. 3, s. 138, s. 11). Müteârızlar Balkaş Gölüne akan Ila[22] Nehri üzerinden geliyorlar. Evvela "Oğraklar" üzerine saldırıyorlar. Meçhul kahramana ait parça (numara 1'e bakınız). "Oğrak"lar Kâşgarî'ye göre (C.1, s. 28, s.3) Ila üzerinde kâin "Çiğil" ve "Tohsı" ile "Uygur"lar arasında kâindirler. Bunlar bade hükümetleri Mınglak dâhilindeki "Oğraklar"a baskın yapıyorlar. Bu mesele hakkında fikrimce başka malûmat mevcut değildir. Bunların zaman-ı vukuu hakkında hiçbir şey söylenemez; şu kadar var ki, Orhun'da Uygur saltanatının 840'ta Kırgızlar tarafından tahribinden ve Uygurların cenuptaki yurtlarına muhaceretlerinden sonra olması icap ediyor. (Bakınız: Marquart, *Akınlar,* 92, 95, 10 C; Parker, Tatarların Bin Senesi, 285 ve müteakip).

1. Kelŋgizleyü aktımız — Kendler üze çıktımız
Furxan ewin yıktımız — Burxan üze sıçtımız

– C. 1, s. 288, s. 3-4 –

Tercümesi

Vahşi bir nehir gibi aktık, şehirlere karşı sefer ettik, pâgudlarını tahrip ettik, ilâhlarına karşı ateş ediyoruz.

2. Tünle bile bastımız — Tegme yañak pustımız
Kesmelerin kestimiz — Mıŋlak erin bıçtımız

– C. 1, s. 362, s. 14-15 –

Tercümesi

Onları geceleyin bastık, her cihette pusuda idik, perçemlerini kestik, Mınglak erkeklerini biçtik.

22 Kaşgarî (C. 1, s. 85, s. 12), Ceyhun Diyârü't-Türk, diyor. F. M.'in nazar-ı dikkatini celbettiği vechile, Kaşgarî'nin bu tabîrini harfiyen anlamamalıdır. "Alanav" derken "ayakları Kaşgarî'ye göre (C. 3, s. 132, s. 4) büyük ve küçük kiygen"dir ki "kayâs"dan (Kâşgarî, C. 3, s. 129, s. 4-6), kuyâs C. 1, s. 330, s. 1, s. 354, s. 7) neş'et eder. Kuyâs Tohsı memleketi olup Barthold'un Petersburg Akademisi Muhtırasında C. 8, numara 4, *Hudûdu'l-i'lâm*'a göre (Tumanski, s. 125) Tokmagın cenubunda "Süyâb" şehrinin bulunduğu mahaldir. (F. Hirth "Tonyukukların Kitabelerine Zeyl s. 73) ile Shavan'a göre bunların aynı olan garp Tu-kiu (Türk)lerine ait vesikalar, s. 13, Petersburg, 190).

3. Kudruk katıg tügdümiz — Tengriğ öküş ögdümiz
Kemşip atığ tegdimiz — Aldap yana kaçtımız

– C. 1, s. 392, s. 17-18 –

Tercümesi

Kuyrukları sıkıca bağladık, Hakk'a çok hamd ü sena ettik, bâr-gîrleri sürdük ve onlara yetiştik, tekrar hile ile kaçtılar.

4. Beçkem urup atlaka — Uygurdakı tatlaka
Ogrı yawuz ıtlaka — Kuşlar kibi uçtımız

Tercümesi

Harp işareti (ipek bir bayrak) ile bâr-gîrlerin sırtına diktik, Uygurların yanındaki Acemlere karşı, sefil köpeklere karşı kuş gibi uçtuk.

5. Agdı kızıl bayrak — Togdı kara toprak
Yetşü kelip Ograk — Tokşıp anın keçtimiz

– C. 3, s. 138, s. 9-10 –

Tercümesi

Kırmızı sancak çekildi, siyah toz yükseldi, Oğraklar yaklaştılar; onlarla muharebe için geç kaldık.

6. Kimi[23] içre oldurup — Ila suwın keçtimiz
Uygur taba başlanıp — Mınglak elin açtımız

– C. 3, s. 178, s. 2-3 –

Tercümesi

Gemiye râkib olduk, Ila suyu üstünden geçtik; Uygurlara karşı hareket ederek Mınglak memleketini fethettik.

Yabakularla Muharebe

Durak dördüncü heceden sonra; yedişer heceli[24] dörder mısralı kıtalardan müteşekkil iki manzume, ilk üç mısra birbiriyle, dördüncü mısralar kendi aralarında mukaffadırlar. Birinci manzume 8, ikinci manzume ise 4 kıtadan müteşekkildir. Manzumeler Yabaku Beği "Büke" (yılan, Şarkî Asya Mecmuası, sekizinci sene 65, 191 numaralı darb-ı mesel) Budrac'ın "Basmil", "Çomul", ve "Yimek" kabileleri ile birlikte olarak Bekeç Arslan Tegin kumandası altındaki Müslüman Türkler tarafından dûçar edildikleri hezimeti tebcîl ve tes'id için yazılmıştır.

Tarihin başka hiçbir şeyini kaydetmediği bu hezimet *Dîvânu Lügâti't-Türk*'ün tahririnden pek çok zaman evvel vâki olmuş değildir. Zira Kaşgarî (C.3, s. 173, s. 1 ve müteakip) kırk bin Müslümanın yedi yüz bin putpereste galebe çalmasının semâvî bir mucize mahsulü zannında olduklarını bildirmeleri için bu muharebeye iştirak edenlere sual tevcih ediyor. Kaşgarî (C. 3, s. 27, s. 10) "Yabaku"ların

23 "Kimi" Gazye ve Kıfçak lügatidir: Kâşgarî (c 3, S 177, S. 16).
24 7 hece yerine "a 20", numara 8 heceli ve b 4, 6 heceli olarak gayr-ı muntazam intişar ediyor.

bir Türk kabilesi olduğunu söyledikten sonra, "Kay"lar, "Basmil"ler ve "Tatar"lar gibi güzel Türkçe görüştüklerini (C.1, s.30, s.9) maa-haza "Çomul"lar gibi hususî lisânları da olduğunu bildiriyor. Osmanlıların ceddi "Kay-Kayı"ların Türkleşmiş Moğollardan olduğu hakkındaki Marquart'ın zannı (Kuman Kavmi Hakkında, s. 187 ve müteakip) bu suretle teeyyüt ediliyor; aynı şeyi "Yabakular" için de kabul edebiliriz.[25] "Yabaku"lar Kâşgarî'ye göre (C. 1, s. 89, s. 9) "Yimek" steplerine akan ve bir göle suyunu boşaltan "Ertiş" suyu üzerinde kâin mevkide ikāmet ederler.[26]



Eski Türkistan Haritası (Atatürk Kitaplığı- Fahreddin Türkkan Paşa Koleksiyonu)

Marquart Kumanlar hakkındaki eserinde "Yemek"lerin de aslen Moğol olduklarına ihtimal vermektedir. "Yabaku"ların memleketinde Kaşgarî'ye göre (C. 3, s.21, s.1) ikinci manzumede zikredilen "Yamar" suyu haritaya nazaran "İşim" olması muhtemeldir. İsmi zikredilmeyen nehir ise daha garpta "Tobol" nehri olarak kabul edilebilir. (Köprülüzâde, *Millî Tetebbular Mecmuası* C. 2. s. 71 ve *İslâm Mecmuası* 80, s. 310 bakınız).

Müstakil telakki ettiğimiz tabiat tasvirleri ile yaz ve kış arasında müşâareyi bu iki manzumenin kafiyeleri aynı olduğu için birleştiriyorum; mamafih (*Millî Tetebbular Mecmûası*, C. 2, s.73), Gökalp'in (*Millî Tetebbular*, C. 1, s. 452), bu müşâareyi ayrı telakkisinin haksız olduğu hakkındaki mütalaasına hiçbir delil terfik etmemektedir.

A

1. Budraç yeme kudurdı — Alpagutın adırdı
Süsin yana kadırdı — Kelgelimet irkeşür

– C. 1, s. 128, s. 1-2 –

Tercümesi

Budraç geri döndü, karamanlarını seçti, ordusunu geriye sevk etti; avdet için toplandılar.

25 Kaşgar taraflarından Özcend'e doğru Fergana'da cereyan eden "Yabaku Suyu", "Kaşgarî C 3, s. 27, s. 13", kabile ismi olan "Yabaku" ile alakadar değildir; "Yabaku" (Kaşgarî, c 3, S. 27, S. 11) "'Abâ" manasınadır ki suyun ismi buradan geliyor.

26 [Bd. I, S. 28] Haritaya göre "Ila" Nehrinin aktığı göle yani "Balkaş" Gölüne akar. Haritaya nazaran "Yamar" ve ismi mezkûr olmayan diğer bir nehir bu gölün daha garbında cereyan eder.

2. Orunçak alıp yermedi — Alımlıg körü armadı
Adaşlık üze turmadı — Kalın eren tirkeşür

– C. 1, s. 131, s. 10-11 –

Tercümesi

Vediaları kabul etmekten yorulmadı, borçluyu ziyaretten bıkmadı, dostluğu muhafaza etmedi, kuvvetli bir ordu toplandı.

3. Usıtgan kuyaş kapsadı — Umunçlug adaş yaysadı
Ertiş suvın keçsedi — Budun anın ürküşür

– C. 1, s. 137, s. 6-7 –

Tercümesi

Su satan güneş bizi sardı, tahassür ettiğimiz dost bize haset etti. Düşman İrtiş'i geçmek istedi, halk dehşet içinde kaldı.

4. Ertiş suvı Yemegi — Sıtgap tutar bilegi
Kürmet anın͡g yüregi — Kelgelimet irkişür

– C. 1, s. 273, s. 6-7 –

Tercümesi

Ertiş suyu Yemekleri elbise kolunu sıyırmak için bileklerini gayretle tutarlar, kalpleri kavileşir, takarrüp etmek için toplanırlar.

5. Kelse aban͡g terkenim — Etilgemet[27] türkünim
Yadılmagay[28] terkinim — Emdi çerig çergeşür

– C. 1, s. 368, s. 15-16 –

– C. 2, s. 165, s. 12-13 –

Tercümesi

Beğim geldiği zaman ailem barışacak, kabilem dağılmayacak; şimdi ordu toplanıyor.

6. Bıçgas bitik kılurlar — And key yeme berürler
Handın basut tilerler — Basmıl Çomal tirkeşür

– C. 1, s. 382, s. 11-12 –

Tercümesi

Tahrirî bir muahede akdettiler ve icra-yı yemin eylediler; handan muavenet rica ettiler; "Basmil" ve "Çomul"lar toplandılar (bizi mağlup etmek için, Kaşgarî).

7. Basmıl süsin komıttı — Barça kelip yumıttı
Arslan taba emitti — Korkup başı teginür

27 C. 2, s. 165, s. 12, itilgemet'tir.
28 C. 1, s. 165, s. 13, tarılmagay'dır.

– C. 2, s. 251, s. 15-16 –

Tercümesi

"Basmil"ler ordularını emre müheyya kıldılar, hepsi geldiler ve toplandılar, Arslan Tigin teveccüh ettiler. Başları korkudan çevriliyordu.

8. Yandı erinç ogragı — Keldi berü tıgragı
Özi kuyı ogragı — Alplar kamuğ tirkeşür

– C. 3, s. 48, s. 13-14 –

Tercümesi

Azimetten rücu etti, postacısı tekrar geldi; ordugâhı vadinin içinde ve orta tarafındadır. Kahramanlar kâmilen toplandılar.

B

1. Kıkrıp atıg kemşelim — Kalkan sün͡gün çumşalım
Kaynap yana yumşalım — Katgı yagı yuwılsun

– C. 1, s. 368, s. 4-5 –

Tercümesi

Sayha ederek atları sürmek, kalkan ve mızrak ile atılmak istiyoruz, pişmek ve tekrar yumuşamak istiyoruz. Sert düşman yumuşasın.

2. Tünle bile köçelim — Yamar suvın keçelim
Tern͡gük suvın içelim — Yuvga yagı uvulsun

– C. 2, s. 5, s. 13-14 –

Tercümesi

Geceleyin hareket etmek, Yamar suyunu geçmek, sızan suyu içmek istiyoruz; zaif düşman parça parça olsun.

3. Tegre alıp egrelim — Attın tüşüp yügrelim
Arslanlayu kökrelim — Küçi anın kewilsün

– C. 2, s. 109, s. 7-8 –

Tercümesi

Biz onu çepeçevre muhasara etmek, bâr-gîrden inmek ve koşmak istiyoruz, arslanlar gibi kükremek istiyoruz; tâ kim kuvveti kesb-i zaaf etsin.

4. Tan͡g ata yortalım — Budruç kanın irtelim
Basmıl begin örtelim — Emdi yigit yuvulsun

– C. 3, s. 263, s. 8-9 –

Tercümesi

Sabah olunca azîmet etmek, Budraç'tan intikam almak, Basmil Beğini yakmak istiyoruz, imdi gençler toplandılar.

Nota:

Kâşgarî ikinci mısraı şöyle tercüme ediyor: [Budraç'ın kanını ve intikamını aramak istiyoruz; yani "Yabaku"lardan olup katlolunan adamın] bu şekilde anlayış doğru olsaydı, birinci manzumede tes'îd edilen hezimet için intikam talep edildiğinden ikinci manzume manen birincinin zıddı olmuş olurdu ki o zaman "Yabaku"lara aidiyeti icap ederdi. Hâlbuki üçüncü mısra bu keyfiyete tevafuk etmiyor; zira yeni tehdit edilen "Basmil"ler "Yabaku"ların müttefikleri idiler; binâenaleyh ikinci mısraın bizim anladığımız şekilde olması icap eder.

Kati Olarak Tayin Edilemeyen Nâtamam Parçalar

Â

Bundan evvel tedkik ettiğimiz parçanın aynı malzemesini hâvî 15 kıta (Köprülüzâde, *Millî Tetebbular*, C. 2, s. 71; *İslâm* 8, s. 311).

1. Öpkem kelip ogradım — Arslanlayu kökredim
Alplar başın togradım — Emdi meni kim tutar

– C. 1, s. 112, s. 16-17 –

Tercümesi

Öfkelendim (düşmana) doğru gittim, arslan gibi kükredim, kahramanların kafasını kestim; şimdi beni kim tutar.

2. Başı anıng̃ alıktı — Kanı yozup turuktı
Balıg bolup tagıktı — Emdi anı kim yeter

– C. 1, s. 166, s. 15-16 –

Tercümesi

Yarası fenalaştı, kanı aktı ve pıhtılaştı, yaralandığı hâlde dağın üzerine çıktı; şimdi ona kim yetişir. (*Keleti Szemle Mecmuası* 18; 48 tashih edilmelidir).

3. Kuvı çuvaç kuruldı — Tugum tikip uruldı
Süsi otun[29] oruldı — Kançuk kaçar ol tutar

– C. 1, s. 169, s. 6-7–

Tercümesi

Meliğin çadırı kurulup harp işareti rekz edildikten sonra ordusu biçildi; o onu tuttuğu zaman nasıl kaçar? (Kaşgarî: Onların en büyüğü şimdi benim önümden nasıl kaçar).

4. Emdi udın udundı — Kidin telim ökündi
El bulgalı igendi — Andag erig kim tutar

– C. 1, s. 174, s. 5-6 –

Tercümesi

Şimdi uykudan uyandı, sonra pek nâdim oldu, sulh akdetmeye muhalefet etti; böyle bir adamı kim mağlup edebilir?

29 Metin: "atın"dır

5. Tapdu[30] manga ilindi
Kılmışınga ilendi

Emgek kerü ulındı
Tutgun bolup ol katar

– C. 1, s. 177, s. 13-14 –

Tercümesi

Düşman ellerime düştü, meşakkate tahammül etmekten bıktı, yaptığı fiilden nâdim oldu. Esarete giriftar olduktan sonra metin oldu.



İtibarî Bir Kaşgarlı Mahmud sureti

6. Keldi berü arturu
Munda kalıp olturu

Berdi elin arturu
Bügri bolup ün büter

– C. 1, s. 188, s. 12-13 –

Tercümesi

Mebzûlen (bir ordu ile) beri geldi, kuvvetini çoğaltarak verdi; sadâsını alçaltarak eğilmiş olduğu hâlde oturdu.

7. Eren arıg örpeşür — Öçin kekin irteşür
Sakal tutup tartışur — Köksi ara ot tüter

– C. 1, s. 196, s. 3-4 –

Tercümesi

Kavî adamlar yekdiğerlerine karşı isyan ediyorlar ve intikamlarını arıyorlar; sakaldan yakalayıp çekişiyorlar, göğüslerinde ateş yanıyor.

8. Alplar arıg alkışur — Küç bir kılıp arkaşur
Bir bir üze alkaşur — Edgermedip ok atar

– C. 1, s. 202, s. 3-4 –

Tercümesi

Kahramanlar yekdiğerlerini mahv u ifna ederler; müttehid bir kuvvetle birbirlerine yardım ediyorlar, birbirlerini medh ediyorlar, lâkaydâne okları atıyorlardı.

9. Tokış içre urıştım — Ulug birle karıştım
Tüküz atın yarıştım — Aydım emdi al utar

– C. 1, s. 307, s. 1-2 –

Tercümesi

Muharebede onun ile (v)uruştum, büyükler arasına karıştım, atın altından tutarak yarıştım: "Emdi al utar" diye söyledim. (Kaşgarî'ye göre bir adamın ismi).

30 Metinde "y" ve "b"nin noktaları yoktur.

10. Alp erenni udurdum — Boynın anıng̑ kadırdım
Altun kümüş yudurdum — Süsi kalın kim öter

– C. 1, s. 309, s. 14-15–

Tercümesi

Kahramanları ayırdım, boynunu eğdim, altın ve gümüş zapt ettim; ordusu kuvvetlidir, onu kim mağlup edebilir?

11. Küçi teng̑i tokıştı — Oguş konum okuştı
Çerig taba yakıştı — Bizge kelip öç öter

– C. 2, s. 83, s. 13-14–

Tercümesi

Bütün kuvvetiyle muharebe etti, kabile ve ordugâh birbirlerine haykırdı, orduya takarrüp etti, bize geldi ve intikamını istihsal etti.

12. Tını yeme üçükti — Eri atı içikti
Işı takı çülükti — Sözin anıng̑ kim tutar

– C. 2, s. 94, s. 13-14–

Tercümesi

Nefesi tamamıyla söndü, maiyeti ve hayvanları teslim oldular. İşi dahi fenalaştı, artık onun sözünü kim tutar. (Bir esirden dolayı) (*Keleti Szemle 18, 49).*

13. Kanı akıp yuşuldı — Kabı kamug teşildi
Ölüg bile koşuldı — Togmış küni uş batar

– C. 2, s. 101, s. 16-17–

Tercümesi

Kan aktı ve boşandı, kabı tamamıyla deşildi, ölüler ile bir oldu, tulû eden güneşi şimdi batıyor.

14. Işı anıng̑ artaşıp — Ograk bile örteşip
Boynun alıp kadrışıp — Tutgun alıp kul satar

– C. 2, s. 172, s. 15-16–

Tercümesi

Eseri bozuldu, birbirlerinin ordugâhlarını yaktılar. Boynunu eğdi ve çevirdi, esir olup köle olarak sattı.

15. Tıgraklanıp segirtti — Erin atın yügürtti
Bizni kamug ang̑ıttı — Andag süge kim yeter

– C. 2, s. 219, s. 3-4 –

Tercümesi

Kuvvetini gösterdi ve seğirtti, adamlarını ve hayvanlarını koşturdu, hepsini şaşırttı; böyle bir orduya kim karşı koyabilir?

B

Evvelkiler ile aynı tertipte iki kıt‘a:

1. Mening bile kingeşdi — Bilgi manga tengeşdi
Eren bile süngüşdi — Alplar başın ol yuvar

– C. 3, s. 291, s. 8-9 –

Tercümesi

Benim ile müzâkere etti, bilgisi benimkine muadil idi, kahramanlar ile mücadele etti, kahramanların başını yuvarladı.

2. Udım barıp songdadı — Tegre durup angdıdı
Saçın kıra meng dedi — Arzulayu er avar

– C. 3, s. 296, s. 14-15 –

Tercümesi

Benim arkamdan geldi ve beni takip etti, ihâta etti, siyah saçını yoldu, çakal gibi adamı ihata etti.

C

Aynı tertipte bir kıta olup “Yabaku”larla mücadeleye ait olduğu zannolunmaktadır.

1. Körüp neçük kaçmading — Yamar suvın keçmeding
Tavarıngnı saçmading — Yesün seni ar böri

– C. 1, s.75, s. 15-16 –

Tercümesi

Onu gördüğün zaman niçin kaçmadın? Yamar suyunu niçin geçmedin? Ve onun malını niçin tahrip etmedin? Seni sırtlanlar yesin!

D

Üç mısraı 5 heceli, son mısraı 7 heceli bir kıta.

1. Keldi manga Tat — Aydım emdi yat
Kuşka bolup et — Seni tiler us böri

– C. 1, s.39, s. 14-15 –

Tercümesi

Bir Uygur kâfiri (Kaşgarî böyle diyor) bana geldi; ona dedim ki: “Şimdi yat.” (Yani onu öldürdüm.) Kuşlar için et boldum. (Yahut bolup kuşlar için et oldun.) Seni akbaba ve kurt arıyorlar.

H

Dört mısraı 7 heceli, son mısraı ihtimal ki 8 hecelidir.

1. Aning ışın keçürdüm — Eşin yeme kaçurdum
Ölüm otın içürdüm — İçti bolup yüzi türü

– C. 1, s.48, s. 14-15 –

Tercümesi

Anın işini geçirdim ve arkadaşlarını kaçırdım, ölüm zehrini içirdim; mütekallis çehresiyle onu içti.

R

Aynı tertipte bir kıta.

1. Kaçan körse anı Türk — Budun[31] agar aydaçı[32]

Mun͡ger tegir ulugluk — Mundanaru keslinür

– C. 1, s.294, s. 10-11–

Tercümesi

Türkler onu görünce millet ona der ki: "Büyüklük ona teveccüh eder" sonra o andan ayrılır.

R

Her dört heceyi müteakip ve bir defa beşinci ve sekizinci hecelerden sonra birer durak olmak şartıyla iki duraklı 14 (13) ve 15 heceli dört mukaffa mısra.

1. Utru turup yağdı an͡gar kiş okı çıgılvar

Aydım asıg kılgu emes sen takı yalvar

– C. 1, s. 409, s. 4-5 –

Tercümesi

Karşıda (benim karşımda) duruyordu. Ok kirişi kısa ok yağmuru yağdırıyordu; dedim ki: "Sana hiçbir faidesi yok, yardım ricasında bulun".

1. Ön͡gdün nelek yalvarmadın͡g kaç kata berdin͡g tavar

Tolumluğ bolup katındın͡g kanın͡g emdi yer suvar

– C. 1, s. 412, s. 13-14 –

Tercümesi

Niçin evvelce imdat çağırmadın ve müteaddit defalar vergi tediye ettin? Silahlandın ve kuvvetlendin, şimdi kanın yeri suluyor.

G

5 (4) ve 8'inci hecelerden sonra iki duraklı on ikişer hecelik 2 mukaffa mısra.

1. Eligim arıg kırçatur ok başakı

Önmiş ulug tern͡gek üze köp kaşakı

C. 2, s. 264, s. 13

Tercümesi

Temiz elim okun ucunu deldi; büyük durgun suda birçok saz biter.

T

İki mısra 6 heceli ve diğer iki mısra 7 heceli kıtalar.

31 Metin: "yodun"dur.
32 Metin: "an͡ga anın͡g"dır.

1. Sü keldi yer yapa — Karar[33] kar[34] tag tapa[35]
Kaçtı an͡gar Alp Aya — Ufut bolup ol yaşar

– C. 3, s.157, s. 4-5–

Tercümesi

Ordu yeri setrederek geldi, kar ordunun civanlarından karardı [Kaşgarî: Dağda kar atların nalları altında böyle idi]; Alp Aya onun önünden kaçtı ve onun önünde gizlendi.

Y

Üç mısraı yekdiğeri ile mukaffâ 6 hecelik ve son mısra yedi hecelik kıta:

1. Berdim san͡ga kalın͡g — Emdi munı alın͡g
Emgek menin͡g bilin͡g — Ugrar tün͡gür bargal

– C. 3, s.275, s. 5-6 –

Tercümesi

Sana sabah hediyesi verdim; şimdi bunu al, zahmetimi takdir et; kāin-peder ona çekilip gitmek üzere tesadüf eder.

K

4 mukaffa mısra, beheri yedişer heceli, yalnız ikinci mısra 6 heceli:

1. Endik kişi tetilsün — El törü yetilsün
Toklu böri yetilsün — Kadu yeme savılsun

– C. 1, s. 97, s. 9-10 –

Tercümesi

Ahmak kişi iyileşsin, hükümet ve hak tekrar teessüs etsin, kuzu ve kurt beraber gezsin; endişe tekrar def edilsin.

3. Sâkî-nâme ve av manzumeleri

Â

Yedişer heceli dört mukaffa mısra, Kaşgarî bu mısraları "ottuz içelim"in tarz-ı istimaline şahit olarak getiriyor ki mumaileyh Yağma mıntıkasında "Kün͡güt"te işittiğinden (yani "Ila"; bakınız: Kaşgarî C. 1, s. 85, s. 11) Bu manzumenin mastarı orası olduğunu kabul edebiliriz.

1. Ottuz içip kıkralım — Yokar kopup segrelim
Arslanlayu kökrelim — Kaçtı sakınç sevnelim

– C. 1, s.126, s. 15-26 –

Tercümesi

Biz üç kere içelim ve haykıralım, ayağa kalkalım ve sıçrayalım, arslanlar gibi kükreyelim. Keder geçti, sevinelim.

33 Metin: "karar"dır. Karar yer için mi?
34 Metin: "kar"dır.
35 Metin: "sa" iki harf dişleri ve fakat noktasız.

B

Yedişer heceli dörder mısralık 5 kıta; son mısralar yekdiğeriyle ve ilk üç mısralar ise aralarında mukaffadırlar.

1. Ivrık başı kazlayu — Sagrak tolu közleyü
Sakınç kudı kizleyü — Tün kün bile sevnelim

– C. 1, s.92, s. 11-12 –

Tercümesi

Destinin başı kaz gibi duruyor, bardak göz gibi dolu; kederi aşağıda gizleyelim ve gece gündüz sevinelim!

2. Yigitlerig ışlatu — Yıgaç yemiş ırgatu
Kolan keyik avlatu — Bedrem kılıp avnalım

– C. 1, s.221, s. 15-16 –

Tercümesi

Genç adamları kullanalım, meyveyi, ağaçların silkmek için vahşi bâr-gîr, ve keçi avlamak için; bir bayram yapalım ve eğlenelim!



Kaşgarlı Mahmud'un Türbesi

3. Çagrı berip kuşlatu — Taygan ıdıp tışlatu
Tilki to͡nguz taşlatu — Erdem bile öglelim

– C. 2, s.276, s. 2-3 –

Tercümesi

Şahini gönderip kuş tutturmak istiyoruz, tazıyı kışkırtıp onu ısırtalım, tilki ve domuzu taşlattıralım; kudretimizden dolayı öğünelim.

4. Kögler kamug tüzüldi — Ivrık idiş tizildi
Sensiz özüm özeldi — Kelgil amul oynalım

– C. 3, s.96, s. 2-3 –

Tercümesi

Hepsi şarkıları bir arada söylediler, desti ve bardaklar sıraya dizildi; sensiz ruhum üzüldü, gel, rahatça oynayalım.

5. Tosun münüp segirtsün — Esizligin amurtsun
Itka keyik kaytartsun — Tutmış sanı umnalım

– C. 3, s.316, s. 13-14 –

Tercümesi

Ata binsin ve sıçrasın, fenalığını teskin etsin, köpeğe avı çevirtsin; ümit edelim sen onu yakaladın (yahut) yedin.

Hırsız Bir Arkadaş Hakkında Şikâyet

Mükerrer kâfiyeli, yedişer heceli, dörder mısralık 7 kıta.

1. Yarag bolup yaguşdı — Er toklukun sögüşdi
Kulun kapup ketişdi — Sürdi mening koyumı

– C. 1, s.73, s. 14-15 –

Tercümesi

Bir fırsatı bulduğundan istifade etti, menfaatini temin etti, bir tayı sirkat etti ve gitti, benim koyunlarımı aldı götürdü.

2. Tüngür kadın buluştı — Kırkın takı koluştı
Emdi tışım kamaştı — Altı "Turumtay"ımı

– C. 2, s. 88, s. 8-9 –

Tercümesi

Bana karâbet peyda etti, yanımdaki köle kadının elini talep etti, şimdi dişlerim gürleşti, benden kölem Turumtay'ı aldı.

3. Todgurmadı ıtımnı — Turgurgalır atımnı
Sürdi mening kutumnı — Kaz takı kordayımı

– C. 2, s. 139, s. 14-15 –

Tercümesi

(Av) köpeğimi doyurmadı, fakat bâr-gîrimi adeta lâgar yaptı; saadetimi, kazlarımı ve karabataklarımı götürdü.

4. Kelse sanga yolgıra — Udun anı udgura
Barsun naru kadgura — Sattı mening ayımı[36]

36 Metin böyledir: 6 numaradaki gibi "kayımnı" okumalıdır.

– C. 2, s. 152, s. 8-9 –

Tercümesi

Senin yolunun üzerine gelirse onu uykudan uyandır, pür-endişe olarak gitsin, çünkü benim kölemi sattı. (Kayımnı numara 6).

5. Ortak bolub bilişdi — Mening tavar satışdı
Biste bile yaraşdı — Kizlep tutar tayımı

– C. 3, s. 52, s. 6-7–

Tercümesi

Bana arkadaş oldu ve benim ile anlaştı ve eşyaları satışında bana yardım etti; sonra ev sâhibi[37] ile ittifak etti, tayımı sakladı ve zapt etti.

6. Aydım angar savulma — Kulbak udu yuvulma
Yuvga suvın suvulma — Kaptı mening "Kay"ımı

– C. 3, s. 58, s. 1-2 –

Tercümesi

Ona dedim ki: Kulbak'a temayül etme ve onun arkasından yuvarlanma; sığ sudan su alma; [kabileden kölemi] benim Kay'ımı çaldı.

7. Nelük angar biliştim — Koçşup takı kavuştum
Tüzünlügin kayıştım — Alktı mening yayımı

– C. 3, s. 142, s. 4-5 –

Tercümesi

Ben ne için onunla tanıştım da onu kucakladım, onunla temas ettim ve ona tatlılıkla temayül ettim! O benim yazımı berbat etti.

5. Bir Beyzâdeye Kasîde

On üçer heceli altı mukaffa mısra; heceler 7 ve 6 olarak ayrılıyor.

1. Terken katun kutınga tegür mendin koşug
Aygıl sizing yapugçı ötnür yengi tapug

– C. 1, s. 314, s. 5-6 –

Tercümesi

Hatuna benden bir şarkı getirsin, desin: "Hizmetkârınız yeni bir hizmet takdim ediyor".

2. Tutçı yağar bulıtı altun tamar arıg
Aksa anıng akını kandı mening kanıg

37 Tohsı, Yağma ve Çiğil'lerde ev sahibi tâciri kabul eder, eşyalarını satar ve bunlardan hâsıl olan koyunları toplar; tâcirin azimetinde yirmi koyunda bir koyun alır.

– C. 1, s. 314, s. 14-15 –

Tercümesi

Bulutlarınız temiz damardan daima altın yağdırır; nehirleriniz akarsa bana sevinç gelir.

3. Urmuş ajun pusugın kılmış anı balıg
Em sem a͡ngar tilenip sizde bulur yakıg

– C. 1, s. 341, s. 14-15 –

Tercümesi

Zaman ona bir pusu kurdu ve onu yaraladı, yarası için şifa aradı ve şifa yağını nezdinizde buldu.

6. Bir Genci Tekrîr İçin

Mükerrer kafiyeli, yedişer heceli, dörder mısralı iki kıta:

1. Kança bardın͡g ay ogul — Erdin͡g munda inç amul
Atın emdi sen tön͡gül — Kıldın͡g erse kılmagu

– C. 1, s.71, s. 5-6 –

Tercümesi

Oğul! Kaç defa gittin? Burada daha emin ve rahattın; şimdi bâr-gîrden in, zira yapmamaklığın lâzım olan bir iş yaptın.

2. Bardın͡g nelük aymadın͡g — Kirü körüp kaymadın͡g
Kön͡gül berü yaymadın͡g — Boldun͡g erinç bolmagu

Tercümesi

Sen gittin, neden bir şey söylemedin? Sen başını çevirdin ve döndün. Bana kalbini imâle etmedin. Sen belki öyle bir şey oldun ki onu olmaman lâzımdı.

TÜRK FEYLESOFU FÂRÂBÎ: HAYATI, ÂSÂRI, MESLEĞİ[1]

M. Şemseddin Günaltay (1883-1961)

(Tarîh-i İslâm Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - mckaya@istanbul.edu.tr

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde 1915 yılında Medeniyet tarihi, 1919'da İslâm Kavimleri Tarihi, 1924'te Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde Dîn-i İslâm Tarihi ve Fıkıh Tarihi dersleri veren M. Şemseddin Günaltay, önce Fakülte sekreterliğine ve daha sonra da Fakülte dekanlığına atanmış, muhtelif idarî ve siyasî görevlerinin yanısıra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Ordinaryüs Profesör olarak ders vermeye devam etmiştir. Dârülfünun Edebiyat Mecmuası'nda makale ve çevirileriyle yer alan Günaltay, 1931-1941 yılları arasında Türk Tarih Kurumu Başkanlığı görevini ifa etmiş, vefat ettiği 1961 yılına kadar siyasî hayatta da aktif olarak rol almıştır.



M. Şemseddin Günaltay
(Siyasetçi ve Bilim İnsanı)

Büyük mütefekkirler, zamanlarındaki en yüksek irfanı temsil ettikleri için istikbale de hâkim olur, yalnız harekât-ı fikriye ve terakkiyât-ı ilmiyenin değil, içtimaî, dinî, hatta siyasî harekâtın da nâzımlığı rolünü ifa ederler.

Bu nokta-i nazardan, İslâm'ın ilmen en şaşaa-dâr bir devri olan dördüncü ve hatta beşinci asr-ı hicrîlerdeki inkişafâtı iyice ihâta edebilmek için dördüncü asrın mümessili, müteakip asrın da nâzımı da olmak itibariyle Fârâbî'yi ilmî manasıyla yakından tanımamız icap eder. Çünkü Fârâbî, beşinci asr-ı hicrîye kadar İslam âleminde parlayan eâzım arasında, harekât-ı fikriye itibariyle en ziyade şayan-ı tetkik bir sima, bu hareketin mahiyet ve şümulünü bize en iyi tanıttıracak bir dehadır. İlmî fikirlerin harekâtı ise ancak metotları tecdîd veya kâinatı yeni bir plân üzerine inşa, yani yeni bir nazariye ile izah eden deha-yı felsefî ile anlaşılabilir. Fârâbî de fıtratın nadir yetiştirdiği bu dehalardan biridir.

Gerçi İslam âleminde Cehmiye ve Mu'tezile rüesâsı ve bilhassa Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim en-Nazzâm daha evvel bir hareket-i fikriye uyandırmış, Sâbit b. Kurre, Ebû Ya'kûb Yûsuf el-Kindî, Ebu't-Tayyib es-Serahsî ve Ebû Zeyd el-Belhî gibi mümtaz şahsiyetler de bu harekete müvâzî ve daha

1 Sene 2, Sayı 1, Mart 1338 (1922), s. 31-56.

felsefî ikinci bir cereyan açmışlardır. Fakat bu suretle başlayan hareket-i felsefiye, ancak Fârâbî'nin cevval dehasıyla inkişaf etmiş ve bir sistem halini alabilmiştir.

Hatta beşinci asr-ı hicrîden itibaren İbn Sînâ'nın sulta-i irfanına münkâd olan bu feyyâz harekette Fârâbî'nin yine büyük bir nüfuzu mahsustur. Fakat Fârâbî'den mülhem olan İbn Sînâ'nın şaşaa-nisâr şöhreti, daha muntazam ve nispeten klasik addolunabilen âsârı, haksız olarak, satıh-bîn nazarlarda Fârâbî'yi gölgede bırakmıştır. Mamafih Aristo'yu "muallim-i evvel" unvanıyla yâd eden İslam mütefekkirlerinin Fârâbî'yi de "muallim-i sânî" vasfıyla tebcîl etmiş olmalarını, harekât-ı fikriyedeki şerefli ve yüksek mevkiinin takdir edildiğine bir delil addedebiliriz. Ne kadar şayan-ı teessüftür ki, şarkta ilmî ve felsefî hareket itibariyle bu kadar mühim bir sima olan Fârâbî, yine şarklılar için âdeta meçhul kalmıştır. Garp âleminde, Fârâbî'ye nispetle üçüncü, dördüncü derecede kalan eşhâsın bile hayatları en hurde şe'nlerine kadar mazbut ve malum olduğu halde, şarkta bir mekteb-i felsefî temsil eden bu büyük deha, birçok emsâli gibi, müphem ve mütehâlif beş on satır içine gömülmüştür.

Hâlbuki Fârâbî'nin ahlâkî, içtimaî, siyasî ve hatta mâba'dettabîî efkâr ve nazariyâtında derin izler bırakmış olması pek tabiî olan hayatının bütün safahâtı, en ehemmiyetsiz hadiselerine kadar malum olsaydı, tabiî hem mesleğe hem de yaşadığı asra daha iyi nüfuz edilebilirdi.

Çünkü beşeriyetin ef'âl ve şuûnâtını tasvir etmekle iktifâ eden tarih, gizli ve samimi sebeplere çıkmaksızın bize ancak haricî netâyici gösterebilmektedir. Tarihte harekâtı görüyoruz, fakat bu harekâtı idare eden fikri seçemiyoruz. Hâlbuki tarihçe-i ef'âl ancak efkârın tarihi ile anlaşılabilir. Bir asırda ilmin hali gibi ahlâkın, siyasetin, dinî telakkinin hali de metafiziği yüksek nazariyelerle mûceb ve muayyendir. Her devrin kanunları, örfleri, ahlâkî telakkileri, hatta sanâyii o devirde hâkim olan ahlâkî, dinî, ilmî nazariyelere sımsıkı merbuttur. Demek ki, felsefî fikirlerin inkişafâtı, terakkiyât-ı tarihiyenin mikyasıdır. Pek ziyade bedâ'î bir çehre arz eden dördüncü asr-ı hicrîye şüphe yok ki Fârâbî nazariyâtının rehberliği ile nüfuz edebileceğimiz gibi, bu asrın ahlâkî, mezhebî, içtimaî, siyasî, hatta sınâî terakkiyâtını takdire vasıta olacak kıstası da yine Fârâbî'nin efkâr-ı felsefiyesinde bulabileceğiz. Hâlbuki bu efkâr üzerindeki tesirâtı nâ-kābil-i inkâr olan güzâriş-i hayat, bizim için pek az malumdur.



Fakat menfur düşmanların, haksız yere akamet-i dimağiye ile itham etmek istediği Türk milletinin yetiştirdiği bu nadire-i hilkat meçhul mü kalmalıdır? Efkâr ve nazariyâtıyla asırlara hâkim olan, hatta neşrettiği hüzmelerle kurûn-ı vustânın zalâm-ı taassubu altında boğulan garp âfâkında bile az çok bir aydınlık açan Fârâbî, hayatı itibariyle az malum olsa bile âsâr-ı

mevcudesi tahlil edilmek suretiyle tanınamaz mı? Mamafih ihmalkâr kalemlerin kaydedebildikleri satırlar içinde mütehâlif noktalar telif ve birinde noksan olan cihetler diğeriyle ikmal edilerek feylesofun bütün bir tarihçe-i hayatını tasvire çalışmak mümkün ve bizim için bir vazifedir.

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ, üçüncü asr-ı hicrî ortalarına doğru Türkistan'da Seyhun vadisinde yeşil mezraalar, şirin meşcereler arasında yükselen eski Fârâb şehrinde doğmuştur.[2] Bir asker mütekâidi olan pederi Muhammed, Fârâb'ın necip bir ailesine mensup bulunuyordu. Fakat gençliği askerlikte yıpranan Muhammed'in nispeten fakir bir hayat geçirdiği anlaşılıyor. İsmini vatanından alan Fârâbî, çocukluğunu mevlidinin sâyedâr ve zümrüdîn bahçelerinde geçirdi. İptidaî tahsilini de burada bitirdi. Fârâbî'yi hayatının son günlerine kadar mehâsin-i tabiata meftun bırakan, cemiyetin tasannuî âlâyiş ve tecemmülâtından ziyade tabiatın sade ve saf menâzırına mecbûl eden temayülün derin menşeini Fârâb bahçelerinde geçen bu çocukluk devresinde arayabiliriz. Hatta feylesofun bilahare zamanın sademât-ı kahrıyla artan merdüm-girîzliği de yine devre-i tufûliyette geçirdiği rustâî hayatın bir neticesidir.

Uzluğ ailesinin genç hafîdi, bir nadire-i zekâ idi. Her şeyi bilmek, istiknâh etmek, pek dar olan muhitin haricine çıkmak istiyor, dimağı ilim ve irfan iştiyakıyla yanıyordu. Fakat maarif-i âliyenin henüz layıkıyla taammüm etmediği Türkistan'da muhtaç olduğu reşehât-ı irfanı bulamıyordu. Bir menba-ı marifet araştırmak emeli ile pek genç iken İran'a koştu. Aristo'nun çılgın tilmîzinin enkâz-ı ihtirasını hâlâ sinesinde saklayan bu eski ülkede aradığı zülâl-i irfanı mebzûlen bulabildi. Lisan-ı mahallîyi öğrendi. Birçok büyük üstatlardan taallüm etti.[3]

Fakat Tarhân-zâde Fârâb'dan İran'a ne zaman gitti? Nerelerde ve ne kadar müddet kaldı? Kimlerden ve ne gibi ulûm tahsil etti? Feylesofun hayat ve mesleği itibariyle hâiz-i ehemmiyet olan bütün bu cihetler, maatteessüf bir perde-i zalâm altında kalmıştır. Hâlbuki bu noktaların tenevvürü bize feylesofun orijinal fikirlerinin menşeini araştırmak hususunda emniyetli bir rehber olabilirdi.

O asırda İran'da ulûm ve fünûn layıkıyla intişâr etmiş olduğu gibi, birçok da dinî mezhepler türemişti. Her mezhep erbabı, umumî derslerle kendi mezhebini açıktan açığa veya az çok kapalı bir tarzda, fakat her halde tehlikeden âzâde olarak neşr ü müdafaa edebiliyorlardı. Abbâsîler'in mevki-i iktidara suûduyla başlayan bu devir, hürriyet-i fikriye itibariyle müstesna bir hususiyetle ibtidâr etmişti. Bu vaziyetten en çok istifade eden mıntıkalar da bilhassa Irak ile İran idi.

Bu hıttalarda kadim Hint, İran, Yunan, Sâbiî, Nabatî, Mani edyân ve felsefelerinden mülhem olan fikirler, ilmî mahfellerin serbest münakaşalarına mevzu oluyorlardı. Birçok mütezâd ve mütehâlif efkâr ve mezâhibi temsil eden ve umumî bir ıtlak ile "mütekellimîn" namını alan zevât, Irak ve İran'ı birer sahne-i münazara ve cidâl haline sokmuşlardı. Her yerde, her mecliste, her dershanede bir mezhep veya bir mesleğin prensipleri müdafaa ediliyor, diğer mezhep ve mesleklerin ret ve cerhine çalışılıyordu.

2 İbn Hallikân, c. 2, s. 76 ve İbn[ü'l-]Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, s. 182 ve İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. Fârâb Seyhun Nehri mâverâsında Şâş ile Balasagun arasında vaktiyle pek mamur bir belde idi. Sâhib-kırân Timur, bilâhare Otrar namını alan Fârâb'da vefat eylemiştir. Harzemşahlardan Kutbüddin Muhammed zamanında Cengiz orduları garba doğru akmaya başladığı hengâmede ilk evvel önlerine tesadüf eden Fârâb'ı tahrip etmişlerdir. Bu eski mamur şehir şimdi bir harabe halindedir.

3 İbn Hallikân, s. 72.

Tahsil için İran'a koşan Fârâbî gibi âteşîn bir zekânın bu mezheplere, bu fikrî cereyanlara karşı lakayt kalamayacağı tabiîdir. Fakat İran'da iken hangi mezhebi iltizâm etmiş, hangi cereyana taraftar olmuştu? Bu cihetler de tarih için muzlim kalmıştır. Kendisinden daha evvel diğer bir meslektaşı Ebû Zeyd Belhî evvelce mezâhib-i Şîa'dan İmâmiye mezhebine müntesip iken bir hüsn-i tesadüf kendisini el-Kindî ile birleştirmiş, bu sayede bu ateşli Şiî, bir feylesof-ı Meşşâî olmuştu. Yine evvelce hayatını zabt-ı ehâdîse hasr etmiş maruf bir muhaddis olan Ebû Ma'şer Ca'fer b. Muhammed el-Belhî, fünûn ve felsefe mümessili el-Kindî'nin en bî-amân muarızlarından iken bilâhare ulûm ve felsefeye intisap ederek Arap feylesofunun en samimi bir dostu olmuştu. Acaba Fârâbî de böyle bir istihâle-i fikriye ve mezhebiye geçirmemiş midir?

Fârâbî'yi tarihi muayyen olmayan bir zamanda Bağdat'ta görüyoruz. Tarhân-zâde'nin o tarihlerde merkez-i irfan olan Dâru'l-hilâfe'ye, tevsî-i malumat maksadıyla gitmiş olduğu anlaşılıyor. Burada evvela müşkilâtla ifade-i meram ettiği Arap lisanını tahsil ediyor. Nispeten az bir zaman zarfında en yüksek mevzulara dair Arapça âsâr kaleme alabilecek bir kudret iktisabına muvaffak oluyor.[4]

Fârâbî'nin Dâru'l-hilâfe'de geçen tahsil hayatı, pek elîmdir. Genç dâhi burada yoksulluğun merhametsiz pençeleri altında kıvranmış, ezilmiştir. Fakat bu vaziyet karşısında kendisini ye'se kaptırmamış, bilâkis tevâli-i mesâib nispetinde tahsile olan şevki artmış, varlığını kemiren fakr u ihtiyaca rağmen azmine bir an bile fütûr ârız olmamıştır.

Fârâbî'nin hengâm-ı tahsilinde Bağdat'ta ulûm ve felsefe meşhur Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus tarafından temsil ediliyordu.[5] Fârâbî'nin, bir müddet sonra bilâhare samimi dostu ve muârızı olan Mettâ b. Yûnus'un derslerine devama başlamış olduğunu görüyoruz. İbn Yûnus bu esnada Aristo'nun mantık kitabını tedris ve şerh ediyordu. Selis ve nâfiz ifadesi, yüzlerce tâlip tarafından zabt olunuyordu. Fârâbî de âteşîn bir şevkle bu dersleri dinledi. Şöhretli üstadın bilâhare sıkı bir intikâddan geçirdiği takrirlerini zabt etti. Tuttuğu notlar yetmiş defter teşkil ediyordu.[6]

Tarhân-zâde, bir müddet sonra bir taraftan tederrüs ederken diğer taraftan da tedrise başlıyor: O tarihte ilm-i nahivde mütebahhir olan Ebû Bekr b. Serrâc'a mantık okutuyor, kendisi de İbn Serrâc'dan ilm-i nahiv okuyor.[7] Aynı zamanda çılgınca bir azim ile riyâziyât, hey'et, tabîiyyât, el-kimyâ ve tıp tahsil ediyor. Bu aralık, Bağdat'ı terk eden bir dostu, kitaplarını emaneten Fârâbî'ye bırakıyor. Tarhân-zâde, ekserisi Aristo[']nun] *Mâ ba'de't-tabî'a* tercümelerinden ibaret olan bu kitapları mütalaaya başlıyor. Okudukça şevki artıyor: Her birini defaatle hatmediyor.[8] Bu suretle namını teyit edecek



Kazakistan 20 Tenge'sinde Farabi tasviri

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 2, s. 76.
5 İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. 134.
6 İbn Hallikân, c. 2, s. 76.
7 İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. 136.
8 İbn Hallikân diyor ki, Fârâbî'nin vefatından sonra ele geçen Aristo'nun *Kitâbü'n-nefs*'i zahrında Fârâbî'nin kendi kalemiyle "Bu eseri yüz defa okudum…" yolunda bir fıkra görülmüştür. Fârâbî hayatında da Aristo'nun *Kitâbu's-semâ'i't-tabî'î* namındaki eserini kırk defa okuduğunu söylermiş.

saha-i tetebbuu bulan Fârâbî, öteden beri Sâbiîlerin merkezi olan Harran'a koşuyor. Altıncı asr-ı miladîden itibaren felsefe-i kadîmenin en çok inkişaf ettiği beldelerden birini teşkil eden Harran bu tarihte Yûhannâ b. Haylân namında bir feylesofun tedrisatıyla şöhret bulmuştu.[9]

Biri Bağdat, diğeri Harran'da, İskenderiye ve Yunan felsefelerini temsil eden İbrahim Mervezî ile Yûhannâ b. Haylân, Antakya Mektebi'nin son mümessili olan Mervli bir üstattan taallüm etmişlerdi. İbrahim Mervezî, ismi geçen Mettâ b. Yûnus'u yetiştirmiş olduğu gibi, Yûhannâ b. Haylân da Fârâbî'yi yetiştirecekti.[10]

Hıristiyan Mettâ b. Yûnus'un felsefeyi bir İslam'dan, Müslüman Fârâbî'nin de gayrimüslim Yûhannâ'dan taallüm etmiş olmaları, o asırda Müslüman âlemindeki hürriyet-i fikriye hakkında bizi pek güzel tenvîr edebilir.

Fârâbî'nin ikmal-i tahsil etmek üzere Harran'a vuku bulan bu seyahatinden yalnız İbn Hallikân bahsetmiştir. Meslek ve nazariyâtı itibariyle pek ziyade hâiz-i ehemmiyet olan bu seyahat, gariptir ki, feylesofun ahîran Mısır'da tab' edilen âsârına medhal olarak kaleme alınan terceme-i halde de sükût ile geçiştirilmiştir. Bu seyahatin Fârâbî hakkında mühim tetkikatta bulunan bir kısım müsteşriklerin nazar-ı dikkatinden kaçmış olması da şayan-ı hayrettir. Bu zühûlü müsteşriklerin tetebbuâtına esas olan İbn Ebî Usaybi'a ile İbn[ü'l-]Kıftî'nin bu meseleden bahsetmemiş olmalarına haml edebiliriz.

Hâlbuki tarih-i ulûm ve felsefe itibariyle bu seyahat pek mühimdir. Çünkü Fârâbî, Sâbiîlerin merkezi olan Harran'da bunların din ve felsefeleri hakkında pek mühim tetebbuâtta bulunmuştur. Aristo felsefesinden farklı olan nazariyâtından bir kısmında bu tetebbuun derin izleri mahsustur. Şark ulemâsı arasında cevvâl zekâsı, vâsi' tetebbuu ile bir harika olduğunu ispat eden Harranlı İbn Teymiyye, Fârâbî nazariyatındaki bu teessürü, ilk defa sezmiş olmak suretiyle nüfuz-ı nazarını bir daha göstermiştir.

Halife el-Muktedir Billâh zamanında vefat eden Yûhannâ b. Haylân, Yunan ve İskenderiye felsefesine hakkıyla vâkıf bulunuyordu. Harran'a çekildikten sonra hayatını felsefe ve diniyâta hasr etmişti. Fârâbî, kendisinden Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhân*'ını ikmal ettiği zaman, felsefe-i kadîmeyi, hutût-ı umumiyesi itibariyle ihâta etmiş bulunuyordu.


The School of Athens (Raffaello Sanzio da Urbino)

Fârâbî'nin emaneten nezdine bırakılan felsefî kitapları o kadar derin bir şevk ile tetebbua atılması, müteakiben Harran'a giderek aynı

9 Yûhannâ'nın pederinin ismi muhtelif tarihlerde az çok farklı bir surette mazbuttur. Ez-cümle *Uyûnu'l-enbâ* ile *Târîhu'l-hukemâ*'da "Haylân", *Mu'cemü'l-büldân*'da "Cîlân", *Vefeyâtü'l-a'yân*'da "Haylân" [خيـلان], ed-Delcî'nin *el-Felâke ve'l-melfûkîn* unvanlı eserinde "Hablân" şekillerinde kaydolunmuştur.

10 Lucien, Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*. İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. 135.

zamanda diniyâtıyla uğraşan bir feylesofun halka-i tedrisine girmesi, daha İran'da iken dinî cepheden, felsefî mevzularla karşılaşmış olduğu hakkındaki tahminimizi teyit edebilecek hadiselerdir. Çünkü bu mevzulara karşı gösterdiği şevk ve alakadarlık, ötenden beri zihninin bir sürü şüphelerle kemirilmekte olmasıyla kābil-i izahtır.

Fârâbî'nin Harran'dan yine Bağdat'a dönmüş olduğunu görüyoruz: Tarhân-zâde Dâru'l-hilâfe'de neşr ve te'life başlıyor. Aristo'nun mantık ve felsefeye ait eserlerini şerh ediyor. Ekser-i te'lifâtını burada kaleme alıyor.

Fârâbî'nin Bağdat'ta kaç sene kalmış olduğu, tahsilini ikmal ettikten sonra nasıl bir hayat geçirdiği meçhuldür. Tarhan-zâde'nin Bağdat'a geldiği zaman yirmi, yirmi beş yaşlarında olduğunu tahmin edersek, hicretin 330 tarihinde Dımaşk-ı Şam'a gitmiş olmasına nazaran, Dâru'l-hilâfe'deki müddet-i ikāmeti, tahsil zamanı da dâhil olmak üzere kırk seneyi mütecâviz olmak icap eder.

Hâlbuki hicretin takriben 288 tarihinden 330 tarihine kadar imtidâd eden bu devre, Bağdat'ın gerek siyaset ve gerek mücadele-i mezhebiye itibariyle en karışık zamanlarıdır. Türk feylesofu bu müddet zarfında, birincisi el-Mu'tazıd Billâh (h. 279-289) ve sonuncusu el-Müttakî Lillâh (h. 329-333) olmak üzere altı halife görmüştür.

Behişt-âbâd, bütün bu halifeler zamanında ya bir asi vali ve emîrin tehditleriyle titremiş, ya dâhilî ihtilal gulgulesiyle dolmuş, yahut mezhep nizâlarının işkâl-i hûnînine sahne olmuştur.

Fârâbî, ırkdaşlarının sultası altında bulduğu Dâru'l-hilâfe'de, bir elmaî için ruhî, içtimaî, imanî tetebbu ve istintâca pek müsait bir muhitle karşılaşmıştı. Enzâr-ı istibsârı, her gün bunlardan biriyle alakadar yeni bir şe'ne, yeni bir hadiseye şahit oluyordu.

Dâru'l-hilâfe el-Mu'tazıd'la Türk prenslerden Mısır ve Suriye sultanı Humâreveyh'in kerimesi Katru'n-nedâ'nın dâstân-ı âlem olan velîmelerinin israf ve şaşaasıyla sermest iken, el-Cezîre'nin cenûb havâlîsinde yalnız hilafetin değil, İslamiyet'in de temelini sarsacak yeni bir mezhep intişâr ediyor, yeni yeni facialar baş gösteriyordu. Fârâbî bu müthiş dramın en acıklı sahnelerinin temaşa-geri oldu:

Karâmita'nın hunhar reisi Ebû Tâhir Cennâbî'nin Keldâniye'yi mazlum kanlarına boyayarak Bağdat kapılarına dayandığını gördü. Mekke'de katl-i âm edilen huccâc naaşlarıyla zemzem kuyusunun doldurulduğunu işitti. Sütre-i Kâbe'nin parçalanması, Hacer-i esved'in "hicr"e nakli gibi imanları ürperten tecavüzlerin hâsıl ettiği tesiri izâle için Bizans elçilerinin kabulü vesilesiyle Dâru'l-hilâfe'de tertip edilen muhteşem alayları temaşa etti.

İki defa hal' edilen, tek bir gün hükümet süren, gözleri oyulan halifeler gördü. Mağrib'de Ubeydiyyûn'nun, Mısır'da Akşidler'in, Musul'da Hamedânîler'in, Fars'ta Büveyhîler'in istiklal ilan ettiklerine dair gelen haberlerin, sefil ihtiraslara meşher olan Dâru's-selâm'da ne kadar elim bir acz ve teslimiyetle karşılandığına vâkıf oldu.

Siyaseten bu derece feci bir keşmekeş içinde yüzen Dâru'l-hilâfe'de mezhebî vaziyet daha sûzişli idi: Bir taraftan meşhur İbnü'r-Râvendî, *el-Lâmi'*, *Kadîbü'z-zeheb* ve *ez-Zümürrüde* ve emsâli eserleriyle ilhad ve zendeka neşr ederken Hallâc b. Mansûr da gûnâ gûn garibelerle bir kısım zavallıları

ulûhiyetin kendisine hulûl ettiğine inandırıyor, gulât-ı Şîa'dan Şelmeğânî, sürü arasında hulûl ve tenasüh akidesi neşrine çalışıyordu.


FÂRÂBÎ
(870 – 950)
Bu Minyatür Fârâbî zamanına en yakın olan Abbasî devri resim usulünden mülhem olarak, ve malûm eşkâli veçhile, Prof. Dr. Süheyl Ünver tarafından hazırlanmış ve Tıb Tarihi Enstitüsünce tab'ettirilmiştir. Fârâbî pulları da bu minyatürden ufaltılarak bastırılmıştır.

Bu garip adamların feci akıbetlerini mirsâd-ı ibretten temaşa eden Fârâbî, bütün bu maceralar arasında gulât-ı Hanâbilenin taşkın tahakkümlerine de şahit oldu. Bağdat'ın Harunurreşid ve el-Me'mûn devirlerindeki ruhunun ne kadar değişmiş olduğunu gösteren bu tahakküm, fecaati nispetinde ibret-bahş idi:

İslam rasyonalistleri addedebileceğimiz fırka-i İ'tizâl'e mütemayil olan Halife Me'mûn, İmam Ahmed b. Hanbel'in, Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olmadığı kanaatinde sebatından nâşî, zincir-bend olarak Bağdat'tan Tarsus'a sevkini emretmiş ve bu emir Dâru'l-hilâfe'de en küçük bir sadâ-yı itiraz yükselmeden icra edilmişken, el-Muktedir zamanında hükümetin aczi yüzünden merkez-i hilafet müfrit Hanbelîlerin hüküm ve nüfuzu altına düşmüştü:

"Gulât-ı Hanâbile" denilen cehele-i mutaassıbe, hilafet makamının zaafından bi'l-istifade mesâlih-i nâsa müdahale ediyor, enzâr-ı tecessüslerini fikir ve imanlara kadar uzatıyorlardı. Hatta nebîz aramak bahanesiyle meskenlere tecavüz ediyor, mezheplerine mugâyir gördükleri âsârı, bilhassa müellefât-ı fenniye ve felsefiyeyi gasp ve ihrâk ediyor, kütüphaneleri dolanarak bulabildikleri bu gibi kitapları imhadan çekinmiyor, ellerde, evlerde tesadüf ettikleri âlât-ı mûsıkiyeyi parçalıyorlardı.

Felsefe ve mûsikînin meftunu olan Fârâbî, bu galeyan muvâcehesinde kim bilir ne kadar derin ve gizli ızdıraplar çekmiş, belki de ağır hakaretler görmüştür! Muhammed b. Cerîr gibi zühd ve ittikâsı, vâsi' irfanı ile mümtaz büyük bir müfessir müçtehidi, râfızî ve mülhid diye teşhir eden, vahşiyane kinlerini vefatından sonra bile yenemeyerek cesedini kabrinden ihraçla ihrâk edeceklerini ilan eden[11] bu cahil güruhun ta'n u tecavüzünden Fârâbî gibi bir hakîmin âzâde kalamayacağı pek tabiîdir. Nasıl ki Fârâbî'nin Bağdat'tan Şam'a gitmeye mecbur olduğu sene vefat eden (h. 330) mezheb-i Ehl-i Sünnet imam ve müdafii Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de bu mutaassıpların teşnîinden kurtulamamış, kendisi tekfir, mezhebine intisap edenlerin de kanları tahlîl edilmiştir.

Fakat gulât-ı Hanâbilenin Fârâbî hakkında bu iki büyük imama reva gördükleri derecede şedîd davranmadıkları anlaşılıyor. Bunu uzlet-güzîn feylesofun halka muhâlatattan ictinâb ederek ancak güzîdelerle temasta bulunmasına, eserlerinin de bu adamların daire-i idrakinden pek yüksek olmasına haml edebiliriz.

11 Ebu'l-Velîd İbn Şahne, *Ravzatü'l-menâzır fî ahbâri'l-evâil ve'l-evâhir* (bi-hâmişi *Mürûci'z-zeheb*), s. 8 (Mısır tab'ı).

Fârâbî'nin Bağdat'ta geçirdiği uzun müddet zarfında Harran'dan başka bir yere gidip geldiğine dair muhtelif müellefâtındaki terceme-i halinde hiçbir kayıt yoktur. Fakat *Keşfü'z-zünûn*'un ileride temas edeceğimiz *Metâli'* haşiyesinden menkul bir fıkrasına göre Fârâbî'nin bu müddet zarfında bir aralık Mâverâünnehir'e belki de memleketine kadar gidip geldiğini kabul edebiliriz. Bağdat'tan suret-i kat'iyede Şam'a azîmetinden evvel ve Harran['a] avdetinden sonra olması icab eden bu seyahat esnasında Âl-i Sâmân hükümdarının tavsiyesiyle *et-Ta'lîmü's-sânî* unvanlı büyük eserini kaleme almış olması muhtemeldir.

Hicretin 330 tarihinden Dâru'l-hilâfe Bağdat, bir taraftan Hanbelîlerin feverân-ı taassubu, diğer taraftan muhteris ümerânın tecebbürleriyle oturulamayacak bir hale gelmişti. Birçok mücadelâttan sonra Basra valisi İbn Berîdî hunhar Deylemîler'den müteşekkil bir ordu ile Bağdat'ı istila ve Halife el-Müttakî Lillâh'ı oğlu ve yirmi nefer-i süvari ile Musul'a firar ederek Âl-i Hamedân'dan Nâsıruddevle'ye ilticaya mecbur edince, behişt-âbâd, bir dûzah-ı bela olmuştu. İbn Berîdî'nin bî-amân zebanileri, şehri baştan başa gâret ettikten başka ahaliye de insanlığa yakışmayacak muamelât-ı şenîa ve emsâli nâ-mesbûk mezâlim-i müdhişe icrasına tasaddî etmişlerdi.

Fârâbî'nin hassas ruhu bu facialara tahammül edemedi. Yaşı, metâib-i seferiyeye tahammül olamayacak kadar ilerlemiş olmasına rağmen mazlumlara maktel halini alan Bağdat'tan uzaklaştı. O sırada Mısır sultanı Akşîd Muhammed b. Tuğc tarafından istila edilen Dımaşk-ı Şam'a gitti.

Feylesof Bağdat'ta iken başladığı bazı eserlerini burada ikmal ettiği gibi silsile-i müellefâtına yeniden yeniye daha bazı âsâr ilave eyledi.

Mehâsin-i tabiatın meftunu olan Fârâbî, Suriye'de daha asude bir muhit bulmuş, daha serâzâd yaşayabilmiştir. Hayatının son senelerini ya yeşil bir ağacın loş gölgesinde tabiatın güzelliğini temaşa ederek veya latif bir cûybârın hazin zemzemelerini dinleyerek geçirmiş, bir taraftan da telif ve tedris ile meşgul olmuştur.

Ebkâru'l-efkâr müellifi Seyfeddin Ali b. Âmidî, Fârâbî'nin evâil-i hayatında Dımaşk'ta bostan bekçisi olduğunu, fakat felsefeye meraklı olduğundan boş zamanlarını tetebbuâta hasr ederek tekemmül eylediğini, fakr haline mebni, geceleri muhafızın kandilinden bi'l-istifade sabahlara kadar mütalaa ile meşgul olduğunu söylüyorsa da[12] bizce bu iddia mukârin-i hakikat değildir ve olamaz. Çünkü Fârâbî, Şam'a ancak evâhir-i hayatına doğru gitmiştir. İlim ve dirayetiyle kendisini tanıtmış, birçok müellefâtıyla her tarafta iştihâr etmiş yetmişlik bir hakîmin bostan bekçiliği etmesi ise o asırda erbâb-ı kemale olan teveccüh itibariyle müsteb'iddir. Âmidî'nin beyanâtı, feylesofun evâil-i hayatında İran veya Bağdat'ta pek fakirâne bir hayat geçirmiş olduğunu, geceleri mütalaâtına devam için bekçiye refakat ile kandilden istifade ettiği yolundaki rivayetten muharref olmalıdır. Tab'an inziva-güzîn olan Fârâbî'nin ekser-i evkâtını Şam'ın bahçelerinde geçirmiş olması da bu muharref rivayet için müeyyide olmuştur.

Âmidî bu iddiayı müteakip feylesofun Suriye'de geçen hayatından bahsederken "Şam'da fazlı zâhir ve şanı azîm oldu. Âsârı her tarafta iştihâr ederek tilmîzleri çoğaldı. Nihayet zamanının ferîdi,

12 *Terceme-i Ebî Nasr Fârâbî* (Mısır tab'ı).

vaktinin allâmesi oldu" diyerek iddiasının çürüklüğünü bizzat göstermiştir. Müverrihlerin sükûtla geçmiş olmalarına rağmen Fârâbî'nin hicretin 334 tarihinde Şam'da vefat eden Akşid b. Tuğc'un mazhar-ı ihtiramı olduğu kabul edilebilir. Feylesofun Akşid'in vefatından sonra bir aralık Mısır'a gitmiş olmasına nazaran Şam'da iken Akşidzâdelerin atabeyi meşhur Kâfûr ile de tanışıp sevişmiş olması ihtimalden hariç değildir.

Fârâbî'nin Mısır'a tarih-i azîmetini suret-i kat'iyede tayin ettirecek delâil mefkûddur. Yalnız bazı kuyûdâttan feylesofun 337 senesinde Mısır'da bulunduğu anlaşılıyor.[13] İbn Hallikân, hicretin 331 senesinde Şam'da gördüğümüz Fârâbî'nin burada çok kalmayarak Mısır'a hareket etmiş olduğunu tasrih etmesine nazaran bu tarihi 332-337 seneleri arasında taharrî etmemiz zarurîdir.

Anlaşıldığına göre Fârâbî, zenci Kâfûr'un vesâyeti altında bulunan Akşidzâde Ebu'l-Kâsım Ahmed Ünûcûr'un (334-349) ancak resmen hâkim olduğu Mısır'da uzun müddet kalamamış, belki 337 senesinde Halep'e dönmüştür.[14]

Hicret'in 333 senesinden beri Halep ve havâlîsi Âl-i Hamedân'dan Seyfüddevle Ali b. Ebi'l-Heycâ idaresinde bulunuyordu. Seyfüddevle, Halep'i Akşid namına idare eden Ahmed b. Sa'îd el-Kilâbî'den aldıktan sonra hem askerî bir karargâh hem de ilmî ve edebî bir mahfel haline koymuştu.

Bağdat halifeleri, emîrü'l-ümerâların tesâdüm-i ihtirasâtı arasında didinirken Seyfüddevle de Malatya havâlîsine kadar sokulan Bizans ordularıyla çarpışıyordu. Harp sahnelerinden avdet ettikten sonra da ya bu zaferleri teyit eden Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamedânî, es-Seriyyü'r-rifâ, en-Nâmî, el-Bebbeğâ gibi meşhur şairlerin tannân kasideleriyle sermest veya büyük âlimlerin samimi münazaralarını dinlemekle müftehir oluyordu.[15]

Seyfüddevle Fârâbî'yi Halep'te birçok ulemâ ve üdebâ ile hem-bezm iken kabul etti.[16] Şöhreti her tarafta şâyi olan feylesof bu mecliste şan ve irfanına layık bir surette mazhar-ı i'zâz oldu.

Fakat emîrin etrafındaki ulemâdan birçoğu bu mütebahhir ve cüretkâr hakîmi sıkı bir imtihandan geçirmek istiyorlardı. Sarayda huzur-ı emîrde mühim bir münazara vuku buldu. Fârâbî irad edilen sualleri derin bir vukuf, selis bir ifade ile birer birer izah etti. İfadesindeki cezâlet, irfanındaki vüs'at, münâzırlarını mebhût bırakmıştı. Hatta bazıları mevki ve vaziyetlerini unutarak feylesofun takrirlerini zabta başladılar!.. Bu hadise Fârâbî'nin Seyfüddevle nazarındaki mevkiini bir kat daha i'lâ eyledi. Prens artık bu irfan gencînesini bırakmak istemiyordu. Kendisine yüksek bir maaş tahsis etti. Fakat Tarhan-zâde hakikaten feylesofâne bir hayat geçirmekte olduğundan bu maaşı kabul etmedi. Maişeti için kâfi gördüğü yevmiye dört dirheme yani beş kuruşa kanaat eyledi. "Zira ezhed-i nâs olup mâil-i maaş ve mesken ve libâs değil idi. Onun için dört dirhem üzre iktisâr ve kanaat ihtiyâr eyledi."[17]

13 *Terceme-i Ebî Nasr Fârâbî*, bc (Mısır tab'ı).
14 İbn Hallikân, c. 2, s. 77. İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. 134.
15 Clement Huart, *Littérature Arabe*.
16 İbn[nü'l-]Kıftî, s. 183.
17 Taşköprüzâde, c. 2, s. 342. İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. 134. İbn Hallikân, c. 2, s. 76.

Fârâbî'nin yüksek ruhu, mehâsin-i tabiat kadar mûsikîde de bir nekha-i ilham buluyordu. Türk feylesofu mûsikînin sadece bir meftunu değildi. Belki nazariyât ve sanat itibariyle mûsikîde de büyük bir üstat idi. Seyfüddevle'nin en yüksek mevzuların münakaşasına, en parlak şiirlerin inşâdına hasr ettirdiği irfan meclisleri, daima Fârâbî'nin maharet-i üstadânesini ispat eden neşât-bahş bir bezm-i tarabla nihayetlenirdi.

Onuncu asr-ı hicrî ricâlinden bir Türk ansiklopedistin İbn Hallikân'dan tercüme ettiği şu satırlar bu meclislerden birini canlı bir surette tasvir etmektedir: "Pes, kalb-i emîrde rütbe-i şeyh Fârâbî câygîr olup envâ'-ı tazim ile mecliste cümlesine takdim edip şeyh dahi cemî'-i fünûndan tekellüm ve cümle-i huzzâr-ı meclise galebe ve tekaddüm edip pes Seyfüddevle cây-ı tenhaya varıp onunla halvet ve tenhaca musâhabet edip ba'dehû bâde içmek caiz midir? deyip Şeyh "değildir" deyip "ya semâ' caiz midir?" deyip şeyh dahi "ne'am" deyip, "pes âlât-ı lehv ü tarab ve esbâb-ı sûr u şegab ihzâr olunup hiçbir kimse âlet-i sazını tahrîk etmedi illâ şeyh onu red ve ta'yîb ile üzünü ta'rîk eyledi. Ba'dehû meyânından bir harita ihrâc edip açıp içinden birkaç ud ve şeştâr çıkarıp ve onları bir semt ile terkîb edip bir gûne la'b eyledi ki cümle hâzır olanlar bî-ihtiyâr hande eylediler. Ba'dehû ol semti tağyir edip bir tarîkle dahi terkîb edip yine darb edicek cümlesi girye eylediler. Ba'dehû yine fek edip tertîb-i âhar ile tahrîk edicek cümlesine nevm galip olup hatta bevvâb dahi nâim olıcak şeyh kâim olup onları niyâmen koyup kendisi çıkıp gitti. Hatta rivayet olunur ki "kanun" dedikleri âlet dahi Fârâbî'nin terkîbidir…"[18]

Şu satırlar, Fârâbî'nin felsefe kadar mûsikîde de nadir bir üstat olduğunu nâtık olmak itibariyle şayan-ı ehemmiyettir. Şu kadar ki, üstadın sanattaki maharet-i dâhiyânesini anlatmak için biraz mübalağa tecvîz edilmiştir.

Fârâbî ulûm ve felsefedeki tebahhuru, mûsikîdeki mahareti ve bunlara inzımâm eden uluvv-i cenâbı ile Seyfüddevle'yi teshîr etmişti. Kahraman emîr, seferlerinde bile feylesoftan ayrılmak istemiyordu. Hatta Şam'a vuku bulan seferinde Fârâbî'yi de beraber götürmüştü. Fakat mütemâdî bir sa'y ile yıpranan ihtiyar feylesof, hayatının son günlerini yaşıyordu. Sinni sekseni bulmuş, kuvâ-yı bedeniyesi tükenmişti. Metâ'ib-i seferiye kendisini daha çok düşürdü. Nihayet hicretin 339. senesi Receb'inde (m. 950) pek çok sevdiği Şam'da meftun olduğu mehâsin-i tabiata karşı ebediyen gözlerini yumdu! Seyfüddevle'nin de iştirak ettiği güzîde bir cemaat, eşk-bâr olarak bu timsâl-i irfanı zâhir-i Dımaşk'ta Bâbü's-sağîr hâricinde ihzâr edilen matmûre-i ebediyesine tevdi eylediler…[19]

Fârâbî, kendisinden sonra gelen İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi hayat-ı siyasiye dağdağalarına atılmamış, münhasıran ilmî bir hayat yaşamış, hatta vefatına kadar millî elbisesini değiştirmemişti. Halep'te Seyfüddevle ile ilk mülakâtında birçok meşâhîrin de hazır olduğu meclis-i emîre ziyy-i etrâk ile girerek nazar-ı dikkati celb eylemişti.[20]

Uyûnu'l-enbâ ve *Vefeyâtü'l-a'yân*'da Türk hak[î]minin edebiyatla da uğraşmış olduğu kayıt ve âsâr-ı şi'riyesinden bazı parçalar derc edilmiştir. Fakat Fârâbî'nin eş'ârında meshûf-ı garâm bir ruhun terennümâtı

18 *Mevzû'âtü'l-ulûm*, s. 342. İbn Hallikân, s. 77.
19 *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 2, s. 77.
20 *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 2, s. 77.

değil, mütefekkir bir dimağın meşbû‘-ı hikmet mülhemâtı duyuluyor. Bu itibarla Fârâbî'nin eş‘ârına efkâr-ı felsefiyeyi muhtevî manzum vecizeler nazarıyla bakmak daha muvafıktır. Mamafih [bu] parçalar arasında feylesofun gençliğinde maruz kaldığı âlâm ve meşâkkın gizli ve derin acıları mahsus olanlar da vardır. Fârâbî uzlet-güzîn olması esbâbını, hikmetle memzûc olan şu parçada ne güzel tasvir ediyor:[21]

لما رأيت الزمان نكسا — وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال — وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضاً — به من العزة اقتناع
اشرب مما اقتنيت راحاً — لها على راحتى شعاع
لى من قواريرها ندامي — ومن قراقيرها سماع
وأجتني من حديث قوم — قد أقفرت منهم البقاع

Fârâbî'nin şu parçası ise efkâr-ı felsefiyesinin ma‘kesidir:

أخي حل حيز ذي باطل — وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار خلود لنا — ولا المرء في الأرض بالمعجز[22]
وهل نحن إلا خطوط وقعن — على كرة وقع مستوفز[23]
ينافس هذا لهذا على — أقل من الكلم الموجز
محيط السموات أولى بنا — فكم ذا التزاحم في المركز[24]

ed-Delcî de *el-Felâketü ve'l-melfûkîn* unvanlı eserinde Türk feylesofuna Acem hakîmi Ömer Hayyâm'ın rubâîlerini andıran şöyle bir kıta isnad ediyor:

بزجاجتين قطعت عمري — وعليهما عولت أمري
فزجاجة ملئت بحبر — وزجاجة ملئت بخمر
فبذى أدون حكمتي — وبذى أزيل هموم صدري

ed-Delcî bu kıtayı *Uyûnu'l-enbâ'*dan nakletmiş olduğunu haber veriyor. Fakat *Uyûnu'l-enbâ'*ın Mısır'da matbu nüshasında bu kıtaya tesadüf edemediğimiz gibi hiçbir yerde de Fârâbî'nin bâde-i la‘l-gûn düşkünü olduğunu ima eden bir fıkra göremedik. Bilâkis İbn Hallikân, hususî bir bezm-i tarabda Seyfüddevle tarafından ızhâr olunan ayş ü nûş arzusuna Fârâbî'nin muhalefet ettiğini tasrih etmektedir. Fârâbî'nin pek nezih geçen hayatı, münevver ve cezbe-dâr ruhu, yüksek irfanı ve bütün bunlara inzımâm eden vera‘ ve ittikâsı, temeyyüz-i ahlâkı nazar-ı itibara alınırsa Delcî'nin isnadını mukârin-i hakikat görmemek icab eder.

Fârâbî, kurûn-ı vustânın diğer büyük hakîmleri gibi ulûm-ı tıbbiyye ile de iştigal etmiş ise de bilfiil tababette bulunmamıştır. Tarhân-zâde, tarihte yalnız bir feylesof değil, mütebahhir bir ansiklopedist, müteverri‘ bir nahrîr olarak da tanınmıştır. İslam müellifleri kendisini tebcil-kâr bir lisanla yâd etmiş, muârızları bile âteşîn zekâsını, vâsi‘ irfanını itiraf mecburiyetinde kalmışlardır.

Mülûk-i Eyyûbiye vüzerâsından İbn[nü'l-]Kıftî'nin Fârâbî'ye tahsis ettiği sahifelerde şu satırları görüyoruz: "Fârâbî, hikmette bütün akranına tefevvuk etmiş, tahkik hususunda onları geçmiştir. Kütüb-i mantıkiyyeyi şerh ve mantığın gavâmızını ızhâr, sırlarını keşfederek herkesin muhtaç olduğu şeyi,

21 İbn Ebî Usaybi‘a, c. 1, s. 138.
22 Bu beyit *Vefeyâtü'l-a‘yân*'da şu suretle mukayyettir: فما الدار دار مقام لنا / وما المرء فى الارض بالمعجز
23 İbn Hallikân bu mısraı şu suretle zabt etmiştir: على نقطة وقع مستوفز
24 İbn Hallikân bu mısraı şu suretle zabt etmiştir: فماذا النافس فى مركز

ibaresi sahih, işareti latif birtakım kitaplarda cem etmiştir. Hatta el-Kindî ve başkalarının sınâat-i tahlil ve enhâ-i talimden gaflet ettikleri hususâta da işaret eylemiştir."[25]

Tababete intisabı itibariyle Fârâbî'den bahseden İbn Ebî Usaybi'a, feylesofumuzu daha canlı bir surette tasvir ediyor: "Fârâbî kâmil bir feylesof, fazıl bir imam idi. Ulûm-ı hikmiyede mütebahhir, ulûm-ı riyaziyede müteberri', nefsi zekî, zekâsı kavî bir şahsiyet-i mümtâze idi. Âlâyiş-i dünyeviyeden ictinâb ve yaşayabilecek bir şeyle kanaat eder, felâsife-i mütekaddimînin sîretinden ayrılmazdı."[26]

İbn Hallikân'ın kadirşinas kalemi de şu satırları yazıyor: "Fârâbî, İslam feylesoflarının en büyüğüdür. Vâkıf olduğu fünûnda hiç kimse onun mertebesine çıkamamıştır. Hatta İbn Sînâ bile Fârâbî'nin eserlerinden pek çok istifade ettiğini bi'l-münâsebe kitaplarında itirafa mecbur olmuştur."[27]

Ebu'l-Ferec de feylesofumuz hakkındaki takdirini "Fârâbî'nin mantık, tabiîyyât, ilâhiyyât ve siyasiyyâta ait kitapları aksa'l-gâyâta vâsıl olmuştur" fıkrasıyla icmâl etmiştir.



Farabi'nin Kazakistan'daki bir heykeli

Onuncu asr-ı hicrî ricâlinden bir Türk ansiklopedisti, zekâ-i millînin bu hâle-i şerefini şu satırla tebcil ediyor: "Fârâbî, felâsife-i İslam beyninde cümleden ekber ve bunun muhâtı olan fünûn, sâirinden evfer ve ekserdir. Hiçbiri onun mertebesine vâsıl ve hâiz olduğu rütbeye nâil olamamıştır. İbn Sînâ da Fârâbî'nin kitaplarıyla taharrüc ve irtifa ve tesânîfinde onun ulûmuyla intifâ' eylemiştir."[28]

Müsteşriklerin Fârâbî hakkındaki fikirleri ise daha amîk, daha takdirkârânedir: Muasır müelliflerden Baron Carra de Vaux, Türk feylesofunu garp âlem-i irfanına şu suretle tanıtıyor: "Mutasavvıf, siyasî, müteverri', mantıkçı ve şair Fârâbî, hakikaten kâdir ve harika-nümâ bir fıtrata mâlik idi. Bana göre Fârâbî, İbn Sînâ'dan daha caziptir. Çünkü içinde daha ziyade bir ateş vardır. Daha ani hamlelere, daha az umulan çâlâkîye müstaiddir. Kuvve-i müfekkiresi, dâstân-nüvîs bir şair gibi atlar. Münazarâtı şedîd, maharet-kâr ve mütezâddır. Üslûb-ı beyanında nadir bir îcâz ve derinlik var ki, bunu şairane bir eda, bir kat daha i'lâ etmiştir. Bizim nokta-i nazarımıza göre Fârâbî, felsefenin tetkikine büyük bir hizmet ifa etmiştir. Fakat iskolastik meselesi üzerinden atlayan Fârâbî, görünüyor ki, felsefe-i Yunaniye ile ilâhiyyât-ı İslamiye arasında metîn bir rabıta bulamayınca, belki mütebâyin

25 Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. el-Kıftî, *Kitâbu ahbâri'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, s. 182.
26 Muvaffakuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım b. Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, c. 2, s. 134.
27 Kâdî Ahmed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân fî inbâi ebnâi'z-zamân*, c. 2, s. 76.
28 Taşköprüzâde, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, c. 1, s. 341.

fikirleri sadece birbirlerine ilmeklemiş, nâ-kâbil-i izah musâhereti, tasavvufun yükseklerinde keşf etmek istemiştir."[29]

Clément Huart,[30] Munk,[31] Lucien Leclerc,[32] Moritz Steinschneider,[33] Ernest Renan[34] gibi maruf müelliflerin efkârı da az çok Carra de Vaux'nun naklettiğimiz satırlarına tevâfuk etmektedir.

Mamafih, bütün büyük simalar gibi Fârâbî de bazı taşkın efkârından dolayı haklı-haksız ta'rîzlerden kurtulamamıştır. Şarkta yetişen parlak zekâlardan hemen hiçbirinin bu gibi ta'rîzlerden, ithamlardan âzâde kalamamış olduğu düşünülürse, Tarhân-zâde hakkındaki intikâdâtı da pek tabiî görmemiz icab eder.

Fârâbî'ye tevcih edilen sihâm-ı ittihâmın menşeini bulabilmek için, kelam ve felsefe mekteplerine sırasıyla intisap eden fakat hiçbir meslekte ruh-ı pür-heyecanına sükûn-bahş olacak reşehâtı bulamayan Gazzâlî'nin âğûş-ı tasavvufa gömüldükten sonra kaleme aldığı bir risalesindeki şu satırları gözden geçirmek kâfidir: "Felâsife-i İslamiye içinde İbn Sînâ ile Fârâbî gibi Aristâtâlîs'in ilmini tamamıyla İslam'a nakletmek hizmetini hakkıyla ifa etmiş adam yoktur. Başkalarının nakilleri, mütalaa eden adamın kalbi teşevvüşten kurtulmayacak surette, habt u hatadan hâlî değildir. Bir adam ise mütalaasında teşevvüş-i kalp hâsıl edip de ke-mâ yenbağî anlamadığı şeyi nasıl ret veya kabul edebilir? Aristâtâlîs felsefiyâtından İbn Sînâ ile Fârâbî vasıtasıyla bize menkul olan ulûmun aksâmı üçe münhasırdır: Bunlardan bir kısmını küfre nispet edip küfür bilmek ve bir kısmını da bid'at ve dalâl addetmek vacibdir. Üçüncü kısmın ret ve inkârı ise üzerimize lâzım değildir.[35]

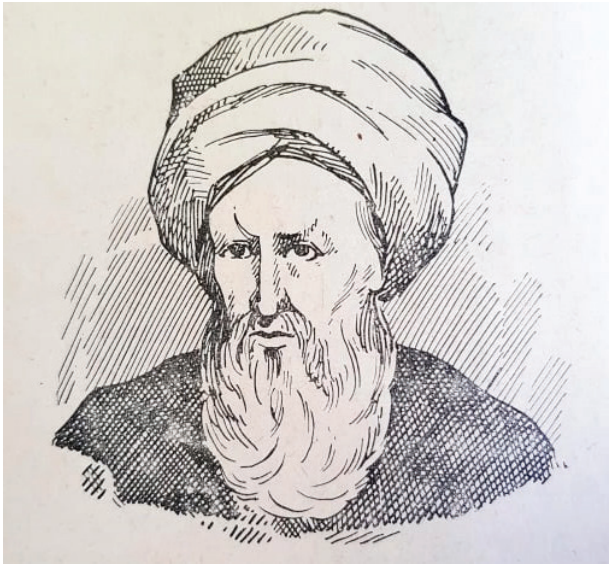
Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vukûf-ı felsefîlerini itiraf, fakat ilâhiyyâttaki nazariyelerinden başlıca üç meseledeki fikirlerini dinen mühlik gören Gazzâlî, bu efkârı *Tehâfütü'l-felâsife* unvanlı eserinde dâhiyane bir zekâ ile cerhe çalışmış, fakat bilmukabele İbn Rüşd de kendisini *Tehâfütü't-tehâfüt*'te hayli hırpalamıştır.

Fârâbî'ye karşı en bî-aman muhâcim Şeyhülislam İbn Teymiyye'dir. Hâme-i ta'rîzinden yalnız fırak-ı muhalife ricâli değil, Ehl-i Sünnet mümessilleri olan İbn Küllâb, Eş'arî, Bâkıllânî, İbn Fûrek, İmâmü'l-Harameyn, Üstat Ebû İshâk İsferâînî, Fahreddin Râzî, Âmidî, Şehristânî… gibi en maruf ve muhterem şahsiyetler bile kurtulamayan İbn Teymiyye'nin[36] Fârâbî hakkında ne fikirde bulunacağı pek güzel tahmin olunabilir. Kendisinden başka hemân herkese hücum eden ve bu yüzden hayatını mahbeslerde geçiren bu harikulâde fakat muvâzenesiz ve taşkın zekâ, amîk ve vâsi' bir irfan ve malumatın verdiği cüretle herkese yaptığı gibi Fârâbî'ye de pek çok hücum etmiş, bilhassa nübüvvet hakkındaki efkârını şiddetle tenkit eylemiştir.[37]

29 Le Bon. Carra de Vaux, *Avicenne*, s. 119.
30 *Littérature Arabe*, s. 281-282.
31 *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, s. 521.
32 *L'histoire de la Medecine Arabe*.
33 *Al-Farabi des arabischen philosophen leben und Schriften*.
34 *Averroés et L'Averroïsme*.
35 Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl* (Mısır tab'ı), s. 12.
36 İbn Teymiyye, *Muvâfakatü sarîhi'l-ma'kûl li-sahîhi'l-menkûl*, *Minhâcü's-sünne*, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytan* (*el-Furkân min mecmû'ati'r-resâili'l-kübrâ*).
37 İbn Teymiyye, *Beyânü muvâfataki sarîhi'l-ma'kûl li-sahîhi'l-menkûl* (Mısır tab'ı), s. 4.

Felâsife-i İslamiyeden Fârâbî'yi intikâd edenler olmuştur. Bunlardan Endülüslü feylesof Ebû Ca'fer b. Tufeyl şu mütalaayı yürütüyor: "Ebû Nasr Fârâbî'nin bize vâsıl olan kitaplarından ekserîsi mantığa aittir. Felsefî müellefâtından görebildiklerimiz ise şükûk ile mâlîdir. Bu feylesof *Kitâbü'l-milleti'l-fâzıla*'sında nüfus-ı şerîrenin ba'de'l-mevt nihayetsiz âlâm içinde müebbeden bâkî kalacaklarını söylediği halde *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sinde bilâkis inhilâl ederek ademe gideceklerini ve bekâ ancak nüfus-ı kâmile için olabileceğini yazıyor. *Kitâbü'l-ahlâk*'ında da saadet-i beşeriyenin ancak bu hayatta ve bu dünyada olacağını tasrih, buna muhalif olan efkârı hezeyân ve hurafât addediyor. Bu dünyadan giden bütün insanların masîri, adem olduğu iddiasında bulunmak, fazıl ile şerîri hem-mertebe tutmak ve bu suretle herkesi elîm bir ye's ve nevmîdîye sürüklemek, söylenilmez bir zelle, arkasından cebr olmayan bir usûrdur. Bundan başka Fârâbî nübüvveti kuvve-i hayaliyenin bir hâssası zu'm etmek ve felsefeyi nübüvvete tafdîl eylemek suretiyle de akidesindeki bozukluğu ızhâr etmiştir."[38]

Müverrih-i şehîr İbn Haldûn da *Târîhu'l-mübtede' ve'l-haber* mukaddimesinde felsefe-i kadîmeyi iptale hasrettiği bir fasl-ı mahsusla, Meşşâiye mümessili sıfatıyla hem İbn Sînâ'yı hem de Fârâbî'yi tahtieden kendini alamamıştır.



İbn-i Haldun

Fakat Fârâbî'ye tevcih edilen bütün bu intikâdlar, münhasıran kanaat ihtilafına müncer olmaktadır. Fârâbî mebde' ve me'âd meselesinde Selefiye gibi düşünmediği için İbn Teymiyye'nin, mütekellimîn nazariyât ve kanaatine peyrev olmadığı için de Gazzâlî ile sâirlerinin hedef-i ta'rîzi olmuştur. Fi'l-hakîka feylesofun metafiziğinden bahsederken izah edileceği üzere, gerek Sebeb-i evvel, gerek hilkat ve gerek nübüvvet ve me'âd hakkındaki efkârı mütekellimînin bu hususiaki kanaatlerinden farklıdır. Fakat Fârâbî bütün bu efkâr ve mütalaâtında, ilâhiyyûndan olduğunu sarih bir surette ızhâr etmiştir. Hatta Fârâbî münhasıran akıl ve mantığa münkâd cezbesiz bir hudâperest derecesinde kalmamış, şegafdâr bir ruhun pek yüksek hads ve ilhamlarıyla tasavvufun a'mâk-ı nûşînine dalmış, vücûd-ı Vâcib'de ğaşy olmuştur.

Feylesof İbn Tufeyl'in ilmî ve tetebbuî bir mahiyet arz eden intikâdlarına gelince, şüphesiz Endülüs hakîminin bu hususiaki mülahazaları haklı ve vâkıa mutabıktır. Fârâbî'nin âsârını sıkı bir tetkik ve mukayeseye tâbi tutan her adam, bu tezatlara şahit olabilir. Fakat bunun sebebi Fârâbî'nin efkârındaki kararsızlık değildir. Fârâbî her zaman ve her yerde düşündüğünü açıkça söylemiş ve yazmıştır. Fakat Fârâbî'nin eserleri, muntazam ve âhenkdâr müellefât şeklinde değil, ahvâl ve şerâit-i muhtelife taht-ı tesirinde ruhî ve fikrî sânihalar mahiyetindedir. Bu itibarla Endülüs feylesofu İbn Tufeyl'in intikâdı

38 İbn Tufeyl, *Risale-i Hay b. Yakzân* (Mısır tab'ı).

muhıktır. Anlaşıldığına göre Tarhân-zâde yazdıklarını bir ikinci defa daha gözden geçirmemiş, muhtelif zamanlarda kaleme aldığı eserlerine tevdi ettiği fikirler arasında bir âhenk ve tevâzün aramak lüzumu duymamıştır. Fakat Fârâbî gibi hayatını tetebbua hasr eden yüksek bir dâhinin efkâr ve sânihâtında bir rükûdet-i humûdâne aramak doğru mudur? Bu derya-yı irfanın muhtelif cereyanlarla mütemâdî bir telâtum-ı inkişaf ve tekâmül göstermiş olması pek tabiî değil midir?

Fârâbî'nin âsârı: Fârâbî, müellefât itibariyle en velud İslam mütefekkirlerinden biridir. Tab'an dağdağa-i siyasiyeden müteneffir, inzivaya mütemâyil olduğundan, seksen senelik uzun bir ömür içinde telifât için geniş zamanlar bulmuş ve pek çok yazmıştır. Bir Türk müellifi ilim kadar mehâsin-i tabiatın da meftunu olan feylesofun güzâriş-i hayatını tasvir ederken "Fârâbî mâil-i uzlet ve infirâd olup elbette âb u ân veyahut riyâz u cinân yanında oturup onda safâ-yı bâl ile telif ve tasnife iştigal ederdi…" fıkrasını yazıyor.[39]

Fakat Tarhân-oğlu, mehâsin-i tabiatının zâde-i ilhamı olan yüksek fikirlerini gelişigüzel, küçük kâğıt parçalarına kaydetmekle iktifâ eder, bunları bilâhare tertip ve tanzim etmeye o derece itina göstermezdi.



İbn-i Tufeyl

İşte tab'ındaki bu lâkaydî sebebiyledir ki, pek küçük olmayan müellefâtından bazıları fusûl ve ta'lîkât şeklinde, bazıları da nâ-tamam kalmıştır.

Müsteşrik Carra de Vaux, Türk hakîminden bahsederken bu hususa şu fıkralarla temas ediyor: "Fârâbî, yazılarında fusûs ve ta'lîkât tarzını seviyordu. Bunları tertibe pek o kadar itina etmediği haber veriliyor. Bu hal, yazılarının anlaşılmasında bugün müşkilâtı mûcib olmaktadır. Diterici'nin neşrettiği kitap, tertipsiz, râbıtasız kısa kısa fıkralardan mürekkeb bir mecmuadır. Bu husus esasen ıstılahât-ı sûfiyyeye göre kaleme alınan bu eserlerin muzlemiyetini bir kat daha artırmaktadır…"[40]

Fârâbî'nin mecmû'-ı âsârı yetmişi mütecâviz olduğu haber veriliyor.[41] İbn[ü'l-]Kıftî ve İbn Ebî Usaybi'a bunların esasını muhtevi birer cetvel tertip etmişlerdir. İsimlerdeki cüz'î bazı farklara rağmen bu cetvellere itimat etmemiz tabiîdir. Fakat maatteessüf bu kitaplardan mühim bir kısmı bilâd-ı İslamiyenin maruz kaldığı istila ve tahrip arasında mahvolmuşlardır. Elinde mevcut olanlara kıyasen bu eserlerden bir kısmının küçük küçük risalelerden ibaret olduklarını tahmin edebiliriz. Aynen dercini faidesiz gördüğümüz bu listenin tetkikinden anlaşıldığına göre Fârâbî'nin âsâr-ı fenniyesi, âsâr-ı felsefiyesine nispetle azdır. Bu âsârı mevzularına göre başlıca beş gruba ayırabiliriz: (1) Mantık, (2) Metafizik, (3) İlm-i ahvâl-i nefs ve ahlâk, (4) Mûsikî, (5) Siyasiyyât.

39 Taşköprüzâde Ahmed, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, c. 1, s. 342.
40 Le Bon. Carra de Vaux, *Avicenne*, s. 93-94.
41 İbn Ebî Usaybi'a, İbn[nü'l-]Kıftî.

Fârâbî'nin en çok uğraştığı mevzu mantık, metafizik ve psikolojidir. Bunlar haricinde el-kimyâ, tabiîyyât, ilm-i cevv, hendese vesâir mevzulara ait bazı risaleleri bulunduğu gibi Câlînûs, İbn Râvendî, Yahyâ en-Nahvî, Ali er-Râzî'ye karşı kaleme almış olduğu reddiyeleri vardır.

Fârâbî'nin en mühim eseri, kendisine muallim-i sânî unvanını kazandıran *et-Ta'lîmü's-sânî* olduğu anlaşılıyor. Mevlânâ Lütfi, *Metâli'* hâşiyesinde bu eser hakkında şu tafsilatı veriyor: "Halife Me'mûn, Huneyn b. İshâk ve Sâbit b. Kurre gibi zevâtı cem ederek onlara kütüb-i Yûnâniyeyi tercüme ettirmişti. Fakat bu mütercimlerden birinin tercümesi diğerine tevâfuk etmiyordu. Mütehâlif, mahlût ve gayr-ı mülahhas olan bu tercümeler Fârâbî zamanına kadar bu halde kaldı. Nihayet Âl-i Sâmân'dan Mansûr b. Nûh, Fârâbî'yi bu tercümeleri cem ve tetkik ederek mülahhas ve mü[h]e[zz]eb bir eser vücuda getirmeye me'mûr etti. Fârâbî emîrin iltimâsını kabul ederek bütün bu âsârı cem ve tetebbu ile hikmete mutâbık *et-Ta'lîmü's-sânî* namı altında kıymetdâr bir kitap vücuda getirdi. İşte bu eser münasebetiyledir ki, kendisine muallim-i sânî unvanı verildi. *et-Ta'lîmü's-sânî*'nin Fârâbî hattıyla olan nüsha-i asliyesi Mansûr'un ahfâdından Sultan Mesud zamanına kadar Isfahan'da Sıvânü'l-hikme Kütüphanesi'nde mahfuz kalmıştı. İbn Sînâ tababetle Sultan Mesud'a intisap ve hizmet-i vezârete i'tilâ edince, saraya ait olan Sıvânü'l-hikme Kütüphanesi'nin muhafazası kendisine tevdi olundu. İbn Sînâ kütüphanedeki kitapları tetkik ederken *et-Ta'lîmü's-sânî*'yi de buldu. Felsefe hakkındaki tetebbuâtını bu sayede ikmal ve *et-Ta'lîmü's-sânî*'yi esas ittihâz ederek *eş-Şifâ* unvanlı eser-i eşherini kaleme aldı. Bilâhare bu kıymetdâr kütüphane yanmış olduğundan *et-Ta'lîmü's-sânî* de tu'me-i lehîb oldu."[42]

Fârâbî'nin terceme-i halinden bahseden eski müellefâtta, Mevlânâ Lütfi'nin şu rivayetini müeyyid hiçbir kayda tesadüf olunamadığı gibi, bahsolunan eşhâsa nispet edilen vâkıalar da tarihle kābil-i tevfîk değildir. Çünkü Fârâbî'yi *et-Ta'lîmü's-sânî*'yi telife me'mûr ettiği rivayet edilen Mansûr b. Nûh, ancak hicretin 350 tarihinde, yani Fârâbî'nin vefatından on bir sene sonra makam-ı hükümete irtikâ etmiştir. Sâniyen, İbn Sînâ'nın daha on sekiz, yirmi yaşlarında iken tababetle intisap ettiği Sâmânî emîri, zikri geçen Mansûr b. Nûh'un oğlu Nûh b. Mansûr'dur. Âl-i Sâmân'a ait olup yandığı rivayet edilen kütüphane de Isfahan'da değil, Buhara'da idi. Esasen hicretin 261-395 senesine kadar devam eden Âl-i Sâmân, İran'da değil, Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm-fermâ olmuşlardır. Bu hanedandan makam-ı hükümete i'tilâ edenler arasında Sultan Mesud isminde bir prens mevcut olmadığı gibi, İbn Sînâ'nın intisap ettiği prensler arasında da bu isimde bir zevât yoktur. İbn Sînâ'nın İran'da münasebette bulunduğu prensler Âl-i Sâmân'dan değil, Âl-i Büveyh'ten Rey ve Isfahan'da hükümet edenlerdir.

Mamafih, Mevlânâ Lütfi'nin bu rivayetini büsbütün esassız addetmeye de mahal yoktur. Çünkü bizzat İbn Sînâ, Buhara'daki Âl-i Sâmân Kütüphanesi'nde ve Fârâbî'nin âsârından pek çok istifade etmiş olduğunu mu'teriftir. Şu halde Fârâbî'nin bahsedilen *et-Ta'lîmü's-sânî*'yi Mansûr b. Nûh'un emriyle değil, belki bu hanedandan hicretin 295-301 senesine kadar hükümran olan Ebû Nasr Ahmed b. İsmail veyahut bunun oğlu ve halefi Nasr Sa'îd (h. 301-331) emriyle kaleme almış ve saray kütüphanesine ihdâ eylemiş olabilir. Herhalde Fârâbî'nin kendisine muallim-i sânî unvanı kazandıran böyle bir eser kaleme aldığı müverrihlerce müttefikan zikredilen unvanı ile sabittir. Bu eserin mevcut olmaması da Buhara harîkinde yanmış olmasıyla kābil-i izahtır.

42 *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-fünûn*, c. 1, s. 344 (Mısır tab'ı).

Fârâbî'nin ikinci mühim eseri *İhsâü'l-ulûm ve'l-ma'rife* unvanlı kitabıdır. Bu kitap İslam âleminde ilk defa yazılan bir ansiklopedidir (*mevsû'âtü'l-ulûm*). İbn Sâ'îd Kurtubî *Kitâbü't-ta'rîf bi-tabakâti'l-ümem*'de bu eserden takdirkâr bir lisanla bahsediyor: "Fârâbî'nin *İhsâü'l-ulûm ve't-ta'rîf*'i kıymetdâr bir kitab-ı şerîftir. Fârâbî'den evvel bu yolda bir eser yazılmış olmadığı gibi, sonra da bu vadide kendisini takip eden bulunmamıştır. Hiçbir tâlib-i ilim, kendisini bu kitaptan müstağni göremez…"[43]

Taşköprüzâde merhum da *İhsâü'l-ulûm*'dan aynı tabirât-ı takdirâne ile bahsetmektedir: "Ve bir kitab-ı şerîf dahi telif eylemiştir. Ulûmu ihsâ, a'râzını tarifteki bir fert ol vadide ona sâbık olmamıştır. Ve bir ehad onun gittiği semte zâhib olmamıştır. Ve tullâb-i ilimden bir ehad ondan müstağni değildir."[44] Bu derece mazhar-ı takdir olan *İhsâü'l-ulûm*'un yegâne nüsha-i asliyesi el-yevm İspanya'da Escurial Kütüphanesi'nde mahfuzdur. Gasiri Kataloğu'nda eser "Ansiklopedi" unvanıyla mukayyeddir. Vaktiyle kitap İbrânî ve Latin lisanlarına tercüme edilmiştir. İbrânîce tercümenin bir nüshası Parme'de De Rossi Kütüphanesi'nde mevcut olduğu gibi Latince tercümenin yazma bir nüshası da Fransa'da Kütüphane-i Millî'de mevcuttu. *İhsâü'l-ulûm*'un muhtasar bir Latince tercümesi de vaktiyle *Compendium omnium Scientiarum* namı altında neşredilmiştir.[45]

Keşfü'z-zünûn'da Fârâbî'nin bu eserinden bahsedilmiş olmasına nazaran, kitabın o tarihlerde İstanbul kütüphanelerinde mevcut olması ihtimali vardır. Mamafih Kâtip Çelebi merhumun eserin kendisini değil, diğer müellefâtında ismini görmüş ve kaydeylemiş olması da muhtemeldir.

Fârâbî'nin diğer iki eseri hakkında *Mevzû'âtü'l-ulûm* müellifi şu malumatı veriyor: "Hususâ ilm-i ilâhî ve medenîde iki kitab-ı bî-nazîr ve telif-i dil-pezîri ki birisi *Siyaset-i medeniyye* ile maruf ve biri dahi *Sîret-i fâzıla* ile meşhurdur."[46]

İbn Ebî Usaybi'a'ya göre Fârâbî bu eserlerinde "mebâdi-i sitte-i ruhaniye"yi bunlardan "cevâhir-i cismaniye"nin nizâm-ı sudûrunu ve hikmete ittisâl tarzını izah suretiyle Aristo metafiziğinin en mühim ve en umumî nazariyesini teşrih etmiştir. Yine bu eserlerde merâtib-i insaniye ve kuvâ-yı nefsaniyeyi vahiy ile felsefe arasındaki farkı tasvir etmiş, müdün-i fâzıla ve gayr-ı fâzıla esnâfını, yani iyi ve fena teşkilatlı cemiyetleri anlatmış, bir medine-i fazılanın, tabir-i diğerle teşkilatı muntazam bir cemiyetin hem sîret-i mülkiye ve idare-i siyasiyeye hem de nevâmîs-i nebeviye ve kavânîn-i şer'iyyeye muhtaç olduğunu göstermiştir.

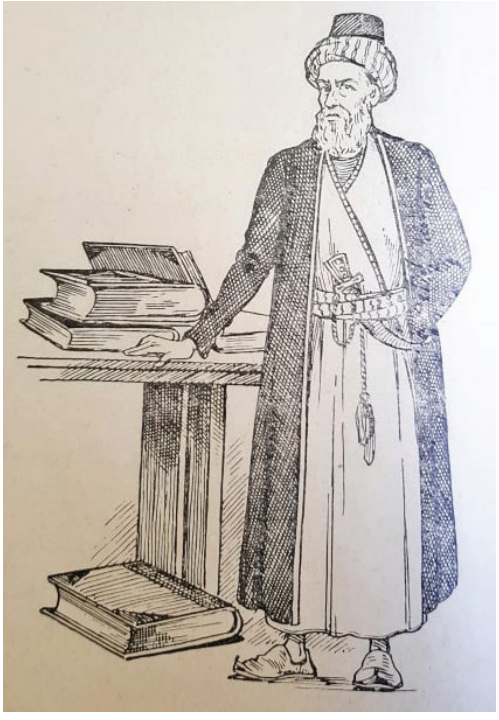
İbn Ebî Usaybi'a'ya göre Fârâbî bu eserine daha Bağdat'ta iken *Kitâbü'l-medîneti'l-fâzıla ve'l-medîneti'l-câhile ve'l-medîneti'l-fâsıka ve'l-medîneti'l-mübeddele ve'l-medîneti'd-dâlle* unvanıyla başlamış, fakat hicretin 330 senesi nihayetlerine doğru Dâru'l-hilâfe'yi terk etmesi üzerine ancak 331 senesinde Dımaşk-ı Şam'da ikmal edebilmiştir. Bilâhare bazı zevât, eserin muhteveyâtına göre fusûl ve aksâma ayrılarak yeniden tertibini reca ettiklerinden 337 senesinde Mısır'da iken muhteveyâtını tertip ve tanzim ederek altı fasıl üzere tanzim eylemiştir.

43 İbn Ebî Usaybi'a, c. 2, s. 136. *Mevsû'âtü'l-ulûmi'l-arabiyye*, s. 13 ve İbn[ü'l-]Kıftî, s. 182 ve *Miftâhu's-sa'âde*.
44 *Mevzû'âtü'l-ulûm*, c. 1, s. 343.
45 M. Ad. Franck, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Art. Fârâbî; Lucien Leclere, *Hist. de la mèdecine Arabe*, s 360.
46 Taşköprüzâde, c. 1, s. 343.

Bu müverrih, Fârâbî'nin *Kitâb fî ağrâzi felsefe-i Eflâtûn ve Aristûtâlîs* ismindeki eserinden de ehemmiyetle bahsediyor: Türk hakîmi, bu iki feylesofun mesleklerini tahlile hasrettiği bu eserini üç fasla ayırmıştır. Medhalde felsefe hakkında umumî bir mütalaa yürüttükten sonra ulûmu ayrı ayrı tetkik, her ilmin "esrâr ve simârına" ne suretle ıttılâ'-ı kesb edilebileceğini izah ve ilimler arasındaki münasebâtı teşrih eylemiştir.

İkinci fasılda Eflâtun'un felsefesi ile nazariyâtı, bu felsefenin ağrâzı gösterilmiş, müteakiben Yunan hakîminin bu nazariyeleri ihtiva eden âsârından bahsetmiştir. Üçüncü fasılda ise Aristo felsefesine dair mufassal bir tahlil yapmış, büyük feylesofun mantık ve tabiîyyâta ait müellefâtındaki ağrâz ve makâsıdı izah eylemiştir.[47]

Fârâbî'nin müellefâtından daha bir kısmı Aristo, Eflâtun, Porfir[yus], İskender Afrûdîsî, Batlamyus gibi felâsifenin âsâr ve nazariyâtının ve ameliyât-ı tıbbiyeden bâhis ve İbrânîceye mütercem bir eseri mevcut olduğunu haber veriyor. Feylesof bu eserinde âbâ-i tıptan Câlînûs (Galen) ile Zekeriyyâ er-Râzî'ye karşı pek mühim intikâdâtta bulunmuş olduğu gibi, uzviyât-ı hayvâniyenin teşekkülât-ı bünyeviyelerine dair de izahât vermiş, fizik ve meteorlar hakkında Hipokrat'la Eflâtun, Aristo ile Câlînûs arasında tevâfuk-ı efkâr bulunduğunu göstermiştir.[48]


Al-Fārābī

Mücerredâttan zevk-yâb oluşu Fârâbî'yi mûsikîye de meyl ettirmiş olduğunu söylemiştik. Fi'l-hakîka feylesofumuz bu ilme ait iki mühim eser yazmıştır. Bunlardan nazariyât-ı mûsikiyeyi ihtiva eden birinci kitap Leyde[n] Kütüphanesi'nde mahfuzdur. Kosegarten bu yazma nüshayı tetkik ve tetebbu ederek tab' ettirdiği *Kitâbü'l-eğânî* mukaddimesinde vâkıfâne bir surette tahlil etmiştir: Muallim-i sânî'nin vezir Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Kâsım el-Kerhî namına ithaf ettiği bu eserde seslerin tabiatından, akortlardan, fâsılalardan, sistemlerden, âhenklerden, usullerden bahsedilmiştir.[49] Fârâbî eserin medhalinde kitabın telifinde münhasıran kendisine mahsus bir metot takip etmiş olduğunu ihtara lüzum görmüştür. Fârâbî mûsikîye ait ikinci bir eser daha kaleme almıştır. Bu eserde kudemânın nazariyât-ı mûsikiyeleri teşrih edilerek her birinin sanattaki muvaffakiyetleri, hataları izah ve noksanları ikmal, müteakiben âlât-ı mûsikiyenin esvât-ı matlûbeyi verebilmeleri için ne suretle i'mâl edilmeleri icab ettiği fizik kavâidine istinaden izah olunmuştur.

47 *Uyûnu'l-enbâ*, c. 1, s. 136 ve *Târîhu'l-hukemâ*, s. 182.
48 Luci-Lecl., *L'hist. de la mède-Arabe*, t. 1, s. 360.
49 Carra de Vaux, *Avicenne*.

Fârâbî'nin eserlerinden bazıları ahîran Avrupa'da ve Mısır'da tab' olunmuştur. *Kitâbü ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ile *Kitâbü'l-cem' [beyne] re'yeyi'l-hakîmeyn*, *Kitâb fî me'ânî'l-akl*, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibe anhâ*, *Fusûsu'l-hikem* ve *Uyûnu'l-mesâil* feylesofun tab' olunan eserlerindendir. *Fusûsu'l-hikem*'in yine Fârâblı İsmail el-Hüseynî tarafından kaleme alınan şerhi de 1291 tarihinde İstanbul'da tab' olunmuştur.

Feylesofun âsâr-ı mevcudesi, meslek-i felsefîsinin gerek umumî hatlarını ve gerek hususiyetlerini tespit edebilmek için iktizâ eden esasları ihtiva etmektedir. Makale-i âtiyede bu esaslara istinaden Fârâbî mesleğini tahlile çalışacağız.

TÜRK FEYLESOFU FÂRÂBÎ: HAYATI, ÂSÂRI, MESLEĞİ 2[1]

M. Şemseddin Günaltay (1883-1961)

(Tarîh-i İslâm Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Cahid Şenel

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - csenel@istanbul.edu.tr

İslâm âleminde, felsefî hareket-i fikriye, "ma'rifet-i sâni'" ve "ma'rifet-i mebde' ve meâd" meseleleri etrafında inkişâf etmiştir. Bu marifete vusul için biri "nazar ve istidlâl", diğeri "riyâzat ve müşahede" olmak üzere iki tarîk takip edilmiştir. Birinci sistemi iltizam edenler "mütekellimîn", ikinci sistemi takip edenler de "mutasavvifîn"dir.



M. Şemseddin Günaltay
(Siyasetçi ve Bilim İnsanı)

Fakat üçüncü asr-ı hicrîde feyyâz bir şekil alan tercüme faaliyeti, nazar ve burhan menhecine peyrev olan mütekellimîn karşısında yeni bir sınıf zuhurunu intâc eylemişti. O zamana kadar her müteharri-i hakikate, her mütefekkire, her nazariyeciye "hakîm" denildiği halde, bu yeni meslek müntesiplerine - sistemlerinin menşeine telmihen - "felâsife" namı verilmiştir.

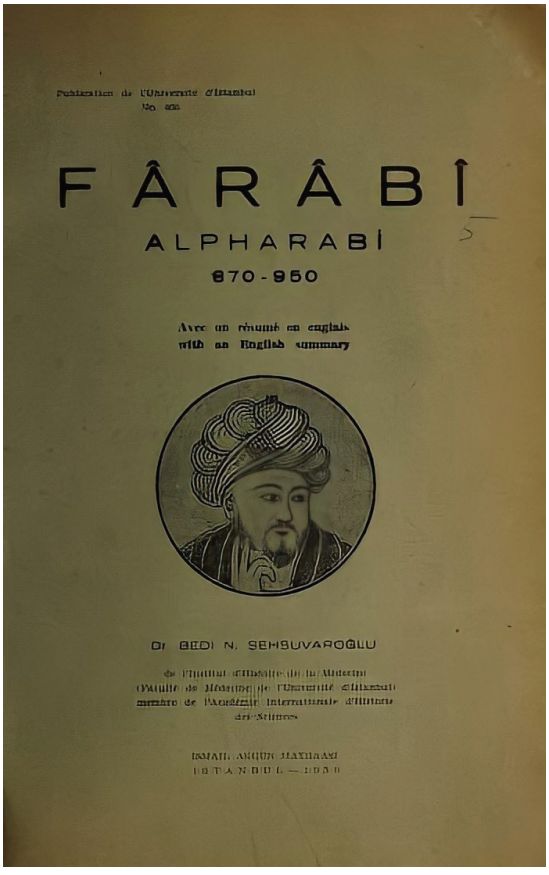
Felâsifenin şiârı, ulûm ve maarifte nazar ve burhan, ispat-ı sâni' hususunda da imkân tarikatını iltizam idi. Gerçi mütekellimîn de nazar ve burhan tarîkini takip ediyorlardır. Fakat mütekellimînin hakiki mesleği re'y, rü'yet ve burhan-ı cedelî tarîki idi. Felâsife ise burhân-ı yakînî metodunu iltizam davasıyla zuhur etmişlerdi.

Mütekellimîn, akâidi teşvîşâttan muhafaza, muhaliflerin telbislerini izhâr davasına bürünmüşlerdi. Hakāik-i umûra ittilâı, cevâhir ve a'râzdan bahsi, bir gaye değil bir vasıta gibi gösteriyorlardı. Hâlbuki felâsife, gayelerinin münhasıran hakāik-ı umûra ıttılâ olduğunu açıkça ilân ediyor, ne Selefiyye'nin takip ettiği "Eseriyye" mesleğini, ne de mütekellimînin tesis eylediği "kelâmiyye" tarikatını ilmî bulmadıklarını söylüyorlardı.

Meslek-i selefî, cumhuru ikna edecek mukaddemât-ı hatâbiye tertibinden, meslek-i mütekellimînin de mücerred bir tarik-i cedelden ibaret addediyor, hakiki ehl-i burhân ancak kendileri

1 Sene 2, sayı 2, Mayıs 1338 (1922), s. 93-127.

olduğu iddiasında bulunuyorlardı. Bu yeni meslek, kütüb-i mütercemeyi tetebbu eden güzîdeler arasında zuhur etmişti. Bu mahiyette ilk eser-i felsefî, psikoloji ve siyasetle de karışık olmak üzre, halife el-Mu'tasım-Billâh zamanında Şehâbeddin isminde bir zât tarafından kaleme alınmıştı.[2]



Fârâbî'den evvel bu yeni meslek el-Kindî, Ebû Süleyman es-Sincârî, Ebû Süleyman Muhammed el-Makdisî, Ebû Temmâm Yûsuf b. Muhammed en-Nîsâbûrî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî, Ebû Muhârib Hasan b. Sehl, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî, Talha b. Muhammed en-Nesefî, Ahmed b. Muhammed el-İsfarâînî, Ebû Ali Ahmed b. Miskeveyh ve Ebü'l-Hasan el-Âmirî gibi zevât tarafından temsil edilmişti. Bütün bunlar, feylesof namını almışlardı.

Tarîk-i felsefî erbabı, bilhassa Aristo'yu beğeniyorlardı. Bu da pek tabiî idi. Çünkü Aristo'nun âsârı ansiklopedik bir mâhiyeti hâizdi. Ulûm ve fünûna dair henüz hiçbir şey bilmeyen fakat öğrenmeye derin bir şevk besleyen dimağlar için, her meseleye cevap verebilen bir muallime bağlanmak kadar tabiî bir şey olamazdı. Bundan başka, tercüme olunan âsârın ekseriyetini, Aristo şârihlerinin müellefâtı teşkil ediyordu. Hâlbuki İskenderiye'nin ikinci neslini Aristo mesleğine sürükleyen cereyan, bu mesleğin tercihi ile neticelenmiş olduğu gibi, şârihler de sâir meslekleri "Aristotelizm"de mezcettirecek bir yola sevketmişti.

İskender Afrodisî (Alexandre d'Aphrodise), Themistius (Thémistius), Ammonius ve Yahyâ en-Nahvî (Jean Philoponus) gibi şârihlerin müellefâtı, ilk hamlede tercüme olunan âsârı teşkil ediyorlardı.

Aristo'dan sonra ehemmiyetle tetebbu olunan feylesof Eflâtun olmuştur. Eflâtun'un, eski mektep felsefîyelerin an'aneleri arasında daha az hıfzedilmiş olan felsefesi, daha az şey'iyyeleşmiş olduğundan ihatası daha müşkil idi. Bu sebepten Eflâtun, ilk zamanlarda İslâm mütefekkirleri arasında, Aristo'ya nispetle daha az anlaşılmış, daha az cazibedar görülmüştür.

Eski asırların bu iki büyük üstadından sonra, meslekleri birbirleriyle pek de uygun olmayan birçok feylesoflar, birçok mezhepler daha tetebbu edilmiştir. Bunlar arasında "Neo-Platonizm" peyrevi Porfiryus (Porphyre), tabib ve hakîm Câlînus (Galen), Îrânî Mani (Manés), gnostik Marsiyon (Marcion), riyâzî Pisagor ve atomistik Demokritos (Démokrite), misal olarak zikredilebilir.

2 İbn[ü'n-] Nedîm, *Fihrist*; Clément Huart, *Littérature Arabe*.

Bütün bu feylesofların birbirlerinden az veya çok farklı olan mesleklerinin tevhid ve telifinden iktitâfî bir felsefe çıkıyordu ki heyet-i umûmiyesi itibariyle "Neo-Platonizm"e pek çok yaklaşıyordu. Fârâbî'den altı sene sonra (h. 345) vefat eden müverrih-i şehîr Mes'ûdî, muasırları arasında Pisagor felsefesinin şâyi olduğunu haber vermektedir.[3] Mes'ûdî'nin Pisagor felsefesinden "Neo-Platonizm"i anlamaklığımız icab eder. Çünkü eski müellefât-ı İslâmiyye'de Eflâtun ve Pisagor mesleklerinin Neo-Platonizm ile karıştırılmış olduğunu görüyoruz.

Felsefe-i kadîmenin İslâmlar arasında Neo-Platonizm şeklinde intişar etmiş olmasında ilk mütercimlerin kuvvetli bir tesiri olmuştur. Çünkü ilk mütercimleri, edebiyat-ı hikemiyeye düşkün olan Süryânîler teşkil ediyorlardı. Edebiyat-ı hikemîye ise, Neo-Platonizm'in muhtelif meslekleri telif ve tevhid şeklinin intişarına pek müsait bulunuyordu. Süryânîler arasında, Eflâtun, Menander (Ménandre), Sekûdûs (Secundus), Pisagor gibi filozofların ruh-ı felsefiyelerini câmi vecizeler, emsâl ve hikemiyat mecmuaları pek makbul ve muteber idi.

Fütûhât-ı İslâmiyye'den evvel, Irak'ta fikrî hâkimiyeti temsil eden Süryânîler, Bardesan'ın (Bardesane) himmetiyle Urfa'da (Edésse) Süryânî edebiyatını esaslandırmış, gnostisizme rabtedilebilen bir mezhep tesis etmişlerdi.

Mezopotamya'nın garbına ve Fırat nehrinin bir dirseği üzerine tesadüf eden "Ruhâ = Urfa", oldukça uzun bir devir, Ârâmî harsının merkezi olmuştu. Hatta mûbedlerin (mages) tazyikātına maruz kalan birçok İranlı gençler de burada bir melce'bulmuşlardı.

Beşinci asr-ı milâdî evâsıtından itibaren, Ruhâ mektebinin başında bulunan âlimler, ezcümle isimleri tarih-i felsefede birer mevki işgal eden Ibas, Kûmas (Gumas) ve Probus gibi zevât, Aristo'yu Süryânîce'ye tercüme etmeye başladı. Nasturî mezhebine mensup olan Ibas, Théodor'un Aristo şerhini Süryânî[ce]ye nakleylemişti.[4]

Bu faaliyet, bilahare, Ruhâ mektebinin yerine kāim olan Nizip, Cündişâpûr ve Kınnesrîn mekteplerinde temâdî etmiş, âsâr-ı kadîmeden kısm-ı küllîsi Süryânîce'ye naklolunmuştu. Bu devre mütercimleri arasında Sercîs [Serkis] Re'sül'aynî, Sévère Seboht, Athanas Balad, Atnasios George isimleri şâyân-ı zikirdir.[5]

Felsefeyi Süryânîler vasıtasıyla Neo-Platonizmi bir şekilde alan İslâmlar, gariptir ki bu mesleğin en büyük üstadlarından olan Plotinos'u pek az tanımışlardı. Hatta "Şeyh-i Yunânî" lakabıyla yâd edilen Plotinos'un (Felûtîn) bazı eserleri Eflâtun veya Aristo'ya nispet edilmiştir.[6]

İslâm mütefekkirlerinin Aristo'ya gösterdikleri bu rağbet sebebiyledir ki *Teoloji*'si, pek erkenden yani hicretin 226 tarihine doğru İbn Nâime tarafından Arapça'ya tercüme olunmuştu. Bu eser muhît-i İslâmî'de mazhar-ı takdir olduğundan Halife el-Mu'tasım-Billâh'ın oğlu Ahmed, feylesof el-Kindî'yi kitabı aslıyla tatbik ve ıslaha memur etmiştir.

3 el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*.
4 Lucien Leclerc, *L'histoire de la médecine arabe.*
5 Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme.*
6 Le Baron Carra de Vaux, *Avicenne.*

İşte bu tesirât altında zuhur eden felsefeciler Meşşâiyyûn (Péripatétitien) namı almış, mütekelliminin te'vilci mekteplerine nispetle, nusûsa karşı daha serâzad görünmüş, münhasıran hakāyık-ı akliye dairesinde yürümek mesleğini tutmuşlardı.

"Meşşâiyye" tarîki kuvve-i nazariyye ile istikmâl, kuvve-i nazariyyenin merâtıb-ı erbaasında terakki esasına müstenid idi. Kendilerini Aristo peyrevi addeden Meşşâiyyûn, kuvve-i nazariyyeye "akl-ı heyula", "akl-ı bilfiil", "akl-ı bilmeleke" ve "akl-ı müstefâd" gibi dört mertebe kabul ettiklerinden, nefs-i nâtıka için saâdet-i uzmâ ve mertebe-i ulyâyı akl-ı müstefâda vusûlde buluyorlardı. Akl-ı müstefâd mertebesi, nefsin idrak ettiği nazariyatı, hiçbir şey kaybolmayacak haysiyette, müşahededen ibaret olduğundan, bu mertebe meşşâiyyûnca gaye-i kusvâ telakki ediliyordu.

Fârâbî, şark ve hatta garp mütefekkirleri tarafından, Meşşâiyyûn-ı İslâmiyye'nin en mümtaz siması olarak gösterilmektedir. Fakat bizce Fârâbî'yi bilhassa fizik, psikoloji ve ilâhiyat itibariyle, münhasıran Aristo peyrevi addetmek vâkı'a mutabık olamaz. Fârâbî, mantıkta tamamiyle; metafizik, psikoloji, ahlâk ve siyâsette kısmen Aristo peyrevi ve O'ndan mülhemdir. Fakat mesleği, hey'et-i umûmiyyesi itibariyle Aristo'nun bir kopyası değildir.


Aristoteles

Esâsen Fârâbî'ye göre "Meşşâiyye", münhasıran Aristo mesleği demek değildir. Türk hakîmi Meşşâiyye ismini, hem Aristo, hem de Eflâtun mesleklerine teşmil etmektedir.[7] Bu iki mesleğin memzûcu olan Meşşâiyye ise Neo-Platonizmî bir mezhep demektir.

Gerçi bilâhare, Meşşâiyye ismi Aristo mesleğine hasr ve Eflâtun mesleği de İşrâkıyye nâmı altında temyiz edilmiştir. Fakat ismen vuku bulan bu tefrîke rağmen, Meşşâiyye yine Neo-Platonizmî ruhtan kurtulamamıştır. Hatta Fârâbî devrine doğru çıkıldıkça bu temâyüz tedricen kuvvetini kaybetmektedir.

Hulâsa Fârâbî'nin temsil ettiği "Meşşâiyye" ile Eflâtun tarîki addolunan İşrâkıyye, netice itibariyle birbirlerinden pek o kadar farklı değildir. Esasen Fârâbî nazarında Aristo ve Eflâtun metafizikleri arasında o kadar büyük bir tebâyün ve tezat yoktur. Hatta Fârâbî, bu iki feylesofun

7 Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbagī en yükaddeme kable teallümi'l-felsefe*, s. 59.

mesleklerini mübâyin addedenleri şiddetle tahtie etmektedir: "*Zamanımız mütefekkirlerinden birçoğunun Eflâtun ile Aristo arasında mübdi'-i evvelin isbatı, esbâb-ı vücûdu meseleleriyle emr-i nefs ve akılda, ef'âlin hayır ve şerrine mücâzatta, umûr-ı medeniye, hulkiyye ve mantıkiyyenin birçoğunda, esaslı ihtilâf ve mübâyenet bulunduğu kanaatinde oldukları görülüyor. Bu iki hakîmin arasını cem', fehvâ-yı kavllerinin medlûllerini ibâne etmek üzere şu makaleleri kaleme aldım. Her iki feylesofun kitaplarını tetkik edenler de hâsıl olacak şekk [98] ve irtiyâbı, bu eserimin mütalaası izâle eder. Kāri makalelerimi okuduktan sonra, bu iki hakîmin itikad ettikleri şeylerde bir ittifak bulunduğuna kanaat getirecektir...*"[8]

Fârâbî, hakikate vâsıl olan bu iki büyük hakîmin, mahz-ı hakikat olan felsefede ihtilâf edebilmelerine imkân vermiyor, iki üstadın felsefelerini esasta müttehid görüyordu: "Felsefenin mübdii, evâil ve usûlünün menşei, evâhir ve furûunun mütemmimi bu iki hakîmdir. Bütün mesâil-i felsefiye delilleri bunlarındır. Kolay-müşkil her hususta merci bu ikisidir. Her fende ancak bunların sözü asıl ve mutemedü'n-aleyhtir…"[9]

Eflâtun'la Aristo hakkında bu kanaati besleyen Fârâbî, bunların ihtilâfı, usulde değil ancak fürû'da olduğuna kānidir; usûle dair görülen ihtilâflar, fikirlerin iyice anlaşılamamasından mütevellittir. Fârâbî'yi bu kanaate sürükleyen sebebi, felsefe-i Yunâniye'nin İslâm âlemine ne suretle girmiş olduğunu izah eden yukarıki satırlardan çıkarabiliriz.

Filhakika felsefe-i Yunâniyye, İslâm âlemine İskenderiye tarîki ve Süryânîler vâsıtası ile girmişti. Süryânîler, Eflâtun ve Aristo felsefesini, doğrudan doğru bu iki feylesofun eserlerinden değil, İskenderiye hükemâsının irfâniye ve işrâkiye ile memzûc şerhlerinden, kitaplarından öğrenmişlerdi. İktitâ[f]î bir mahiyette olan bu eserlerde felsefe müttehit bir şey gibi tasvir olunuyordu. Öyle ya! Felsefe mademki hakikat idi. Hakikatte tabiî teaddüd olamazdı...

Fârâbî, felsefenin zuhur ve İslâm âlemine suret-i nüfuzu hakkında yazdığı şu satırlarla bu tarîki pek güzel çiziyor: "*Felsefe, ilk evvel Yunanlılar arasında iştihar etmişti.* "*Aristoteles"in vefatından sonra "İskenderiye"ye intikal etti. Burada uzun bir müddet yaşadı. Bu esnada felsefede on iki muallim zuhur etti ki biri* "*Andronikos"tur. Sonraları felsefe talimi İskenderiye'den Antakya'ya intikal eyledi. Burada da hayli müddet yaşadı. Antakya mektebinin son mümessilinden iki zât taallüm ve kütüb-i felsefeyi aldılar ki bunlardan biri* "*Harran"lı diğeri de* "*Merv"li idi. Mervli, İbrâhim Mervezî ile Yuhannâ b. Haylân'ı yetiştirdiği gibi Harranlıdan da "İsrâîl el-İskaf" ile Kuveyrî taallüm eylediler. Kuveyrî ve İbrâhim Mervezî Bağdat'ta felsefe talimi ile meşgul oldular. Sonuncusu Mettâ b. Yûnan'ı (Yûnus) yetiştirdi. Dinî bir hayat yaşayan Yuhannâ b. Haylân'dan da ben taallüm ettim...*"[10]

Felsefe-yi kadîmeyi Neo-Platonizmî bir tasavvuf şeklinde ve müellef bir mahiyette bulan Fârâbî tabiatıyla Eflâtun ve Aristo arasında esaslı bir tehâlüf göremiyordu. Bu kanaat Fârâbî'den sonra da yaşamıştır. İşrâkıyye'yi, Hallâc-ı Mansûr'un temsil ettiği mutasavvıfe-i vücûdiye mesleğinden kemâl-i

8 Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yi'l-hakîmeyn*, Mısır tab'ı
9 Fârâbî, aynı kitap.
10 Fârâbî'den naklen İbn Ebî Usaybia, *Tabakātü'l-etibbâ'*.

itina ile temyiz eden İbn Tufeyl bile, birbirlerine mukabil ve hiç olmazsa yek-diğerinden farklı olması icab eden Meşşâiyye ve İşrâkıyye tarîkleri arasında gaye itibariyle bir mübayenet görmediğini itiraf ediyor.[11]

Fârâbî, felsefe-i kadîmenin iki üstadını esas ve gayede müttehit görmekle beraber, Aristo'yu daha kemâlli buluyor. Hatta o asırlarda gelmiş olsaydı en devamlı bir tilmizi olacağını söylüyor.[12] Bu takdir ve kanaat hayatının en kıymetli zamanlarını Aristo müellefâtının şerh ve izahına hasretmesine sebep olmuştur.

Fakat Fârâbî'nin büyük bir hususiyet arz eden mesleği, her hususta Aristo'nun bir kopyası olmadığı gibi, aynen İskenderiye Neo-Platonizmi değildir.

Fârâbî en ziyade Aristo'yu tetebbu etmekle beraber - zann-ı umûmî hilâfına olarak- diğer mesleklere de bîgane kalmamıştır. Türk hakîminin şu satırlarını zann-ı umûmiyi cerh edecek bir vesika olarak naklediyoruz:

"Ashâb-ı felsefe yedi fırkadır. Bu fırkalar isimlerini ya müessislerinden, ya zuhûr ettikleri beldeden, ya felsefelerini talim ettikleri mevziden veyahut felsefelerinin mevzû ve gayesinden veyahut şekl-i taliminden... ilh. almışlardır: Ashâb-ı Pisagoras, taraftar oldukları felsefenin ilk mualliminin ismiyle yâd edilmişlerdir."[13]

Aristippos'un ashâbını teşkil eden Kūrînâ (Kirene) fırkası da reislerinin mensup olduğu şehre nispetle yadedilmişlerdir.[14] Khrysippos, felsefesini Atina heykeli altında talim ettiğinden ashâbına "Revâkıyyûn" denilmiştir.[15] Diogenes'in fırkasına da âdâba riayeti, akārib ve ihvâna muhabbeti kaldırdıkları gibi, önlerine gelenlere mütehakkimâne itiraz ve izhâr-ı buğz ettiklerinden Kilâbiyyûn namı verilmiştir.[16]

Fûron ve ashâbının temsil ettiği felsefede nâs ilimden men edildiği için, kendilerine "Fırka-yı Mâniyye" ismi verilmiştir.[17]

11 İbn Tufeyl, *Risâle-i Hayy b. Yakzân.*

12 *Tercüme-i Ebû Nasr el-Fârâbî.*

13 Fârâbî, *école idealiste* müntesiplerini "ashâb-ı Fisâgoras" ismiyle yâd ediyor.

14 Kirene fırkası ile *école cyrénaique* müntesipleri kastedilmiştir. Bu mektebin müessisi olarak gösterilen Aristippos da "Aristippe"dir.

15 Zénon'a maledilen Revâkıyye'nin (Stoicien) Fârâbî tarafından Khrysippos'a yani Chrysippus'a isnadı tarih-i felsefe itibariyle daha doğrudur. Çünkü Revâkıyye mesleğinin hakiki mümessili, kadîm bir tabir ile "revâkın sütunu" bu zâttır. "Krusifes olmasa idi revâkıyye mektebi mevcut olmazdı..." sözü, tarihî kıymetinden ziyade hakikati nâtık olmak itibariyle şâyân-ı ehemmiyyettir.

16 Fârâbî'nin Diogenes'i Sinoplu Diogenes'tir. Kilâbiyye mektebinin müessisi Anthis'ten ise de en büyük mümessili Diogenes olduğu için, Fârâbî mesleği bu zâta isnad ediyor.

17 Fârâbî'nin Fûron dediği feylesof, Elis'li Phyrrhon'dur. Piron'un elyevm "Hisbâniyye" denilen mesleğine Fârâbî, vaktiyle Mâniiyye ismini vermişti. Bu isim, bilcümle nazariyat-ı ilmiye hakkında talik-i hükm etmek lüzümuna kāil olan Piron'un ruh-ı felsefîsine daha muvafıktır zannederiz.



İskenderiye Kütüphanesi

Epiküros ve ashâbı ise, "*felsefede maksud olan gaye, lezzettir*" fikrinde bulunduklarından, "Lezzetiyye" fırkası namını almışlardır.[18] Aristo ve Eflâtun'un ashâbına da Meşşâiyyûn denilmiştir. Çünkü bu iki üstad derslerini bu tarzda verirlerdi.[19]

Hiç şüphe yok ki Fârâbî, adetleri yüze bâliğ olan mütercimlerin feyyâz mesaileri sayesinde, Aristo'dan başka, Thalés, Pisagoras, Empèdocle, Anaxagoras, Aristippos, Demokritos, Cebes, Eflâtun, Theophraste, Balinas, Polemon, Artemidore, İskender Afrodisî, Porfiryus, Libanus, Themistius, Zamlique, Ammonius, Simplşicius, Proclus, Macidore, Plutarkos, Jean Philopon gibi feylesofların mesleklerine de vâkıf bulunuyordu.[20]

Fârâbî'nin muasırlarından Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin şark edebiyat ve mezâhibine dair verdiği tafsilatta, o asırda eski din ve mezheplerden en mühimlerinin İslâm âleminde tetkik edilmiş olduğunu göstermektedir.[21] Fârâbî gibi hayatını edyân ve mesâlik-i felsefiyye tetebbuuna hasreden bir zâtın, az-çok hâiz-i ehemmiyet olan bu mezheplere lâkayd kalmış olması mümkün değildir. Bâhusus İran'da yaşayan Deysâniye, Mâhâniye, Mezdekiyye, Merkūniyye, Bahâ Ferîziye ve Hürremiyye mezheplerinin Fârâbî asrında pek çok müntesipleri olan bazı İslâmî fırkalar üzerinde kuvvetli tesiri mahsustur.[22]

18 Fârâbî'nin Efiguros'u Epikür'dür. Epikür felsefesinde gaye-i hayat, saadet-i hissiyye olduğundan mesleğine (H*é*donisme) denilmiştir. Fârâbî de buna "zevkiyye" ismini veriyor.

19 Aristo tedrisatını Atina'da "Likeon" denilen bir gezinti mahallinde icra ettiği için meslek-i felsefîsine Meşşâiyye, "philo. *péripatéticienne*" denilmiştir. Eflâtun da derslerini Akademos isminde bir adamın Atina civarındaki bahçelerinde verdiği için mektebi "Akademia" namını almıştır.

20 İbn[ü'n-]Nedîm, *Fihrist*; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakāti'l-etibbâ';* İbn[ü'l-] Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*; Lucien Leclerc, *L'histoire de la médecine arabe.*

21 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, c. IV, Paris tab'ı.

22 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*; İbn Hazm, *el-Fasl*; el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*.

Fârâbî'nin, felsefe kadar din ve ilâhiyat ile de meşgul olan Yuhannâ b. Haylân'dan taallüm ederken, Harrânîler'in şerâi'-i evveliyesini de tetkik etmiş olmasını katî addedebiliriz. Çünkü yazıları arasında Harran damgasını taşıyan fikirler az değildir.[23]

Fârâbî'nin, bahsettiğimiz mesâlik ve mezâhipten başka Budizm ve Manişeizm'e de vâkıf olduğu muhakkaktır. Çünkü yedinci asr-ı milâdîden itibaren, Budizm âlimlerinin Türkistan'da dolaştıkları muhakkak olduğu gibi müellefât-ı İslâmiyede "Mâniyye" veya "Menâniyye" denilen Manişeizm de Fârâbî'nin yaşadığı havalide münteşir bulunuyordu:

Yedinci asr-ı milâdîde Hindistan'ın en meşhur din âlimlerinden "Prabha Karamatira" ile rüfekâsı, Garbî Türkistan'dan geçerek Çin'e ve Çinli Hiuen Tsang da, Budizmin arz-ı mukaddesinde Çin akidesini tasfiye edecek malumatı elde etmek üzere; Türkistan'dan geçerek Hint'e gittikten sonra, birçok din âlimleri Türkistan'ı ziyaretle neşriyatta bulunmakta devam etmişlerdi.[24]

Fârâbî'nin vefâtından 16 sene sonra, Âl-i Sâmân prensinin tavsiyesiyle İslâmların o asırdaki saha-yı vukuflarını çizen Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de Türkistan'ın garb havalisindeki Toğuz Ğuzlar "Dokuz Oğuzlar yani Oğuzlar" arasında "Semeniyye" mezhebinin münteşir olduğunu kaydetmektedir.[25] Âsâr-ı İslâmiyyede "Semeniyye" denilen mezhep ise Budizm'den başka bir şey değildir.

Sekizinci asr-ı milâdî evâilinde "Çagāniyân" yabgusunun Manişeizm rahiplerinden birini Çin'e sefir göndermiş olduğu yolundaki vesîka-yı tarihiyyede bu dinin Mâverâünnehir ve Garbî Türkistân'da münteşir olduğunu göstermektedir.[26]

Fârâbî'nin terceme-i halini yazan eski müverrihlerin müteaddid lisanlara vâkıf olduğu yolundaki ifadeleri de, feylesofun saha-yı tetebbuu itibariyle şâyân-ı ehemmiyettir. Çünkü Fârâbî gibi bir zâtın

23 İbn Teymiyye, *Beyânü muvâfakati sarîhi'l-ma'kūl li-sahîhi'l-menkūl*.

24 Jurnal Â[s]yatîk: Kânunusâni- Şubat, 1897- Eduard Şavan: [*G]arbi Tou-Kiue'lara ait vesâik*.
[Burada zikredilen makale için bkz. Édouard Chavannes, "Le Nastorianisme et l'inscription de Kara-Balasagon", *Journal Asiatique*, neuviéme série, IX, 1897, s. 43-85. Ayrıca yukarıda geçen "Tou-Kiue" Türkler anlamına gelmektedir. [ç.n.]

25 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, c. IV, s. 22, Paris tab'ı.

26 Çin vekāyi'nâmelerinde mukayyet olan bu vesikaya göre Çegāniyân (Tche-Han-na) yabgusu Tiçe "Ti-tche" tarafından izâm olunan rahip, Temuçe (Ta-muo-Tche) isminde idi. Han, imparatora yazdığı arîzada ilm-i nücûmda mahir olan sefirini şu suretle tavsiye etmişti: Tamuçe, fevkalâde âlim ve nüfuz-ı nazar sahibidir. Kendisine irad edilecek hiçbir mesele yoktur ki halledemesin. Bizzat isticvâb buyurmanızı ve edyân hakkında izahat istemenizi rica ederim. İstîzahla bu zatın vüsat-i mâlûmatı anlaşılabilir. Kendisine mahsus bir mabed inşâ ve iaşesinin temin edilmesi avâtıf-ı aliyyelerinden müsterhamdır." Bu Mani mûbidinin ismi, "Karabalkassun" [Karabalasagun] kitâbelerinde de mezkûrdur. *Journal Asia[tique]*- janv.-fev. 1897. Miladın 719 tarihinde hareket eden Temuçe, Tohâristan (Tou-Ho-Lo) hanıyla Tâşe (Ta-che) - Tâzî yani Arap emirinin sefirleriyle birlikte gitmişti. Çin vekāyi'nâmelerinde ismi tasrih edilemeyen Arap emirinin, hulefâ-yı Emeviyye'den Süleyman zamanında, Türkistan fatihi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'ye halef olarak bilâhare Amr b. Abdülazîz tarafından azl ve Halep kalesinde hapsedilen meşhur Yezîd b. Mühelleb olması kuvvetle zannolunabilir.
"Çegāniyân" veya "Sagāniyân", Mâverâünnehir'de Bilâd-ı Heyâtıle'den vâsi bir şehirdi. *Mu'cemü'l-büldân*, c. III, s. 112.

ecnebi lisanlarını ancak ilmî bir istifade gayesiyle tahsil etmiş olacağı şüphesizdir.[27] Fakat bu lisanların hangi lehçeler oldukları, maatteessüf tarihe meçhul kalmıştır.

Fârâbî'nin yaşadığı asırda İslâmî hareket-i fikriye itibariyle pek mütemevvic idi: Üçüncü asr-ı hicrîde büyük bir nüfûz kazanan Mu'tezile, Cehmiyye mezhepleri âdeta felsefî bir sistem mahiyeti arz ediyorlardı. Feylosofumuzdan dokuz sene evvel vefat eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise bütün bu sistemlerle mücadele edecek bir mezhep kurmuştu. Dinî münakaşâta fıtraten meclûb olan Fârâbî'nin bu cereyanlara karşı lâkayd kalmış olması mümkün değildir.

Bu kadar mütenevvi te'sirât altında inkişaf eden Fârâbî mesleğini, Aristo sisteminin bir kopyası, tabir-i diğerle tam mânâsıyla bir "Meşşâiyye" addedebilir miyiz? Fârâbî, şüphesiz Aristo'nun sistemini baştanbaşa tetkik etmiş, eserlerinden birçoğunu bu sistemin şerh ve izahına hasretmiştir. Fakat meslek itibariyle Aristo'dan pek çok ayrılmıştır.

Bir taraftan bu kadar mütenevvi mesleklerin, diğer taraftan dinî nassların tesiri altında kalan Fârâbî, dehâ-yi hârikulâdesiyle, müstear şeylere bir hususiyet ve bedâiyet vermiş, en muhtelif anâsırı âhenkdâr bir meslekte terkip edebilmiştir.

Aristo, ruh hakkındaki telakkisine rağmen, sisteminin hey'et-i umumiyesi itibariyle maddiyye mesleğine mütemayildir. Kendisini takip eden "Meşşâiyyûn"da da bu temâyül, mahsus derecede barizdir. "Dicaearchus" "Aristoxenus" "Straton" gibi Meşşâîler ise açıktan açığa maddiyye mesleğine düşmüşlerdir. Hâlbuki nususî esaslara da müstenid olan Fârâbî mezhebi, maddiyyeden pek çok uzaktır. Bilâkis, Neo-Platonizmî ve dinî tesirat, Fârâbî'nin fikirlerinde "îcâbiyye"liğe, "tasavvufa" doğru pek

27 İbn Hallikan, Fârâbî ile Seyfüddevle arasında vuku bulan ilk mülakattan bahsederken, feylesofun yetmiş kadar lisan bildiğini tasrih etmektedir. Bu rakamda fazla bir mübalağa olduğu şüphesizdir. Fakat her mübalağa bir hakikatin şekl-i ifratı değil midir?.. Esasen diğer müellifler de rakamdan bahsetmeksizin, Fârâbî'nin Bağdat'a geldiği zaman Arapça hariç olmak üzere müteaddid lisanlar bildiğini kaydeylemişlerdir. Bütün bunlar, Fârâbî'nin Türk, Fars ve Arap lisanlarından başka elsineye de vâkıf olduğunu teyit etmektedir. Bu lisanların Türk dilinin muhtelif lehçeleriyle Süryânîce olması kabul edilebilir. Mamafih miladın 754/h. 136 tarihine yani hülefâ-yı Abbâsiye'den Ebû Ca'fer Mansûr'un evâil-i hükümetine kadar Fârâb havâlisinin yani "Şâş" hanlığının Çin tâbiiyetinde kalmış olduğunu, bu münasebetle derhâtır edebiliriz. Çin vekā'yinâmelerinden Tan'-Şu'nun (Tang-Chon) bu vakaya temas eden fıkralarını aynen naklediyoruz: "Şaş Hanlığı'nda bulunan Tudun (l-nai-Toen), miladın 741 tarihinde Çin imparatoruna bir elçi göndererek: "Hâlihazırda Tükyu'lar, zat-ı haşmetpenâhîlerinin taht-ı inkıyâdında bulunduklarından, garp havalisi tahakkümden kurtulmuştur. Şimdi garp hükümetleri için en müthiş musibet, Araplardır. Bunların da itaate alınmalarını niyaz eylerim" yolunda istirhamatta bulunmuş ise de imparator Araplarla çarpışmayı muvafık bulmamıştır. Ertesi sene vefat eden bu hanın oğlu ve halefi Kiu Pi Şâd'da (Kiu-pi-che) imparatorluğa sıkı bir merbutiyet gösterdi. Miladın 743, 746 ve 747 senelerinde Çin sarayına süferâ-yı âzam ve birçok hedâyâ takdim ettiği gibi 749 senesinde de İbn Semâ'ya bizzat arz u tâzimat etmek üzere oğlunu Çin'e gönderdi.
Fakat miladın 750 tarihinde Çin'in "Koçe"deki (Koutcha) valisi "Kau-siyen-çe" (Kao-Sien-Tche" ile hanın arası açıldı. Vali, hanın vazîfe-yi tâbiiyeti ifa etmediği iddiasıyla te'dibine kalkıştı. Kiu Pi Şâd, sû-i tefehhümü izale ve şahsen arz u tâzimat etmek üzere valinin karargâhına gitti. Fakat tevkif edilerek mahbusen Çin'e gönderildi. Burada boynu vuruldu. Bu vaka üzerine maktul hanın oğlu kaçarak bütün Mâverâünnehir'i dolaştı. Ahaliyi Çin aleyhine kıyama hazırladı. Müslümanlarla birleşerek Kaşgar havalisine hücum etmeyi kararlaştırdı. Vali Kau-Siyen-Çe keyfiyetten haberdar olunca otuz bin kişilik bir kuvvetle hareket ederek Talas (Tıraz) şehrine kadar ilerledi. Burada İslâmlarla karşılaştı. Beş gün kanlı bir muharebe oldu. Bu esnada Karluklar Çinliler'e karşı ilân-ı isyân ve Müslümanlara iltihak eylediler. Çin ordusu münhezim oldu. Vali maiyetinde kalan bir-iki bin kişi ile firar teşebbüsünde bulunduysa da dağ yollarından geçmeye mecbur olarak bu suretle de birçok adam kaybeyledi (m. 754). Çinlilerin bu hezimeti, garpta İslâm nüfuzunu pek ziyade artırdı. Maktul hanın oğlu İslâmlara arz-ı inkıyâd eyledi. - *Garbî Türklere Dair Vesikalar*." Şu vesika, Fârâbî'nin bildiği lisanlardan birinin Çince olacağını iddiaya müsait değilse de Çinliler'in ikinci asr-ı hicrîde bile buralara kadar sokulmuş olduklarını göstermek ve mezâhib-i İslâmiyeden bazılarına ait fikirlerin menşeini araştırmak itibariyle pek ziyade hâiz-i ehemmiyettir.

mahsus bir temayül uyandırmıştır. Fârâbî, felsefenin düsturlarıyla dinin nasslarını telif için tasavvufun âgūşuna atılmış, bu suretle hem fikirlerine câzibedâr bir kisve giydirmiş, hem de muhakemelerinde daha ziyade bir serbestî kazanmıştır.

Fârâbî'nin kendine mahsus bir üslûbu vardır. Aforizm şeklinde olan bu üslûp hem nazma hem de nesire benzer. Yazılarının bu şekli itibariyle, üstadın felsefe ve fikirlerini ilk hamlede anlamak biraz güçtür.

Üstad, felsefeyi ne mânâda anladığını "*el-ilmü bi'l-mevcûdât bimâ hiye mevcûde*" gibi küçük bir fıkrada icmâl ediyor.[28] Demek ki Fârâbî'ye göre felsefe bütün ulûmu câmi bir külldür. Bu küllde, metafizik gibi, fizikî ilimler de dâhildir. Fârâbî'nin şu telakkisi, "*felsefe bir ağaca teşbih edilirse, cezrî metafizik ve sâkı da fizik olmak icab eder*" diyen Descartes'ın kanaatine tetabuk etmektedir. Mevcuda ilim fikri, tabiatıyla mevcudun nereden gelip nereye gittiğini düşünmeye sevk edeceğinden, Fârâbî bu mücmel fıkrada felsefenin, ilel-i fâiliyye ile ilel-i gāibeyi taharrî etmek olduğunu da anlatmış oluyor demektir: "Felsefe taliminden gaye, Hâlık Teâlâ'ya, gayri müteharrik olan bu muharrik-i ezelînin, bu Hâlık'ın vâhid ve cemî eşyânın illet-i fâilesi olduğuna, cûdü, hikmeti ve adliyle bu âlemin mürettibi bulunduğuna kesb-i marifettir. Feylesofun taallüm ettiği a'mâl ise, tâkat-ı insaniye miktarınca Hâlıka teşebbühtür. Binâenaleyh felsefe taallüm etmek isteyen her fert, bu a'mâli kast ve bu gayeye bulûğdan ibaret olan tarîka sâlik olmalıdır. A'mâli kast, ilim ile olur. Amel, ilmin kemâlidir. İlimde gayeye bulûğ da ancak evvelâ tabîiyyât, sonra da riyâziyyât bilmekle kābildir. Çünkü fehm-i insânîye en yakın olan "tabiat"tır. Amelde gayeye bulûğ ise insanın evvelâ kendi nefsini, bilâhare de hanesinde ve yaşadığı beldede bulunanları ıslah etmesiyle olur...."[29]

Görülüyor ki Fârâbî nazarında feylesof, ilmen, amelen insan-ı kâmil demektir. Şahsen, fazâil-i ilmiye ve ahlâkiye ile ittisafı zarurî olan feylesof, Diogenes gibi cemiyetten müteneffir, münzevi bir adam olamaz. Feylesof, hayatta ictimaî ve diğer-kâm bir şahsiyettir. Aile hayatında olduğu kadar cemaat hayatında da bir nâzım, bir rehberdir. Nasıl ki siyasette de faal bir rolü vardır. Hatta hükümetin başına geçmesi lâzımdır.[30]

Fârâbî "felsefe" ve "feylesof" lafızlarının menşeini şu suretle izah ediyor: "*Felsefe, Arapça'ya lisan-ı Yûnânîden geçmiştir. Yunanca bu lafzın aslı "îsâru'l-hikme" mânâsı ifade eden "filâsofya" kelime-i mürekkebesidir. "Fila" îsâr, "sofia" da hikmet demektir. Feylesof lafzı da felsefeden müştaktır. Yunanca aslı "feylesof"tur. Filosofos "el-müessir li'l-hikme" mânâsını ifade eder. Yunânîler bu ismi, hayatını hikmete hasredenlere verirlerdi...*"[31]

Fârâbî'ye göre felsefenin temeli "ilm-i kiyân" yani tabîiyyâttır. "Çünkü bilcümle eşyanın mebâdisine, mebâdiye lâhika olan eşyaya, lâhika menzilesinde bulunan eşyaya marifet, ancak ilm-i kiyân sayesinde mümkündür. Mebâdi-i eşya "unsur" ile "suret"tir. Mebâdiye lâhika olan eşya da "zaman" ve "mekân"dır. Lâhikaya şebih olan eşya ise "halâ" ile "nâmütenâhi"dir.[32]

28 Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, Mısır tab'ı.
29 Fârâbî, *Kitâb fîmâ yenbagī en yükaddeme kable taallümi'l-felsefe*.
30 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi'l-medîneti'l-fâzıla*.
31 Fârâbî'den naklen İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakāti'l-etibbâ'*, c. I, s. 134.
32 Fârâbî, *Kitâb fîmâ yenbagī en yükaddeme kable taallümi'l-felsefe*.

Fârâbî tabîiyyâtta Aristo'yu takdir etmekle beraber, en esaslı bir meselede ondan ayrılmıştır. Çünkü Fârâbî, meâdini, havâs ile muhtelif bir nev'in sınıfları addetmektedir.

Endülüs hukemâsından *Rütbetü'l-Hakîm* müellifi Mesleme el-Mecrîtî de bu meselede Fârâbî'ye pîr olmuştur. Hâlbuki Fârâbî'den evvel el-Kindî ve sonra da İbn Sînâ ve taraftarları her madenin bir nev'-i müstakil olduğunu kabul etmişlerdir.

Fârâbî filizzâtın kâffesinde iştirak-i nev'îye kāil olduğundan bu feylesofa göre madenlerin aralarındaki fark, mümkünü'l-intikal umûr-ı araziyyedir. Demek ki feylesofumuzun nazarında cevâhirin kâffesi aynı maddeden müteşekkildir. Aralarındaki fark, anâsır-ı müşterekenin tarz-ı ittihadından ileri gelmiştir. Bu netice ise "atomizm" sisteminin tatbikāt-ı basîtasından başka bir şey değildir. Görülüyor ki Aristo peyrevi addolunan Fârâbî, bu mühim meselede Muallim-i Evvel'den büsbütün ayrılmış, "atomizm" sistemini iltizam eylemiştir.

Acaba bu fikrin menşeini felsefe-i Hermesiyyenin mevlûdu olan "el-Kimyâ"da mı, yoksa mütekelliminin "cüz-i lâ yetecezzâ" nazariyesinde mi veyahut Demokrit'in "atomizmi"nde mi aramalıdır??! Fârâbî'nin bütün müellefâtı bize kadar intikal edememiş olduğundan, bu mühim noktayı tenvîr kābil değildir. Bu ihtimal her üçü için de vâriddir.

İlk evvel İslâm âlemine sokulan felsefe-i Hermesiye, daha Emevîler zamanında, efrâd-ı hânedândan Hâlid b. Yezîd gibi bir prensi teshîr etmiş, bilahare Ca'fer-i Sâdık ve Câbir b. Hayyân gibi zevâtla yaşamış ve intişar etmişti.

Ca'd b. Dirhem'e kadar çıkan "cüz-i lâ yetecezzâ" nazariyesi ise, Fârâbî asrında mütekellimîn gibi hâr müdafîlere mâlikti. Yunan felsefesinin tercüme ve intişarından evvel zuhur eden bu nazariye, Demokrit'in atomizminden doğmuş addolunamaz. Bilâkis nazariye, daha ziyade "Hint" atomizmi ile alâkadar görünmektedir.

İslâm âleminde zuhur eden mezheplerde menşei Hindistan'a müntehi olan bazı efkâr bulunması, bu alâkayı teyit edebiliyor. Herhalde Abbâsîler devrinde Hindistan'a ait mesâlik-i fikriyeler, İslâmlar arasında, zannolunduğundan pek çok intişar etmişti. Bazı rüesâ-yı i'tizâl, Hint felsefesine dair oldukça vâzıh mâlûmata mâlik bulunuyorlardı. Bu mâlûmatı atomizm ile icmâl edebiliriz. Fakat Ca'd b. Dirhem'in menşei Hint'e dayanan cüz-i lâ yetecezzâ nazariyesi, Kānâda'dan mı mülhemdir yoksa Djainas veya Çarvaka (Tcharvâka)[33] atomizmleriyle mi alâkadar idi? Yoksa Budizm (Sümeniyye) de dinî bir mahiyet alan atomizm miydi?.. Bu hususta katî bir hüküm verilemez. Mütekellimîn nazariyesi, Kānâda atomizmi ile birçok nukāt-ı mukāreneye mâliktir. Fakat Kānâda mesleğinin pek eski olduğunu da unutmamak icab eder.

Fârâbî'nin fizikteki efkârı, diğer hususlarda Meşşâiyye sisteminden farklı ve bedâiyyeti hâiz değildir. Feylosofun meslek ve şahsiyeti en ziyade mantık, psikoloji, ilâhiyat ve siyasette tecelli etmekte olduğundan bu mevzuları sırasıyla tetkik edeceğiz:

33 [Léopold] Mabilleau, *[l']Histoire de la philosophie atomistique*.

Fârâbî ve Mantık. Fârâbî felsefenin en ziyade mantık kısmında iştihar etmiştir. Mantığı müdevven bir ilim şeklinde tertib eden ilk müellif Aristo olduğu gibi bu ilmi daha ziyade ta'mîk, daha muntazam bir şekilde tanzim, esaslarını daha müntesik bir surette rabt ve izah ve İslâm âleminde neşr ve tamim etmek şerefi de Fârâbî'ye aittir.



Makamât-ı Harirî

Prant, kıymettâr âsâr-ı mühimmeden olan mantık tarihinde Fârâbî'ye bir bahs-i mahsus ayırmak ve Türk hakîmini en büyük mantıkçılardan göstermek suretiyle garp âlemini bu hakikatten haberdar etmiştir.[34] Şark mütefekkirleri ise öteden beri, Fârâbî'yi mantığın bir kutbu gibi tanımışlardır.[35]

Fârâbî, mantık tahsiline Bağdat'ta başlamış, evvelâ Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tan mantığa ait yetmiş kadar sifr okumuş, bilâhare Yuhanna b. Haylân'a mülâzemetle tetebbuatını ikmâl eylemiştir. Şu iki isim şark iskolastiğinin menşeini tayin etmemize yardım edebilir. Filhakika İslâmî mantık, bu iki isimle Süryânîler'e dayanmaktadır. Hâlbuki umûr-ı idaredeki maharetiyle dört halife hizmet-i kitâbetinde bulunan Sercûn er-Rûmî'nin[36] oğlu Saint Jean Damascéne ilk iskolastiklerden biridir.[37]

Fârâbî, mantığı neşre başladığı zaman, karşısında büyük bir fırka-i muârıza bulmuştu. Bu fırka, başta erbâb-ı i'tizâlin en nüfuzlu sîmaları olmak üzere, bütün kudemâ-yı mütekellimîni ihtiva ediyordu. Kanaatçe birbirlerine muhalif, itikat ve nazariyatça yekdiğerini tahtie eden mezâhib-i muhtelife erbabı, mantık aleyhtarlığında birleşmiş, müttehit bir cephe teşkil etmişlerdi. Bunlar, mantığın talim ve taallümünü şiddetle men ediyor, mantıkçılar hakkında pek bî-emân bulunuyor, hatta tekfire kadar gidiyorlardı.

Fârâbî zamanında ve daha sonra devam eden ve ancak Gazzâlî'nin maharetkârâne bir planı ile yarılan bu cephe, uzmâ-yı Mu'tezile'den Ebû Ali Cübbâî, oğlu Ebü'l-Hâşim Cübbâî, Abdülcabbâr Hemedânî, Ebü'l-Hasan el-Basrî, ekâbir-i Eşâire'den Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî, İbn Akīl, Ebü'l-

34 [Carl] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t, II, p. 301-318.
35 İbn[ü'l-] Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ'*; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*; İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*; İbn Tufeyl, *Risâle Hayy b. Yakzân*; Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*.
36 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve Ccevâhiru'l-meâdin.*
37 Carra de Vaux, *Acivenne*.

Meâlî, ulemâ-yı Şîa'dan İbnü'n-Nevbaht, mütebahhirîn-i Cehmiyye'den İbnü'l-Heysem gibi erkân tarafından müdafaa ediliyordu.

Mesâil-i kelâmiyyede, aralarında aşılmaz uçurumlar bulunan ve yekdiğerini tadlilden çekinmeyen mezâhib mümessillerinin, mantık aleyhtarlığında müttehit bir cephe teşkil ve mantıkçıları tekfir ile tehdit etmeleri garip bir manzara teşkil ediyordu. Maamafih bu ittihadın sebebi pek basittir:

Mesâil-i itikadiyede mütehâlif olan bu zevât, ilm-i kelâmın bazı esaslarında müttehit bulunuyorlardı. Fârâbî'nin neşrine çalıştığı "mantık" ise, bu esasları yıkacak bir mahiyet arz ediyordu. Çünkü mantık terkib-i aklî ve hariçte küllî-yi tabîînin sübutu gibi esaslara istinad ediyordu.[38] Mantığın kabul ettiği "külliyât-ı hams"ın yani cins, nev, fasıl, hassa ve araz-ı âmmdan ibaret olan küllî-yi zihnînin, küllî-yi tabîîye müntabık olabilmesi için terkib-i aklî ve hariçte küllî-yi tabîînin sübutu kabul edilmek zarurî idi.

Çünkü mantık, Fârâbî'nin de müdafaalarından olduğu merâtib-i vücûd nazariyesine müstenid idi. Bu nazariyeye göre eşyanın, biri "vücûd-i haricî", diğeri "vücûd-i zihnî" olmak üzere iki vücudu vardı. "Vücûd fi'l-a'yân" tabiriyle ifade edilen vücûd-ı haricî ile eşyanın müşahid olan vücûd-i asîli, "vücûd fi'l-ezhân" tabiriyle icmâl edilen vücûd-ı zihnî ile de bu eşyanın zihindeki suver-i mutabakası kast ediliyordu. Bir şeyin vücûd-i hâricîsi ile vücûd-i zihnîsi arasındaki nispette, bir cisim ile gölgesi arasındaki münasebete benzetiliyordu: Bir şeyin vücûd-i zihnîsi olan suret-i mutabakası, öyle bir vücûddur ki hariçte tahakkuk edecek olsa, o şeyin kendisi olur. Nasıl ki ağacın gölgesi tecessüm etse, o ağacın kendisi olur, deniliyordu.[39]

Bu nazariyeye göre mahiyet, sûret-i akliyyedir. Mahiyet, tahakkuku itibariyle "zât ve hakikat" taayyünü itibariyle de "hüviyyettir". Görülüyor ki bu nazariyede taayyün mahiyete zâid bir emr-i vücûdu ve bi-hasebi'l-hâriç mahiyetin aynı, zihnen de mahiyetin gayrı addolunuyordu.[40] Demek ki mantığın istinat ettiği bu nazariyeye göre, mesela şu âyanda biri "zât" ve diğeri şu "mevcûd-ı müşâhid" olmak üzere iki şey ispat edilmektedir. "Mâhiyet-i tabîiyye" ve "mâhiyet-i nev'iyye" de denilen zât ve hakikat, hariçte müşâhed olan mevcûdât-ı ayniyyeden başkadır. Mantık bu nazariyeye istinat ettiği için, zihinde ispat edilen eşyanın hariçte sübûtu esasına göre kurulmuştu. Gerçi Aristo gibi Fârâbî de "mâhiyet-i nev'iyye"yi "mevcûdât-ı ayniyye"ye mukārin olarak ispat ediyordu. Bu suretle mâhiyyat-ı nev'iyyeyi, ezelî ve ebedî müsül-i akliyye addeden Eflâtun'dan ayrılıyordu. Fakat her halde taayyünî nefis mâhiyete müstenit bir emr-i vücûdî telakki ediyordu. Külliyat-ı hams ve terkîb-i aklî yani nev'îlerin cinslerle fasıllardan terkip etmesi, hariçte küllî-yi tabîînin sübutu, bu telakkiye müstenit idi. Mantığın diğer aksamı mesela, sıfât-ı ecsâmın zâtî ve arazî kısımlarına, arzînin de lâzımü'l-mâhiyye, ârizu'l-mâhiyye veya "lâzım" ve "mufâraka"ya ayrılması, muarrefin had ve resme, haddin hadd-i hakiki ve hadd-i lafzîye taksimi ve en nihayet pek çok mücadelat mevzûî olan "makūlat-ı aşere" mebhası ise "külliyât-ı hams" esasına istinat ediyordu.

38 İbn Haldûn, *Mukaddime-i Kitâbü'l-İber*.
39 Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevākıf*.
40 Kādî Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*; Ebü's-Senâ Şemseddin b. Muhammed el-İsfehânî, *Matâliu'l-enzâr*.

Hâlbuki mütekellimîn nazariyesinde terkib-i aklî ve külliyat-ı hams kabul edilmiyordu. Mantığın bu bî-aman muarızları eşyada yalnız bir nev-i vücud kabul ediyorlardı. O da eşyanın vücûd-i asîli, vücûd-i hâricîsi, vücûd-i aynîsi idi. Eşyanın bu vücuddan başka bir de zihinde ayrı bir vücudu olduğunu kabul etmiyorlardı.[41] Binâenaleyh, bunlarca mahiyyat-ı nev'iyyenin hariçte vücudu yoktu. Terkib-i aklî ve hariçte külli-i tabiiyyenin sübutu kabul edilmiyordu. "Küllî" ve "zatî" mücerred bir itibar-i zihni idi. Hariçte mutabık olacakları bir şey yoktu.

Demek ki kudemâ-yı mütekellimîne göre mantığın en mühim bir kısmını teşkil eden "külliyat-ı hams" ve buna mübtenî olan tarifat "kavl-i şârih" ile "makūlat-ı aşere" bâtıl olduğu gibi araz-ı zâtî de bâtıl oluyordu. Araz-ı zâtinin butlânıyla "burhân" da şart olan kazâya zarûriye-i zâtiyede bâtıl oluyor, bu suretle mantığın üssü'l-esâsı olan *Kitâb-ı Burhân* ve *Kitâb-ı Cedel* yıkılıyordu.[42]

Mantık bunlarca çürük bir temel üzerine kurulmuştu. Binâenaleyh lüzumsuz bir şeydi. Fakat muhtelif kanaat erbabını mantığa karşı müttehit bir cephe teşkil etmeye sâik olan hakiki sebep, mantık esaslarında gördükleri bu çürüklük değildi. Belki mantığın mütekellimîn usul ve kaidelerini yıkacak, esaslarını çürütecek bir mahiyet arz etmesi idi. Çünkü mütekellimîn, küllî ve zâtîyi mücerred bir itibar-ı zihnî addettikleri gibi vücûd-ı zihnîyi, mahiyetin terkîb-i aklîsini, arazın iki zamanda bekāsını nefyediyor, a'râzı, a'râzın hudûsunu, ecsâmın a'râzdan hâlî olamayacağını, âsâr ve havadisin maziye doğru ilânihaye gidemeyeceğini, cevher-i ferd ve halânın vücudunu ispat ediyorlardı.[43] Bütün bu usul ve kavâid ise, vucûd-i sâni ve sıdk-ı nübüvvet gibi mu'tekadât-ı esâsiyenin ispatı için tertip ettikleri delâilin mukaddematını teşkil ediyorlardı. Filhakika mütekellimin isbât-ı sânii hudûs-i âlemle, hudûs-i âlemi de a'râzın hudûs ve iki zamanda adem-i bekāsı ile, sıdk-ı nübüvveti de vücûd-i sâni'le ispat ediyorlardı.

Mantık bu mukaddimeleri yıktığından, bunlara istinat ve akâid-i diniyeyi ispat eden delilleri de yıkmış oluyordu. Mantığın, akâid-i diniye mesabesinde görülen bu delilleri iptal etmesi keyfiyeti, doğrudan doğruya akâidi cerh gibi telakki edildiğinden, mantık aleyhine umumî bir feveran husule getirmiş, en muarız mezahib erbabını birleştirmişti.

Bu vaziyet, bugün bize garip görülebilir. Çünkü bir şeyin vücudunu ispat için ikāme edilen delilin bâtıl olmasından, o şeyin hadd-i zâtında mevcud olmaması lâzım gelmeyeceğini anlıyoruz. Nasıl ki mantığı ile mütekellimînin ispat-ı sânide lilini yıkan Fârâbî, yine mantığına istinaden fakat başka esaslara göre vücûd-i Bârî'yi ispat etmektedir.

Fakat o zamanlar bu müttehit cepheyi teşkil eden zevâtın "*Delilin butlânından medlûlün de butlânı lâzım gelir*" yolunda bir de çürük esas kabul etmişlerdi.[44] Bu esasa göre mütekellimînin akâidi ispat için, kendi usul ve kaidelerine göre tertip ettikleri edille-i muhassasayı çürüten mantık, aynı zamanda akâidi de iptal etmiş oluyordu. İşte mantıkçıların tekeffüre kadar gidilmesinin sebebi bu çürük esastı.

41 Nasîrüddin-i Tûsî *et-Tecrîd*; Ali Kuşçu, *Şerhu'l-Cedîd ale't-Tecrîd*.
42 İbn Haldûn, *Mukaddime-i Kitâbü'l-İber*.
43 Kādî Adudüddin el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*; Nasîrüddin-i Tûsî, *Kitâbü't-Tecrîd*.
44 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*; Sa'deddin Teftâzânî: *Şerhu'l-Makāsıd*; İbn Haldûn, *Mukaddime-i Kitâbü'l-İber*.

Fârâbî bu telakki ile hayli çarpıştı. Hatta *Kitâbü'l-Muhtasarü's-sagīr fi'l-mantık alâ tarîkati'l-mütekellimîn* nâmıyla bir de eser yazdı[45] fakat yıkılmak için Gazzâlî'nin celâdetkârâne reformunu bekleyen bu zihniyet beşinci asr-ı hicrîye kadar devam etmiştir.[46]

Mamafih bu hücumların Fârâbî'yi yıldırmamış olduğunu görüyoruz. Feylesof mantığı müdafaa, muarızları iskât için bir taraftan ehâdîs-i Nebeviye arasında sınâat-ı mantığa ait işâratı ihtiva edenleri toplayarak bir eser vücuda getirmiş, diğer taraftan yine faaliyetine devam etmiştir. Fârâbî'nin bu sûretle vücuda getirdiği âsâr-ı mantıkiye yirmi beşi mütecâvizdir. Bunlardan bir kısmı mantığın aksâm-ı muhtelifesine dair etütlerden, bir kısmı felâsife-i kadîmeye ait müellefât şerhlerinden müteşekkildir. Fârâbî'nin mantığın bilcümle aksâmını câmi klâsik eserleri ise üçüncü kısmı teşkil etmektedir.

Mantığın muayyen bir bahsine dair tetkikātı ihtiva eden kitapların ekserisi risale şeklinde olmakla beraber içlerinde büyük mücelledât teşkil edenler de vardı. Ezcümle *Kitâb fi'l-Hatâbe* yirmi ciltten mürekkep muazzam bir eserdi.[47] Şerhlerin en mühimleri de Aristo'nun sekiz kitaptan müteşekkil olan *Organon* unvanlı eser-i eşheri ile Porfiryus'un medhali *Îsâgūcî* üzerine kaleme aldığı kitaplardır.

Fârâbî'nin üçüncü kısma dâhil olan eserleri arasında *Kitâbü'l-Medhal ile'l-mantık Kitâbü't-Tavtie fi'l-mantık* ve *Kitâb fîmen lehû nisbeten ilâ sınâatihi'l-mantık* gibi bazıları medhal mahiyetindeydi. *Kitâbü Muhtasari'l-kebîr fi'l-mantık* ve *Kitâb Muhtasar fî cemîi'l-kütübi'l-mantıkıyye* gibi bazıları da mantığın bilcümle aksâmını câmi klâsik müellefâttan ibaretti.[48]

Fârâbî, mantığı, biri medhal olmak üzere dokuz bab veya kitaba ayırmıştır. Külliyat-ı hams bahsini ihtiva eden kitap, medhali teşkil etmektedir. Asıl mantığı ihtiva eden sekiz kitaba gelince, bunlardan dördü suret-i kıyas, dördü de maddeyi kıyasa ait olmak üzere bervech-i âtîdir:

1. *Kitâbü'l-Makūlat*: Aristo'nun *Kategorias*'ına mukabil olan bu kitapta mâkūlâttan kavânîn-i müfredât yani mahsûsatın tecridi kendilerine müntehî olan ve fevklerinde cins-i âhar bulunmayan ecnâs-ı âliye ile bunlara dâl olan elfâz beyan edilmiştir.
2. *Kitâbü'l-İbâre*: Kazıyye teşkil etmek üzere meânî-yi münferidenin selb ve îcab ile terki bahsini yani kavânîn-i elfâz-ı mürekkebe ve kazâyâ-yı tasdîkiye ve envâını muhtevidir. Bu kitap Aristo'nun *Hérmeneia*'sına mukabildir.
3. *Kitâbü'l-Kıyâs*: Bir meçhule ilmi müfîd delil telif edebilmek üzere, kazâyânın terkibinden bâhistir. Kıyas ve ale'l-ıtlak kıyasın suret-i intâcını izah eden bu kitaba Aristo *Les analytiques prnuers* namını vermişti. Feylesof el-Kindî de dâhil olmak üzere ilk mütercimlerin bunu *Anâlûtîka'l-ûlâ* diye aynen nakletmiş olduklarını görüyoruz. Fârâbî de Aristo'nun bu eserinin bazı nukātını izah için kaleme aldığı bir eserinden bu ecnebi ismini muhafaza etmiştir.[49] Fakat bilahare âsâr-ı sâiresinde bu bahse, *Kitâb fi'l-Kıyâs* unvanını vermiştir. İbn Sînâ'da ise daha vuzuhlu olarak "tahlîl bi'l-kıyâs" tabirini buluyoruz.[50]

45 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, c. II, s. 138.
46 Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*.
47 İbn Ebî Usaybia, c. II, s. 139.
48 İbn[ü'l-] Kıftî, s. 283, 284.; İbn Ebî Usaybia, [c. II, s.] 138, 139.
49 *Ta'lîkāt Anâlûtîka'l-ûlâ li-Aristotâlîs li'l-Fârâbî*.
50 İbn Sînâ, *en-Necât* ve *Resâilü İbn Sînâ*.

4. *Kitâbü'l-Burhân*: Yakīnî müntic olan kıyastan bâhistir. Marifat ve hudud bahsini de câmi‘ olan bu kitapta, ekāvil-i burhâniyenin sıhhati kendileriyle bilinen kavânîn ve şerâit-i kıyâs tahlil olunmuştur. *Kitâbü'l-Burhân*, *Organon*'un ilk mütercimler tarafından *Anâlûtîka's-sâniye* unvanı altında tercüme ettikleri kitaba mukabil kaleme alınmıştır.
5. *Kitâbü'l-Cedel*: Ekāvîlin sıhhati kendileriyle bilinen kavânin ile cedelî sual ve cevabın keyfiyetinden, sınâat-ı cedelin mülteim olduğu umurun kanunlarından daha açık bir tabir ile muhatabâtta mugalataları katederek hasmı ilzâmı müfîd olan kıyastan bâhistir. *Kitâbü'l-Cedel*, ilk mütercimler tarafından, *Organon*'undan *Topîkâ* (*Topique*) veya *Diyâlektîkî* (*Dialectique*) namı altında nakledilen kitaba mukabildir.
6. *Kitâbü'l-Mugālata*: Delâilde vâki olan mugalatalardan bâhistir. *Organon*'un [114] ilk mütercimler tarafından *Sofistîkā* (*Sophistiques*) ve bilâhare *Hikmet-i Mümevvehe* denilen bu kitabını, Fârâbî *Kitâbü'l-Mugālata* namı altında izah etmiştir.
7. *Kitâbü'l-Hitâbe*: Cumhuru bir maksada sevk ve tergib için vuku bulacak nutk ve hitâbelerin usûl ve kavânînini muhtevidir. Aristo'nun bu mevzûa ait kitabının unvanı evvelce *Retorika* (*les rhétoriques*) diye aynen nakl olunmuştu. Fârâbî'den itibaren bu kısmın *Kitâbü'l-Hitâbe* namı altında izah edilmiş olduğunu görüyoruz.
8. *Kitâbü'ş-Şi'r*: Bir şeye ikbal ve bir şeyden nefret için tertip edilen kelâm-ı şi'rîden bâhistir. İlk mütercimler *Organon*'un bu kitabını *Fûtîkā* veya *Fûveytîkā* (*Poétique*) unvanıyla nakletmişlerdir.

Fârâbî'nin silsile-i âsârı, mantığın mahiyet ve rolü hakkında vâzıh bir fikri olduğunu, vaktiyle Akademi ile Revâkiyyûn (Stoiciens) ve Epikür taraftarları (Epicuriens) arasında takriben iki asır kadar devam etmiş olan mücadelelere, hatta bütün bu mücadelelerin hiçliğini ispata çalışan Reybiyyûn'un (Sceptiques) mütalaalarına yakından vâkıf bulunduğunu göstermektedir.

Mantık nedir? Mevzuu, rolü, saha-yı şümûlü neden ibarettir? Fârâbî ile tilmizi İbn Sînâ bu mühim suallere "*mantık, bir âlet-i kânuniyyedir ki insan ona riayet ettikçe, fikir ve nazarda dalâlete düşmekten masûn kalır*"[51] gibi mücmel bir tarih ile cevap vermişlerdir.

Meşhur Arnould ile Nikol tarafından telif edilerek Port-Royal mantığı diye şöhret bulan *Sınâat-ı Tefekkür* unvanlı kitapta mantığın mahiyet ve rolü, bu iki İslâm feylesofundan daha iyi bir surette izah edilmiş değildir. *Sınâat-ı Tefekkür*'de "*mantık, gerek bizzat kesb-i mâlûmat etmek, gerek başkalarına i'tâ-yı mâlûmat eylemek için marifet-i eşyada aklı sevk ve idare etmek sınâatıdır.*"[52] deniliyor ki bu da netice itibariyle Fârâbî - İbn Sînâ tarifinden farklı değildir. Filhakika bu iki şark feylesofuna göre "fikir", "*İnsanın zihinde mutasavver veyahut tasdik-i ilmî veya vaz'î veyahut teslîmî ile musaddak olan umur-ı hâzıradan umûr-ı gayri hâzıraya intikal etmek azm ve tasmimi*" demektir.

İnsan fıtraten taharrî-yi hakikatle mecbuldür. Fakat pîrâmen-i hakikate vusul için insana rehber olabilecek bir sınâat, bir âlet-i kanuniye var mıdır? Acaba mantık bu sınâat mıdır, mesele bu şekilde

51 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-İşârât.*
52 Port-Royal, *L'Art de penser*.

ortaya atılıyorsa, şüphesiz zekâ-yı beşerin ta'mîk edebileceği mesâilin en yükseği ve en mübremi şeklinde tecelli eder. Mesâil-i sâire, ne olursa olsunlar, hep bu meselenin tâbii mevkiinde kalırlar.

Mantık, insanı hataya düşmeksizin doğruca hakikate îsal edebilen bir sınâat ise her şeyden evvel taallüm edilmesi iktiza eder. Beşeriyette bu sınâat kadar nâfi bir şey tasavvur olunamaz. Mantığı ihmal etmek, hata içinde boğulmaya, önde ziya varken zulümâta gömülmeye rıza göstermek demektir.

Fârâbî, "ilm"in nazariyatta hangi noktaya kadar vüsûk ve katiyyetle ilerleyebileceğini, hangi menheci takip edebileceğini tayin için mantığın lüzum ve ehemmiyetini ileri sürmekle beraber, bu hususta ifrata düşmekten kurtulmuştur. Mantık, insanı fikir ve nazarda hataya düşmekten sıyânet eden bir âlet-i kanuniye, bir sınâattır. Fakat bu sınâat, bilâ-kayd u şart zihn-i beşere lâ-yuhtî bir rehber demek değildir.

Fârâbî, mantıktan onun verebileceğinin fevkinde şeyler beklenemeyeceğine işaretle, mantığı sımsıkı bağlayan kör îcabata atfı iktiza eden mesuliyetten mantığı kurtarmaya çalışmış, bu suretle de tefrite yuvarlanmaktan masun kalmıştır.

Fârâbî-İbn Sînâ nazariyesinde mantık bir âlet-i kanuniyedir. Fikrin sahih ve fâsidini temyize, mâlûmlardan mechullere tevassule hizmet eder. Fakat bu hizmeti mutlak değil mukayyettir. Mantık, ne alırsa onu veren bir makinedir. Binâenaleyh, mukaddemat ne ise neticenin ona göre zuhur etmesi tabiidir. Eğer mukaddemat ve mebâdi-i evveliyede bir hata olursa, bu hata kıyâsat-ı müteselsile ile gittikçe büyüyerek münhasıran hatadan ibaret bir neticeye müncer olabilir. "Umûr-ı hâzıradan, umur-ı gayr-i hâzıraya, tabir-i diğerle, umûr-ı mâlûmeden matlûba intikal için kendisinde tasarruf edilecek bir tertip ve hey'et lâzımdır. Bu tertip ve heyet bazen vech-i savâb üzere olur. Bazen de vech-i savâb üzere olmaz. Çok defa da savâb olmayan vecih, Sofestâî kıyasta olduğu gibi, savâba müşabih görünür. Veya kıyas müşâgıbî gibi savaba müşabih tevehhüm olunur. Şu hâlde mantık bir ilimdir ki, insan onunla umur-ı zihniyeden umur-ı müstahsileye intikal edebilmek yollarını öğrenir..."[53] Şu satırlar ispat ediyor ki Fârâbî - İbn Sînâ mektebinde mantığın kıymeti, müspet olmaktan ziyade menfidir. Esasen de böyle olmak icap eder. Mantığa bir mânâ-yı müspet veren ifratkâr feylesoflar, neticede inkisâr-ı hayale uğramakla kalmamış, mantığın kıymet ve ehemmiyetini de ıskata sebep olmuşlardır.

Biliyoruz ki, iskolastikler bir aralık tatbikat-ı mantıkıyede pek garip yollara sapmış, metafiziği mebâdîye ibtina ederek mahsusat hakkında bile kıyaslar tertip etmişlerdir. Asırlarca terakkiyât-ı ilmiyeye hâil olan, daha doğrusu efkârı vehmiyat ve mugālatat içinde bunaltan bu yanlış cereyan, mantığın sukutunu da ihzar etmiştir.

Fakat bir âleti istimal eden kimsenin hata ve maharetsizliğini âlete istinad etmek nasıl doğru olabilir?.. Mantığın vazifesi hakikati keşfetmek değildir. Bu rol havas ve ruhun kuvâ-yı faâlesine aittir. Mantık, ancak birtakım kanunlar vaz ederek kuvâ-yı mezkûrenin veche-i faaliyetini tayin ve bu suretle insanı hata ve dalâlete düşmekten sıyanet edebilir. Hak ve savabı bulan kuvve-i faâliyeyi "kanun"da değil, o kanunu istibsar ve tatbik eden zihinde aramalıdır. Fârâbî âbidesini ikmâl ve tezyin eden İbn Sînâ şu

53 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-İşârât*; Fahreddin Ömer er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazma nüsha.

satırları yazıyor: "*Mantık, ulûmun kâffesini anlayabilmek için en iyi yardımcıdır. Bu ilmi anlamayanlar, sevk-i cehâletle, menâfiini inkâr ediyor, mantığa karşı buğz ve adavet gösteriyorlar. Fakat bu muhalefet, şüphesiz cehalet neticesidir. Bu gibileri mazur görmek icab eder. Çünkü insan bilmediği şeyin en büyük düşmanı olur. Bazı zevât da mantığın akâidi teşviş ettiğini tevehhüm ediyorlar. Hakikat-i hâlde bu tevehhüm büsbütün sebepsiz değildir. Şeriattan nasîbedar olamayan bazı ağbiyâ-yı ağmâr mantıkla iştigale başlayınca, hakāyık ve meratib-i ulûma vasıl olmaksızın, saçmalamaya koyuluyor, bazı ulûmun hüccetlerini çürük görüyor, müntesiplerini istihfaf ediyorlar. Bu taşkınlık, bu gibi eşhâsın ulûmun hakāyık ve meratibini anlayamamış olmalarından neşet etmektedir. Bunda ilmin kabahati ne?!..*"[54]

Mantığın sahasını, rolünü, lüzumunu bedî' bir üslûpla izah eden aşağıki satırlar, Fârâbî-İbn Sînâ mektebinin bu hususstaki telakkisini daha iyi teşrih etmektedir: "Mantık, bir sınâat-ı nazariyedir ki tarif-i hakikî denilen "hadd-i sahih" ile burhan tesmiye olunan "kıyas-ı sahih"in hangi suver ve mevâddan olabileceğini bildirir. Resm tabir olunan hadd-i iknâînin hangi suver ve mevâddan teşkil olunacağını da yine bize mantık öğretir. Kuvvetçe "burhân"ın dûnunda olan fakat yakīne müşabih bir tasdik hasıl ettiren "kıyas-ı cedelî" ile bundan daha zayıf olan ve ancak bir zann-ı galip hasıl ettirebilen "kıyas-ı hitâbî"nin hangi suver ve mevâddan tertip olunacaklarını bildiren yine mantıktır.

Mantığın rehberliği sayesinde hadd-i fâsid ile mugalata ve kıyas-ı sofestâî denilen ve zâhiren burhanî veya cedelî bir kıyas suretinde göründüğü hâlde hakikatte öyle olmayan hadd ve kıyasların nasıl mevâd ve suverden müteşekkil bulunduklarını takdir ve tayin edebiliriz. Zihinde bir kanaat ve yakīn hasıl etmediği hâlde nefsin rağbet ve nefretini celb, ruhta bir inbisât veya bir inkıbâz tevlîd eden "kıyas-ı şi'rî"nin ne gibi suver ve mevâddan mürekkep olacağını yine mantıkla öğreniriz.

İşte mantık sınâatı bu gibi fevâid-i mühimme ve menâfi-i azîme temin eder. Mantığın akıl ve reviyyete nispeti, "ilm-i nahv"in kelâma, "fenn-i aruz"un şiire nispeti gibidir. Fakat fıtrat-ı selime ve zevk-i selim erbabı, ilm-i nahv veya fenn-i aruz tahsilinden müstağni olabilirlerse de hiçbir insan, akıl ve reviyyetini istimal hususunda mantıktan müstağni olamaz. Meğer ki müeyyed min indillah olsun...[55]

Ahlâk, şiir, nahiv gibi mantık da mahsul-i temrin ve mümarese olmak itibariyle, şüphesiz bir sınâattır. Nasıl ki Port-Royal mektebi de mantıklarına sınâat-ı tefekkür (art de penser) ismini vermişlerdir.

Fârâbî-İbn Sînâ mektebi, mantığın mahiyet ve rolünü pek iyi anlamış olmakla beraber, bilâhare Avrupa'da olduğu gibi İslâm âleminde de iskolastik zihniyetin zuhur ve inkişafına hâil olamamıştır. Bilâkis bazen Fârâbî ve İbn Sînâ bile, bu girîveye düşmekten kurtulamamışlardır. Bunun sebebini mantığın İslâm âlemine iskolastikçi Süryânîler vasıtasıyla girmiş olmasında aramalıdır.

Mantık bir sınâat mıdır, yoksa bir ilim midir? Ötedenberi birçok münakaşâta sebep olan bu meselede Fârâbî-İbn Sînâ mektebi müterediddir. Elfaz üzerinde beyhude münakaşalardan zevk-yâb olan iskolastikler, ilmin tarifi yüzünden, bu mesele etrafında da asırlarca süren bir mücadele koparmışlardı: İlmi, "*hariçte hasıl olan emre mutabık suret*" yolunda tarif edenler, mantığı bir ilim addetmiyorlardı. Çünkü mantığın mevzuu olan makūlat-ı sâniye, kendisiyle iktisâb-ı mechûlata tavassul mümkün

54 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-İşârât*.
55 İbn Sînâ, *en-Necât*, Köprülü Kütüphanesi'nde yazma nüsha.

olabilmek haysiyetiyle; zihindeki mahiyetin avârız-ı lâhikası addediliyordu. Bu ise tabii hariçte mevcut değildi.

İlim ile "*hariçte vücudu olsun olmasın, kendisine şuur-ı nefsî taalluk eden her emr-i müdrek*" mânâsını kastedenler ise mantığı da ulûmdan sayıyorlardı. Bu ikinci telakkiye göre mantık, ilm-i mutlakın âleti olmak itibariyle kendisinin ve belki diğer ilimlerin de âleti oluyordu.

Fârâbî-İbn Sînâ mektebi, sırf lafzî bir mahiyet arz eden bu ihtilâfa ehemmiyet vermediklerini, mantığı bazen ilim, bazen de sınâat addetmeleriyle göstermişlerdir. Bu mektep, mantıkta hem ilim, hem de sınâat mahiyeti görüyordu.

İlim, aynı mevzua ait ve aynı usul ile birbirlerine merbut bir cümle-yi hakāyık olduğuna göre, mantık da şüphesiz bir ilimdir. Her ilim gibi mantık da birçok mesâili müştemildir. Bu mesâil arasındaki rabıtalar da cihet-i vahdetleridir. Şu hâlde mantık da diğer ilimler gibi marifet-i kemmiyelerden mürekkep bir cümle-i müntesikadır.

Fakat mantığın ilim veya bir sınâat olması meselesi, başka bir nokta-i nazardan şâyân-ı tetkiktir. Çünkü mantık bir ilim ise, diğer ilimler gibi şe'nleri istibâne etmek ve vâkıayı tanımakla iktifa edecektir. Bilâkis bir sınâat ise, yalnız istidlâl etmeyi öğretmekle kalmayacak en iyi bir tarzda istidlal etmeyi de öğretecektir.

Fârâbî-İbn Sînâ mektebi bu meseleyi, mantığı nazar ve istidlâlin amelî tatbikātına mâlik bir ilim addetmek suretiyle halletmek istemiştir. Bu şekl-i hâl, mantığa bazen "ilim", bazen de "sınâat" ıtlakı ile gösterilmiştir. Mantığa ilim ıtlak edildiği zaman, kuvve-i müdrike-i insaniyenin kavânin-i suveriyesi taharrî eder mânâsı, sınâat denildiği vakitte mümarese ve i'mâl-i zihniyeye müncer metot kastedilmiştir. Demek ki bu mektepte "metot", asıl mantıkta mündemiç addediliyordu.

Fârâbi'ye göre mantığın mevzuu ikāme-i burhândır. Burhân, nazar ve istidlâlin tam ve mütekâmil[56] bir şeklidir. Burhanla sabit olan şey, bir hakikat-i ezelîdir. Demek ki burhanın tahtında tahlili icab eden daha az tam birtakım eşkâl-i sâfile bulunmak zarurîdir. Fârâbî mantıktaki kudretini bilhassa bütün bu dereceleri tahlilde gösterdiği nüfûz-ı nazarla ispat etmiştir.

Kıyas, burhânî olsun olmasın, mukaddemat denilen anâsırdan terekküp eder. Bu mukaddimeler de daha basit unsurlardan mürekkep olur. Şu halde tahlili, gayr-i kābil-i terekküp olan unsurlara yani müfredata kadar ilerletmek lâzımdır. İşte bunun içindir ki Fârâbî basitten mürekkebe çıkmak üzere dört kısım esası tefrik ve bunları şu suretle tertip ediyor:

1. Anâsır-ı kazıyyeye ait nazariye
2. Asl-ı kazıyye nazariyesi
3. Bazı kavânine tevfikan yekdiğere merbut olan kazıyyelerden mürekkep kıyas hakkında umumî bir nazariye
4. Kıyasın şekl-i tam ve mütekâmili olan burhan nazariyesi

56 Kelime, metinde "tekamül" olarak yer almaktadır. (Ed.)

Fârâbî bu dört nazariyeyi *Kitâbü'l-Makūlât*, *Kitâbü'l-İbâre*, *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *Kitâbu'l-Burhân* unvanları altında tetebbu etmiştir. Fârâbî'ye göre, mâlûmat-ı beşeriye iki nevidir. Biri doğrudan doğruya havâssın tecrübesiyle hâsıl olan mâlûmat, diğeri de muhakeme ve kıyas suretiyle kesbedilen mâlûmattır. Bilâvasıta yani doğrudan doğruya havâs ile idrak olunan mâlûmat, cüziyyattır. Külliyat bilâvasıta idrak olunmaktadır. Eşya hakkındaki bu ilmimiz, ya tasavvur-ı mutlak veya tasavvur maa't-tasdîktir:

Tasavvur, nefy veya ispat ile hüküm olmaksızın, herhangi bir şeyin suretinin zihinde husulünden ibarettir. Müfredin mânâsını bilmek bir tasavvur olduğu gibi nisbet-i nâkısayı veya nisbet-i tâmme-i inşâiyeyi bilmek de tasavvurdur. Bundan başka insanın "halâ mevcuttur" denilirken sözünü tasavvuru da bilâtasdîk bir tasavvurdur.[57]

Tasdikte, tasavvur olunan iki mânâ beyninde zihnin bir hüküm vermesi ve bu hükmün doğru olduğuna yani zihinde mutasavver olan şeyin vücud-ı hâricîye mutabık bulunduğuna kanaat etmesidir.

Şems ve kamerin, nefis ve aklın tasavvuru, tasavvur-ı mutlaktır. Âlemin muhdes olmasının bilinmesi de tasavvur maa't-tasdîktir. Tasavvurdan bazısı ancak kendine takaddüm eden diğer bir tasavvurla tam olur. Meselâ tûl, arz ve umk tasavvur olunmadıkça, cism tasavvur olunamaz. Fakat bir tasavvurun diğer tasavvura ihtiyacı, bütün tasavvurlar hakkında cârî bir kanûn-ı umûmî değildir. Bilâkis bu ihtiyacın nihayet bir tasavvura müntehî olması ve orada tevakkuf etmesi lâzımdır. Vücûb, vücud, imkân böyledir. Bunları tasvîr için evvelce başka bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç yoktur. Çünkü bunlar zihinde merkûz meânî zâhire-i sahîhedir. Meânî-i mezkûreyi kelam ile izhar ve ifade etmek isteyen zat, bu kelamla ancak zihnî tenbih kasteder. Yoksa daha meşhur ve daha maruf eşya ile bu mânâyı izah ve izhar kastetmiş olmaz. Tasdik de böyledir. Bazı tasdikler vardır ki kendilerinden evvel başka şeyler idrak edilmiş olmadıkça, müdrek olmazlar. Mesela âlemin muhdes olduğunu tasdik edebilmek için evvelce, âlemin müellef olduğunu ve her müellefin muhdes bulunduğunu tasdik etmiş olmamız icab eder. Ancak bundan sonradır ki âlemin muhdes olduğuna bizde ilim hâsıl olur. Fakat bu müteakip tevakkuflar nihayetsiz surette devam edemez. Başka bir tasdik ile mütekaddem olmayan bir tasdike müntehî olmak iktiza eder. Bu son tasdik, akılda zahir olan ahkâm-ı evveliyedir. Mesela, daima nakīzin tarafeyninden birinin sâdık, diğerinin kâzip olduğuna, "küll"ün cüz'ünden a'zam bulunduğuna hükmümüz, mütekaddem bir tasdike muhtaç değildir. İşte kendisiyle, bu tarîkleri bildiğimiz ilim, mantıktır. Ve bu tarîkler, bizi eşyanın tasavvur ve tasdikine îsal eder. Bu iki tarîk bilinirse tasavvurun tam ve nâkısı, tasdikin yakīnîsi, yakīne karîb olanı, zann-ı gâlibi, meşkûkü tefrik olunur. Bu sonunculardan bizi kurtaracak, tasavvur-ı tâm ile kendisinde şekkedilmek ihtimali bulunmayan tasdik-i yakīnîdir.[58]

Fârâbî bu satırlarda, tasavvursuz tasdik olamayacağına işaretten sonra zihnin bir şey hakkındaki tasavvur ve tasdiki, daha evvel vuku bulmuş olan tasavvur ve tasdiklere müstenit olduğunu ihtar

57 Fârâbî, husûl-i sûret hakkında şu izahını veriyor: "*Husûl-i sûret üç nevidir. Birincisi suretin histe husulü, ikincisi suretin akılda husulü, üçüncüsü de suretin cisimde husulüdür. Cisimde suretin husulü infiâl ile olur. Ateşe sokulan demirde suret-i nârın yani hararetin husulü gibi. Histe suretin husul[ün]e gelince o da bir şeyin ancak hissî bir infiâl ile hâsıl olmasıdır. Akılda suretin husulü ise, bir şeyin suretinin akılda maddeye gayri mülâbis olarak husulüdür.*" Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibe anhâ*.

58 Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*.

ediyor. Fakat ilel ve netâyic nâmütenâhî surette gidemeyeceği gibi bu silsile de ilâ gayri nihâye temâdi edemeyeceğinden, bedâheten tasdik ve tasavvur olunabilen şeylere müncer olmaları muktezîdir. İşte bunun içindir ki Fârâbî, silsile-i tasavvur ve tasdikin bilâvâsıta mutasavverat ve musaddekāta müntehî olacağını tasrih ve bu suretle bilcümle ulûma bir esas kurabilmek için ilmin tasavvur kısmına mebde olarak külliyat-ı mücerredeye, tasdik kısmı için de kazâyâ-yı zaruriyeye yani havâssın tecârib-i evveliyesi ile zihnin mebâdi-i evveliyesine vâsıl oluyor.

Bütün ilimlerin temeli bu tasavvur-ı sâzecle, bedîhiyyattır. Mantık, bu iki esasa müstenit mâlûmattan metâlib-i mechûleyi iktisab hususunda zihni hatadan hıfzeden bir sınâattır: "*Meçhulün tarifi için iki mâlum zarûri ve kâfidir. İkiden ziyade mâlumlar varsa amîk bir tetkik neticesinde görülecektir ki mâlum olan şeylerden ikiden fazlası, mechulün bilinmesi için lâzım değildir. Yahut bu fazla mâlumlar, o şeyi bilmek için lâzım ve kâfi olan iki mâlumdan birinde dâhildir.*"[59]

Fârâbî, zamanındaki mantıkçıları pek çok işgal ve kendisine arz edilen mesâili tahlil ve izah sadedinde gösterdiği vuzuh ve katiyet mühim bir hususiyet arz etmektedir. Öteden beri birçok münakaşalara mevzu olan "ecnâs-ı aşere" meselesi Fârâbî'yi de hayli yormuştur.

Muallim-i Sânî'nin anlayışına göre, makūlat, vücudun en umumî görünüşleri, varlığın tatavvurât-ı umumiyesinin ecnâs-ı âliyesidir. Makūlat-ı tasavvurîden (istikrâ/induction) doğmuştur. Makūlat, mahsûsatın tecridi kendilerine müntehî olan ve fevklerinde cins-i âhar bulunmayan ecnâs-ı âliyedir. Fârâbî'nin izahına nazaran, ecnâs-ı âliyeye irtikā için, alelinfirâd idrak ve telâkki edilen mevcudât-ı muhtelife arasında müşabehetler aranılmış, müşabehetlere göre birçok efrâd bir kadro dâhiline alınarak bir "sınıf" addedilmiştir. Daha sonra bu sınıflar arasındaki münasebet ve müşabehetler aranarak hepsine şâmil olan sınıflara çıkılmış, bu suretle gittikçe sahası daha vâsi olmak üzere ayrılan sınıfların hepsinin fevkinde olarak vâsıl olunan ecnâs-ı âliyeye, "makūlat" denilmiştir:

Hakîm, umûr-ı mevcuda hakāyıkını taharrî ettiği zaman bizatihi kāim olarak ancak cevheri bulmuş, bu cevherin de mahall-i a'râz olduğunu görmüştür. A'râz tebeddül ettiği, târî ve zâil olduğu halde cevher bâki kaldığından cevheri, hâmil-i a'râz olarak tanımıştır. Sonra a'râzı tetkik etmiş, ecnâsın ne kadar olduğunu araştırmıştır. Evvela cevheri zî-miktâr bulmuş ve bu a'râza "makūle-i kem" demiştir.

Sâlisen cevherde birbirlerine nispetle mütegayyir ve mütefâvit birtakım ahvâl, mesela levn, ilim, kuvvet, infiâl, fazilet, hulk, şekil.... bulunduğunu görmüştür. Cevherden her ferd-i müşahhas bu ahvâlden birinde şahs-ı âhere müşâbih veya gayr-i müşâbih bulunduğundan bunu da "makūle-i keyf" nâmıyla bir cins addeylemiştir. Râbian bir cevherin başka bir cevhere bir isim veya "eb", "ibn", "sadîk", "şerîk", "mâlik", "abd".... gibi bir lafızla nispet edildiğini görmüş, bunu "makūle-i muzaf" diye bir cins saymıştır. Hâmisen cevherin bir zamanda bulunduğunu anlamış, zamanı da "makūle-i metâ" addetmiştir. Sâdisen cevheri bir mekânda bulmuş, buna da "makūle-i eyn" demiştir. Sâbian cevheri, vaz'ında evzâ'-ı muhtelife ile görmüş, hatta bazı icrasının bir vaz'daki mevâzının, başka bir vaz'da tebeddül ve tagayyür ettiğinin fark[ın]a varmış, bu mânâyı da bir cins addederek "makūle-i vaz'" tabiriyle ifade etmiştir.

59 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-evcibetü anhâ*.

Sâminen, cevherin şahsen, kendisinin gayrı olan cevâhirde müessir olduğunu anlamış, bu mânayı da bir cins itibar ederek "makūle-i fiil" demiştir. Tâsian cevheri tamamen veya kısmen başka bir cevhere mutbik ve onun intikaliyle münkıl bulmuş, bu mânâyı da ayrı bir cins itibar ve "makūle-i leh" tabiriyle icmâl eylemiştir.[60]

Fârâbî, birbirine karıştırılmaları ihtimali olan "makūle-i muzaf" ile "makūle-i leh"i şöyle bir misal ile izah ediyor: "İnsanın parmağındaki yüzüğe veya arkadasındaki libasa O'nun mülkü nazarıyla bakılırsa "makūle-i muzâf"tan; insanın bir kısmını veya tamamını ihata etmek ve onunla beraber intikal eylemek itibariyle nazar olursa "makūle-i leh"dendir."[61]

Şu izaha nazaran, makūlatın taayyünü zihn-i beşerin "tecrid" ve "tamîm" gibi iki ameliyesine raci olmaktadır. Hakîm olan efrâd-ı mütenevvia arasında vasf-ı müşterek bulmak için her ferdin hüviyet-i şahsiyesini teşkil eden keyfiyât-ı hususiyeyi tecrid etmiş, müteakiben bu müşâbeheti esas ittihaz ederek hükmü tâmim eylemiştir.

Fârâbî'nin cedvel-i makūlatı, Aristo'nun aynıdır. Fakat metodu, Aristo'dan hayli zaman evvel, bir cedvel-i makūlat tertib etmiş olan Hint feylefosu Kānâda'ya mümâsildir. Filhakika Vaiséshika felsefesinde mevcudatın erkân-ı asliyesi "cevâhir-i maddiye" olduğu ve bu cevâhirin bir takım a'râzı bulunduğu esas ittihaz edilmiş, cevâhir ve a'râzı tahlil ederek farklarını bulmak metodu takip olunmuştur.[62]

Fârâbî, Aristo cetvelini aynen kabul etmekle, bu cetveli ihtisar ederek cevher, kem, keyf ve nispetten ibaret olmak üzere dörde ircâ eden İbn Sînâ'nın intikādatına maruz kalmıştır. John Stuart Mill'in Aristo mantığına tevcih ettiği itirazlardan da tabiatıyla vareste kalamamıştır.[63]

Fârâbî'nin ecnâs hakkındaki şu izahı da az çok hâiz-i ehemmiyettir: "Ecnâs-ı aşere, birbirleriyle kıyas edildikleri zaman hepsi basit değillerdir. Bunlardan her biri, ancak mâdûnuna göre kıyasla basittir. İçlerinde yalnız dördü yani "cevher", "kem", "keyf" ve "vaz'" basittir. "Fiil" ve "infiâl" cevher ve keyf beyninde, "metâ" ve "eyn" ise cevherle kem beyninde hâdis olur. "Lehû" cevherle ona küllü veya ba'zı ile mutbik cevher arasında, "muzaf", hem makūlat-ı aşereden me'huz her iki makūle beyninde hem de bir makūlenin iki nevi arasında hâdis olur. Bu itibarla muzaf, bilcümle ecnâsta bulunur."[64]

Feylesofumuz, "makūle-i yenfail" ile infial keyfiyeti arasında ince bir fark buluyor: "Cevherin maa'l-keyfiyye bir hali vardır ki sükûndur. Cevher, ademden bu sükûnda bedʿ ederek kabul-i surete müntehî olur. Tabir-i diğerle kuvveden fiile çıkar. İşte cevherin suret iktisabına başladığı andaki bu

60 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ*, s. 103, 104.

61 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*

62 Vaiséshika, Sanskrit lisanında "fark ve temyiz" mânasını ifade eden "visésha" lafzından müştaktır. Hint feylesoflarından atomizm felsefesinin müessisi Kānâda'nın metodu, cevâhir ve ârazı tahlil ederek farklarını göstermek esasına müstenit olduğundan mezhebine "Vaiséshika" denilmiştir. [bk.] Mabilleau, *[L']Histoire de la philosophie atomistique.*

63 John Stuart Mill, meşhur mantık kitabında Aristo-Fârâbî cedvel-i makūlatını yıkarak İbn Sînâ gibi cevher, keyf, izafet olmak üzere dört makūle kabul etmektedir. Fakat Stuart Mill'in nokta-i hareketi, İbn Sînâ'dan farklı yani "hissiyat" (sentiments) ve "cevâhir"dir (substances). Mill'e göre bilcümle izafet, eşya arasında değil, kendi hâlât-ı ruhiyemiz arasında mevcuttur.

64 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*

sükûn "makūle-i yenfail"dir. Cevherde hâsıl olan suret sabit olursa, "keyfiyyet-i infiâliye", serîu'z-zevâl olursa "infiâl" denilir.[65]

Fakat makūle-i fiil -"Fârâbî'nin tabirince makūle-i yef'al"- ile makūle-i infiâli (yenfail) daima beraber tasavvur etmiyor muyuz? Şu hâlde bunlar, makūle-i muzafa idhal edilemezler mi? Fârâbî, buna "hayır" cevabını verdikten sonra nispet mefhumu hakkında ince bir tahlile girişiyor: "Bir şeyin daima diğer bir şeyle beraber bulunmasından o iki şeyin muzaf bâbından olmaları lâzım gelmez. Mesela teneffüs ancak akciğerlerle, gündüz ancak güneşin doğmasıyla, araz ancak cevherle, cevher ancak arazla, kelâm da ancak lisanla beraber bulunur. Hâlbuki bunlardan hiçbiri muzaf babından değildir. Bunlar ancak lüzum babına girerler. Lüzum da ya arazî veya zâti olur. Güneşin doğmasıyla gündüzün husûlü arasındaki lüzum, zâtidir. Bu neviden olmayan lüzumlar da arazîdir. Lüzûm, bir de tam veya nâkıs olur. İki şeyden birinin vücudu, diğerinin vücuduyla mevcut olursa lüzum, tamdır: Übüvvet ve bünüvvet nispeti gibi. Eğer bu tabiiyet bir taraflı ise lüzum, nakıstır.

Meselâ bir ile iki arasındaki lüzum nâkıstır. Çünkü iki mevcut oldukça bir de mevcut olur. Fakat birin vücudu ikinin vücudunu müstelzim değildir. İşte makūle-i fiil ile makūle-i infiâl arasındaki lüzum bu son nevidendir. Yani mütekâfi ve tam değildir. Çok defa, fiil mevcut olduğu hâlde infiâl bulunmaz. Bu hâl, fiilin müteallıkının, fiili kabule kabiliyeti olmadığı zaman vâki olur. Fakat infiâl bulunduğu zaman behemehâl fiilde bulunur."[66]

Fârâbî mantığında "cevher" lafzı eşhâsa da envâ ve ecnâsa yani külliyata da şamildir. Fakat eşhâs-ı cevâhir, vücuden külliyatından ekmel olmasına nazaran, bunlara "cevahir-i evveli" külliyata da "cevahir-i sevânî" ıtlak edilmiştir. "Cevahir-i evveli -ki eşhastır. Mevcut olmak için kendilerinden başka bir şeye muhtaç değillerdir. Fakat enva' ve ecnas gibi cevâhir-i sevânî, mevcut olmak için eşhasa muhtaçtırlar. Demek ki eşhas, cevheriyet de akdem ve cevher ismine külliyattan ehaktır. Fakat başka bir nokta-i nazardan emr-i ber-akstir. Külliyat, cevher ismine eşhastan ziyade müstehaktır. Çünkü külliyat, sabit, kāim ve bâkidir. Eşhas ise zâhib ve muzmahildir.[67]

Fârâbî, bu iki nokta-i nazarla, Aristo ile Eflâtun'un bu husutaki nokta-i nazariyelerini telif etmek istemiştir. Fizik ve mantık gözüyle bakan Aristo'ya göre, cevheriyette akdem, eşhastır. Çünkü mefhumatın kâffesi, eşhas-ı mahsuseden me'huzdur. Külli-yi mutasavverin kıvamı da eşhas iledir. Fakat metafizik gözüyle bakan Eflâtun'a nazaran, cevheriyette akdem külliyattır. Çünkü külliyat sabit ve bâkidir, külliyat his ve vücud-i kiyânîden daha uzak, akıl ve nefse daha yakındır.[68]

Muallim-i Sânî, külliyatın şekl-i mevcudiyetini *İsmiyye* (nominalisme) mezhebini teyit edecek bir tarzda izah ediyor: "*Külliyat, bilfiil mevcut değildir. Ancak eşhâs vasıtasıyla mevcuttur. Demek ki külliyatın vücudu arazidir.*

Fakat bunun mânâsı "Külliyat a'râzdır demek değildir. Belki külliyatın bilfiil mevcudiyetleri ancak arazan olabilir demektir."

65 Fârâbî aynı kitap.
66 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*
67 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*
68 Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*.

Fârâbî'nin mütezâd nazariyesi de oldukça dakiktir: "Mütezâddeynden biri, diğerinin ademi değildir. Fakat mütezadlardan her birinde, kendi zıddının ademi dâhildir. Mesela, beyaz karanın yokluğu değildir. Belki bir şeydir. Fakat, beyazda karanın yokluğu dâhildir. "Zıddeyne ilim birdir" kazıyesi bir mesele-i cedeliyedir. Bu gibi mesâil-i cedeliyeye iki cihetten bakılabilir. Hâlbuki böyle muhtelif cihetleri ihtiva eden mevâdda bir cihetten bir hüküm, başka bir cihetten de o hükmün nakīzi sahih olur. Zatlarına nazaran zıddeyne ilim bir olmaz. Mesela karanın bilinmesi, beyazın bilinmesinden, âdilin bilinmesi de zalimin bilinmesinden başkadır. Fakat mütezâddeynden birine, zıddeynin zıddı nazarıyla bakılırsa, muzaf babına girmiş olurlar. İki muzafa ilim ise, birdir. Çünkü muzafeynden birinin, diğeri olmaksızın bilinmesi mümkün değildir. Bu cihetten zıddeyne ilim birdir.[69]

Fârâbî, "zıddeyn" ile "mütakabileyn" arasını şu suretle ayırıyor: Mütekabileyn, bir mevzuda, bir zamanda, bir cihetten bulunmaları mümkün olmayan iki şeydir. Baba, oğul arasındaki nispet, mütekābildir. Hâlbuki, zıddeynden birinin vücudu, diğerinin ademini müstelzimdir. Tek ve çift, amy ve basar, icab ve selb, vücud ve adem aralarındaki nispet tezaddır.[70]

Fârâbî, zamanındaki mantıkçıları hayli yoran "el-insânü mevcûdün" kazıyyesini kendine mahsus bir incelikle şu tarzda izah ediyor: "*Kudemâdan bazıları bu kazıyyede mahmûl olmadığına, bazıları da olduğuna hükmetmişlerdir. Benim fikrime göre, bu iki hükümden her ikisi de bir nokta-i nazardan sahih, diğer bir nokta-i nazardan gayr-i sahihtir. Sahih değildir: Çünkü insanın varlığı kendi zatından ayrı olmadığı için, kazıyyede mahmûl yoktur. Sahihtir: Çünkü mantık nokta-i nazarından bu kazıyye iki kelimeden mürekkep ve* "*insan" ile* "*mevcut" bunun cüzleri olduğu gibi kazıyyenin sıdk ve kizbe de kabiliyeti bulunduğu için, mahmûlü vardır.*"[71]

Fârâbî'den naklettiğimiz parçalar, feylesofun mesâil-i mantıkıyyeyi tarz-ı izahta nasıl bir üslûp ve katiyet takip etmiş olduğu hakkında esaslı bir fikir verebilir. Üstadın mantıktaki hükmü cesurane ve şahsîdir. Mütalaatı, hey'et-i umumiyesiyle nazar-ı itibara alınırsa, Aristo'nun Organon'u ile Porphyrius'un İsaguci'sini, bu eserlerin şârihlerinden hiç birbirine nasip olamayan bir vukuf-ı amîk ile ihata ettiği vâzıhan görülür. Fârâbî'nin diğer bir hususiyeti de mantıkla psikoloji ve metafizik arasında sıkı bir rabıta tesis etmiş olmasıdır. Makale-i âtiye, Türk feylesofunun psikoloji, ilâhiyat ve siyasetteki efkâr ve nazariyatına hasredilecektir.

69 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*
70 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*
71 Fârâbî, *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ.*

İBN SİNÂ: HAYATI ve ÂSÂRI[1]

Baron Carra de Vaux (1867-1953)

(Profesör)

Mütercim: A. (Ahmed) Cemil

Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. Sevtap Kadıoğlu

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, İstanbul, Türkiye - sevtapk@istanbul.edu.tr

Unvanından da anlaşılacağı üzere aristokrat bir aileye doğan Vaux, şahsî bir merak ve gayretle Doğu Dillerini, özellikle Arapçayı öğrendi. Paris'teki lnstitut Catholique'te fahrî Arapça profesörlüğü yaptı. Kaynaklar, O'nun İslâm ve Doğu tarihine olan ilgisini dindar bir Hıristiyan oluşuna bağlarlar fakat İslâm'a ve İslâm medeniyetine olan bakışı mutedil ve gerçekçidir. Mes'udî'nin Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf'ını Fransızcaya tercüme etmiştir. Fakat O'nun İslâm bilim tarihine dair en dikkat çekici çalışması Avicenne (İbn-i Sina) isimli çalışmasıdır ki Mecmua'da tercüme edilip neşredilen makale buna dayanır. Mecmuanın 1922 yılında neşredilen 2. sayısında da İslâm Mütefekkirleri isimli çalışması Necip Âsım tarafından tanıtılmıştır. Koyu bir Katolik olarak İslâm'ı bir "vahiy dini" olarak kabul etmeyen fakat İslâm'ın büyük bir medeniyet inşa ettiğini ileri süren pek çok esere imza atmıştır.



Baron Carra de Vaux
(Fransız Şarkiyatçı)

Bazı kimseler bizim büyük Arap filozoflarından bahsettiğimizi işittikçe, ancak bulundukları asra ve mensup oldukları ırka nispeten büyük olan bu ricali sair muhitlerde yetişen filozoflar ve meşhur allâmeler ile mukayese etmek iddiasında bulunmak temelsizce cüretkârâne bir hareket olacağını tahmin etmiş olabilirler. Fakat âzâde-i beyandır ki ez-ân-cümle Serkisi (Sercisi) Re'sülaynî, Huneyn bin İshak, Sabit bin Kurre, El Kindî ve Farâbî gibi âlimler, gerek tabiatlarının kudret ve ibtikarı ve gerek eserlerinin adet ve kıymeti itibariyle muhit ve asırdan kat`an nazar, fikr-i beşerin en ziyade medyun-ı feyz olduğu eâzım meyanına idhal edilmeye lâyıktırlar. Hele İbn Sina'dan bahsettiğimiz vakit böyle büyük adamların konabileceği derece ve sınıf hakkında, zannederim ki muhafaza-i tereddüde imkân kalmayacaktır.

İbn Sina'nın hayatını edebiyat-ı Arabiyede mümasilleri az bulunan mükemmel bir menbadan öğreniyoruz. Bu menba filozofun kendi hatt-ı destiyle tesvîd ve tilmizi El-Cüzcâni tarafından toplanıp ikmal edilen bir tercüme-i hâldir. Bu kıymetli vesikayı hüsn-i hâlde muhafaza eden de İbn Ebû Useybia'dır.[2] Onun ekser kısmını aynen tercüme etmekten daha iyi bir şey elimizden gelmez. Lâkin

1 Sene 3, Sayı 7, Kânunuevvel 1340 (1924), s. 363-383.
2 Ebu el-Makzun'a müracaat.

onu çok zihin karışıklığına uğramadan okumak için evvelemirde şark-ı müslim tarih-i umumîyesinde İbn Sina asrına ircâ-ı nazar etmek münasiptir.

Filozofun hayatı Halife Tâî, Kâdir ve Kāim'in saltanatları hengâmına müsadiftir. Bu hükümdarların isimleri Halife Mansur, Reşid ve Me'mun'a nispetle şaşaa ve şöhretten mahrumdur. Filvaki Abbasiler hilafetinin zaman-ı sukûtuna vâsıl olmuş bulunuyoruz. Bağdat hulefâsının nüfuzu ve idare-i merkeziyesi dûçâr-ı zaaf olur. Muhtelif cihetlerden rakip hanedan-ı hükümet tesis eden sergüzeşt-cûlar yükseliyor. Daha Müttakî zaman-ı saltanatında, muzaffer silâhları âlem-i İslâm haricinde Bizanslılar ve Ruslar aleyhine teveccüh etmiş olan Musul'daki Hamdânî ümerası Nazîrüddevle ile Seyfüddevle Türk emirlerini "emirü`l ümerâ unvanıyla halife muhafazalığında bulunmakta istirkāb etmişler idi. Biz Farâbî'yi Seyfüddevle'nin şahsına merbut gördük.

Müstekfî zaman-ı hükümetinde neslen İran Sâsânî hükümdarı "Sabur [Şâpur=Şah-pûr]a mensup olduğunu iddia eden bahr-i Hazar kenarlarında fakir bir balıkçının evladı bulunan Bûyeler [Büveyhiler] 334[h.] tarihinde Baylem kıtaâtı başında olarak Bağdat'a girdiler. Müstekfî hal ve gözleri kör edildikten sonra yerine Mutî` ik'ad olundu. Ve Âl-i Büveyhler Reisi Muizzüddevle min-gayr-i istihkak Sultan unvan-ı cedidini takınarak hutbe ve dualarda halife ismi yanına kendi ismini de ilâve ettirdi. Âl-i Büveyh emirleri Râfizîler itikadına meylettiler. Hazreti Ali'nin oğlu Hüseyin'i tezkire-i namı için Muharremü'l-haramın onuncu aşure günü şiî bayramını tesis ve 352 senesiyle onu müteakip senelerde Bağdat'ta dahi tes'id ettirdiler. Âl-i Büveyh sultanları Deylem emirlerine istinaden birkaç seneler halifeler nezdinde saray müdüriyeti vazifesini gördükten sonra felce uğramış olan zaifü'l-irade Halife Mutî'yi terk-i hilafete icbar ettiler ve bizzat zaman-ı hükümeti ele aldılar. Tâî on sekiz sene kadar hemen hemen tanınmamış hâlde icrâ-yı hükümet etti. Neticede hal ve haps olundu. Onun yerine ku`ûd eden Kādir, şahsiyeti tarihte bir iz bırakmaksızın kırk bir sene hükümran oldu. Nihayetü'l-emr müşarünileyhin halefi Kāim zamanında münazarât-ı dâhiliyeden yıpranmış olan Âl-i Büveyh sülalesi büsbütün münkariz ve onun yerine daha meşhur olan Selçuk sülalesi kāim oldu. Türk Selçuklularının zaman-ı idaresinde Âl-i Büveyh ailesi âzası emanet dâhilinde dağılmışlardı.

Muizzüddevle'nin biraderi Rüknüddevle, ihtiyarlaması hasebiyle 365 tarihinde kendi hüküm ve nüfuzuna mutî kalan memleketleri evladı arasında taksim etmişti. Oğullarından birisine İran ile Kirman'ı, bir diğer oğluna Rey ile İsfahan'ı, üçüncüsüne de Hamdan ile Dinaver'i[3] vermiş idi. Biz İbn Sina'yı bu üç makarr-ı idarenin birinden diğerine geçen vaziyette görüyoruz.

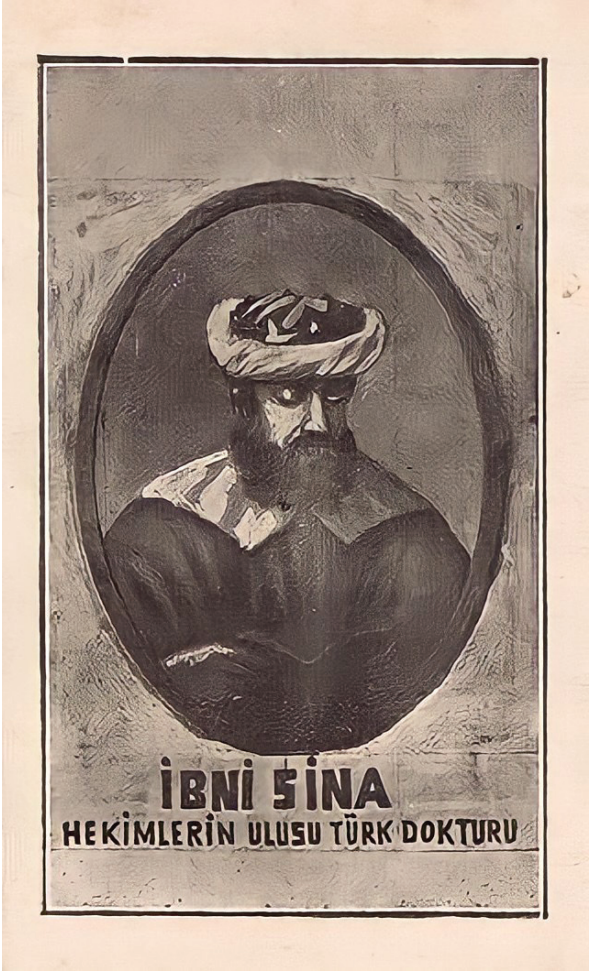
Buhara'da kudret-i hükümeti on üçüncü asr-ı hicri evahirinden ibtida eden Samani sülalesi hükümran idi. Horasan Emiri lakabını hâiz olan Samani Nuh'un oğlu Mansur 365 senesinde vefat etmekle Mansur'un oğlu Nuh ona halef oldu. İbn Sina'nın ilk hâmisi bu Nuh'tur.

Hulefâ devletinin cenubunda daha o zamanlar şerefli bir hükümet sürmekte olan Muktefî, hengâm-ı hilafetinden itibaren Karmatî isminde yabancı bir cemaat zuhur etmişti. Başka bir eserimizde onlardan bahsettik. İbn Sina zamanında bu Karmatîlerin savletleri tevakkuf etmişti. Lâkin bu Karmatîlerin merbutiyet peyda ettikleri İsmailliye namında büyük ve meşhur bir kabile Mısır'da

3 Ebu el-Makzun'a müracaat.

kudret-i siyasiye kazanmış ve oradaki muvakkat, geçici hükümdar sülalelerinin enkazı üzerine mühim bir Fatımiye Devleti tesis etmişti.

O zamanki Müslüman devletinin hâli ve vaziyeti dağdağalı ve nizam ve intizamdan ârî bir derebeylik idaresi gibi gösterilebilir. Tensik görmemiş ve zaafa dûçâr olmuş bir kuvve-i merkeziye altında Sarra, Basra bir sürü küçük emaret-i tabi`a yükseliyor. Memleketin bir kısmında tahakküm ile bilahare saha-i siyasetten zâil oluyor.



Ensâl ve itikadât onları temsil eden siyasî sergüzeşt-cûların baht ve muvaffakiyetlerine göre müterakkî veya müteredddî çarpışıyor. Suret-i umumiyede Arap fikri mâil-i inhitat görülüyor. Eski Fars fikrinin uyandığı âvan oluyorsa da bilhassa Türk anâsırının husule getirdiği tebârüzâtla memnuen o teşevvüş-i umumiyeden kendini tamamıyla kurtaramıyor.[4] Mamafih, ilim şurada-burada bazı emirlerin ve bazı emaret mensubu şahsiyetlerin bahşettikleri muvakkat himayeler bahtına olarak mukadderatını takip ediyor. İşte anif mahiyet-i müşevveşesini İbn Sina hayatının inikas ettirdiği böyle bir muhitte bu filozof bizim skolastik namını verdiğimiz sakin ve azim sisteme ilk defa olarak vâzıh, muntazam ve tam bir ifade vermiştir.

Ebu Ali el Hüseyin bin Abdullah bin Sina, kendi tercüme-i halini ber-vech-i zîr hikâye ediyor: Aslen Belhli olan pederi Nuh bin Mansur zamanında Buhara'ya gelmişti. Buhara civarında Harmetin kasabasında ikāmet ve müdüriyet ile iştigal eder idi. Afşinli bir kadın ile tezevvüç etmiş, ondan iki oğlu olmuş. Filozof, büyük oğludur. İbn Sina 375 sene-i hicriyesi Safer ayında tevellüd etmiştir. Çocuklar doğduktan sonra İbn Sina'nın ebeveyni Buhara'ya gidiyor.

İbn Sina henüz pek küçük iken *Kur'an* ve mebâdi-i edebiyat tahsili zımnında bir hocanın dest-i terbiyetine tevdi olundu. Henüz on yaşında olduğu hâlde o derece terakki etmişti ki hayret ve takdir uyandırıyordu. Bu zamanda Buhara'ya Mısır'dan İsmailî misyonerler gelmişti. Bu misyonerler kendi mezheplerinin ruha ve akla ait nazariyatını talim ediyordular. İbn Sina'nın pederi, onların mezhebini kabul etti. Filozofa gelince, bu kimselerin söylediklerini dinleyip anladığını ve fakat kendi fikri ve

4 M.F.Grenard, *La Légende de Satok Boghara Khan et I' Histoiré* namındaki eseri mütalaa olunursa bu zamandaki şark tarihi hakkında kat`i bir fikir edinilebilir. *Journal Asistiqué*'in 1900 Kânun-ı Sâni nüshasında.

ruhunun kabul etmediğini söylüyor. Misyonerler dinî propagandadan maada felsefe-yi Yunaniye, hendese ve Hint hesabı gibi gayr-i dinî ulûmu dahi tedris ederlerdi. İbn Sina bu tarz hesabı bir sebzevatçıdan öğrendi ve İsmail el Zâhid'den kemal-i muvaffakiyetle fıkıh ve usul-ı cedel taallüm etti.

Bundan sonra Buhara'ya filozof olduğunu söyleyen Nâtilî isminde bir şahıs geldi. Oğlunun tahsil ve terakkisine gayretinden anlaşıldığına göre muhibb-i ulûm olan İbn Sina'nın pederi, mahdumu O'ndan çok şey öğrenecek ümidiyle bu şahsı kendi hanesinde beytûtet ettirdi. İbn Sina o adamın idaresi altında olarak mantık kavâid-i esasiyesini öğrendi. Lâkin bu ilmin tatbikatına gelince, pederinin haneye aldığı adamda malumat mefkud idi ve her defa bir mesele mevzu-ı bahs oldukça tilmiz hocasından daha iyi hallediyordu. Onun üzerine İbn Sina kendi kendine tetebbua koyuldu. Mantık mebâhisini bizzat okudu ve şerhleri dikkatle tefahhus etti. Öklides hendesesini de böyle yaptı. Nâtilî ile beş-altı cümlesini beraber okuyup badehu kitabı yalnız bitirdi. Sonra Macesti (Al-mageste) tetebbuuna geçti. Kendisi bunu şayan-ı hayret bir suhuletle anlamış olduğunu söylüyor. Nâtilî O'nu terk ile Gürgenç'e gitti. İbn Sina felâsifenin hikemiyâtını badehu hikmet ve ilm-i akâid hakkındaki muhtelif şerhleri mütalaa etti ve kendi ifadesine göre "*ilim kapıları kendisi için açılmış oldu.*"

O zaman tıp tahsilini arzu etti. "Ve bu ilim", diyor "güç olmadığından onda çok seri terakki ettim." Tıp kitaplarına vâkıf olduktan sonra hastaları ziyarete ve tedaviye başladı. Amelî müdâvâtta tarifi müteassir tecârib kazandı. Tabipler kendi idaresinde gelip çalışmaya başladılar.

Bu noktaya vâsıl olunca bir buçuk sene müddet mütalaaya hasr-ı vakit eyledi. Bu müddet zarfında mantık ve felsefe kitaplarını tekrar tekrar okumaktan başka bir şey yapmadı.

"*Her ne vakit bir meselede sıkılsam, diyor ve bir kıyasın hadd-i evsâtını bulamasam camiye gidip fâtır-ı semavattan ma'na-yı müşkil ve mesdûdu bana bildirmesini niyaz ederdim. Geceleyin haneme geliyor, mumu önüme yakıp okumaya ve yazmaya koyuluyordum. Uyku galebe ettiği veyahut zayıf hissettiğim vakit bana kuvvet veren bir bardak şarap içmek âdetim idi. Neden sonra tekrar okumaya başlardım. Nihayet uykuya düşünce evvelki gün beni ta'zib eden aynı meseleleri rüyada görürdüm ve öyle olurdu ki ekserinin suret-i hallini uykuda keşfederdim.*"

Genç filozof böylece mantık, hikmet ve riyaziye silsile-i ulûmunu bir insanın vâsıl olabileceği bir noktaya kadar ta`mîk etti. Ve o zamandan beri o ilimlerde artık kendisi terakki etmediğini söylüyor. Sonra "mâba'dettabîî"ye[5] döndü. Fakat bizzat kendisinin bile tefahür ettiği bu fevkalâde suhulet-i tahsiline şayân-ı hayret kudret-i sa'yine rağmen Aristo "mâ-ba'de't-tabîa"sı O'nun için çok zaman mümteniü'l-usûl, akıl ermez bir şekilde kaldı.

"Ben bu kitabı okudum, diyor, fakat anlamadım. Ondaki mu`tiyat bana o derece muzlim kaldı ki kırk defa okuduktan sonra onu ezberliyor ve fakat hep daha anlamıyordum. Artık ümidimi kestim ve kendi kendime dedim ki: Bu kitap gayr-ı kābil-i fehimdir. Bir gün asr vaktinde bir kitapçının dükkânına girdim. Orada bir dellala rast geldim. Elinde bir cilt bir kitap var idi. Onu medh ediyordu. Bana gösterdi. Eserde faideli bir şey olmadığı kanaatiyle ve can sıkıntısıyla O'na iade ettim. Onun

5 Aristoteles'in *Metafizik* isimli eseri. (Ed.)

üzerine dellal dedi ki: "Onu satın al, bu ucuz bir eserdir. Sana üç dirheme satarım. Sahibinin paraya ihtiyacı vardır." Satın aldım. *Mâ-ba'de't-tabîa* kitabındaki Aristo efkârı hakkında Ebu Nasr el- Farabî tarafından kaleme alınmış bir eser idi.[6] Eve geldim ve onu okumaya müsaraat ettim. *Mâba'dettabî* kitabında bana muzlim ve müphem kalan şeylerin kâffesi hemen derhal bana münkeşif oldu. Zira ibârâtı zaten ezber biliyordum. Çok sevindim. Cenab-ı Hakka hamd ü sena olsun diye fukaraya bol bol sadaka verdim.

Bu vakitler Buhara Sultanı hep Nuh bin Mansur idi. Sultan hastalandığından berây-ı tedavi İbn Sina çağırıldı ve Sultanı şifa-yâb etti. Ondan sonra Sultanın nüdemâsı meyanına dâhil oldu. İbn Sina Nuh bin Mansur'dan Kütüphane-i Sultaniye'ye girmeye müsaade talep etti. "*Burası*" diyor, "*kitaplar ile dolu, üst üste mevzû' sandıkları muhtevi müteaddid odalardan mürekkep hiçbir kütüphane ile gayr-ı kābil-i kıyas zengin bir kütüphane idi. Bir odada hukuka ait kitaplar mevcut, bir diğer odada şiir ve böylece münkasım ve mürettep idi.*" İbn Sina orada evvelce hiç görmemiş olduğu ve o vakitten beri de bulamadığı fevkalâde nadir kitaplar keşfetti. Bu kütüphane bir müddet sonra muhterik oldu. İbn Sina'yı istirkāb edenler orada edinmiş olduğu malûmâta yalnız kendisi sahip olduğuna emin olmak için filozofun kütüphaneyi kasten ateşe verdiğini iddia ettiler.

İbn Sina, asrındaki âsâr-ı ilmiye tetebbuâtını ikmal ettiği zaman henüz on sekiz yaşında yok idi. "*O zamanlar*" diyor, "*ilmi hıfz ediyordum, ezberliyordum. Şimdi mahfuzâtım bende tekemmül ediyor, fakat daima hep aynı ilim. O vakitten beri ben ulûmu tecdid etmedim.*"

Yirmi bir yaşında yazmaya başladı. Alelâde ve ekserisi gayr-ı müştehir olmak üzere muhtelif eşhasın talebiyle yazardı. Komşularından Ebu Hüseyin el Aruzî namında biri O'ndan ilim hakkında umumî bir kitap yazmasını istedi. Yaptı ve kitabı bu komşusunun ismiyle tevsim etti: *El Hikmetü'l-Aruziyye Felsefesi* (*el-Ḥikmetü'l-ʿarûżiyye)* Bir diğeri Ebû Bekir el-Berkî bir felsefe şerhi talep etti. Müntiç ve müntec eserini ve kezalik ahlâk üzerine bir diğer eser kaleme aldı.



Buhara'da İbn-i Sina heykeli

Filozof yirmi iki yaşında pederini kaybetti ve vaziyeti değişti. Hayat-ı siyasiyeye girdi ve Sultan tarafından bazı memuriyetlere tayin olundu. Fakat lüzum ve icab-ı hâl diyor, kendisini Buhara'yı terke ve Gürgenç'e hicrete mecbur etti. Orada muhibb-i ulûm olan Ebu'l Hüseyin el Salih, Emir Ali bin Memun nezdinde mesned-i vezarette bulunuyordu. İbn Sina bu küçük emirin sarayında ve fakih libası

6 Farabi, Aristo ile Eflatun'un müteaddit eserlerindeki efkâr, makâsıd veya temayülât hakkında kitap yazmıştır. Steiuschneider'in *Al-Farabi* namındaki eserinin 124 veya 133. sahifelerine müracaat.

altında ikāmet etti. Badehu yine icab-ı maslahat, kendi tabiri veçhile Gürgenç'i dahi terke mecbur etti. Nesâ, Baverd, Tûs ve sair şehirleri dolaştı ve nihayet Cürcan'a vâsıl oldu. Maksadı Emir Kābus'un himayesi altında yerleşmek idi. Fakat bu şahsiyetin refakatinde bulunduğu hengâmda hâmisi olan emir esir edilip öldürüldü.

Onun üzerine İbn Sina Dihistan'a azimet etti. Orada ağır bir hastalığa tutuldu. Cürcan'a muavedet ve kendisiyle akd-i müddet eden Ebû Ubeyd el- Cüzcâni ile muarefe peyda etti. Bu zaman kendi vaziyetine dair bir şiir inşad etmişti. Mealen şöyledir: "*Ben büyük değilim. Lâkin beni istiap edecek şehir yoktur. Değerim yüksek değildir. Fakat satın alıcı yoktur.*"

İbn Sina'nın tasvir ettiği kendi vaziyeti o asırdaki ilim vaziyetinin ne olduğunu gösterir.

Burada İbn Sina'nın kendi yazdığı tercüme-i hâl tevakkuf ediyor. İbn Sina onu ihtimal ki El-Cüzcâni'nin talebi üzerine tesvîd etmişti. Tercüme-i hâl bakiyesini filozofun tarz-ı hareketine reyü'l-ayn müşahid olan bu zata medyunuz.

Cürcan'da ulûmdan zevk alır Muhammed el Şirâzî namında bir adam vardı. Bu adam şeyhe yani İbn Sina'ya kendi civarında bir hane satın aldı. Her gün İbn Sina ona hey'et ve mantık dersi verir idi. İbn Sina âsârının bir kısmını bu ikametgâhında O'nun için telif etmiştir.

Badehu filozof Rey şehrine geçti. Ve Rey Hatun ile oğlu Mecdüdevle'nin hizmetine girdi. Mâlihulyadan muztarip bulunan bu emiri tedavi etti. Hilâl bin Bedir'in katline ve Bağdat ordusunun hezimeti zamanına kadar Rey'de kaldı. İcab-ı maslahat ile bi't-tekrar Kazvin'e ve oradan Hemedan'a azimet ve orada Kezbâneveyh'in hizmetine dehâlet ve idare-i memuriyeti vazifesini deruhde etti.



Bu hengâmda hasta düşen Hamdan Emiri Şemsüddevle, filozofu nezdine celb ettirdi. İbn Sina O'nu kırk gün tedavi ile şifa-yâb etmekle mükemmelen mükâfat görüp emirin nüdemâsı meyanına dâhil oldu. Filozof bir müddet sonra Şemdüddevle'nin Kirmisin cihetinde icra ettiği küçük bir sefere iştirak ve mağluben Hemedan'a avdet etti. Bilahare taraf-ı emaretten teklif olunan vezaret hizmetini kabul ettiyse de askerler aleyhine isyan çıkardıkları ve vezaret dolayısıyla uğrayacakları ağır cezadan korkarak İbn Sina'nın hanesini bi'l-muhasara kendisini yakalayıp hapse attılar. Ve aynı zamanda bilcümle emvâlini de müsadere ettiler ve Emir Şemsüddevle'den katline ferman istihsaline çalıştılar. Emir, katline ferman ısdarından imtina etti. Ancak askerlere taviz makamında filozofu makam-ı vezaretten teb'îde rıza gösterdi. Şeyh İbn Sina ba'de'l-

firar ehibbâsından Ebu Said Dahdûk'un hanesinde bi'l-ihtifa kırk gün dışarı çıkmadı. Bu müddet inkızâsında Emir be-tekrar hasta düşmekle tekrar İbn Sina'yı celb ve ikinci defa olarak kendisine vezareti tevdi eyledi.

El- Cüzcanî Aristo kitaplarının umumî bir şerhini vücuda getirmesini teklif için bu zamanı intihab etmişti. İbn Sina vakti olmadığını ve mamafih eğer Cüzcanî efkâr-ı muhalifeyi cerh ve iptal etmeksizin yalnız kendi mütâlaât-ı şahsiyesinin bir zübdesini arzu ederse işe koyulabileceğini beyan ve *Şifa el Hikmet*'ini telife mübaşeret etti. İbn Sina ilm-i tıb üzerine olan *Kanun*'un birinci kitabını zaten yazmıştı. Bu iki büyük eserin telifine bi'l-müsaraa her akşam hanesinde mütebahhirîn ve telâmizini topluyor, Cüzcâni *Şifa*'dan bir bahis okuyor, hazırûn-bi'l-meclis olan bir diğeri *Kanun*'dan bir fıkra kıraat ediyor ve böylece herkes okuyuncaya kadar devam olunuyordu. Ondan sonra içilirdi. Gündüzün emirin hidemâtıyla iştigal olunduğundan dolayıdır ki gece yazılıyordu. Şeyhin Hemedan'daki hayatı bu suretle güzerân oldu. Hâmisi olan Şemsüddevle mücavir bir emir aleyhine açtığı bir seferde dâü'l-batın marazına giriftâr olarak vefat etti.

Şemsüddevle'nin vefatıyla makamına kuud eden oğlu, İbn Sina'ya be-tekrar makam-ı vezarete gelmesini teklif etti. Filozof bu def'a bi'l-itizar kökçü Ebu Galib'in hanesinde ihtifa ve mesaisine devam etti. Orada Hayvanat ve Nebatat kısımları müstesna olmak üzere *Şifa* namındaki eserinin Hikmet ve Mâ-ba'de't-tabîa'ya ait bütün mebâhisini kaleme aldı. Günde elli sahife yazıyor idi. Artık Hemedan'da şahsını daire-i emniyetten hariç addettiği zaman İsfahan Emiri Alâüddevle'ye İsfahan'a ve emaret nezdine gitmesine müsaade talebini hâvi hafiyen bir ariza gönderdi. Hemedan'da nüfuz ve kudret-i külliye kazanmış olan Tâcülmülk bu mektuptan haberdar ve şeyhin bu hareketinden gayr-ı memnun olarak taharrisine memurlar tayin etti. Filozof, husemâsından bazılarının ihbarı üzerine yakalanıp Ferdecan ismi verilen kaleye gönderildi. Kaleye girerken şu mealde bir şiir inşad etmişti.

"*Görüyorsun ki benim kaleye dühulum azade-i irtiyabdır. Lâkin herkes benim hurucum meselesindedir.*"

Bu kasırda dört ay kaldı. Bu zaman zarfında Alâüddevle Hemedan'a bir sefer icra etti. Tacüddevle, Şemsüddevle'nin oğlu refakatinde firar ve filozofun hapis olunduğu aynı kasra iltica etti. Alâüddevle, az zaman sonra İsfahan'a avdet etmekle Tacülmülk, şeyh ile birlikte Hemedan'a girdi. Filozof mahpushanesinde müteaddid eserler vücuda getirmişti. Bu vaka neticesinde İbn Sina Hemedan'ı terk etmeyi gittikçe daha ziyade arzulayarak Cüzcani biraderi ve iki hizmetçisi ile birlikte cümlesi sûfi kıyafetine girmiş oldukları halde gizlice Hemedan'dan çıkıp gittiler. Zahmetli bir seyahatten sonra İsfahan'a vâsıl oldu. Filozof Alaüddevle'den hüsn-i kabul gördü. Sarayda kendisi gibi bir adamın müstahak olduğu hürmet ve riayete mazhar oldu. Hemedan'da takip ettiği program mucibince geceleyin çalışmaya ve felsefî celseler akdine tekrar başladı. Cuma geceleri bizzat emir Alaüddevle bu celselere riyaset ederdi. İbn Sina Alaüddevle refakatinde birçok âsâr te'lif ve bu emir ile birlikte Sâburhast'a gittiği sene de *Şifa* namındaki eser-i muazzamını ikmal etti. Esna-yı rahda sair birçok âsâr ile beraber ezcümle *Necat* ismindeki eser-i mühimi vücuda getirdi.

Filozof vefatına kadar Alaüddevle'nin himayesi altında yaşadı. İğtişaşât ve muharebât neticesinde Müslüman memleketlerinde kudemâ tarafından yapılmakta olan ilm-i hey'et rasadâtının vakfe-gir-i ta'lik olduğuna kemâ-fi's-sâbık rasadât-ı cevviyeye başlamak muvafık olacağına bir gün Emir Alaüddevle'nin nazar-ı dikkatini celp etti. Alaüddevle vesâit-i mukteziyenin ihzarına kâfi mahsusâtın derhal itâsını emretti. Şeyh (İbn Sina) âlât ve edevat tedarik ve tesisine riyaset vazifesini Cüzcani'ye havale etti. Fakat seyahatlerin ve tenezzühlerin kesreti hasebiyle "rasadât" terk edilmek mecburiyetinde kaldı.

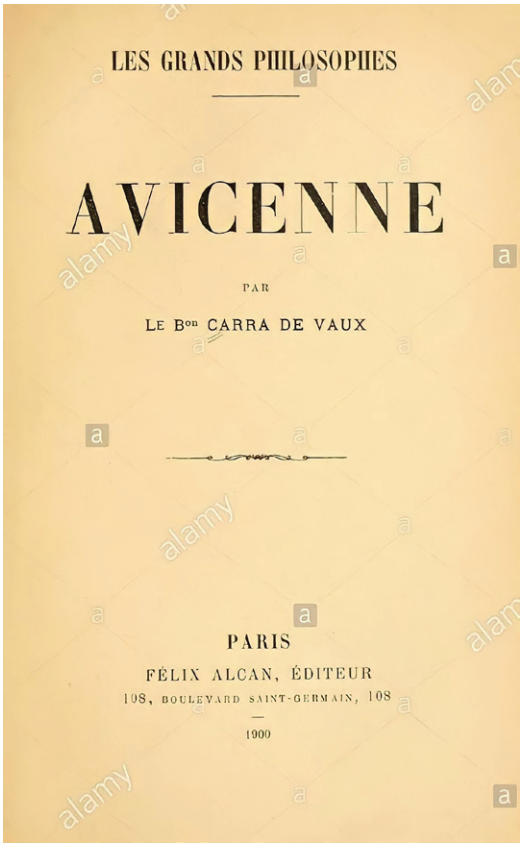
İbn Sina bu devirde de birçok âsâr telifinden hâli kalmadı. Başlıca hâmisinin ismiyle tevsim ettiği *Hikmetü'l-Alâî* kitabını vücuda getirdi. Bu, lisan-ı İranî üzere yazılmış felsefî bir eserdir. Cüzcani İbn Sina'nın hizmetinde bulunduğu yirmi beş sene zarfında Şeyh'in bir yeni kitabı mütemadiyen okuduğunu hiç görmemiş olduğunu kemal-i hayretle beyan ediyor. İbn Sina bir yeni kitabı eline alınca hemen mebâhis-i mudileye geçer ve mesâil-i mebhusu'n-anha'ya göre eser hakkında hüküm itâ edermiş. Bu usul-ı tetebbu, bugün bizim için mucib-i hayret değildir.

Tercüme-i hâlinde şairane bir surette deniyor ki: *"Filozofumuz ruhun bütün azamet ve ulviyetine mâlik idi. Lâkin ondaki meleke-i hâkime, meleke-i aşk ve şehvaniyet idi. Bu hassa onu ale'l-ekser işgal ederdi. Bu ifradât bünyesini yıprattı. Sebeb-i vefatı uğradığı bir veca-yı batn" olmuştur. Hastalıktan kurtulmayı o kadar istiyordu ki günde sekiz defa lavman yapıyordu. Em'âsının bir kısmı karha peyda etmişti ve dizanteriye tutulmuştu. Veca-yı batnı hübut-ı kavi takip etti ve ayağa kalkmaya mani bir hâl-i zaafa uğradı. Ayağa kalkıp yürüyebilinceye kadar kendisini tedaviye devam etti. Fakat kendini korumadı. Muhtelif ifradâta kapıldı. Ve tedavide tamamıyla şifa-yâb olmaya mâni birçok muhtelifü'l-ecnâs mevâd terkibâtı kullandı. Kâh iyileşiyor kâh tekrar hastalanıyordu. İddia olunur ki bir gün tedavi için kullandığı menkuha iki danik kereviz konmasını emretmiş. Tabib-i müdâvî ise menkuh derununa beş dirhem kereviz koymuş idi. Kerevizin humuziyeti, ıstırabını teşdid etti. Bundan maada hizmetçisi bir gün eczadan biri içine çok miktarda afyon attı. Bu hizmetçi bir şeyde efendisini tazib ettiği için Şeyh kesb-i afiyet ettiği takdirde anlayıp kendisini cezalandıracağından korkuyordu."*

Alâüddevle Hemedan'a gitti. Şeyhi de beraber aldı. Yolda filozof tekrar "kolik"e tutuldu. Hemedan'a muvasalatında kuvvetinin tamamıyla kesildiğini hissediyor ve bu hastalıktan kurtulamayacağını anlıyordu. O zaman "bedenimdeki müdir, artık idareye, teşfiyeye kādir değildir şimdi her türlü ilaç faidesizdir" sözleriyle tabiplere izin verdi. Badehu Cenab-ı Hakka tevcih-i efkâr ile abdest aldı. Günahlarından istiğfar, bol bol sadakalar tevzi' ve esirlerini ıtlak etti. Her üç günde bir hatime nişan koyuyordu. Birkaç gün sonra vefat etti.

Vefatı 428 tarihinde vuku bulmuştur. 58 yaşında idi. Birisi O'nun hakkında şu mealde bir şiir inşad etmiştir. "*Şeyhü'r-re'is ne ilm-i tıbbından ve ne de ilm-i nücumundan istifade etmemiştir. "Şifa" namındaki eseri onu ıstırab-ı mevtten teşfih etmemiş, "Necat" ismindeki eseri onu ölümden kurtaramamıştır.*"

İbn Sina, hatırasının şark ve garptaki talih ve tecellisi ile felsefesinin icra etmiş olduğu nüfuzu tetkik etmek şimdilik bizim daire-i salahiyet ve ihtisasımızdan hariçtir. Çünkü biz burada O'nun


LES GRANDS PHILOSOPHES

AVICENNE

PAR

LE Bon CARRA DE VAUX

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

usul-i felsefesini bir nokta-i azimet değil, bir nokta-i vüsûl addediyoruz. Lâkin sima-yı irfanının şarklılar nazarında iktisap ettiği eşkâlden birini - efsanevî olan bu şekil ve suret kendi seciye-i hakikiyesinin bazı hututundan münbais olduğundan - göstermek arzusuna mukavemet edemiyoruz. Şarkta halk edebiyatında ve bilhassa Türk edebiyatında halkın tahayyülâtı kendisini garip sergüzeştlerin hezl-âmiz menâkıb-ı mudhikenin kahramanı yaptığı bir nevi maskara, tuhaf fakat sahib-i lütuf ve kerem bir sihirbaz olarak muhayyel bir İbn Sina mevcuttur. Türkçe bir âsâr-ı müntahabe mecmuasına göre[7] bu derin ve zarif ve şâdân filozofun hasr-ı vakit ve iştigal ettiği zannedilen işbu letâif hikâyâttan bir tanesi ber vech-i âtidir:

"Halep'te bir kral var idi. O zamanlar bu Halep şehri külliyetli miktarda mevcut fareler tarafından hasara uğramıştı. Sekine-i mahalliye lâyenkati şikâyâttan fârig olmazlardı. Bir gün Kral, İbn Sina ile esna-yı musahabette fareler mevzu-ı bahs oldu. Kral fareleri izale ve imha edecek bir çare bilip bilmediğini tabip İbn Sina'dan sual etti. İbn Sina cevaben "*öyle bir çare bulabilirim ki birkaç saat zarfında şehirde bir tek fare bile mevcut kalmaz, lâkin o şartla ki siz gidip şehrin kapısında durasınız ve her ne ki görür iseniz gülmeyesiniz.*" dedi. Kral bu şartı maa'l-mahzuziye kabul etti. Bargirini eğerletti. Şehrin kapısına gidip bekledi. İbn Sina dahi sur kapısına müntehi sokağa çıktı. Ve bir efsun okumaya başladı. Bir fare geldi. İbn Sina onu tutup öldürdü ve bir tabut içine koydu ve tabutu taşımak için dört fare çağırdı. Badehu efsuna devam etti. Fareler pençe ve ayaklarını birbirine vurarak yürümeye başladılar. Şehrin bütün fareleri cenaze merasiminde hazır bulunmak üzere geldiler. Sıraya dizilip kralın bulunduğu sur kapısına doğru ilerlediler. Bazıları cenaze alayının önünde gidiyor bazıları da alayı takip ediyorlardı. Kral bakıyordu. Fakat fareleri omuzlarında tabutu taşır görünce kendini tutamayıp kahkahayı kopardı. Derhal kapıyı aşmış olan farelerin cümlesi fevt oldu. Lâkin kapının iç tarafında bulunanlar irkilip durdular ve kaçıştılar. O zaman İbn Sina dedi ki: Ey Kral eğer birkaç dakika daha gülmekten men-i nefs ede idiniz şehirde bu mahlûklardan bir tanesi bile hayatta kalmayacaktı ve herkes kurtulmuş olacaktı. Kral nâdim oldu. Fakat ne yapmalı? Geç nedamet, bî-sûddur. "

İbn Sina böylece hiç değilse vefatından sonra olsun hürmete ve umumun teveccühüne nâiliyeti ve şan ve şerefin küçük cihetlerini tanıdı.

İbn Sina'nın telif eylediği ve el-yevm kütüphanelerimizde mevcut bulunan âsâr külliyetlidir. El Cüzcani bu filozofun tercüme-i halini vücuda getirmiş ve El Asîbe onu gözden geçirmiştir. Cüzcani

7 The Litterature of the Turcks, ch. Wells sahife:: 114.

tarafından naklolunan âsâr isimlerinin kâffesini buraya kaydetmekliğimiz müstağni-i anil-ehemmiye olduğu gibi bu bâbda Avrupa'nın bütün kütüphanelerinde mevcut âsâr hakkında da bir liste vücuda getirmek lâzım değildir. Böyle bir şey kâriler için doğrudan doğruya mucib-i âlâka olmayan kolay fakat usanç veren bir sa`y olur. Yalnız işbu âsâr meyanında hangilerinin en mühim olduğunu ve hangilerinin garp ulemasına henüz mevzu-ı mesai ve tetebbuât teşkil eylemediğini, müellifin felsefesine ıtlâ' için hangilerinin tetebbu edilmesi icap eylediğini göstermekliğimiz muktezîdir. Bu büyük adamın faaliyet-i edebiyesi hakkında da oldukça kat'î bir fikir edinebilmek için işbu malumata tafsilat-ı kâfiye dahi ilave edeceğiz.

İbn Sina âsârında felsefe hakkında umumî usuller vardır. Felsefede bu tarzdaki muharrerâtın en ehemmiyetlisi *Şifa*, eser-i muazzamıdır. Mesrudât-ı anifeden anlaşılacağı üzere İbn Sina o eserini müteaddit defalarda ve muhtelif mahallerde telif ve ikmal eylemiştir. Onu ikmal ettiği zaman *Necat* ismini verdiği bir hülasasını vücuda getirmiştir. *Şifa* ulûmun mantık, riyaziyat, hikmet ve mâba'dettabî'den ibaret aksâm-ı erbaasını muhtevidir. Hiç değilse kısmen olsun Latinceye erkenden tercüme olunmuştur. O zaman *Şifa* kelimesi yanlış olarak Sufficientiae[8] tabiri ile eda edilmiş gibi görülüyor.

İbn Sina'nın 1495 tarihinde Venise'de [Venedik] münteşir Latince vâsi' bir tab'ında mufassal bir mâba'dettabî kısmı görülüyor. Bu da anlaşıldığına göre *Şifa*'daki mâba'dettabîî olacaktır.

Metaphysica Avicienna Sive Ejus Prima Philosophia isminde bulunan bu eser on kitaba ve kitaplar da bahislere münkasımdır. Français de Macerata ile Padova Koleji'nde felsefe muallim muavini bulunan Antoine Franchantianns Vicentinus'a medyun bulunulan tercümesi mahrum-ı kıymet görülmüyor. Bugün el yazısı nüshaları gayr-i mevcut olmayan *Şifa* eserinde İbn Sina felsefesini tetebbu etmek bir emr-i memduhdur. Lâkin felsefenin ve bilhassa skolastiğin pek az itibarda bulunduğu öyle bir devirdeki İbn Sina felsefesini tetebbua bugün hasr-ı vakit ve iştigal edeceklerinden bu uzun ve zahmetli tetebbu çok bî-taraftık isteyecektir. İbn Sina'nın *Şifa*'dan bizzat kendisinin yaptığı *Necat* ismindeki hulasadan az vakit ve zahmet sarfıyla İbn Sina efkâr-ı felsefesine vukuf hâsıl etmek mümkündür. *Necat*, pek güzel bir kitaptır, pek açık, muciz ve pür-tesir ve kuvvet. *Kanun*'un tabını müteakip Roma'da 1593 tarihinde vücuda getirilen tabında *Necat* kolayca anlaşılır, munisdir. *Necat*'ın "mantık" kısmı on yedinci asırda Pierre Vattier tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir.[9] Fahreddin er-Razi (vefatı 606 tarih-i hicrisidir) *Necat*'ı şerh etmiştir.[10]

İbn Sina'nın *Kitabü'l-işârât ve't-tenbihât* namındaki eseri de bâlâda tarif olunan iki muazzam eserin yanına konmak lâzımdır. Tilmizi El-Cüzcani, bu kitabın İbn Sina âsârının en sonuncusu ve en mükemmeli olduğunu söylüyor. Müellif-i kitap, ona çok ehemmiyet atfediyor idi. Bu kadar salahiyettar bir ağızdan çıkan hükme rağmen ben şahsen *Kitabü'l-İşârât*'a nispetle *Necat*'ı tercih ettiğimi beyana cüret edeceğim. *Kitabü'l-İşârât* programı *Necat*'ın programı kadar mükemmel değildir. Onda mantık

8 Mebhus-ı anh olan ve "ilaç, şifa" manasında bulunan kelime chifa'nın Arap- Latin diksiyonunda şafa-şifa- Freitag ve Beyrut Dârülfünunu'nun diksiyonlarında "şifa-chafa" kelimesiyle eda edilmiştir. Fransız tab'ı 1893'te ve İngilizce tab'ı 1899'dadır.

9 Paris, numara, 1958, *La Logique du fils Sina* meşhur bir muharrir ve mahir bir mütercim olan bu Wattier *Şifa*'yı June, nouvelle ve *Necat*'ı émersion ile eda etmiştir.

10 Ayasofya Kütüphanesinde mevcut el yazmaları kataloğunda 2431 numaraya müracaat.

pek büyük bir yer iştigal ediyor ve *Necat*'ın tarz-ı tahriri daha veciz ve daha metindir. Mamafih *Kitabü'l-İşârât* dahi daha az kıymetli değildir. İşbu eser 1892 tarihinde Piskopos heyet-i müşaveresine dâhil bulunan Rahip Forget ve Leyde taraflarından Fransa'da Arap lisanıyla mütevaggıl zevatın anlayabileceği bir şekle konmuştur. 672 tarihinde vefat eden Nasireddin et-Tûsi tarafından yapılmış bir şerhi dahi vardır.[11]

İbn Sina'nın felsefeye dair olan sâir umumî eserleri ber-vech-i âtidir.

1) *El- Hikmetü'l-Arûziyye*: Bu kendisinin evvelce bahsettiğimiz ilk eseridir. Bu kitap dahi Upsal Kütüphanesinde mevcuttur.[12]
2) *Felsefe-i Alâ*: Alâüddevle için telif etmiş olduğu bu eseri British Museum'da mevcuttur.[13]
3) *El Hidâye fil Hikme*: Bu eseri İbn Sina Ferdacan mahpusanesinde iken vücuda getirmiş ve defaatle şerh ve tefsir edilmiştir.[14]
4) *et-Ta`lîkat fil Hikmetü`l-Safih* felsefe ilmine dair notları hâvi.
5) *Uyunü'l-Hükme*: namında çeşmeler hakkında çok latif bir risale. Müellif zühul etmiştir. Eser mantık, tabiiyât ve ilahiyat hakkında olup hatta Fahrettin Razi tarafından şerh edilmiştir. İşbu risalenin suretleri Leyde Kütüphanesiyle sair yerlerde mevcuttur. Bu risale diğer birçok âsâr ile birlikte şarkta tab olunmuştur.[15] Onlardan başka El-Cüzcani'nin listesinden *Kitabü'l-İnsaf* (Le Livre des moitiés) unvanlı ve garip hâşiyeli bir isim çıkarıyoruz. Tercüme-i hâli yazan diyor ki: "*Bu, Aristo kitaplarının heyet-i mecmuası hakkında bir şerhtir. Onda şarklılar ve garplılar arasında bir taksim müessestir. Kitabın kendisi Sultan Mesud yağması esnasında kaybolmuştur.*" El-Cüzcani'nin ima ettiği bir coğrafi taksimin ne olduğunu biz anlamıyoruz.

İbn Sina'yı pek ziyade işgal eden mantık bizzat birçok mesai-i mühimmeye mevzu teşkil etmiştir. İbn Sina'nın üç mantığı vardır: Bir büyük mantık *Kitabü`l-Mecazü`l-Kebir fi Mantık* Cürcan'da Ebu Muhammed el Şiraz için telif ettiği bir orta mantık *Kitabü`l-Aristotalisi*.[16] Sâlisen Wattier'nin tercüme ettiği bir küçük mantık. Bunlardan maada İbn Sina mantık hakkında merak-âver bir manzume ibda eylemiştir ki bu matbudur. Schmölders tarafından tercüme olunmuştur.[17] Bunlara bir de İstanbul'da neşrolunan *fi Taksimü`l-Hikme ve`l-ulûm* risalesi ilave olunabilir.[18]

Psikoloji hakkında da kütüphanelerimizde, telifi filozof İbn Sina'ya haml ve isnat olunan ruha dair birçok âsâra tesadüf ediyoruz. Bu kitaplar acaba İbn Sina'nın felsefe üzerine olan âsâr-ı

11 Bu şerh Paris'te Millet Kütüphanesinde (La Bibliothéque Natioanle) 2366 numara tahtında mevcuttur. Arapça metni Leybe Kütüphanesinde 1452 ile 1457 numaralarda.
12 Ironberg kataloğunda 242inci sahifede 364 numaraya müracaat.
13 British Museum Kütüphanesinde âsâr-ı İraniye kataloğunda 434üncü sahifeye müracaat. Bu eserin burada unvanı *Danişnâme-i Alâî*'dir. Yedi kısma münkasımdır: Mantık, Mâba'dettabîî, Hikmet, Hendese, Hey'et, Riyaziye ve Musiki. Riyaziyeye ait bir sekizinci kısmı kaybolmuştur. Kezalik İstanbul'da Nuruosmaniye Kütüphanesinde 2682 numaraya müracaat oluna.
14 İstanbul'da Ayasofya Kütüphanesinde 2432 numaraya müracaat oluna
15 Konstantiniye'de 1298 sene-i hicriyesinde *Resâil-i fi`l Hikme ve el Tabiiyat* unvanlı bir mecmuada.
16 İstanbul'da Ahmediye Camii Kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur. Kataloğun 213 numarasında.
17 Bonn Kütüphanesinde 1836 numarada 26 ile 42 sahifelerde Doktor Augustus Sehmölders'in *Documenta Philosophiae Arabum* eserinde.
18 Bodléinne Kütüphanesi kataloğunda birinci cilt 214 üncü sahife ve numara 980: *Resail-i fi`l Hikmet* mecmuasında.

umumiyesinden ve başlıca *Necat*'dan mı müstehreçdir yoksa *Necat* unvanlı eserden müstakilen müellef midir, yalnız isim ile bilmek güçtür.

Landavauer Kütüphanesinde bulunan bir yazma kitap ile Ambrasienne de Milan'ın bir yazma eserine nazaran bir *İbn Sina Psikolojisi* neşr edilmiştir.[19] Bu kitabın Floransa'da mahfuz Latince bir tercümesinde Sultan Nuh bin Mansur'a bir ithaf vardır. Bu da gösteriyor ki bu İbn Sina'nın gençliğinde vücuda getirmiş olduğu bir eserdir. Filozofun André de Bellune tarafından Latince'ye tercüme edilen bir *Mebhasü'l-Ruh* kitabı gayr-ı matbu el yazısı olarak Bodléienne d'Oxford Kütüphanesinde ve 266 numarada mevcut olup İbn Sina'nın sair risaleleriyle birlikte 1546 sene-i efrenciyesinde Venice'de tab edilmiştir. Avrupa'nın ekser kütüphanelerinde, Ayasofya Kütüphanesinin 2052 numarasında, Leyde Kütüphanesinde 1464 ile 1467 numaralarda, Escurial Kütüphanesinde 656 ve 664 numaralarda ve British Museum Kütüphanesinin ikinci kataloğunun 209 uncu sahifesinde ve mahall-i sairede *Risaletü'l fi`l Nefs* namıyla filozofun ruh üzerine kaleme almış olduğu risaleler bulunmaktadır. Filozofun ruh hakkındaki küçük bir manzumesi *El kasidetü'n fi`n- Nefs*, vefatını müteakip İbn Ebu Usaybia tarafından nâ-tamam olarak diğer birtakım eş'âr mecmuaları ile birlikte be-tekrar tab edilmiştir. Bu *El Kasidetü'n fi`n- Nefs* manzumesi, şarkta pek çok meşhur olup birçok defalar şerh edilmiştir. Biz de onu bi't-tercüme *Journal Asiatique*'de neşr ve şerh eyledik.[20]

El Cüzcani bunlardan maada *Münazarâtü'n fi`n- Nefs, Füsul fi`n- Nefs* ve İstanbul'da *Resâil fi`l-hikme* mecmuasında matbu *el-Kaviyyü'l-İnsaniye ve`l İdrâkiye* misullu sair muhtelif birtakım psikoloji eserlerinin dahi filozof tarafından telif olunduğunu zikrediyor.

İbn Sina bilhassa ahlâk hakkında az yazmıştır. Onun *Risaletü'l-Ahlâk* namında küçük ahlakî bir risalesi İstanbul Kütüphanesinde mevcuttur.[21]

İbn Sina mâba'dettabî'si âsâr-ı umumiyesinde uzun uzadıya tafsil ve izah olunmuş ise de bilhassa mâba'dettabîî'ye ait eserleri nadir olduğu gibi reviş-i hâle göre zaifü'l-ehemmiyedir de. Buna mukabil tasavvufa dair olan yazıları oldukça ehemmiyetli bir alâka-yı ilmiyeyi hâizdir.

M. Mehren İbn Sina'nın tasavvufa ait bir silsile-i âsârını tab ve temsil etmiştir.[22] *Hayy bin Yakzân* (*Le Hay ben Yakazan*) İbn Sina'nın Ferdacan kalesinde bulunduğu zaman telif edilmiş olup kurun-ı vustada büyük şöhrete malik idi. İbn Ezra onu taklit etti. *Risaletü't-Tair*, Saveci tarafından lisan-ı Farsta tefsir olunmuştur. Müneccimlerin cerh ve iptali *Risalet'ül Aşk* ve filozof Hemedan'ı terk ettikten sonra firaren İsfahan'a gider iken yolda telif ettiği *Risaletü'l-Kader,* İbn Sina maiyetinde bulunan

19 *Die Psychologie des İbn Sina*

20 *La Kacida d'Avicenne sur l'Amed*. 1899, t.12, p.157.

21 Köprülü Mehmed Paşa Kütüphanesinde kataloğun 726 numarasında.

22 Mehren'in tab ettiği İbn Sina tasavvufuna ait eserler ber-vech-i âtidir : *Risalet'ü-ta'ir* İbn Sina'nın bir eser-i tasavvufisi olup aynen Fransızcaya nakl ve tercüme ve 1887 tarihinde Saveci namındaki İranîce şerhine göre şerh ve tefsir edilmiştir. Rumuz-ı tasavvufiyeden ibaret olan *Hayy bin Yakzân* fi 1889'da mezheb-i sufiye hakkında işârât-ı ve tahşiyeleri hâvi olan *el-İşârât fi`t-Tabiiyat*eserinin son üç kısmı ile *et-Tâ'ir* kitab-ı tasavvufisi 1891'de (*Kitabü`l-Aşk*) ibadetin mahiyetine mahal-i mukaddeseye kesret-i müdâvemetten hâsıl olan nüfuz ve oralarda edilen taata dair bir risale, *Havf-ı Mevtten İstihlas* kitabı 1894'de *Kader* hakkındaki risale. 1890'da tab edilmiştir.



Kâtib Çelebi (Vefatı: 1068)

Nasireddin et-Tûsî[23] taraflarından tetebbu olunan *Myte de Salâmûn et d'Asâl* namındaki efsaneyi dahi bu meyanda zikretmek muvafık düşer. Rey şehrinde Macidüddevle için kaleme alınmış olan ve ruhun muavedetine dair olan *Kitabü`l-maad*'ı ve filozofun biraderi için telif eylediği ve Fars lisanı üzere olan bir nüshası British Museum'da mevcut bulunan *Hikmet'ül-Mevt* isminde mevte dair bir felsefesi de vardır.

Cüzcani ile beraber diğer birtakım müellifler İbn Sina'nın pek ziyade ehemmiyet atfeder göründükleri tasavvufa dair olmak icap eden diğer bir eserinden de bahsetmişlerdir. Bu alelade şark felsefesi namıyla tevsim olunan *el-Hikmet'ül Meşrıkiye* eseridir ki *El Hikmetü'l-Muşrıkiye*" vech-i tesmiyesi şüphesiz daha çesbandır. Cüzcâni bu eserin nâ-tamam olduğunu söylüyor. İbn Tufeyl, İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzân*'ı ile karıştırılmaması icap eden *Hayy bin Yakzân* namındaki kendi eserinde ondan şöyle bahsediyor: "Avicenna (İbn Sina) *Şifa*'yı meşşâiye mezhebine yani Aristo usul-ı felsefesine göre kaleme almıştır. Lâkin bilâ-ibham ve zalâm sırf hakikat-i mahza isteyen *el-Hikmetü`l Meşrikıyye* namındaki felsefe-i meşrıkıyesini okumalıdır. İbn Rüşd *Tehâfütü`l-Tehâfüt* namındaki eserinde vücud-ı evvelin mahiyetine dair bir münakaşa münasebetiyle ondan şöyle bahsetmiştir: İbn Sina telamizi düşünüyorlar ki filozofun felsefe-i şarkiyesinde gösterdiği mânâ şudur; onların fikrine göre İbn Sina'nın felsefesini "şarkî" diye tesmiye etmesi şark akvamının itikadâtına müteallik mebâhisi ihtiva etmesinden dolayıdır.

Bu *Hikmetü'l-Meşrıkiye* sıfatıyla tercüme ettiren hata eskidir. Çünkü İbn Sina mezheb-i felsefiyesini Keldanî putperestliği veya Hint sufiyesi tarzına çevirmeyi istemiş olacak olan telâmizi zamanına kadar çıkar. Bu telâmizin, hocalarına gayr-ı sadık tercüman olmaları pek muhtemeldir. İbn

23 İstanbul'da Ayasofya Kütüphanesinde 2403 numarada İbn Sina'nın *Felsefe-i İşrakiye* unvanlı bir eseri: 2400, 2402 numaralarda da Şehabeddin el Suhreverdi'nin *İşrakiye Felsefesi* isimli bir kitabı ve kezalik 2426 numarada, bu son söylediğimiz İşrakiye felsefesinin Kutbeddin Şirazi tarafından yapılmış bir şerhi, 2383 numarada, *Felsefe-i İşrakiye* esrarı hakkında Ebu Bekir (Abou bekr 'Andalou) tarafından müellef bir kitap mevcuttur. "Fahreddin er- Razi, *Kitabü`l Mebâhisü`l Meşrıkiye* namında bir eser yazmış olup Berlin Kütüphanesinde 17. kataloğun 403 üncü sahifesinde 5064 numarasında mevcuttur.

Sina'nın yüksek âsâr-ı felsefiyesinin kendi hakikî efkârını tasvir etmediğine ve felsefe-i işrakiyesinin kendisinin malumumuz olan tasavvufundan gayri bir mezhep telakkiyatını ihtiva eylediğine ihtimal vermekliğimize hiçbir şey müsait değildir. "Hacı Kalfa" (Kâtip Çelebi) tercüme-i hâlinin bir fıkrası filozofun *Hikmetü'l-İşrak* namındaki felsefe-i meşrıkasından ne anlamak lâzım geldiğini pek açık bir tarzda ve ihtimal-i kavi ile izah ediyor. Fâtıru`l eşyayı marifete vüsul için iki tarik vardır diyor: Tarik-i evvel (tarik-ı nazar: la spéculation) ve (istidlal: l'argumentation).

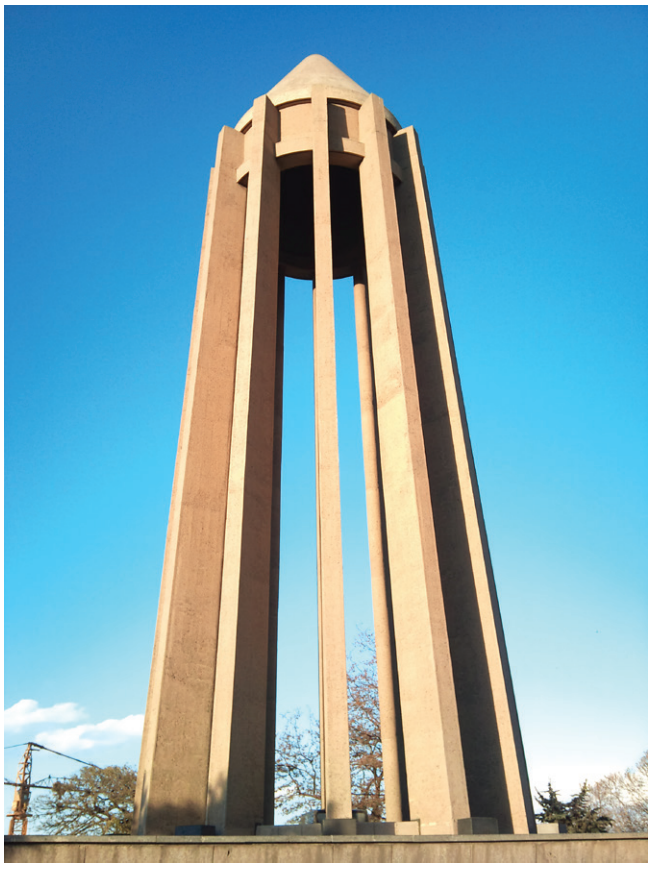
Bu tariki takip edenlere eğer vahiy ve ilhama iman eder de ona itikat ederlerse mütekellimîn eğer bunlara itikat etmezler veyahut az çok tecridâtta bulunurlarsa "filozof" (Meşâiyye) tesmiye olunur. İkinci tarik, tasfiye ve riyazât tarikidir. Bu tarik sâlikînine eğer mümin Müslüman (muslumans fideles) iseler "Sufi" ismi verilir ve eğer mutekit Müslüman değilseler onlara da "el-hükemâyü'l-işrakiyûn" deniyor. Felsefe-i işrakiye ulûm-ı felsefede kelimenin Yunanicedeki mânâsına nazaran ulûm-ı İslamiye'de tasavvufun tuttuğu mevki ve derecededir. Tabir-i diğer ile felsefe-i işrakiye Yunan tasavvufudur. Flügel, "Hacı Kalfa"nın yukarıya naklettiğimiz fıkrasını tercüme eder iken felsefe-i işrakiye (Philosophia İlluminationis) kelimelerine şu: Ou, sive néoplatonica haşiyesini[24] ilâve etmekle şüphesiz haksız ve muhtî değildir.

İbn Sina'nın âsâr-ı tıbbiyesiyle sair muharrerâtı hakkında malûmât-ı muhtasara ilave edeceğiz. El yazısı olarak Paris'te 2885: 2891 numaralarda ve mahall-i sâirede mahfuz olan meşhur ve cesim *Kanûn-ı Tıbb*'ı 1592 tarih-i efrenciyesinde lisan-ı Arap üzere tab olunmuştur. Bundan maada Latince'de müteaddit matbu nüshaları vardır. Filozof İbn Sina tarafından cem ve telfik olunan tab'a dair *Hipokrat* risalesi Ayasofya Kütüphanesinde 3706 numarada bulunuyor. Kezalik İbn Sina'nın emrâz-ı kalbiye edviyesi hakkında *el-Edviyyetü'l-Kalbiye* namındaki eseri Ayasofya Kütüphanesinde 3799 numara zeylinde, Leyde Kütüphanesinde 1330 numarada ve Nuruosmaniye Kütüphanesinde 3456 numarada mevcuttur. İbn Sina tıp hakkında birçok manzume de kaleme almıştır. Bunlardan ekseri "recez" vezninde olduğundan dolayı "urcûze" tesmiye olunur. Ez-an-cümle uzun bir tıp manzumesi Badléienne Kütüphanesinde 945 numarada, Leyde Kütüphanesinde sıtma ve çıbanlara dair bir diğer manzumesi dahi Bodléinne Kütüphanesinde aynı numara tahtında hacamat hakkında bir urcûze manzumesi Paris'te 2562 numarada ve Ayasofya'da 3458 numarada *el-Manzume* unvanında bir urcûze.

Cüzcani'nin ifadesine göre İbn Sina Kimya-yı Bâtıl – Alchimie) hakkında da *Risale fi`l-Kimya* namıyla bir eser yazmıştır. Musikiye dair kendi namıyla müsemma bir eser-i musiki Bodléinne Kütüphanesinde 1026 ıncı numarada mahfuzdur. İlm-i Heyet hakkında Küre-i arzın fezadaki vaziyetine ait bir eseri kezalik Bodléinne Kütüphanesinde 980 numarada mevcut olup bu kitabın Cüzcani tarafından Ahmet bin Muhammed es-Salih için telif edildiği gösterilmiştir. Alâüddevle, filozofa emretmiş olduğu rasadât-ı nücûmiye münasebetiyle âlât-ı rasadiye hakkında dahi *fi Alâtür-Rasadiye* namıyla bir risale yazmıştır. İbn Sina Euclides ile Almageste'yi hülasa etmiştir. En ziyade alâka uyandıranlarını agleb-i ihtimal mütebahhir ve seyyah-ı şehir el Birûnî'nin irad ettiği es'ileye

24 İbn Sina kurun-ı vustada kimya-yı bâtıl ile tevaggul etmekle meşhur idi. *Turba Philosophorum on auriferx artis, quem ehemiam vocant, antiquissimi doctores* unvanlı Latince bir Kimya-yı Bâtıl mecmuası elimize geçmiştir. Bu mecmua İbn Sina'ya atf olunan iki mebhası muhtevîdir.

verdiği cevaplar teşkil eden münazarât ve muhaberât dahi vardır.[25]



İbn- i Sina'nın Türbesi (Hemedan)

Bizim bilfiil ancak bir kısm-ı kalîline vâkıf olabildiğimiz bu derece kesir âsâr-ı vesia karşısında onları tafsilat-ı lâyıkiyesiyle mevzu-ı bahis etmeye teşebbüs kıldığımız onda eğer kurun-ı vusta ile ezmine-i kadime eâzım-ı ezkiyâsını ibdâ` ve icadâttan ziyade iktibas ile meşgul olduklarını ve ibtikârdan, orijinaliteden ziyade kemal-i samimiyetle ilim meftunu bulunduklarını bilmemiş olsaydık, baş dönmesi ve dehşet hissederdin. İbn Sina münasebetiyle eserleri ve kezâlik hayatları ansiklopediye dâhil olan ve her ne kadar ahlâk nokta-i nazarından hemen daima mükemmel birer numune-i imtisal değillerse de hiç olmaz ise faaliyet-i kâmile-yi beşeriyenin bir zübdesi, bir misal-i mücessemi mesabesinde bulunan bu eski zaman-ı eâzım-ı ricalini, zannederiz, burada selâmlamaya borçluyuz. Bizim zamanımız onlara makîs büyük çehreler göstermiyor. Bugün fazla inkişaf etmiş bulunan ulûm ve fünunun artık yalnız bir adamın dimağ ve hafızasında tutunabilmesi gayr-ı mümkün olduğu için eâzım-ı sâlife misullu kimselerin artık mevcut olamayacağı zehabıyla avunuyoruz. Olabilir fakat itiraf etmek mucib-i insaf olur ki ulûm bugün evvelkinden daha az yeknesak ve daha az ahenkdâr ve mütevafık ve meşşaiyûn mezheb-i muazzamı zamanında olduğundan daha az basittir. Bizim, onun karşısındaki tavır ve hareketimiz ise daha az mütevazıâne ve daha az samimiyanedir. Biz ilmin vüs'at-ı şümûl ve imtidadını tefekkür ve tetebbudan ziyade kendi ismimizi parlatmakta endişe-nâkiz. Bizim meftuniyet-i tetebbudan ziyade muhtelif hayat-ı mesleklerine cehd ve gayretimiz vardır. Biz malumattan ziyade unvan taharrisi peşindeyiz. Ecdadımızdan daha mükemmel birer sahib-i ihtisas olmak için efkârı daha az vâsi, tabâyi'i daha az kavi ve ruhları daha az serbest olmaya razıyız.

25 Cüzcani, El-Biruni'nin "es'ile-i aşere"sine bir cevap zikrediyor. Cüzcâni bundan başka filozofun tilmizi Ebu'l-Hasan Bahmanyar bin Marzaban'a verdiği bir cevabında aynı derecede ehemmiyetli buluyor. İbn Sina'nın El Biruni'ye olan mektupları Leyde Kütüphanesinde Arapça kataloğunun 1476 numarasında mevcuttur. (Ebu Rican Mehmet Bin Ahmet el Birûnî, 352 tarihinde bugün Hive tesmiye olunan Harezm kasabasında tevellüd etmiştir. Evvelemirde Harezm'de Memun'un hanesinde himaye edildi. Badehu birçok seneler Cürcan'da veyahut Bahr-i Hazar'ın cenûb-ı şarkîsinde Hyrcanna'da ve Emir Kābus sarayında yaşadı. Maskat-ı re'sine avdetinde hâmisi olan Me'mun'un katline ve o havalinin Mahmud-ı Gaznevî tarafından feth ve zabtına şahit oldu. Mahmud-ı Gaznevî El-Birunî'yi 407 tarihinde Afganistan'a götürdü. O zaman başlıca Gazne'de ikamet etmekle beraber Hindistan'a da bir seyahat icra eyledi. 440'da vefat etmiştir. El-Birunî Coğrafya-şinasî, Müverrih, Riyazî ve Hey'et-şinasî olmak üzere pek meşhur olduğu gibi edebiyatta ve Hind ahlak ve tabâi' hakkında malumat ve seb`asıyla dahi şöhret-şiardır.

BEŞER ve TABİAT[1]

Faik Sabri (Duran) (1882-1943)

(Dârülfünun İslam ve Türk Coğrafyası Müderrisi)

Latin alfabesine aktaranlar: Aydın Cidan* - Dr. Öğr. Üyesi Kaan Kapan**

**İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, İstanbul, Türkiye - aydin620@hotmail.com*

***İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, İstanbul, Türkiye - kaan.kapan@istanbul.edu.tr*

İlk ve orta tahsilini tamamladıktan sonra 1908'de eğitim için Fransa'ya gönderilen Faik Sabri Bey, Sorbonne'da tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde coğrafya öğretmenliğine başlar ve Prof. Erich Obst ile beraber İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü'nün kurulmasını sağlar. Önce müderris, 1933'ten sonra da profesör unvanlarını alan Faik Sabri, üniversitedeki derslerinde kız ve erkek öğrencilerin aynı sınıfta ders almasını sağlayarak bu alandaki ilk uygulamayı gerçekleştirmiş olur. Dârülfünun Konferans Salonu'nda verdiği "Almanya ve Almanlar" başlıklı konferans dikkate değerdir. Dârülfünun Edebiyat Mecmuası'na 3 mühim makaleyle katkıda bulunmuştur.



Faik Sabri Duran

Müesserât-ı Tabîiyye Miyânında Beşer – Muhit ve Beşer - Suyun Beşer Üzerindeki İntibâatı – Beşer Tabiatın Mutlak Bir Esiri Değildir – Beşerin Tabiata Tahakkümü – Yeni Memleketlerde Terakkiler – Kavânin-i Tabîiyyeye İnkıyad İhtiyacı – Beşer Coğrafyasında Nizam- Esasî, Gıda, Mesken ve Libas Coğrafyası – Coğrafya Çerçevesi Bir Kaza ve Kader Değildir.

Müesserât-ı Tabîiyye Miyânında Beşer

Sath-ı arzda beşer hiç durup dinlenmeksizin tekerrür eyleyen ve bu suretle vech-i arzı mütemadiyen tebdil ve tagayyür eden müessirler meyanında beşer ihmal edilecek bir unsur değildir. İnsan muhitin tesirâtına karşı mutî ve münkad, binaenaleyh mağluptur; hem de o tesirâta galebe etmeye çalışırken her an bin türlü vasıtalar ve çarelerle bu tazyikten mümkün mertebe sıyrılıp kurtulmaya yeltenir ve bu mesaisinde bazen muvaffak olarak tabiata karşı galip vaziyette kalır. Evet, ekseriyetle mağlup ve bazen de galip … Beşerin hem mahkûm hem muzaffer mevkiinde kalması bir emr-i tabiî ve zarurîdir. Çünkü tabiata tahakküm ancak onun şerâitine boyun eğmek onun tazyiklerine münkâd olmakla temin edilebilir. Bu cihetle coğrafya-şinaslar beşerin tarihini, teşekkülât-ı içtimaiyesindeki inkişaf ve tekemmülü izah edebilmek için "mukarrerât-ı tabiîye" denilen tesirlerin, nazar-ı dikkat ve

1 Sene 1, Sayı 4, Eylül 1332 (1918), s. 398-411.

teemmüle almak mecburiyetinde bulunuyorlar. Filhakika hiçbir cemiyet-i beşeriye tasavvur olunamaz ki avârız-ı zeminin tehalüfüne, iklimlere, yaşanılan memleketin denize yakın veya uzak oluşuna, denizlerle nukāt-ı temasın azlık veya çokluğuna, velhasıl muhitin tesirât-ı tabîiyesine göre hususî ve şahsî bir şekil almış olmasın.

Bundan evvelki makalede tafsil edildiği veçhile bir memleketin izah-ı coğrafisi, ancak teşekkülât-ı jeolojiyesi, iklimi ve avârızı gibi muhtelif mütâlaât arasındaki nispet ve irtibatı görmekle verilebilir.

Bir nâhiye-i coğrafiyenin vech-i zâhirisini teşkil eden hutut ve eşkâl, münferiden nazar-ı mütâlaaya alındıkları hâlde yalnız birer hadise olarak kalırlar. Bunların bir kıymet-i ulûmiyyeyi hâiz olabilmeleri için, heyet-i umûmîyyeleri ile teşkil ettikleri halkadaki hakikî mevki ve mânâları teemmül edilmek ve aralarındaki alâkalar zâhire çıkarılmak lâzım gelir. Bunun içindir ki coğrafya bir hadiseyi münferiden mütâlaa ile iktifa edemez. Kışr-ı arzda birbirinden ayrı ve yekdiğerine karşı kapalı birtakım daireler tasavvuru mümkün değildir. Bir dağ kendi başına bir küll teşkil etmediği gibi bir şehir de müstakil bir vahdet olamaz. Bu şehir, üzerinde müesses bulunduğu toprağın şerâitiyle alâkadardır, ikliminden müteessir olur ve onu meydana getiren, yaşatan büyüten, kendi muhitidir.

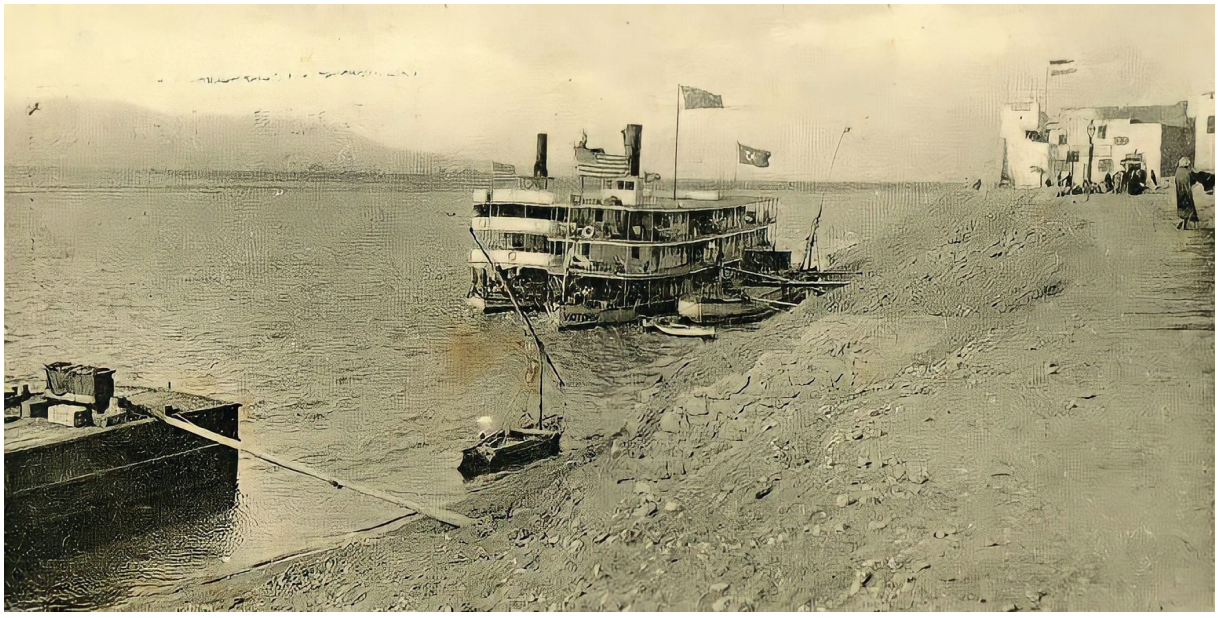
Muhit ve Beşer

Bu kaide-i umûmîyenin hadisat-ı beşeriye içinden sahih olması lâzım geldiğine şüphe yoktur. İnsan kümeleri şu veya bu coğrafya çerçevesi içinde yerleşmiş olduklarına göre şurada hurma ormanları yetiştirmekle; burada buğday, ötede pirinç zer' etmekle temin-i maişet ediyorlar; şurada, vasatî Asya'nın otluk bozkırlarında olduğu gibi bargir ve tay besliyorlar ise; ötede, vasatî Avrupa dağlarında veya Çad Gölü üzerindeki küçük adalarda olduğu gibi sığır ve inek sürüleri güdüyorlar; biri de Anadolu veya Atlas yaylalarında olduğu gibi koyun ve keçi çobanlığı ediyorlar. Bu muhtelif faaliyet, muhtelif teşekkülât-ı içtimaiyenin husulüne sebebiyet veriyor. Her sene aynı tarla üzerinde ekip biçen bir çiftçi ile gayet vâsi mesafelerde bargirlerini veya düvelerini dolaştıran bir bedevî için tasarruf ve temellük kanunları bir olamıyor.

Her memleket, kendi üzerinde sakin olan insanı, kendi şerâitine göre yontuyor, hazırlıyor. Mesela Japon toprağında İranîleri, İran muhitinde Japonları nasıl tasavvur ve tahayyül edebiliriz. Menâtık-ı müncemidenin ufuklara kadar bembeyaz uzanan, buzlarla mestur ovalarında, yüzlerce parlak renge mâlik bir cennet kuşunun uçtuğunu görmek nasıl tahayyül edilemez, hatt-ı istivânın bâkir ormanlarında bir zürafanın yaşaması nasıl mümkün olmaz ve nasıl her hayvan kendi muhitine yaraşıp yakışacak bir şekil almış bulunur ise insanlar için de muhtelif şerâit-i muhit ile alâkadar şekiller ve nümuneler, kabiliyetler, iktidarlar ve acizler husûl bulmuştur.

Çöller, sakinlerine bedevîlik hayatını zarurî olarak kabul ettirdikleri gibi onlar da her türlü mahrumiyete katlanmak, âni ve şedid fark-ı sühûnetlere tahammül edebilmek, kuvve-i bâsıra ve sâmiada büyük bir kuvvet ve kabiliyet irâe etmek ve binnetice onları harp ve darbe muktedir, yağma ve vegaya münhemik bir kavim hâline getirmek gibi tesirleri yapmıştır. Ve bu tesirler dünyanın her tarafında, çöl muhitinde, aynı tarzda münkeşif olmuştur. Akvâm-i Sâmîyeden olan garp Bedevîleri ile

akvâm-ı Turanîden olan Türkmenler arasında şerâit-i hayatiyece görülen müşâbehetler, her iki kavmin de aynı tesirat-ı tabîiyeye maruz kalmış olmalarından münbaistir. Bir Kalmuk gibi bir Avustralyalı da,



Asvan'a giden Nil Nehri tekneleri...

bir Avrupalının kulağından kaçan en küçük gürültüyü işitebilir. Bir Tuareg, Avrupalının dürbünü ile kolay kolay seçmeğe muvaffak olamadığı bir deve sürüsündeki hayvanları birer birer sayabilir. Bir Avustralyalı, bir hayvan hırsızının izini, köpekler gibi koklaya koklaya takip edebilir.

Suyun Beşer Üzerindeki İntibâatı

Malûmdur ki su, beşer için yalnız bir ihtiyaç-ı mübrem olarak kalmaz, aynı zamanda su mühim bir gıda menbaıdır. İnsanlar pek eski zamanlarda nehirlerde ve göllerde bulunan balıkları avlamayı öğrenmişlerdi. Rusya nehirlerindeki balıklar memleketin mühim menba-ı servetindendir ve Ruslar Volga Nehri'ne **Küçük Valide** ismini vererek onu daima takdis ile yad ederler. Çinli, nehirlerindeki balıklarından maada hayvan eti yemez. Bu cihetle Çin'de en kalabalık yerlerin nehirler boyunca sıralanmış olmasına şaşmamak lâzım gelir.

Nüfusun sular kenarına toplanmış olmasının başka bir sebebi daha vardır: O da nehirlerin mühim bir vasıta-ı nakliye teşkil etmeleridir. Bu mecra ne kadar mânialı ve çıkıntılı olursa olsun, insanlar bu tabiî yoldan istifade için çareler, vasıtalar arar bulurlar. Sudanlı bir zencinin veya bir Çinlinin ince ve narin kayıklarıyla nehirlerindeki akıntıları aşmak hususunda gösterdikleri cüret ve maharet hakikaten şayan-ı hayrettir. Ruslar Urallardan öteye, Avrupa'dan Asya'ya ilk geçişlerinden yalnız kırk sene sonra nasıl oldu da bu vâsi Sibirya ülkesini bir baştan bir başa kat ile Bahr-i Muhit-i Kebir sahillerine varabildiler? Bu istilayı teshîl eden saik ancak Sibirya nehirlerinin fevkalâde teşaubi ve muhtelif havzalar arasında yüksek mânialar bulunmaması gibi sebeplerdir. Zaten vasatî Rusya'da Moskova civarında teessüs eden Rusluğun bu merkez etrafında şimâle, cenuba, şarka, garba yayılmasını temin eden şey Valday yaylalarından dört cihete doğru kol uzatan büyük nehirler şebekesi değil midir?

Birçok mühim şehirlerin mevki ve vaziyetleri de sular ile izah edilebilir. Büyük şehirlerin ekseri, nehirlerin mültekâlarında veya geçit verdikleri yerlerde teessüs etmiştir. Paris veya Berlin şehirlerinin ilk çekirdekleri nehirler ortasında harice karşı kolayca müdafaa imkânı ihzar eden adalar üzerinde idi. Rusya ovasında en eski ve mamur şehirleri, Rus nehirlerinin alçak ve suların yayılmasına pek müsait olan sol sahilleri üzerinde değil hep yüksek bir sırt hâlinde uzanan sağ sahilleri üzerinde buluyoruz. Memleketler dâhilindeki göllerin sahilleri de insanların yerleşmesine pek müsait köşeler teşkil etmiştir: En eski cemiyyât-ı beşeriyyenin izlerini İsviçre göllerinde "Mesâkin-i Gadiriye[2]" göl köyleri tarzında buluyoruz. Avrupalıların Amerika'ya vürudundan evvel oldukça müterakki bir devre-i medeniyete varmış olan **İnkalar** "Titikaka" gölü etrafında yerleşmişlerdi. Meksika'da Aztekler "Anahuac" yaylalarındaki göller etrafında terakki etmişlerdi. İlk İsviçre ittihadı "Dört Kanton" gölü etrafında vücut buldu. Birçok büyük şehirler göllerin müntehâsında bu gölün sularını çıkaran bir nehir üzerinde müessestir. Cemâhîr-i Müttefika-i Amerika ve Kanada'daki büyük göller üzerinde Chicago, Cleveland, Buffalo, Toronto gibi şehirler buna pek güzel bir misaldir. İsviçre'de Cenevre ile Zürih'i gösterebiliriz.

Nehirler ve göller için olduğu gibi insanlar denizler ile de temas etmeği aramışlardır. Fenikelileri bütün Bahr-i Sefîd sahillerine sevk eden sebep kırmızı boya veren ve "kırmız-ı bahrî" denilen bir nevi sedefin taharrîsi idi. Yine bu denizlerde Yunanîler palamut avı peşinde her tarafa yayıldılar. – Miryana, Balina balığı avı, mercan, sünger ve inci taharrîsi birçok insanların tebdil-i mevki etmesini mûcip olmuştur; senenin bazı zamanlarında sath-ı bahrin bazı nukatı karalar kadar kalabalık olur. Mesela: Terre Neuve[3] civarına ve Şimâl Denizinde Dogger Bank etrafına balık mevsiminde binlerce balıkçı gemisi toplanır. Hatta bazen beşerin mevcudiyeti bile tamamen muayyen bir balık avına münhasır kalabilir. Mesela **Eskimolar** Grönland'ın yalnız sahillerinde yaşarlar. Hem de bu sahilin münhasıran, kışın bile fok saydı mümkün olan yerlerinde bulunurlar. Balık avından sonra insanların sahillere üşüşmesindeki esbabı ticaret-i bahriyede aramalıdır. Lâkin bütün sahiller gemiciliğe aynı derecede müsait olmadığı gibi insanlar da denizlerde dolaşmak için daima aynı vesait ile iktifa etmemiş olduklarından bundan da birçok şekiller doğmuştur. Eski insanların gemileri küçüktü, süratleri azdı, bu cihetle o zaman gemiciler sık sık, fırtınalardan kaçmak veya yiyecek içecek aramak için karaya yaklaşmaya mecbur oluyorlardı. Bu tarz gemicilik için Yunanistan'ın çok girintili çıkıntılı sahili ve ekseriya açık geçen havada uzaktan daima merî olan müteaddit adaları sebebiyle pek müsait idi. İşte Fenikeliler ve Yunanlılarda gemiciliğin terakkisini bu gibi esbab-ı tabîiye izah eder. Norveçya sahilleri de müteaddit fiyortları, sıra sıra adaları ile gemiciliğe pek müsait bir zemin olduğu içindir ki Normanlar bu havâlide vücut buldular, büyük ve açık denizlere seyahatler, müstemlekecilik ve korsanlık en evvel bu sahilde doğdu. Yine aynı sebeple Antillerde Karayipler, Bahr-i Muhit-i Kebirde Malezyanlar ve Polinezyalılar mahir birer gemici ve dessas birer korsan olarak yetiştiler. – Su küreleri gemiciliği terakki etti; engin denizlerde dolaşmak insanlar için mümkün oldu. Buhar kuvveti bulundu ve gemilerin cesameti gittikçe arttı. O zaman günden güne büyük bir tezâyüd kesb eden faaliyet-i ticarîyeyi artık ufak koylar, limanlar temin edememeye başladı. Ve çok girintili ve çıkıntılı bir sahilden ziyade geniş ağızlı haliçlerle açık denizler üzerinde vesait-i sunîye ile vücuda getirilen ve arkasında,

2 Lacustral, *Kamus-ı Fransevi* Sayfa 870
3 ترنوو Fransızca-Osmanlıca Sözlük, Sayfa: 2115

mahsûlat-ı mütenevviyesine mahreç hizmetini görebileceği vâsi ve zengin sahalara uzanan büyük limanlar işe yaramaya başladı.

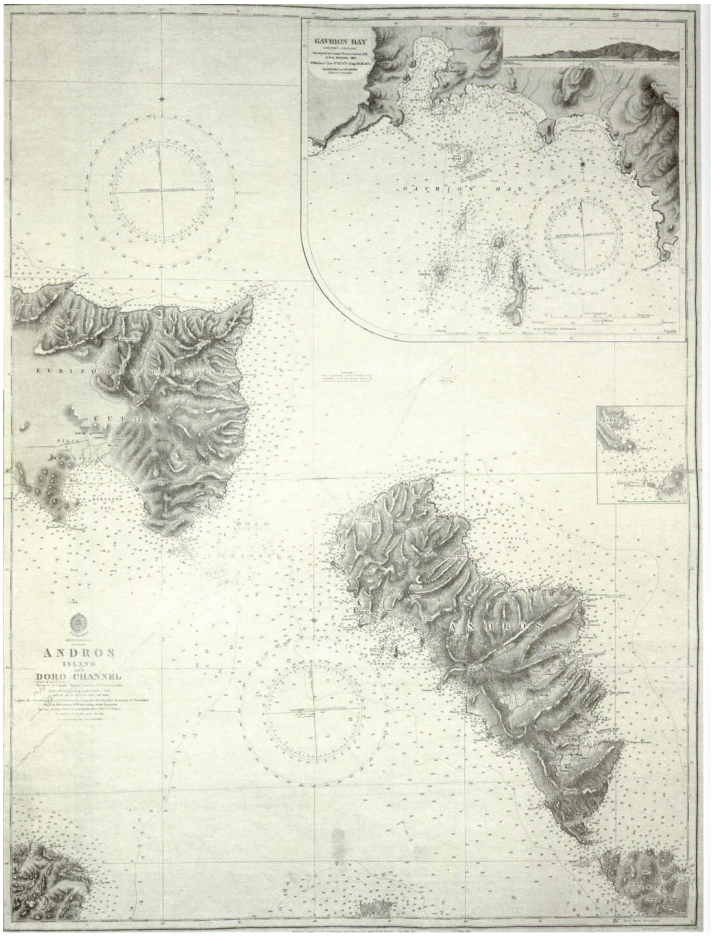
Bazı mahsûlat-ı tabîiyenin de pek eski zamanlardan beri insan üzerinde bir tesir-i cazibedârı mahsus olmuştur. Yalnız Hint baharatının tevlîd ettiği faaliyet-i ticarîyeyi düşünmek, bu tesirin derecesini tasavvur için kâfîdir. On Dokuzuncu asra kadar Garplılar nadir olan bu mahsule büyük bir kıymet verirlerdi. Fenikeliler ve sonra Venedikliler baharat ticareti sayesinde kesb-i servet ettiler ve baharatın geldiği esrarengîz memlekete doğru yeni yollar bulmak maksadıyladır ki **Kristof Kolomb** Amerika'yı keşfetmiş Vasco da Gama Ümit Burnunu dolaşmıştır.

İnsanların sath-ı arz üzerindeki taksim ve tevezzüleri de şerâit-i tabîiye ile alâkadar bir hadisedir. Dünyanın bazı gayet vâsi sahalarında beşerden eser görülmediği hâlde bazı pek mahdut yerlerde mühim bir tecemmu âsârı müşâhede ediliyor. Mesela: Hint ve Çin kendi başlarına bütün beşeriyetin hemen nısfına mâlik bulunuyor.

Fakat bu mütâlaâta kapılarak yanlış birtakım netâyice varmamaya dikkat etmeliyiz.

Beşer Tabiatın Mutlak Bir Esiri Değildir

Meselâ bu şerâit-i esasîye sebebiyle faaliyet-i beşeriyenin alacağı şeklin ve geçireceği tahavvülâtın kati olacağını tasavvur etmek yahut insanların sath-ı arzda kesafet kesb edecekleri köşeleri ve tarz-ı maîşet ve hayatlarını suret-i katiyede tayin ve tahdîd etmek mümkün olabileceğini zannetmek hatadır. Bugün bütün âleme yapılan vâsi ticareti ve beş milyona yakın nüfusu ile muazzam bir şehir olan New York'un bulunduğu yerde uzun asırlar zarfında Amerika yerlilerinden birkaç kabile deniz kıyısında hayvanât-ı kavkaiye toplamakla iktifa etmişlerdir. Anglo-Saksonlar İngiltere adalarına geçerek yerleştikleri vakit, uzun zamanlar çiftçi ve çoban bir kavim olarak kaldılar ve hafîdlerinin servet ve şevketini teşkil edecek olan denizlere adeta sırtlarını çevirdiler. Bugün Adalar Denizine serpili olan Adalar ahalisinin ekseriyeti



Andros Adası (Yunanistan)

gemiciliği bırakmış bulunuyorlar. Buğday ekiyor, bağ yetiştiriyor veya keçi çobanlığı ediyorlar. Çünkü beşer, muhitin tesirine ne kadar merbut ve münkad olursa olsun onun mutlak bir esiri olmadığı gibi her insan, her kabile, her millet, tabiatın bahş ve ihzar eylediği menâbiden istifade hususunda aynı kabiliyeti irâe edemez.

Hadisat-ı tabîiyeden birçoğu beşerin tesirinden vârestedir. Mesela: "Dünya üzerinde insanlar bulunsun bulunmasın, su satıhlarından, sühunet-i şemsin tesiriyle daima tebahhurât olacak, hava su buharını ihtiva edecek ve ratib hava yüksek dağlara doğru sürüklenerek yükselmeye mecbur oldukça soğuyacak ve hâmil olduğu su buharını yağmur hâline getirecek. Bunda beşerin hiçbir müdahalesi mevzubahis olamaz. Yine dünya üzerinde insanlar bulunsun bulunmasın miyah-ı cariye intikali daima derin boğazlar kazacak, şelalelerin eşiklerini sular testereleyecek ve şiddetle akıp yuvarlanan suların dağlardan kopardığı parçalar, meyil ve kuvvet kâfi olduğu müddetçe, uzaklara sürüklenerek mahrut teberruzîler ve münsablarda deltalar vücuda gelecek. Yine dünya üzerinde insanlar bulunsun bulunmasın hâl-i harekette olan cümûdiyeler yataklarını rendeleyecekler… İnce kum tanelerini beraber sürükleyen rüzgâr çöllerdeki kayalara hücum ile bunları bir heykeltıraş marifetiyle yontacak, sahilde dalgalar dik sırtları devirip denizlere yuvarlayacak ve sonra bunları birer birer ufalayarak çakıl taşı hâline getirecek…" Fakat bu hadisat-ı tabîiye meyânında öyleleri de vardır ki bunlar üzerinde bilvasıta veya bilâ-vasıta beşerin tesiri mahsustur.

Beşeri Tabiata Tahakkümü

Şerâit-i tabîiye üzerine beşerin tahakkümü ancak fennin terakkisi ile mümkün olmuş ve insan son zamanlara kadar iktihâmı imkânsız addolunan mâniaları yenmeye ve asırlardan beri mevcut olduğu hâlde kendilerinden hiçbir istifade edilememekte olan menâbi-i muhtelifeyi işe yarar bir hâle getirmeye ancak ilmî ve aklî usûlleri tatbike başladıktan sonra muvaffak olmuştur. İşte dünya üzerinde medenî memleketler dediklerimiz köşeler bu suretle meydana gelmiştir. Bu babda birkaç misal gösterelim:

Avârız-ı zeminin insanların cevelânı ve mahsulatın nakliyatı için mühim bir mânia teşkil eden yerleri, yüksek dağları altından oyulan tünellerle aşıldı; kıtalar birbirine birleştiren berzahlar kesilerek vücuda getirilen kanallar muhtelif denizleri yekdiğerine birleştirip muhtelif menafin nukāt-ı temasını arttırdı; kara ve deniz yolculuğunda temin edilen terakkiler hayat-ı sınâiye ve ticarîyede büyük inkılâplar tevlit etti. Toprağın altı derin yerlere kadar kazılarak servet-i madenîyeden bol bol istifade edildi. Pek hızlı akan seyller ve nehirler setler, bentler ve havuzlarla sakinleştirildi ve nehirlerin seyr-i sefâine olan kabiliyetleri vesait-i sınâiye ile tezyit edildi. Pek derinlere kadar yapılan sonda ameliyatı ile zemin altında akan sulardan istifade edilerek bu suretle ihzar olunan artezyen kuyuları ile büyük şehirlerin suya olan ihtiyaçları tatmin edildiği gibi bazı kurak memleketlerin de irvâ ve iskāsına imkân hâsıl oldu. Cümûdiyeler veya daimi karlarla beslenen seyllerin şiddetle akan sularından kuvve-i muharrike suretiyle istifade edildi **ve beyaz kömür** denilen bu kuvvet sayesinde birçok fabrikalar işletildi. Bu suretle evvelce kaybolup gitmekte olan mühim bir kuvveti de yed-i iktidarına geçirmiş oldu. – Sath-ı arz üzerinde birçok bataklık ve durgun sularla mestûr arazi insanlar tarafından terk edilmiştir. Hastalık ve müşkülât sebebiyle böyle yerlere yaklaşmak bile istemezlerdi.

Sonraları insanlar bu gibi muzırr-ı sıhhat yerleri kurutmaya, kābil-i ziraat bir hâle getirmeye muvaffak oldular. – Beşerin tabiata karşı tahakküm ve galebesinin en şayan-ı hayret ciheti nebatat ve hayvanat üzerindeki tesirâtı oldu. İnsanlar lüzumlu ve faideli nebatata ait eşkâl ve envaı tashih ve tezyid ettiler, yeni yeni hayvan ırkları meydana getirdiler ve bunların sath-ı arzın muhtelif nukātına yayılmasına vasıta oldular. Mesela: Avrupa'ya kiraz, erik ve şeftali gibi meyve ağaçları memalik-i şarkîyeden geçmişti. Pirinç Asya'dan Araplar vasıtasıyla idhal edilmiş, patates ve mısır Amerika'dan alınmıştı. Bugün Cava Adası'nın servetini teşkil eden ziraatlerin, pirinçten maadası, bu adaya hep hariçten getirilmiştir: Şeker kamışı Hint'ten, tütün Küba'dan, çay Çin'den, kınakına Peru'dan nakledilmiştir. Hayvanat için de böyle. Mesela biz bugün Sahra-yı Kebir'i devesiz tasavvur edemiyoruz. Hâlbuki bu hayvan Afrika'ya nispeten yeni bir devirde getirilmiştir. Eski Mısırlılarca tanınmayan bu hayvanın, İslamiyet'in zuhur ve intişarından sonra Araplar tarafından Afrika'ya nakledilmiş olması muhtemeldir. Bugünlerde deve yavaş yavaş Avustralya'da ve Cenubî Rusya'da dahi görünmeye başlıyor. - Amerika keşif edildiği vakit hayvanat-ı ehliyeden hiçbiri bu kıtada yoktu. Hâlbuki bugün Amerika'da milyonlarla bargir ve sığır, koyun ve canavar besleniyor.

Yeni Memleketlerde Terakkiler

Beşerin müdahalesiyle tabiat ve muhitte husûle gelen şayan-ı hayret tebeddüllere en şayan-ı dikkat misali bize **Cemâhir-i Müttefika-i Amerika** ile **Avustralya** gösteriyor. Daha bir asır evvel Cemâhir-i Müttefika-i Amerika'nın kısm-ı şarkîsi vâsi ormanlarla mesturdu. Vasatta milyonlarla bizon denilen yabanî öküzlerin koşuşturdukları geniş bir bozkır uzanıyordu. Garpteki yüksek yaylalar, hatta Kaliforniya sahilleri ebedî bir sükûn ve sükûta mahal teşkil ediyordu. Bugün bu ormanların dörtte



Asyut (Nil'in Batı kıyısı)

üçünden eser kalmamış, yerlerinde dünyanın en kalabalık şehirleri Amerika medeniyetinde her türlü tekemmülâtıyla zahir olmuştur. Vasattaki bozkırlar şimali zengin bir buğday tarlası hâline gelmiş, cenubunda ise dünyanın en çok mısır ve pamuk mahsulünü veren tarlalar uzanmıştır. Hatta garptaki o çıplak yaylalar üzerinde bile, sunî irvâ ve iskā sâyesinde, büyük tuzlu göller kenarında bağlar bahçeler doğmuş ve Kaliforniya'da yetiştirilen meyve ağaçları mühim bir servet teşkil etmiştir. Şimdi her tarafında madenci iş başında, şurada maden kömürü, demir; ötede petrol ve bakır. Bir de altın ve gümüş çıkarılıyor. Bir asır evvel hemen gayr-ı meskûn denilecek derecede tenha olan bu memleket bugün dünyanın en uzun demiryoluna malik ve bir asırlık hayata malik olmayan şehirler dünyanın en kalabalık şehirlerinden mâdut. – Avustralya'da husule gelen tebeddül de az serî ve az şayan-ı hayret değildir. Evvelce ne hububata ne de hayvanat-ı ehliyeye malik olan bu memleket şimdi her türlü hububat ve meyve yetiştiriyor ve milyonlarca koyuna ve sığıra malik bulunuyor. İlk siyahiler açlık ve susuzluktan bin türlü azaplar içinde telef oldukları yerlerde, şimdi sa'y-i beşer yeşil vahalar, zümrüdîn tarlalar meydana getirmiş.

Kavânin-ı Tabîiyyeye İnkıyad İhtiyacı

Lâkin beşerin tabiata karşı temin edebileceği bu gibi tahakküm ve galebelerin idâmesi, ancak mesâi-i beşeriyenin, galebe edilmek istenilen kuvve-i tabîiye ile hem ahengin tutulabilmesine ve muhit-i tabîiyenin tevlit edebileceği ihtimâlâtı daima göz ününde bulundurarak ona göre ihtiyatkâr davranmaya merbut ve menûttur. Yoksa tabiatın muvaffakiyet-i beşeriye üzerindeki yeni galebe ve tahakkümleri pek feci neticeler vererek insana acz ve zaafını pek acı bir surette bir daha tahattur ettirmiş olur. Mesela: Çin'de, Hoang – Ho nehri boyunca, senelerce azimkâr sa'yler neticesinde vücuda getirilmiş olan setler bir gün nehrin daha şiddetli bir sadmesiyle yıkılıverecek olursa, husule gelecek zarar ve ziyan, bu setler hiç yapılmamış ve nehrin fezeyânı her vakit serbest hâsıl olmuş olsa idi yapacağı tabiî bin kat fazla olur. - Bir dağ onu baştanbaşa oymakla meşgul olan ameleleri ani bir heyelanıyla ezip mahvederek kuvve-i tahribîyesinin dehşet-i vahametini gösterebilir. Ve bir aysberg deha-yı beşerin meydana getirdiği en cesim bir geminin birkaç saat içinde batıp kaybolmasını mûcip olabilir.

İnsan için mühim olan şey, hayatını çerçeveleyen şerait-i tabîiyenin hakikî kıymetlerini bilmek ve mukavemete mecbur kalacağı hadisat-ı coğrafiyenin nelerden ibaret olduğunu öğrenip bunların ehemmiyetlerini layıkıyla takdir etmektir. Bu sayede zekâ-yı beşer, en dağınık hadisâtı bile bir araya cem ve telfika ve ona göre, rabıta ve münasebetlerinin ahengini temine muvaffak olabilir. Fakat beşeri ezen, mahveden, onu hiçbir şey yapamamaya mahkûm eden şey, tabiî hadiseler değil, en az intizar olunan ve adeta istisnaî zuhur eden hadiselerdir.

İsviçreliler gibi kışları soğuk geçen bir iklime muntazam bir surette alışmış ve hazırlanmış ve meskenleri bazen - 20° ye kadar inen bir bürûdete mukabele edecek surette inşa edilmiş olan bir kavim böyle şiddetli soğuklardan hiç müteessir olmadığı hâlde mesela binaları teshin ihtiyacına göre hazırlanmamış olan Napoli ahalisi tahte'l-sıfır beş dereceye inen ehemmiyetsiz bir bürûdetten pek müteessir olur. Çünkü mikyasü'l-hararede bu derece tenzil Napoli için pek gayr-ı tabiî, gayr-ı muntazır bir hadisedir. – New York, Napoli ile aynı arz dairesi üzerindedir. New York'ta kışlar Saint



Arnisee (İsviçre)

Petersburg'dakinden daha soğuk geçer. Fakat hemen umumiyetle iyi yiyip içen, sıcak ve mukāvim elbise giyinen New York ahalisi bu alçak sühunetlerden müteessir olmaz. Hâlbuki ehemmiyetsiz bir bürûdet cenubî İtalya'nın fena beslenen, fena giyinen ve fena meskenlere sâhip olan ahalisi arasından birçok kurban alır götürür.

Bazı memleketler vardır ki - mesela garbî Avrupa gibi - orada nehirlerin kanalların - ender olarak vukua gelen incimadı - bütün kış münakalâtın muattal kalmasına sebebiyet verir. İşsizlik birçok ailenin bâdî-i felaketi olur ve aylarca rıhtımlar önünde kayıkların ve dubaların bağlı kaldıkları görülür. Bilâkis başka öyle memleketler de vardır ki orada nehirler, pek tabiî görünen incimadını, insanlar yalnız hiç endişesiz değil belki de büyük ümitlerle beklerler. Şimalî Rusya'da, Urallarda ve Sibirya'da faaliyet-i beşeriye nehirlerin incimadı zamanı görünür. Bî-nihayet çam ve huş ormanları içinde kıvranarak geniş; yekpare ve sağlam bir yol teşkil eden bu büyük beyaz şerbetler üzerinde yüzlerce kızak o zaman gider gelir – İsviçreliler Alpler üzerine düşecek ve dağlardan kolayca odun veya saman indirmelerine yardım edecek olan karları büyük bir sabırsızlıkla bekledikleri ve kışın en soğuk zamanlarında bile faaliyet-i ibrazdan hâli kalmadıkları hâlde diğer bir memlekette, misal Fransa'da biraz fazla yağan bir kar bir şehrin bütün hareket ve faaliyetini tevkif eder. – Daima sakin, daima muntazam akan bir nehirde, ârızî olarak meydana gelen bir feyezana karşı insan bir şey yapamaz.

Nehir büyür, yükselir, tarlaları, şehrin sokaklarını sular basar ve feyezan her önüne gelen şeyi yıkar, alır, götürür. Fakat muntazam devirlerde muntazam fasılalarla kabaran bir nehrin feyezanlarını beşer yed-i tahakkümüne alabilir. Mesela: İsviçre'de Rhone nehri üzerinde yapılan inşaat ile İsviçreliler bu nehrin feyezanını yok etmiş değildirler. Zekâ-yı beşerin ihtiyatkârane teşebbüsâtı, feyezanı zarar vermeyecek bir şekle ifrağ etmiştir, o kadar- Hele Mısır'da Nil'in muntazam ve muayyen feyezanı memleketin hayat-ı iktisadîsi için o kadar elzem bir şekle ifrağ edilmiştir ki burada nehrin kabarması değil bilâkis feyezanın husule gelmemesi veya na-kâfi bir derecede bulunması, merak ve endişe ile takip edilen ve adeta bir âfet gibi telâkkî edilen bir hadisedir. Görülüyor ki dünya üzerinde her şey, insanlar için hadisat-ı tabîiyenin kıymet ve mahiyetine göre, itiyada göre, ve bu hadisata karşı mahirâne tertip olunacak istînasa göre değişiyor.

Beşeri Coğrafyada Nizam-ı Esasî

Hadisât-ı beşeriyenin mütalaasında coğrafya-şinasın hangi nizam-ı esasîye tebaiyet etmesi lâzım geldiğini de araştırmalıyız. Bir kere etrafımızda her şeyin tebeddül ettiğini, arttığını veya eksildiğini görmeliyiz. Sath-ı arzda tamamıyla sabit ve gayr-i mütehavvil hiçbir unsur bulunmuyor. Hatta seviye-i bahir bile kati olmayan birçok seviyelerin bir muhassalası olarak kalıyor. Hele uzviyâta ait hadiselerde bu hareket, bu adem-i istikrar daha kolaylıkla kābil-i rüyet bulunuyor. Görülüyor ki **coğrafya sabit mevâd ve eşyanın değil bilâkis müteharrik, mütebeddil hadiselerin ilmidir.** Bu hâlde coğrafya bu hadiseleri, hâl-i harekette olan cisimler gibi mütalaa edecek, hadisâtın nerede başlayıp nereye doğru gittiğini ve nasıl bir süratle ilerlediğini ve inkılâp merhalelerinin hangisine varmış bulunduğunu araştırması lâzım gelecektir. Diğer cihetten ilmin umumîyetlere inhisarı tabiî olduğu içindir ki müstesna olan şeyler coğrafya-şinasın nazar-ı dikkatini celp edecek değildir. Mesela coğrafya-şinasın falan veya filan memlekette efrâd-ı ahalînin meskenlerinin tarz ve şeklini tetkik ve tetebbudan müstefit olur da bir Eyfel Kulesinin mevcudiyetini bile kāle almaz. Çünkü **asıl olan hadise en sade ve en mütevazı olmakla beraber, sath-ı arzda en çok tekrar eden ve her tarafta görülebilen şekillerdir.** Bir nahiye-i tabîiyyeyi diğerlerinden ayırmaya hâdim olan, ona bir hususiyet ve şahsiyet veren şey, bu gibi basit şekiller ve hâdiselerin bir araya gelmesinden peyda olan bir küll, **bir nümûne** (tip) dir.

Bu hâlde hadisât-ı beşeriyeyi de böyle sade fakat esaslı bir şekle ircadan sonra tetebbu lâzım gelecek. Hadisât-ı beşeriyenin en sade şekli insanların yemek, içmek, uyumak ve giyinmek ihtiyaçlarıdır. Evvelemirde pek basit ve ehemmiyetsiz gibi görünen bu dört ihtiyaçtır ki bir sıra mühim netâyic-i coğrafiyenin husulüne mucip olur. Şöyle ki:

Gıda, Mesken ve Libas Coğrafyası

Mesela: Beşerin gıdası dikkatle tahlil olunur ve bir şekil-i esasiye irca edilecek olursa görülüyor ki bütün yediklerimiz, toprağın tabiî veya mezrû ve az çok kalın bir kalîçe-i nebatattan veyahut deniz, nehir, göl sularında bulunan mevcudat-ı uzvîyenin heyet-i umumîyyesi temsil eden planktondan münbaistir. İşte insan ile sath-ı arz arasındaki daimi rabıtayı en iyi ifade ve temsil eden hakikat budur. Her gün ve günde birkaç defa, dünyada sakin olan bir buçuk milyar insan temin-i hayatı için lâzım

olan mevadd-ı gıdaiyeyi topraktan alıyor ve bu keyfiyet bilâ-fasıla asırlardan beri tekrar ede ede sath-ı arzda bî-nihaye tebeddüller meydana getiriyor. Bu itibar iledir ki hayat-ı beşeriye bazı nebatat ve bazı hayvanatınkine merbut olduğundan sath-ı arzda beşerin bulunduğu yerler hemen muayyen bir saha teşkil ediyor. İnsan buğday, pirinç, mısır gibi gıdasının esasını teşkil eden bazı nebatattan ayrılamıyor ve her yerde kendine lüzumu olan hayvanat-ı ehliyeyi beraberinde bulundurmaya mecbur oluyor. Hâlbuki hububat, öküz, bargir ne menâtık-ı hârede ne de menâtık-ı bâridde veya çöllerde barınabiliyor. Bunlar en ziyade menâtık-ı mûtedileye ait nebatat ve hayvanattır. İşte bunun için beşeri de en ziyade bu mıntıkada yerleşmiş ve ilerlemiş görüyoruz. Tarih-i medeniyette Kongo ormanlarında yaşayan Pigmeler, Grönland'da kalın kürklere bürünüp kalan Eskimolar veya Ateş Adalarındaki Fueciyenler ile Sahra-ı Kebir'deki Tuaregler mühim roller oynayamamışlardır. Bilâkis beşeriyyetin en canlı en parlak hadisatına mâkes olan yerler Berr-i Atik'te Çin ve Hint ovaları, İran ve Asya-ı Suğra yaylaları, Bahr-i Sefîd ve Bahr-i Muhit-i Atlasî memleketleri değil midir?

Filhakika beşer dünyanın zabt ve istilâsında menşe-i ekālim-i mûtedile olan bu mezrûatı ve bu hayvanat-ı ehliyeyi beraberinde her yere sürüklemiş, zekâsının yardımıyla mezrûata ve medeniyete yeni yeni sahalar kazandırmış ve nebatî-hayvanî büyük muzafferiyetler ihraz etmiştir. Lâkin ne olursa olsun beşer, muhitin çizdiği tesirler dairesinden harice çıkamamış meselâ ne Spitzbergen'de buğday yetiştirebilmiş, ne de Kongo'da bir sığır yaşatabilmiştir. Mesai-i beşeriyenin bu hususta ki en büyük muvaffakiyeti kuraklığa ve tenhalığa ebediyen mahkûm zannolunan yerleri hayata ve ziraata açması ve nim-sahraî memleketlerde artezyen kuyuları hafriyle çölleri birer bahçe hâline getirmesidir.

Gıda ihtiyacından sonra insan geceleri uyumak için toprağın bir tarafına uzanmak ve bu esnada kendini şiddet-i fark-ı sühunetlerden, rüzgârdan, yağmurdan, hayvanat-ı vahşiyeden muhafaza için bir melce tedarik lüzumu hisseder ve bu suretle, bir **gıda coğrafyası** olduğu gibi bir **mesken coğrafyası** ve telebbüs ihtiyacıyla bir **libas coğrafyası** vücut bulur.

Bizim aramızda kable't-tarih zamanlar mesâkinini idâme ettiren kayalar arasındaki melceler veya kazıklar üzerine müesses kulübelerden tutunuz da büyük şehirlerin kat kat yükselen büyük binalarına kadar her mesken, bulunduğu memleketin şerâit-i tabiiyesini inikâs ettiren iyi bir nümunedir. Asr-ı hazırda vesâit-i nakliyenin tevessüüne ve ticaretin temin ettiği sühûlet-i mübadeleye rağmen büyük şehirler kendilerini muhît olan memleketin âdeta bir timsalidir. Şurada bir şehrin binaları değirmen taşlarından yapılmış ise ötede bir diğerininki kum taşından, beride bir başkası kırmızı tuğladan mebnâ görülüyor ve ne kadar basit şekillere inersek coğrafya çerçevesine karşı olan bu irtibat daha vâsi bir şekil alıyor. Mesela köylerde böyle basit ve iptidaî bir bina, âdeta toprağın tabiî bir mahsûlü, bir nebatı gibi göze çarpıyor. Mısr-ı Süflâ'da fellâhın kulübesi, Nil'in getirdiği çamurlar kerpiç şekline konarak bununla yapılmıştır. Yağmur yağacak olsa meskenin bütün duvarları derhâl çamur hâline gelecektir. Fakat bu muhitte yağmur enderdir. Hele Mısr-ı Ulyâ'da yağmur âdeta mefkud olduğundan meskeni üstü açık dört duvardan ibarettir. Hâlbuki deltada yaşayan fellâh evini hurma dallarından bir dam ile süsler veya toprak veya saman ile örter. Firavunlar zamanından beri fellâhın meskeni şekil ve hâlini değiştirmemiştir.

Coğrafya Çerçevesi bir Kaza ve Kader Değildir

Bu mütâlaâttan alacağımız netice şudur ki coğrafya çerçevesi faaliyet ve hadisât-ı beşeriyeye her ne kadar katî bir şekil veremiyorsa da büyük bir tesir icrasından da hâli değildir. Birbirine müşabih iki çerçevede yekdiğerine zıt hadiselerin bazen husûle gelmesi tamamıyla müstebad olmadığı içindir ki beşer coğrafyada mübalağadan ve alelacele katî bir hüküm ve karar itâsından çekinmelidir. İnsanlar kavânin-i tabîiyeye merbut ve münkaddırlar. Fakat bu irtibat birçok tesirler, aks-i tesirler, rabıtalar ve alâkalardan geçtiği için bilvasıta mevcuttur. Yoksa katî bir **kaza ve kader** mahsulü değildir. Bu cihetle coğrafya-i beşerin bazı hâdisatını, netâyic ve tesirâtını tâ tarih sahasına kadar takip eden bir coğrafya-şinas, beşerin coğrafya çerçevesi ile suret-i katiyette tahdid edilmiş muayyen vakāyi tevlit edeceğini iddiadan, pek haklı olarak çekinir.

SANAT ve METAFİZİK[1]

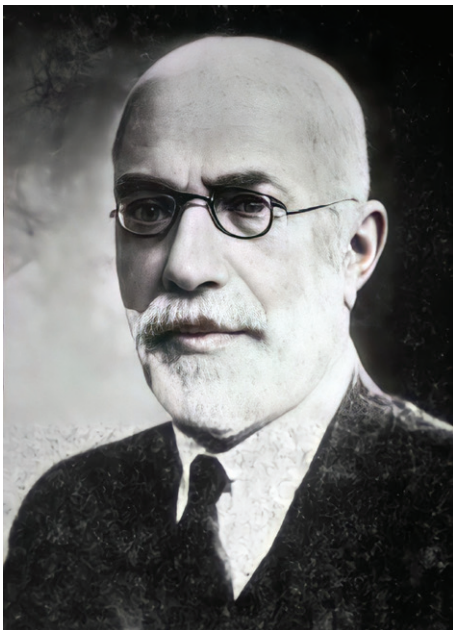
İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)

(Terbiye Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Esra Egüz

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - esraeguz@istanbul.edu.tr

1909 ile 1939 seneleri arasında aralıklarla Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde müderrislik yapan İsmail Hakkı, İslam felsefesi, metazifik gibi alanlarda çok sayıda eser vücuda getirmiş ve ordinaryüs profesör unvanını almıştır. Edebiyat Fakültesi'nde dersler vermesinin yanı sıra İlahiyat Fakültesi reisliğine de atanmış, Üniversite reformundan sonra İlahiyat Fakültesi'nin yerine ikāme edilen İslam Tedkikleri Enstitüsü'ne geçmiştir.



İzmirli İsmail Hakkı

Kâinatta iki büyük hakikat vardır: Madde, hayat. Gerek madde, gerek hayat, insan tarafından tetkik edilmektedir. Bu tetkikin mahsulü ilimdir. İki nev'-i hakîkiye mukabil, iki nev'-i ilim vardır: Madde ilimleri, hayat ilimleri. Bu tetkikin vasıtası akıldır. İlim, kâinatı akıl vasıtasıyla, yani mukayese ve muhakeme tarikiyle tetkik eder. İlmin mevzuu kâinattaki maddî ve hayatî münasebetlerin, kâinattaki muayyeniyetin keşfidir. Bu tetkikin amelî faydası, insanı hakikate hâkim kılmaktır. İlmin insana temin ettiği malumat madde için mutlak gibidir; ilim gitgide maddenin bütün esrarını bulmak iktidarını göstermektedir. Hâlbuki hayat sahasına girdikçe ilmin bu kudreti azalmaktadır. Buna sebep aklın tabiatıdır. Akıl, yalnız mukayese ve muhakemeye müsait olan mevzuları, yani maddeyi, maddenin kemiyyetini, mîhânikiyyetini tetkik edebilir. İlim, hayatı da tetkik etse, madde gibi tetkik ettiği için, bu hayatın mukayese ve muhakeme melekelerinden taşan hakikati gözünden kaçar. İlmin kâinatı anlamaktaki iktidarı mahduttur. Onun için sırf ilim vasıtasıyla kâinatı izah yolunda yapılan teşebbüsler akāmete mahkûm olmuştur. Bu menfî netice üzerine ne yapmalı? Hayatı ta'mîkten, mutlakı aramaktan vaz mı geçmeli? Şüphe ve tereddüt içinde mi yanmalı?! Bu mümkün değil, çünkü "İnsan, metafizikî bir hayvandır." O hâlde kâinatı, ilim vâsıtasıyla âfâkî tarzda izahtan meyus olan insan için son bir tecrübe kalıyor: Tekrar zihne[2] yani ilimde dâhil olduğu hâlde dinin, sanatın, bütün manevî hayatın anası olan ruha dönmek, bu ruhun menbalarına kadar çıkarak kâinatın seyrini araştırmak…

1 Sene 2, Sayı. 3, Temmuz 1338 (1922), s. 222-259.

2 Geçen makalemin mündericatından anlaşılacağı üzere "zihin" kelimesini dar bir manada, yani zekânın müradifi olarak kullanmıyorum; geniş bir manada, Fransızca "esprit" kelimesinin mukabili ve Türkçedeki "ruh" kelimesinin müradifi olarak ve "ruh" kelimesine tercihen kullanıyorum.

Acaba böyle bir dönme, böyle bir araştırma insan için mümkün müdür? Bizi maddenin mâverâsındaki hakikate ulaştıracak, ilimden başka yol, akıldan başka meleke var mıdır? Bu makale bu sualin cevabını vermeğe çalışacaktır. Bu itibar ile evvelkinin mâbâdi ve mütemmimidir.[3]

Tefekkür ve Hads

Akıldan başka olan bu melekeyi araştırmazdan evvel, bizzat aklın başlıca fiili olan tefekkürü tetkik edelim: Usûl-i tedris tasavvur ediniz ki talebeye kitabet ve tahrir itiyadı kazandırmak için muayyen mevzuları evvelâ basit ve muntazam kısımlara ayırarak plân şeklinde teşhir ediyor, bu kısımlardan her birinin evsafı hakkında talebesinin dikkatini celb ediyor. Hayvan ve insan gibi canlı mahlûkların resimlerini yaptırmak için modellerini evvelâ basit ve kabil-i mesâha çizgilere taksim ediyor, her parçayı ayrıca ölçtürüp taklit ettiriyor. Talebeyi serbest söz söylemeğe alıştırmak maksadıyla güzel ve muntazam nesirler ezberletiyor, talebe bu gibi parçaları ne kadar çok zapt ederse o nispette serbest söz söyleyebilir farz ediyor. Herhangi bediî ve felsefî mezhebi tarif için evvelâ onun ihtiva ettiği parçaları tahlil ediyor, mezhebin taksimat ve teferruatından bahsediyor, bu parçaları talim ettikçe talebede meslek ve mezhep fikri hâsıl olabileceğine kanaat ediyor… Bu usûl-i tedrisin bütün ameliyelerini idare eden bir mebde vardır. Bu mebde, usûl-i tedrisi icâd eden adamın ruh, bilhassa akıl ve tefekkür hayatı hakkındaki telakkisi, hayâlîdir. Bu hayâl usûl-i tedrisin felsefesidir. Bu felsefeye göre tefekkür, birtakım basit ve kābil-i mesâha unsurların hendesî bir intizam ile birleşmesinden hâsıl olmuş bir terkiptir. Bu felsefeye göre tefekkür, sanki bir hayat değil, bir mîhânîkiyyettir.[4]

İşte çok kere tefekkürü böyle kemmî mîhânîkî bir fiil zannederiz. Bu fiilin hüküm ve muhakeme unsurları arasında sade mekânî bir ittisal, hendesî bir intizam görmekle iktifa ederiz. Çünkü tefekkür hakkındaki telakkimiz hârici ve maddî âlemin mevzularına teşbihle istihsal edilmiştir: Tefekkürü bazen bir makinenin mîhânîkî faaliyetine, bazen cisimlerin terekkübüne benzetiriz! Hâlbuki haricî ve maddî âleme mensup olan numune ve teşbihlerin tesirinden azade olan derunî bir tefahhusla bu fiil hakkındaki tasavvurumuzun ne derece kaba ve yanlış olduğunu anlayabiliriz.

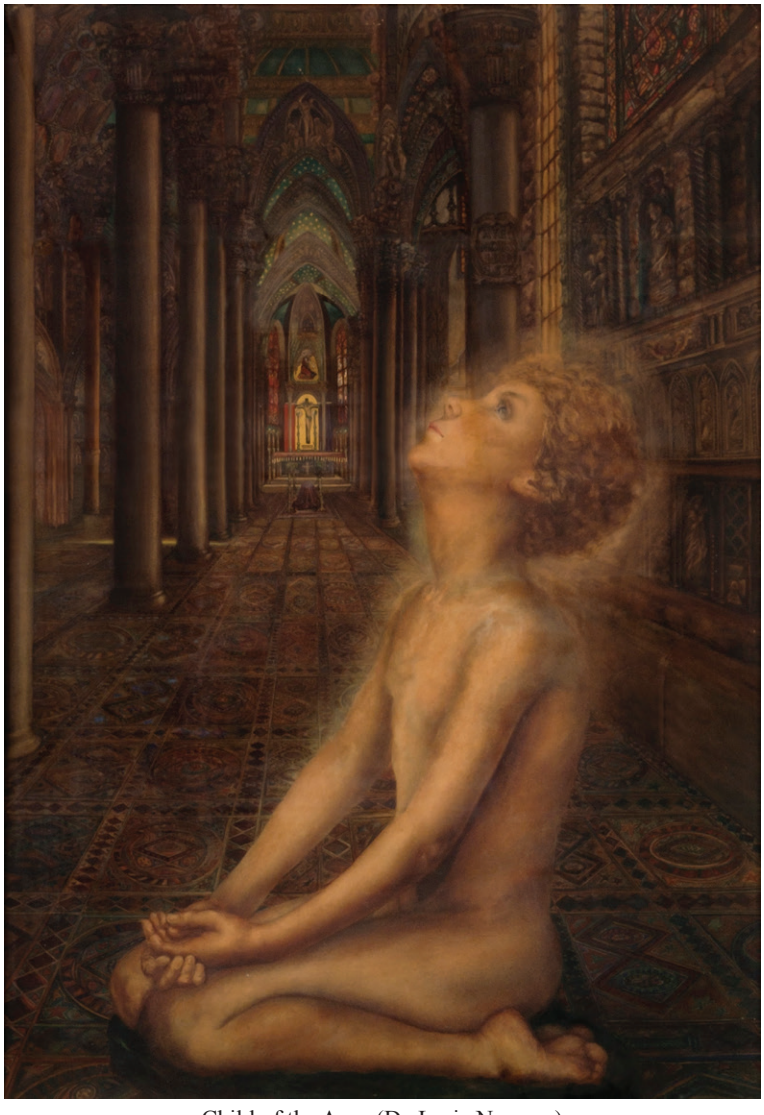
Her tefekkürde birtakım hadler vardır: Tasavvurlar, hükümler, muhakemeler… Bunlar tefekkürün mütebâriz, cismanî kısımlarıdır. Her tefekkürde bu hadler güzel bir manzarayı teşkil eden çizgiler, şekiller ve renkler gibi yerli yerinde, yani manzaraya güzelliğini, vahdetini temin eden vaziyetlerde bulunur. Bu vaziyetler bozulursa, manzaranın vahdeti, güzelliği de bozulur. Göz ve akıl her çizginin, her şeklin mevkiini, diğerleriyle olan münasebetini kabul ve tasdik eder, her şeyi hesap ve mantıka muvafık bulur. Aklın bu münasebetleri kabul ve tasdik eden melekesi, mantıktır. Hâlbuki bu müteferrik ve kemmî hadlerin dâhil olduğu bir vahdet vardır ki levhaya bediî mahiyetini verir. Bu vahdet gözün ve mantığın eseri değildir. Zira "gözümüz canlı mahlûkat çizgilerini görür. Fakat yekvücut olmuş bir

3 *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene 2, Numara 1, İlim ve Metafizik.

4 Bütün pedagociya, bilhassa tedrisat tarihinde ve usûl-i tedris sistemlerinde böyle maddeci ve akliyeci zihin telâkkilerinin sanki nâmütenâhî tatbikatını buluruz. Bu tarih ve sistemler, şekillerinin, muamelelerinin bütün hüner ve muvaffakiyetlerine rağmen, gayet kaba ve yanlış bir ruh ve tefekkür felsefesine dayanmaktadırlar. Metanetleri bu felsefelerin metaneti gibi azdır. Belki hiçbir sanatın tarihi, terbiye ve tedris tarihi kadar madde, mantık, akl-ı mahz, mîhânikiyyet hevâsiyle meşbû olmamıştır. Jean Jacques Rousseau, madde ilimlerinin ve riyaziye mantığının esiri olan bu kuru ve aklen pedagociyanın temellerini ilk defa sarsan adamdır, denilebilir.

şekilde değil, yan yana dizilmiş olarak… Hayatın maksadı, çizgiler arasından geçen ve onları birbiriyle birleştirerek mana veren basit hareket gözümüzden kaçar."[5] O halde mevzuun kābil-i ihsâs ve kābil-i taakkul olan unsurları hâricinde müessir olan varlığını, vahdet ve mânâsını idrakimiz ne suretle kābil oluyor? Bunu anlamak için tefekkürü ve bunun haricî âlem hakkında malumâtı mahdut ve akıl ve mantığı ruşeymî bir hâlde olan çocuktaki saf şeklini tetkik edelim. Bu tetkik için feylesof Dwelshauer'in fikirlerinden istifade ediyorum.[6]

Çocuk ilk defa gördüğü şey karşısında son derece münfail bir vaziyet alır, yeni mevzuu düşünecek yerde duyar, müncezib yahut müteneffirdir. Çocuktaki bu aksülameli mütekaddim bir muhakemenin ve eski bir tecrübenin mahsulü sanmak abestir. Zira çocuğun ne böyle bir tecrübesi vâkidir, ne de muhakemesi böyle bir istikraya müsaittir. Doğrusu, çocukla şey arasında canlı bir münasebet teessüs etmekte, çocuk akıl ve muhakemeden daha derin bir kuvvetin, hayat sâikasının tesirine tâbi' olarak bu hâricî şeye -velev cansız olsun- bir şahsiyet ve faaliyet izafe etmekte, kendi benliğini duyduğu gibi, bu şeyin de benliğini duymaktadır.



Child of the Ages (Da Loria Norman)

Faaliyetimizi hissedişimizde olduğu gibi, bir mevzuun ıtlâ'ında da her tahlilden mukaddem olarak ve tam ıtlâ' husûle geldiği esnada güya bu ıtlâ' ânında *ene*mizin fiiliyle haricî bir *ene*nin fiili arasında bir tetabuk varmış gibi hariçle bir muhabbet tesis eder.[7]

İnfialî rüyetin diğer misâli, sanatkârlardır. Sanatkârlar hâricî âlemi çocuk gözüyle gören, yani bu âlemi düşünmekten ziyade duyan, rüyetlerinde ihsasların, tahlillerin hissesini en az veren insanlardır. Sanatkârların işi kendi *ene*siyle haricî mevzuun *ene*si arasında infiâlî bir münasebet temin etmek, *ene*sini mevzuun *ene*sinde bulmaktır. Bu infiâlî

5 H. Bergson: *Evolution Creatrice*, p. 192.
6 Dwelshauer: *De l'intuition dans l'acte l'esprit, Revue de Metaphysique et de Morale*, Seziéme année-1908.
7 Dwelshauer, mezkûr eser, s. 59.

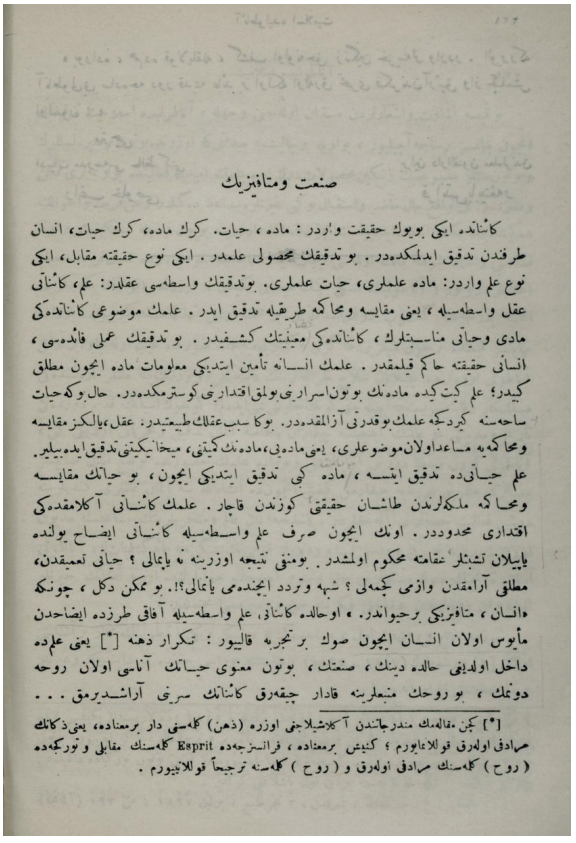
rüyet sâyesindedir ki sanatkârlar mevzularındaki hayatın maksadını sezerler, onu kendi *ene*lerinin hassasiyetinde yaşatırlar. Çocuklar hep yeni gören küçük sanatkârlardır; sanatkârlar ise, hep yenilik arayan büyük çocuklardır.

Çocukta infiâlî rüyet çok devam edemez. İçtimâî hayatın zaruretleri, bu infiâlî rüyet sevk-i tabiîsi yerine, eşyayı intifâ ve istimal ihtiyacıyla tahlil ve tecrit melekesini koyar. Sanatkâr olmayan büyük adamlarda rüyet tamamıyla fikrî ve mantıkî bir şekle inkılap eder. Bununla beraber büyük adamlardaki bu mevzuu ilk defa gördükleri zaman çocuklar ve sanatkârlar gibi gaşy olurlar, infiâlî rüyetlerinin sekrini duyarlar. Bunlar büyük insanların hayatında ender ve müstesna dakikalardır. Bir kısım büyük adamlar da vardır ki kâinatı daimî bir yenilik içinde sâir görürler. Herkesin nazarında âdî olan mevzuların onlar için âlî bir mânâsı vardır. Herkesin mânâsız bulduğu şeyleri onlar okurlar, anlarlar ve en mânâlı şeyler gibi müessir şekillerle ifade ederler. Bunlar dâhilerdir. Dâhilerin gayet şiddetli olan infiâlî rüyetlerine mukabil, iftikârî rüyetleri mahduttur. Bu gibi zevk ü kalp sahipleri için en ufak malumâtın büyük mânâları istihzaca kâfidir.

Bütün bu misallerde aklın, muhakemenin, istikrâ ve istintâcın işi henüz yoktur. Rüyet ve ıtlâ‘ın bir kısmı “kable’l-mantıkî”dir denilebilir. Mantığın müdahalesi bu devirden sonra olur. Heyecanlı rüyet devri ne derece şiddetli olursa, mantıkî rüyet devrinin başlaması da o kadar güç olur. Bazen yeni bir mevzu karşısında akılsız ve muhakemesiz, saatlerce müstağrak kaldığımız olur. Bu kable’l-mantıkî devir bir mebdedir, müteakip mantıkî devrin vahdetini teşkil eder: Her fikir, her ıtlâ‘, fikre, hükme varmazdan evvel, bir his, bir hadstir. Her mütalaanın her muhakemenin bütün unsurları, bütün cümleleri şeklini, cismini bulmazdan evvel, kuvve hâlinde bu hadste vardır. Bu hads bir cisim ve tasavvur olmaktan ziyade, bir temayül, bir istikamettir, gayr-ı meşhut ve gayr-ı meşurdur; aklî ve haricî hiçbir şekil, hiçbir vâsıta ile ifadesi kābil değildir. Bu hads, sanatkârların müstakbel eserini taşıyan hiss-i kable’l-vukû‘u, firârî hayâli, müphem hisleri, karışık rüyetleri gibi bir keyfiyettir; kuvvânî mahiyeti ne olursa olsun, bütün makul, mantıkî ve kābil-i ifade olan tefekkür safhalarına takaddüm eder. Takaddüm etmekle beraber hepsini ihtiva eder. Şu hâlde bütün mantıkî tefekkürlerimizin mebde’i gayr-ı mantıkî değil, fakat kable’l-mantıkî, -isterseniz, fevka’l-mantıkî deyiniz- bir hadstedir. Bu hads bütün müstakbel tefekkürlerin kuvvesi, hamlesidir. Bütün mantıkînin vahdetini, mânâsını veren, işte bu hamledir. Tefekkürün bu kable’l-mantıkî kısmı varlığımızın, yaşadığımızın hissi gibi hayat hislerimizin en samimilerinden biridir.

Zekâ ve Sevk-i Tabiî

Tekâmül feylesoflarına göre bir nev‘-i hayat ve bu hayatın üç şekli vardır: Nebâtî hayat, hayvanî hayat, insanî hayat. Bu üç şekil aynı hayatın muhtelif dereceleridir: Nebatlardaki uyuşukluk sevk-i tabiîyi, sevk-i tabiînin tekâmülü zekâyı vücuda getirmiştir. Feylesof Bergson tekâmülü bir hatt-ı müstakim hayâline hapseden bu nazariyeyi tenkit ederek yerine büsbütün yenisini koymuştur. Bu feylesofa nazaran, hayat bir hamledir, aynı zamanda nebâtî uyuşukluk, hayvanî sevk-i tabiî ve insanî zekâyı -istidat ve kuvve hâlinde- taşıyan bir hamledir. Bütün bu istidatlarını zaman ile inkişaf ettirmiş, bu yolda tozlara topraklara bile hayat vermiştir! Bu istidatlar ilk hüceyrede vardır. İşte hayat bir havaî fişek gibi patlayarak muhtelif istikametlere ayrılmış, başlıca üç yol takip etmiştir: Nebattaki uyuşukluk nebatları, sevk-i tabiî “artropod” denilen içtimaî hayvanları vücuda getirmiş; ne birincisinden ne de



صنعت ومتافيزيك

كائناتده ايكى بويوك حقيقت واردر : ماده ، حيات. كرك ماده، كرك حيات، انسان طرفندن تدقيق ايدلمكدهدر . بو تدقيقك محصولى علمدر . ايكى نوع حقيقته مقابل، ايكى نوع علم واردر: ماده علملرى، حيات علملرى. بوتدقيقك واسطهسى عقلدر: علم، كائناتى عقل واسطهسيله ، يعنى مقايسه ومحاكمه طريقيله تدقيق ايدر . علمك موضوعى كائناتدهكى مادى وحياتى مناسبتلرك ، كائناتدهكى معينتك كشفيدر . بو تدقيقك عملى فائدهسى ، انسانى حقيقته حاكم قيلمقدر . علمك انسانه تأمين ايتديكى معلومات ماده ايجون مطلق كيدر؟ علم كيت كيده مادهنك بوتون اسرارينى بولمق اقتدارينى كوسترمكدهدر. حال وكه حيات ساحهسنه كيردكجه علمك بوقدرتى آزالمقدهدر. بوكا سبب عقلك طبيعتيدر. عقل، بالكز مقايسه ومحاكمهيه مساعداولان موضوعلرى، يعنى مادهيى، مادهنك كيتى، ميخانيكيتى تدقيق ايدهبيلير. علم حياتى ده تدقيق ايتسه ، ماده كبى تدقيق ايتديكى ايجون ، بو حياتك مقايسه ومحاكمه ملكهلرندن طاشان حقيقتى كوزدن قاچار . علمك كائناتى آكلامهدهكى اقتدارى محدوددر . اونك ايجون صرف علم واسطهسيله كائناتى ايضاح بولنده يابيلان تشبثلر عقامته محكوم اولمشدر . بومنفى نتيجه اوزرينه نه يابمالى ؟ حياتى تعميقدن، مطلق آرامقدن وازمى كچمهلى ؟ شبهه وتردد ايچنده مى يابمالى؟!. بو ممكن دكل ، چونكه «انسان ، متافزيكى برحيواندر. » اوحالده كائناتى، علم واسطهسيله آفاقى طرزده ايضاحدن مأيوس اولان انسان ايجون صوك بر تجربه قاليور : تكرار ذهنه [*] يعنى علمده داخل اولديغى حالده دينك ، صنعتك ، بوتون معنوى حياتك آتاسى اولان روحه دونمك ، بو روحك متعلرينه قادار چيقهرق كائناتك سرينى آراشديرمق . . .

[*] كين مقالهمك مندرجاتندن آكلاشيلاجغى اوزره (ذهن) كلهسنى دار برمعناده، يعنى ذكانك صرادفى اولدرق قوللانمايورم ؛ كنيش برمعناده ، فرانسزجهده Esprit كلهسنك مقابلى و تورككجهده (روح) كلهسنك صرادفى اولدرق و (روح) كلهسنه ترجيحاً قوللانيورم .

ikincisinden geçmek imkânını bulamayan zekâ istidadı ise fakrı hayvanlara giden geniş yola girerek insana varmıştır. Şu hâlde iptidada tek ve basit olan hayat sâikası sonraları muhtelif tekâmül kollarına, her tekâmül kolu da ayrıca tâlî kollara ayrılmıştır. Bu kollardan uyuşukluk ile sevk-i tabiîye müntehî olan ikisi tevakkuf ve tekerrür devrine girmiş, fakat insana müntehî olan kol, cemiyetler ve içtimaî tekâmüller şeklinde devam ededurmuştur. "Aristo'dan beri tabiat felsefelerinin ekserisini taklit ederek intikal edegelen esaslı hata, nebâtî, hayvanî ve aklî hayatta inkişaf etmekte olan aynı temayülün üç müteakip derecesini müşahede etmektedir. Hâlbuki bunlar aynı faaliyetin büyüdükçe parçalanmış olan üç mütebâit istikâmetidir."[8] Bu üç tekâmül kolu arasındaki fark, ne bir derece farkı, ne de bir şiddet farkıdır; belki bir tabiat farkıdır: Ez-cümle uyuşuklukla sevk-i tabiîyi, tabiî ile zekâyı birbirinden ayıran, birinin diğerine nazaran sâfil yahut âlî olması değil, belki her birinin başka vazife yapması, başka tabiatı câiz bulunmasıdır. Hatta Bergson bu kollardan birinin nihâyetinde bulunan insandan bahsederken diyor ki: "İnsan için: Bütün tekâmülün müntehasıdır, bile denilemez. Çünkü tekâmül, müteaddit mütebâit hatlar üzerinde vücuda gelmiştir ve nev'-i beşer bu hatlardan birinin müntehasında bulunuyorsa diğer hatların müntehasına kadar vâsıl olmuş diğer nev'ler de vardır."[9]

Şimdi sevk-i tabiî ile zekâ arasındaki farkı araştıralım, bunun için Bergson'un eserinden istifade edeceğiz: "*Sevk-i tabiî, tabiî âletler a'mâl ve hatta istimal etmek melekesidir.*" Sevk-i tabiînin âleti şeklen son derece mu'dıl, mufassal ve mükemmeldir. Fakat buna mukabil faaliyeti gayet basittir. Sevk-i tabiî ihtiyaç takdirinde işini şâyân-ı hayret derecede büyük bir sürat ve mükemmeliyetle yapar. Hâlbuki en mütebâriz şekliyle "zekâ, sun'î âletler a'mâl ve istimal etmek melekesidir." Zekânın a'mâl ettiği âletler bilâkis sade, basit, nâkıstır; faaliyeti, istimali güçtür; dikkate, zamana, zahmete mütevakkıftır. Hususiyle sürat ve mükemmeliyet mevzu-ı bahs olduğu nispette zekânın âleti sevk-i tabiî âletinin mâ-dûnudur.

Sevk-i tabiînin faydalarına mukabil mahzurları vardır: Bünyesi âdeta değişmez, denilebilir. Onun için daima muayyen ve mevzua münhasır kalır. Hâlbuki zekânın âletinde bu mahzur yoktur, istenilen şekle girer, istenilen işe yarayabilir. Çünkü gayr-ı uzvî bir maddeden a'mâl edilmiştir. Bu suretle zeki mahlûka hayatın nâmütenâhî şeraitine tatbik edecek bir iktidar ve meleke kazandırır.

8 Bergson, mezkûr eser, s. 146.
9 Bergson, mezkûr eser, s. 288.

Sevk-i tabiî muayyen âletin muayyen mevzu üzerinde mîhânîkî surette faaliyeti olduğundan tabiatıyla şuursuzluğa müteveccihtir. Sevk-i tabiîde intihap pek azdır. İnsan için sevk-i tabiî tarafından faaliyet sahası kapalıdır. Sevk-i tabiînin neticesi esarettir. Hâlbuki zekâ, her yeni ihtiyaç için yeni bir âlet icat eder, eski âleti yeni ihtiyaç için yeni bir tarzda kullanmak imkânını keşfeder. Zekânın her keşfi yeni ihtiyaçların mebdeidir. Bu suretle zekâ faaliyet için nâmütenâhî ufuklar açar, zekânın eseri hürriyettir.

Şuur, bir mevzua ait tasavvurla fiil arasındaki mesafe olduğundan, bu mesafe sevk-i tabiîde yok denilecek derecede az, hâlbuki zekâda büyüktür. Binâenaleyh sevk-i tabiî şuursuzluğa; zekâ, bilâkis, şuura müteveccihtir. Sevk-i tabiî için muhtelif, hatta nâmütenâhî ihtimaller karşısında mütefekkirâne bir intihap mevzu-ı bahs değildir. Hâlbuki zekâ mütemadiyen ihtimâlleri derpîş ve intihap etmek melekesidir. İki nev melekeye mukabil, iki nev malumât vardır. Sevk-i tabiînin malumâtı yaşanmıştır, şuursuzdur. Zekânın malumâtı ise düşünülmüştür, şuurludur. Sevk-i tabiînin malumâtı daima aynı şeye ait, zekânınki ise muhtelif şeylerin münasebetlerine aittir. Sevk-i tabiînin malumâtı, her yaşanan mevzuun malumâtı gibi mevzuun birden içine, harîmine vasıl olur. Hâlbuki zekânın malumâtı muayyen denilecek hiçbir mevzua vâsıl olmaksızın haricî ve kısmî kalır. Sevk-i tabiînin bulduğu, mevzuun canı ve vahdetidir. Zekânın bulduğu, mevzuun parçaları, kābil-i tefrîk ve mukayese olan unsurlarıdır. Sevk-i tabiînin ilmi müşahhas, zekânın ilmi mücerrettir. Sevk-i tabiînin duyduğu bir âhenk, zekânın keşfettiği bir kanundur. Sevk-i tabiî mevzuunun hakikat ve mutlakıyetine vâsıl olmasına rağmen, zekâ malumlar vâsıtasıyla meçhulleri keşfetmek muvaffakiyetini gösterir. Hülâsa, biri yaşamak, diğeri düşünmek melekesidir. Şu hâlde her iki melekenin kendisine göre bir dehâsı vardır: Sevk-i tabiînin büyük muvaffakiyeti, muayyen mevzuları mutlak surette idrak edebilmesi, zekânın muvaffakiyeti ise, nâmütenâhî mevzuları birden çerçevesi içine sığdırabilmesidir. Şu hâlde sevk-i tabiî mevzuun içine giren, zekâ ise gayr-ı mahdut mevzularının sathına dokunan bir ele benzetilebilir. Bu kuvvetlerden hiçbiri diğerinin mâ-dûnu sayılamaz. İkisi de aynı hayatın maksadına hizmet için kullandığı iki vâsıtadır. Feylesofun dediği gibi: *"Sevk-i tabiî ile zekâ bir ve aynı meselenin ayrı ve aynı derecede nazik iki suret-i hâlidir."*[10]

Bergson'la farz ve tahmin etmek mümkündür ki: Bidayette bu iki kuvvet birbirine mülâsıktı. Ruhî hayatın ilk safhalarında sevk-i tabiî ile zekâ aynı derece mevcuttu. Hatta uzak mazilere doğru çıktıkça öyle sevk-i tabiîlere rast gelinecek ki bunların zekâya olan yakınlığı bizim böceklerimizinkinden ziyadedir. Aynı suretle öyle zekâlar bulunacak ki bunların sevk-i tabiîye olan yakınlığı bizim fıkarîlerimizinkinden ziyadedir. Hâlbuki hayat nâmütenâhî bir kudret değildir. Böyle olsaydı uyuşukluk, sevk-i tabiî ve zekâdan ibaret olan bütün kolları üzerinde dolaştırabilir, aynı uzviyet üzerinde hem uyuşukluğu, hem sevk-i tabiîyi hem de zekâyı son derecesine, nâmütenâhîye kadar inkişaf ettirebilirdi. Hâlbuki hayat çalıştıkça yorulmuş gibi, yolda yükünün bir kısmını atmıştır. Ez-cümle fıkarîler yolundan geçen hayat cümlesi birçok lüzumsuzlarıyla beraber bazı kıymetli unsurları da terk etmiştir. Ez-cümle sevk-i tabiî…

Filvâki şuur yolda kendisine sıkıntı veren hamulenin bir kısmını terkle kalmayıp pek kıymetlilerinden de vazgeçmeye mecbur olmuştur. İnsandaki şuur, bilhassa zekâdır. İhtimâle nazaran bu şuur hadste olabilirdi, olması icap ederdi gibi geliyor.[11]

10 Bergson, mezkûr eser, s. 155.
11 Bergson, mezkûr eser, s. 289.

Mamafih aynı hayat menbaından çıkan bu iki kolu maddeten ayırmak mümkün değildir. Ne insan münhasıran zekâsıyla yaşayan bir mahlûktur, ne de hayvan münhasıran sevk-i tabiîsinin esiridir. Zekâ yoktur ki onda sevk-i tabiînin izleri bulunmasın; sevk-i tabiî yoktur ki etrafında donuk bir zekâ hâlesi olmasın… Her iki meleke iptidadaki muhtelif istidatları karışık bir surette ve muhtelif nispette muhafaza edebilmiştir. Hülâsa, sevk-i tabiîde zekâ mâyesi karışık bulunduğu gibi, zekâda da sevk-i tabiî mâyesi karışık bulunmaktadır. Akıl, hayat küresinin madde hevasıyla temas ederek donan ve bu temasa mutabık bir şekil alan kışrına benzetilirse, sevk-i tabiî onun şekilsiz merkezi, merkez-i nârîsidir.

Zekânın daha vâsi‘ bir hakikatten ayrılmış olduğunu fakat ikisi arasında kat‘î bir ayrılık vukûa gelmemiş olduğunu göstermiştik. Mefhumî müfekkirenin etrafında menşeini hatırlatan gayr-ı vâzıh bir kısım bâkî kalmıştır. Bundan fazla olarak zekâyı tekâsüf tarikiyle teşekkül eden sulp bir nüveye kıyas etmiştik.[12]

Sevk-i Tabiî ve Şuur

“Zekâ filhakîka zihindir, fakat zihnin suretlerinden biridir. Zekânın zihne aidiyeti, cüz’ün külle olan nispeti dâhilindedir. Zihin zekâdan çok geniştir. Fakat tedavisiz bir surette akliyeci olan telakkimizden nâşî, zekâyı zihnin bütünü telakki ediyoruz.”[13] “Zekâ-yı sırf, yahut tenkidî tefekkür, mefhumu tahlil melekesi, müfekkirenin tamamiyetinden yalnız bir şekli, bir üf‘ûleyi, yahut hususu bir taayyün veya intibakı, amelî fiile müteveccih olan müteazzî kısmını, nutka sokulmuş kısmını gösterir.”[14] Akıl, şuurun en maddî, en haricî kısmıdır. Asıl şuur, şuurun en zengin, en samimi kısmı aklımızın işgal edebildiği satıhların altında, derindedir. Nitekim feylesofun felsefesine can veren şey, ilmini âlimden daha ileri götürüp madde âleminde âlimden daha yeni, daha müspet hakikatler keşfedebilmesi değildir; bilâkis âlimin keşifleri karşısında başka bir nokta-i nazar kabul etmesi, akıldan başka bir usule müracaat ederek ilmin müteferrik hadselerini canlı vahdetlerine ircâ edebilmesidir.

Feylesofun aynı yolu takiple tefahhuslarını âlimden daha ileri götürmesi şayan-ı temenni değildir. Feylesofun hakikat, “şey-i bizatihi” hakkında âlimin nazarından kaçan bazı malumât edinebilmesi, ihsasların ve lisanın vesâtetinden müstağni kalarak şuurunun en derin noktalarında, hemen hemen şuuriyyenin bile altındaki varlıktan haberdar olarak bizâtihi mevcut bir hakikate vasıl olması şartıyladır.[15]

Zekânın katı kabuğu altında için için çalışan, derece derece seyyâl ve karanlık tabakalar, nihayet fevrî bir merkez vücuda getiren ve zaman zaman üzerindeki kabuğu delerek sathına fışkıran bir şuur menbaı vardır. Aklın maddeyi düşünmesine mukabil, hayatın asıl yaşayan, duyan, seven ve iğrenen kısmı budur. Hayatımızın büyük bir kısmı bu kürenin sathında geçer. Maddenin, eşyanın hareketleri gibi itikadî, mîhânîkîdir. “Mâ hezâ hayr-kâr bir mâyi‘ içinde yüzüyoruz. Çalışmak ve yaşamak kuvvetini bile oradan alıyoruz. İçine daldığımız bu hayat deryasından mütemadiyen bazı şeyler içiyoruz. Varlığımızı

12 Rene Doumic: *Les ideés de comte Tolstoi sur l’art. Revue des deux. Mondes*, 15 Mais 1808.
13 Frank Grandjean: *Une Revolution dans la Philosophie*, p. 101.
14 Edouard Le Roy: *Une Philosophie Nouvelle*, p. 192.
15 D. Roustan: *Leçons de Philosophie*, p. 11.

idare eden zekâmızın mevzuu bir tesâlüp neticesinde bu derya içinde husûle geldiğini hissediyoruz."[16] Asıl zihin, zihnin asıl menbaı işte bu sevk-i tabiîdir. Hayatın asıl faaliyeti kışrında değil, seyyal merkezindedir. Sevk-i tabiî, hayatın hamlesi, âdeta kendisidir. Hayatın maksadı, hedefi, muamması sevk-i tabiîde gizlidir. Hayatın sırrı şuur küresinin sathında değil, merkezindedir. Bu sırrın anahtarı, akılda değil, sevk-i tabiîdedir. Binâenaleyh hayatın nereden gelip nereye gittiğini ve ne istediğini aklın nuruna değil, sevk-i tabiînin zulmetine sormalıdır! Metafizik meselesini halledecek olan, odur. "*Kendi tekâmülümüz, her şeyin tekâmülü hakkındaki hissimiz işte orada, asıl fikrî tasavvurumuzun etrafında gayr-ı vâzıh bir kısım teşkil ederek gece içinde kayboluyor. Mîhânîkiyye ve gâ'iyye mezhebleri yalnız merkezde ışıldayan ziyadar cevheri nazar-ı itibara almak hususunda müttehittirler. Her iki mezhep bu cevherin tekâsüf tarîkiyle mütebâkînin zararına olarak teşekkül ettiğini ve hayatın dâhilî hareketini yakalamak için hepsinden, sulp kısım kadar mâyi kısmından da istifade etmek lâzım geldiğini unutuyorlar.*"[17]

Şu hâlde zihni, zekâdan, tahlilci, mukayeseci şuurdan ibaret zanneden, hayatın, tekâmülün sırrını sırf bu kuvvetle ve onun mahsulü olan ilim ve mefhumlarıyla izaha çalışan akliyye mezhebi, nâkıstır. Gerçi hayatı anlamak için akla müracaat elzem, fakat kâfi değil, aklın da tutunduğu, aklın da beslendiği asıl hayat merkezine varmak, bunun için, aklın altındaki bütün sevk-i tabiî tabakalarını yarmak lâzımdır. Hülâsa şuurun bize hayat sırrını öğretecek olan kısmı, zekâdan ibaret olan yüzü değil, sevk-i tabiîden ibaret olan içidir.

İlim yalnız mevcudu mütalaa ve bir vâkıanın daha umumu addolunan diğer vakıaya ircâına izah-ı tamı verirken, birtakım feylesoflarımız da yaratıcı hayatın, tezahürlerinden ve mahsullerinden daha hakikî olduğunu takdir ederek, yalnız en esaslı maddî ve manevi hâdiseleri değil, âdetlerin, sanatın, dinin, ilmin ve tecrübenin bile menbalarını, menşelerini bi't-tercih araştırmaktadırlar. Bu tetkik sahasında birçokları asıl vakıaların yani ihsaslarla kābil-i hiss olan hâli hakikatlerin mâverâsında zihnin dâhilî ve enfüsî eserini, hakikat ve serveti itibariyle tezahürüne medar olan müşahhas şekillere tefevvuk eden canlı bir kudreti nazar-ı itibara almak mecburiyetinde kalmışlardır. İlmin şartlarını ve mânâsını aramak, ilmin tetkik ettiği vakıalardan ilmin istilzam ettiği âfâkî ittisal tarzlarının nasıl teşekkül ettiğini keşfetmek gayesini takip ettiği için ilimden cidden farklı olan felsefî nazariyat böylece inkişaf etmektedir.[18]

"Fakat diğer cihetten şuurun hads ve zekâya parçalanması ise bu madde üzerine intibak aynı zamanda hayatın cereyanını takip etmek zaruretiyle hâsıl olmuştur. Şuurun bu tezâufu da hakîkînin iki şeklinden münbais olmak, marifet nazariyesi metafiziğe muallak bulunmak lâzım gelecektir."[19] Şu hâlde, hem zekâ dediğimiz katı ve parlak sathın, hem de sevk-i tabiî dediğimiz bu karanlık umkun araştırılması ve her iki şuurun yaklaştırılmasıyla hayat hakkında tam bir fikir edinmek, ancak bu suretle metafizik meselesini hâlletmek mümkün olacaktır. Çünkü bir yandan sevk-i tabiî dediğimiz kabiliyetlerimiz ayrı maksatlara, ayrı faaliyetlere müteveccih olmakla beraber, aynı hayat göğünden ayrılmış kuvvetler olduğundan aynı hayat sâikasının hususî tabiatlarını taşıyan, aynı meselenin muhtelif suret-i hâllerini gösteren mahsullerdir. Binâenaleyh tam bir hayat felsefesi bu muhtelif ve mütemmim

16 Bergson, mezkûr eser, s. 209.
17 Bergson, mezkûr eser, s. 50.
18 Emile Boutroux: *La Philosophie en France depnis 1867: Revue de Métaphysique et de Morale*. Seiziéme année 1908.
19 Bergson, mezkûr eser, s. 194.

kuvvetlerin tam bir surette anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bunun için zekânın altında kalan bütün şuur tabakalarının aydınlanması, zekâ gibi, sevk-i tabiînin de şuurun sathına çıkması lâzım gelir.

Tekâmül hattı insana müntehî olanından ibaret değildir. Diğer mütebâid hatlar üzerinde şuurun diğer şekilleri inkişaf etmiştir. Bunlar ne haricî mânialardan kurtulmağa, ne de zekâ-yı beşerin yaptığı gibi, kendi kendini zapta muktedir olabilmiştir. Bununla beraber bu şekillerde ve tekâmül hareketinde asıl ve esası olan bazı şeyleri o kadar ifade edebilirler. Bu şuurları birbirine yaklaştırarak, sonra hepsini zekâ ile mezcederek hayatla hem imtidad ve birdenbire hayatı nura karşı yüzünü çevirerek bu hayatın şüphesiz uçucu, bununla beraber tam olan bir rüyetini istihsale muktedir olabilecek bir şuur elde etmiş olmayacak mı?[20]

Fakat böyle bir muammanın hâlli için evvelemirde sevk-i tabiînin şuurlanması, kendi üzerine katlanması ve kendi kendini düşünebilmesi lâzımdır. Hâlbuki sevk-i tabiî hayat melekesidir. Sevk-i tabiînin vazifesi düşünmek değil, hareket etmek anlamak değil, yaşamaktır. Sevk-i tabiî zekâ gibi tefekküre değil, taazziye, şuura değil, şuursuzluğa müteveccihtir. Bununla beraber sevk-i tabiînin şuursuzluğundan ne anlamak lâzım geleceğini tayin edelim.[21] Bir kere kendi tesir ve aks-i tesirlerinden katiyen haberdar olmayan cemâdların şuursuzluğu var. Sevk-i tabiînin şuursuzluğu bu nev'iden mi? Gerçi ikisi de sıfırı ifade ediyor. Fakat birincisi asıl sıfırı ifade eden bir şuursuzluktur. İkincisi ise sıfıra ircâ edilmiş, bir şuurdur. Bu iki şuursuzluk yek-diğerinin aynı değildir. İnsiyâkî surette yaptığımız bir fiildeki şuursuzluk tasavvurun fıkdanındandır. Burada tasavvur yerine fiil kāim olmuştur. Bu fiil hiçbir tasavvura muhtaç olmaksızın vâki olabilir. Fakat herhangi haricî mânianın zuhuruyla bu şuur baş gösterir. Demek ki sevk-i tabiînin şuuru esasen madûm değildir, muallaktır. Mânia bu şuuru icat etmiyor, belki serbest bırakıyor, fışkırtıyor. Şu hâlde gayr-ı şuur dediğimiz şekillerinde bile sevk-i tabiînin şuuru sıfırdan ibaret değildir. Belki bu şuursuzluk muallak bir şuurun hâlidir. Bu şuur, fiil ile tasavvur arasında ufak bir inhiraf hâsıl olur olmaz başını kaldırıyor, sevk-i tabiîyi haricî mâniaların mahiyetinden haberdar ediyor ve sevk-i tabiînin hangi istikametinde inkişaf edeceğini haber verdikten sonra gizleniyor.

Fakat sevk-i tabiî, hayatî bir menfaat mevzu-ı bahs olduğu yerde canlanır. Şahsiyetimiz, hürriyetimiz, tabiat mecmuasında işgal ettiğimiz mevki, menşemiz, belki de talihimiz hakkında da titrek, zayıf bir ziya saçar; lâkin bu ziyanın intişarı zekânın bizi içinde bıraktığı gecenin karanlığını yırtmaktan hâlî kalmaz.[22]

İşte sevk-i tabiî âlem-i bâtınîye müteveccih bir hayatî tahte'ş-şuur rolü yapmaktadır. Hayatımızın, şahsımızın miktarâtı mevzu-i bahsolur olmaz, bu karanlık tabakadan bir ışık kopar ve istikbâli tenvir eder. O dakikalar, zekâ aczini itiraf ettiği ânlardır! Zihnin altından gelen bu nur, geçicidir. Bizler ilhamı bırakır, aklın muhakemenin idaresine gireriz, mantığımızın tâbii oluruz. Aklın sathından içine doğru gittikçe, nurdan zulmete gider gibi, gerçi hükümlerimizdeki vuzuh ve katiyet, hesap ve muayyeniyet azalır fakat kendimizi aklın da meşbu olduğu geniş bir hayat merkezine yaklaştığımızı duyarız. İlim ve muhakeme zirvelerine kadar çıkıp da göremediğimiz hayatın derin faaliyetini zihnin altında daha iyi öğreniriz. Bu suretle metafizik ihtiyacımızı tatmin ederiz.

20 Bergson, mezkûr eser, mukaddime, s. 5.
21 Bergson, mezkûr eser, bakınız: sahîfe 155-158.
22 Bergson, mezkûr eser, s. 290.

Hülâsa, "Fikrin son nazarî ihtiyaçlarını şuurun menbalarıyla temin edebilen ahlâkî metafizik, mevcudiyetini kabul ettirmek için, ruhlara müracaat eder fakat fikirleri zorlamaz. Bu metafiziği kabul etmek için eşyanın ilk ve son maksadı ahlâkî hak olduğuna hulûs-ı kalple itikat etmek lâzımdır."[23]

Hadsin İmkânı

Fakat acaba bâtınî hayatın duyan ve işleyen bu sevk-i tabiîyi düşündürmek, aklın, ilmin bir türlü bulamadığı hayat sırlarını bu gizli, kaçıcı kuvvete söyletmek mümkün müdür?.. Zekâ gibi sevk-i tabiî de bir nev'-i malumât, hiç olmazsa bir nev'-i ıtlâ' melekesi olamaz mı? Esasen hayatı terennüm için dünyada akıldan başka meleke, ilimden başka vâsıta yok mudur?.. Bu suale müspet bir cevap vermek iktidarındayız, zîra sanat vardır. Sanat hayatı bütün zâhirî ve tevâzânî eserleri hâricinde olarak, sırf bâtınî ve kuvvânî cihetlerinden lâ-aklî, lâ-ilmî vâsıtalarla mütalaa ve ifade eder. Sanatın insana bildirdiği hakikatler, ilim için hiçbir kıymeti, mantık için hiçbir sıdkı ihtiva etmeyebilir fakat bunlar ruh kadar, ruhun sayrûreti, hürriyeti kadar derunî ve ezelî şeylerdir. Sanatın mâverâ-yı lisânını işitmemek, nev'ine mahsus hakikatler söyleyen ilmini inkâr etmek nasıl mümkün olur? İlmin kanunları gibi sanatın düsturları, ilmin keşifleri gibi sanatın ilhamları, ilmin faraziyeleri gibi sanatın hamleleri yok mudur? Hülâsa, ilim fiziği ilmin şuuru olduğu gibi, acaba sanat da metafiziği âlemin şuuru değil midir?

Bu dünyaya niçin geldik, nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz, yaşamağa mahsus olan şu kısa senelerde nasıl hareket etmeliyiz, hayatın kıymetini veren nedir? Filvâki insanların hatırasını sakladıkları bütün sanat eserleri bu suallere nasıl olursa olsun bir cevap getirenlerdir. Büyük bir eser yoktur ki onda bu kadar, hayat ve ölüm, iyilik ve fenalık, vazife ve hars meseleleri mevzu-i bahs olmasın.[24]

Fakat denilecek ki sanat eseri yoktur ki maddenin cisimlerine, buudlarına sığınmış olmasın. Diyecekler ki: Esasen sanat, maddî, âfâkî unsurların mîhânîkî bir terkibi, mahsulü değil midir?!.. Fakat bu, bediî hakikati görmemektir... Sanatın mânâ âleminden madde âlemine getirdiği hakikatler yanında aynı âlemden aldığı unsurların ne ehemmiyeti olabilir?! Renkten, sesten, şekilden ibaret olan bu malzeme kabil-i inkâr derecede mahdut ve kıymetsizdir. Mûsikî gibi sanatlarda ise bu malzemenin asgarîye düştüğünü görüyoruz. Sanat bu asgarî malzemeye mukabil, hiçbir tabiatta, hiçbir mahlûkta olmayan bediî hislere, mefkûrevî heyecanlara vücut veriyor, güzellikten ibaret bir âlem yaratıyor. Sanatın hariçten, âfâkî âlemden aldığı, yalnız malzemedir, ruh, mânâ değil…

Hülâsa sanat, ilmin, hesabın hiçbir vâsıtasına müracaat etmeksizin, sırf kendi ilhamlarına, kendi hadslerine tâbi' olarak, yalnız kendi tecrübelerine îkâd ederek âlemde bâtınî bir hayatı ifade etmek imkânı ispat ediyor.

Sanat ilimden birinci derece mühim ve çok kere takdiri ihmâl edilmiş bir farkla temyiz eder. Bu fark da şudur: Sanat kendi mevzuunu sadece muhakeme ile tahlil ve tefrik edecek yerde, keşfetmek mecburiyetindedir. Binâenaleyh sanat hiçbir zaman bir ilm-i mahz işi olamayacaktır. Çünkü o bir nev'-i ibdâ'dır, bilmek ise yaratmak demek değildir. Şairin sevk-i tabiîsi yerine hiçbir zaman akıl ikāme edilemez.[25]

23 L. Liard: *La Science et la Métaphysique*, p. 482.
24 Rene Doumie: *Les idées de comts Tolstoi sur l'art. Revue des deux. Mondes*, 15 Mai 1898.
25 Guyau, *Les Problémes de l'Esthétique contemporaine*, p. 140.

Şu takdirce sanatkârın bâtınî hayatı ifade için kullandığı vâsıta nedir? Bu vâsıta, "hads: intuition" denilen muhabbettir. Sanatkârın bütün gayreti mevzuuyla ruhu arasında bir tecâzüb husûle getirmektir. Daha doğrusu kendini, bâtınî hayatını mevzuunda bulmaktır. Sanatkâr çok kere zannedildiği gibi kendini haricî mevzularda ifnâ etmeyip, haricî mevzuu kendi varlığında ifnâ eder. Şu suretle haricî mevzu artık sanatkârın samimi ruhunu yani bedîî taşıyarak dünyaya gelir ve ne derece maddî olursa olsun, eski âfâkî mahiyetini kaybederek artık yeni bir ruh kazanmıştır. Her sanatkâr bu yaratıcı fiili yaparken âlemin zıddı bir yol takip eder: Sanatkâr eşyayı hendesî ve mantıkî unsurlarına, basitlerine ircâ ile tahlil edecek yerde, eşyanın vahdetini vücuda getiren, hülâsa ona bir hayat, bâtınî bir mânâ vermek iktidarında olan bütün hususiyetlerini arar, ferdiyetini keşfe çalışır. "Gözümüz canlı mahlûkun çizgilerini görür. Fakat yekvücut olmuş bir şekilde değil, yan yana dizilmiş olarak. Hayatın maksadı, çizgiler arasından geçen ve onları birbiriyle birleştirerek mânâ veren basit hareket gözümüzden kaçar. Kendisiyle modeli arasına mesafenin koyduğu hâili bir hads-i ceht ile indirip bir nev'i muhabbetle mevzuun içinde birleşerek sanatkârın hedef ittihaz ettiği şey, işte bu maksattır."[26]



The Artist and The Grave Digger (Hill and Adamson)

Demek ki eşyayı ifade hususunda sanatla ilim arasında belli başlı bir fark vardır. Bir müellifin dediği gibi: "Bize eşyanın mümkün olan en mutabık, her hâlde en bîtaraf tasavvurunu veren, ilim değildir; eşyanın münasebetleriyle, faydalarıyla uğraşmayan, fakat ferdiyeti ve ihtiva ettiği tafsilatla uğraşan sanattır."[27] Aynı müellif sanatın hakikati ifade hususunda ilimden bile fazla iktidarı olduğunu kabul ederken diyor ki: "Ne kadar dava-yı mücerret şeklinde görünürse görünsün, esasen ilim, maksat tahtında olarak mu'tânın yerine remzini

26 Bergson, mezkûr eser, 210.
27 Luquet: *Idées générales de Psychologie*, p. 54.

koyar. Bütün hakikatiyle ihsaslarımız için yakın olan manzarasında mûtâyı yakalayan, sanattır. Bu mana ile hakikî surette müspet olan, ilim değil, sanattır."[28]

Sanatkâr, dünyayı ve mâsivâyı bir şahıs ve vahdet hâlinde gören çocuğa benzer. Sanatkârın çocuktan farkı, bu vahdeti duymakla kalmayıp tasvir edebilmesindedir. Diğer cihetten sanatkâr tetkik ve tefekkür eden bir âlimden ziyade, keyfiyetleri ve yalnız umumî seyre olan irtibatları ve muhabbetleri gören bir tesir ve rüya sahibine benzer. Rüyanın şuuru kaçıcıdır, sanatkâr bu şuuru tespit eden adamdır. Hülâsa; sanat, gayr-ı meşûr veyâ nîm meşûr olan bâtınî hayatı renkler, şekiller… vâsıtasıyla gayet müşahhas bir hâle getiren, daha doğrusu şuurumuzu bu hakikatle doğrudan doğruya temasta bırakan, bize bizim samimi olarak nasıl yaşadığımızı gösteren, sevk-i tabiîmizi şuurlandıran bir vâsıtadan başka bir şey değildir. Şimdi kendi kendimize soralım ki: Bediî dediğimiz hayat için mümkün olan bu bâtınî ıtlâ' dinî, ahlâkî, ictimâî ve mefkûrî bütün hayat için, samimî *ene*mizin bütünü için neden mümkün olmasın?..

Âlemde insiyâkî bir şuurun var olduğuna diğer bir delil de, her günkü hayatımız, tecrübemizdir. Biz insanlar mücerret fikirlerimizle bu fâni dünyanın süfliyyetine, hiçliğine kānî olup dururuz; birçok kimseler öldükten sonra kemik ve toprak olacağımızı zannederler; birtakımlar da dünyada iyiliğin hiçbir müeyyidesi yoktur, derler; Schopenhauer gibi bazı feylesoflar vardır ki felsefeleri bedbinlik felsefesidir, insanda fenalığın asıl olduğunu, hayatın hiçbir zevki olmadığını ispata kalkışırlar. Fakat bütün bu fikirlere, nazariyelere rağmen biz insanlar yaşarız, elimizden geldiği kadar çok yaşarız, yaşamağa çabalarız. Bedbinler bu hayatı yaşayarak beğenirler. Hatta bu süflî hayatın uğrunda canlarını bile feda ederler. Hayatın ebedî olduğuna fikirleriyle değilse bile, fiilleriyle inanırlar. Bu sebepten fenalığı bir türlü irtikâp edemezler, belki hayrı ihtiyar ederler. Hülâsa amelleriyle hayatı görüp anlarlar, severler ve kabul ederler. Hayat muammasının ne şu suretle hâlli, ne de hâlledilmemesi her günkü hayatlarına tesir yapmaktan uzaktır. Şu hâlde "Ya felsefî hakkın mevcudiyet namına hiç bir ehemmiyeti yoktur, yahut bu hakkı akl-ı mahzdan başka bir meleke ile haberimiz olmadan anlıyoruz. Her ne kadar içinde bulunduğumuz âlem bize gayr-ı aklî, hatta gayr-ı makûl görünse bile, bu âlemde bulunmaktan memnuniyet hissediyoruz. Orada kendimizi gayet tabiî, gayet mantıkî buluyoruz. Hülâsa amel içinde ve amel sâyesinde hakikati anlıyoruz. Ve felsefenin hâlledilmez dediği muammayı biz, her gün yaşayarak hâllediyoruz."[29]

Bu meleke nedir? Şüphesiz hayatı, hayatın hayrını, iyiliğini inkâr eden akıl değil, onu kabul eden, beğenen his, hiss-i selîm, hiss-i hayat, hülâsa sevk-i tabiî dediğimiz melekedir. Niçin yaşıyoruz? Yaşamak iyi midir? Bu suale cevap veren işte bu melekedir. Bu meleke sâyesindedir ki aklımızın her türlü tasdik yahut inkârlarına, mefhumlarımızın şu veya bu olmasına rağmen, hayatı duyuyor, seviyor ve kabul ediyoruz. O hâlde aklın ve ilmin mâverâsında çalışan bir şuur bize sitemlerin akıl ve nazar kuvvetiyle izah edemediği metafizik meselelerini sırf zevk u amel kuvvetiyle hissettiriyor, hayat muammasını aydınlatıyor. Biz insanlar yaşadığımız müddetçe hayatın maksadını anlayan sanatkârlar gibi, mütemadiyen bu hayatı anlıyoruz. Şu hâlde hayatın hayatî melekelerle sezdiği bu muammayı daha iradi bir faaliyetimizle sevk-i tabiînin halletmesi neden mümkün olmasın? Metafizik, usûlünü neden bu hayat hissine, hayat melekesine bağlamasın?..

28 Luquet, mezkûr eser, s. 55.
29 Grandjean, mezkûr eser, s. 23.

Sanatkârda bedîî, hayat adamında umumî bir şekilde gördüğümüz bu şuuru bizzat felsefenin tarihinde, felsefe sistemlerinde izahlı bir tarzda bulacağız. Bütün büyük feylesoflar, büyük sistem mübdileri hadsî dediğimiz bu şuuru icat ve ibdâ‘ dakikalarında kullanmışlardır. Bir felsefe sistemi nedir? Bütün parçaları ayrı ayrı intihap ve tanzim edildikten sonra birbirine eklenerek vücuda getirilmiş maddî bir terkip, fikirlerden ibaret bir mozaik midir? Hayır. Bilâkis bir nazım, bir heykel, bir eser-i mimarî gibi âhenktar, canlı eserdir. Bu eserin parçaları bir merkeze, bir maksada müteveccih, hepsi bir mânâya dâhildir. Sistemin zâhiren lüzumsuz gibi görünen bütün taksimât ve tafsilâtı, bu manayı ifade etmek içindir. Bütün bu zevahiri nihâyet bir hayâle ircâ etmek mümkündür. Bu hayâl nedir? Kâinata ait doğru yanlış, bir rüyettir. İşte bu rüyet feylesofun hayatla, hakikatle olan ilk canlı temasının hatırasıdır. Sistemin ruhu bu hatıradır. Bütün sistem, sistemin bütün fikirleri bu basit hayâlin intişar ve inbisatından hâsıl olmuştur. Feylesofun kullandığı fikir ve ilim sanatkârın müracaat ettiği çizgiler, şekiller hep bu basit hayâli ifade için vâsıtadır. Bunlar felsefenin zarfıdır; kendisi, ruhu değildir. Onun için bir sistemin istinat ettiği fikirler ne kadar eskirse eskisin, hatta bu fikirler ne derece tezatlar, garabetlerle karışık olursa olsun, böyle basit bir hayat rüyetini taşımak şartıyla, felsefî mahiyeti eskimeyecektir. İşte, Jean Jacques Rousseau gibi hadsî feylesofların eseri böyledir. Bunlar hayatın büyük manalarını taşıyan büyük sanat eserlerine benzerler. Yalnız gençlik tarâvetlerini değil, ezelî hakikatlerini de muhafaza etmektedir. Bunlar hayat manasına kalp gözüyle atılmış nazarlardır. Gerçi her felsefe sistemi kâinatı bir cepheden görür, görüşleri de tabiatıyla nâkıstır. Fakat nâkıs da olsa bir hakikat ifade eder. Bu hakikat kâinatın hakikatidir. Onun için zâhiren birbirine zıt görünen sistemler hakikatte birbirinin mütemmimidirler. Sistem ihtilâflarına rağmen gittikçe tamamlanan, mükemmelleşen felsefî bir rüyet, felsefî bir an’ane vardır. Şu hâlde felsefe tarihinde sistemlerin fikirleri, muhakemeleri altında gizlenen, büyük sistemlerin ancak ibdâ‘ dakikalarında müracaat ettikleri hayatî rüyete, felsefî hadse şuurlu, iradeli ve devamlı surette müracaat etmek, felsefî marifeti bir şahıs ve sistem hâlinden çıkarıp âlem gibi gayr-ı şahsî ve müspet bir marifet şekline sokmak neden kabil olmasın?..

Felsefî Hads

Felsefî hads geçen üç misalde mevzu-i bahs edilen hadsler nev‘inden olmakla beraber onlardan farklıdır. Bir kere sanatla felsefe arasında fark vardır. Gerçi sanatın da felsefenin de mevzuu hayattır; felsefe de, sanat da hayatın, yakînin bilâvâsıta ıtlâ‘ıdır. Sanat bu yakîni ifade için hayâle, mecaza müracaat eder, felsefe de. Hâlbuki felsefe aynı yoldan daha ileriye gider, mevzuunu hayâle kalb etmezden evvel yakalar, kabil-i ifade, kabil-i ispat bir hâle getirir. Felsefenin keşfiyatı yalnız müşahhas fikirler değil, belki mücerret mefhumlardır. İlmin mefhumları gibi felsefenin de mefhumları vardır. İlmin mefhumları tevâzünî ve hendesî olmasına mukabil, felsefenin mefhumları kuvvânî ve bediîdir. Hatta felsefenin mefhumları ilmin mefhumlarını bel‘ edebilecek derecede geniş ve canlıdır. Böyle canlı ve câmialı mefhumları icat etmek sâyesindedir ki felsefe ilmin bütün neticelerini bel‘ ettikten sonra ilmin maddî ve kısmî olan rüyetlerini de aşar: Canlı hakikati hem maddî hem de hayatî olan mahiyetiyle ve bütün ahengiyle görür. Hâlbuki sanatın aradığı, hayatın müşahhas ve ferdî mevzularıdır. Her sanat ferdîdir ve sanatkârın eseridir. Felsefe karşısında sanatın vazifesi, ilim karşısında haricî ıtlâ‘ın vazifesi gibidir. Haricî ıtlâ‘ da sanatkârın bâtınî ıtlâ‘ı gibi ferdî mevzulara muhtastır. Fakat nasıl bu ilim ferdî ıtlâ‘ları usûlü dairesinde tasnif ederek hususî ve münferit hâdiselerin umumi ve müşterek kanunlarını buluyorsa, felsefe de hususî, münferit ıtlâ‘ları cem‘ ve telif sâyesinde hayat hakkında umumî fikirlere vasıl olabilecektir.

Sanat da felsefe gibi, "hayat nedir?" sualine bir cevaptır. Hakikî olan her sanat bu suale kendine göre doğru bir cevap verir. Fakat sanatların hepsi hadsin saf ve masum lisanını söylerler, tefekkürün mücerret ve ağırbaşlı lisanını söylemezler. Onun için cevapları uçucu birer surettir, müstakar ve umumî bir malûmat değildir. Cevapları ne derece doğru olursa olsun, insan için tatminleri geçicidir, tam ve nihaî değildir. Ancak umumî fikirlerin temin edebileceği kaide yerine misal, küll yerine cüz' verirler.[30]

Sanatın mevzuu sade hayattır. Hâlbuki felsefe, yalnız hayatı tahaddüsle kalmaz, maddeye, onun melekesi olan akla, hatta nebatlardaki uyuşukluğa müracaat eder. Çünkü bunlar aynı hayatın, aynı şuurun muhtelif tecellileridir. Filhakika hayat hakkında tam bir hads elde etmek için böyle geniş bir tetkike ihtiyacı vardır. Felsefe, zihnin şuurun hakikî mahiyetini anlayabilmek için, bütün tarihini, bütün şekillerini ve eserlerini bilmek mecburiyetindedir.

Felsefî hads, bedi'î hadsten farklı olduğu gibi, hiss-i selîm dediğimiz amelî hadsten de farklıdır. Gerçi hiss-i selîm felsefî hadsin mebdeidir. Şu kadar ki hiss-i selîmin hadsi sanatın hadsi gibi hususî mevzulara, muayyen hayatlara taalluk eder. Felsefenin hadsi ise umumîdir, bütün hayata şamildir. Hiss-i selîm ile felsefî hads arasındaki münasebet, ihsaslar ile ilim arasındaki münasebet gibidir: İlim akl-ı selîmin mutâlarını usûlü dairesinde mukayeseden vücuda geldiği gibi, felsefî hads de hiss-i selîmin mutâlarını usûlü dairesinde tefahhustan vücuda gelir.

Felsefî hads, felsefe tarihindeki sistemlerin iptidaî zuhurunda bir şule gibi parlayan geçici ve kısmî rüyetlerden de ibaret değildir. Bu sistemler hadsin mütemadî ve iradî bir surette istimalinden ziyade, irticâlî ve dehâî rüyetlerin fikir ve muhakeme, akıl ve mantık şeklinde son teferruatına kadar inkişaftan husûle gelmiştir. Bunlarda asıl hadsten ziyade nutkun, aklın hassası çoktur. Klasik mimaride olduğu gibi, bütün his ve azameti veren intizam ve mantıktır, hayat ile olan münasebetleri mebdelerine aittir. Gerçi Leibniz, Spinoza gibi büyük feylesoflarda sistemlerini çatlatacak derecede kuvvetli hads sâikaları vardır. Fakat bütün bu mezheplere ruh ve can veren bu hads sadmeleri tecrit edilince eski metafizik numunesine tevfîkan tensil edilmiş bir-iki fizik karşısında bulunduğumuzu göreceğiz.[31] Felsefî hads sevk-i tabiî dediğimiz hayat ve muhabbet melekesinin yahut aynı menşeden gelen hayat ve muhabbet hissinin yine hayatın seyir ve maksadını duymak ve nihâyet anlamak üzere kendi üzerinde çalışmasından ibarettir. Tefekkürün en derin ve en elim bir safhası olan bu fiilin husûlü için irademizin şiddetli ve devamlı bir faaliyetine lüzum vardır. Böyle bütün manasıyla tam ve irâdî bir hads için akıl ile ilim, müntehâ olmaktan ziyade mebdedir. "Bütün ilimden, bütün ihsastan başlayarak canlı hadse doğru hareket; işte feylesofun işi…."[32]

Felsefî hads için zihnin bütün şiddetiyle, bütün teyakkuzuyla kendi üzerine katlanması, kendi kendini yoklaması lâzımdır. Bu hareketiyle zihin, zekâ gibi, haricî ve sathî olmakla kalmayıp, belki kendi içine, derinliklerine, insiyâkî hayatın karanlıkta bıraktığı tabakalara kadar inecek, bütün iltivâ ve inhinalarına dokunabilecek, kendi kendini, kendi içini duyabilecek, bâtınının, bünyesinin idrakine vasıl olacaktır. Bu temasta zihin, hiçbir hâdisesini, hiçbir seyrini rüyetten hariç bırakmayacak, ilimde

30 Th. Ribot: *La Philosophie de Schopenhauer*, p. 32.
31 Bergson, mezkûr eser, bakınız: s. 375.
32 Le Roy, mezkûr eser, s. 52.

olduğu gibi, amelî faydayı hâiz olmayan, mefhum çerçevelerine sığmayan hiçbir sayrûretini ihmâl etmeyecektir. Feylesof, bir sanatkâr gibi hayatın maksat ve manasını, hakîkî tekâmülünü yakından takip edecektir. Feylesof zekânın riyazî zamanına mukabil, hadsin mutlak ve hayatî zamanını yaşayacaktır. "Murakabe, sanat gibi bî-taraftır ve ilim gibi hâdiseler arasında amelî, daimî lâkin mahdut münasebetler arayacağı yerde, sanat gibi, seyyâliyetlerine binaen amelî faydadan, hiç olmazsa yakîn faydadan şüphesiz muarrâ münasebetleri arayacak fakat bu sebeple mutânın bütün mâzûliyetini ifadeye müsteid olacaktır. Murakabe kânunlar aramayacak, tabiri caizse âhenkler arayacaktır."[33] İşte bu hareket zihnin kendi kendini bulması, kendi kendini tanıması, kendi hayatından âzamî derecede şuurlanmasıdır. İşte bu temasın samimiyeti, bu şuurun tamamiyeti felsefî hadsin ilk şartıdır.

Bâtınî hayatla bu kadar yakından temas edebilmek için zekâ, zekâ ile görüş, ilim kifayet edemez. Çünkü zekâ, hakikati dışından, yüzünden görmek, hakikatin haricî manzaralarını zapt etmek melekesidir. Bu kadar maddî ve hendesî bir melekenin mahsûlü olan ilimle bu kadar müşahhas ve canlı bir tetkike imkân yoktur. Onun için zekâyı sarsmak, zekâyı eritmek, bu zekâ mâyiini şuur küresinin yarıklarından sevk-i tabiînin karanlık tabakalarına akıtmak lâzımdır. Diğer cihetten bâtınî hayata bu kadar yakından temas edebilmek için sevk-i tabiî, sevk-i tabiî ile duyuş da kifayet edemez. Çünkü bediî, amelî, irticâlî hads şekilleri ya bir hayâle, ya bir ibhâma, yahut muvakkat bir nura vasıl olur. Bu kadar firarî vâsıtalarla o kadar şuurlu bir tetkike imkân yoktur. Feylesof maksadına vasıl olmak için sevk-i tabiîyi sarsmak, sevk-i tabiîyi sıkıştırmak, şuur küresinin karanlık merkezinden aydınlık sathına doğru fışkırtmak lâzımdır.

Bu teşebbüs nasıl mümkün olabilir? Filhakika böyle bir tecrübe irademizin haricî misaller ile kābil-i tarif olmayan garabetlerinden biridir. Bu kendi kendini uyandırmak, kendi kendini düşünmek fiili ancak nev'-i benî beşere mahsus bir imtiyazdır. Filvâki büyük buhran zamanlarında, hayatımızın, bütün benliğimizin tehlikeye düştüğü dakikalarda *ene*mizin uzak nahiyelerinden koyup gelen bir sesin derunî hayatın maksat ve esrarını şuurumuza tevdi etmekle tereddütler, tezatlar içinde yanan aklımıza, muhakememize yeni bir hayat nefh ettiğini görüyoruz. Dâhilden hârice, sevk-i tabiîden akla doğru olan bu mütebâid ani'l-merkez harekete mukabil, bazen de aklımızı, şuurumuzu iradî bir takallüsle âfâkî âlemin mevzularından ayırıp *ene*mize çevirdiğimiz, nefsimizi dinlediğimiz zaman, derunî hayatımızın sesini, vicdanımızın mûsikîsini işittiğimiz oluyor. Bu defa da hariçten bâtına, akıldan sevk-i tabiîye doğru olan mütekârip ile'l-merkez hareketimizle felsefenin mevzuu olan bâtına yaklaşırız. İşte o zaman sırf keyfiyet ve imtidattan, tahavvül ve tenevvüden ibaret bir hakikate vasıl oluruz.

Lâkin hadsin bizi götüreceği yer, hayatın tâ içidir. Kastettiğimiz bî-taraf, kendi hakkında şuurlu, mevzuu üzerinde tefekküre ve bu tefekkürünü ilânihâye tevsîe muktedir olan sevk-i tabiîdir.[34]

Eğer zihin akıldan ibaret olsaydı, akıl kabuğu altında kaynayan müphem ve muzlim bir şuur seyyâlesi olmasaydı, âlemde yalnız makûlâtı idrak eder, mahsûsat nedir bilmezdik; o zaman bâtınîyi, kuvvânîyi duymaktan, yaşayışı düşünmekten ibaret olan derunî tefahhusa, felsefî marifete de imkân kalmazdı. Hâlbuki bu istidat zekâ şeklindeki şuurun tesalüp ve tebarüzünden dolayı gürleşmiş olsa da

33 Luquet, mezkûr eser, s. 62.
34 Bergson, mezkûr eser, s. 192.

yine zihinde uyanmağa müstait bir hâlde mevcuttur. Onu yoklamak, zorlamak, meşûr bir hâle getirmek mümkündür. Bedîî, amelî, irticâlî hads nasıl mümkünse -anladığımız mana ile- felsefî hads de öylece mümkündür…

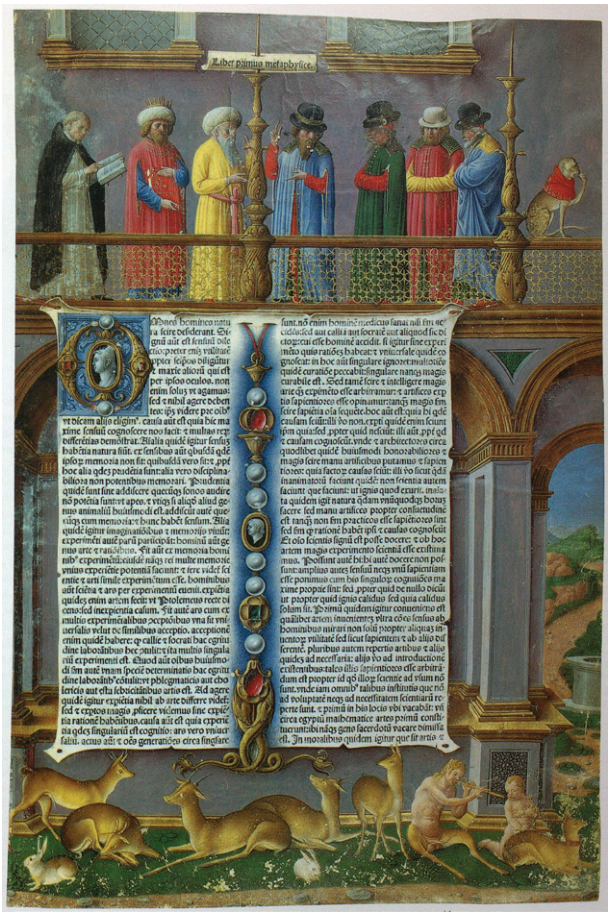
Felsefî Hadsin Usûlü

Felsefî hads, hakikatin keşfi yolunda zulmete girmek, nurdan mahrum kalmak değil, bilâkis nuru zulmete götürmek, zulmeti nura çıkarmak, sevk-i tabiîyi zekâlandırmak, zekâyı sevk-i tabiîleştirmektir. Felsefî hadsin gayesi, bâtınî hayatın hem keşfi hem de tenviridir. Sevk-i tabiîde tembel ve muzlim bir hâlde kalan şuuru uyandırmak, aydınlanmak lâzımdır. Sevk-i tabiînin fiil ve muhabbetten ibaret olan hayatını fikir ve mefhuma tahvil etmek zarurîdir. Felsefî hadsin nasıl yapıldığını anlamak için sanatkârın faaliyetini hatırlamak lâzım geliyor. Sanatkârın araştırdığı, hayatın maksadı, mânâsıdır. Bu maksat alelâde göz ve zekâ için gizlidir. Sanatkâr modelinde bu maksadı örten ârızaları kaldırarak bizi samimi hayatla temas ettirir. Bunun için birçok hazflere, bir yandan da birtakım ilâvelere, mübalağalara, hatta yalanlara müracaat eder. İnsanın tasvirini yapan ressamla, *ene*nin firarî hâletlerini yakalayan bir musikişinasın faaliyetleri buna misaldir. Hayatın manası dediğimiz keyfiyet, resim seyreden yahut mûsikî dinleyen insanların şuuru hâricinde mevzu değildir. Sanatkârın işi, esasen *ene*mizde mevcut olan bu keyfiyetle temasımızı temin için birtakım tembihler ve telkinler yapmaktır. Sanatkârın vazifesi, dikkatimizi dışarıya davet etmek değil, içeriye etmektir!.. Bu nasıl mümkün olur? Resim sanatını nazar-ı dikkate alalım: Bir insan kafası çizmek isteyen sanatkârın aradığı şey, bu kafadaki hayat mânâsıdır, diyoruz. Bu mânâyı bulmak isteyen sanatkârın yaptığı nedir? Mevzuunu duymak, yaşamaktır. Sanatkâr âlem gibi mevzuunu parçalayan ve her parçasını mozaik gibi görecek ve hesap edecek yerde, bütün bu şekillere istinat ederek bütün bu şekilleri aşan hayatı zevkiyle, muhabbetiyle duyuyor ve kendisine göre bir lisanla duyuruyor. Fakat sanatkâr hayatın maksadını keşfetmek için evvelemirde bu maksadın tutunduğu satıhları, şekilleri, çizgileri görmek, ölçmek, anlamak mecburiyetindedir. Onun için ressam meşûr veya gayr-ı meşûr bir hareketle evvelâ modelinin kemmî bir surette tetkikine, tahliline başlar; başın, gözün, burnun, çenenin… tûlunu, arzını, buud ve mesafesini, çehrenin bariz ve mühim noktalarını hep görür, işaret eder. Sanatkâr muvaffak olmak için evvelemirde bu meşhut, maddî noktaları iyice hesap etmek mecburiyetindedir. Âdeta mevzuunun harimine girmezden evvel, girmek niyetiyle evvelâ etrafında dolaşır. Hayatın bu maddî kısımları takdir edilmedikçe hadsi dalâlete mahkûmdur.[35]

Fakat hayatın maksadı dediğimiz bu mânâyı arayan sanatkâr, niçin mevzuun maddesiyle meşgul oluyor? Hakikat şu ki: Gerçi modelin manası noktalardan, çizgilerden, buudlardan ibaret

35 Mecmuanın birinci nüshasında münderiç "İlim ve Metafizik" unvanlı makalenin mukaddimesinde bahsettiğim veçhile, Fransız feylesofu Ravaisson ile Mösyö Guillaume arasında resim tedrisatına dair geçen münakaşanın esası şu idi: Resim tedrisatında akla, hesaba mı, yoksa hadse ve muhabbete mi müracaat etmeli? Mösyö Guillaume bu sanatın ancak akıl ve hesap yardımıyla, tahlil ve mukayese usulüyle, hendesî ve mantıkî bir programın tekâmülünü takip ederek talim edilebileceğini, feylesof Ravaisson ise, bilâkis canlı mahlûkat resimlerinin, kendi nev'inin vahidi olan insan kafasını mebde' kabul ederek ve hadse, muhabbete istinat ederek talim edilmesi lüzumunu müdafaa ediyordu. Her iki zatın usûlü tatbikatta akamete uğradı. Zira resim sanatının tabiî ve hususî usûlü hads olmakla beraber, tedrisatta akla, kıyasa müracaat etmek zarurî idi: Paris Sanayi'-i Tezyîne Mekteb-i Âlîsi resim müderrislerinden Mösyö Quéniox tarafından tertip edilip 1909 senesi mekâtib-i ibtidâiyye programlarına kabul edilen usûl ise, hadsî mesleğin muvaffakiyetli bir tatbiki olmakla beraber, talimin muhtaç olduğu hendesî esasları tamamıyla nazar-ı itibara almamıştır. Birtakım felsefe mezhepleri gibi, bazı usûl-i tedris mezhepleri de hakikati yalnız bir veya iki veçhinden görmek itiyadının esîri kalmaktadır.

değildir; fakat mânâ bütün bu maddeleri ihtiva etmektedir. Şekli taşmak demek, ne şeklin içinde hapsolmak, ne de şeklin hâricinde kalmak demektir. Modelin ruhu, cesedini ihtiva etmekle beraber, bu cesedi taşar. Ruh, daha geniş, daha müteâlî bir keyfiyettir. Sanatkâr modelinin yalnız buudlarını tespit etmekle gerçi bir sanat eseri vücuda getirmiş olmuyor fakat sanat eserine varmak için geçilmesi lâzım olan ilk merhaleleri geçmiş oluyor. Şu hâlde ressamın ilk işi mânânın en zahirî, en maddî kısmına dokunmaktır. Sanatın asıl melekesi hads, ve fiilî muhabbet olmakla beraber, akla, hesaba, tahlile müracaattan tamamıyla müstağni kalamıyor. Feylesof da hakikat hadsine, mutlaka vasıl olmak için evvelemirde bu hakikatin bütün haricî, sathî tezahürlerini, yani hâdiselerini mütâlaa etmek mecburiyetindedir. Gerçi gözle, akılla kabil-i idrak olan bu hâdiseler canlı hakikatin maddî ve haricî kısımlarıdır, içi ve bütünü değildir. Böyle olmakla beraber hakikatin hâricinde de değildir, bilâkis dâhilindedir. Hayatî hâdiseler aynı hayatın mekândaki tecellileridir. Feylesof bu hâdiseleri öğrenmek için tabiatıyla 'ilme müracaat edecektir. Hayatın bu sathî ve kışrî tecellileri hakkında bize en doğru malumâtı verecek olan yegâne vasıta ilimdir. Şu takdirce ilim felsefeye muârız olmak, felsefe ilmin zıddı olmak söyle dursun, bilâkis ilim, hadsî bir felsefenin mebde'-i hareketi olacaktır. Bu suretle hadsî felsefe yalnız ilimle felsefe arasındaki ayrılığı ve felsefe husumetini değil, ilimsiz felsefe cereyanının, eklektizmanın da reddidir. Bütün felsefî hadslerin ilk kademesinde ilmî hâdiseleri toplamak safhası vardır, fakat o kadar… Feylesofun vazifesi, ne âlim gibi aynı yolu takip ederek mevcut ilmi tez'îftir, ne de ilmî bir mantık icat etmektir. Belki ilmî hâdiselerin teşkil ettiği cepheden hayatın hadsine teveccüh etmektir.



Aristotle - Metaphysics - Incunabulum

Feylesofun müracaat edeceği ilim, daha doğrusu ilimler hangileridir? Bu ilimler şüphesiz maddiyeci ve akliyyeci felsefelere mebde' ve mantık teşkil etmiş olan riyâzat ve hikemiyat ilimlerinden ibaret olmayacaktır. Zîra hayatın haricî tezahürlerini mütalaa eden ilimler bunlar değildir. Bu ilimler: Hayatiyet, ruhaniyât ve içtimâiyâtından ibarettir. Binâenaleyh Bergson'un dediği gibi, "Tecrübeyi muktedir olabildiğimiz kadar sıklaştıralım. İlmi hâl-i hazırdaki mu'ziliyetiyle kabul edelim. Ve bu yeni ilmi sermaye edinerek eski metafizikçilerin daha basit bir ilim üzerinde tecrübe ettikleri cehde müşabih bir cehde tevessül edelim. Riyâzî çerçeveleri kırmak, biyolociya, psikolociya, sosyolociya ilimlerini nazar-ı itibara almak ve daha geniş olan bu temel üzerine tecrübeye aynı derecede i'tinâ hususunda

müttefik olan bütün feylesofların devamlı, müterakki ve muntazam cehdiyle yükselmeğe müstaid bir metafizik binası vücuda getirmek lâzımdır...”[36]

Şu hâlde hadsî felsefenin mebde’-i hareketi bu üç hayat ilmi olmak lâzım gelir. Biyolociya, psikolociya ve sosyolociya, bu ilimlere yardımcı olan teşrihi, morfolociyayî bahislerin müspet malûmatı feylesof için en kıymetli tehaddüs unsurlarını teşkil edecektir. Bütün bu malûmatı feylesof icat edecek değil, âlemin elinden hazırca alacaktır.

Feylesofun vazifesi âlemin kaydettiği hâdiseleri tanımakla bitmiş olmaz. Zira ilim, ancak hayatın zahirî olan tecellilerini, havâs tarafından kābil-i ihsâs olan kısımlarını, her husus ilimde bu tecellilerden yalnız bir kısmını tarassut edebilir. Bütün bu hâdiselerin inşa ve in’ikâsına mebde olan merkez, asıl kuvvet, hayat ve tekâmül merkezi ise ilmin rüyetinden hariç kalır. İlim bu bir ve canlı merkezden bu tekâmülü hayattan tahlil ve mukayeseye dâhil olan yalnız birtakım ıtlâ‘lar kabul eder ki bu suretle yaptığı her tahlil bu mebdein mutlak surette idrakinden uzaklaşmak neticesini hazırlar. Binâenaleyh aynı hakikat, aynı mevzu etrafında muhtelif cepheler yapmak ve muhtelif görünüşlere göre de muhtelif ilimler vücuda getirmek mümkün olursa da yalnız başına bütün bu ilimlere mastar olacak canlı hakikati bulmak kabil olamaz. Zira hakikat kendisini mütalaa eden ilimlerin muayyen ve mantıkî çerçevelerine giremeyen kısımlarıyla nev‘inde münferit olan mahiyetini henüz teslim etmemiştir. O hâlde feylesofun asıl vazifesi kendisine mahsus vâsıtalar ve tahlille elde edilemeyen hakikatin üzerine varmak ve onu yakalamaktır.

Bu suretle yakîne vasıl olduğumuz nasıl anlaşılacaktır? Aynı hakikatten bahseden bütün ilmî tahlillerin ve zahiren birbirini nakzeden felsefî mezheplerin hep birden canlı bir vahdete, âhenge inkılap etmesiyle… Bunun en güzel misalini fotoğrafyada bulacağız. Aynı şahsın muhtelif, hatta nâmütenâhî resimleri olabilir. Bu resimlerle o adamı bir dereceye kadar öğrenmek de mümkündür. Lâkin adamın kendisi büsbütün başkadır ve bu başkalık bütün manzaralarını hâvîdir. Demek ki adam, bütün manzaralarını taşan canlı bir vahdettir.

Meselâ bir adamın seciyyesinin merkez-i intişarına giriniz, oradan da canlı bir muhabbetle, Bergson’un tabiri veçhile, hayatî hamlesine erişiniz. İşte o zaman hariçten kendisini görenleri muhtelif tarzda tefsire nasıl sevk ettiğini yek nazarda göreceksiniz. Bu seciye muhtelif ârızaların mihengine vurulunca hem iffet hem iffetsizlik, hem şecaat hem cenabet, hem gubuvvet hem fetânet şekillerinde görünür. Hayatî hamleyi gördükten sonra mevzu-i bahs olan seciyesinde niçin o suretle hareket ettiğini doğru olarak hissetmek üzere bulunacaksınız ve asla ayrıca vücuda getirilen mücerret şekillerinden biriyle birleştirerek gayr-ı müteharrik bir hâle getirmek istemeyeceksiniz. Bu tarzda hareket edecek olan, yalnız akliyyecidir. Bu düşünceye ilânihâye mahkûm olmasının sebebini şimdi hissediyorsunuz. Bunun gibi bir adamın felsefî rüyet merkezinde birleşiniz. Söz ve yazı vâsıtasıyla ifade ettirdiği şeyleri derhâl anlayacaksınız.[37]

36 *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1901.
37 William James: *Philosophie de l’Expérience*, p. 252.

Felsefî Hadsin İfâdesi

Bu suretle en gayr-ı kābil-i tarif, en iptidaî bir hakikate vasıl olacağız. İlmin tahlillerinden kaçan, zekânın iliklerinden dökülen bu hakikati hangi vâsıta ile ifade edebileceğiz? Ruha nazaran lisan bir müessesedir, maddedir. Lisana giren her hayat, ölmüştür. Şu hâlde felsefenin mevzuu olan kuvvânî hayatı mutlak surette ifade etmek mümkün değildir. Hatta bu ifade sanat için de mümkün değildir. O hâlde sanat neyi ifade ediyor? Sanatın rolü insana hayatı anlatmak değil, insanı bu hayatı duymağa müstaid kılmaktır. Nasıl? İnsan fikrî ve içtimâî hayat sebebiyle daha ziyade şuurunun, *ene*sinin sathında yaşamaktadır. Rûz-ı merrî hayat ile derunî hayatın bir münasebeti yoktur. Bu *ene*nin rüyetine hâil olan fikrî ve içtimâî zaruretlerle gözümüz örtülüdür. İşte insanın samimî *ene*sine vuslatı için onun yakînen rüyetine mâni‘ olan bu akıl ve zaruret tabakasını yırtmak lâzımdır. Bunu yapacak vâsıta sanattır. Sanat muhatabının haricî âlem ile olan alâkasını keserek bâtınî âlemine iade eder. Sanatın bu fiili bir nev, hipnotizmadır. Sanat bir nev, telkîn ve tenvîm vâsıtasıdır. Sanat için mümkün olan bu te’nîs felsefe için de mümkündür. Gerçi sanat gibi felsefe de hads denilen ibtikârî ıtlâ‘ları mutlak surette ifade edemez. Çünkü bunlar kābil-i ifade şeyler değildir. Hads bir ifade değil, bir hayattır. Fakat sanatkâr herkesin zihnini bu kābil-i ifade olmayan ıtlâ‘ları tahsil edebilecek bir surette tembih edebilir.

Sanatta olduğu gibi felsefede de bâtınî ve kuvvânî hayatın doğrudan doğruya rüyetine hâil olan mefhumları, hayâlleri kırmak, hayatı maddî mîhânîkî rüyetlere kalb eden aklı, ilmî mefhumların istilâsından kurtarmak lâzımdır. Meselâ hayatın vazifelerini makine işlerine, tekâmülî bir noktanın yahut bir cismin aynı hat üzerinde tedricî surette terakkisi gibi telakkî ettiren riyazi bir hayâl yerine bir havâî fişeğinin yahut bir obüsün infilâkı hayâlini ikame etmek, hatta bu hayâlleri de diğer hayâllerle tadil ederek zihni, gittikçe hayatın rüyetine müstaid bir mevkie doğru sürmek, bu suretle zihinde yakîni, iptidaiyi idrake, müşahhas ıtlâ‘a kabiliyet uyandırmak… Şu hâlde felsefenin vazifesi zihni, mutlak hayatla temasına mâni‘ olan haricî, aklî sultalardan tecrit etmektir; tabiri caizse, ruha bir nev terbiye-i bedi‘îyye vermektir. Şu takdirce şair, ressam, heykeltıraş gibi feylesof da şuurun bir sanatkârıdır. Vazifesi bu şuuru tarif etmek değil, belki tasavvuruna engel olan hayâlleri teb‘îd etmek, aklın maddenin cebrî mefhumlarıyla mücadele



Boece Philosophie (Mattia Preti)

etmektir. Sanatkâr aynı hayat etrafında alınan hayâlleri birbirine yaklaştırarak ve her birini diğeriyle tamamlayarak gittikçe şahsî ve zengin bir hayâle vasıl olur ki işte bu hayâl feylesofu hadse götüren yolun en son merhalesidir. Nitekim bütün felsefî rüyetler ruhuna, lübbüne ircâ edile edile nihâyet böyle basit bir hayâlle müncer olur. Bütün sistemlerin türlü fikirler, ilimler ile ifade etmek istediği, bu basit ve canlı hayat rüyetidir. İnsan bu hayâle vasıl olduktan sonradır ki hakikatle temasa hazırlanmış olur. Şu takdirce felsefenin vazifesi yalnız ilmin tahlillerini değil, nakıs hadslerle yapılan her nev felsefî terkip teşebbüslerini bel‘ edebilecek hayâller, mefhumlar araştırmak, icat etmektir. Feylesof da bir mübdîdir.

Felsefî Hadsin Eseri

Şuurun kendi üzerine katlanmasından, sevk-i tabiînin kendini duymasından, hayatın kendini anlamasından ibaret olan hads felsefesinin neticesi ne olacak?..

Evvelâ maddenin muayyeniyetini mütalaa eden ilimlere mukabil; hayatın hürriyetini mütalaa eden hakikî felsefenin teşekkülüdür. Bu felsefe de bir nev ilimdir. İlmin mevzuu hakikat olduğu gibi, felsefenin de mevzuu hakikattir. Fakat felsefenin mevzuu, kuvvânî hakikattir; hakikatlerin en derini, ihsas ve tefekkürden en çok kaçanıdır. İlmin usûlü tecrübe olduğu gibi, felsefenin de usûlü tecrübedir; fakat ihsasî ve haricî tecrübe değil; asıl insiyâkî, bâtınî tecrübedir. Zira tecrübe yalnız akılla olmaz, sevk-i tabiî ile de mümkündür; tecrübe yalnız haricî ilmin eşyasını görmek, işitmekten ibaret değildir; bâtınî âlemi duymak, yaşamak da bir tecrübedir. Tecrübe, hayat ilimlerinin yaptığı gibi tabiatın yalnız sathında değil, umkunda da olabilir. Tecrübe için tabakalar vardır. Tecrübede zekânın kışrından sevk-i tabiînin merkezine doğru dalgalanma vardır.

Bu felsefenin nazarî faydası kâinat hakkındaki fikrimizi tamamlamaktır. İlim bu kâinatın yalnız bir kısmını, zaruret ve muayyeniyete tâbi‘ olan kısmını anlıyor. Felsefe aynı kâinatın hürriyet ve irade âlemini idrak edecektir. Akılla hadsin, tahlille muhabbetin, ilimle felsefenin bu imtizacından tam bir kâinat idraki husûle gelecektir.

Bu felsefenin teşekkülü hakikatin yalnız bir kısmını mütalaa eden ilmin ve her biri canlı hakikatin yalnız bir kısmını mütalaa eden hayat ilimlerinin vahdete irca edilmesini değil, aynı zamanda canlı hakikatin bazı hayâllerini ihtiva eden sistemleri de vahdete irca ederek mezhep ihtilâflarını kaldırabilecektir.

Diğer cihetten politika, hıfz-ı sıhhat, pedagociya gibi fenlerin mevzuu canlı mahlûkun tekâmülü olmasına rağmen, usûlleri riyâziyyât, hikemiyyât gibi madde ilimlerine veyahut hayat ilimlerinden yalnız bir tanesine meselâ hıfz-ı sıhhat fizyolociyaya, pedagociya psikolociyaya, o da maddî bir ilme istinat eder gibi istinat ediyor. Yeni felsefede bu fenler kendilerine acaba daha zengin bir nur ve ilham menbaı bulmayacaklar mı? Bu hayat sanatları doğrudan doğruya maddî ve aklî bir ilmin katı usûlünü kabul edip canlı hâdiseleri hendesî çerçeveler içerisine sokacak yerde, hadsî

felsefenin usûlünü kabul etmekle sıhhatin ve terbiyenin tekâmülü hakkında daha hakikî, mutlak bir fikir elde etmeyecekler mi?..[38]

Hadsî bir felsefenin daha büyük bir faydası bediîdir: Hayat ve kâinatı hakkında bizde uyandıracağı muhabbettir. Daha doğrusu bizde felsefesizce mevcut olan, fakat kolay kolay şuurlanmayan hayat ve kâinat muhabbetinin tezâyüdüdür. Felsefî hads iş ve menfaat dünyasını, içtimaî an'aneleri, zaruret hatta riyâ örtüsünü kaldırarak derin ve sıcak hayatı gösterecek, bizi hayatın maksadından, hamlesinden haberdar edecektir. O zaman bizler cismimizin sıkletiyle hayat hâricine atılmış maddî birer zerre değil, hayatın bir cüz'ü olduğumuzu göreceğiz. Ferdî varlığımız kâinatın varlığına karışarak büyüyecek, neşemiz hayatın neşesiyle çoğalacak, böylece hayatın sayruretine, hilkat ve kâinatın seyrine katılmaktan ibaret olan saadete kavuşacağız. Cismânî, ferdî hayat yerine âlemî ve mefkûrevî bir hayatın seyrine mazhar olacağız. Fenadan bekāya geçeceğiz. Nasıl ilim zaruret sahasında menfaatimizi artırıyorsa, felsefe de hürriyet âleminde muhabbetimizi, saadetimizi artıracaktır. Acaba akıl kadar hadse, ilim derecesinde felsefeye mevki verecek olan hadsî bir insaniyetin mükemmeliyeti aynı mı olacak? Bergson'un fikrince "hangi cemiyet-i beşeriye de şuurî faaliyetin bu iki şeklini tamamıyla inkişafına mazhar olmuşsa, tam ve mükemmel olan odur."[39] Feylesof Dwelshauer'in fikrince: "Büsbütün hads şeklinde tecelli eden ve münhasıran fiile intibak eden bir şuur bile farz edilebilir. Şuurun âfâkî ilmi müteveccih tek enmûzeçten ibaret bulunması zarurî değildir. Şuur-ı beşerin bu yolda inkişafı medeniyetin ancak bazı tarzlarında vâki' olmuştur."[40]

Bu zeminde ilmî içtimaiyatçıların bazı mülâhazaları da dolayısıyla şâyân-ı dikkattir. İçtimaiyatçı Durkheim içtimaî iş bölümüne dair olan eserinde taksim-i amelin her vakit içtimaî mikyas olamayacağından, maddî kesafetin daima manevi kesafete delâlet etmesi lâzım gelmeyeceğinden, istisnai hâllerden bahsediyor. Bir cemiyetin içtimaî derecâttaki mevkine medeniyetinin hususuyla iktisadi medeniyetinin tarzına göre hüküm vermek caiz olmayacağını çünkü bu tarz bir taklit, bir kopya olabileceğini söylüyor. "Buna sebep, iş bölümünün, evvelce görüldüğü veçhile, fer'î ve tâlî bir hâdise olmak sebebiyle hakikatte içtimaî hayatın sathında cereyan etmesidir. Ve bu da hassaten iktisadi iş bölümü için doğrudur. İktisadi iş bölümü sathî bir hâdisedir. İmdi bütün uzviyetlerde sathî hâdiseler -tâbi' oldukları dâhilî sebepler umumiyetle tadilata uğramadıkları hâlde- mevkileri icabı olarak haricî sebeplerin tesirine maruzdurlar. İçtimaî bünye hissolunabilecek derecede tebeddül etmeksizin iş bölümünün neşv ü nema bulması için bir kavme herhangi haricî sebebin büyük bir maddî refah ihtiyacı duyurması kâfidir: Fikr-i taklit, daha inceleşmiş bir medeniyetin teması bu neticeyi tevlîd edebilir. Nitekim müdrike şuurun en yüksek, binâberîn en sathî bir şahikası olduğundan ruhî hayatın temelleri bozulmaksızın terbiye gibi haricî tesirlerle kolayca tadil edilebilir. Bu suretle

38 Grandjean, Bergson felsefesine dair yazdığı ufak kitabın 118'inci sahifesinde ilmî yahut tecrübî isimlerini taşıyan yeni pedagociyayı akliyecilikle meşbu olmak ve saf zekânın mahsulü bulunmakla tavsif ettikten sonra, Bergson felsefesinden mülhem bir pedagociyanın her şeyden evvel zihnin keyfiyetine ehemmiyet vereceğini ve ferdiyetlerin terbiyesine teveccüh edeceğini söylüyor. Bu kitabın intişarından sonra müellif: *Esquisse d'une Pedagogie inspirée du Bergsonisme* namıyla Bergson felsefesinden mülhem farz ettiği risâleyi neşretmiştir. Lâkin bu eser terbiyesinin felsefî bir tetkiki olmaktan ziyade, meselâ Alfred Fouillée'nin pedagociyayî idealizmasını andıran bir telifidir.

39 Bergson, mezkûr eser, s. 289.

40 Dwelshauer, mezkûr eser, s. 65.

muvaffakiyeti temine kâfi olacak, kökleri derin olmayan zekâlar vücuda getirilebilir. Ehliyetin bu nev'i verâisle intikal edemez."[41]

Diğer cihetten içtimaiyatçı Coste felsefesini biri içtimaî, diğeri hayatî iki hakikate istinat ettirerek içtimaî tekâmülü asıl hayatî tekâmülden ayırıyor. İçtimaî tekâmül din, hükûmet ve iktisat müesseselerini ihtiva eder. Mücerret felsefenin, mücerret sanatın tekâmülü ise hayatî tekâmüle dâhildir. İçtimaî tekâmülün menşei mâşerîdir. Hâlbuki hayatî -Coste'un tabiri veçhile biyolociyayî- tekâmülün menşei ferdîdir, uzvîdir. Her iki tekâmülü vücuda getiren sebepler, âmiller mürâdif değildirler. İçtimaî tekâmülün yükseldiği bazı cemiyetlerde hayatî tekâmül alçak kalabilir: Roma'da olduğu gibi. Bilmukabele hayatî tekâmülü yüksek olan bir medeniyette cemiyetin asıl bünyesi zayıf kalabilir; hayatî tekâmül cilâsı içtimaî tekâmül çatlaklarını kapayamaz: Anne'de olduğu gibi. Bence Coste'un bu hükmü Durkheim'in iktisadî müesseseye ait olan hükmü gibi şâyân-ı dikkattir.[42]

Hadsî felsefeye edilecek itiraz ikidir: Bir kere ilim düşmanlığı! Hadsî felsefeyi ilmin salâhiyetini tahditle, aklın saltanatını sarsmakla itham edecekler, bu felsefenin zihni gayr-ı müspet bir vadiye sürüklediğini söyleyeceklerdir; "hiç olmazsa bir nev şiir ve sanat" diyeceklerdir!.. Fakat ilmin mevzuunu tayin etmek neden ilim düşmanlığı olsun?! Diğer cihetten eğer sırrîlik derunî hayatın zevki demek ise, felsefe namına lâyık olan hangi marifette bu sıfat yoktur?.. Ancak fenâfi'ş-şuur olmakla şuurun mütefekkiri, hatta sanatkârı olmak bir şey değildir. Şuurumuzu sevk-i tabiînin gecesinde kaybetmekle bu geceyi gündüze kalb etmek neden bir olsun?! Hülâsa bir istiğrak ile müspet bir tefahhus aynı şey değildir.

Fransa'da Bergson, İngiltere'de de Schiller, Amerika'da William James tarafından temsil edilen ve edilmiş olan bu büyük cihan felsefesini gerçi bazı tarihî sistemlerin bir terkibi mahiyetinde görenler de vardır. Fakat hakikat böyle değildir. Yeni bir sanat, bir felsefe doğduktan sonra mazideki numunelere ircâ edilmekle hilkati izah edilmiş olmaz. Gerçi her yenilikte maziye ait eskilikler de vardır. Fakat her yenilik her şeyden evvel bu eskileri geçen, taşan mümtaz bir hilkatin eseridir; mutlak, münferit ve müstakil bir mahiyeti vardır. Bir feylesofun dediği gibi vârisetin esrarı ana babaya, ecdada benzeyen kısımda değil, benzemeyen kısımdadır!.. Bence hadsî felsefenin mebdei ne fikrî bir terkip, ne de Pascal, Rousseau, Maine de Biran, Ravaisson gibi hadsî feylesofların keşifleridir. Bu mebdei, beşeriyetin gerçi imtidatsız ve gayr-ı şuurî lâkin pek esaslı olan ihtiyacında aramalıdır. Bu ihtiyaç-ı mutlakın, mukadderin bazen sanat lisanıyla bedîî bir tarzda, bazen din lisanıyla kutsî bir şekilde taharrîsidir. Binâenaleyh ilk feylesoflar: "Ben neyim? Nereden geliyorum? Ve nereye gidiyorum?.." sualini ilk defa nefsine soranlardır!.. Vahşînin totemi bile bu vadideki taharrîlerin şüphesiz mütekâmil şekillerinden biridir. İşte insan bu hakikat sırrını bir yandan din ve sanatla araya araya, bir yandan da akılla, ilimle keşif yolunda yorula yorula ve her hayat hamlesi gibi etrafında muvaffakiyetsizliklerinin birçok enkazını bıraka bıraka, nihâyet hem şuurunun üstünde dolaşan aklının, hem de şuurunun içinde uyuyan sevk-i tabiîsinin tabiatını zorlamaya karar vermiştir. Bu zorlamanın bugün en cüretkâr tecrübesini Bergson'un eserinde buluyoruz. Hiçbir tarihte hayat hadsini tecrübe teşebbüsü bu kadar şuurlu ve iradeli olmamıştır.

41 Emile Durkheim: *De la Division du Travail Social*, p. 266.
42 A. Coste: *L'expérience des peuple set les prévisions qu'elles autorisent.*

TÜRKİYE ve ELSİNE-İ SÂMİYE[1]

Avram Galanti (1873-1961)

(Dârülfünun Elsine- Sâmiye Mukayeseli Sarfı Müderris Muavini)

Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Ömer İshakoğlu

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye - omer.ishakoglu@istanbul.edu.tr

I. Dünya Savaşı yıllarında Almanya'dan getirilen Sâmi dilleri uzmanı G. Bergstrasser'e tercüman ve yardımcı olarak atanan Avram Galanti, Bergstrasser'in 1918'de görevinin nihayete ermesinden sonra O'nun yerine Tarih-i Akvâm-ı Kadime-i Şarkiyye dersleri vermek için önce muallim daha sonra da müderris unvanı ile Fakülte'ye atanır. İlmi faaliyetlerini Fakülte bünyesinde sürdürmeye devam eder. Dârülfünun Edebiyat Mecmuası'nda 7 makalesi bulunan Galanti Türk Dil Kurumu bünyesinde de bazı görevler almış, özellikle harf inkılâbına dair yazdığı yazılarla ön plâna çıkmıştır.



Avram Galanti

İstanbul Dârülfünunu programına ithal edilmiş olup, el-yevm tedris edilmekte bulunan elsine-i Sâmiye dersi ile elsine-i mezkûrenin doğrudan Türkiye ile olan alâkası hakkında verilecek bazı izahatın faydalı olacağını zannediyorum.

Elsine-i Sâmiye, vaktiyle bunları tekellüm etmiş ve el-yevm tekellüm etmekte olan akvam-ı Sâmiye'nin lisanlarıdır. Mütekaddimîn, elsine-i mezkûrenin arz ettiği müteaddit müşabehetlere binaen, onlara elsine-i şarkiye demişlerdir. Fakat Asya akvamı lisanları tetkikat-ı lugaviyeden geçirildikten sonra, elsine-i şarkiye tabiri umumî bir tabir şeklini almış olduğundan, müteahhirîn ve başta müverrih Schlözer olduğu hâlde elsine-i şarkiye yerine elsine-i Sâmiye tabirini kullanmışlardır.

Arapçaya ve ona benzer lisanlara niçin elsine-i Sâmiye denmiştir? Elsine-i Sâmiye tabiri Hazret-i Nûh evlâdından olan "Sâm"a izâfeten verilmiştir. Tevrat'ta[2] garbî Asya'da yaşamış akvamın esâmisi cetveli münderiçtir. Bu cetvelin tertibi, etnografi olmaktan ziyade coğrafî ve siyasîdir. Çünkü siyaseten Âsuristan'a bağlı olan Alamitler ve Lodliler, cetvel-i mezkûrenin "Sâm" şeceresi meyanına ve kezâlik siyaseten Mısır ile münasebeti olan Kenanlılar, "Hâm" şeceresi meyanına ithal edilmişlerdir. Hâlbuki Alamitler ile Lodlilerin ne yekdiğeri ile ne de Âsûrîler ile bir karâbetleri olmadığından hiçbir zaman akvam-ı Sâmiye'den mâdut değildi. Bilâkis İbranîler ile karabetleri olan Kenanlılar, hiçbir vakit Hâmî bir kavim değildi.[3]

1 Sene 1, Sayı 6, Kânunusani 1332 (1917), s. 567-680.
2 Tekvîn Mahlûkât, fasıl 10.
3 C. Brockelmann, *Semitische Sprachwissenschaft*, s.15.

Akvam-ı Sâmiye, Asya'nın cenûb-i garbîsinde kāin ve Bahr-ı Sefîd, Toros cibal silsilesi, Dicle nehri ve Arabistan şibh-i cezîresini ihata eden denizler arasında bulunan arazide yaşamış ve akvam-ı mezkûre sinesinden üç büyük mezhep yani ehl-i kitap denilen milletlerin en büyük peygamberleri çıkmıştır.

Akvam-ı Sâmiye'nin yekdiğeriyle ve lisan cihetiyle olan karabetleri miladın onuncu asrında taayyün etmeye başlamıştır. O zaman, Yahudi ulemasından Yehuda b. Kureyş, Arapça ile İbranicenin müşabehetini ispat etmiştir. İbranice ile Ârâmicenin müşabeheti ise gayet aşikârdır. Zira eski Yahudi edebiyatının kısm-ı azamı Ârâmicede yazılmıştır. On yedinci asırda, Habeşistan kilisesi lisanı ile iştigal edildiği vakit, mezkûr lisanın Arapça ile olan karabeti müşahede edilmiştir. On dokuzuncu asırda, hatt-ı mîhî kırâat ve halledildikten sonra, Akadcanın (Âsur ve Bâbil lisanı) Sâmî bir lisan dahi olduğu tezahür etmiştir.



Arami alfabesi

Akvam-ı Sâmiye'nin yurdu neresidir? İlm-i elsine-i Sâmiye bu suale katiyetle cevap veremez. Sâmîlerin yurdu ile yurtlarından hicretlerine dair iki nazariye vardır:

Birinci nazariye mucibince, Sâmîler tarihî bir zamanda Arabistan'dan çıkmışlar ise de asıl yurtları Mısır idi.

İkinci nazariye mucibince, Sâmîlerin asıl yurdu Arabistan idi. Fakat kıta-yı mezkûrenin maruz kaldığı tebeddülât-ı iklimiye yüzünden, oradan hicret etmeye mecbur olmuşlardır. Yemen'in karşı sahiline geçen Habeşlilerden mâada akvam-ı Sâmiye-i sâire şimale doğru gitmişlerdir.[4]

Bu iki nazariyenin sıhhati hakkında uzun uzadıya münakaşa edilmiş ve şimdilik ikinci nazariye şâyân-ı kabul görülmüştür.

Elsine-i Sâmiyenin ana lisanı asıl Sâmîcedir. El-yevm bu lisandan iz kalmamıştır. Elsine-i Sâmiye âtideki gruplara taksim olunur:

Birinci grup: Akadca

İkinci grup: Kenânca

Üçüncü grup: Ârâmice

Dördüncü grup: Cenûbî Arapça ve Habeşçe

Beşinci grup: Şimâlî Arapça.

4 Sâmîlerin hicretlerine dair K. C. Benzold'un *Die Kulturwelt des Alten Orients* eserinin mukaddimesine müracaat oluna.

Grupların bu tertibi ihtiyârî değil, tarihîdir. Tertibin esası, şimdiye kadar Elsine-i Sâmiye'ye dair destres olunan vesaikin kadimidir. Meselâ Akadcada hakk edilmiş veya yazılmış kitabelerin tarihleri, Kenancada hakk edilmiş veya yazılmış kitabelerin tarihlerinden daha eski olduğundan, kıdem cihetiyle, Akadca birinci grubu teşkil eder. Diğer grupların tertibi hakkında aynı mütâlaât vardır.

Birinci Grup: En eski Akadca kitabeler, milattan takriben 2500 sene evvel Agada Hükümdarı olan Şargani Şari, yani Sargon tarafından yazdırılmıştır. 1901 senesinde Sûse'de bulunup el-yevm Louvre Müzesinde mahfuz ve Hammurabi'nin meşhur kanun metnini hâvî olan yekpare taş, milattan 2250 sene evvel hakk edilmiştir. Mezkûr taş, eski Bâbil'e karşı harp açan Alamitler tarafından, gânâim-i harbiye olarak, Sûse'ye nakledilmiştir.

Akadlıların yazısı hatt-ı mîhî olup Sümerlilerden almışlardır. Sümerliler Sâmî bir kavim değildir.[5] Sümerlilerin lisanı başka, Akadlıların lisanı başka, fakat yazıları birdir.

Akadca, Bâbil (Bağdat civarında) ve Ninova (Musul civarında) şehirleriyle bütün Bâbilistan ve Âsûristan'da inkişaf etmiş büyük bir medeniyetin bakiyesini hâvî olan ve el-yevm icra edile gelmekte olan hafriyat vasıtasıyla kısmen malum ve henüz tahte'l-arzda meknuz kalan edebiyatı okumaya yarar bir lisandır. Bâbilistan ve Âsûristan edebiyatı rivâyât, mabut ve cinlere edilen dualar, fütuhat ve vakāyi-i sâireyi hâkî tevârih, kavânîn, hukuk, siyasi ve gayr-i siyasi mektuplar, içtimaiyat ve lisaniyat gibi aksamdan ibarettir. Edebiyat-ı mezkûre taş üzerine hakk edilmiş ve kil levhaları üzerine yazılmıştır. Papirüs kâğıdının Bâbilistan ve Âsûristan'da istimal edildiği de baîdü'l-ihtimâl değildir. Akadca edebiyatı şuabâtı, taalluk ettikleri mevzulara nazaran, gayet mühim ve tarih-i medeniyette mevkileri pek yüksektir.

Bâbilistan ve Âsûristan tetebbuâtıyla tevaggul eden ulema pek çok âsâr bulmuşlardır. Amerikalılar Neffer'de (Nippur), Fransızlar Tellûh'da (Lagasch) ve İngilizler Ebû Habbe'de (Sippar) birer evrak mahzeni bulup memleketlerine götürmüşlerdir.

Eski Bâbil ve Âsûr hükümdarları, saraylarını kütüphanelerle tezyin ederlerdi. Eski Ninova'nın şehir harabelerinin tepesinde kâin Koyuncuk köyünde edilen hafriyat esnasında, kable'l-milad 668-626 senelerinde yaşamış Âsûristan hükümdarı Âsurbanipal'in kütüphanesi bulunmuştur. El-yevm Londra'da, İngiliz Müzesinde mahfuz bulunan bu kütüphane gayet zengindir[6].

İstanbul Müze-i Hümayununda, büyük küçük birkaç bin Akadca kitap ile on beş bini mütecâviz Akadca küçük kil levhası vardır. Müzemiz, atîkiyâtın bu şubesinde gayet zengindir[7]. El-yevm Akadca tekellüm olunmuyor.

İkinci Grup: Kenancanın en eski izlerine Hammurabi'nin döneminde tesadüf olunur. Devr-i mezkûr esnasında, Bâbilistan'ın bazı ism-i hasları ile bazı mâbut isimlerinin Kenancadan mehuz olduklarına bakılırsa vaktiyle, Kenanîlerin Bâbilistan'a hicret etmiş oldukları istidlâl olunabilir. Hicret

5 B. Meisher, *Die Keilschrift*, s.16-17

6 O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, s. 27-29.

7 İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden olup Müze-i Hümayun'daki Asûrî kitaplarla iştigal eden Dr. Eckhard Unger Bey, müzede bulunan en meşhur kitabeleri izah etmektedir. Şimdiye kadar bu mevzu hakkında beş risale neşretmiştir.



Codex Hammurabi

eden Kenaniler Akadcayı kabul ettiklerinden, lisanlarından hiçbir iz kalmamıştır. Mâmâfih Kenancanın ilk izleri, 1887'de, Mısır-ı ulyâda, Tel Amârnâ denilen mahalde bulunmuş ve hatt-ı mîhî ile yazılmış mektuplarda görülür. Kable'l-milad on beşinci asrın nihâyetine doğru yazılmış olan bu mektuplar, Mısır, Arz-ı Filistin ve el-Cezîre hükümâtı arasında teati olunan muhabereyi hâvîdir. Bu mektupların bazılarında, bazen Akadca bir kelime yerine, doğrudan doğruya Kenanca bir kelime yazıldığı ve bazen Akadca bir kelimeyi izah etmek için Kenanca bir kelime ilave edildiği vâkidir.

Kenanî bir kavim yazıyı icat etmiştir. Yazı Kenanî ailesine mensup Fenikeliler marifetiyle Yunanistan'a intikal etmiştir. Yunanîlerin tadil ettikleri işbu yazıdan Latince ve bilahare Almanca ve Rusça elifbaları çıkmıştır.

Fenikecede yazılmış en eski kitabeler, kable'l-milâd 1000 senesine aittir. Kable'l-milâd dördüncü asra ait Saydâ hükümdarı Tâbinit'in mezar taşı Müze-i Hümayun'da mahfuzdur.

Fenikecede yazılmış bu kitabe, 1887 senesinde Müze-i Hümayun Müdürü merhum Hamdi Bey tarafından Saydâ'da yapılan hafriyat esnasında keşf olunmuştur. Müzemizde iki yüzü mütecâviz Fenikece kitabe ve masnûât-ı sâire vardır.

Ponice, Kenanî gruba aittir. Ponicede yazılmış en eski kitabe, tarih-i edyân nokta-i nazarından gayet mühim olan Marsilya şehri kurban tarifesini hâvî kitabedir ki kable'l-milad IV-II asırlarına aittir.

Mezkûr kitabede, kurbanların ne suretle zebh edildiği, kesilen kurbanların hangi kısımları keşişlere ve hangi kısımları kurban sahiplerine verildiği ve *Tevrat*'ta[8] işbu kurban ahkâmına müşabih ahkâm da bulunduğu müşahede olunur[9]. 1845 senesinde Marsilya'da bulunmuş bu kitabe el-yevm şehr-i mezkûr müzesindedir.

Kenanî gruba mensup lehçelerden biri Moabitçedir. Kable'l-milâd dokuzuncu asra ait cesim ve kadim bir kitabe, Moabitlerin hükümdarı olan Mişâ'ın, Ben-i İsrail'e karşı ihraz ettiği bir muzafferiyeti hâkîdir. 1868'de Bahr-i Lût sahil-i şarkîsinde kâin mabette bulunmuş olan bu kitabe, Paris'in Louvre Müzesinde, kırık bir hâlde bulunuyor.

İbranice dahi Kenanî bir lisandır. Eski İbrânicede yazılmış en büyük kitabe Şeyluvâh kitabesidir. Kable'l-milad sekizinci asrın evâsıtına ait olan işbu kitabe, Kudüs-ü Şerîf Kalesi içinden geçen su cetvelinin duvarında bulunup bu cetvelin inşası hakkında bazı tafsilat veriyor. *Ahd-i Atik*'te bu meseleye temas eden bir cihet vardır.[10] El-yevm bu kitabe Müze-i Hümayun'da mahfuzdur. Kezâlik eski İbranicede hakk edilmiş ve kable'l-milâd dokuzuncu asra ait küçük bir mühür bulunmuştur. Bu mühürde küçük bir aslan resmi ile Yerûbûâm hükümdarının veziri olan Şemʿa'nın ismi mahkûktur.[11] Hâkan-ı sâbık bu mührü almış ve nezdinde hıfz etmiştir. El-yevm mührün ne olduğu malûm değildir.

Kenanî gruba mensup lisanlardan, el-yevm yalnız İbranice tekellüm edilmektedir. İbranice, dünyanın her tarafında az çok tekellüm edildiği gibi memâlik-i Osmaniye'de bilhassa Kudüs-i Şerîf'te, Yemen'de, Şam'da, Halep'te, Bağdat'ta, Musul'da velhâsıl Arapça tekellüm olunan mahallerde söylenmekte ve Kudüs-i Şerîf'te, biri yevmî ikisi usbûʿî olmak üzere üç İbranice gazete neşr olunmakta ve İbranice kitap tabʿ olunmaktadır. Meşrutiyeti müteakip, Dersaadet'te bir sene kadar İbranice bir gazete intişar etmiştir.

Üçüncü Grup: Eski Ârâmicenin en eski kitabeleri, kable'l-milâd sekizinci asırda, şimal tesmiye olunan küçük bir memleketin payitahtı olan ve el-yevm Zincirli denilen bir mahalde bulunmuştur. (Zincirli, Bağdat şimendiferi güzergâhında ve Antakya şimâlinde kâin Karasu vadisindedir.) Şâm-ı Şerîf şimalinde kâin Nîrâb nam mahalde bulunan mezar kitabesi, kable'l-milâd yedinci asra aittir. Medine-i Münevvere'nin şimalinde Teymâ denilen mevkide meydana çıkarılan kitabe ile Nabat, Tedmur, Sînâ Âramice kitabeleri daha yenidir. Müze-i Hümâyun'da muhtelif cesamette yüze karib Tedmurce kitabe vardır.

Âramice, Garbî ve Şarkî Âramice namıyla ikiye ayrılmıştır. *Ahd-i Atîk*'in aksamından mâdut olan *Azrâ* ve *Daniel* kitaplarının bazı fasıllarının Âramice lehçesi, Sâmîrîce, Arz-ı Filistin Hıristiyan Âramicesi ve Cebel-i Şarkî'nin yeni Âramice lehçesi Garbî Âramiceye; Yahudi Âramicesi, Mandayca, Süryânice ve Fuleyhice Şarkî Âramiceye aittir.

8 *Levililer* kitabı.
9 M. Lidzbarski, *Handbuch des Nordsemitischen Epigraphik*, s. 97-164.
10 *Yeşaya* kitabı, fasıl 22.
11 Mührün metni, "Şema abd-i Yerûbûâm"dır.



Aramice Papirüs

Azrâ ve *Daniel* kitaplarında zikri, Acem hükümdarları tarafından istâr olunan bazı vesâik işbu kitapların Ârâmice lehçesinde yazılmıştır. Vaktiyle bu vesâikin asılları Acemcede kaleme alındığı ve bilahare Acemceden Ârâmiceye tercüme edildiği zan olunur idi. Fakat 1904-1908 senelerinde Mısır'da Asvân karşısında kâin el-Cezîre nâm-ı mahalde bulunan ve kable'l-milâd takriben beşinci asra ait olduğu tarihlerinden anlaşılan Ârâmice papirüsleri, Ârâmicenin Acemistan'ın garbında resmî lisan olduğunu bize öğretiyor.[12] Ârâmicenin Fârisî üzerindeki tesiri ilm-i elsinece mukayyettir.

Sâmirîce, el-yevm Nablus'ta takriben beş yüz kişi tarafından tekellüm olunur. Sâmirîlerin kendilerine mahsus bir dini vardır. Mabetleri Yahudi mabetlerine benzer. Kendi yazılarıyla yazılmış bir *Tevrat*'a mâliktirler.[13]

Miladın altıncı asrında, Süryânîler ile aralarında vuku bulan bir ihtilâf-ı mezhebîden dolayı, Arz-ı Filistin Hıristiyanları Süryânîlerden ayrılmış ve *Kitâb-ı Mukaddes*'i, tekellüm ettikleri lehçeye tercüme etmişlerdir. Arz-ı Filistin Hıristiyan Ârâmicesi on ikinci asra kadar – bahusus Antakya civarında - istimal olunmuştur. Dine taalluk eden edebiyatının bakiyesi Tûr-i Sînâ Manastırında bulunmuştur. Bu Hristiyanlar, Süryânîlerden evvel lisanlarını terk ederek Arapçayı kabul etmişlerdir.

Cebel-i Şarkî yeni Ârâmice lehçesi, el-yevm, vaktiyle bütün Arz-ı Filistin'de ve Garbî Suriye'de tekellüm olunagelmiş Ârâmice lehçenin yegâne bakiyesidir. Şimdiki hâlde bu lehçeyi tekellüm eden ve

12 A. Ungnad'ın *Aramäische Papyrus aus Elephantine* eserine mürâcaat oluna.

13 Sâmirîler, lisanlarından başka Arapça dahi tekellüm ederler. Arapça, İbrânice ve Sâmirîce elsine-i Sâmiyeden oldukları ve elsine-i mezkûreyi teşkil eden harflerin telaffuzları bir olduğu hâlde, Sâmirîler, Arapçanın (ʻayn) harfini Araplar gibi telaffuz ederler, fakat İbrânicenin (ʻayn) harfini Arapçanın (ʻayn) harfi gibi telaffuz etmezler. Bu telaffuz farkı gayet gariptir.

yekûnu üç bin kişiye bâliğ olanlar Cebel-i Şarkî'nin Mâlûla, Bah'a ve Cab'adeyn köylerinde sâkindir.[14] Cebel-i Şarkî yeni Ârâmice lehçesi, Arapçanın taht-ı tesirinde bulunmaktadır.[15]

Yahudi Ârâmicesi, kısmen garbî ve kısmen şarkî Ârâmiceye aittir. *Ahd-i Atîk* Garbî Ârâmiceye tercüme edilmiştir. Bundan başka biri Arz-ı Filistin'de diğeri Bâbilistan'da kaleme alınmış iki Talmûd[16] vardır ki, birincisi Garbî Ârâmicede ikincisi Şarkî Ârâmicede yazılmıştır. Yahudi Ârâmicesi miladın yedinci asrına kadar avam lisanı olarak istimal edilegelmiş ise de el-yevm bu lehçe hiçbir yerde tekellüm olunmuyor.

Mandayca, el-yevm Irak'ta takriben 1500 kişi tarafından tekellüm olunmaktadır. Kütüb-i dîniyesi hâlis Ârâmicede yazılmış olduğundan işbu lehçe, elsine-i Sâmiye mukayeseli sarfı nokta-i nazarından hâiz-i ehemmiyettir.

Süryânicenin müteaddit kitapları vardır. Tarihli kitabelerin en eskisi miladın yetmiş dördüncü senesine aittir. Süryânî edebiyatı hem Ârâmice hem Şark Hıristiyan edebiyatının en mühimidir.

Miladın beşinci asrında bazı ihtilâfât-ı mezhebiyeden dolayı Süryânî Kilisesi, biri Bizans Kilisesine bağlı Yâkûbî, diğeri Acem kilisesine bağlı Nastûrî Kiliseleri namıyla ikiye ayrılmıştır. Bu şikak, Yâkûbî yani Garbî Süryânice ve Nastûrî yani Şarkî Süryânice namında iki lehçenin[17] inkişafına bâdî olmuştur.

Yunan edebiyatı Süryânice üzerinde ve bilâhere Süryânî lisanı,[18] edebiyatı ve ulûm ve fünûnu, Arap edebiyatı, ulûm ve fünûnu üzerinde icra-yı tesir etmiştir.

Süryânî kilisesi tarihi, Arap tarihi için gayet mühimdir. Araplar, Suriye'yi istilâ ettikleri vakit –Suriye'nin Bizans'a tâbi bir eyalet bulunmuş olması hasebiyle- asıl Bizans'tan alınmış olan Süryânî kavânin ve nizamâtından bir hayli istifade etmişlerdir.

El-yevm Türkiye'nin pek çok yerlerinde ve meselâ Diyarbakır vilâyetinin bazı aksâmıyla Tûr-ı Âbîdin'de kāin Midyat kasabasında Süryânice konuşuluyor. Konuşanların adedi yüz bini mütecâviz olup nısfı hemen edebî bir lisan istimal eder. Kezâlik, Kerkük'ün şarkında ve şark-ı cenûbiyesindeki dağlar ile Çölemenik'te Nastûrîce tekellüm olunur. Adetleri dahi yüz bini mütecâvizdir. Yâkûbî Patriği Merkezi olan Mardin şehrinde, kable'l-harb, Süryâniyyu'l-lugat ve'l-hurûf bir gazete ve Diyarbakır'da,

14 İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Bergsträsser Bey, Suriye'ye vuku bulan seyahati esnasında, bu lehçe ile dahi iştigal ederek iki ciltten ibaret *Neuaramäische Märchen* nam eseri telif ve neşretmiştir.

15 Cebel-i Şarkî yeni Ârâmice lehçesi, gerek mütekellimlerinin kılletinden gerek diğer bir lisanın tesiri tahtında bulunmasından dolayı kaybolmaya yüz tutan yahut şeklen duçar-ı tebeddül olan lehçelere, iyi bir misal teşkil eder. El-yevm bu lehçe Araplaşmaya başlamış ve mürûr-ı zaman ile şekl-i hâzırını kaybederek meydana yeni bir Arapça lehçe gelecektir. Bu lehçenin şekl-i hâzırı, kelimât-ı Arabiyeyi hâvî Ârâmice bir lehçe olup şekl-i müstakbeli, kelimât-ı Ârâmiyeyi hâvî Arapça bir lehçe olacaktır.

16 *Talmûd* yahut *Telmûz* Yahudilerin dinî ve medenî ahkâm kitabı olup, *Mîşnâ* ve *Gemârâ* kısımlarından ibarettir. *Mişnâ*, *Tevrat*'ın tefsîrâtından bâhis ve altı kısmı câmi bir külliyedir ki miladın ikinci asrın nihayetine doğru Taberiye'de kaleme alınmıştır. *Gemârâ* ise, *Mîşnâ*'nın tefsîrâtından bâhistir.

17 Bu iki lehçenin farkları başlıca telaffuzdadır. Meselâ Nastûrîler, bir kelimede bulunan a, o, e gibi uzun sâiteleri, bazen savâit-i mezkûrenin telaffuz-ı aslîleri gibi telaffuz ederlerse Yâkûbîler, onları uzun o, u, i telaffuz ederler. Nastûrîcede ekmek lahma, Yâkûbîcede lahmo'dur.

18 S. Fraenkel, Arapçada müstamel Ârâmice kelimeleri cem ederek *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen* namıyla bir eser meydana getirmiştir.



Eski Arap alfabesi

Türkiyyu'l-lugat ve Süryânîyyu'l-hurûf diğer bir gazete neşrolunur idi. Türkiye'den mâada, Hindistan'ın bazı cihetleri ile Malabar Adalarında edebî Süryânice konuşulur.

Fuleyhîce, el-yevm tekellüm olunan Süryânice ile münasebeti olan bir lehçedir ki Musul civarında tekellüm olunur.

Dördüncü Grup: Cenûbî Arapçaya ancak kitabeler marifetiyle kesb-i vukuf edilir. Hindistan ticaretinin transit mahalli bulunması hasebiyle, Cenûbî Arabistan'ın yüksek bir medeniyeti vardı. İşbu medeniyetin en parlak devresini idrak etmiş olan Ma'în memleketinin, kable'l-milad tahminen sekizinci asırda, Sebeliler tarafından istilâ ve Sebelilerin bilahare, yani kable'l-milad ikinci asırda, Himyeriler tarafından mağlup edildiği muhtemeldir. Ma'în, Sebe, Himyer kitabelerinden maada zamanı malum olmayan Katbân kitabeleri dahi vardır.

Cenûbî Arapçada sâite usûlü yoktur, tâbir-i diğerle, (vâv, yâ) harfleri sâmite olarak istimal edilmiş ise de sâite olarak istimal edilmemiştir. Bu usûlün bir bakiyesi şimâlî Arapçada elan müşahede olunur. Cenûbî Arapçanın tesiri, Havrân yani Şâm etrafında ve Hicaz'da Medâin-i Sâlih civarında, el-'Alî nam mahalde bulunmuş kitabelerde görülür. Cenûbî Arabistan'ın âsâr-ı atîkası hakkında Arap müellifleri ve bâhusus Yemen ailelerinden birine mensup Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Yâkûb el-Hemezânî b. el-Hâ'ik[19] hayli malûmat vermiştir. Müşarünileyh 334 sene-i hicriyyesinde San'â'da vefat etmiştir.

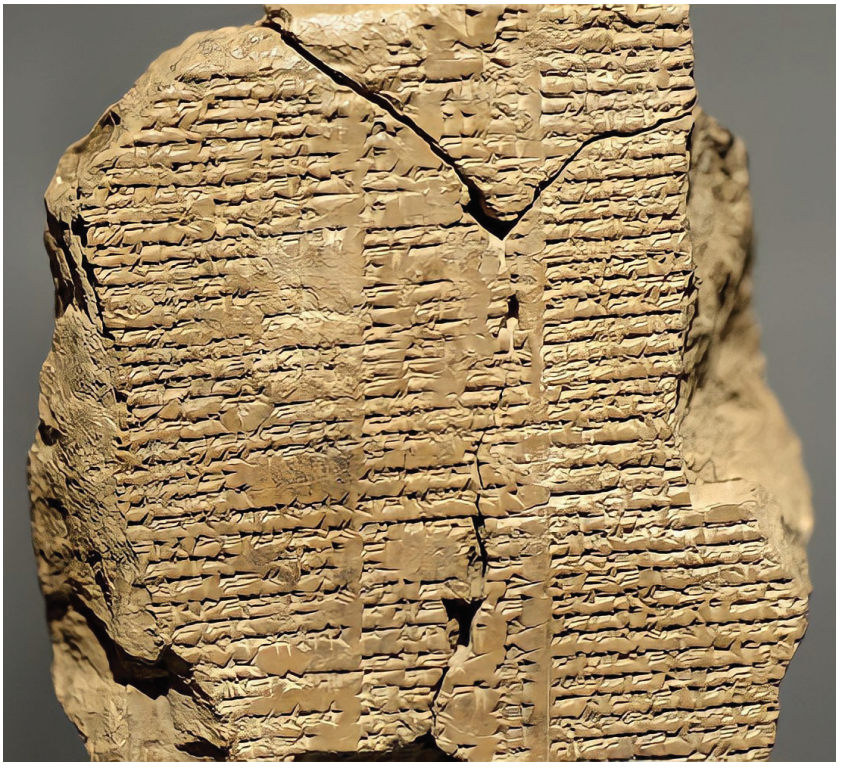
19 Eserleri *Kitâbu Cezireti'l-'Arab* ile *el-İklîl* 'dir.

Müze-i Hümâyun'da Himyerî yazısıyla yazılmış birkaç yüz Arapça kitabe vardır.[20] El-yevm Cenûbî Arabistan'ın sevâhil-i cenûbiyesinde kâin Mühre, Şahr taraflarında ve Sûkatra Adasında, eski kitabe lisanından neşet etmeyen üç muhtelif Arapça lehçe tekellüm olunmaktadır.

Habeşçe, cenûbî Arapça lisanıyla sıkı bir karabete maliktir. Bu karabet, vaktiyle Cenûbî Arabistan'dan Habeşistan'a hicret etmiş Arapların lisanlarının bir tesiri neticesidir. Sâitesiz ve Sebece yazısıyla yazılmış Habeşçenin en eski kitabesi, kable'l-milâd dördüncü asra aittir. Miladın beşinci asrında, Habeşliler Hıristiyanlığı kabul ederek *Kitâb-ı Mukaddes*'in birkaç kısmını kendi lisanlarına tercüme etmişlerdir. On üçüncü asırdan itibaren Arap edebiyatının tesiri tahtında Habeşçe edebiyatı bir intibah devrine girmiştir. On altıncı asırda, Habeşlileri Katolik dinine davet eden Yesû'îler aleyhine Habeşçe âsâr yazılmıştır.

Ge'ez tesmiye olunan Habeşçe, tekellümden sâkıt olmuştur. El-yevm Habeşistan'ın cenubunda, Habeşçe ile diğer Sâmî bir lisanın karışmasından meydana gelmiş olan Emhârice tekellüm olunduğu gibi Habeşçeden neşet eden Tigre ve Tigrana denilen iki lehçe dahi tekellüm olunur.

Beşinci Grup: En eski şimâlî Arapça kitabeler, cenûbî Arapçaya karabeti olan ve şimdiye kadar tamamıyla hall ve kıraat olunamayan bir elifba ile yazılmıştır. Havran civarında kâin bir nahiyede bulunan ve haklarında eser-i sanat görülmeyen bu kitabelerin muhteviyatı gayet mahduttur.[21]



Şimâlî Arapça yazısıyla yazılan kitabelerin en eskisi, Şam-ı Şerîf'in cenûb-i şarkîsinde kâin en-Namârâ'da keşf olunan İmru'u'l-Kays b. 'Amr'ın mezar taşıdır ki[22] miladın 328 senesine aittir.

Bu kitabeden gayrı ve ondan yeni ve Cahiliye

20 İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Profesör Murthman Bey mezkûr kitabeleri tetkik ederek mahiyet-i tarihiyye ve sınâiyeleri hakkında bir eser neşretmiştir.

21 Cenubî Arapça yazısıyla yazılmış şimalî Arapça kitabelerinin bazılarında harf-i tarif, bazen, İbranice harf-i tarifi olan (he) ile ve bazen (el) ile gösterilmiştir. Bu, lehçe farkıdır. Cenubî Arapçanın harf-i tarifi ise (nûn) olup kelimenin nihayetine vaz olunur.

22 C. Brockelmann, *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, cilt I, s. 22.

zamanına ait olan birkaç kitabe daha vardır ki yazıları, Nabat yazısından neşet ve Arapça yazının en eski nev'ini teşkil eden Hatt-ı Kûfî'dir.

Şimalî Arabistan bedevîlerinin kable'l-İslâm harstan mahrum olduklarına dair dermeyan olunan mütâlaât doğru değildir. İran ve Roma zamanında, Arap memleketlerinde Ârâmice harsın tesirâtı müşahede ve Ârâmice yazının istimal edildiği sabittir[23].

Arapların Asya'da ve Afrika'da istilâ ettikleri memâlik akvamı, Arapçayı kabul etmişlerdir. Bir taraftan, akvam-ı mezkûrenin aslen tekellüm ettikleri lisanların tesirâtı, diğer taraftan, Arapçanın mürûr-ı zaman ile uğramaktan hâlî kalmadığı tagayyürât yüzünden tekellüm olunan Arapça pek çok değişmiştir ki adetleri çok olan Arap lehçeleri, gayet garip misaller teşkil eder.[24]

Mısır'da müteaddit Arapça papirüs kâğıtları bulunmuş olup en eskileri hicretin birinci asrına aittir. Haraç makbuzları ile devâir-i resmiye muamelatına taalluk eden bu papirüsler, kısmen Yunanca ve Arapça ve kısmen yalnız Yunanca yazılmıştır. Çünkü Araplar Mısır'ı istilâ ettikleri vakit, Yunancaya vukufları cihetiyle memleketin eski memurları olan Kıptîler, -memleket-i meftûha'nın umûr-ı idaresine halel gelmemek üzere- vazife başında ibkā edilmiştir.

Müteaddit devrelere ayrılan Arapça edebiyatı gayet zengin olup her mevzu hakkında lâ-yuad ve lâ-yuhsâ âsâr yazılmıştır. Miladın on altıncı asrından beri Avrupa'da Arap lisanı, edebiyatı ve ulûm ve fünûnu tetebbuâtıyla iştigal ediliyor.

El-yevm Türkiye'nin müteaddit vilâyetlerinde Arapça tekellüm edildiği gibi Asya'nın bazı kısımları ile Afrika'nın kısm-ı aʿzamiyesinde ve Amerika'nın Brezilya, Arjantin gibi bazı cihetlerinde Arapça tekellüm olunmaktadır. Amerika'daki Araplar, Suriye'den hicret etmiş olanlardır.

Son senelerde Arap edebiyat-ı cedidesi süratle inkişaf etmiştir. Bu inkişafın merkezi Mısır'dır. Suriye ve Tunus dahi bu inkişafa hizmet ediyorlar. Amerika'nın New York, Buenos Aires ve Rio De Janerio şehirlerinde, el-yevm müteaddit Arapça gazete intişar etmektedir.

Şimdiye kadar elsine-i Sâmiye hakkında verdiğim gayet muhtasar malumat, işbu makalenin ser levhasını izah etmeye matuftur. Bâlâda tâdat olunan gruplarda zikirleri sebkat eden akvam -Habeşlilerden gayrı - el-yevm Türkiye'nin taht-ı idaresinde bulunan arazide yaşamış ve akvam-ı mezkûrenin ahfadı ise yine el-yevm Türkiye'de yaşıyor. Akvam-ı Sâmiyeden mâdut Âsûrîler el-yevm mevcut değilse, âsârı bizde mevcut ve mahfuzdur. Âsûrîlerin lisanı ile parlak medeniyetlerini hâkî eserler ve kitabelerin bir kısmı memleketimizde icra edilen hafriyat esnasında bulunduğu gibi henüz keşf olunmayan kısm-ı

23 C. Brockelmann, cilt I, s. 22.

24 Arapçada "*Sen ne yaptın?*" cümlesi "*Mâ 'amilte*?" veya "*Eyye şey'in 'amilte*" şekillerinden biriyle ifade olunur. Mısır lehçesinde aynı cümleyi ifade etmek için şekl-i sâniden "şey" hazf olunduktan ve "eyy" kelimesindeki "y" harfi telaffuzdan sukût ettikten sonra, bâki kalan "elif", "ʿamilte" kelimesinin nihâyetine vaz olunarak cümle "ʿamilte e" şeklini alır. Mevcut Arapça lehçelerinden hiçbirinde vuku bulmayan bu takdim ve tehir keyfiyeti Kıptîceden neşet ediyor. Arapçada "yekûlu" kelimesi, muzâri müfred gâib sîgasıdır. Suriye lehçesinde bu kelimenin önüne fazla bir (bi) ilâve olunarak "bi yekûl" olur. (Telaffuzda bu kelimenin "kaf"ı sukût eder) bu (bi) ya Kürtçeden ya da Ârâmiceden istemek manasını ifade eden "beʿa" fiilinden alındığı zannolunur.

mütebakisi de yine bizde bulunacaktır. Kezâlik el-yevm mevcut olmayan akvam-ı Sâmiye-i sâirenin lisanları ve edebiyatı hakkında aynı hal vâki oldu ve olacaktır.

Avrupa ve Amerika uleması akvam-ı Sâmiye hakkında tetebbuâtta bulundular. Bu tetebbuâtın neticesi, ulûm ve fünûnun müteaddit şubeleri ve bilhassa ilm-i elsine nokta-i nazarından gayet mühimdir. Bu tetebbuât sayesinde dine, tarihe, lisana, içtimaiyata ve sâireye müteallik nice müşkülât halloldu[25].

Avrupa ve bahusus Almanya Dârülfünunlarında elsine-i Sâmiye dersi, birinci derecede itibar olunan edebiyat, tarih ve iktisadiyat dersleri gibi itibar olunur. Esbabı da şunlardır:

1. İslâmların ve Yahudilerin kütüb-i mukaddesesi ile bu iki milletten gayrı olan milel-i sâire-i Sâmiyenin kütüb-i dîniyesi elsine-i Sâmiyede yazılmış ve el-yevm Avrupa'da ilâhiyat tahsili, ilmî bir şekil almış olduğundan, edyân ve tarih-i edyân ile ciddî bir surette iştigal edenler, behemehâl kütüb-i mukaddeseyi metn-i asıllarında tetkik etmek mecburiyetindedirler.

2. Elsine-i Sâmiye, onların yekdiğeriyle olan münasebetini, tesirât-ı mütekābilelerini ve bahusus iştikak cihetlerini gösteren bir zümre-i lisaniye olduğundan, lisaniyat nokta-i nazarından bir ehemmiyet-i azîmeyi hâizdir.

3. Sâmî kitabeleri hal ve kıraat etmek için elsine-i Sâmiyeyi bilmek iktiza ettiğinden ve bunların hâl ve kıraatinin teshiline mukayeseli elsine-i Sâmiye müdâr olduğundan, atîkiyyât nokta-i nazarından dahi elsine-i Sâmiyenin bilinmesi şarttır.

4. Akvam-ı Sâmiye tarih, ictimâiyat ve ulûm ve fünûnun şuabât-ı sâiresi hakkında şimdiye kadar mevcut vesaik ile elde edilen ve ileride, keşf olunacak vesaik ile elde edilecek malûmat, akvam-ı mezkûrenin tarih, ictimâiyat ve ulûm ve fünûnun tenvirine hâdim olduğundan ve olacağından, bu nukât-ı nazardan dahi elsine-i Sâmiye gayet kıymetli bir vâsıtadır.

İmdi, bir taraftan doğrudan doğruya bize taalluk eden işbu esbap, diğer taraftan memleketimize ilmin duhulü mebde'-i nazarı itibara alınırsa, elsine-i Sâmiye dersi, Dârülfünunumuzda lâyık olduğu

25 Bu müşkülâtı müşʿir birkaç misal zikrediyorum:
Misal 1: Bâlâda zikrolunan Ponice kitabeler meyanında, kable'l-milâd IV-II asırlarına ait Marsilya şehri kurban tarifesini hâvî bir kitabeden bahsolunmuş idi. Bu kitabede hakk edilmiş kurban ahkâmının, *Tevrat*'ta zikrolunan kurban ahkâmıyla münasebeti vardır. Tarih-i edyân nokta-i nazarından gayet mühim olan bu münasebeti izah eden vasıta, elsine-i Sâmîyyedir.
Misal 2: Kezâlik *Ahd-i Atîk*'in *Azrâ* kitabında, Acem hükümdarlarından sudûr eden bazı vesâik vardır. Birkaç sene evveline kadar bu vesaikin aslen Acemce yazıldığı ve bilahare tercümeleri *Azrâ* kitabına ithal edildiği farz olunur idi. Fakat 1904-1908'de, Mısır'da Asvân civarında bulunmuş Ârâmice papirüslerin muhteviyatının lisan ve üslûbu, *Azrâ* kitabında bulunan vesaikin lisan ve üslûbuna benzediği taayyün edince, Azrâ kitabındaki vesaikin, aslen Ârâmicede yazıldığı tezahür etmiştir. Bu papirüsler, kable'l-milâd beşinci asırda, Acemistan hükümdarı olan II. Dârâ'ya tâbi Mısır Acem memurları ile Asvân civarında mütemekkin bir Yahudi cemaati beyninde teati olunan muhabereyi teşkil eder. Doğrudan doğruya Mısır, Acem ve Ben-î İsrail tarihlerine ve papirüslerin muhtelif muhteviyatı cihetiyle mevâdd-ı sâireye taalluk eden bu papirüslerin lisanı, elsine-i Sâmiyedendir.
Misal 3: Arapça imlânın bazı hususiyet-i ahvâli Nabatçadan neşet etmiştir. Arapçada, (Amr) müstesna olmak üzere munsarif isimlerin nihâyetlerinde (vav) yoktur. Bu istisnanın sebebini Nabatçada aramalı. Nabatçada munsariflerin nihâyetlerinde (vav) vardır. İşte elsine-i Sâmiye mukayeseli sarfı bu istisnanın sebebini izah ediyor.

mevkii tutmalıdır. Farz-ı muhal olarak bu ders doğrudan doğruya, bizimle alâkadar olmasa bile, mademki elsine-i mezkûreyi tekellüm etmiş ve el-yevm tekellüm eden akvam-ı memâlik-i Osmaniye'de yaşamış ve el-yevm yaşamaktadır ve mademki ilmen milel-i müterakkiye sırasına girmeye azmettik, bu zümre-i lisaniye ile iştigal etmekliğimiz hem vatanî, hem ilmî bir vazifedir. Vatanî, çünkü vatanımızda mukim akvâm-ı Sâmiyeyi tanımış oluruz. İlmî, çünkü elsine-i Sâmiyeyi bilmekle akvâm-ı mezkûrenin metrûkât-ı mâzisini kısmen olsun, doğrudan doğruya her daim ulemâ-yı ecnebiyenin neşriyatından istidâne etmeksizin öğrenmiş oluruz.

Hâtime olarak diyebilirim ki, dünyada elsine-i Sâmiye ile ez-her cihet ve en ziyade alâkadar bir memleket var ise o da Türkiye'dir.

EDEBİYAT-I SÛFİYYE[1]

Hüseyin Dâniş (1870-1943)

(Dârulfünûn Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. Mücahit Kaçar

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - mucahit.kacar@istanbul.edu.tr

İsfahanlı bir tüccarın oğlu olarak dünyaya gelen Dâniş, 1909 yılında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İran Edebiyatı Tarihi muallimliğine atanır. Daha çok gazeteci ve yazar kimliği ile bilinen Hüseyin Daniş, ilk yazılarını İkdam gazetesinde yayınlar. Servet-i Fünun'nda şiirleri neşredilir. Farsçadan yaptığı tercümelerle tanınan yazarın Nevâ-yi Sarîr, Medâyin Harabeleri, Cengelistân, Hediyye-yi Sâl, Ta'lîm-i Lisân-i Fârisî, Kunckâvi der Zerdüşt, Serâmedân-ı Süḫan, Fransızca-Türkçe Hukukî ve Medenî Lügat, Münâzarâtım isimli çok sayıda eseri vardır. Ömer Hayyam'ın ilk mütercimlerinden olan Hüseyin Dâniş'in bu tercümeleri Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm adıyla neşredilmiştir. Dâniş'in Mecmuadaki tek yazısı Edebiyat-ı Sûfiyye'dir.



Hüseyin Dâniş Bey

İnsanın nereden geldiği, niçin geldiği ve nereye gideceğiyle uğraşan mesâlik-i fikretin kâffesi akla yahut hisse hitap ettiklerine göre herhâlde iki şube-i tefekkürden birinin havzasına düşerler ki bunlardan aklı muhatap edinene *felsefe* ve her şeyden evvel hissi tatmin etmek isteyene *edyân* denir. Hakikat-cû bir insanda istidad-ı aklînin yahut istidad-ı hissînin galip olduğuna nazaran biz ona *filozof* yahut *müteşerri* deriz. Bir adamda bu iki istidadın her ikisi de aynı derecede ve yüksek bir mertebe-i şiddette ise o zaman onda *tasavvuf* yani mistisizm denilen hâl meşhut olur. Daha açık bir ifade ile şöyle diyeceğiz: *Tasavvuf*, en yüksek mânâsıyla öyle bir hâldir ki onda akıl kendi hududunu aşarak sücût oluyor yahut *murâkabe-i dîniyye* tedrîcen *mükâşefe*ye münkalib olarak gerek edyânın gerek felsefenin aradığı bazı hakâyık-ı ilâhiyeyi birtakım hucûb ve seradikāt arasından müşahede ediyor. Rivayet ederler ki bir gün büyük filozof İbn-i Sina büyük mutasavvıf Ebu Said Ebu'l-Hayr'a tesadüf eder. Bunlar birbiriyle görüşüp ayrıldıktan sonra evvelkisi "*benim bildiğimi o görüyor*" demiş. İkincisi de "*benim gördüğümü o biliyor*" demiş. Yaşayışları uyûb ve şevâibden âzâde ve maksada vüsûl için her ikisi de metâib ve mezâhime gerdan-dâde olan bu iki büyük adamın hiçbiri istihsal-i merâmdan hâlî kalmamış. Lâkin biri akl ve muhakeme yolundan diğeri de his ve muhabbet tarikinden giderek muvaffak olmuş. Bunlardan birinci kısma misal olarak İskenderiye'nin Neoplatonistlerini ve Hindistan'ın Vedantistlerini buluruz. Diğerlerine misal

1 Sene 1, Sayı 3, Temmuz 1332 (1916), s. 295-305.

olarak Taule ve Eckhart'ın, St. Bernard ve St. Therese'in Madam Guyon'un ve Molinos'un telâmizini gösterebiliriz. Yani demek istiyoruz ki tarik-i tasavvufta bu iki sınıfın da ayrı ayrı mümessilleri vardır.

Hıtta-i Osmaniyye'de, Mısır'da, Hindistan'da ve kâffe-i memalik-i İslâmiye'de az çok maruf ve mamûlun-bih olan tasavvufun menşei İran'dır. Tasavvufun ne olduğunu, nereden geldiğini ve ne talim ettiğini söylemezden evvel bittabi *sûfî* ve *mutasavvıf* kelimelerinin iştikāken ne mânâ ifade ettiklerini bilmemiz münasiptir. Bu kelimeler için gösterilen menşeler muhteliftir. Avrupalı ulema, sûfî kelimesi için "Yunanca *sofos* lügatinden muktebes ve hakikat-i İslâmiye'yi taharrî eden ukalâ mânâsındadır" demişler. Mutasavvıfîn-i İslâm ise bu kelimenin Arapça *sâfî* ve *sâf* ve *safvet* kelimelerinden me'huz olduğunu iddia etmişler. Diğer bazı ulema da *sûfî* kelimesinin cevâmi ve mesâcidin peykeleri üzerinde din-i İslâm'ın tesisinden beri feragatle imrar-ı hayat ve bazen tese'ül için oturmağı itiyat eden fukaraya verilen *ehlü's-suffe* tabirinden geldiğini söylemişler. Daha bazıları da bu kelimenin zehârif ve tezeyyünât-ı dünyeviyeden tecerrüt ve huzuzât-ı nefsaniyeden tecennüb edildiğine alamet olarak dervişlerce telebbüs olunan yünlü libade manasına olan "sûf" kelimesinden me'huz olduğunu ifade etmişlerdir.

Tasavvuf mesleğine gelince, bu meslek Mevlânâ-yı Rumî ve Câmî (kaddesallahu sırrahuma) vesaire gibi evtâd-ı tasavvufun beyanına göre din-i İslâm'ın hakikat-i bâtınası, *Kur'ân*'ın sırr-ı muzmeri, Şâri'-i mukaddesin talim ettiği itikadın lübb ve hülâsasıdır. Bu meselede tetkik edilecek nokta; menşei, mefhumu ve temayülâtı İslâm dininden büsbütün ayrı iken *tasavvuf*un sonradan sırf tesadüfen İslâm'a mülhak bir meslek gibi mi yahut tamamıyla din-i İslâm'dan münşaab bir tarik mahiyetinde mi görülmek lâzım geleceği keyfiyetidir. Birinci faraziyeyi kabul edecek olursak şu sual vârid olur: Öyle ise menşei neresidir? Kable'l-islâm İran'da carî bir mezhebin bakiyesi midir? Yoksa Şark İmparatoru Justinien'in taassubundan kaçıp Sasaniyân sarayına iltica etmiş olan birkaç filozofun koyu bir şark boyasıyla boyadıktan sonra İran'a idhal ve iade etmiş oldukları Neoplatonizm'in bir bakiyesi midir? Yoksa, bu da değil de aslı Buda rahiplerine ve Brehmenlere kadar mı gidiyor ve binaenaleyh mevlidi Hindistan'da mı aranmalıdır? Yahut bunlarda değil de tasavvufa bu mesâlikin her birine az çok müşahebetinden dolayı aynı dimağların aynı silsile-i tefekkürâtının aynı neticesi nazarıyla mı bakmak lâzımdır?

Bittabi bu suallere edebiyat-ı sûfiyye güzelce tedkik edilmeden bir cevab-ı kat'î ve kâfî verilemez. Filhakika tasavvufun asl ve menşei Muhammedî olmadığını ve tasavvufun silah kuvvetiyle bir Aryen millete tahmil edilen bir din-i Sâmi'ye karşı ref edilmiş bir âvaz-ı isyan mahiyetinde bulunduğunu söyleyenler olmuştur. Lâkin bu mütalaa olsa olsa kısmen doğru olabilir. Tarikat-i sûfiyyede kemâl-i diyanetin murakabe ve itminan ve tevekkül-i tam ile hâsıl olacağına dair bulunan itikat, bidayet-i İslâm'dan beri Arabistan'da, Mısır'da, Fas'ta ve memalik-i İslâmiye'nin Aryen cinsinden olmayan diğer kıtalarında dahi mevcuttur. Bu itikadın İslâm nazariyelerine pek ziyade tevafuk ettiği de ayrı bir meseledir. Mesela *Furkan-ı Mübin*'de öyle ayetler vardır ki tasavvufun sıfat-ı kâşifesi olan vahdet-i vücudu tervic ve iltizam eder gibi görünür. Hak tekaddes ve Teâla Bedir gazasında kazanılan muvaffakiyet-i harbiyeyi telmihen peygamberine *ve mâ ramayte iz ramayte ve lâkinnallâhe remâ*[2] buyuruyor. Erbab-ı tasavvuf bu kelâma bir kat daha vüs'at vererek "*bütün şeylerde fail-i hakiki-i yegâne zat-ı Hak'dır ve insan olsa*

2 [Enfâl/17: Ve attığın zaman da sen atmadın ama Allah attı.]



Hâfız'ın kabri...

olsa ef'âl-i Rabbâniyenin içinde tecelli ettiği bir mir'attır" diyorlar. Diğer bir ayet-i kerime de böyledir: *Ve in tusibhum hasenetun yekûlû hâzihi min indillâh ve in tusibhum seyyietun yekûlû hâzihi min indike. Kul kullun min indillâh*[3]. Tasavvuf, ilahiyûnun kâffesinin tasdik edeceği vechile hakikat-i ilahiyeyi bütün kâinata şamil bilir ki ayet-i kerimede dahi böyle buyuruluyor: *Velillâhi'l-maşriku ve'l-mağribu. Fe-eynemâ tuvellû fesemme vechullâhi innallâhe vâsi'un 'alîmun.*[4] Diğer bir ayet-i Furkaniye'de dahi insandan bahsedilir iken böyle buyurulur*: Ve nahnu akrabu ileyhi min habli'l-verîd*[5] ki bu ayet-i kerime Allahu Teâla'nın zerrât-ı kâinattan her birine ayrı ayrı ve samîmen nâfiz ve muhit olduğuna delildir. Şeyh Sadi bunu Arabî bir şiir ile ne kadar ârifâne tasvir eder:

Uşâhidu men ehvâ bi-gayri vesîletin
Fe-yelhekunî şe'nun edillu tarîkan
Yuveccicu nâren sümme yutfî bi-reşşetin
Li-zâke terânî muhrakan garîkan[6]

Diğer bazı âyât-ı kerimede de bu dünyanın adem-i bekâsı ve boşluğu şu suretle izah buyuruluyor: *Kullu men aleyhâ fân ve yebkâ vechu Rabbike Zülcelâli ve'l-ikrâm*[7] İşte, milel-i müslimenin kable'l-İslâm sâlik oldukları itikâdâtı karıştırmağa hacet kalmaksızın görünüyor ki din-i İslâm'da doğmuş ve

3 [Nisâ/78: Onlara, bir iyilik isabet etse, "Bu Allah'tandır." derler. Onlara, bir kötülük isabet etse, bu "sendendir." derler. De ki: "Hepsi Allah'tandır."]
4 [Bakara/115: Doğu da batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır.]
5 [Kâf/16: Ve biz, ona şah damarından daha yakınız.]
6 [Cananımı vasıtasız görürüm, bana bir şey olur ve yolumu kaybederim. Bir ateş yakar ve sonra bir çiseyle söndürür, bu sebeple beni yanmış ve boğulmuş halde görürsün.]
7 [Rahman/25-27: Yeryüzündeki herkes fanidir. Celâl ve ikram sahibi Rabbinin zatı (öz varlığı) ise bakidir]

terbiyesini ondan almış bir insan, hissî ve tasavvufî bir mizaçta yaratılmış bulunursa, kendi kitab-ı mukaddesinde vahdet-i vücuda, felsefe-i iftikâriyeye ve felsefe-i teslim ve tevekküle müteallik âyât u mebâhise tesadüf eder ve itikad-ı dinisi halel-pezir olmaksızın efkârına alabildiğine vüs'at verebilir. Binaenaleyh, tasavvuf mesleğini yalnız bir adama nisbet ederek "*tasavvufun mûcidi filân zâtdır*" diyemeyiz. Hakikat-i hâl şudur: Arabistan sahralarından bir peygamber yükselerek nida ediyor. Bir akl-ı kadir ve bir deha-yı kahir Garbî Asya'yı sarsarak harekete getiriyor. Bir mücadele, bir ihtilâl, bir sûriş ve bir cûş u hurûştur, kopuyor. Eski sülaleler devriliyor. Eski tahtlar sükût ediyor. Eski hudutlar tashih ediliyor. Eski itikatlar parçalanıp dökülüyor. Bu vekāyiin üzerinden bir buçuk asır kadar geçip her şey tebellür ettiğinden sonra tasavvuf zuhur ediyor, fakat nasıl zuhur ve inkişaf ediyor? Bu tamamıyla anlaşılamamıştır. Şu kadar ki bu mesleğin amelî kısmı yani teslim u tevekkülü, zehârif-i dünyeviyeden tecerrüdü, vusûl-i ilallaha olan iştiyakı nazarî kısmını tevlid etmiş ve böylece erbab-ı tasavvufun hem vahdet-i vücuda hem felsefe-i iftikâriyeye mütemayil olmalarına ve her şeyi âlem-şümûl bir nazar-ı afv ve semah ile görmelerine saik olmuştur. Bunu daha başka bir suretle ifade etmemiz iktiza ederse, diyeceğiz ki sûfî *müşâhid* olmazdan evvel *sâcid* olmuştur. Sücûd ve ibadetin nasıl bilâhare *müşahede*ye, *murakabe*ye ve *mükâşefe*ye sevk ettiğini on dördüncü asr-ı Mîlâdîde yetişmiş olan Alman mistiklerinde, Roma Kilisesi'nin eizzesinde ve Fransa'nın Quietistes lakaydîsinde görünür. İslâm erbab-ı tasavvufunun kabul ettiği safahat-ı selâse-i diyanet dahi bu nazariyemizi teyit eder ki onlar da *şeriat*, *tarikat*, *hakikat*tir. Bu üç mertebeyi ayrı ayrı temsil etmek üzere, bunlardan her birine tedricen vasıl olmuş birer adama vahşi ve cahil bir adam tarafından bir tokat atıldığı surette her birinin nasıl mukabele edeceği bir yerde mevzu-ı münakaşa olmuş ve bu tokat ehl-i şeriate aşk edilecek olursa, mukabilinde bir veya iki tokat birden yenileceği ve tokadı yiyen ehl-i tarikat ise, evvela hiddete gelip mukabele bi'l-misil etmek üzere yumruğunu sıkacak ise de vurmak bir türlü elinden gelmeyeceği ve ehl-i hakikatten ise atılan tokattan haberi bile olmayacağı söylenilmiştir.[8]



Gülistan

8 Hazret-i Mesîh'in "yüzünüzün bir tarafına bir tokat atarlarsa mukabele etmeyin ve çevirin öbür tarafına da vursunlar" sözü burada tabîaten hatıra gelir. Zaten meşreb-i Îsevî esasen gayet sâf bir meşreb-i fakr u tasavvuftu. Bugünkü şekliyle bânîsinin tasavvur etmiş olduğu şekil arasında hiçbir münasebet yoktur.

Bir mutasavvıf yalnız akran ve emsali olan insanlar hakkında değil, mâbudu hakkında dahi yüksek bir nokta-i nazara maliktir. Bir mutasavvıfa bu dünyada en alçak insanın kim olduğu sorulunca bu cevap alınmış: "*Allah'a korku yahut ümit sâikasıyla ibadet edendir*." "*Ya sen niçin ibadet edersin*" diye sual edilince: "*Ona muhabbet ettiğim için*" diye cevap vermiştir.

Fars şairi bu bâbda ne güzel söyler:

Meyl be-dünyâ vü be-ukbâm nîst
Gayr-i Hudâ hîç temennâm nîst

Ki mânâsı budur: "*Ne dünyaya ve ne ahirete meylim var. Allah'tan başka arzu ettiğim bir şey yok.*"

Sadi dervişleri ve erbab-ı tasavvufu böyle fasih bir cümle ile tarif ediyor: "*Merdân-ı meydân-ı rızâ-end ü teslîm-i tîr-i kazâ.*[9]" Kibar-ı mutasavvıfînden Ebu Said Ebu'l-Hayr dahi erbab-ı fakr u tasavvufa böyle bir tavsiyede bulunuyor: "*Ançe der-serdârî be-nehî vü ânçe der-dest-dârî be-dehî tâ-bûd ki be-rehî.*" Yani "*başında olan her düşünceyi başından çıkarmalısın ve elinde olanı vermelisin, belki necat bulursun*."

İslâm'dan yetişen ilk mutasavvıfîn ne filozof ne şair idiler. Hatta neşr-i itikat etmezler idi. Hele hiç şöhret-perest değil idiler. Onun içindir ki kendilerinden bize pek az malûmat intikal etmiş ve alenen beyan-ı hakikate cesaret edenleri dahi zamanlarında zındık muamelesi görerek tazib edilmişler ve bazen meclislerde ve darağaçlarında hatm-i enfâs etmişlerdir. Bu kabilden olarak Hallâc Hüseyin ibn-i Mansur'un vakası pek meşhurdur. Müşârunileyh *Ene'l-Hak* dediği için katl olunmuştu. Mervîdir ki darağacında elleri ve ayakları sitem-kişâne bedeninden koparılıp avâmü'n-nâsın şemâtet ü cefasına maruz kılındığı bir hengâmda büyük bir eser-i metanet göstermiş iken mutasavvıfînden ve kendi muhibbi olan Şiblî'nin de ahâli arasında isbât-ı vücud edip onlarla birlikte kendi üzerine bir avuç çamur attığını görünce kendini zabt edemeyip ağlamış ve "*beni tahkîr eden ahali bilmeyerek ediyor, lâkin Şiblî yaptığı şeyin haksız olduğunu bilerek yapıyor*" demiştir. Lisanu'l-gayb Hafız Şirazî, bu Hallâc vakasından bahseder iken müşarünileyhin esbâb-ı sulbüne ârifâne işaret ederek o kendine muhtas olan şive-i rindâne ile der ki:

Ân yâr kez ü keşt ser-i dâr-ı bülend
Cürmeş ân bûd ki esrâr-ı hüveydâ mî-kered

Ki "*Darağacına kaldırılmakla o ağacın mertebesini yükseltmiş olan dostum Hallâc'ın taksiri yalnız esrar fâş etmek idi*" demektir.

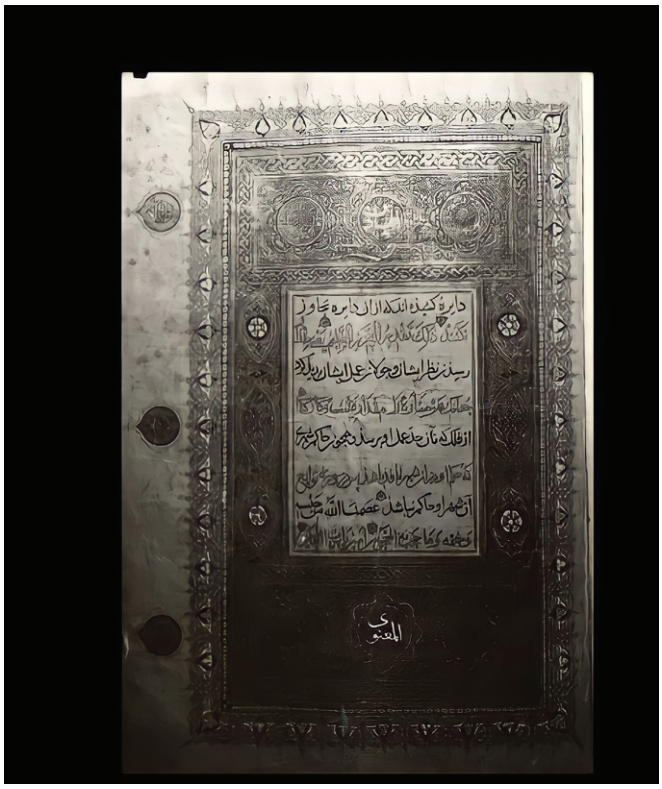
Urefâdan ve sûfiyun-ı şuarâdan Şeyh Mahmud-ı Şebüsterî de Tur-ı Sina'da Hazret-i Musa'ya hitaben bir ağaçtan "*Ya Musa innî enallâhu rabbu'l-âlemîn*[10]" tarzında gelen nidâyı telmihen ve Hallâc'ın da *Ene'l-Hak* dediği için salbolunduğunu tayiben:

9 [Rıza meydanının yiğitleri ve kaza okuna teslim olanlar]
10 [Kasas/30: Ey Musa! Ben, alemlerin Rabb'i Allah'ım.]

Revâ-bâşed Ene'l-Hak ez-dırahtî

Çerâ nebûd revâ ez-nîk-bahtî

Yani "*Ene'l-Hak nidası bir ağaçtan geldiği zaman câiz u makbul olsun da niçin bir insandan gelince medhûl olsun*" diyor. Hakikaten cay-ı sualdir ki Ene'l-Hak dediği için Hallâc ölümden kurtulamıyor da nasıl olup da müşarünileyhten bir müddet akdem gelmiş olan ve "*leyse fi cübbeti sivallâh*[11]*"* diyen Bayezid-i Bistamî kurtuluyor?



Zaman geçtikçe tasavvuf âdeta bir felsefe şeklini ihraz ederek Hüccetü'l-İslâm İmam Muhammed Gazâlî ve Şeyh Şihabeddin Sühreverdî[12] gibi fuzalâya medar-ı iştigal olmuş fakat işbu fuzalâdan hiçbiri meşhur şeyh Muhyiddin Arabî kadar şöhret ü nüfuza mâlik olamamıştır. Tahminen yedi yüz elli sene bundan akdem yetişmiş olan şeyh-i müşarünileyh başlıca *Kur'ân-ı Kerim*'e yazdığı mutasavvıfâne tefsiriyle ve âlem-i mânâda peygamber-i ahiru'z-zaman hazretleri tarafından kendisine keşf buyurulmuş olduğunu söylediği hakikat-i bâtına-i İslâm hakkında yazdığı *Füsûsu'l-Hikem*'i ile tanılmıştır. İran şuarasından olup Muhyiddîn ile muasır bulunan Fahreddin Irakî ve Evhadüddin Kirmanî müşarünileyhin efkâr u âsârıyla mülhemdirler.

Edebiyat-ı Îrâniyede ve ondan mülhem olan edebiyat-ı Osmaniye'nin büyük bir kısmı üzerinde tasavvufun şedid bir hükm ve nüfuz icra etmiş olduğu görülür. Eğer edebiyat-ı İraniyeden efkâr-ı sufiyyeyi şâmil olan aksam -ki edebiyatın en güzel bedialarıdır- kâmilen tayyedilecek olursa, onda hakikaten cazibedar pek az bir şey kalır yahut hemen hiçbir şey kalmaz. İran'ın büyük şairlerinden tasavvufun tesirine kendini kaptırmayan belki yalnız bir Firdevsî görülür ki ihdas ve ikmâline vakf-ı hayat ettiği o koca dâstânda da tasavvuf için pek az yer vardır. Hele Enverî'den burada bahsetmeğe hiç mahal yoktur çünkü müşarünileyh kudret-i edebiyesini sadece mülûk ve ekâbirin medhine vakfetmiştir. Hâlbuki Senayî, Feridüddin Attar, Celâleddin-i Rumî ve Câmi bütün yazdıklarında meslek-i tasavvufun izah ve tefsirine hasr-ı efkâr etmişlerdir. Müteahhirîn-i şuaradan Hatif-ı Isfahânî ve Şeyh Mahmud-ı Şebüsterî ve Muhammed-i Mağribî de tamamıyla böyledirler. Lâkin mesela yine gınaî şairlerden[13]

11 [Cübbemde Allah'tan başkası yoktur.]

12 Müşarünileyh 586 sene-i hicriyesinde 36 yaşında olduğu hâlde mahbesde açlıkla itlâf edildi.

13 "Lirik"e mukabil olmak üzere bunu Türkçede ilk defa olarak kullanıyorum. Daha iyi bir mukabili bulununcaya kadar bu tabiri muhafaza edeceğim. [Hüseyin Dâniş]

Hafız-ı Şirazi'nin şiirdeki tasavvufu sırf hissî bir tasavvuftur, yukarıdakilerinki gibi felsefî değildir. Yani Hafız onlar gibi her yazdığında tasavvufu ve tarikatı mesned-i kelâm edinmez, ancak gazellerini câ-be-câ ezhâr-ı rengâreng-i tasavvufla süsler. Ve tasavvuf orada ancak bir zîver, bir çeşni vazifesi görür.

Şarkta henüz hürriyet lafzının tamamıyla meçhul olduğu muzlim asırlar içinde böyle kuyûd ve revâbıttan vâreste bir lisan-ı âzâde ile velev kapalıca olsun, beyan-ı hakâyık edebilmenin ancak bu tasavvuf sayesinde mümkün olabildiği ve efkâr-ı âmmeyi tabakāt-ı tefekkürün yükseklerine kaldırmak ve seviye-i halkı hata'l-imkân a'lâ ederek onu serbazâne ve mütecellidâne ifade-i merama alıştırmak hususlarında fevâid-i azîmesi görüldüğü müsellemdir.

Bir de erbab-ı tasavvufça bütün mesâlik ve mezâhib ve edyân hakkında mesâmih ve mesâid bulunmak bir lâzıme-i tarikattır. Onlar bu hakikati "*Fe-eynemâ tuvellû fesemme vechullâhi*[14]*"*den ahzetmişlerdir ki taassubun zıddı demek olan bu meziyyetin de terbiye-i nüfus ve tezkiye-i tabâyi'de ne büyük medhali olduğu ve usûl-i temeddüne ne kadar yakıştığı fakat medeniyetin ve beşeriyetin henüz bugün bile bu merhaleye yaklaşmadığı ispattan müstağnidir. Yine benim o büyük Hafız'ım bu hususta şöyle diyor:

Ceng-i heftâd u dü millet heme-râ özr binih
Çün nedîdend hakîkat reh-i efsâne zedend

Ki "*Yetmiş iki milletin kavgasını mazur gör. Onlar hakikati görmedikleri için efsane makamından çaldılar*" demektir.

Keza meşhur hakîm-i ilahi Ömer Hayyam da böyle diyor:

Büthâne vü Ka'be hâne-i bendegî-est
Nâkûs-zeden terâne-i bendegî-est
Zünnâr u kilîsâ vü tesbîh u salîb
Hakkâ ki heme nişâne-i bendegî-est

Yani "*Büt-hâne vü Kâbe her ikisi de ibadet evidir. Çan çalmak ubûdiyyet teranesidir. Zünnar ve kilise ve tesbih ve haç, bunların cümlesi hakikatte birer alâmet-i ubûdiyyettir*."

Erbab-ı tarikat küfr ve zındıkadan bile yeni hakikatler öğrenebilirler ki bunu Mahmud-ı Şebüsterî şiirinde böyle ifade ediyor:

Müselmân ger bedânistî ki büt çîst
Yakîn kerdî ki dîn der-bütperestîst

Ki "*Müslüman eğer putun ne olduğunu bilse idi dinin büt-perestlikte olduğuna kanaat hâsıl ederdi*" demektir.

14 [Bakara/115: Nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır.]

Yine Hafız diğer bir şiirinde: "*Her neye olursa olsun tapmak, kendine tapınmaktan iyidir*" diyor.



Hafız Divanı'na dair bir tasvir

Filcümle madde dediğimiz şeyden munfasıl bir kudret-i zî-şuur u âlem-şümulden yani vücud-ı Hak'tan şüphe etmek bir mutasavvıfın katiyen zihnine vârid olmaz. O âlem-i zahirînin varlığı hakkında şüphe eder. Fakat Allah onun için yalnız en büyük varlık değil, belki yegâne varlıktır. Onun nazarında "âlih" vücud-ı sırf u mahzdan başka bir şey değildir. Binaenaleyh felsefe nokta-i nazarından tasavvuf vahdet-i mevcut demektir. Fakat vahdet-i mevcut denilince bundan iki mânâ anlaşılır: Biri maddî vahdet-i mevcuttur ki kâinatın heyet-i mevcudesini *âlih* namıyla temkin ve tevkîr eder. Biri de manevî vahdet-i mevcuttur ki kâinatta ancak gayr-i mer'î ve kādir-i alâ kulli şey ve muhit-i alâ kullî şey bir ilahın sıfat-ı nâ-mahdudunu sönük ve donuk bir âyinede in'ikas etmiş gibi müşahede eyler. Bu iki vahdet-i mevcut nazariyesinden biri için hakikat-i maddî ve zahirî olan mevcudiyetinden ibarettir. Diğeri için ise ancak nâ-mer'î ve manevî olan şey mevcuttur. İşte tasavvuf denilen meslek manevî bir vahdet-i mevcut mesleğidir. Sûfî nazarında her şey Allah'ı zikr ve tespih eder: *ve-in min şey'in illâ yusebbihu bihamdihi.*[15] Şair, bunu ne güzel söyler:

Be-zikreş herçe bînî der-hurûş-est
Dilî dâned der-în ma'nâ ki gûş-est

Ne bülbül ber-gülşen tesbîh-hânîst
Ki hârî be-tesbîheş zebânîst

Yani "*Her şey onu zikretmekle cûş u hurûş içindedir. Bunu ancak işiten ve anlayan bir kalp idrak eder. Gül ağacında öten bülbül mü yalnız onu zikr ve tespih eder zannedersin? Hayır, her bir diken onu zikr ve tespih etmek için ağaçtan fışkırmış bir dildir.*"

Keza Şeyh Mahmud-ı Şebüsterî de mutasavvıfların mesleğini böyle tarif eder:

15 [İsrâ/44: Ve hiçbir şey yoktur ki O'na hamd ederek O'nu noksan sıfatlardan tenzih etmesin.]

Be-pîş-i ân ki rûheş der-tecellâst

Heme âlem vücûd-i Hak te'alâst

Yani "*Ruhu tecellide olan kimsenin nazarında bütün kâinat vücûd-ı ilahiden ibarettir*." Ki bu sözüyle şeyh gereği gibi panteizme meylediyor.



Bir de felsefî nokta-i nazardan Hak Teâla vücud-ı mahz olduğu gibi hissî ve tasavvufî nokta-i nazardan *hüsn-i mahz* ve *cemal-i mahz*dır da: "*İnnellâhe cemîlun yuhibbu'l-cemâl*[16]*"* Binaenaleyh arz üzerinde mevcut hüsn-i ef'âl, hüsn-i eşkâl ve hüsn-i efkâr hep o hüsn-i ezelînin birer sönük in'ikası, birer donuk tecellisidirler. Bizim mahdud zihinlerimiz nâ-mahdudu ihata edemediğinden ancak o vücûd-ı nâ-mahdudun bize göründüğü şeklinde biz onu anlar ve ifade etmeye çalışırız. Bunun içindir ki kudretini ve ceberutunu görenler ona *Rab*, lûtf ve şefkatini anlayanlar ona *Eb* dedikleri gibi hayran-ı hüsnü olan erbab-ı mânâ dahi ona *hüsn-i mutlak* demişler ve taaşşuk ettikleri bu hüsne olan muhabbetlerini îmâ etmek için de bazen onu *habîb* ve *dost* kelimeleriyle tavsif etmişler. Hüsn-i mutlak hakikatte O'dur ve bütün cihan O'nun bir mir'ât-i hüsnüdür. Şairin dediği gibi:

Rakka'z-zücâcu ve rakkatü'l-hamr

Feteşâbehâ ve teşâkele'l-emr[17]

Bir çiçek daima serpilip açılmayı ve bir güzel daima hüsnünü âleme göstermeyi bittabi arzu edeceği için hüsn-i mutlak da *küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbabtu en-e'rufe*[18] kelâm-ı kudsîsinin îmâ ettiği vechile görünmek ve tanılmak istemiştir. İşte, kâinat onun bir eser-i tecellisidir.

Fakat kâinatta acaba hüsünden başka, iyilikten başka bir de hakikat olarak çirkinlik ve kötülük mevcut değil midir? Hayır, nazar-ı tasavvufta isneviyet yoktur. Mutasavvıf daima felsefesinde muvahhiddir. Onun nazarında her şey yolunda ve yerindedir. *"Leyse fi'l-imkân ebdeu mimmâ kâne*[19] O'nun minhâcıdır. Yine Mahmud-ı Şebüsterî söyler:

16 [Allah güzeldir, güzeli sever.]
17 [Hem şarap, hem de kadeh inceldi; ikisi birbirine benzedi de mesele zorlaştı.]
18 Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim.
19 [Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir.]

Cihân çün hâl u hatt u çeşm u ebrûst

Ki her çîzî be-cây hîş nîgûst[20]

Ki "*Dünya hutût-ı vechiye, göz, kaş ve ben gibidir ve onun her şeyi yerinde ve yolundadır*" demektir.

Fenalık nazar-ı tasavvufta gayr-i hakikattir, bâtıldır, muvakkattir. O şerâit-i tecellinin istilzam ettiği bir hayaldir. Binaenaleyh süreksiz ve meşrut bir şeydir.

Şimdi, insanın bu kâinatta tuttuğu mevkie gelince, tasavvuf nazarında bir insan-ı kâmil bütün bir cihan-ı meâlîdir: "*innâ halakna'l-insâne fî ahseni takvim*[21]"; "*ve lekad kerremnâ benî âdem…*[22]"

E-*tez'amu enneke curmun sağîr*

Ve fîke inteve'l-âlemü'l-kebîr[23]

Gülşen-i Raz bu hikmeti zîrdeki beyitte hakikaten şahane söyler:

Cihân insân şud u insân cihânî

Ez-în pâkîze-ter nebûd beyânî[24]

Yalnız insanın çektiği meşâkk ve metâib kendi ihtirazından ve hod-perestliğinden ileri geldiği için tasavvuf daima insana kendinden vazgeçip Allah'a iltica eylemeği tavsiye ediyor. İnsan kendini düşündükçe tamamıyla tatmin edemediği arzularına set çekmediği için mustariptir. O, tufan-ı hadisatta ancak cenah-ı teslim ve tevekküle tevdi-i nefs ederek sahil-i selamete çıkacaktır. O, ıstırabını ancak Allah'ına kavuşmakla, çıkmış olduğu muhite bir katre gibi tekrar rücû etmekle teskin edebilecektir. İnsanın dünyada mûcib-i elem ve nikbeti hep kendidir. Nazarını, dikkatini, gayretini nura, iyiliğe ve Allah'a tevcih ettiği zaman ve ancak o zaman saadeti idrak edebilecektir.

Tu hod hicâb-ı hodî Hâfız ez miyân berhîz[25]

Bunun içindir ki felsefe-i sûfiyye daima insanlara biraz daha ıslah-ı mizaç biraz daha tezkiye-i nefs, biraz daha tadil-i tıynet, biraz daha tehzib-i sîret ederek tedricen yekdiğere karşı lütuf, merhamet, şefkat, afv, safh, semah, muhabbet gibi Allah'a yakışır ahlâk ile mütehallak olmağa çalışmalarını ve şeytâniyeti bırakıp Rahmâniyete takarrub etmelerini talim eyler.

Hisse-i ez-milket-i hest ü nasîbî ez-dîv

Terk-i dîvî kun u begzer be-fazîlet zi-mülk[26]

---

20 Bu makamda Nâbî'nin bu güzel beytini de îrâd etmeden geçemeyeceğim:
Bakdum sütûr-ı nüsha-i âfâka ser-te-ser
Yek harf-i nâ-be-kâ'ide yokdur miyânede

21 [Tîn/4: Biz insanı en güzel biçimde yarattık]

22 [İsrâ/70: And olsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık.]

23 [Sen kendini küçük bir cisim mi sanırsın? Büyük âlem sende gizlidir.]

24 [Cihan, inşandır; insan da cihandır. Bundan daha güzel bir beyan yoktur.]

25 [Sen, perdesin Hâfız, aradan kalk!]

26 [Sende varlık ülkesinden hisse ve şeytandan nasip vardır: şeytanı terk et ve dünya faziletinden geç!]

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ[1]

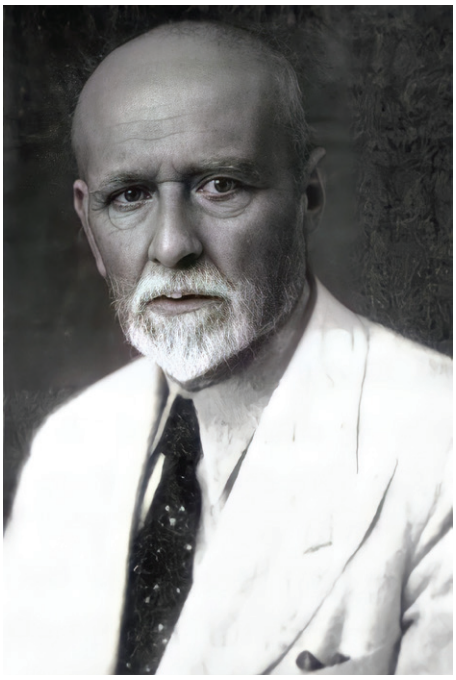
Ferid Kam (1864-1944)

(İstanbul Dârülfünûnu Âsâr-ı Edebiyye Tedkîkâtı Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Dr. Öğr. Üyesi Bilal Alpaydın

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - bilal.alpaydin@istanbul.edu.tr

1914'te Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Türk Edebiyatı Müderrisi unvanıyla Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı derslerini verir, 1919 senesinde Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Şerh-i Mütûn müderrisliğine atanır. Bunun ardından muhtelif görevlere tayin olunan Ferid Kam'ın tekrar Dârülfünun'a dönüşü 1924'tedir. Burada İran Edebiyatı müderrisi olarak görevini icra eden Ömer Ferid Kam'ın bu vazifesi 1933'te sona erer. Pek çok yayını bulunan Ferid Kam'ın Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayınlanan "Kınalızâde Ali Çelebi" adlı makalesi alanda dikkate değer makalelerden biridir.



Ömer Ferid Kam

Büyük adamları yaşatmak demek hayat-ı ilmiye ve hususiyelerine ait şuûn-ı müteferrikayı toplayıp eczayı perakende hâlinden çıkarmak, hayatın müz'ic, müt'ib avarızından tecerrüdle daha musaffi bir surete iktıran eden hüviyet-i afilelerine müdrikemizde yeni bir saha-i taayyün vermek demektir.

Büyük adamın terceme-i hâli, mensup olduğu milletin saha-i vicdanına rekz edilmiş manevî timsali hükmündedir. Mahir bir sanatkârın elinden çıkan bir heykel, temsil ettiği kimsenin şahsiyet-i maddiyesini hutut-ı barize ve kâminesiyle enzâr-ı ahlâfa karşı nasıl tecelli ettirirse, temâsil-i maneviye hükmünde olan terâcim-i ahvâl de sahiplerinin heyula-yı natıkıyetlerini kulûb-ı millette öylece tecessüm ettirmek lâzım gelir. Heykel-i mahsusu temsil eden bir eser-i sanatla sahibi arasında vücudu lâbüd olan müşabehet-i suriye alâkası temin edilmediği takdirde eser namıyla ortaya konulan kitle-i câmide maksada hizmet nokta-i nazarından haiz-i kıymet olamaz.

Temâsil-i maneviye hükmünde olan terâcim-i ahvâl de böyledir; onların kıymetleri de bu mikyas ile takdir edilir. Hakikat bu merkezde iken eslaf tarafından terâcim-i ahvâle dair yazılan eserlerin kısm-ı

1 Sene 1, Sayı 4, Eylül 1332 (1916), s. 357-379.
Makale Latin harflerine aktarılıp neşre hazırlanırken tarafımızca yapılan eklemeler [ ] işareti ile gösterilmiştir. Ferid Kam makaleyi yazarken yararlandığı kaynakların tam olarak künyesini verip bunun için herhangi bir dipnotlandırmada bulunmamıştır. Yapılan notlandırmalarda makale müellifinin alıntılarak yaparak yazısında zikrettiği eserlerin -yazma yahut matbu- Osmanlıca nüshaları yerine bu eserlerin son dönemde yapılan akademik neşirleri tercih edilerek **[H.N.]** (Hazırlayanın Notu) ibaresiyle dipnotlandırılmıştır.

azamı acemi heykeltıraşların ellerinden çıkan maksada hizmet nokta-i nazarından asla kıymeti haiz olmayan birtakım taslaklardan başka bir şey değildir. Hatta onlara taslak bile denemez çünkü bir şeyin taslağı demek onun yalan yanlış bir numunesi demektir. İnsan ona baka baka temsil ettiği şahıs yahut şey hakkında oldukça doğru bir fikir peyda edebilir. Hâlbuki terâcim-i eslafa dair yazılan eserlerin çoğu bu kadarcık bir faideyi bile temine gayr-ı kâfidir.

Rûhsuz sahifelerden, câmid satırlardan teşekkül eden bu eserlerde, aranılan adamın hüviyet-i sayhasından maada her şey bulunabilir. Bu hâlin başlıca sebebine gelince: Öteden beri bizde hayat denilen şey hizmet-i devlette geçen zamandan ibaret olduğundan memuriyet hayatına ait şuûna, şuûn-ı zindegânînin en mühimleri nazarıyla bakılarak yalnız onlar zapt edilmiş, onlardan başkasına günü gününe saati saatine kaydediliyor da bizim için pek muhterem, pek mültezem olan hayat-ı hususiyesine ait menakıbın tahririnde imsakin son derecesine gidiliyor. Atâyî merhumun "Bâkî" hakkında yazdığı şu satırlar müddeamızın sıdkını müeyyid bir delil suretinde ityan edilebilir:

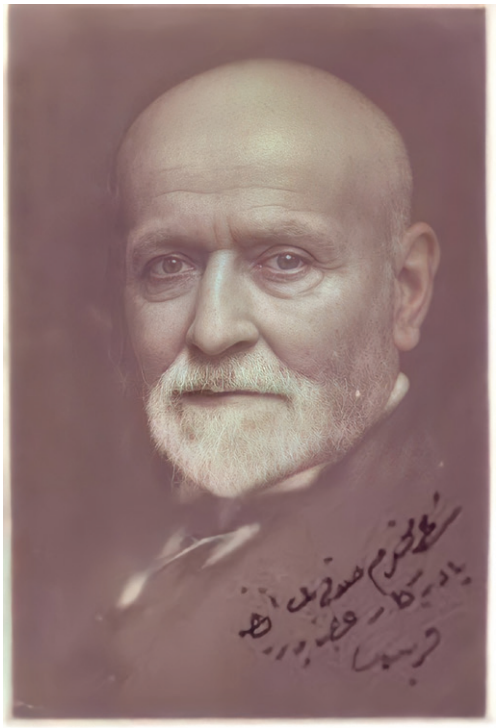
> Zeyl-i Şakâyık müellifi, Bâkî'nin; "*Hılâl-i müfâkehede vâki' olan nevâdir-i mutâyebâtı ve cevâhir-i letâ'if ü nikâtı eş'âr-ı dil-âvîzi gibi rengîn ve ma'nâ-yı şeker-rîzi gibi şîrîn*" olduğundan bahs ettiği sırada diyor ki: "Bir gün vâlid-i merhum ile nâdî-i kesîrü'l-eyâdîlerine duhul müyesser ve kâse-i gûşla bu abd-i hakîr deryûzeger-i cevâhir-i fazl u hüner olup hılâl-i sohbette ekâbir-i asrdan birinin rıhleti ve meclis-i vücûddan def'-i sıkleti müzâkere olunup: 'Keştî-i girân-bâr-ı âlem partalın atıp sebük-bâr ve bir endâze mikdârı irtifâ'ı âşikâr oldu' buyurdular. Bu makûle letâ'ifi meşhûr ve kand-i nebât gibi zebân-zed-i cumhur olmagın tafsîlden icmâle udûl olundu."[2]

Mübarek adam! Kâşki Bâkî'nin devr ettiği medâris, irtikā eylediği merâtible sahifeler dolduracağına o sahifeleri "kand-i nebât gibi zebân-zed-i cumhûr" olan letâif ü zerâifi ile doldura idin. Eğer böyle yapmış olsa idin şairin irticâlatına, tasalluftan, tekellüften ârî olan hayatına vakıf olmuş, O'nu vicdanımızda daha canlı bir surette yaşatmış olur idin.

Bâkî'nin arkasındaki kürk ile başındaki "örfî"den, "monlâî"den ne çıkar? Bize lazım olan onun avârız-ı suriyesi değil, cevher-i zatiyesini tezyin eden mezâyâ-yı maneviyesi idi. Bâkî gibi bir nadire-i marifetten sâdır olan letâif ü zerâifin naklindeki vücubu teyit için fazla söz söylemek abestir. Şu kadar denebilir ki hayat-ı meşâhire ait şuûnun yalnız mühimleri değil hatta en ehemmiyetsizleri bile zapt edilmeliydi. Zira ehemmiyetsiz gibi görünen pek çok şeyler vardır ki onlardan gayet mühim netâyic istinbat edilebilir. Ruhun en gâmız serâiri bazen pek ehemmiyetsiz sütreler altında gizlenir. İnsanın ne olduğunu bildiren, hayatına ait şuûn-ı adiyedir. Mutad olmayan ahval-i hayatiyeye tasalluf, tekellüf girmiştir. Onlar şahsın ne olduğunu değil ne olmak istediğini gösterir.

Âsâr-ı eslâfın tazammun ettiği bu mahzurdan dolayı her istediğimiz adamın arzu olunan şerâit dairesinde terceme-i hâlini yazmak bizim için mümkün değildir. Binaberin Kınalızâde Ali Efendi'nin hayat-ı husûsîyesine dair yazılacak şu birkaç satırda eldeki menâbi'in tarz-ı tahririnden dolayı onlardan

2 Bkz. Nev'îzâde Atâyî, **Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmîleti'ş-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli**, hzl. Suat Donuk, ed. Derya Örs, c.2, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 1182. **[H.N.]**



farklı olmayacaktır. Gerek merhumun gerek başkalarının bizce malum olan menâkıb-ı hayatiyelerine terceme-i hâl denemez. Hayatlarından dökülmüş ehemmiyetsiz birkaç parça denebilir. Filhakika eslâfın bıraktıkları âsâr şahsiyet-i maneviyelerinin mirat-ı in'ikası hükmünde olduğundan onlar hakkıyla tetkik edilecek olursa başka şeye hacet kalmaz ise de hayat-ı hususiyeye ait menâkıbın tayin-i şahsiyet emrindeki hizmeti de inkâr olunamaz. Bir kimsenin hayat-ı ilmiyesi şahsiyetin -tabir câiz ise- dış yüzünü, şuûn-ı adiye-i zindegânîsi de iç yüzünü teşkil eder. Bir şeyin yarısını görmekten mütehassıl faide, elbette tamamını görmekten hâsıl olan faideye makîs olamaz. Başka milletler bu dakikaya çok riayet etmişler. Büyüklerin yalnız hayat-ı ilmiyelerine değil, hayat-ı hususiyelerine ait vekāyi'i de mümkün olabildiği kadar zapt eylemişler. Ne ise "*Mâlâ yudreku kulluhu lâ yutreku kulluhu*"[3] sözünün muktezasına tevfik-i hareket zarurî olduğundan biz de Kınalızâde hakkında şöyle böyle bir iki söz söyleyelim:

Türklerden yetişen büyük adamlardan biri de Kınalızâde Ali Çelebi yahut Efendi'dir. Bu zat, kuzâttan Ispartalı Emrullah Efendi'nin oğlu olup orada doğmuştur. 916 [m. 1510-11]. Emrullah Efendi'nin pederi Abdulkadir-i Hamidî'dir. Hamidî lakabıyla telkib edilmesi, Hamid ilinin merkezi olan Isparta kasabası ahâlisinden olduğu içindir. Abdulkadir Efendi kına istîmal eder imiş. Evlat ve ahfâdına intikal eden "Kınalızâde" lakabı, bu itiyad-ı garibin pek de rengîn olmayan bir yadigârıdır. Hamidî, bir aralık Hazret-i Fatih'e muallim, padişahın fevkalâde teveccühüne, muhabbetine mazhar olmuş idi.

Bu suretle başına doğan devlet güneşi, bir taraftan hâcenin nihâl-i âmâlini çiçeklendirmekle beraber diğer taraftan Sadrazam Mahmud Paşa'nın kalbinde çöreklenmiş olan mahlûk-ı müz'ici de canlandırmaktan hâli kalmıyor idi.

Sadr-ı hasûd, hâceyi nazar-ı şahaneden düşürecek bir sebep bulamayınca edâninin en sefil fakat en kavi vasıta-i melanetleri olan tarik-i tezvire sülûk ile biçareyi mevkiinden yuvarladı. Abdulkadir bu darbe-i kāhireyi müteakip son merhale-i hayatı olan Isparta'ya, oradan ahirete gitti.

Şu hâle nazaran Kınalızâde'nin ilm ü fazlı kısmen kendi sa'yiyle hâsıl ise kısmen de âbâ ve ecdadından müntakil demektir.

Ali Çelebi istidat-ı fıtrisinin mukaddime-i inkişafı olan ilk terbiyeyi akrabasından Kazasker Kadrî Efendi'nin dairesinde gördü. Müteakiben Malul Emir, Sinan, Merhaba, Kara Salih Efendilerle mesned-i meşihate irtikā etmiş olan "Çivizâde" Muhyiddin Efendi gibi bulundukları zamana şeref

3 Bir şeyin tamamının yapılamaması yapılabilen kısmının da terk edilmesini gerektirmez. **[H.N.]**

veren en güzide müderrislerden iktibas-ı feyz etti. Alelusul devr-i medârisle Şam, Mısır, Bursa, Edirne, İstanbul kadılıklarına tayin edildikten sonra 979'da [m. 1571-72] bi'l-fiil Anadolu Kazaskeri oldu. Yine o sene mevkib-i sultani ile Edirne meştâsına gitti. Bir müddetten beri kendisini bîzar etmekte olan nikris illeti kış dolayısıyla şiddetini arttırdı. Meşum araz, nihayet üstad-ı fâzılın cevher-i hayatını inhilale uğrattı. İstanbul yolunda "Nâzır Mezarlığı" denilen kabristanın bir köşesi o vücud-ı mübareke me'vâ-yı vâpesîn oldu.

Baykuş fasilesinden olan şairlerden biri merhumun bâdire-i vefatı üzerine;

"*Elin Hınnâlızâde yudı gör âb-ı (kûrâb-ı) hayâtından*"[4]

nevha-i sâmi'a-hırâşıyla ötmüştür.[5]

Atâî merhum Kınalızade'nin vefatını bir Musevî tabibin hıyanetine atf ile: *"Mervîdir ki adüvv-i dîn ve düşmen-i dîrîn-i Müslimîn olan tâife-i Yehûd-ı anûddan bir cehûd, sûret-i tababetten hıyanet edip veca' olan mahalli bazı edhân-ı mesmûme ile tılâ, badehu dühn-i neft ile takip edip ol semûmu mesâmma icra eder. Çok zaman geçmedin bezm-i hayattan el çekip dest-i âhir-i meclis-i zindegânî ederler.*"[6] diyorsa da bunun vâhime mahsulü olduğuna şüphe yoktur.

O zaman medreselerde alelusûl tedris edilen ulum ve fününun kâffesini tahsil etmiş olan Ali Çelebi'nin tefsir, hadis ilimlerinde ihtisas-ı tammı riyaziyatta bilhassa ilm-i heyette yed-i tûlâsı var idi.

En meşhur eseri *Ahlâk-ı Alâî* unvanlı mecelle-i nefisedir. *Keşşâf*'a, *Tecrîd*'e, *Mevâkıf*'a, *Dürer ü Gurer*'e, nâ-tamâm haşiyeleri, *Hidâye*'den *Kitâbu'l-Kerâhiyye*'ye ta'lîkâtı, vakfa dair iki risalesi, *Seyf ü Kalem Risâleleri*, Türkçe *Münşeât*'ı, müretteb *Divan*'ı, daha bazı asarı vardır.

Arabî, Farisî lisanlarındaki kuvvetine dair söz söylemek biraz değil gereği gibi hadnâşinâslık olur. Onun için biz de iltizam-ı sükûtu evlâ gördük. Merak edenler eserlerine müracaat edebilirler.

Bizim medreselerde öteden beri "tez" usulü cârî olduğundan Ali Çelebi Çivizâde'den ders okuduğu esnada *Evâ'ilü Şerhi'l-Adud*'a dair bir risale yani "tez" yazıp hâcesine vermiş,[7] üstadının fevkalâde takdirine mazhar olmuş idi. Çelebi müddet-i ömründe hâcesinin bu takdirinden duyduğu lezzete muadil olabilecek bir lezzet duymadığını her zaman lisan-ı tahassürle söyler idi. İşte ilim aşkı, ilim âşığı böyle olur.

*

Rumeli kazaskeri Ebussuud Efendi, Ali Çelebi'nin Çivizâde'ye intisabından dolayı medrese tevcihinde biraz ağır davrandığından Çelebi bundan müteessir olur. Bir gün telif ve tedris ettiği kitapları

4 Bu mısradaki "gör" lafzı görmek masdarından emir sîgası sûretinde okunabildiği gibi Arabî kâf ile serâb olan "kûrâb" suretinde okunabilir. Bu takdirde hayat seraba teşbih edilmiş olur.

5 Makale müellifinin şairini belirtmediği bu mısra 16. asır şuarasından İlmî-i Nâzik'e aittir. Bkz. Nev'îzâde Atâyî, **a.g.e.,** c.1, s. 600. **[H.N.]**

6 Bkz. Nev'îzâde Atâyî, **a.g.e.**, c.1, s. 600. **[H.N.]**

7 İbn Hâcib'in meslek-i mütekellimîn üzere yazdığı *Muhtasaru'l-Müntehâ*'nın şerhi olsa gerektir.

alıp Ebussuûd Efendi'nin makamına gider. Ebussuûd ne istediğini sorar. Çelebi, cevap olarak der ki: "*Efendim refiklerim nâil-i emel olmak için devr-i ebvâb ederlerken fakir de bu kitapların fusûl ve ebvâbını devrediyor idim. Zaman-ı devletinizde bir şeye nâil olamayacak isek bari bu kapıyı kapayıp başka bir kapıya müracaat edelim!*"[8]

Ebussuûd, Kınalızâde'nin bu cüret-i meyusanesinden münfail olmak şöyle dursun derhal Çelebi'ye Edirne'de kâin Hüsamiye Medresesi'ni tevcih etti. Yanında bulunanlara da: "*İşte insan olan böyle fiilen ispat-ı ehliyet suretiyle hakkını istihsal eder. Nâil-i emel olmak için şunun bunun delaletine müracaat etmek insanlık değildir*" diyerek insafına, kadir-şinaslığına güzel bir misal gösterdi. Ali Çelebi'ye tevcih olunan ilk medrese budur.

*

Kınalızâde Şam kadısı iken Magrib ulemasının kibarından Şeyh Ebu'l-feth Mâlikî bir gün ziyaretine gelir. Çelebi bilad-ı Magrib'e dair tarihî, coğrafî o kadar malumat verir ki şöhret-i ilmiyesi âfaka münteşir olan Şeyh Mâlikî'yi kelimenin bütün manasıyla hayretler içinde bırakır. Hele şehirleri, gözüyle görmüş, müddet-i medide ikāmet etmiş gibi tasvir eylemesi şeyhi büsbütün mebhut ettiğinden Çelebi'ye: "*Efendi, siz memleketleri ne zaman gördünüz?*" diye sorar. Kınalızâde şeyhin bu sualine: "*Oralara gitmedik fakat kitaplarda gördük*" sözüyle mukabele eder.

*

Şam uleması arasında Suyûtî'ye, İbn Hacer'e muadil tutulan Şam müftüsü Radiyüddîn ile cereyan eden şifahî, tahrirî bir mübahasede bahsi kazandığından fuzala-yı beldenin kâffesi Çelebi'nin kudret-i ilmiyyesi önünde boyun eğmeye tazim ü tekrimi hadd-i gayeye vardırmaya mecbur oldular.

Bahis, Ebû Hayyân'ın sahib-i *Keşşâf*'a olan itirâzâtıyla tilmizlerinden İbnü's-semin'in üstadına yani Ebû Hayyân'a verdiği cevaplara dair idi. Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın tarîk-i itisafa sülûk ettiğini, tilmizi İbnü's-semin'in haklı olduğunu *Delâ'il-i Kâfiye* ile ispat etmiş Ebû Hayyân'a taraftar olan Radiyüddîn'i bir daha ağız açamayacak surette iskat eylemiştir.

Mısır'a gittiği sırada ilm ü fazlı alelhusus fesahat ve belagatıyla teferrüd etmiş olan Bekrîzâde tebrik-i kudüm için Çelebi'nin nezdine gelmiş idi. Çelebi esna-yı musahabette o kadar fasih o kadar beliğ bir eda ile idare-i lisan eder ki Bekrîzâde mukabeleden aciz kalır, aczinden kekelemeğe başlar. Hulasa Ali Çelebi gittiği yerlerde herkesten hürmet ve muhabbet görmüş, hangi memuriyete tayin edildiyse tasavvurun fevkinde eser-i fetanet ve reviyyet göstermiştir.

*

Ali Çelebi'nin hafızası gayet kuvvetli idi. Türkî, Arabî, Fârisî la-yu'add mahfuzâtı olduğundan musahabet esnasında her sözünü âyât ve ehâdisten başka zarif şiirler, latif vecizelerle tezyin eder, her davasını namütenahi şevâhid-i ilmiye ile teyit eyler idi.

8 Nev'îzâde Atâyî, **a.g.e.**, c.1, s. 599. **[H.N.]**

Pek genç iken bazı arkadaşlarıyla Isparta'da bir mesireye gitmişler. Yanlarında Câmî'nin *Bahâristân*'ı varmış. Çelebi henüz bu kitabı görmediğinden mütehalikâne mütalaasına koyulur. Aradan biraz vakit geçer. Arkadaşları; "*Nasıl, kitaptaki hikâyâtı gördün mü?*" derler. Çelebi: "*Evet, hem gördüm hem de ezberledim!*" der. Bu söz üzerine refikleri arasında müstehziyâne nazarlar teati edilmeye başlar. Kınalızâde arkadaşlarının ne demek istediklerini anlar; davasının kavl-i mücerretten ibaret olmadığını ispat için *Bahâristân*'ın münderecatından birçok yerleri ezber okuyup istihzaya yeltenen çelebileri itizare mecbur eder.



Ahlâk-ı Alâî

Mübahase, müzakere zamanlarının gayrısında Çelebi az söyler çok düşünür idi. Etvârı nezih, rûhu hafif, meşrebi edep dairesinde laubali idi. Dünyanın bûd u nebûdu indinde siyyan olduğundan ne ikbalden müteessir olurdu ne de idbarden mütekeddir. Herkese rıfk ile muamele eder, kendisinden ferd-i âferîdeyi incitecek bir söz, bir muamele sadır olmaz idi. Hususuyla kulûb-ı fukarayı rencide etmekten son derece ihtiraz eyler idi. Çünkü meraret-i fakrı kendisi de tatmış idi.

Henüz bî-nevâlık âleminde iken bir gün Cuma namazına gitmiş, safların birine sokulup oturmuş, yanına surre devesi gibi donanmış kerli ferli bir ağa gelmiş. Çelebi pejmürde denebilecek bir kıyafette olduğundan ağa cenapları fakr u meskeneti kendisine de bulaşır korkusuyla ikide birde eteklerini toplayıp Çelebi'ye sürünmemeye çalışır: "*Biz hazretin yanında ne işin var?*" tevbihini mütezammın acı nazarlarıyla mütemadiyen Çelebi'yi bîzâr eder. Kınalızâde mütekebbir herifin küstahane vaz'ından pek müteessir olur. Fakat ne yapsın? Zarûrî, boynunu büküp ihtiyar-ı sükût eder. Aradan birkaç sene geçer. Çelebi sadr-ı ikbale beriki, budala da acınacak bir hâle gelir. Ali Çelebi sırası geldikçe bu vakayı nakl ile sevdiklerini kesr-i kulûbdan tahzir eder idi.

*

Çelebi'nin hayat-ı edebîsi ayrıca tetkik edilmek lâzım geleceğinden ona ait bir vakanın burada zikri münasip değilse de istitrat kabilinden olarak hikayesinde beis görmedik:

Kınalızâde Edirne'de danişment iken şair Emîrî ile muarefe peyda etmiş, Emîrî muamma meraklısı olduğundan bu merakını Çelebi'ye de sirayet ettirmiş. Bu iki şair nasılsa Mîr Hüseyin

Nîşâbûrî'nin *Muammâ Risâlesi*'ni ele geçirip iki günde istinsah etmişler bu heves saikasıyla birçok muamma söylemişler. Osmanlı şairleri arasında o zamana kadar muamma merakı yok idi. Onları bu hevese düşüren şair Emîrî ile Ali Çelebi'dir. "Fenn-i muammâ!" denilen meşgale-i bî-sûd, ikisinin himmetiyle edebiyatımızda mühim bir mevki tutup şairlerimize muamma namıyla namütenahi yâveler söyletmiştir.

*

Hulâsa-i kelâm, hayat-ı hususiyesine dair üç beş satır yazı yazmak istediğimiz Kınalızâde hakiki bir feylesof, mükemmel bir üstat idi. Her mesele hakkındaki efkâr-ı sâibesiyle muhakemât-ı sahihası aklının metanetine, ihatasının vüs'atine hüccet olmak üzere gösterilebilir.

Yazdığı şeylerin kâffesini gayet metin bir ilm-i lisanî ile yazmış, silsile-i mütalâatını gayet mükemmel bir intizam ve insicama tâbî tutmuş, anladığını hakkıyla anlamış, anlatmak istediğini anlamamak mümkün olmayacak surette anlatmış. "Ulum-ı akliyye ve nakliyye"de pek yüksek bir mevki işgal eden bu hekim-i kâmilin vücuduyla bihakkın iftihar edebiliriz.

Çelebi'nin eşher-i âsârı olan *Ahlâk-ı Alâî*'ye gelince: Bu kitap mütekaddimînin hikmet-i ameliye unvanı tahtında cem ettikleri ahlâk, tedbir-i menzil, siyaset-i müdün ilimlerini hâvî mühim bir eserdir. Tarih-i telifinden 972 [m. 1564] zamanımıza kadar güzerân olan 362 sene zarfında nakzen ve tadilen bir mislini vücuda getiremediğimizden dolayı biz ahlâf ne kadar iftihar etsek sezadır. Himmetimiz var olsun!

İslâm fuzalâsı tarafından yazılan ahlâk kitaplarının en meşhurları: Nasîruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*, Celâl Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*, Hüseyin Vâiz'in Mîrzâ Muhsin bin es-Sultân Hüseyin Baykara namına ithaf eylediği *Ahlâk-ı Muhsinî* unvanlı kitaplardan ibaret olup bunların üçü de Fârisîdir. Ali Çelebi:

> "*Hâtır-ı âtıra endîşe ve hâtıra olurdu ki zebân-ı Türkî Rûm üzere bir kitap merkûm olaydı ki makâsıd-ı hikmet-i ameliyyeyi câmi' ve kütüb-i selâseye râbi' olaydı.*"[9]
>
> *fıkra-i telmihiyyesiyle Türkçe bir ahlak kitabı telifi hakkındaki tasavvurundan bahs eylediği sırada: "Aded-i sâl-i ferruh-fâl hesâb-ı hicretten vâsıl-ı aded-i lafz-ı 'ferruh-sâl' oldu. Tesârîf-i kazâ ile şem'-i dil-i sûzân şebistân-ı hıtta-i Şâm-ı anber-meşâmda fürûzân oldu. Fi'l-cümle ta'vîk mübâ'ade ve tevfîk müsâ'ade ve devâ'î müctemi' ve mevâki' mürtefi' olup evâhir-i sâl-i mezbûrda tarîk-i şâri' ve meşrû'a girilip evâ'il-i sâl-i âyendede bi'l-cümle ve bi't-tamâm encâm ve itmâma erdi.*"[10]

diyor; bu ifadesine göre Şam kadılığına tarih-i tayini olan 971 senesi evâhirinde [m. 1564] eserini telife başlamış 972 evâilinde [m. 1564] ikmal ederek şu kıta ile Sadrazam Semiz Ali Paşa'ya ithaf eylemiş demektir:

9 Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâ'î Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı**, hzl. Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 58. **[H.N.]**

10 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 58. **[H.N.]**

Kıt‘a

Nâsır adına Nasîr-i Tûsî
Dedi ahlâk [u] zuhûr eyledi fen

Ba‘dehu şem‘-i Devân nisbetten
Oldı Ahlâk-ı Celâlî rûşen

Muhsin adına Hüseyn-i Vâ‘iz
Yâdigâr eyledi ahlâk-ı hasen

Pârsî-bâf idi târ u pûdu
Cümlesi oldu çü ahlâk-ı kühen

Eyledim tâze ter ol câmeleri
Zer-keş-i Rûmî-i zîbâ ile men

Nükhet-i hulk-ı Alî Paşa’dan
Oldu çün müşg-feşân ceyb-i zemen

Bûy-ı lutfuyla mu‘attar kıldı
Âlemi zülf-i arûsân-ı sühan

Eyledi bende Alî ahlâkın
Nâm-ı a‘lâsına a‘lâ kamudan

Lâ-cerem hatmine târîh onun
Oldu ‘Ahlâk-ı Alâyî ahsen’[11]

Pek yüksek bir seviye-i irfanın mahsulü olan *Ahlâk-ı Alâî* yukarıda söylediğimiz vech ile cidden mühim bir eserdir. Tarz-ı tahriri zamanın icabâtından inhiraf edememekle beraber âsâr-ı sâireye nispetle iğlak u ibhamdan ârîdir. Âsâr-ı eslâf ile biraz ülfeti olanlar anlamakta müşkilâta tesadüf etmezler hatta fikren o devre rücu ederek seve seve okurlar.

Ali Efendi üslubunda seci’e riayeti taassub derecesine vardırmış ise de bugün külliyen metruk olan o sanatta biraz değil hayli eser-i maharet göstermiştir. Bu sanata heveskâr olanların çoğu vuzuh-ı

11 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 66. **[H.N.]**

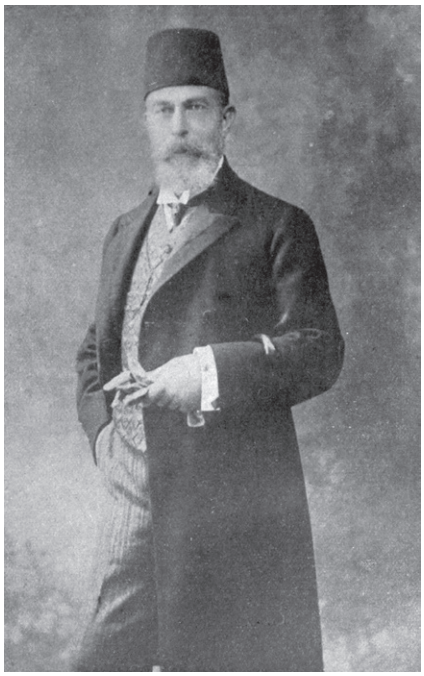
ifadeyi seci‘e feda, seci‘ hatırı için mânâsız cümleler tertip ettikleri hâlde Ali Çelebi giriveye düşmemiş seci‘i hâvî fıkralara mütemmim-i mânâ hizmetini gördürmüş. Binâberin Çelebi’nin ifadesindeki seci‘lerin hemen kâffesi mânâyı ihlâl değil bilâkis ikmal eylemektedir.

*

Seci‘in mahâzirinden bahsedip dururken o iptilanın bizde ırsî bir hastalık olduğuna bir satır yukarıda yazılan ihlâl, ikmal kelimeleri iki şâhid-i âdildir. Zira ikmal yerine itmam da yazılabilir idi.

Ekrem Bey merhumun *Ta‘lîm-i Edebiyât*’ında seci‘den tahzir için yazdığı şu satırlar bu iptilanın insana ne garip şeyler yaptırdığını pek beliğ bir surette ispat eylemektedir.

> Üstat Ekrem diyor ki: “*Ma‘mâfîh bizde dahi ümîd olunduğu vech ile bî-garazâne ve gerçekten edîbâne ve hekîmâne muâhazât sâyesinde bir kere zevk-i belâgat ve temyîz-i edîbâne denilen şeyler, hakkıyla intişâr u taammüm edince o makûle tekellüfât-ı zâide ve tasannu‘ât-ı bilâ-fâideye!! tarafdâr olacakların en-nâdirü ke’l-ma‘dûm ve esâlîb ü edebiyât-ı Osmâniyye’nin necâbet ve asâletine layık muhassenât-ı ma‘neviyye ve tezyînât-ı sahîha-i lafziyye ile fâide-bahş-ı husûs u umûm! olacağı bî-iştibâh ve buna edebiyatımızca az vakit içinde vukû‘a gelen terakkiyât-ı külliyye bir büyük güvâhtır!*”[12]


Recaizade Mahmud Ekrem Bey

Üstadın bu mütalaasına karşı biz de “fesübhânallâh” demekten kendimizi alamadık. İbaredeki secilerin iltizamî olduğunu anlamayacak kadar mağlûb-ı gaflet değiliz. Üstat Ekrem erbab-ı kalemi seci‘den tahzir eylediği sırada bunun aczden münbais olmadığını arzu ettiği zaman kendisinin de bu sanatta kudret ve maharet ibrazına muktedir bulunduğunu anlatmak istiyor ise de maatteessüf davası aleyhine hüccet oluyor. Zira hazretin “en-nâdirü ke’l-ma‘dûm”dan sonra ityan eylediği “faide-bahş-ı husus u umum” seci‘i (teşbihteki mazeretimizin kabulünü rica ile söyleriz ki) mesela hayvanın bir tarafına ağır bir sandık öbür tarafına da husul-i tevazün için o sıkletten bir taş yükletmek kabilindendir. İbaredeki “bi-iştibah” ile “büyük bir güvahtır” seci‘ine gelince bunun da Üstad tarafından eserinin diğer bir yerinde tezyif edilen derkâr, aşikâr seci‘inden hemen hemen farkı yok gibidir.

> Hele Hazret-i Üstadın; “*Escâ‘-ı mukayyededede cümel ü fıkarâtın tetâvülüne veyahut biri diğerinden [hadd ü i‘tidâli] tecâvüz edecek sûrette kasîr olmasına meydân verilmemesi lüzûmunu misâl-i âtî irâe eder: Hadd-i i‘tidâli bildirecek şey ise zevk-i*

12 Recâîzâde Mahmûd Ekrem, **Ta‘lîm-i Edebiyyât**, hzl. Furkan Öztürk, Dün Bugün Yarın Yayınları, İstanbul, 2016, s. 440. **[H.N.]**

selîmdir"[13] *dedikten sonra iki sahîfe aşağıda "hâlbuki seci'in üslûbca mazarrâtı fâidesine gâlib (!) yani mevzû'unun tabî'ati müsâid olup olmadığına dahi bakılmaksızın her ne yazılırsa her satırında bir iki seci' bulunmasını iltizâmdan lafız ve manaca envâ'-i nakâyıs u kabâyih müteretteb (!) olmakla beraber alay alay isti'ârâtın tevâlîsinden teşekkül eden üslûb-ı kadîm-i mukatta'a nisbeten basît ü sâde addolunabilen şimdiki tarz-ı müselsel içinde kesret-i escâ'ın hiç de yakışmadığı ve tekellüfsüzlük en büyük meziyeti olmak lazım gelen kitâbet-i resmiyyede ise seci' çok dahi olmasa yine garip göründüğü cihetlerle gerek muharrerât-ı resmiyye ve gerek her türlü âsâr-ı edebiyyemizce şu mâni'a-i fesâhat ve belâgatin te'sîrât-ı mazarrasını mahv ve izâleye himmet erbâbına vâcib (!) olmuş idi.*"[14]

sözlerini dizerek hem fıkarâtın tûl u kasrı hakkındaki tavsiyesini heder hem de hadd-i itidali irae edecek olan zevk-i selimin icabâtını zir ü zeber eyliyor! Ne ise, yine sadede rücu edelim.

Ahlâk-ı Alâî müellifinin ahlâka ait mesleğini mevzu-ı bahis etmeden evvel ahlâk mesâlikinden bahse lüzum gördük. İlm-i ahlâk müntesipleri ahlâkı on kadar mesleğe ayırıyorlar. Bu mesâlikin birincisi, suriyye (morale formelle) mesleği olup kanuna, sırf kanun olduğu için itaatle amirdir. İkincisi, hazziyye (morale du plaisir) mesleğidir ki düsturu; "*zevkini ara, elemden kaç!*" emrinden ibarettir. Üçüncüsü, hissiyye (morale sentimentale) tesmiye olunan meslektir. Bunun düsturu da; "*safanı ara, vicdan rahatsızlığından tevakki et*" sözüdür. Dördüncüsü, nef'iyye (utilitarisme) mesleği olup düsturu "taharri-i menfaat fikrini" mütezammındır.

İstis'âdiyye (eudémonisme) bedî'iyye (esthétisisme) mesleklerine gelince bunlardan birincisinin düsturu: "mesut ol", ikincisinin düsturu da "güzel ol" emirleridir.

Bâkî dört meslek ki hubb-ı gayr (altruisme), nefsi hubb-ı gayr (Ego-altruisme), ilâhiyye (morale théologique), intizamiyye (morale de l'ordre) meslekleridir. Birincisi yalnız başkalarının, ikincisi hem başkalarının hem kendinin hayrı için çalışmakla amirdir.

İlahiye mesleği latif ve kādir olduğu için Cenab-ı Hakk'a itaat emrini tazammun, intizamiye mesleği de harekât ve sekenâtımızda intizam tavsiye etmektedir.

Ahlâk uleması bu meslekleri yegân yegân tetkik ve tenkit eylediklerinden tafsilî sadedden inhirafı istilzam eder. Kınalızâde'nin mesleği Aristo tarafından vaz edilerek Canet'e gelinceye kadar kudemâ-yı hükemânın ekseri tarafından takip olunan "istisadiyye" mesleğidir. Çelebi, "hayr-ı alâ"ya (souverain bien) vusul için iktiza eden kuvvetin kısm-ı a'zamını ilahiye mesleğinden almakta her bahsi âyât ve ehâdis ile tevşih eyledikten sonra mülâhazât-ı sâibesiyle teyit-i mebâhis vadisinde pek büyük bir bizâa-i marifet göstermektedir.

Mesâlikin taaddüdü, nazariyelerin tekessürü hasebiyle ahlâk kitaplarının tarz-ı tedvini külliyen değişmiş ise de müellifin ahlâka dair serd eylediği mütalaâtın çoğu isabet-i katiyesine hâkim olarak kalmıştır.

13 Recâîzâde Mahmûd Ekrem, **a.g.e.**, s. 436. **[H.N.]**
14 Recâîzâde Mahmûd Ekrem, **a.g.e.**, s. 439. **[H.N.]**

Kitaptan ityân-ı şevâhid suretiyle te'yîd-i müddei vadisine gitmeye makalenin hacmi müsait olmadığından ondan sarf-ı nazar ederek yalnız eserin her üç kısmından bir iki parçanın nakliyle iktifa eyleyeceğiz.

*

Ali Çelebi hikmet-i nazariyeyi Aristo'nun eserine iktifaen üçe taksim eyledikten sonra nefs-i nâtıka hakkında cidden hakimâne, muhakkikāne olan şu satırları yazıyor:



Ahlâk-ı Alâî - Nur-ı Osmaniye Nüshası

"*Malûm olsun ki hükemâ nefs-i natıka dediklerine lisan-ı şer'-i mutahharda rûh derler. Her çend 'Ve yes'elûneke 'ani'r-rûhi. Kuli'r-rûhu min emri rabbî'*[15] *ayet-i kerimesinin işaret-i şerifesi oldur ki hakikat-i rûhtan beyan ve mahiyeti ne idügin keşf ü ayan eylemek mümin olana reva ve adab-ı ubudiyyete layık u seza değildir. Binâenaleyh meşayih-i hakikat ve ulema-yı şeriattan nice eimme-i kibar hakikat-i rûhta tekellüm etmekten ibâ ve fırar eylediler. Lâkin zahir lâ-akall muhtemildir ki Kur'ân-ı Hakîm'de beyan buyurulmayan hakikat ü künh-i mahiyet-i rûhtur ki hadd-i tam ve fazl-ı has ve cins-i âm ile olur. Bazı avarız-ı harice ve havas-ı âsâr zahiresiyle tersim olunmaya men' yoktur.*

Lâ-cerem cumhur-ı ulema ve kâffe-i hükema mübtedilere talim ve tullâb-ı kemâle tefhim için tarif ü tersim eyleyip dediler ki: Nefs-i insani bir cevher-i basit-i gayr-ı cism ü cismanidir bizzat makulatı idrak ve taarrüf ve beden-i mahsusta âlât ve kuvâ sebebiyle tasarruf eder. Bu tarif kavl-i kaffe-i hükema ve mezheb-i ekser-i meşayih-i sufiyye ve muhtar-ı bazı ulema-yı kelamdır. Ve mahiyet-i nefs-i natıka ve hakikat-i rûhta akvâl çoktur.

15 "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir." 17 / İsrâ – 85.

Lâkin taleb-i ihtisar için muhtar olan tariften gayrısını zikr etmedik. Hazret-i şeyh-i kâmil ü mükemmil Şeyh Şehâbeddîn Ömer-i Sühreverdî -kuddise sırruhu- Kitâb-ı Avârifü'l-Ma'ârif'te zikr buyurmuşlardır. Talib-i tafsil olanlar kitab-ı mezkura rücu eylesin."[16]

"*Ama biz tarif-i mezkurun izah u tahrir ve fevâyid-i kuyudunu ispat u takrir için altı emr irat edelim. Nefs-i insanî, takat-ı beşerî eriştiği miktar malum olup marifet-i nefs, irfan-ı Rabbü'l-âlemîne ki ehemm-i muradat ve sermaye-i saadat ve evvel-i vacibat ve mukaddimat-ı taat ve ibadattır vesile ola.*

Emr-i evvel, ispat-ı vücud-ı nefstir.

Emr-i sânî, nefsin cevher olmasını beyan eder.

Emr-i sâlis, nefs-i basit olduğun ayan kılmaktır.

Emr-i râbi', nefs cism ü cismani değil idügin keşf ü takrir etmektir.

Emr-i hâmis, nefs bi-nefsiha müdrik ve âlât ile mutasarrıf idügin tahrir etmektir.

Emr-i sâdis, nefs havasla mahsus değil idügin keşf ü tenvir etmektir.

Emr-i evvel ispat-ı vücud-ı nefs-i natıkadır. Malum ola ki nefs-i insaninin vücudu bedihi-i evveli delil ü beyan ve hüccet ü bürhan getirmekten müstağnidir. Zira ezher-i eşya insana kendi hakikat-i zatıdır ki bir an ve bir saat mahfi ve na-malum olmak yoktur. Gerek hufte gerek bidar gerek mest ve gerek hüşyar cemi'-i ahval u etvarda nefs-i insani kendi zatına şuur u istişardan hâlî değildir. Ve insan marifet-i zatında hüccet ü istidlale muhtaç olmaz. Zira bir şey ile nefs mâbeyninde tahallül-i vasıta muhaldır."[17]

Rûhun hakikatini bilmek mümkün olmayıp yalnız asarı hakkında tetkikat icrası imkân dâhilinde bulunduğuna kanıt Hamilton, Spencer vesaire gibi feylesoflarca kanaat hâsıl olmuştur. Kınalızâde bu hakikati üstadane bir lisan ile anlattıktan sonra rûhun mevcudiyetine nakl-i kelam ediyor. Fakat ispatı için hariçte delil taharrisine lüzum görmüyor; rûhun en kavi en vazıh delilini yine ruhun kendisi demek olan "şuur ve istişar"da buluyor. Her şey hakkında şüphe ile işe başlayan Descartes vücudu, bedaheti, yakini: "*Cogito ergo sum; düşünüyorum binaenaleyh varım*", düsturunda bulup felsefesini nasıl bu esas üzerine ibtina ettiriyor ise Ali Çelebi de ruhun vücudunu istişara mübteni kılarak başka delil taharrisiyle uğraşmıyor.

Filhakika rûhun bedihiyat-ı evveliyeden olduğunu kabul ederek bunun en kavi delilini de istişarda bulduktan sonra delil-i diğer ikâme etmiş olsa girive-i tenakuza düşmüş olur idi. İstişarın müteallıkı şüphe yok ki bu heykel-i mahsus değildir. İstişar, nefsin ilm-i huzuru ile "intuition" ile kendini bilmesi demek olduğundan Çelebi'nin istişarıyla Descartes'ın "*Düşünüyorum, binaenaleyh varım.*" sözü arasında medlûl itibarıyla kıl kadar fark yoktur. Çünkü "Düşünüyorum" sözü tamamıyla "ene"ye muzâf "ene"nin vücudunu müsbit olduğu gibi Çelebi'nin istişarı da tamamıyla "ene"ye muzâf "ene"nin vücudunu müsbittir.

16 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 106. **[H.N.]**
17 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 106-108. **[H.N.]**

Türk feylesofu nefs-i nâtıkanın ispatı delilden müstağni olduğunu söyledikten sonra diyor ki: "*Ama nefs mücerred midir, maddi midir, cevher midir, araz mıdır ve sair ahkâm ve avarızı delile muhtaç ve ispata mevkuf olsa caizdir. Ve onların ekseri vicdan-ı sahih ve zevk-i selimle maruftur. Lâkin tembih ü tavzih ulema mabeyninde nehc-i sahihtir. Binâenaleyh umur-ı baki dahi irad olundu. Malum ola ki her mevcut-ı mümkin ikiye münhasırdır: Biri cevher, biri araz. Zira kıyamında gayra muhtaç olmayıp bi-nefsihi kāim ise cevherdir. Eğer bi-nefsihi kāim olmayıp kıyamında bir gayra muhtaç ise arazdır. Ve ol aharla (yani araz-ı cevherle) kāimdir. Bu arazın mevziidir. Cevher misali cism gibi ki bi-nefsihi kaim ve kıyamında ahara muhtaç ve tâbi değildir. Arazın misali "levn-i cism" gibi ki bi-nefsihi kaim olmayıp belki cismle kāimdir. Hatta cism olmasa mücerred levn bi-nefsihi kāim olmak tavr-ı akldan hariçtir.*[18]

Çelebi cevherle arazı tarif ve izah eyledikten sonra cevherin envaı hakkında şu sözleri söylüyor: "*Ve cevher dahi iki kısımdır: Biri mücerredi, biri maddidir. Mücerret oldur ki ona işaret-i hissiyye kabil olmayıp tefrik ü tebiz etmek müyesser olmaya, ukul u nüfus gibi. Ve maddi işaret-i hissiyyeye kabil olup tefrik ü taksimi kabil ü mümkin olandır cism gibi. Ve hükema ispat-ı cevheriyyet-i nefste nice delil ikame eylediler. Hâce Nasîr-i Tûsî Kitâb-ı Ahlâk'ta nicesin irad eyledi. Biz onlardan ahsarını nakl edelim: Ve ol budur ki çün araz mevzuunun makbulü ve mahmulü ve mevzu' bunun kabili vü hâmilidir. Ve nefs-i insanî daima suver-i akliyye-i ameliyyeyi hâmil ü kabildir. Zira suver-i ilmiyyeyi nefs tahsil edip ol suver ona hasıl olmaktan hâlî değildir. Pes lazımdır ki nefs cevher mevzu' olup bu suveri kabil ü hâmil ola. Pes nefs araz olmak mümkin değildir. Zira araziyyet bu manaya mübayindir ve münafîdir. Ama bu delilde nazar-ı zahir vardır. Zira hükema kıyam-ı araz bi'l-arazı tecviz eylediler ve hareketle sürati ona delil getirdiler. 'Hareket arazdır ve sürat dahi arazdır yine sürat hareketle kāimdir' dediler. Pes öyle olıcak niçin caiz değil ki nefs araz ve suver-i ilmiyye dahi araz olmasın ve bu araz ol arazı hâmil ü kabil olmasın. Pes cevheriyyet-i nefste sair edilleye itimat olunsun.*"[19]

Şu ifadesinden anlaşılıyor ki: Çelebi nefs-i nâtıkanın yalnız cevher olduğunu nakl ile iktifa, suver-i ameliyenin de o cevherle kāim olduğunu beyan ediyor. Bu bahsin izaha tahammülü var idi. Çelebi'nin bu mesele hakkındaki efkâr-ı muhtelifeyi nazar-ı tetkik ve muhakemeden geçirmemesi bahsin ehemmiyet-i mahsusasına göre pek de muvafık değildir.

"*Emr-i sâlis beyan-ı besâtet-i nefstir. Bu makamda basitten murat oldur ki asla tecziye vü tebyize ve tefrike vü taksime kabil olmaya. Ve mürekkeb onun hilafıdır. Yani zu-ecza olup eczasını biribirinden tefrik etmek mümkin ola. Çün bu mukaddime malum oldu pes mefhum olsun ki nefs-i insanî basittir. Eczası ve eb'âzı yoktur ve tefrik ü taksime kabil değildir. Delili oldur ki bazı eşya ki bilâ-şübhe basittir -vahdet gibi mesela- nefs onu taakkul eder ve taakkul hod suret-i makuldür zat-ı akılda hall olmakla olur. Pes eğer nefs münkasım olaydı onda*

18 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 108-110. **[H.N.]**
19 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 110. **[H.N.]**

şey-i gayr-i münkasım hall olamaz idi. (Buradaki hall kelimesi hululdendir) Zira mahallin inkısamından hallin dahi inkısamı lâzım gelir. Çün hall ki vahdet müteakkıledir gayr-ı münkasımdır. Lâ-büdd mahal dahi -nefs-i natıkadır- gayr-ı münkasımdır."[20]

Nefs-i natıkanın basit, besâteti hasebiyle gayr-ı kābil-i inkısam olduğu daha bazı delillerle ispat edilebilir. Çelebi'nin "nefs münkasım olaydı onda şey-i gayr-i münkasım hall olamaz idi." sözü de bu delillerden biridir.

Felsefe-i ûlâ mebâhisinden olan bu meselenin en kuvvetli delili idrak, mukayese delilidir: Nefs-i natıka ecza-yı muhtelifeden mürekkeb olaydı evvela idrak, saniyen, onun neticesi olan mukayese ameliyesi mümkün olamaz idi. Zira idrak demek efkâra, ihsâsâta ait bir kesretin vicdanı bir "vahdete" ircâ'ı demektir. Farz-ı muhâl olarak nefs-i natıkanın her cüzü bir hissi, bir fikri müdrik olaydı bunların vahdete ircâ'ı ne suretle mümkün olabilir idi? Alelhusus mürekkeb bir mevzuda mukayese ameliyesinin icrası mümkün değildir. Zira mevzu-ı mürekkebin, bir cüzü bir şeyi diğer cüzü de diğer bir şeyi hissetmek lâzım gelir. Bu ise mümkün olamaz, olsa bile bundan bir netice çıkmaz. Bir netice çıkmak için müteferrik hislerin bir noktada ictimaı zarurî ki asıl idrak noktası da mevzu'-ı mukayese olan bu nokta demek olur. Mukayese tahakkuk edince onu icra eden cüzün diğer iki cüz arasında münasebeti müdrik olması lâzım gelir. Bu münasebeti idrak eden hangi kuvvet ise idrakin mahall-i hakîkîsi o olduğu taayyün eder. Bu suretle taayyün eden mahal yahut cevherde vahdet ve besateti haiz olan, nefs-i natıkanın kendisidir. Bu mevzuun da mürekkeb olduğu farz edilecek olursa terkipten ârî, vahdet ve besâtetiyle müteayyin bir cevher elde edinceye kadar taharride devam zarurî. Zira bu cevher tahakkuk etmedikçe mukayeseye imkân yoktur; hâlbuki biz zihnen birçok şeyleri yekdiğeriyle mukayese ediyoruz. Mademki mukayese mümkün hatta vâkidir, onu icra eden cevherin basit, bu cevher-i basitin de nefs-i natıka olduğuna şüphe kalmaz.

Meseleyi bir misal ile izah lâzım gelirse denilebilir ki: Nefs-i hâdisât cümlesinden olan "veca'"ı ele alalım. Mesela vücudunun üç muhtelif mahallinde; kolunda, bacağında, dişinde ağrı hisseden bir adama: "*Neren ağrıyor?*" diye sorulacak olursa: "*Kolum, bacağım, dişim ağrıyor*", der. Bu cevap ile vücudunun üç yerinde hissettiği ağrıyı bir mevzua yani nefs-i natıkaya izafe eder. Bu izafet, nefsin vahid-i basit olduğunu ispat için delil-i vazıh olmakla beraber izah maksada kâfi değildir. Meselenin daha mühim bir ciheti vardır ki o da şudur: bil-farz bacaktaki ağrı şiddetli, koldaki hafif, dişteki daha hafif olsa vecalar arasındaki şiddet ü hıffeti tayin edebilmek için behemehâl nefste "mukayese" denilen ameliye-i zihniyenin icrası lâzım gelir.

Eğer nefs-i nâtıka vâhid-i basit olmayıp da mürekkeb olsa idi vücudun muhtelif mahallerindeki ağrıların hıffet ü şiddetini nasıl mukayese edebilir idi? Zira nefsin cüzü mukayesesi behemehâl basit olmalı ki mukayese mümkün olabilsin. Emr ber-aks olaydı nefs-i nâtıkanın her cüzü yalnız kendi hissesine isabet eden vecaı hissedip diğer cüzlerin müteessir oldukları vecaları hissetmemek lâzım gelir idi. Evvel-be-evvel bu mümkün değildir. İzah-ı mesele için imkânı kabul edilse bile ağrıların hıffet ü şiddetini bu cüzlerin hangisi mukayese, hangisi takdir edecek? Çünkü her cüz kendi hudud-ı hissiyesi

20 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 112. **[H.N.]**

dâhilinde mahsur! Hâlbuki derecât-ı evcâın tayini ancak mukayese ile mümkün olabilir. Mademki vecalar arasındaki derecât-ı hıffet ü şiddetin tayini mukayese neticesidir; bu ameliye-i zihniyenin her cüzü vücutta güzerân olan hâlâtı müdrik bir cüz'-i müstakil tarafından icra edilmesi lâzım gelir. Bu cüz'-i müstakil bütün hadlerin şiraze-i tevhidi hükmündedir. Muhtelif hadler arasında hadd-i müşterek olan bu had, bu cihet-i vahdette yukarıda söylediğimiz vech ile nefs-i nâtıkanın kendisidir.

Meselenin diğer şıkkına gelince, zaten vücud-ı insanîde asla vahdet mülahaza olunamaz. Çünkü vücut ilâ gayri'n-nihaye kabil-i taksim ecza-yı maddiyeden müteşekkildir. Böyle olan bir şeyde taayyün-i vahdet için imkân mutasavver değildir. Hâlbuki şuurun mebni aleyhi vahdettir. Kābil-i taksim olan bir mahalde hatta dimağda bile şuur tahakkuk edemez. Çünkü o da namütenahi eczadan müteşekkildir. Namütenahi eczadan müteşekkil olan bir şey vahdet ü besâtet ile müteaayyin olması lazım gelen nefs-i nâtıka olamaz. O şey olsa olsa nefs-i nâtıkanın bir âleti olabilir. Âlet başka, âlete hâkim olan kuvvet yine başkadır. Âletin terekkübü kuvvetin terekkübünü istilzam etmez.

Burada itiraz olarak denebilir ki: her cüz münferid, ayrı bir şuur hassasını haizdir. Onların ân-ı gayr-ı münkasımda olan ittisal ve temâdîleri bizi vahdet-i şuurun kabulüne sevk ediyor. Nitekim Kehkeşan, küçük yıldızlardan müteşekkil iken uzaktan bir safha hâlinde görünüyor. Ondaki cihet-i vahdet ne ise şuurdaki mahiyet-i vahdaniye de odur. Bu mümkün olabilir. Fakat mademki burada da tahayyül-i vahdet ihtiyacı tahakkuk ediyor yahut nefste onları vahdete irca edecek bir hâl vâki oluyor, yine vâhid-i basit olan bir kuvvetin vücudunu teslim zarurî demektir.

Bu bahsin tafsile tahammülü çok ise de makalenin hacmi müsait değildir.

Nefs-i nâtıkanın vahdet ü besâteti hakkında söylediğimiz şu sözler, istitradı bir faide kabilinden olduğundan saded dâhilinde değilse bile pek de onun haricinde olmasa gerektir.

> Gelelim Hazret-i Üstad'ın nefs-i natıka hakkındaki diğer mülahazatına: "*Emr-i râbi', nefs-i natıka cism ü cismanî değil idüğidir. Evvela malum ola ki cism ol cevhere derler ki cihat-ı selâse anî tûl u arz u umkta inkısamı kabul eyleye. Cismaniden murat oldur ki ya nefs-i cismde ya heyula-yı cismde hall ola. Pes cemî'-i araz ki cismde halldir ve suret-i cismiyye vü neviyye -ki heyulada halldir- cismanidir. Ve gâh olur ki ecsam u arazına cümlesine cismaniyyat derler.*
>
> *Çün cism ü cismanî nedir malum oldu. Pes matlubumuz budur -ki nefs-i insanî cism ü cismanî değildir demektir- zahir oldu, zira her cism ü cismanî münkasımdır. Nefs hod gayr-ı münkasım idügi emr-i sâlis takririnde zahir oldu. Pes nefs cism ü cismanî değil idügi dahi zahir oldu.*
>
> *Emr-i hâmis, nefs bizzat müdrik ve âlâtla mutasarrıf idügidir. Çün sabıkan malum oldu ki nefs kendisini idrak eyler belki idrak ettiğin dahi idrak eyler. Ve câiz değildir ki nefs kendisini âletle idrak eyleye. Zira şey ile nefs mabeyninde alet tahallül etmek mümkin değildir. Ve hükema ki 'akl ve akıl ve makul müttehiddir derler murâdları bu manadır. Yani nefs kendisini idrak etmesi vasıta ile değildir demektir... ilh*."[21]

21 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 112-114. **[H.N.]**

Çelebi nefs-i nâtıka hakkında yukarıki malumatı verdikten sonra nefsin âlât ile tasarrufunu bedenden iftirâk ile fenaya makrun olmayacağını hakîmâne bir lisan ile anlatıyor. Badehu nefs-i nâtıka ile nüfus-ı hayvaniyenin kuvvetleri hakkında malumat-ı kâfiye veriyor.

> İnsanın ekmel-i mürekkebât olduğunu söyleyip hudud-ı mevâlîdi tayin eylediği sırada: "*Pes merâtib-i tefazul dört olur: Maden ve nebat ve hayvan ve insan. Ve her cinsin envaında dahi tefazul vardır. Yani bazı enva-ı cins bazı ahardan efdaldir. Ve her cinsin efdal-i enva-ı fevkinde olan cinsin edna-yı envaına karîb olup ekser-i havâss u levazımında müşârik olur. Ol madeniyât içinde mercan dedikleri cevherdir. Egerçi madeniyâttandır amma fi'l-cümle neşv ü nema âsârı onda müşaheddir. Hatta karîb olmuştur ki makam-ı madeniyâttan terakki edip ve ufk-ı âlem-i nebatiye dâhil ola! Ve nebatatın içinde bu hâl ile muttasıf olan, dıraht-ı hurmadır... Ve bu mertebe, âlem-i nebatın nihâyeti ve ufk-ı âlem-i hayvânın bidayetidir. Ve bundan yani ufk-ı nebattan efdal âlem-i hayvanattır. Ve onun ednası isfencât dedikleridir ki bir ak nesnedir deryada olur, inkıbaz u inbisat eder! Ve ondan yukarı hayvanat ... ilh*"[22]

Çelebi bundan sonra ufk-ı âlem-i insanîye yakın olan hayvanatın at, maymun, fil, tûtî olduğu hakkında bazı malumat verip rub'-ı meskûnda sâkin insanlar arasındaki tefavütten muhtasaran bahsediyor. Daha sonra mevzu'-ı kitabın îcâbâtından olan mebâhis-i muhtelife hakkında birçok şeyler söylüyorsa da gerek aynen gerek hulâsaten nakline makalenin hacmi müsait olmadığından sarf-ı nazar olundu.

*

Çelebi rûhiyâta, tabî'iyâta ait olan bu izahat-ı mühimeyi müteakip ahlâk mebâhisine nakl-i kelâm ile hulkı tarif, hulkın kābil-i tebdil olup olmadığı hakkındaki efkâr-ı muhtelifeden mütevellid vücuh-ı ihtimâlâtı üstâdâne, hakîmâne temhid ediyor.

Ahlâk mebahisinin tedvininde Nasîr-i Tûsî gibi Kınalızâde de Aristo tarafından vaz' edilerek Canet'in zuhuruna kadar kudema-yı hükemânın hemen kâffesi tarafından kabul edilmiş olan fezâil-i erba'a-i asliye (quatre vertus cardinales) usulünü kabul ediyor. Bu faziletler, kendilerinin ifrat u tefritleri arasındaki vasat-ı tam'ı (juste milieu) teşkil eden hikmet (sagesse), adalet (justice), iffet (tempérance), şecâ'at (courage), denilen dört fazilettir. Bunların zıddı olan dört rezilete gelince onlar da cehl, cevr, fücur ve cübnden ibarettir. Müellif gerek bu fezâilin gerek zıtları olan rezâilin aksamını yegân yegân tasnif ü tarif ile feza ile intisap, rezâilden ictinap için çareler, ilaçlar tavsiye ediyor.



(Ahlâk-ı Alâî - Nur-ı Osmaniye Nüshası)

22 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 148-150. **[H.N.]**

Mesâlikin taaddüdü, nazariyelerin tekessürü hasebiyle ahlâk kitaplarının tarz-ı tedvini değişmiş, ahlâk mebâhisi başka birtakım esaslara ibtina ettirilmiş ise de Çelebi'nin, ahlâk-ı şahsiye (morale personnelle), ahlâk-ı beytiye (morale domestique), ahlâk-ı ictimaiye (morale sociale), ahlâk-ı medeniye (morale civique)ye dair serd eylediği mülahazat-ı hakîmânenin hemen kısm-ı âzamı bugünkü telakkiyâta da tamamıyla muvafıktır.

Bu satırlar *Ahlâk-ı Alâî* hakkında gayet mücmel bir fikir vermek maksadıyla yazılmış olduğundan te'yîd-i müddei için tafsilata girişmek tatvîle müeddî olur. Şimdilik ondan sarf-ı nazar ederek yalnız müellif-i fazılın eserinden numune-i irfan u zerafet olan bir iki parçanın nakliyle iktifa eyledik.

Öteden beri hükemâ ve mütekellimin arasında azim münakaşâtı istilzam eden mesâilden biri de en gâmız bir mesele-i diniye ve felsefiye olan kaza ve kader (destin) meselesidir. Henüz çehresinden burka-ı istitârı kaldırmamış olan, ilelebed kaldıracağı da meşkuk bulunan bu mesele münasebetiyle Çelebi şu satırları yazıyor.

"*Yigirminci âfet, avâmın dakâyık-ı ulûm ve müteşabihât-ı Kur'ân ve sırr-ı kaza vü kader ve müşkilât-ı esrâr-ı hikmet ü şerâitten sual etmesidir. Ve (burada "ve" harfi hâlbuki mânâsınadır.) ahara lâzım olan iman ve amele sa'y u ictihattır. Lâkin nüfus-ı emmârenin âdeti oldur ki kendüye nâfi olan telh ü sakil gelir. Ve mâlâyânî fuzul olan şirin ü hafif gelir. Ve avam bu makule ulûma hırs etmekten mesrur olur. Zira şeytan ona tahyil ü tesvil eyler ki; 'Sen dahi ulemadan ve ehl-i fazldansın. Bazı mustalahat-ı ehl-i rüsumu bilmediğin zarar vermez. Hulâsa-i ulum ve nukave-i maarif bunlardır. Sen onları ulema-i zahirden yeğ bilirsin.' Hususen bazı sufiye ile musahip olup Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Gülşen-i Râz ve Zübde-i Aynü'l-kudât-ı Hemedânî'den bir iki beyt okumuş ise hod nükte-dan-ı arif ve hakâyık-şinas-ı amik olur.*"[23]

sözleriyle temhid-i bahse ibtidâr ederek daha bazı şeyler yazdıktan sonra diyor ki: "*Bu fakir ilm ü marifetten hâlî bir mir-i fuzul-gûyla ictima ve onun kelamını bir şam-ı Ramazan'da istimâ vâki' oldukta 'Bazı müşkilâtım var. Hıdmetinizde tabiri ta'zîm-i ifade eder. Biz onun yerine zat-ı âliniz, zat-ı devletiniz filan gibi kelimât-ı ta'zîmiye kullanırız. Kudema hazretleri yerine hıdmetleri kullanırlar idi hall temenna iderin.' dedi. Fakir dahi mesâil-i sıyam ve teravih ü kıyamdan bazı nesneler sormak tahayyül edip 'tamam inşirah-ı sadr ile buyurun' dedim. Başladı. Sırr-ı kaza ve kaderden sual ve şübhe-i sabıka ile irad-ı işkâl eyledi. Fakir eyittim: Evvela sırr-ı kaza vü kaderden sual menhîdir, zira sırr-ı kader mukaddimât-ı dakikaya mebnîdir. Pes mümin-i sahih ve bende-i sarihe lâzım oldur ki ferman-ı Padişah-ı Mutlak'ı yerine getirmek için kabul ve imtisale müsâraat ve istical edip bahane ve taallül eşiğinde oturmaya ve 'çûn u çirâ' ve 'lime vü lâ'dan dem urmaya.*

Mesela sen ki padişah-ı cihanın hadem ü haşem ve etbâ u ensarındansın. Hâlâ sana dergâh-ı saadet-dest-gâhından bir ferman varid olsa heman itaate mübaderet ve imtisaline müsaraat eder misin yohsa 'Bu ferman niçin böyle geldi ve benim imtisale kudretim ne

23 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 590. **[H.N.]**

cihettendir?' diye bahse mi başlarsın? Eğer şıkk-ı saniye gidersen evvela imaretten mâzul saniyen ukubat ile mukayyed ü maglul olursun. Çün padişah-ı bî-iştibâh ki mazhar-ı beyt-i:

Ber-gayr-i û izâfet-i şâhî buved çonân ki

Ber-yek du çûb pâre-i şatrenc nâm-i şâh[24] *'dur.*

Bu mertebede pes padişah-ı hakikî ki:

Ber-vahdeteş sahîfe-i "lâ reybe" huccet est

Înek nuvişte ez-şehîdallâh ber ân guvâh[25]

Dergâhına bahâne-cuy ve na-ferman olan ne mertebe müstahikk-ı azap ve müstevcib-i hızlan ola?!"[26]

sözleriyle Mir Ebu'l-Fuzûlî gayet zarifane irşat ve iskat eyledikten sonra en gâmız, en dakik mesâil-i diniye ve felsefiyeden olan bu mesele hakkında aklî, naklî izahata girişiyor; Cenâb-ı Hakk'ın, abdin o fiili ihtiyarıyla işleyeceğini bildiğini; Cenâb-ı Hak, abdin o fiili işleyeceğini ezelen bildiği için ihtiyarın o fiile taalluk etmediğini "ilim maluma tabidir" kāide-i meşhuresine tevfikan hall ederek sonunda bu mesele-i mühimmeye dair pek ciddi pek ilmi bir muhakeme yürütüyor.

*

Kınalızâde, *Istılâhât Mecmûası*'nda lilbeşeriyye (anthropocentrique) diye terceme edilen mezhebe ait bir meseleyi, zamanında kabul edilmiş olan itikadın icabâtına tevafuk etmekle beraber bugün muhtac-ı nazar denilecek birtakım mukaddemâta istinaden hallediyor. Meselenin bu suret-i halli öteden beri takarrur etmiş bir itikadın nakizını müeyyid olduğu cihetle mühim bir inkılâb-ı fikrî vücuda getirecek kadar haiz-i kuvvettir.

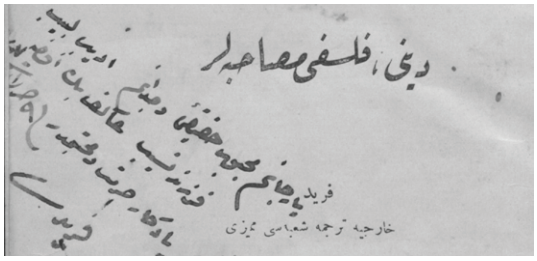
Avrupa'da zuhur eden fevdaviye (anarchisme), ademiye (nihilisme) gibi gayeti müessesât-ı ictimaiyeyi zir ü zeber edip onların yerine başka müessesât ikāme etmekten ibaret bulunan meslekler hep "lilbeşeriyye" mezhebi tarafından kabul edilen nazariyenin tebeddülünden sonra zuhur etmiştir.

Lilbeşeriyye mezhebi kâinata gayet mahdut bir nazarla baktığından feza-yı na-mütenâhîyi imla eden ecrâmın mahzâ insanlar için halk edildiğini kâffe-i mevcudâtın hâdim-i beşer, beşerin de mahdum-ı kâinat olduğunu kabul etmiş idi.

Gerek fenn-i heyete gerek fünun-ı saireye ait saha-i terakkinin keşfiyat-ı âhireden dolayı havsala-i beşere sığmayacak derecede ittisaıı her mevcudun âlemdeki mevki-i hakikîsini tayin eylemiş olduğundan "lilbeşeriyye" nazariyesi de min cihetin hikemden sakıt, inkıraza mahkûm oldu. Fakat bu meselenin başka bir tarz-ı telakkisi de vardır ki *Dînî, Felsefî Musâhabeler* unvanlı eserimde ondan bahs eylemiş idim.

24 "Ondan gayrıya şah demek, satrançta birkaç taşa şah demek gibidir."
25 "Vahdeti için 'lâ reybe' sayfası delildir. 'Şehidallâhu'dan bu delil, onun üzerine yazılıdır."
26 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 592-594. **[H.N.]**

İşte Kınalızâde ehemmiyet-i fevkalâdesi nazra-i ulâda takdir edilmek lazım gelen bu meseleyi üç yüz bu kadar sene evvel mevzubahis eyleyerek tamamıyla eski nazariyenin aksini kabul ediyor ki o zamana göre mühim bir hadise-i ilmiye demektir.



Dinî, Felsefî Mülâhazalar'ın Âkif Bey'e ithafı

Çelebi'nin zamanında hüküm-ferma olan itikada muhalefetinden dolayı fevkalâde nazar-ı dikkati celb eden bu cesareti mebâhis-i ilmiyede nasıl serbest bir lisan kullandığına delil olmak üzere gösterilebilir.

Çelebi eserinin tedbir-i menzil kısmında o zaman makbul, mütedâvil olan fikre ittibaen mevcudatı "ulvi, süfli" namlarıyla ikiye ayırıp ulviyâtın süfliyâta hâdim olmayacaklarını birtakım mukaddemât-ı nazariye ile izah eyledikten sonra:

> "Ve bu harekât-ı devriyeden süfliyyat-ı ahvâline dahi intizam hasıl olur. '*Zâlike takdîru'l-'azîzi'l-'alîm*'[27] ama felekiyat onu kast etmezler. Belki cânib-i ulviâta istiğraklarından taraf-ı süfliyâta asla iltifat dahi eylemezler. Bu kande kaldı ki mahzâ süfliyât için hareket edeler. Ve maksad u meramları süfliyat intizâmı ola. Haşa sümme haşa an zalik. Amma ekser-i müteşerri'ler ki 'İnsan efdal-i mahlukattır' diye zâhib olurlar, derler ki 'felekiyât intizam-ı emr-i beni adem ve ol âlem bu âlem ıslahı için mahlûktur. Nitekim hadis-i '*Levlâke levlâk le-mâ halaktu'l-eflâk*'[28] delalet eder. Ve derler ki *Tevrât*'ta varid oldu ki: '*Yâ benî âdeme halaktuke li-eclî ve halaktu'l-eşyâe li-eclik*'[29]"[30]

diyor ki bu sözleri tamamıyla lilbeşeriyye nazariyesine muhaliftir. Çelebi bu yeni nazariyesiyle o zaman ezhâna müstevlî olup aksini iddiaya cüretten, kāili için azim bir felaket zuhuru melhuz bulunan bu mesele hakkındaki fikrini açıktan açığa söylemekten tehâşî etmiyor. Bu yolda idare-i lisan etmesi kendisinin ne kadar metin ne kadar cesur bir ilim eri olduğunu; fikrine, ictihadına karşı ref edilecek avaze-i tariz ve taaarruza zerre kadar ehemmiyet vermediğini göstermektedir.

Kınalızâde'nin hak ve hakikati söylemekten çekinmediğine taaddüt-i zevcât hakkında serd eylediği mülahazât da ikinci bir şahittir. Çelebi şerâit-i lâzımesinin cemi için iktiza eden istitaatı hâiz olmadıkları hâlde şer'-i şerifin bu müsaadesinden bila-kayd u şart istifadeye yeltenmekle hem kendilerini hem de terkibin mânâ-yı hakikisiyle "hibale-i izdivac"larına düşen biçareleri ebedî bir felâkete mahkum eden kimseler hakkında kürsi-i mualla-yı hikmetinden şu sözleri söylüyor:

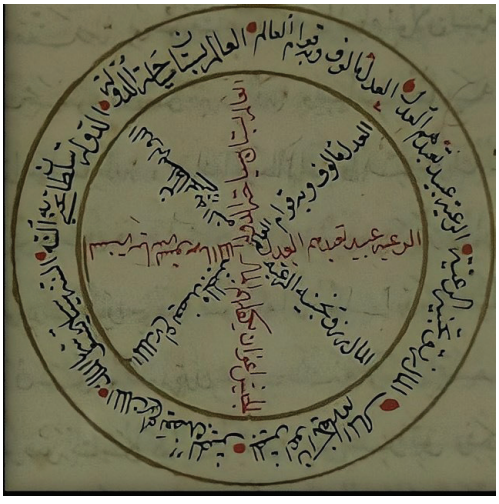
> "Çün hatunun salah u afaf ve menzil zabtında kudret ü kifayeti mevcut ola. Onunla iktifa edip üzerine gayrı hatun tezevvüc ya cariye teserri edilmeye. Egerçi hüsn ü cemal ve neseb ü tebar ve servet ü gınada bundan ziyade dahi olursa da! Bazı ukala mutlaka bu

27 "İşte bu, azîz ve alîm olan Allah'ın takdiridir." 36 / Yasin – 38.
28 Hadis-i kudsî: "Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım." **[H.N.]**
29 "Ey insanoğlu, eşyayı senin için seni de kendim için yarattım." **[H.N.]**
30 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 828. **[H.N.]**

mânâyı mekruh gördüler. (Bu ukalanın içinde kendisi de dâhil olduğuna şüphe yok.) Zira çün nisa noksan-ı akl ile maruf ve gayret-i müfrite ile mevsufturlar. Yahtemil ki kemâl-i gazab u gayretinden bazı umur irtikap edeler. Mucip-i ihtilal-i nizam-ı menzil ve muris-i fezâhat ü hasâret-i kâmil ola. Ve taaddüt-i zevace ikdam edenlerin ekser menzillerinde mücadele vü hısam ve su-i ayş ü ihtilal-i nizam mukarrerdir. Ve durre[ye] (ortak) mübtela olan hürre ekall-i mertebe zevcinin emval ü evkāt ve esas-ı beyt ve âlâtı hıfzında tekâsül etmesi müteayyindir. Ve hükema derler ki: Taaddüd-i izdivac padişah-ı cihan-penahlardan gayrı kimesneye caiz değildir. Zira zen, onlara makam-ı ubudiyettedir. Gayret ü hamiyyet edip mefâsidi irtikâp etmek ihtimali yoktur. Ve onlara (yani padişahlar) dahi etmemek evlâdır! Zira merd menzilinde tende can gibidir ve nitekim iki bedene bir can olmaz. Kezalik iki menzile bir merd lâyık değildir. Ve şer'an dahi terkinin sevabı sâbıkan zikr olunmuştur."[31]

Burada bizim için söylenecek bir şey varsa o da Çelebi'nin bulunduğu zaman ile mühim bir mesele-i ictimaiye olan taaddüd-i zevcât hakkında serd eylediği mütalaât-ı sâibenin teemmülünü tavsiyeden ibarettir.

*



Kınalızâde'nin ahlâkî, ictimaî mesâil-i saireye dair serd eylediği efkâr-ı sâibe birer birer nakl edilecek olursa makale yerine koca bir kitap yazmak lâzım gelir. Binaenaleyh biz de o ciheti atiye talik ederek yalnız Ali Çelebi'nin tasvir-i vakāyideki kudretine, insandan sadır olan halat-ı muhtelifenin ihatası emrindeki nüfuz-ı nazarına, dikkatine delil olan şu satırların nakliyle makaleye nihayet vereceğiz.

"*Ve tehzib-i nefs ve tebdil-i hulk etmeyen taifeden bazı ol mertebe sultan gazaba müttebi ve daire-i akl u fikrden münhali olurlar ki gazab-ı efrad-ı insan ve darb-ı şetm-i huddâm u gılman derecesinden tenezzül edip hayvanat-ı ucme -ki cümle-i hareketleri makul u münasip ve muvafık-ı murad-ı mâlik ü sahip olmak muhaldir- gazab u tehdid ve şetm ü darb ü teşdid eylerler ki bargir-i miskin zaif ü hüzal ve seyr alel-ittisalden kalıp dermande vü zebun iken nâgâh sürçüp ya düşse râkibi gazab u cünundan darb-ı mihmaz ile pehlûsunu garka-i hun ve ya taziyene ve çub ile kefel ü sürunun (sağrı) mudan birun eyler. Ve bazı şetm-i beyhude ve la'n-ı nâ-meşru ile ki canver onun fehminden fariğ ü azadedir. Kendi zebanın fersude ve gerdenin tavk-ı lanetle maglûl ve sahife-i âmâlin âluûe eyler. Ve la'n-ı insan u devabb*

31 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 712-714. **[H.N.]**

ehl-i imana gayette lâzımü'l-ictinabdır. Ve bazı cühhâl kendi cehaletini hatm ve kendi kendüye şetm etmeye şüru edip 'Bre filan filanın davarı!' diye kendüye ya 'Bre filanın sattığı!' diye bâyi'-i bî-günâha kazf-ı nâ-meşru eyler. Ve bazı cühhâl bu mertebeden dahi tenezzül edip ve cemad-ı mahza şetm ü darb ve idrak-i cüziden bî-behre olan ecsâmla ceng ü harb eder. Kilidi tez açılmasa, şikest etmek için üstüne teber salar. Ve tülbenti muradı üzere sarılmazsa yere urup üstüne tepmeler çalar. Ve kalem muradı üzere kat' olmazsa gazabından şikest eder ve midadı galiz olursa devâtını hâke pest eder. Ve bazı süfehâ keşti-nişin oldukta bad muradı üzere esmese gazap u saht eder. Ve bunun emsali ef'âl ki fâiline fi'l-hakika sebeb-i dıhk ü istihza vü aceptir. Beyne'l-ukala fezâhat ü rüsvâlığa sebeptir."[32]

Ali Çelebi gazab denilen cinnet-i muvakkatanın insana ne gülünç şeyler yaptırdığını şu canlı levha ile sinema gibi tecessüm ettiriyor. Bu levha, Hazret-i Üstad'ın yalnız mesâil-i ilmiyeyi değil hayata ait en adi hadisâtı da nasıl bir nazar-ı nâkıd ve nâfizle istibsar eylemekte olduğunu gösteriyor.

*

Onuncu asrın sine-i mefharetinde beslediği bu nadire-i marifetin gerek terceme-i hâline gerek en meşhur eseri olan *Ahlâk-ı Alâî* unvanlı telif-i güzinine dair yazdığım birkaç satır yazı kudemanın tabirleri vechile (şemsten zerre, deryadan katre) kabilindendir. Merhumun kudret-i ilmiyesi, ihata-i külliyesi ancak eserlerinin mütalaasından sonra anlaşılabilir.

Revan-ı pâki üç yüz bu kadar sene evvel âlem-i kudse yükselen bu allâme-i fâzılın her zaman rahmetle yâd edilmesi lâzım gelen nam-ı bülendini hem rahmet hem de pek büyük bir hürmetle anmak bizim için mukaddes bir vazifedir.

Allâme-i fâzılın hayat-ı edebiyesi ayrıca muhtac-ı tetkik olduğundan bu makalede ondan bahsedilmedi. İnşallah ileride bahsolunur. Şu halde biz de Hazret'in:

Egerçi hâne-i pür-nakşdır sarây-ı cihân
Velî kitâbeleri: "Küllü men aleyhâ fân"[33]
Zemîn mekân belâdır, zamân medâr anâ
Budur sarây-ı cihân nakşına zemîn ü zamân

kıtasıyla söze nihayet verelim.

32 Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s. 414-416. **[H.N.]**
33 "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak." 55 / Rahman – 26.

DEVLET-İ OSMÂNİYE'NİN TEESSÜS ve TEKARRÜRÜ DEVRİNDE İLİM VE ULEMÂ[1]

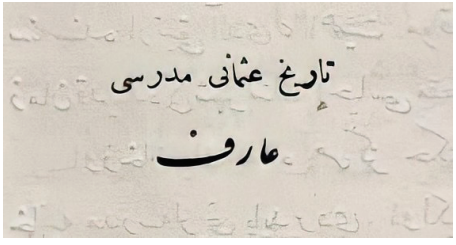
Mehmed Arif (1873-1919)

(Târih-i Osmanî Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Metin Ünver

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye - munver@istanbul.edu.tr

Belki de 1919 gibi erken bir tarihte vefat ettiği için Mecmuada "Devlet-i Osmaniye'nin Tesis ve Takriri Devrinde İlim ve Ulema" başlıklı sadece bir makalesi bulunan Mehmed Arif, 1919 yılında Tanzimat'a Kadar Tarih-i Osmanî dersleri vermek üzere Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne atanır. Mehmed Arif Bey, Tarih-i Osmanî Encümeni üyeliğinde bulunmuştur. En mühim çalışması, derginin diğer bir yazarı ve Encümen üyesi Necip Âsım'la birlikte 1917'de neşrettiği Tarih-i Osmânî isimli eseridir.



Devlet-i Osmaniye'ye dair tarihlerde teessüsünden ancak bir asrı mütecâviz müddet sonra ufak tefek bazı malûmât verilmeye başlanmıştır. Tarih-i Osmanî'nin başlıca ve müselsel surette tedvini ise ondan yarım asrı mütecâviz bir zamandan sonra vukû bulmuştur. İlk eser *Hamzavî*'nin tarihidir.

Osmanlılarda zuhur eden ulemâ hakkında en evvel malûmât veren müverrih, Aşıkpaşazâde olup tarihinde bir kısmının isimlerini zabt etmiş ve bunlardan bazılarının tercüme-i hâline dâir eserlerinin bazı yerlerinde malûmât itâ eylemiştir lâkin bu kuyudât ilmî olmaktan ziyâde siyâsî ve idarîdir. Ulemâ-yı Osmaniye hakkında ayrıca ve suret-i müteselsilede ilk eser Taşköprî-zâde Ahmed Efendi'nin *Şekāʾiku'n-nuʿmâniyye fî ulemâʾi'd-devleti'l-ʿOsmâniyye*'sidir[2], devletin teessüsünden iki buçuk asrı mütecâviz bir zaman sonra yazılmıştır.

Müellif eserinin mukaddemesinde küçük yaşından beri menâkıb-ı ulemâyı tetebbua münhemik olup kuyûdâtıyla kütüb ve defâtir doldurduğu, sair İslâm memleketlerinde müverrihler ulemânın menâkıbını tahrîr ettikleri hâlde o zamâna kadar memâlik-i Osmâniyye'de zuhûr eden ulemânın ahbârı cem edilmediği esbâbına ve erbâb-ı fazl u kemâlden bazılarının iltimâsına mebnî eserini yazdığını

1 Sene 1, Sayı 2, Mayıs 1332 (1916), s. 137-144.

2 *Şekāʾik-i nuʿmâniyye*'nin lisanımızda müteaddid tercümeleri vardır: 1-Belgradlı Hâkî Efendi'nindir. Aslına bazı ilavelerde bulunmuştur, ekserî de eserin nihayetine doğrudur. Bu ilavelerden biri[n]de müellif Osman Bey devri ulemâsından Mevlânâ Hitab'ın *Nesefiyye* şerhini 717 senesinde itmam ettiğini yazdığı hâlde mütercim, onun şerhi ikmali müteâkib sene-i mezkûrede vefatını beyan eylemiştir. 2-Edirneli Mecdî Efendi'nindir, matbûdur. Mütercim herhâlde eseri imkân müsait olduğu derecede tevsî ve tezyîl etmiştir. 3-Ahmed Derviş Efendi'nindir, 972 senesinde tercüme eylemiştir; ismi *ed-devhatü'l-irfâniye fî ravzatü'l-ulemâi'l-Osmâniyye*'dir. 4-Mehmed bin Yusuf el-Çerkesî'nindir, bu zât Beyrut Kal'ası dizdârı idi; 1088 senesinde tercüme etmiştir. Harfiyyen mütercemdir. İbrahim bin Ahmed el-Amasî nâmında bir zât tarafından dahi ihtisâr suretiyle Türkçeye naklolunmuştur.

belîgâne beyân ediyor, bahsettiği ulemânın ekserinin vefatı tarihlerine kesb-i ıtlâ etmediği hasebiyle kitabını selâtîn-i Osmâniyenin tertîbi üzerine yaptığını dahi ilâve-i makâl eyliyor. Vâkıâ kitaba dikkat olunursa ilk devirlerde gelen ulemâ için Aşıkpaşazâde'nin tertîbini tamâmiyle takîb ettiği görülür. Bu devirlerde zuhûr eden *Fenarî* ve *Cezerî* gibi âlimlerin güzâriş-i hayâtı sûret-i mükemmelede zabt olundukları cihetle bunlar hakkında itâ ettiği malûmât mufassal ve tercüme-i hâl denilecek derecededir, lâkin diğerleri hakkında ifâdâtı Aşıkpaşazâde tarihinde ve diğer kütüb-i tarihiyyede bi'l-münâsebe hikâye edilen husûsâtın iltikâtından ve terâcim-i ahvâl için hiç lüzûmu olmayan fazl ü kemâlleri hakkında birtakım tavsîfât-ı igrâkiyeden ibârettir. Müellif eğer o devirlerde yazılan kitapları tedkîk etmiş olsa idi eserinin bu kısmı daha ziyâde vâkıfâne olur idi, Aşıkpaşazâde'ye istinâden hiçbir vakit o zamanki memâlik-i Osmâniyye toprağına ayak basmayan Karahisarlı *Hitab*[3]ı ve Kayserili *Abdülmuhsin*'i Osman Bey ve Orhan Gazi devri ulemâsı arasında beyân etmez idi.


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدالله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا محمد
و آله الطيبين الطاهرين اجمعين.
عزيزمز بلكه كم بونجه اولولر كم كلمشلردر متقدمين دن
و متأخرين دن كيمى تفسير و كيمى حديث و كيمى قصص انبيا و
كيمى سير نبى و كيمى شاهنامه كبى و داخى عجايب حكايتلر
كبى كيمى كسريلردن و كيمى قيصرلردن و كيمى افراسيابدن
و كيمى رستم زالدن عالمده هيچ سويلنمدك سوز قالمامشدر هر
عزيزلر كيم كلمشلردر هر برى كندو زمانده اولان پادشاهلرك
قصه لرينى يازوب بيان انمشلردر امدى عزيزمز هر كشيه لازمدر
كه كندو زمانده اولان پادشاهلرك قصه لرينى درج انمك روا
در زيرا ظل الله فى الارض در امدى عزيزمز بو فقير و حقير و
ضعيف نحيفه اورج بن عادل القزاز كاتب الادنوى كوردى كم
هر قصه ده درلو حكايتلر سويلنمشدر والا تواريخ آل عثمان
نوانرله دنلمش دكول على الخصوص بونلرك قصه لرى اصلدر
زيرا غازيلردر و غالبلردر فى سبيل الله حق يوله طوردمشلردر
غزا مالنى جمع ايدوب جانب حقه خرج ادجيلردر و حقدن يكا
كيدجلردر دين يوله غيرتلولردر دنيايه معروف دكوللردر

Tevârîh-i Âl-i Osman'ın Hannover baskısı

Anadolu'nun henüz Osmanlılar eline geçmeyen yerlerinde o devirlerde pek çok meşâhir-i ulemâ u fuzelâ zuhur etmiştir. Hitab, Abdülmuhsin[4] Osmanlı ulemâsı arasına idhal olunduğu hâlde onların dâhil edilmemesi sebebi anlaşılamıyor. Herhâlde *Şekā'ik-i Numâniye* müellifi ilk devirler ulemâsı için âsâr-ı tarihiyeyi

3 *İmam Zeyneddin Hitab bin Ebi'l-Kasım* meşâhîr-i fukahâ-yı İslâmiyeden olup Hicretin yedinci asrının rub-ı ahîrinde ve sekizinci karnının nısf-ı evvelinde yaşamıştır. Karahisarlıdır. İlk evvel vatanındaki ulemâdan tahsil-i ulûm eyledikten sonra hadis ve tefir okuyarak ikmal-i tahsil için Şam'a gitmiş, badehu vatanına avdet ederek tedrîs-i ulûm ile meşgul olmuş idi. Hayli müddet sonra Dımaşk'a gidip bir müddet ikâmet ettikten sonra beldesine dönerek orada vefat etmiştir. Müellefâtı *Manzûme-i Nesefiyye*, *Kenzü'd-dekâyık*; *el-Muhtâr ve'l-minâr* şerhleri olup fıkıh ve usûl-i fıkıh ve hilâfiyâta aittir. *Nesefiyye Manzûmesi* şerhini Şam şehrinde ve 717 senesinde yazmıştır. (*Sicill-i Osmanî*'de pederinin ismi *Kasım*, *Osmanlı Müverrihleri*'nde kendi adı *Hitab Haydar* diye mezkûrdur. Maskat-ı re'si Anadolu'da bulunan Karahisar isimlerindeki mevâkiden hangisi olduğu tarihlerde tasrih edilmediğinden ahîren bunun Karahisar-ı sahib olduğu fikri hâsıl olmuştur, hâlbuki Hitab'ın vatanı olan Karahisar bazı karâine nazaran o zamanki Karaman Beyliği memâlikinden madûd bulunan *Develü Karahisar'*dır. *Sicill-i Osmanî*'de sene-i vefatının 717 senesi olarak gösterilmesi dahi bir esas-ı metîne müstenid olmayıp evvelki hâşiyede gösterildiği üzere ilk evvel Hakî Efendi tarafından *Şekā'ik* tercümesinde yazılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin *Dürerü'l-Kâmine*'sinde beyan ettiği *Hitab bin Ahmed es-Sivasî* başka bir zattır.)

4 *İmam Abdülmuhsin el-Kayserî* meşâhîr-i ulemâ-yı İslâmiyedendir. Maskat-ı re'si olan Kayseri'de ulemâ-yı meşhureden *Mevla Mücdüddin*'den tahsîl-i ulûm etti, badehu Şam'a gidip tefsir ve hadis okuyarak ikmal-i tahsil ile Kayseri'ye döndü. *Âl-i Eretna*'dan *Mehmed Bey* tarafından oğlu Ali Bey'in taallümüne memur oldu. Kayseri ve Sivas beldelerinde yaşamıştır. Ali Bey'in devr-i hükûmetinde (767-782) vefat etmiştir. Zamanında *Efdalü'r-rum* lakabı ile iştihar etmiş idi. Asârı *Ferâiz Manzûmesi* ve şerhi, *Arûzi-i Endülüsî* ve *En-Necdiyyât* şerhleri, *Gâyeti'l-beyân* hâşiyesi ve fıkıh risalesidir. (*Osmanlı Müellifleri*'nde bu zatın 755 senesinde öldüğü beyan olunuyor, lâkin *Şerhü'n-necdiyyât* nam eserini 759 senesinde telif etmesine ve Ali Bey'in pederi Mehmed Bey yerine tahta cülûsuna kadar muallimliğinde bulunmasına nazaran eser-i mezkûrda gösterilen vefatı tarihi yanlıştır.)

ve bilhassa Aşıkpaşazâde'nin *Tarih*'ini mehaz ittihaz etmiş ve O'nun rivayetini bilâ-tedkik kitabına kaydeylemiştir. Ulemâ hakkındaki bu mütâlaa ilk devirler meşâyihi hakkında dahi vâriddir.

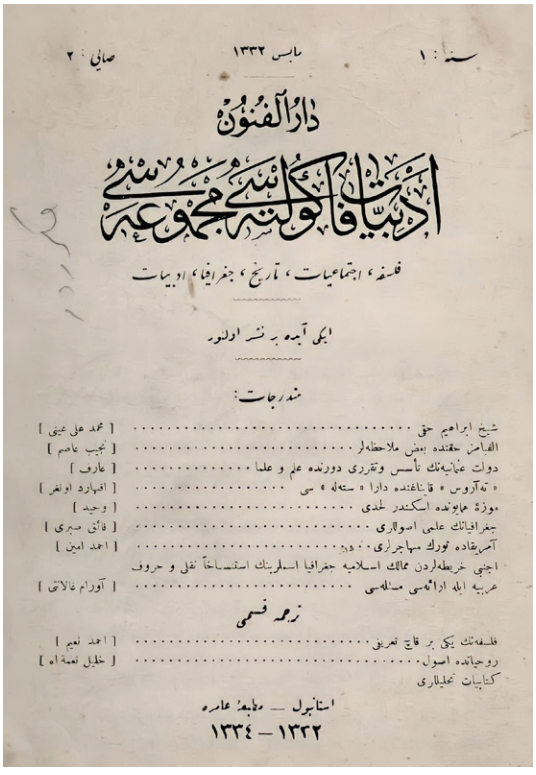
Şekā'ik-i Numâniye'den sonra *Kefevî* nâmıyla marûf *Mahmud bin Süleyman* tarafından *Ketâibü alâmi'l-ahyâr min-fukahâi mezhebi'n-Numâni'l-muhtar* kitabı telif olunmuştur. Bu eser ulemâ-i Osmaniye'den fükâhetle müştehir zevâtı câmidir. Müellif müdeddik bir zat olduğundan devr-i teessüs ve tekarrürde zuhur edenler hakkında *Şekā'ik*'i esas ittihaz ettiği hâlde bunların elde eylediği icâzet-nâmelerine ve eserlerine vesaireye müracaatla hayat-ı ilmîlerini oldukça tafsil etmiş ve eserini bir şekl-i nevinde tedvîn eylemiştir. *Kadı Takiyyüddin et-Temimî* tarafından yazılan *Tabakatü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*'de devr-i teessüs ve tekarrürde gelen fukahâ hakkında verilen malûmât Ketâib'in bu babdaki mündericâtını bir dereceye kadar ikmal ve itmam etmiştir.

İşte bu âsâr ve kütüphanelerdeki mecmualar ve Evkâf-ı Hümayun Nezareti'ndeki kuyûdât-ı vakfiye ve pek çok tarih kitapları ve tahrir ettikleri eserleri tedkik edilerek Osmanlıların devr-i teessüs ve tekarrüründeki hayat-ı ilmî ve bi'l-cümle meşâhir-i ulemâ -eser sâhibi olsun olmasın- yazılmıştır.

***

Ertuğrul Bey dört yüz kadar çadır halkıyla Anadolu'nun garb tarafına geldiğinde biraz müddet Ankara civarında ikāmet badehu Söğüt tarafına rıhlet etti. Bu mevki Anadolu'da hükümran olan Devlet-i Selçukiyye memâlikinden olmayıp Bizanslıların elinde olan mahallerden idi. Latinlerin Kostantiniyye'yi zabt ve istilâsı üzerine Bizanslıların Anadolu'nun garbında teşkil ettikleri imparatorluğun merkez-i hükûmeti bulunan *İznik'*e oldukça yakın idi.

İznik İmparatorluğu o tarafları ihmal ederek Lidya ve Frigya vesaire gibi cenupta bulunan mahallerin muhafazasına ihtimam ediyor, bir taraftan dahi Latinlere kaptırdığı Kostantiniyye'nin istirdadı için meşgul oluyor idi. Hükümet-i Selçukiye ile olan hududun muhafazası hakkında İmparatorlukça tutulan bu siyasetin esbâbından biri hududun şimalinde ve iç taraflarında merkez-i hükümeti setreden Sakarya Irmağı kenarları yer yer kule ve kal'alarla tahkim edildiği hâlde cenup cihetlerinde müstahkem mevâkiin hudud olması idi. Diğeri dahi imparatorluk epeyce zamandan beri Selçukîlerle sulh ü ârâmiş üzere yaşamakta olduğundan onlar tarafından taarruza dûçâr olmasından endişe etmemesi idi.


سنه : ۱ مایس ۱۳۳۲ صایی : ۲

دار الفنون

ادبیات فاکولته سی مجموعه سیدر

فلسفه، اجتماعیات، تاریخ، جغرافیا، ادبیات

ایکی آیده بر نشر اولنور

مندرجات:

شیخ ابراهیم حقی ..... [محمد علی عینی]
القاص حقنده بعض ملاحظه لر ..... [نجیب عاصم]
دولت عثمانیه نك تأسس وتقرری دورنده علم و علما ..... [عارف]
« تهآروس » قاپاغنده دارا « سنه له » سی ..... [افتهارد اوفنر]
موزهٔ همایونده اسکندر لحدی ..... [وحید]
جغرافیانك علمی اصولاری ..... [فائق صبری]
آمریقاده تورك مهاجرلری ..... [احمد امین]
اجنبی خریطه لردن ممالك اسلامیه جغرافیا اسلوبنك استفساحاً نقل و حروف عربیه ایله ادائه سی مسئله سی ..... [آوزام غالاتی]

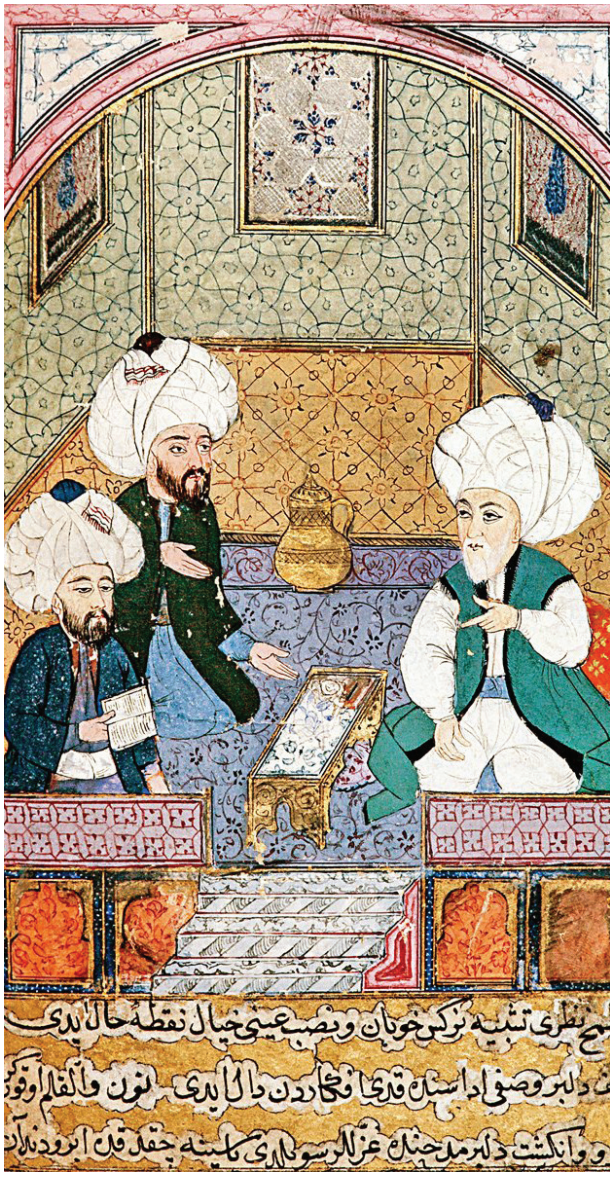
زمرهٔ فسمی

فلسفه نك یکی بر قاچ تعریفی ..... [احمد نعیم]
روحیاتده اصول ..... [خلیل نعمة اه]
کتابیات تحلیلاری

استانبول — مطبعهٔ عامره
۱۳۳۲ — ۱۳۳٤

hudud memlekete tecavüz etmek hususunda müstakil idiler. Bunların en toplu ve kuvvetli bulundukları mahaller Firigya tarafları idi. Önlerinde ve Bizans mülkünde *Laodicea* (Denizli) gibi birkaç mevâki-i müstahkemeden mâada mevâni ve hâil yok idi, sugûrun o ciheti daima bunların tecavüz ve taarruzuna maruz kalıyor idi. Hâlbuki hududun şimal taraflarında o zaman uç Türkmenleri olmayıp Germiyanlılar dahi henüz Kütahya taraflarına gelmemiş idiler. Oralarda ve Selçukîler mülkünde uç memleketleri teşkil etmemiş idi. Eskişehir ve İnönü doğrudan doğruya Devlet-i Selçukiye tarafından nasb ve izâm olunan hâkimler vasıtasıyla idare olunuyor idi.

Sultan-ı Selçukî tarafından kışlak diye verilip Ertuğrul'un konduğu Söğüt Bizans mülkünden olup müşârun-ileyh tarafından henüz zabt olunmuş idi, Eskişehir'le cenuben hem-hudud idi. Yaylak nâmıyla itâ olunan Domaniç Dağları pek uzakta olup İznik İmparatorluğu mevâki-i müstahkemesi arasında idi. Selçukîler tarafından bu suretle İznik İmparatorluğu hududunun şimalinde dahi bir uç memleketi teşkîl olunmuş ise de maiyetindeki halkın kılleti ile beraber kendisine yaylak tayin olunan mahallerin pek içerilerde bulunması ve çok zaman mürûr etmeden Devlet-i Selçukiye'nin inhitata dûçâr olması hasebiyle Ertuğrul, bu imparatorluğun o taraflarda bulunan ahâlisiyle müasebet peyda etmiş ve nihâyet-i ömrüne değin hukuk-ı hem-civârîye hakkıyle riayet eylemiştir. Hâlbuki o esnada Kütahya taraflarına gelerek diğer bir uç memleketi teşkîl eden Germiyanlılar İznik İmparatorluğu'nun hem-hudud oldukları mahallerine savlet ü tecavüz ederek kasıp kavurmakta idiler. Ertuğrul Gazi onların bu taarruzlarına karşı komşularını muhafaza ve himaye bile etmekte idi.



Ertuğrul Bey maiyetindeki halk ile işte böyle bir muhitte kondu, vefatına kadar yazın Domaniç'e gitmek, kışın Söğüd'e gelmekle imrar-ı eyyam etti. Bu zat ve maiyeti ümmî idiler, aralarında ilim nâmına hiçbir vukuf yok idi. Sonra Osmanlıları teşkil eden halkın ilk muhiti işte bu surette olup dince ve lisanca ayrı bir halkın memleketinde ve içerilerinde temekkün ve tavattun etmişler idi. Badehu ellerine geçirdikleri memleketler dahi tamamen Bizans İmparatorluğu'dan zabt olunduğu cihetle oralarda Anadolu'nun Karaman vesaire gibi bazı beyliklerinde olduğu vechile Selçukîler

devrinden kalmış ve zamanına nazaran müterakki bulunmuş bir hayat-ı ilmî yok idi. Aralarında hayat-ı ilmînin pek geç başlaması sebebi bu idi. İlk hayat-ı ilmîyi uyandırmağa gayret edenler hariçten ve Anadolu'nun sâir taraflarından gelen hem-cinsleri Türkler idi.

Ertuğrul'un evâhir-i eyyamında Şeyh Edebali, O'nun idaresinde bulunan mahalle nakl-ı hane eylemiş idi. Bu zat Osman Bey'in riyasetinin evâilinde akrabasından *Tursun Fakih*'i Karaman'ndan celp etti.

Osman Bey, ilk fethettiği *Karacahisar* mevkiini, etrafından ahâli celbile iskân ederek mamur etmiş idi. Bu halkın ekseri Germiyan ilinden hicret eylemiş idiler. Tursun Fakih onlara imamet eyliyor idi. Bu zat Karacahisar'da Osman Bey'in adına ilk Cuma Hutbesini kırâat etmiştir. Osmanlılarda ilk tayin olunan kadı Tursun Fakih'tir ve 699 senesinde nasb olunmuştur.[5] Birinci defa kadılık olan mevki dahi Karacahisar'dır. Osman Bey devrinde iftâ Şeyh Edebali'de idi, hatta O'nun müşarun-ileyh tarafından fetva hizmetine tayin olunduğu ve birinci müftü olduğu bile beyân olunuyor.[6] Bu hâlde memâlik-i Osmaniye'de iftâya ilk mezûn olan Şeyh Edebali olmuş olur, vâkıa Osman Bey mesâil-i şer'iyyede daim O'na mürâcaat eder idi.[7]

Karacahisar'ın iskânından itibaren Osman Bey'in idaresinde olan halk, yaşayış cihetiyle ikiye ayrılmış idi. Biri şehirde sakin idi, diğeri göçebe hayatını takip ediyor idi. Her iki tarafın halkı tezâyüd-i nüfûs, bazı esbâb sâikasıyla ve etrafından gelenlerin iltihakı ile günden güne çoğalıyor idi. Mamafih bu gelenler içinde erbab-ı ilim pek az olup ekseri erbab-ı harb ü darb idi. Zira mülk-i Osmanî dârü'l-cihâd, halkı ise hiçbir gûne tekâlîf-i emîriye ile mükellef değil idi.[8] Gelenler, kılıçları sayesinde vüsat-i maişete nâil oluyor idiler.

Osman Bey istiklâlini ilânının üçüncü senesi, zîr-i idaresinde olan mahalleri beş daireye ayırarak her birine birer bey ve birer kadı nasb eyledi, bunları tebasında olan ulemâ arasında bulmakta pek güçlük çekmemiş idi. Ekserî Memâlik-i Selçukiyye'nin sâir taraflarından gelen adamlar idi. Umûr-ı şer'iyye ile beraber umûr-ı mülkiyenin idresi de kadılara muhavvel idi.

Memâlik-i İslâmiyenin bazı taraflarında ve bilhassa İran ve Anadolu'da ümerâ, müdahalelerini muamelât-ı şer'iyeye dahi uzatarak halk arasında nifak ilkāsıyla mezâlim icra ediyorlar idi.[9] Osman

5 Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 63. Veliyyüddin Efendi Kütüphânesi.

6 *Ketâibü alâmi'l-ahyâr min-fukahâi mezhebi'n-Numâni'l-muhtar.*

7 *Şekā'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Oşmâniyye*.

8 Kadim tarihlerde Osman Bey'in tebaa ve zîr-i destanından tekâlif-i emiriye ahz etmediği hakkında sarih bir kayda tesadüf edilemez. Hâlbuki tarihlerdeki ifâdâttan İslâm ve Türk olan tebaasının tekâliften istisna olunduğu istinbat olunuyor, ez-cümle müşârun-ileyhin bâc-ı pazar ahzı hakkında müracaat eden kimseye vuku bulan beyânâtı ve hîn-i vefatında nukûd nâmına hiçbir şey terk etmemesi bu bâbda delildir. Sultan Murad Hân-ı Sânî'nin vüzerâsından Fazlullah Paşa ile münakaşasında varidât-ı devleti haraç ve maden hâsılâtı ve hükûmât-ı mütecâvireden ahz olunan verginin teşkil ettiği hakkındaki ifâdesi dahi bu ciheti teyid eyler. Osman Bey zamanında Hıristiyan tebaa, timara merbut olduğu cihetle kısmen sahib-i arza ve kısmen hükümete tekâlif-i emiriye itâsıyla mükellef idi.

9 Aslı Arab olmaksızın o zamana kadar teşekkül eden düvel-i İslâmiyenin hiçbirinde kadı mevcut değil idi. Namık Kemal Bey: *Osmanlı Tarihi*, C. 1, s. 77. Kemal Bey, bu ifadesini teyid ve tevsîk için badehu epeyce izahâtta bulunuyor, hâlbuki merhumun bu ifâdesinin mehazı bizce meçhuldür. Memâlik-i İslâmiyede yalnız aslı Arab olan devletler değil İranî ve Turanî vesair hükümetlerde de memleketin idaresi kâdılara müfevvaz idi ve kadılar var idi. Bu cihet zikr olunan hükümât vukûât-ı siyâsiyelerinin tedkikinden ve bu arada bulunan bazı kuyûdâttan müstebân olur, bu hâlde Kemal Bey'in ifâdesinin bir esas-ı metîne müstenid olmadığı anlaşılıyor; bu hâlde Kemal Bey'in beyânâtını teyîd edecek kuyûdâta hiçbir yerde tesâdüf edilemeyeceği muhakkaktır. Anadolu Selçukî hükümetinin zîr-i idaresinde olan şuhûr ve büldândaki kadılar hakkında *Tezkire-i Aksarâyî*'de mühim kayıtlar vardır.

Bey buna meydan vermemek için tayin ettiği beyleri memur oldukları mahallerin yalnız idare-i askeriyesiyle mukayyed edip bundan maada şer'i ve mülkî bilcümle umûrun tedvirini kadılara tevdi etti. Kadılar şeriatin davetine icabet etmeyerek muhzırları vasıtasıyla da celb olunamayıp pek ziyade temerrüd eden erbab-ı cerâimin - ki pek az vuku bulur idi - derdesti için beylerbeyiye veyahut sancak beyine müracaat ederler idi. Devletin tekâlîf vesâire hakkındaki teblîgâtı doğrudan doğruya kadılara vuku bulur idi. Hatta kadılar bir zaman devşirme oğlanları cemine bile memur olmuşlar idi. Kibâr-ı kuzât, sahib-i arz idi, işin ehemiyetine göre bizzat name veyahut ilâm ile keyfiyeti padişaha bildirir idi. Aşağı kadılar dahi sahib-i devlete[10] ilâm ederler idi. Mamafih kadılara ulûfe tahsisi epeyce zaman sonradır ve Osman Bey devrinde kadılara mevâcib veyahut ulûfe verilip verilmediği muayyen değildir.

Osman Bey zamanında tebaa-i asliyesinden *Taceddin* ve hariçten gelenlerden *Çandarlı Kara Halil* ilimde temâyüz ettiler.

Osmanlılarda hayat-ı ilmî Osman Bey'in evâhir-i eyyamında zuhûr edip oğlu Orhan Bey devrinde tevessü ve inkişaf etmeye başlamıştır. Orhan Bey mülkte hayat-ı ilmînin terakkisine nasb-ı nazar-ı ihtimam etti. Devr-i saltanatının ilk evânında hariçten gelen ulemâdan *Mevlana Sinan*'ı bizzat himayesine aldı, bu zat Bursa'ya ilk nasb olunan kadıdır. Hariçten gelen meşâhir-i ulemâdan biri de Kara Alaeddin'dir.

Orhan Bey, saltanatının üçüncü yılında İzmit'i feth ettiğinde oradaki mebânî-i kadîmeden birini medreseye kalb etti. Memâlik-i Osmaniye'de ilk medrese budur. Lâkin İzmit aksâ-yı memlekette olduğundan medresesi matlûp derecede feyz ve şöhret bulmadı. Hükümetinin altıncı senesinde İznik'i aldı, ehemmiyet-i mevkiiyesine ve şöhret-i kadimesine nazaran merkez-i hükümet yaptı. Zaman-ı kadimdeki şöhretinin ihyası maksadıyla mebânî-i kadimeden birini medrese haline vaz ettirdi.

Orhan Bey badehu merkez-i hükümetini tekrar Bursa'ya naklederek orada Manastır ve Orhaniye medreselerini yaptırdı. Evvelkisi mebânî-i kadimeden takliben ve diğeri müceddeden inşa edilmiştir. Büyük oğlu Süleyman Paşa dahi valiliğinde bulunduğu mahallerde birer medrese yaptırmış idi.

Orhan Bey zamanında ümerâdan *Lala Şahin Bey* dahi Bursa'da bir medrese yaptırdı. Efrâd-ı Osmaniye tarafından ilk inşa ettirilen medrese budur. Vakıfnamesi 749 senesi Rebîülevvelinde tanzim edilmiştir.[11]

Osman Bey gençliğinde Edebali'nin nedzine sık sık devam ederek bir terbiye-i tasavvufî aldığından zaman-ı idaresinde meşâyih ve dervişâna pek mütemâyil bulunmuş idi. Orhan Bey ise pederi gibi erbâb-ı tasavvufu pek ziyade sever idi. O zamanın mutasavvıfîni arasında pek ziyade şöhret ve şânı bulunan eâzım-ı ulemâdan Kayserili *Şeyh Davud*'u celb ederek İznik'teki medresenin müderrisliğini tevcih etti. Memâlik-i Osmaniye'de ilk tayin olunan müderris bu zattır.

Medreselerdeki tedriste o zaman bilâd-ı Arab ve Acemde mer'î usûl örnek ittihâz edilmiş idi. Okunan dersler Arabiye denilen ulûm-ı âliye ve edebiye ve tefsîr ile fürû ve usûl idi. Üçüncüsünde

10 Sâhib-i devlet: vezir-i azam.
11 *Defter-i Vakfiyye-i Mukataa-i Haremeyn*, Numero 3.

vüsat-i tedrisin derece-i nihayesi tatbik olunur idi. Talebe, bunları hakkıyla tederrüs ve ikmal ettikte iftâya icazet verilir idi. Her dersi, mütahassısı olan âlimin tedrisi usûlü, Hazret-i Fatih devrinde Medâris-i Semân'ın inşâsıyla başlamıştır. Orhan Bey zamanında memâlik-i Osmaniye, süratle tevessü etti, hariçten gelenler arasında ulemâ ve bilhassa kadılığa elverişli zevât az olduğundan kadı yetiştirmek icâb ediyor idi. O zaman medreselerde okunan dersler ona göre tanzim edilmiş idi.

Orhan Bey "ehl-i ilmi ve huffâzı gayetle sevip ehl-i Kur'an'a ve ehl-i vezâyife ulûfe[yi] evvel, Orhan tayin eyledi. Kuzâta dahi ulûfe tayin etmişti ki kimse kimseden bî-hakk nesne almaya. Muhassal Orhan Gazi zamanında ulemâ ve fukarâ ganî olduklarından zekât verecek kimse bulunmazdı.[12]

12 *Tevârîh-i Oğuzyân ve Cengizyân ve Selçukyân ve Osmanyân*, s. 82. Osman Ferid Bey Kütüphânesi.

DEMOKRASİ ve MAŞERÎ VİCDAN[1]

Max Bonnafous (1900-1975)

Mütercim: Nebahat Hamit (Ün)

Latin alfabesine aktaran: Doç. Dr. Nuri Sağlam

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - nsaglam@istanbul.edu.tr

1925 ile 1929 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi ve Galatasaray Lisesi'nde felsefe hocalığı yapan Bonnafous, İstanbul'da bulunduğu seneler boyunca pek çok yayın neşretmiştir. Max Bonnafous, sosyolog olarak tanınmakla birlikte siyasi ve idari görevlerde de bulunmuş, 1942-1944 yıllarında Fransa'da Tarım ve Malzeme Bakanı olarak görev yapmıştır, siyasi fikirleri ve kimliği ile ön plandadır.



Max Bonnafous

Bu mütalaamızda ismini sık sık yâd edeceğimiz büyük Fransız filozofu Auguste Comte meşhur bir düsturunda "İçtimaî mekanizma nihayette örflere istinat eder." demişti. Bu hüküm şüphesiz müfrittir. İçtimaî mekanizma pek mu'dil ve müteaddit anasıra, bilhassa aşağıda izah edeceğimiz veçhile iktisadî (économique) âmillere tâbidir. Fakat sırf mütehassısları alakadar edebilen nazarî bir tenkitle yorulacak yerde bu düsturda pek derin olan hakikati tefrik etmeye çalışalım.

İçtimaiyatçıların çok iyi bildiği fakat iş adamlarının ekseriya vâkıf olmadığı bir hakikattir ki bir hükümetin ıslahatçılık hızı zihniyetin sürat-i tekâmülüyle mütenasiptir. Bir devletin tarz-ı idaresinin devamlı olması için bunun yalnız hariçten infaz edilmesi, kabul ettirilmesi kâfi değildir; aynı zamanda bu devleti teşkil eden fertler tarafından istenilmesi de lâzımdır. Bu hâl umumî meseleler için olduğu gibi hususî kanunlar için de bir hakikattir. Nice kanunlar anlaşılmaya, kabul edilmeye, istenilmeye müsait bir muhit bulamadıklarından akim kalmışlardır. Bir memleketin mukadderatını idare etmek gibi ağır vazifeleri olanların hakikî sa'yi, kanunları resmen neşr ve ilan etmek değil -ki bu nispeten kolaydır- daha ziyade fikirleri bu kanunları hüsn-i telakkî ve kabule hazırlamak olduğunu bilgim arttıkça daha iyi anlıyorum. Cidden bu vazife güç, ekseriya nankör ve sıkıntılıdır. Fakat bütün vazifelerin en mühimidir.

1 Cilt: 1, Sayı: 5, Teşrin-i Sânî - Kânunuevvel 1925, (İstanbul 1926), s.325-337.

Nebahat Hamit (Ün)

İstanbul Çapa Kız Muallim Mektebi öğretmenlerinden olan Nebahat Hamid'in hayatı ve çalışmaları hakkında doyurucu bilgiye sahip değiliz. Bununla beraber Türkiye'de kadınların bilimsel, kültürel hatta siyasal hareketlerde yer almaları yönünde çeşitli çalışmaları, konferansları bulunan (1935 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen Uluslararası Feminizm Kongresi'nde aslî üyedir) Hamid'in çeşitli çap ve formlarda çevirileri söz konusudur. Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuasının Mayıs 1926 tarihli 4. cildinin 6. Sayısında yaklaşık 100 sayfa hâlinde, THEODULE RİBOT'dan İrade Hastalıkları'nı tercüme eder. (Bu uzun çeviri, aynı yıl Mecmua'yı da basan Millî Matbaa tarafından "ayrı basım" mantığıyla neşredililr) Nebahat Hamid, 1933 yılında İzmit'te verdiği konferansı da Cinsî Terbiye adıyla bastırmıştır.



Max Bonnafous

Bu fikri bütün mücerret muhakemelerden daha iyi anlatacak olan gayet basit bir misal alalım. Bütün memleketlerde ve bilhassa sınaî hayatın kesif olduğu yerlerde amelenin tâliiyle iştigal edilmektedir. Mesela büyük garp memleketlerinde ucuz meskenler temini için bir inşaat siyaseti vardır. Amelenin mülk sahibi olması, arsa alarak küçük evini inşa ettirmesi için kendisine uzun vadeli kredi vererek suhuletler gösterilir. Böyle bir siyasetin içtimaî büyük bir ehemmiyeti olduğunu söylemek bile zâiddir. Çünkü bu sayede amele mülk sahibi olarak evine, bahçesine merbut olur. Bu merbutiyet onu kahve ve meyhanelerden dolayısıyla uzaklaştıran bir vasıta demektir. Günde sekiz saatlik sa'yin ve "İngiliz Haftası"nın kabulünden beri bu siyaset daha büyük bir ehemmiyet kesbetti. Zira amelenin boş zamanlarının tanzimi meselesinde bulunan çare-i hâllerden biri oldu. Bu sayede amelenin boş saatlerini, evini tezyîne ve bahçesini ekmeye kullanacağı ümit edildi. Haddizatında mükemmel olan bu siyaset, kendisinden hakkıyla beklenilen neticeleri maatteessüf her yerde vermedi. Sebep? Çünkü bundan istifade edecek olan amele bu iyilikleri hissetmeye hazırlanmış değillerdi. Bu siyaset ancak amelenin kâfi derece tenvîr ve terbiye edildiği yerlerde tamamıyla muvaffak olmuştur. Ameleye can sıkacak ahlak dersleriyle değil basit misaller ve vâkıalarla sade ve sıhhî zevklerin diğer zevklere olan faikiyeti, kendi evinde olmak hazzı, kendisinin olan bir toprağa şahsî eserini bırakmak ve baba ocağı bir yuvada büyüyecek çocukları görmek ve bu ocağı günden güne güzelleştirmek zevki verilmeye çalışıldı.

Siyasetçilerin çoğu bu meseleyi ciddî olarak düşünmelidir. Çünkü onlar müessesenin, kanunun şekl-i hukukînin mutlak nüfuz ve kudretine inanırlar. Şüphesiz ki bunda kısmen haklıdırlar. Filvaki emreden, icbar eden, tahmil eden bir kanun örflerde derin tahavvüller meydana getirir. İtaat itiyadıyla yavaş yavaş mecburiyet şekli zail olarak ma'şerî vicdanda derin değişiklikler husûl bulur. Ruhiyatçılar ile içtimaiyatçıların intikal kanunu (Loi de tranfert) tesmiye ettikleri şey işte budur. İptidaî bir vicdan için "Kimseyi öldürmeyeceksin, kendi kendine haklaşmayacaksın." kaidesine riayet etmek güçtür. Asrî bir insanın vicdanı, kanunun bu emirlerine bilâ-müşkilât itaat eder. Hatta medenî cemiyetlerimizin mutavassıt bir ferdi bile kanun ve müesseselerin, ma'şerî vicdanların muhteviyatını değiştiren bu hassa ve kabiliyetini ilanihaye tevsi etmek büyük bir hatadır. Ma'şerî vicdan her zaman mutî değildir.

O ekseriya kendine cebren verilmek istenilen kanunlara karşı aksülamelde bulunur. Kanunlar ile örfler arasında vâzı-ı kanunun muttali olması lâzım gelen mütekabil bir tedahül vardır. Asr-ı hâzır içtimaiyatının netâyici, müspet bir siyasete daimî rehber olması lâzım gelen şu hakikati meydana çıkardı: Neşredilmiş bir kanun örfleri, ma'şerî vicdan muhteviyatını yavaş yavaş değiştirmeye vâsıl olur. Fakat bir kanun ma'şerî vicdanı icbar etmekle beraber onun karanlık ve müphem arzularını da ifade ettiği zamandır ki tam olarak müessir olur.

Bu hakikatin hem onu mevki-i fiile koyabilecek insanlar için amelî bir meziyeti hem de izahî bir fazileti vardır. Bu netâyic, tarihî izaha yeni bir istikamet verebilir.

Şimdiye kadar tarih-şinaslar bilhassa reislerin, kralların, başta olanların rolleri üzerinde ısrar ettiler. Ve herhangi büyük siyasî bir dâhiyi tarif etmekle iştigal ettikleri zaman daima sadece ferde teveccüh ettiler. Her büyük siyasî adamın ait olduğu cemiyete ne verdiğini kaydettiler. Onlar büyük siyasîyi parmakları arasında mutî, âtıl ve emir üzerine istenilen şekli alan yumuşak bir balçık ile uğraşan bir nevi heykeltıraş gibi düşündüler. Böylece kahramanları yükseltiyoruz derken düşürüyorlardı. Fakat biz onları, yalnız verdiklerini değil aynı zamanda bulundukları muhitten aldıklarını da kaydederek yükselteceğiz. İçtimaiyatçı olmayan tarih-şinaslar, fert ile şahsî kudret ile ferdî ruhiyat ile yapılan izahı suistimal ettiler. Hâlbuki bize göre tarihin izahı müsmir olmak için cemiyeti, içtimaî vicdan kudretini, ma'şerî ruhiyatı son derece nazarıitibara almak lâzımdır. Siyasî dâhi, kelimenin tam manasıyla yaratıcı küçük bir ilah değildir. Böyle düşünmek onu takdir etmemek, onu düşürmektir. Her şey onun arzu ettiği gibi vuku bulmaz. O, yaşayan ve mukavemet eden bir madde ile uğraşır. İşte asıl büyüklüğü buradadır. Nasıl ki dünyayı izah için ilm-i kelâm sistemlerine müracaat edildiği zaman dîn-i kâinattan hiçbir şey anlamamaya mahkûm oldu isek aynen medînenin, memleketin hadisatını izah için de ferdî ruhiyata istinat edilirse bunların izafî mahiyetlerini gözden kaçırmaya maruz kalırız. Ve bu yanlış marifetin telkin ettiği amelî siyaset müteredditt, karasız, yükseklikten mahrum ve kuvvetsiz bir ampirizm içinde mahsur kalır.


Victor_Hugo (By Étienne Carjat, 1876)

İçtimaiyatçı ise büyük siyasînin kudretini büsbütün başka bir tarzda izah eder. Bu kudret başka bir zemindedir. Siyasî dâhi o kimsedir ki bir nevi mucizevî kehanet ile devamlı mütalaa ve metodik müşahedenin yardımıyla ma'şerin karanlık mefkûresini temyiz eder. O, keskin bir nazarla ma'şerin ruhuna girerek onu ifade eder ve ma'şere kendini buldurur. Herkese karanlık gelen şey onun ifadesinden sonra vâzıh olur. Herkes kendini onda duyar. Çünkü o, bütün vicdanlarda müşterek ve hepsine fâik olan şeyi söyler. Bu izah, ilmî ve edebî dâhilere de şamildir. Siyasî dâhi her şeyden evvel tahlilkâr "analytique"tir. Büyük şair Victor Hugo

kendini kâinatın merkezinde bulunan ve bütün dünyanın gürültülerini ahzeden "tannân bir aks-i sadâ"ya teşbih ediyordu. Biz de aynen diyebiliriz ki dâhi evvela ma'şere doğru eğilen, onun fevkine çıkan, müphem sızıltıları, şikâyetleri dinleyen ve sonra bunları herkesten iyi anlayan adamdır. Artık ne sesinin bizi o kadar uzaklara götürmesine ne de kalpleri derinden müteheyyiç etmesine hayret edilmez. Bu ses şüphesi bir insan sesidir. Fakat bize mucizevi ve ilahi gözükür. Çünkü nâ-ma'dûd ma'kesler bulmuştur. İşte o zaman büyük siyasî, zahmetlerinin, ıstıraplarının mukabilini ihtişamlı, parlak ve mükemmel bir surette toplar. O, ma'şerin mefkûresini bulur. Ma'şer de mütekabilen onu kudretinin emîni yapar. Bu iptidaî tahlillerin verdiği neticeleri bir düsturla ifade etmek için diyebiliriz ki: "İnsanları idare etmek için yalnız cismanî kudret sahibi olmak kifayet etmez. Manevî kudrete de malik olmak lâzımdır." Manevî kudret cismanî kudret gibi hariçten ilka edilemez. Cismanî kudret yalnız onu infaz edenin veya edenlerin ruhunda değildir. Siyasetçiler onu zümrenin, ma'şerin ruhunda aramalıdırlar. Mademki bizi işgal eden amelî mesele demokratça teşkilat meselesidir. Vâsıl olduğumuz bu nazarî hakikati başka bir cümle ile ifade edelim: Bir memlekette yeni ahvali muhafaza etmek için yalnız eşyada ve müesseselerde inkılap yapmak kifayet etmez. İhtilali fikirler ve kalplerde yapmak lâzımdır. Bunu yapmadıkça yeni rejim tamamıyla müstakarr olamaz.

İnkılabın eseri ancak cismanî kudrete manevî kudretin ilave edildiği zaman hakikaten sağlam olur. Bu düstur en büyük siyasiyatçıların her zaman kavradıkları bir hükümet kanunudur. Krallık sisteminin mekanizmasını anlayan ve onu kullanmasını bilen büyük krallar tebaalarına hiçbir zaman münfail bir itaat tahmil etmeyi düşünmediler. İtaat, cesedin bir şekli olup ruhun derin bir düşmanlığını gizleyebilir. Mevki-i iktidar, yalnızca vücudun şeklini değil, bilhassa ruhun fikrî iltihakını da istemeli. Yalnız itaat değil hürmet de talep etmelidir. Krallık sistemleri cismanî iktidarlarına malik oldukları ve onu icra ettikleri hâlde manevi kudretlerini kaybettikleri gün sukut ettiler. Asrî demokrasiler için bu bir ders olmalıdır. Hatta denilebilir ki demokrasiler kraliyetlerden çok daha ziyade bir tek şahısta mütemerkizdir. Tebaa onu hariçten takviye ve ona hürmet eder. Demokraside ise bilâkis hâkimiyet ma'şerin heyet-i mecmûasından gelir. Demokraside her vatandaş kendisinin hem vâzı-ı kanun hem tâbi olduğunu, hâkimiyetin bir kısmına malik olduğu hâlde bu hâkimiyetin kendi fevkine çıktığını ve her ne olursa olsun ona hem itaat hem hürmet ve muhabbet etmeye mecbur olduğunu anlamalıdır.



Uluslararası Kadın Birliği Kongresi'nde Nebahat Hâmid

***

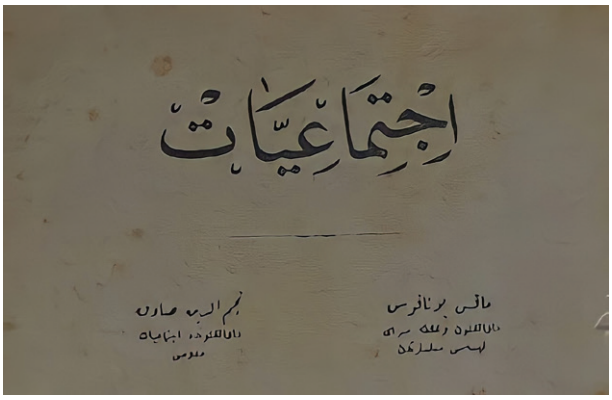
Diğer bir zümre-i tedkikat bize manevî kudretini temin etmeyi düşünen bir demokrasinin siyasetteki hatt-ı hareketini daha yakın bir tarzda tespit ettirebilecektir.

Siyasî müesseseler "ilk" hadiseler değildir. Pek basit ve yakında iptidaî mektep talebelerinin de bileceği bir hakikattir ki beşerî "kıymetler" yani bediî, ahlakî, siyasî hatta iktisadî kıymetlerin hepsi mabetlerden doğmuştur. Hocam Mösyö Bugle'nin ifadesince beşeriyet tarihi "kıymetlerin büyük bir laikleşme" hareketini gösterir. Siyasî şekillerin tekâmülüne umumî bir atf-ı nazar bize müesseselerin müteakip tahavvüllerinin nelere tâbi olduklarını ve ma'şerî vicdanların hangi hallerine tekabül ettiklerini öğretecektir. Şu tarihî ve nazarî mütalaât bize bazı umumî hareket kaideleri de telkin edecektir.

Öteden beri ve hâlâ birçok safdiller zannederler ki en uzak beşeriyet tarihinde bile hükümdarlar, krallar vardır. Nitekim Voltaire'in bu zehabı teyit eden şu meşhur mısraını herkes bilir: "İlk kral olan mesut bir askerdi." En eski zamanlardan beri beşerî cemiyetler kendilerini gerek hayvanlara gerek anâsır-ı tabîiyyeye gerek diğer rakip cemiyetlere karşı müdafaa etmeye mecburdular. Bu mücadelede bazıları diğerlerinden daha müsellah, daha kuvvetli veyahut daha zeki olduklarından "halkın sesi" bunları reis tayin etti. Ve hâkimiyeti onlara verdi. İşte içtimaiyatın şiddetle muhalefet ettiği izahatın enmûzeci budur. Şimdiye kadar Mısır'ın misali, hâkimiyetin en eski şeklinde bir fertte temerküz ettiğini iddia edenlere hak veriyor gibi idi. Asrımızda kraliyeti ihya etmeyi düşünmek gibi divane ümitleri olanlar münakaşalarında hep Mısır'ı delil gösterirlerdi. Mösyö Moret "Semiyyelerden İmparatorluklara" unvanlı son kitabında diyor ki: "On beş sene evvel Mısır Krallığı'nın arz ettiği muammanın hâlli ümidi hemen de kesilmişti. Tıpkı efsanedeki "Jupiter"in kafasından tamamıyla müsellah olarak çıkan "Miniero" gibi Mısır o zaman en uzak addedilen devirde yeniden ve bilâ-şüphe tam bir inkişafa erişmiş bir uzviyet gibi karşımızda duruyordu." Firavunların tarihi, asrî içtimaiyatın bidayetinden beri kudretin bir fertte olmadığı nazariyesini iptal eder gözüküyordu.

Arkeoloji, içtimaiyatın imdadına yetişti. Petrie, Amelino ve Morgan'ların hafriyatı Mısır'da mücellâ taş devrine ait bir medeniyet meydana çıkardı. Evvelce Lureau'nun ve şimdi Mösyö Moret'nin yukarıda zikrettiğimiz kitabında gösterdiği gibi medeniyetin pek bariz bir totemin bir seciyesi olduğu anlaşılıyor. Mısır kraliyeti birdenbire doğmadı. O, binefsihî bir hilkat değildir. Firavunlardan evvel Mısır parça parça idi. Birçok kabile ve semiyyelere münkasımdı. Bunların her birinin doğanları, köpek, akrep, kamış, çınar, bamya gibi totemleri vardı… Evvela muzlim bir mahiyeti ve bir manada demokratik olan bu hâkimiyet ancak yavaş yavaş Firavun tarafından kendi lehine müsadere edilmiştir. Mösyö Moret diyor ki: "İptidaî Mısır'ın içtimaî halindeki totemlerin el-yevm ancak kral denilen bir şahısta tecemmu etmiş hâlini görüyoruz. Asırlar geçtikçe o ilahların oğlu bizzat ilah olmuştur. Toprağın yegâne sahibi odur. Dünyevî ve uhrevî bütün lütufları o tevzi eder. İnsanlar ile ilahlar arasında gerek sihirbaz gerek rahip olarak yegâne vasıta odur. Dünyevî hayatta cennete götürecek yolda insanların rehberidir. İşte bu suretledir ki Firavun, tasavvur edilen manevî kuvvetlerin en muazzamı olarak tecelli eder. Bir de unutmamalı ki totemin semiyyeler üzerinde olan velâyetini kendi lehine olarak zapt etmeye, ırkın ilahî ruhunu kralî şahsiyette toplamaya meydan veren inkılâp zamanında bütün bunlar nüve hâlinde mevcuttu." Mösyö Moret'nin eserinde mükemmelen izah ettiği gibi Firavun hiçbir şey yaratmadı. O,

mevki-i iktidarın mirasçısı oldu. Demek ki Mısır, asrî içtimaiyatın taslak hâlinde gösterdiği hâkimiyetin tekâmül kanununa bir istisna teşkil etmiyor. Bilâkis onu takviye ediyor. Şimdi bu tekâmülün merhalelerini kısaca göstermek istiyoruz. Esasen bizi alakadar eden şey siyasî müesseselerin tahavvülatı tarihinden ziyade bu tahavvülatın esbabıdır. Göstermek istiyoruz ki siyasî müesseselerin her hususî takallübü ma'şerî ruhun tekâmülünün hususî bir ânına tekabül eder. Böylece demokratik bir sistemin hangi ma'şerî fikirlere ihtiyacı olduğunu da tayin edeceğiz. Ve bu bize müspet bir siyasetin anâsırını gösterecektir. Bildiğimiz cemiyetlerin en basit ve en eski olanı totemik cemiyetlerdir. İptidaî teşkilat, içtimaî hüceyre-i semiyyedir. Durkheim'in yaptığı tarifi hatırlatalım: "Semiyye, birbirlerini ancak aynı toteme mensup olduklarından dolayı akraba telakkî eden bir zümre fertlerden ibarettir. Bizzat totem canlı veya cansız bir vücuttur. Ekseriya bir hayvan veya nebat olur. Zümre, totemin neslinden olduğunu farz eder. Onun ismini taşır. Ve onu remiz olarak kullanır. Eğer totem bir kurt ise semiyyenin bütün azası cedlerinin bir kurt olduğuna ve her birisinde kurttan bir şey bulunduğuna kanidirler." Bu iptidaî cemiyetlerde tam manasıyla bariz siyasî teşkilat yok gibidir. Bu yokluk iptidaî semiyyelerde anarşinin hâkim olduğu ve bir adamın iktidarına maddî bir imkânsızlık hâilinden başka bir hudut bulunmadığını ve kaide namına hiçbir şeye tesadüf edilmediğini zannettirirdi. Bu fikir çok yanlıştır. İptidaî cemiyetlerde son derece sıkı kaideler vardır. Babalığa, evlatlığa, izdivaca ait kaideler çok vâzıhtır. Haramlar, helaller pek çoktur. Bu kaidelerin hususiyetleri, aynı zamanda dinî, siyasî, içtimaî vücûhu hâiz olmalarındadır. "Kıymetler" henüz teferruk etmemiştir. Her biri diğerine karışır, esasen takaddüm eden dinî kıymetlerdir. Bizi alakadar eden esas, iktidarın, gayr-ı şahsî hâkimiyetin münteşir olduğunu kaydetmektir. İktidara malik olan totemdir. Fakat totem herhangi bir suretle semiyyenin bütün azasında şâyi'dir. Binaenaleyh herkesin serfürû ettiği küllî iktidarın bir kısmına semiyyenin her ferdi maliktir. İptidada hiç kimsenin iktidarı niçin kendi lehine olarak inhisara alamamasını ve binaenaleyh menşe'de kralların, siyasî reislerin mevcut olamamasını bu hâl pek güzel izah eder. Hâkimiyet aynı zamanda semiyyenin hem bütün azasının fevkinde hem de her birinin şahsındadır. Siyasî içtimaiyât hakkında en mümtaz mütehassıslarımızdan biri olan Mösyö Davy, eserlerinin birinde diyor ki: "Semiyyede demokratik teşkilatın bir enmuzeci vardır. Yalnız bizce totemik semiyyenin teşkilatını bu kelime pek fena tarif eder. Çünkü demokrasi hakikaten mevcut olmak için fert hürriyetini ve kıymetini şuurlu olarak duymalıdır. Aynı zamanda kendini aşan şe'niyet ve kıymetlere itaat etmek ihtiyacını fark etmelidir. Hâlbuki totemik semiyyede fert kendini fert olarak tanımaz. Ancak totemî ve ma'şerî ruha nispetle tarif ve izah eder. Hâkimiyetin şâyi bir hâlde bulunduğu bütün cemiyetler bize totemik cemiyetin bir misalini gösterirler. Velâyetin bu şüyûu, totemin ve iktidarının semiyyenin bütün fertlerinde münteşir bulunması itikadına istinat eder. Bu velâyet şâyi olduğu hâlde ona itaat ve hürmet edilmesi, totemin iktidarının her birinde şâyi olduğu hâlde hepsinin fevkinde hâiz-i kıymet olduğunu gösterir. Mamafih totemik semiyyelerin içinde merkeziyet ve vahdete temayülat görülmez değildir. Yalnız toteme ibadet her semiyyede mutlak bir hususiyetle tekemmül etmezdi. Aynı kabileyi teşkil eden semiyyeler arasında temaslar vardı. Muhtelif totem mezhepleri birbirlerinden bîhaber değildiler. Bilâkis birbirlerini ikmal ederlerdi. Durkheim diyor ki: "Mademki bütün semiyyeler bir tek ve aynı kabilenin ancak aksamıdır, kabilenin vahdeti semiyyelerin kendilerine mahsus âyin ve menâsikleri arasında herhalde hissedilir." Durkheim, kabileyi teşkil eden bütün semiyyelerin muhtelif azası için aynı mahiyeti haiz olan kabilevî ünsiyetler (initiations) olduğunu gösteriyor. İtikadâtın bu genişleme hareketi devam eder. Ve yavaş yavaş



hissedilmeksizin ilahlar ortadan kalkar. August Comte diyor ki: "Beşeriyet geçirdiği 'hâlât-ı sülüse'den ilki olan dinî hâlde fetişizmden politeizme geçerek monoteizmde karar kılmıştır. Meâsır-ı ictimâiyâtın keşifleri pozitivizm felsefesinin bu istibsârının umumiyetle doğru olduğunu gösteriyor. Totemik cemiyetlerin tekâmülü tek bir hasîsa ile tavsif edilebilir: Bunlar bütün sahalarda merkeziyete ve sistemleşmeye doğru gittikçe fazla meylediyorlar. Merkeziyete temayül evvela tabiatıyla dinî sahada tezahür ediyor. İptidada ancak müphem olarak tasvir edilen kabilevî menâsik ve âyinler müterakki bir surette kuvvetleniyor. Böylece kesret-i ilâh üzerinde tekrar bir tarh ameliyesi icra edilerek yavaş yavaş monoteist itikatlara vâsıl olunuyor. Sâfil cemiyetlerin siyasî müesseselerinin tekâmülünü defeâtle L'Anneée Sociologique'te tedkik eden Marcell Mauss'un vâzıhan gösterdiği reislerin zuhuruna müncer olan siyasî merkeziyet hareketi, monoteizm temayülatıyla muvâzî olarak ilerliyor. Bu dinî merkeziyet vetiresi de askerî merkeziyetle münasebattardır. Evvela göçebe hâlinde olan ve herhangi bir toprağa az merbut bulunan totemik cemiyetler bilahare toprağa bağlandılar. Bu suretle köyler doğdu. Bir zamanlar lakayt kaldıkları topraklar gitgide gözlerinde kıymet kesbetti. Onu kendi mülkleri, bizzat semiyyenin bir kısmı gibi telakkî ederek müdafaasını vazife bildiler. İşte muharipler ve binaenaleyh askerî teşkilat ile reislerin mevcudiyeti bundan neşet etti. Aynen yabanî öküz avı gibi büyük avlara çıkmak ihtiyacı da semiyyenin fevkinde teşkilâtı meydana getirmeye sebep oldu. Bu mütalaâtın umumî bir şümulü var gibidir. Hem Afrika cemiyetlerinin hem de Amerika yerlileri cemiyetlerinin tetkiki bu hakikatleri meydana çıkardı. Mesela Omaka (Omaca) cemiyeti gerek Durkheim'i ve gerek Mauss'u pek şâyân-ı dikkat neticelere îsâl etti. Omakalılarda totemik seciye henüz çok barizdir. Her semiyye kuvvetli bir şahsiyet muhafaza eder. Bununla beraber kabilevî vahdet hissi pek şiddetlidir. Bütün Omakalar ait oldukları semiyye ne olursa olsun "Vakat"a karşı aynı ayini yaparlar. Vakat, kabilenin büyük ilahıdır. Ve her semiyyenin hususî totemlerinin fevkindedir. Marcell Mauss diyor ki: "Muhakkak ki (Vakanda) tamamen ra'd ile müşterek olarak muharipler cemiyetinin, daha doğrusu yabanî öküz avının icrası kabilevî hatta beynelmilel mezhep müessesesini intaç eden birinci sebeplerdendir. Zira bu menâsik ve ayinler kabile hudutlarını aşıyor. Elhasıl burada cenubî ve vasatî Afrika'da bariz misallerini bulduğumuz ve monoteizme olan bir nev-i temâyül ile kuvvetli bir askerî teşkilât muvâzâtını gösteren umumî bir münasebetin "relation générale" hususî bir vak'ası karşısındayız."

Durkheim ile Mauss'un mütekâmil totemizme mensup sâfil cemiyetler hakkındaki müşahedeleri bizi işgal eden mesele için çok nâfidir. Sâfil cemiyetlerde gördüğümüz merkeziyete doğru olan bu hareketin "ilk" hadiselerinin hangileri olduğu meselesini şimdi münakaşa edecek değiliz. Askerî, iktisadî ve siyasî merkeziyeti intaç eden dinî merkeziyet midir yoksa dinî merkeziyeti intaç eden askerî merkeziyet midir? Bu meseleyi meâsır-ı içtimâiyât henüz halledemedi. Marcell Mauss bazı yerlerde ikinci faraziyeyi tercih ediyor gibi ise de esasen mesele kıyâs-ı mukassem (dilemma) şeklinde değildir.

Burada yine cemiyetler tarihinde pek sık vâki ve siyasiyyûn için çok istifadeli olan mukabil hulûl ve nüfuz hadiselerinden birini görüyoruz. Bunu tahlile gayret edelim.

Askerî veya iktisadî merkeziyet mevcut olmadan çok daha evvel henüz her semiyye kendi bariz şahsiyetine malik olduğu zamanlarda bile biraz yukarıda işaret ettiğimiz gibi dinî merkeziyete temayülat vardı. Bir semiyyenin azası komşu bir semiyyenin itikatlarına katiyen "yabancı bir dinin ekseriyetle ilka ettiği bedbinî, lakaydî veya husumet hisleriyle bakmaz, bizzat kendileri de bu itikatlara iştirak ederler. Mesela yılan mensuplarının üstûrevî bir yılan cedleri olduğuna ve bundan birçok husûsî faziletlere ve harikulade kuvvetlere malik olduklarına bütün karga mensuplarının da imanı vardır." Bütün kabile huzurunda cereyan eden merasim de mevcuttur. Mesela dinin esrarına ithal etmek (initiation), diş çektirmek, sünnet etmek gibi… Zümre, yavaş yavaş bu müşterek icraatı dînen meşru kılacak ve bundan bütün kabilenin biraz evvel bahsettiğimiz (Vakanda) gibi müşterek ilahı doğacak. Böylece kabilelerin bir toprağa yerleşmesinden ve köylerin teşekkülünden neşet eden iktisadî şeraitin tahavvülü neticesinde askerî teşkilat ile reislerin zuhuru zarurî olunca askerî merkeziyet tamamen hazır bir zemin bulacaktır. Dinî merkeziyete temayülat ise zaten vücut bulmuş olduğundan reislerin mevcudiyeti artık pekâlâ izah edilebilir. Totem, dinî semiyyenin hudutlarını aşmamış olsaydı kabilevî bir reisin vücudu asla kabil olmazdı. Karga semiyyesine mensup bir adam yılanın mensuplarına nasıl kumanda edebilirdi? Aşikârdır ki bunların üzerinde hiçbir nüfuzu olamazdı. Reislerin zuhuru, totemik cemiyetlerin müesseselerindeki inkılapları ancak fikirlerde evvelce bir inkılap veya tekâmül vâki olduğu içindir. Reisin dünyevî kudreti ma'şerî vicdanda kâfi derecede manevî bir istinat bulduğu gün doğabilmiştir. Fakat o zaman makûs bir hadise yani kabile sultasının her iki şekli zuhur



Tutankamon

etmiştir. Birincisi müphem bir hayalden başlayarak kabilevî bir ilahta toplanan dinî velayet, ikincisi askerî reisinin şahsında temerküz eden askerî velayet. Bu iki velayet birbirine gayr-ı kabil-i ictinâb bir surette nüfuz etmeden ne yan yana yaşayabilir ne de birbirlerinden tegâfül edebilirler. İptidaî insanlar için bir reisin vücudu zaruretini kabul etmek, onun maddî ve manevî tefevvukunu anlamak ona hürmet ve itaat için kâfi değildir. Burada da nef'iyeci (utulitariste) izahların ne kadar ham ve budalaca oldukları görülür. Reisin şahsî kıymeti ne kadar büyük olursa olsun velayet kudretini bu kıymete medyun değildir. Bunu evvela kabilenin fevkinde dolaşan ruha, sonra da bizzat kabile ilahıyla mucizevî bir temasta bulunduğuna dair olan itikada medyundur. İptidaî totemlerin bütün kuvveti reisinde temerküz etmiş zannedilir. Gayet tabiî olarak kral dahi ma'şerî vicdanın bu tahavvülâtını yani askerî kudret ile dinî kuvvetin bu aynîleşmesini mümkün mertebe ta'cil etmeye gayret edecektir.

Merkez daha ziyade tebarüz ettiği ve kabilelerin birleşerek hususî kabilelerin fevkinde olacak reislerin zarurî mevcudiyetlerini hissettikleri zaman aynı hadise husule gelir. Eski Mısır tarihi bize bu hususta pek şâyân-ı dikkat misaller arz eder. Eski Mısır krallarının nüfuz ve iktidarları tevessü ettikçe manevî kudretleri de mütevâziyen tevessü ediyor. Menes ve halefleri semiyye ve kabileleri azar azar temsil ederken aynı zamanda hususî reisleri, hususî totemleri, hususî ilahları da temsil ediyorlardı. Mösyö Moret diyor ki: "Netice birçok mücadele ve mütekabil fedakârlıklarla elde edildi. Eski Nekheb ile Bonto krallıklarının iki totemi doğandan sonradır ki kralların resmî isimleri olarak intihap olunabildiler. Mesela zambak yahut cenup gülü ile şimal arısı, Nekheb'in akbabasıyla Bonto'nun yabanî öküzü (Uroeus) her zaman için cenup ve şimal hükümdarlarını, sahiplerini temsil edebilir mi idi? Hayır. Binaenaleyh Firavun, doğana ilaveten dört rakip totemi benimsedi. Bunlar da bilmukabele ona maddî ve manevî kuvvetlerini verdiler. Bu suretle Firavun muzaffer oldu." Böylece cismanî kudret ile manevî kudretin aynı zamanda temsil edilmesi misalleri pek çoktur. Yalnız bir tanesini zikredelim. Milattan 1400 sene evvel yani manevî kudretin Firavun lehine temsilinden binlerce sene sonra Firavun Birinci Seti'ye atfedilen evsaf bu hadiseyi gayet iyi gösterir. "Sen alaca tüylü ilahî doğan! Semayı Ra'nın azametiyle aşar ve seri yürüyüşlü çakal gibi dünyayı bir saatte devreder füsunkâr arslan gibi bütün yabancı memleketlerin meçhul yolları üzerinden sıçrar, çelik boynuzlu manda gibi Asyalıları ezer ve Hititleri sıkıştırırsın." Garp memleketlerindeki krallarda tanınan "ilahî Hak" nazariyesine buna mümasil bir hareketle vâsıl olunacak değildir.

Mevki-i iktidârın ferdîleşmesinin diğer bir âmili olan Potlatch'ın mütalaası bizi aynı netâyice îsal edecektir. Potlatch müessesesinin tesisi ma'şerî vicdanın derin bir tahavvülünün semeresi ve aynı zamanda bu tahavvülü ta'cil eden bir âmildir.

İptidaî cemiyetler âleminde yaptığımız bu küçük gezinti ihtimal biraz haşin gelecektir. Bilhassa bu seyahati ciddî bir alâka ile takip etmeyenler bizi burada meşgul eden içtimaî meseleden pek uzaklaşmış zannedeceklerdir. Hâlbuki biz gezintiyi çok istifadeli buluyor ve bu tecellilerden şu hâkim fikrin çıktığını görüyoruz:

Ma'şerî vicdanın temayülâtını kuvvetle ifade ve ma'şerin maddî menfaatlerinin idaresiyle beraber manevî menfaatlerinin teminini de taahhüt etmeyen siyasî bir müessesenin uzun müddet devam ettiği asla vâki değildir. Bunu asrî demokrasilere tatbik edelim.

Demokrasilerin siyasî müessese olarak zuhurları ma'şerî vicdanın kendilerini müphem bir surette istemesindendir. Demokrasileri yaratan büyük inkılapçılar, ma'şerî vicdanla kaynaşan ve onun hamlesiyle herkesin müphem olarak düşündüğünü yüksek sesle söyleyenlerdir. İnsanlar müspet zihniyete doğru ilerledikleri yani dinî ve mâ-ba'de't-tabiî itikatları terk ettikleri zaman "İlâhî hak: Droit divin"e müstenit krallık kendilerine tamamen anlaşılmayan bir şey gibi görünmeye başladı. İmanı kaybedince mevki-i iktidara hürmeti de kaybettiler. Bu suretle ma'şerî vicdanın manevî desteğine mâlik olamayan krallıklar hemen çöktüler. 1789'da Fransız ihtilâl-i kebîrinin tam "Filozoflar Asrı" tesmiye edilen bir asrın nihayetinde zuhur etmesi ve on sekizinci asrın bunca mütefekkirlerinin aynı yola ve aynı mefkûreye gitmeleri bir tesadüf eseri değildir. Voltaire, Diderot, d'Alambert ve Rousseau, Fransız ihtilalinin müvellididirler. Fakat onlar aynı şeyleri başka bir zamanda söylemiş olsalardı kimse dinlemeyecekti. Onlar da sevk ve idare ettikleri nispette münkâd oldukları derin bir cereyana kapılmışlardı. Acaba demokrat bir hükümet manevî kuvvetini nereden alacak? İlahlar kovuldu, mâ-ba'de't-tabiî ve mevhum kuvvetler, batıl hayaller öldü. O halde demokrasi neyin namına idâre-i umûr edecek? Cevap verelim: Ölmüş, mistik ilahlar namına değil de her ferdin ve cümlenin tercümanı olan ma'şerî vicdan namına idâre-i umûr edecektir. Beşeriyetin üzerinden geçen bu büyük ma'şerî nefha herkese şahsiyetinin şuurunu verdi. Menşe'de farklılaşmamış bir vücut olan insan, muhakemesinin mümtaziyetini, içtimaî üf'ûlesinin şuurunu kazandıktan sonra kralın kendisinden gasp etmiş olduğu mevki-i iktidar hissesini talep etti. Asrî demokrasinin manevî istinatgâhı ilmî, müspet, laik zihniyette ve hatta içtimaî zihniyettedir. İlmî, müspet, laik ve içtimaî zihniyet olmaksızın demokrasi boş ve şe'niyetsizdir. Onun için demokratikler bütün ceht ve gayretlerini bu müspet zihniyeti inkişaf ettirmeye sarf etmelidirler. Demokrasinin kuvvetle yerleşmesi için bu vasıta kanunlardan çok daha iyidir. Mektep ve millî terbiye meselelerinin asrî demokrasilerde neden temel direği mesabesinde meseleler olduğu artık anlaşılıyor. Bütün imtiyazların ilgası hiç şüphesiz çok iyi bir şeydir. Fakat bu ilganın zarurî ve şayan-ı arzu bir hâl alması elbette çok daha müreccahtır. Dimağ ve kalplerde inkılap yapmadıkça her şey şüphelidir.

Bundan sonraki makalelerde ma'şerî vicdanın müspet zihniyete doğru tabiî bir surette tekâmülünü ta'cîl etmenin ne suretle mümkün olduğunu göreceğiz. Bu tekâmül ne derece seri olursa demokrasilerin manevî iktidarı da o derece sahih ve kuvvetli olur.

LİSAN-I NAZMDA EŞKÂL ve EFKÂR[1]

Ali Ekrem (1867-1937)

(Edebiyat Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Prof. Dr. Mehmet Samsakçı

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - samsakci@istanbul.edu.tr

1910 yılında Dârülfünun'da, Edebiyat Müderrisliği görevine başlar, kısa bir valilik hizmeti ve esaretten sonra 1912'de Dârülfünun'a Nazariyyat-ı Edebiye dersleri hocalığı ile geri döner ancak okuttuğu ders 1919'da kaldırılır. Yahya Kemal'in milletvekilliği sırasında ise üçüncü defa Dârülfünun'a hoca olarak atanır, 1933 senesine kadar da bu görevine devam eder. Monografileri, tiyatroları, edebiyat ve dil hakkındaki görüşlerini içeren eserleri bulunan Ali Ekrem daha çok II. Meşrutiyet'ten sonra yayınladığı şiirleri ile tanınır.



Ali Ekrem (Bolayır)

Şekil ve edanın fikir ve mânâ ile kemâl-i tevafuku her şairin en büyük emelidir. Eşkâl olmadan ibdâ'-ı efkâr kābil olamayacağına nazaran şekil ve fikri yekvücut addeden hikmet-i bedâyi ulemâsı tasaltun-ı eşkâl altında ezilmiş kalmış büyük şairlerin merâret-i ruhunu belki de kendileri kadar hissetmişlerdir.

Abdülhâk Hâmid, "*en güzel, en büyük, en doğru şiir, bir hakikat-i müdhişenin tazyiki altında hiçbir şey söyleyememektir;* Makber *ise hitabet ediyor. İnsan bazı kere hatırına gelen bir hayâli tanıyamaz, o kadar güzeldir; zihninden uçan bir fikre yetişemez, o kadar yüksektir; kalbinde doğan bir hissi bulamaz, o kadar derindir! Bu acz ile bir feryat koparır yahut pek karanlık bir şey söyler yahut hiçbir şey söyleyemez de kalemini ayağının altına alıp ezer, bunlar şiirdir*" sözleriyle feryat ederken o büyük vicdanına sığamayan feyezân-ı ilhâmâtı tasvir ettiği kadar da tahakküm-i eşkâli anlatmış oluyor. Lisan-ı nesrin fezâ-yı bî-intihâsında bile hükümrân olan saltanat-ı şekliye lisan-ı nazımda müthiş bir kudret-i istibdat ile tecelli eder. Çünkü nazmın hududu nâ-mütenâhîlik içinde mahduttur. İnsaniyet kadar kadim olan şiirde saltanat-ı şekliye, tab'-ı beşer kadar kadim olduğu içindir ki âlemin en büyük şairleri aynen Türklerin en büyük şairi gibi tahakküm-i eşkâl altında inleyip durmuşlardır.

Fakat:

Çocukluktan niçin dûr eylesün[2] *insanı istibdât*
Eğer her matlabın tahsîline feryâd lâzımsa

1 Sene 1, Sayı 1, Mart 1332 (1916), s. 15-31.

2 Namık Kemal'e ait olan bu beytin doğrusu: "*Çocukluktan niçin dûr eylemiş insanı istibdât*" şeklindedir. (H.N.)

beytinin hikmet-i beligânesi şairlerin ruh-ı mülhiminde inkişaf ettiği için onlar beşerin aczinden acı acı feryat etmekle beraber istibdat-ı eşkâlden kurtulmak için büyük inkılâplar vücuda getirmekten hâlî kalmadıkları gibi her devre-i inkılâbiyede hürriyete doğru terakki maksadıyla küçük küçük, gizli gizli himmetler sarfından da geri durmamışlardır.

İşte biz lisan-ı nazmımızın edvâr-ı mahsusâsında saltanat-ı şekliye ve fikriyenin birbiriyle nasıl imtizaç yahut birbiriyle nasıl inkıyat ettiklerine dair bir fikir vermek için birkaç makale yazmak istiyoruz.[3] Şekil ve edayı râm etmek emeliyle nâzımların sarf ettiği küçük himmetleri, o mütevazı ve mahfî teşebbüsleri de sırası geldikçe mevzu-ı bahsedeceğiz.

Tarih-i edebiyatımızda lisan-ı nazm üç büyük inkılâp arz eder: ***Bâkî***, ***Abdülhâk Hâmid***, ***Tevfik Fikret*** devirleri. Bu makaleyi Bâkî'nin lisanına hasredeceğiz.



Bâkî

Ziya Paşa'nın bihakkın "Müceddid-i nuhistîn"[4] addettiği o büyük şair, edebiyat-ı tasnifiyyenin (littérature classique) İran'dan müntakil eşkâl-i nazmını tamamen kabul etmiş ve fakat o şekillerin taht-ı tazyikinde şiir yazarken Türkçe'nin tabiat-ı asliyesini, lisanımızın istiklâlini zamanına göre fevkalâde bir muvaffakiyetle muhafaza etmeye muktedir olmuştur. Bâkî'nin zuhurundan evvel hatta O'nun zamanına ve daha sonra lisan-ı nazımda Türkçe kelimeler kemiyyât-ı mühmeleden addedilerek cendereler, bucurgatlar ile uzatılır, ezilir, kırılır idi. Bâkî kendi lisanının kelimelerine hürmet göstermiş, evzân-ı arûziyenin icbarıyla elfâz-ı lisanı tagayyurâta uğratmaktan mümkün mertebe içtinap etmiştir. "Mümkün mertebe" diyoruz çünkü Bâkî'nin lisan-ı nazmı da bi-hakkın musaffâ değildir lâkin zamanına göre fevkalâde temizdir. Bir taraftan kadim eşkâl-i nazmın taht-ı tazyikinde kalan, diğer cihetten kendi lisanını temiz yazmak endişesiyle çırpınan bu üstâd-ı nazmın ihraz ettiği muvaffakiyât-ı sanatkârâne ile düştüğü derekât-ı mahkûmiyeti şiirlerinde tetkik edebiliriz. Meşhur mersiyesini alalım:

3 Bu ifadelere, hatta makale başlığının altında, arkadan başka yazıların da geleceğini gösteren 1 rakamına rağmen Ali Ekrem, bu makalenin devamını getirmemiştir. **(H.N.)**

4 Bu ifadeyi Ziya Paşa *Harâbât*'ın Mukaddime beyitlerinde kullanmıştır. *"Bâkî'ye sezâ olunsa ta'yîn / Ta'bir-i müceddid-i nuhistîn"* **(H.N.)**

Sultan Süleyman irtihal ediyor. Bâkî'nin yüreği İslâmiyet'in bu musibetiyle sızlıyor, sızlıyor; duyduğu acılar kalbine sığamıyor. Ruhunun feryatları devr-i Süleymaniye'nin velvele-i fütühâtı kadar bülend-âhenk bir şiir-i nefisin şelâle-i beyânından duyulacak; büyük şair büyük padişaha, âlî vicdanlı Müslüman "Şâh-ı kazâ-tüvân"a[5] ağlayacak! O zaman mersiyenin "şekl-i mahsus ve muayyeni" Bâkî'ye en muvafık, en tabiî olarak arz-ı vücûd ediyor: Osmanlı ve İran payitahtları arasında teessüs eden münasebât Sultan Süleyman asrında en yüksek derecesine vâsıl olmuş, İran'ın âsâr-ı edebiyesi Türkistan'a adeta uçup geliyor. Bâkî Muhteşem-i Kâşânî'nin mersiyesini mutlaka görmüştür; Ağleb-i ihtimâlâta göre bu şiir kendisine meşk-i taklit oluyor. Seyyidü'ş-şühedâ için yazılmış olan o mersiyenin naziresi meydan-ı cihatta terk-i hayat eden "hem gazi hem şehid" padişaha şâyân değil midir? İşte Bâkî böyle düşünüyor ve mersiyesini aynen Muhteşem'in mersiyesi gibi o vezin ile bir terkib-i bend olarak yazıyor.

A'sâr-ı tarihin perde-i esrarından maziye irca'-ı nazar ile böyle bir neticeye vâsıl olup da mersiyeyi tetkike başlarsak birinci bend evvelemirde hayretimizi mucib oluyor:

Ey pây-bend-i dâm-geh-i kayd-ı nâm ü neng
Tâ key hevâ-yı meşgale-i dehr-i bî-direng

An ol günü ki âhir olub nev-bahâr-ı ömr
Berg-i hazâna dönse gerek rûy-ı lâle-reng

Âhir mekânın olsa gerek cür'a gibi hâk
Devrân elinde irse gerek câm-ı ayşa seng

İnsân odur ki âyine-veş kalbi sâf ola
Sînende n'eyler âdem isen kîne-i peleng

İbret gözünde niceye dek gaflet uyhusu
Yetmez mi sana vâkıa-i şâh-ı şîr-çeng

Ol şeh-süvâr-ı mülk-i saâdet ki rahşına
Cevlân deminde arsa-i âlem gelürdi teng

Baş eğdi âb-ı tîğına küffâr-ı Üngürüs
Şemşîri gevherini pesend eyledi Freng

5 Mersiye'de şöyle geçer: *"Hükm-i kazâya virdi rızâyı egerçi kim / Şâh-ı kazâ-tüvân ü kader-dest-gâh idi"* **(H.N.)**

Yüz yire kodu lûtf ile gül-berg-i ter gibi
Sanduka saldı hâzin-i devrân güher gibi

Acaba şair bu kadar teng bir kafiyeyi neden dolayı ihtiyar etmiş? Vâkıa tasnifîyyûnun meslek-i muhtarına göre kemâl-i sanat sühulette değil suûbette tecelli eder. Hele şark tasnifîyyûnu sanatı adeta tasannu addetmişlerdir. Mamafih böyle "yüreğinden kopmuş" tabirine ma-sadak olacak âsâr-ı hissiyede, meslek-i kadîmin şekil-perestliği, lisan-ı kalbi tahakküm-i kat'î altına alamamıştır. Kudema - hiç şüphe edilemez - kendilerinin beğenmedikleri eserlerinde samimî idiler. Zaten sekiz bentlik bir mersiyede şu birinci bentte olduğu gibi müşkül kafiyeler ihtiyarına imkân da yoktur. "Mikrâs" yahut "dağ" kelimeleriyle kafiye teşkil etmek üzere nihayet bir gazel yazılabilir. İşte Bâkî de mersiyesinin diğer bentlerini kolayca kafiyelerle yazmış. O hâlde birinci bent için de daha sehîl bir kafiye intihap edebilirdi. Hayır, şairin bu kafiyeyi ihtiyar etmesi zarurî idi:



Kanunî'nin son zamanları

Sultan Süleyman'a mersiye yazmayı düşünen, Bâkî'nin fikri değil, vicdanıdır. O âlî vicdan-ı İslâmiyet, cihan kadar büyük padişahın zafer meydanına şemşîr-i tâb-dârından döktüğü son katarât-ı hûna bürünerek gurûb ettiğini gördüğü anda o seyf-i bâri'-i kudretin âsümanları delik deşik ederek perde-i ebediyet-penâha nakşetmiş olduğu kevâkib-i azamet ve iclâli de beraber görüyor, asr-ı Süleymanînin ulviyâtıyla mülhem oluyor, bütün o havârık-ı muvaffakiyâtı bir beyt-i velvele-dâra sıkıştırıyor da:

Baş eğdi âb-ı tîğına küffâr-ı Üngürüs
Şemşîri gevherini pesend eyledi Freng

diyor! Birinci bendin kafiyesini şaire zarurî olarak kabul ettiren bu ilhâm-ı vicdanıdır; müfekkirenin vazifesi bundan sonra başlar: Muhteşem-i Kâşânî'nin mersiyesi gibi bent bent bir nazım yazılacak ve bu bentlerin birinde "Frenk" kelimesine yedi kafiye bulacak. İşte sanatkârın saltanat-ı şekliye altında şahsiyet ve mümtaziyetini muhafaza edebilmek için nasıl çalıştığını bu beyte ilâve edilen ebyâtın tetkikiyle anlayabiliyoruz. Bâkî, bendin "şah beytini" mülhem olarak değil, bir silsile-i muhakeme neticesinde söylemiş görünmek istiyor. Eski bir hikmeti yeni sözlerle tekrara başlıyor: "Ey âlâyiş-i

mübtelâ, dünyaya meftun gâfil insan. İbret gözünde gaflet uykusu ne zamana kadar sürecek? Sana padişahın vâkıa-yı irtihali yetişmez mi? O padişah ki rahş-i iclâline arsa-i âlem teng gelirdi. O padişah ki:

Baş eğdi âb-ı tîğına küffâr-ı Üngürüs
Şemşîri gevherini pesend eyledi Freng

Şimdi "gül-berg-i ter gibi yüzünü yere koymuştur" diyor. Bu silsile-i muhakeme o zamanın suret-i tefekkürüne ne kadar muvafık ise silsileyi teşkil eden her beyit de o kadar güzeldir. Demek şair, saltanat-ı şekliyenin taht-ı kahrında ezilip kalmamış, bilâkis o saltanatla kendi şahsiyeti arasında şâyân-ı nazar bir muvazenet tesisine muvaffak olmuş.

Mersiyenin ikinci bendinde:

Bir lütfu çok mürüvveti çok pâdişâh idi

mısraı görülür ki eltâf-ı şâhenşâha müstağrak olan şairin kalb-i minnetine mülhem olmuştur. İşte ikinci bendin sebeb-i nazmı da bu mısradır. Kafiye daha müsait olmakla beraber bu ikinci bent, birinci kadar güzel olamamış. Çünkü bendin sebeb-i tertibi olan mısra, birinci bentte fikr-i hâkim bulunan beyit gibi, Sultan Süleyman'ın havârık-ı ef'âline taallük etmiyor, ancak meâli-i hısâline ait bulunuyor. Şimdi terennüm eden, vicdân-ı asr değil, cân-ı şairdir. Mâmâfih Bâkî bu bentte dahi tahakküm-i şeklî altında ezilip kalmamıştır.


Cenaze (Chester Beatty)

Üçüncü, dördüncü bentlerde şair şeklin tagallübüne inkıyad ediveriyor. Şimdi artık nevha-gerlik edilecektir; her mersiyede ağlamak ve ağlatmak da şark tasnifîyyûnunun bi'l-ittifak kabul ettikleri "efkâr-ı muayyene"dendir. Nevha-gerlik vazifesi oldukça müessir, hususuyla mübalağakâr bir lisan ile ifa olunabilirse elverir. İşte Bâkî nevha-gerliğini gayet müsait kafiyeli iki bent ile yapıyor; şairin şekil ile musaraası bu bentlerde gayr-ı mahsus gibidir. Beşinci bendin şeklini yine mülhem bir beyti takarrür ettiriyor:

Gün doğdu şâh-ı âlem uyanmaz mı hâbdan
Etmez mi[6] *cilve hayme-i gerdûn-tınâbdan*

Bu beyit, her sabah şehriyâr-ı hurşid-efserini maşrık-ı âmâlinde görmeye alışmış olan Osmanlı ordusunun, bir gün o dîdâr-ı azamet ve iclâlden mahrum kalınca, yüreğinden kopan feryâd-ı cân-hıraştır

6 "Kılmaz mı" olmalı **(H.N.)**

ki tâ "Zigetvâr" Kalası civarından Bâkî'nin kalp-gâhına in'ikâs ediyor! Şair elbette bu şah beytinden de bir bent çıkaracaktır.

"Âb" kafiyesi "ng" kafiyesi kadar teng olmamakla beraber yine müşkül; acaba bendin serapa güzel olamaması bundan mı neşet ediyor? Nasıl oluyor da bu kadar samimî bir beytin ilham ettiği parçada:

Tıfl-ı sirişki yerlere geçsün duâm odur
Her kim ağlamaya şeyh ü şebâbdan

beyti gibi sanat oyuncakları;

Yansun yakulsun âteş-i hicrinle âfitâb
Derdinle kara çullara girsün sehâbdan

beyti gibi mübalağa kırıntıları buluyoruz? Sanırım ki şu yolda bir muhakeme yürütmek kābil olur: Bendin üç beytini okuyalım:

Gün doğdu şâh-ı âlem uyanmaz mı hâbdan
Kılmaz mı cilve hayme-i gerdûn-tınâbdan

Yollarda kaldı gözlerimiz gelmedi haber
Hâk-i cenâb-ı südde-i devlet-me'âbdan

Reng-i izârı gitdi yatur kendi huşk-leb
Şol gül gibi ki ayrı düşüpdür gül-âbdan

Bu ne kadar samimiyettir; acaba şâh-ı Sikender-efser ve Dârâ-sipahdan, ferîd-i asr olan Sultan Süleyman'dan - velev O'nun na'şı tasvir edilsin - bu kadar sade bir lisan ile bahsetmek, O'nu böyle samimî, kalbî bir levha-yı şiir içinde göstermek şân-ı azamet ve ikbâline muvafık düşer mi? Bu sözler küçük, pek küçük kalmıyor mu? Şimdi zamanının kütle-i ebâtılı altında ezilip kalan ruh-ı şair çırpınmaya başlıyor, insanlıktan meddahlığa rücu mahcubiyetini hissediyor. Artık şekil ve eda ile mücadeleye hacet yok, mübalağalar için münasip kafiyeler bulunarak bent itmam ediliyor:

Gâhî hicâb-ı ebre girer Husrevâ felek
Yâd eyledikçe lûtfunu terler hicâbdan

Tıfl-ı sirişki yerlere geçsin du'âm odur
Her kim gamundan ağlamaya şeyh u şâbdan

Yansun yakılsın âteş-i hicrinle âfitâb
Derdinle kara çullara girsin sehâbdan

Yâd eylesin hünerlerini kanlar ağlasın
Tîgın boyunca karaya batsın kırâbdan

Derd ü gamunla çâk-i girîbân edip kalem
Pîrâhenini pârelesin gussadan âlem

Altıncı bende gelince: Mersiyenin en güzel parçası budur. Çünkü Bâkî'nin rûh-ı pâk-i İslâmiyetinden bir gulgule-i tekbir gibi in'ikâs eden:

Aldın hezar büt-gedeyi mescid eyledin
Nâkus yerlerinde okuttun ezanları

beyti, bu bendin sebeb-i sünuhu olmuştur. Kafiye gayet müsait, şair bu parçasını yazarken şekil ve eda O'nun ferman-ı ilhâmına titreye titreye inkıyad ediyor:

Tîgın içtirdi düşmene zahm-ı sinânları[7]
Bahs etmez oldu kimse kesildi zebânları[8]

Gördü nihâl-i serv-i ser-efrâz-ı nîzeni
Ser-keşlik adın anmadı bir dahı banları

Her kanda bassa pâ-yı semendin nisâr için
Hânlar yolunda cümle revân etdi cânları

Deşt-i fenâda mürg-i hevâ durmayup konar
Tîgın Hudâ yolunda sebîl etdi kanları

Şemşîr gibi rûy-ı zemîne taraf taraf
Saldın demür kuşaklu cihân pehlivânları

Aldın hezâr büt-gedeyi mescîd eyledin
Nâkûs yerlerinde okutdun ezânları

Âhır çalındı kûs-ı rahîl etdün irtihâl
Evvel konağın oldu cinân bûstânları

Minnet Hudâya iki cihânda kılup sa'îd
Nâm-ı şerîfün eyledi hem gâzî hem şehîd

Mersiyede dest-i zamanın yapıştırdığı birer rık'a-yı siyah olan son iki bendi mevzu-ı bahs etmeyeceğim.

7 "zebanları" **(H.N.)**
8 "lisanları" **(H.N.)**

Bâkî'nin birkaç gazelini de tetkik edelim: Evvelemirde vezinleri nazar-ı itibara alacağız:

Dîvân ider vakt-i seher nev-rûz-ı sultânî meger
Devrân ufukda gösterir taht-ı zümürrüd tâc-ı zer

Âlem müzeyyen pertev-i hûrşîd-i âlem-tâb ile
Nat'-ı ser-â-ser saldılar rûy-ı zemîne ser-be-ser

Fasl-ı şitâda beyza-i sîmîn idi gûy-ı zemîn
Aldı kanadı altına sîmurg-i zerrîn-bâl ü per

Hâb-ı ademden dîde-i ezhârı bî-dâr eyledi
Tahrîk-i bâd-ı subh-dem âvâze-i mürg-i seher

Sultân Murâd-ı tâcver fermân-revâ-yı bahr u ber
Sâhib-kırân-ı dâd-ger şâhenşeh-i âlî-nazar

Destân-sarâ-yı midhati şâh-ı tarabda nagme-sâz
Tâvûs-ı baht u devleti bâm-ı felekde cilveger

Bâkî nisâr-ı makdem-i sultân-ı âlî-şân içün
Destinde şâh-ı gül tutar la'lîn tabak lü'lû-yı ter

Bu nazımda vezin ile ifade-i tabiiyenin mübarezesi aynen görünüyor: Her mısraı dört "müstef'ilün" ile yazmayı kabul etmiş olan şair, daima takti'-i tama riayet edebilmiş olsaydı veznin âheng-i hakikîsini de muhafaza etmiş olacaktı lâkin o zaman da garâib-i ifâdâta düşmesi zarurî idi. Takti'-i tama riayet olunarak bu gazelin hangi mısraı böyle tabiî bir tarz-ı beyan ile yazılabilir? Eş'âr-ı Fârisîde takti'-i tama ne kadar riayet olunabilmiş? Bâkî, üstatlarından daha ziyade perestişkâr-ı âhenk olacak değil a, işte O da takti'-i nâkısa bol bol cevaz veriyor. Gazelinde şeklen ihrazına çalıştığı muvaffakiyet, kelimeleri ayırırken âheng-i nazmı zîr ü zeber etmemektir; bu maksad-ı sanatkârâneye vasıl olduğu da inkâr edilemez: İşte şu yedi beytin taktileri en ziyade memdud hecâlara bir de terkib kesrelerine isabet etmiş. Artık "ufukta", "zümürrüd", "müzeyyen", "kanadı" gibi birkaç kelimeyi ikiye ayırarak okumak muhill-i aheng addedilemez.



Ezelden câm-ı aşkın bende-i fermânıyız cânâ
Muhabbet mülkünün sultân-ı âlî-şânıyız cânâ

Sehâb-ı lütfun âbın teşne dillerden dirîg etme
Bu deştin bağrı yanmış lâle-i Nu'manıyüz cânâ

Zamâne bizde gevher sezdiğiyçün dil-hırâş eyler
Anınçün bağrımız hûndur maârif kânıyüz cânâ

Mükedder kılmasun gerd-i küdûret çeşme-i cânı
Bilirsin âb-i rû-yi mülket-i Osmâniyüz cânâ

Cihânı câm-ı nazmım şi'r-i Bâkî gibi devreyler
Bu bezmin şimdi biz de Câmi-i devrânıyüz cânâ

Zamanının telâkkiyât-ı bediasına muvafık, büyük bir şairin divanında birinci gazel olmaya şâyân bir şiir. Bu gazel acaba nasıl yazılmış? Matla beyti, suale katiyyen cevap veriyor. Bâkî, matlaını yazabilmek için hayli düşünmüştür. Bu beyit, fesahat ve belâgate bir gevher-i yektâ, aşk-ı hakikî için bir mazhar-ı nevin-incilâ olacak. Büyük şairler, birinci gazellerinin matlaını her zaman güzel yazamazlar mı?

Kad enâru'l-aşk li'l-uşşâk-ı minhâcü'l-Hüdâ
Sâlik-i râh-ı hakikat aşkla eyler iktidâ
Fuzûlî

Şâh-ı aşkım âlem-i ma'nâ müsellemdir bana
Ser-nigûn peymâne-i Cem tâc-ı Edhem'dir bana
Nef'î

Aczdür mahmil-keş-i idrâk-i mâhiyyet bana
Reh-nümâ-yı câdde-i tahkîkdür hayret bana
Sâmî

Bâkî'nin matlaı, şu üç matlaın hiçbirinden aşağı değil, belki hepsinden güzel. Lâkin bu matladan bir gazel çıkarmak için şair nasıl çalışmış? Matlada fazla, eksik bir kelime yok, gazelin diğer beyitleri de böyle yazılabilir mi? Buna ihtimal verilemez: Lisan-ı nazmda i'caz kadar ıtnâbın da cârî olduğu malûmdur. "Dört "mefâilün" ile mısralar teşkili için şair herhâlde ıtnaplara düşecektir. "Bir şairin büyüklüğü lisan-ı nazmında ihtiyar ettiği ıtnaplarla takdir edilebilir" denilse yanlış bir fikir beyan edilmiş olmaz. Hangi

lisanda yazılmış olursa olsun âsâr-ı muhallededen addolunan şiirlerde şekil ve edanın mânâya tahmil ettiği ıtnaplara gayet güzel numuneler bulunur. Bu gazelde de o numuneleri görürüz: İkinci beyitteki "teşne-diller", "bağrı yanmış"; üçünü beyitteki "maarif kânı" sözleri; dördüncü ve beşinci beyitlerin de birinci mısraları hep efkâr-ı asliyeye ilave olunmuş efkâr-ı tâliyedir ki vezin ve âhengin icbarıyla yazıldığından iştibah olunamaz. Fakat bu ilaveleri mânâlara ruh-ı sânî ifâza ettiği de derhal teslim edilir.

Yüzün şems-i duhâ rûz-ı visâlin ' Îd-i Edhâdır
Cemâlinden müzeyyen her taraf âlem temâşâdır

Haremden na're-i Lebbeyke Lebbeyk irdi eflâke
Ser-i kûyunda gûyâ nâle-i uşşâk-ı şeydâdır

Gönül hâk-i harîm-i âsitânın arzû eyler
Derûn-ı dilde niyyet âb-ı Zemzemden musaffâdır

Cenâb-ı Hazrete yüz tut kim oldur kıble-i ârif
Sücûdundan garaz zîrâ rızâ-yı Rabb-i a'lâdır

İrişsin Kâ'be-i kûy-ı rızâna tek dil-i Bâkî
Harîm-i hürmetin kurbunda kurbân ile irzâdur

Murâdun Hân Murâdun himmetinden kıl recâ ey dil
Kim ol sultân-ı sûret pâdişâh-ı mülk-i ma'nâdır

* * *

Fark-ı felekde zâhir olup tâc-ı zer-nigâr
Üsküflerin menârelerüñ kaptı rüzgâr

Meydân-ı ' îd-gehde perî-çehreler gibi
Fâhir libâslar ile hırâm etdi nev-bahâr

Câm-ı şarâb-ı nâb ile rindân-ı meygede
Öz ' âleminde her biri bir şâh-ı tâcdâr

Sun bezm-i ayşa destini kim câm-ı mey gibi
Girmez eline bir gül-i ter bî-cefâ-yı hâr

Gül-gûn olurdu çehre-i Bâkî şafak gibi
Devrân sunaydı destine bir câm-ı zer-nigâr

Bu iki gazelde de pek mâhirane ihtiyar olunmuş ıtnaplar vardır ki küçük bir tetkik ile tezahür eder. Bunun emsali ise Divân- Bâkî'de nadir değildir. Fakat itiraf etmeliyiz, vezin doldurmak için kabul edilmiş bârid ve bî-mânâ ıtnaplar da vardır:

Gel ey sâkî bulunmaz böyle âlî dil-küşâ meclis
Getir câm-ı musâffâyı kim olsun pür-safâ meclis

Piyâle aksi mir'ât-ı felekde âfitâb olsun
Fürûg-ı sâgar-ı sahbâdan olsun pür-ziyâ meclis

Şarâb âb-ı hayât u câm-ı zerrîn âfitâb olsa
Cinân içre gerekmez bana cânân olmasa meclis

Kadeh kan ağlayıp def sîne döğer ney figân eyler
Meğer derd ü gam-ı aşka oluptur mübtelâ meclis

Kadeh fıskıyye mey su halka-i rindân anun havzı
Sarây-ı şevka şadırvan oluptur Bâkıyâ meclis

Şu nazmı okur okumaz anlarız ki matlaı şöylece yazılmış, sonra ondan bir gazel çıkarılmak için matlaın vezniyle mısralar dolduracak kelimeler tertip ve tanzim edilivermiş. Bunda bir sanat-ı ıtnap bulmak nerede kalır, medid bir jâj-hâyî görmemek kābil olamaz. Böyle fikir ve meal itibariyle meşher-gâh-i garâib gazellere Bâkî'nin divanında daha bir hayli numuneler gösterilebilir; mücerret vezin doldurmak, mısraları, beyitleri teşkil edebilmek için kabul olunmuş tekrarlar, atf-ı tefsîrîler haşivler de vardır:

Kanımı içmeye ol âfet-i cânım gözedür
Meyleder ölmeme ol rûh-ı revanım özenür

* * *

Iyş u safâda hurrem u handân u şâdumân

* * *

Cemşîd-i ' ayş ü ' işret ü Dârâ-yı dâr u gîr
Kisrî-i ' adl ü re'fet ü İskender-i zamân

* * *

Menzil-i bâr-ı belâ kühne-serâdur dünyâ
Genc[9]*-i râhat yeri zann eyleme bu vîrânı*

9 Doğrusu: küne

* * *

Derd-i çeşmün gördügümce derd-nâk eyler beni
Gözlerin derdi senin bir gün helâk eyler beni

* * *

Deme âşık âna kim olmaya aşkında sebât
Âşık oldur kim ola anda muhabbet bâkî

Bu misallerin daha haylice teksiri de mümkündür. Mamafih, Bâkî'nin zevâid ve haşviyyâtı, muasırı olan Fuzulî'ye nispeten az kalır. Fuzûlî sanatkâr olmaktan ziyade büyük şair, Bâkî şair olduğundan ziyade büyük sanatkârdır. Bâkî yalnız zamanının şairlerinden değil, kendinden asırlarca sonra gelen birçok şairlerimizden daha bedia-kâr, daha ziyade ruh-ı sanata vâkıftır. Lisan-ı nazmımızın bugünkü mertebe-i bülend-muvaffakiyetinde koca Bâkî'nin ruh-ı irşâdı hissolunur. Efkâr itibariyle zamanının müthiş tesirâtına münkad olmakla beraber - hatta belki de bu bâr altında ezilip kaldığı için - eşkâlini bu derecede tasfiyeye muvaffak olan seyyâle nazar bir bedia-kâr, a'sâr ensâlin ne büyük hürmetlerine şâyândır!

Bâkî, vezin ihtiyarında da lisanımızın tabiatını nazar-ı itibare almıştır. Vâkıa İran tesirâtından kurtulamayarak O da zamanın âfet-i âhengi olan bahr-i remeli her vezinden çok kabul etmiş fakat eczâ-yı aruziyenin aynen tekririnden husule gelen yeknesakî-yi ahenkten teneffür, hususiyle böyle vezinlerde Türkçe kelimelerin tabiat-ı asliyeleri pek güç muhafaza olunabildiğini his ve takdir ettiği için meselâ "fâilâtün" vezniyle 126 şiir yazdıysa bahr-i muzârîden "mef'ulü fâilâtün mefâilü fâilün" vezniyle de 115 şiir yazmış. Rakamın şu talâkat-ı beligası sanatkârın rikkat-i nezahetine burhan-ı kâfidir. Bâkî'nin o vezn-i mürekkebe göstermiş olduğu rağbet sayesindedir ki Hâmid'in, Fikret'in, Cenab'ın birçok güzel şiirleri bu lisan-ı âhengdâr ile o kadar tabiî olarak yazılabilmiş.


Tevfik Fikret

* * *

Şimdi kafiyelere nakl-i makal edelim

Ruhun 'aksiyle sahn-ı dîde bâğ-ı[10] *gülistânımdır*
Nihâl-i ser-bülendin haylîden hâtır-nişânımdır

Gönül ağlar[11] *gamından dem-be-dem rûh-ı revân ağlar*
Bu bâgın çeşmesârı hep benüm eşk-i revânımdır

10 Doğrusu: "Bağ u gülistânımdır" **(H.N.)**
11 Doğrusu: "inler" **(H.N.)**



Bâkî Divanı'ndan bir varak

Temâşâ-yı gül ü gülşende ârâm eylemez cânım
Ser-i kûyunda cânânın garaz ârâm-ı cânumdur

Şirâr-ı nâr-ı âhımla sipihrin tâs-ı pûlâdı
Döner her şeb belâ bezminde câm-ı zer-nişânımdır

Yaşım deryâdır ey Bâkî içinde şâh-ı mercânı
Hayâl-i nahl-i bâlâ-yı nihâl-i erguvânımdır

Bu gazelde kafiyenin icbarıyla yazılmış bir mısra gösterilemez. Demek oluyor ki saltanat-ı fikriye, tahakküm-i eşkâle galebe-i kat'iye ihraz etmiştir. Lâkin burada galebenin pek âsân olduğunu unutmamalıyız: "an" kafiyesi gayet vâsi, gazel de beş beyitten ibaret.

Sahn-ı gülşen mülk-i Bagdâd oldu âb-ı cûy Şat
Yâsemenler su yüzünde seyr ider mânend-i bat

Sahn-ı bâgı tuttu encüm gibi nergis şöyle kim
Mestler fark eylemez yerden göğü eyler galat

Bir Gülistân *yazdı bir ay içre fasl-ı nev-bahâr*
Lâle yer yer sürh olupdur sebze hat şeb-nem nukat

Aldılar ol şem'-i bezm-ârâyı ağyâr ortaya
Zâhir oldı nükte-i lâ hayre illâ fi'l-vasat

Hatt-ı la'lin Bâkîyâ ol gonca-i nev-rüstenüñ
Seyr idenler didiler handânuñ olmakdur bu hat

İşte burada şeklin feci bir tahakkümü görülüyor: Şair, divan-ı mürettebini dolduracak "harfü'-d-dât" sahifesi itmam edilmiş, defter-i sanatın ser-safha-yı ebkemiyetine "harfü't-tâ" yazılmış. Şimdi ibraz-ı hüner zamanıdır! Sanatkâr bütün maharet-i nazmiyesini göstermek emeline de düşüyor, redifli olmamak şartıyla harfü't-tâ kafiyesini arıyor; artık "şat"lar, "bat"lar, "galat"lar gazele hücum ediyor. Gazelin kıymet-i bediaı hiç, hatta hiçten de fena bir oyuncak. Ne yapılır ki zamanın telakkîsine göre sanat işte böyle garip ve acîb tasannularda tecelli ediyor!

Müje haylin dizer ol gamze-i fettân saf saf
Gûyiyâ cenge turur nîze-güzârân saf saf

Câmi' içre göre tâ kimlere hem-zânûsın
Şekl-i sakkâda gezer dîde-i giryân saf saf

Gökde efgân iderek sanma geçer hayl-i küleng
Çekilir kûyuna mürgân-ı dil ü cân saf saf

Vasf-ı kaddinle hırâm itse alem gibi kalem
Leşker-i satrı çeker defter ü dîvân saf saf

Kûyun etrâfına 'uşşâk dizilmiş gûyâ
Harem-i Ka'bede her cânibe erkân saf saf

Ehl-i dil derd ü gamun ni'metine müstağrak
Dizilirler keremin hânına mihmân saf saf

Leşker-i eşk-i firâvân ile ceng itmek içün
Gönderir mevclerin lücce-i 'ummân saf saf

Kadrini seng-i musallâda bilüp ey Bâkî
Turup el bağlayalar karşuna yârân saf saf


Divan-ı Baki (Harvard Art Museums)

Şu gazeli okuyup da bugün hayretlere duçâr olmamak kābil değildir. Son beyti yazan bir şair böyle silsile-yi a'sâr üzerinden hafıza-yı enâma intikal edecek bir bedia-yı fikriyeye bir şah beyte nasıl kıyamadan bütün o mürde-meâl ebyâtı ilave edebiliyor? Lâkin Bâkî acaba bu son beyti mi evvelâ yazmış da gazeli ondan çıkarmış, yoksa divanının "harfü'l-fâ" sahifesini doldurmaya başlayınca "saf saf" redifini ya başka bir gazelde görerek yahut kendisi ihtiyar ederek gazelini yazmaya başlamış da son beyti tesadüf kabilinden olarak mı söyleyivermiş? İkinci şıkka akl-ı selim pek de ihtimal vermek istemiyor, böyle de olsa o beyt-i enfesi bir dürr-i şehvâr gibi tek bırakmayıp da yağlı bir paçavranın ucuna asmak ne kadar günah! Bâkî yazdığı gazelde son beyit ile mütenasip başka bir beyit bulunmadığını takdir edemez miydi? Turnaları uçurmakla, servileri dizmekle, mevceleri yuvarlamakla saflar tahayyül ederek söze benzer bir şiir yazılamayacağını bilmez miydi? Elbette bilirdi. Hatta kudemâ-yı şuâramızın adeta icbâr-ı nefs ile tabiat ve samimiyetinden nasıl inhiraf ettiklerini eserlerinin tetkikiyle anlamak mümkündür. O biçareler, başka türlü şiir yazarlarsa hiçbir hüner, hiçbir marifet ibraz etmiş olmazlardı. İşte müşkül bir redif bulunmuş, bunu hemen bir nimet-i gayr-ı müterakkıbe addetmeli, çıkılamaz zannolunan vadilere sapmalı, her müfekkirenin bulamayacağı münasebetler, mülâyemetler ile tefavvuk-nümâ-yı garabet bir gazel-i muazzam yazmalı! Bâkî, mersiyesinde birinci bendi, nasıl bir beytin üzerini ekleyerek yazmışsa bu gazelini de son beyte ilaveler yaparak öyle tertip etmiş. O bent enfes bir şiir olmuş, bu gazel âdî düşmüş. Çünkü gazelin şu redifi bendin o dar kafiyesinden bin kere daha mübremdir. Bu redif şekli değil, meâli bir muzîk esârete alıyor. İşte saltanat-ı şekliyenin en kāhir istibdadı böyle tecelli eder.

Feryâda geldi bülbül-i destân-sarây-ı bâğ
Ya'nî zamân-ı 'ayşdur eyler salâ-yı bâğ

Ayş u safâya hâtırımız turmayup çeker
Sünbüller oldu silsile-i müşgsâ-yı bâğ

Gerd-i kederden âyine-i kalbi sâf u pâk
Gûyâ derûn-ı ehl-i safâdır fezâ-yı bâğ

Saçıldı sahn-ı sebzeye nesrîn varakları
Sakf-ı sipihre bebzedi ferş-i sarây-ı bâğ

Bâkî zamân-ı 'işret ü hengâm-ı ayşdır
Virmek gerek ne hâlet ise muktezâ-yı bâğ

Bu gazelde vahdet-i mevzu hükümrandır; gazellerde böylesine nadir tesadüf olunur. Namık Kemal'in, "parça bohçası" dediği gazel ile vahdet-i mevzu arasında adeta bir husumet câri idi, kafiyelerin vahdeti kâfi addedilirdi. Bâkî de bittabî bütün İran şuarâsı gibi bu nazariyeyi kabul etmişti. O hâlde gâh u bîgâh böyle fikren merbut ve müselsel gazelleri nasıl yazabiliyor? Bu suale şu yolda cevap verilebilir: "Bağ" redifi şairi bağdan harice çıkaramıyor, bereket versin harf-i reviyyi de pek kolay olarak intihap edilmiş, işte böyle merbut bir gazelcik vücuda gelmiş. Redif, "saf saf" redifi gibi ibraz-ı hünere müsait bir ukde-i fikriye olmadığı için şair bağ redifine ehemmiyet bile vermiyor: Onu mücerret, divan-ı mürettebinde "harfü'l-gayın" kısmını doldurmak için kabul etmiş. Demek ki gazelde vahdet-i mevzuu temin eden, şairin endişe-i ibda'ı değil, şeklin tahakkümüdür. Ne garip hâl!


Divan-ı Baki (Harvard Art Museums)

Eş'âr-ı Bâkî hadde-i tetkikten geçirilirse bunun da aksinin de emsâl-i adîdesi görülür ve fikir ve şeklin birbirine tahakkümâtı ayân olur.

Bâkî kendi mahlasını tevriyeye müsait bulduğu için gazellerinin birkaçını ismiyle cinaslı bir mısrada

itmam etmiştir. Pek meşhur olan "*Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş*" mısraından başka zamanına göre güzel, cinaslı sözler vardır:

Sâkî mey-i Bâkî'yi getür tab'a[12] *safâ ver*
Çün kâr-ı cihân âkıbetü'l-emr fenâdır

* * *

Minnet Hudâ'ya devlet-i dünyâ fenâ bulur
Bâkî kalır sahife-i âlemde nâmımız

* * *

Bâki dilemez dehr-i denî saltanatın dil
Yâr eşiğinin hizmetidir devlet ü câhım

* * *

Kılmadın Bâkî'ye himmet dedim ey şâh-ı cihân
Dedi kul olabilirsen yine himmet Bâkî

* * *

Şuarâ haylini defter idicek kilk-i kazâ
Mahv u isbât ile pür kıldı nîce evrâkı

Kazıdı niceyi yanlış diye bu defterden
Bâkî'yi edip işâret dedi "sahhü'l-Bâkî"

Divan-ı Bâkî'den bu sanata daha birkaç misal bulunabilir fakat istiksâr edilecek derecede değildir. O zaman, başka bir şairin mahlası Bâkî olsaydı belki her gazelinin maktaında cinas sanatını ihtiyar ederdi; Bâkî ise bi'n-nisbe imsâk etmiştir. Son gazelinde bu sanata kapılarak isminin kafiyeye tahmil ettiği tahakküm-i şekliye münkad oluveriyor. Mamafih hazin bir gazel yazmaya muvaffak olmuştur. Osmanlı yârân-ı şi'rinin huzur-ı ruhâniyetinde saf saf el bağlayarak yâd-ı ebediyet-penâhına vicdân-ı ihtirâmkârından tekbirât-ı tebcil arz ettiği bu üstâd-ı fâzıla biz de lisan-ı nazmını mücmelen mevzu-ı bahs ettiğimiz şu makalede o gazel-i hazini okumakla iştirak ederek şânına lâyık son sözü kendisine söyleteceğiz:

Gitdi Kayser kasrının tâk u revâkı kalmadı
Nice Kisrâ geçdi tâk u tumturâkı kalmadı

Bezm-i kesretden biz en evvel götürdük ayağı
Meclis âhir oldı gitdi bâde sâkî kalmadı

12 Doğrusu: "bezme" **(H.N.)**

Şevk u zevk ehli çekildi biz dahi yâ Hû didük
Zevki gitdi âlemin ehl-i mezâkı kalmadı

Müttefik yok bir yere âlemde çok ehl-i nifâk
Veh ki dânâ ehli yok ehl-i ittifakı kalmadı[13]

Gam değül Bâkî bekā semtine kılsa irtihâl
Nîce şehler bu fenâ mülkünde bâkî kalmadı

27 Şubat Sene (1)331[14]
Dârülfünun Edebiyat Şubesi
Nazariyât-ı Edebiye Müderrisi

13 Divan'da bu beyit yerine *"Tolu urmış tarlaya döndürdi devrân sohbeti / Câm sınmış mey dökilmiş dest-i sâkî kalmadı"* beyti yer almaktadır. **(H.N.)**
14 11 Mart 1916 **(H.N.)**

FREUDİZM ve PSİKO-ANALİZE DAİR BEŞ DERS[1]

Sigmund Freud (1856-1939)

Mütercim: Mustafa Şekip (Tunç) (1886-1958)

Latin alfabesine aktaran: Dr. Öğr. Üyesi M. Şerif Eskin

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - eskinserif@istanbul.edu.tr

Türkiye'de modern psikolojinin kurucularından olan ve bu alanda telif ve tercüme eserlerle haklı bir şöhrete sahip olan Mustafa Şekip, 1919 yılında Edebiyat Fakültesi Müderris Muavinliği görevine atanır. Üniversitedeki görevini 1953 yılına kadar sürdürür. M. Şekip'in Mütareke yıllarının en önemli fikir ve sanat dergilerinden birisi olan Dergâh'la birlike Dârülfünun Edebiyat Mecmuası'nda neşredilmiş öncü yazıları söz konusudur.



Mustafa Şekip Bey

MUKADDİME

Yirminci asrın iptidâsından beri insan ruhunun tahlilinde gösterdiği ibtikârîlik ve istiklâl ile gittikçe şöhretini artıran ve elyevm eserleri bütün medenî lisanlara tercüme edilmiş bulunan Freud'dan artık hiçbir münevver muhit tegafül edemez. Bundan on, on beş sene evvel Freud nâmıyla muharririni hatırlayamadığım Türkçe küçük bir risale görmüştüm. O vakit ruhiyatın henüz mübtedîsi olduğum için kıymetini takdir edecek bir vaziyette değildim. Yalnız kitabın bir doktor kaleminden çıkmış ve pek mustalah bir lisan ile yazılmış olduğunu iyice hatırlıyorum. Mütareke senelerinde Münir Mazhar Bey *Tedrisat-ı İptidâiye Mecmuası*'nda Freudizme dair pek muhtasar güzel bir etüt neşretmişti. Freudizme dair zikre şâyan bütün neşriyatımız ihtimal, bundan ibarettir. Yalnız Türk münevverlerinin Freud ile bu kadarcık alakadar olduklarını hiç zannetmediğim gibi klasik ruhiyat ile klasik emraz-ı akliyeye yeni ışıklar getiren ve hatta bütün maneviyat ilimlerini orijinal bir zâviyeden temaşa ettiren büyük bir mütefekkirin öyle çabucak hazmedileceğine de inanmıyorum. Bu sebepten Freudizm hakkındaki neşriyatın ağır ve emin hatvelerle yapılmasını zararlı değil, bilâkis iyi anlaşılmasının en mühim şartlarından biri addediyorum. Aksi takdirde Freudizm ya kaba ve çirkin bir karikatür veya istikrah edilecek bir manzume-i fikriye olmaya namzettir. Her kuvvetli şahsiyet gibi Freud da muhtelif takdidlere uğramış bir âlimdir. Fazla olarak efkârının mihverini cinsiyet hayatının hiç umulmadık ve asla intizar edilmeyen müşâhede ve tefsirleri teşkil ettiği için an'anevî

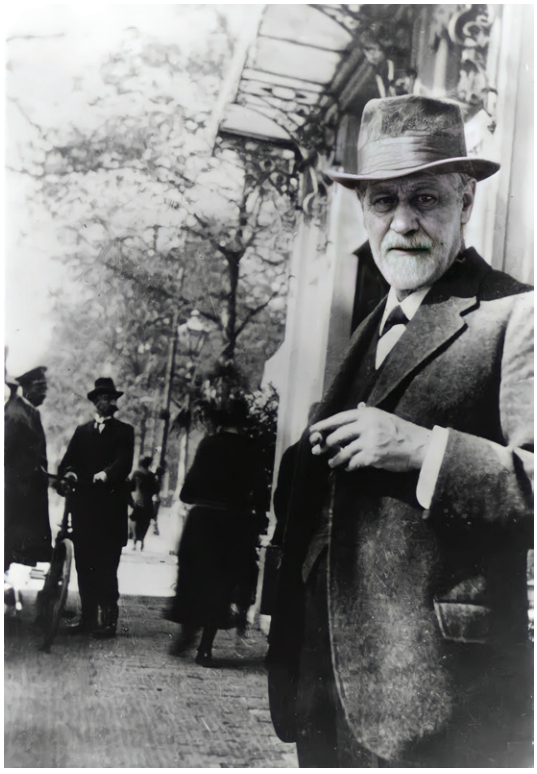
1 Cilt 4, Sayı 6, Şubat-Mart 1926, s. 365-405.

ahlakın kökleşmiş fikir ve hisleri hiç şüphe yok ki bu telakkileri birdenbire hoş görmeyecektir. Fakat bütün yeniliklerin ilk tesiri böyle olmamış mı?

Freud'un en evvel tercüme ve mütalaa edilmesi icap eden eseri 1909'da tedris ettiği *Psiko-Analize Dair Beş Ders* nâm kitabıdır. Tercüme ettiğim bu eser kemâl-i dikkatle okunup anlaşılmadan müellifin diğer eserlerini hakkıyla kavramak kābil değildir. Bu küçük eser Freud'un nevrozları tetkike nasıl başladığını, pek orijinal olan ruhiyat ve usulünün kimlerden mülhem olduğunu ve sonra kendi müşâhede ve tetkiklerini ne suretle ilerletip an'anevî emraz-ı ruhiye nazariyeleri yanında "Freudizm yahut psiko-analiz" nâmı altında bir mezhep ve sistem vücuda getirdiğini pek muhtasar olmakla beraber tam bir taslak hâlinde gösterdiği için mükemmel bir rehberdir.

Freud'un en bariz ve sırf kendisine ait olan hususiyeti, nevrozlarda görülen ruhî ve uzvî ârazın inkişafında cinsiyet hadiselerinin ne büyük tesirleri olduğunu göstermekte toplanmaktadır. Yalnız bütün Freudizm bundan ibaret değildir. Marazî, tabiî ve hatta içtimâî ve kavmî bütün ruhî hadiseler Freud'dan sonra yeni bir manzara iktisab etmişlerdir. Bu itibarla yalnız ruhî tabâbeti değil, ruhiyat ve içtimâiyatı, sanat ve felsefeyi, din ve ahlakı, hukuk ve terbiyeyi şiddetle alakadar edecek meseleler ihdas etmiştir.

Bu derece kudret gösteren bir şahsiyetin istikbaldeki hakikî mevki ve mahiyeti ne olursa olsun elyevm dikkatle tetkik ve takip olunması bir zaruret kesbeder. Bilhassa ecnebî bir lisan bilmeyenlerin Freud'u bir dedikodu gibi yalnız kulaktan öğrenmeye mahkûm olmaktan kurtulmaları lâzımdır. Birtakım somurtkan kimselerin reylerine bakılırsa Freud'da harsı tehdit edecek birçok fikirler var zannolunur. Fakat bu ham ve ürkek zan, hars ile sevk-i tabiîler arasında zıddiyet tasavvur etmekten mütevellid bir itiyad-ı zihnînin neticesidir. Her itiyat mazideki tecrübelerin otomat bir hâle gelmesinden ibaret bir tortu olduğuna nazaran kıymet ve sebeb-i vücudları ancak mazi ile kābil-i izahtır. Hâlbuki mazinin önünde bir hâl, hâlin önünde de bir istikbal vardır. Bunların harsları elbette mazi harsının aynı olmayacaktır. Harsları besleyen, inkişaf ettiren, hata ve sevaplarını meydana çıkartan şey, müşâhede ve tecrübelerle bunları en iyi tedvin eden ilimdir. Bu itibarla harsların hakikî anasının ilim olduğunda şüphe etmek harssızlığın en korkunç bir nişânesi olur. Cemiyetlerin nizamı, ilmin inkişaf ettirdiği harslarla mütemadiyen tadil ve ıslah olunmaya muhtaçtır. Bunu yapmayan cemiyetler vâkıa müesses harsların atâletiyle bir müddet âhenklerini muhafaza edebilirlerse de bunun sonu yoktur. Klişe medeniyet, klişe hars, klişe ahlak, klişe ilim, klişe terbiye bulunmaz metalar değildir. Zamanın öğütücü ve yaratıcı akışının en ziyade arttığı bir devirde yaşayan bugünkü cemiyetler ilmin nabzını her dakika yoklamadıkça sıhhatlerinin selâmetinden emin olamazlar. Freud, vâkıa bir cemiyet tabibi değil ancak bir ruh doktoru, daha doğrusu bir muhabbet hekimidir. Edibin biri "*İnsanları bir açlık, bir de aşk idare eder*" dediği zaman en mühim ve en gayr-ı kābil-i mukavemet iki esaslı sâikimizi ifade etmiştir. Bugünkü cemiyetlerde iktisadî âmillerin fâikiyetine rağmen kim inkâr edebilir ki cinsiyet temayüllerinin oynadığı roller nâmütenâhî değildir. Ne şâyan-ı teşekkürdür ki psiko-analizin nevrozlar, yanılmalar, unutmalar, tikler, marazî korkular, cinsiyet dalâletleri ve rüyalar üzerinde yaptığı ince ve derin tahliller bize cinsiyet meylinin tasavvur ve tahmin edilemeyecek birçok şekil ve kıyafetlerini, bütün cilve ve garabetlerini tanıttırıyor. Freud'a gelinceye kadar hiçbir ruhiyatçı bunları layık olduğu ehemmiyetle tahlil ve ta'mik etmemişti. Bu meseleler yalnız, hayat, edebiyat, sanat, felsefe, efsane ve halk ruhunda hilkat-i Âdem'den beri



Sigmund Freud

remzî, müphem veya hâilevî bir surette yaşamışlardır. Freud bütün bunları ilmin emsalsiz tahlil ve temyiz kudretiyle şuur ve harsa ithal ettirecek bir hizmete hayat ve ihtisasını vakfetmekle hem temâyüz, hem de bu meseleler karşısındaki samimiyetinin derecesini ispat etmiş oldu. Edebiyatların ve bilhassa şaheserlerin hep aşk balçığıyla yoğrulmuş olması acaba nedendir? Sanatı aşk meylinden çevirmek için yapılan bunca cehd ve tazyiklerin semeresiz kalması elbette hikmetsiz ve sebepsiz olmayacaktır. Hakikat-i hâlde siyaset açlığın sanatkârlığını yaparken sanat da aşkın açlıklarında fenâ-yâb olmamış mıdır? Aşkın ne mühim bir mevzu olduğunu şuurlu bir surette evvela Eflâtun'un "Ziyafet"inde görüyoruz. O günden Freud'a gelinceye kadar aşk deli bir ırmak gibi muhayyile ve hassasiyetleri önüne katarak kâh şuurda çağlaya çağlaya, kâh tahte'ş-şuurda inleye inleye akıp gitmiştir. Acaba bu deli ırmak nedir? Ve nereden gelip nereye gidiyor? Mecrasını nasıl kazıyor ve kazamazsa neler yapıyor? Şuurdaki hâliyle tahte'ş-şuurdaki hâli ne farklar gösteriyor? İşte bir sürü meseleler ki Freud'dan evvel ilmin ziyâsını hiç görmedikleri için günden güne fesada uğramışlardır. İtiraf etmeli ki her meselede kadın parmağını aramamızı ihtar eden vecize istihdaf ettiği hakikatin tamamını değil, yarısını söylüyor. Bunun asıl doğrusu: "*Her meselede aşkı ara*" olmak lâzımdır. Bugüne kadar bütün tarihte gördüğümüz inkilâplara "korku iradesi ile muhabbet iradesinin çarpışmasıdır" da diyebiliriz. Büyük Türk inkılâbı "saray korkusu" yerine "millet sevgisi"ni ikâme eden bir inkılâp değil midir? İşte Freud, muhabbetin kaynağından başlayarak bize onun bütün tabii inkişafını seyrettirdikten sonra bu seyrin maruz kalabileceği mânia, teahhur ve tazyiklerin bilâhare tevlid edeceği ferdî ve içtimâî seciye ve hastalıkları da göstererek bu hususta cehaletimizin ne kadar büyük olduğunu öğretiyor. Bunun için Freud'un nazariyeleri Gal'in kıhfiyâtı gibi mürur-ı zamanla itibardan düşerek tamamen hayalî kalsalar bile muhabbet ve cinsiyet meselelerinin artık hâlle muhtaç geniş ve meçhul bir hıtta olduğunu kudretli ve muazzam sistemiyle telkin etmek vazifesini yapması itibariyle ilim tarihinde büyük bir mübeşşir olarak kalacağında asla şüphe yoktur. Freud'u hayalcilikle itham edenler aklın pişdârının daima muhayyile olduğunu unutuyorlar. Ruhî şe'niyetlerin daha yakından tetkik ve ta'miki terakkî ettikçe muhayyilenin hataları elbette tashih edilecektir. Fakat muhayyile bir meseleyi vaz' veya bir meseleye vüs'at ve inbisat vermedikçe akıl tarafından tetkik ve ta'mik ameliyesi yapılamaz. Yeni ilimler ve her ilmin mühim hamleleri hep büyük muhayyilelerle başlamıştır. Zem veya istihfaf edilecek bir muhayyile varsa bu herhalde geçen asrın ruhiyat ve hayatiyat vadisinde yığdığı ilmî malzeme ile koca bir sistem ve mezhep vücuda getirmeye muvaffak olan Freud'un muhayyilesi değildir. Freud'un ruhiyatından kaçmak, korkmak, tiksinmek ciddi hiçbir şey ifade etmez. İlmin vazifesi onu kontrol ve tenkit etmektir. Nitekim Freud'a ait bugünkü ciddi neşriyat

hep bu vazifeyi yapmaktadır. Biz ise Freudizmi henüz anlamak ihtiyaç ve safhasında bulunduğumuz için tenkitten evvel eserlerini aynen nakletmekten daha sâlim bir hatt-ı hareket ihtiyar edemeyiz.

***

Sigmund Freud, elyevm sağ olup Viyana Tıp Fakültesi müderrislerindendir. 6 Mayıs 1856 senesinde Freiburg'da yaşlı bir baba ve genç bir anneden dünyaya gelmiştir. Üç yaşında iken ailesiyle Leipzig'e gidiyor ve burada bir sene kaldıktan sonra Viyana'ya gelip yerleşiyorlar. Bura[d]a bir taraftan aile büyürken diğer taraftan babasının işleri iyi gitmemeye başlıyor. Freud daha pek küçükken kendine güvenmiş kavgacı bir çocuk olarak tanınıyor. Sperl kolejinde tam sekiz sene sınıfın birincisi oluyor. Koleji bitirdikten sonra hukuk ve tabiiyat tahsillerinden birini intihab etmekte tereddütler geçiriyor. Bakaloryasını verirken tıp tahsiline karar veriyor. Bu intihabını kendi arzusuyla yapmaktan ziyade dehasına hayran olduğu Goethe'den mülhem olduğunu söylüyor. Tıbbiyeye girdiği zaman babasının işleri fenalaşıyor. Fakat kendine güvenen çalışkan Freud hiçbir himayeye tenezzül etmeden hocasının laboratuvarında asistanlık edebilecek bir liyakat göstermek suretiyle hayatını daha mektepte kazanmaya başlıyor. Viyana Tıp Fakültesi bu esnada çok kuvvetli ve meşhur bulunuyor. Freud, burada mümtaz âlimlerden çok ciddi ve esaslı bir ilim terbiyesi almak saadetine nâil oluyor. Tam otuz yaşında pek münevver bir muhitte terbiye görmüş bir kızla evleniyor. Dokuz senede üçü oğlan, üçü kız olmak üzere altı evladı dünyaya geliyor. Evlatlarına, ana ve babasına karşı çok merbut ve müşfik bulunuyor. Cinsiyet ahlakının an'anevî fikir ve hislerini sarsan Freud'u yakından tanıyanlar, kendisinde çok metin bir şahsiyet-i ahlakiye olduğunu ve hatta kudret ve vesâiti fevkinde ulüvv-i cenaplıklar göstermekten zevk aldığını söylüyorlar. *Rüyaların İlmi* ve *Yevmî Hayatın Psikopatolojisi* nâm eserlerinde münasebet düştükçe kendi kusurlarını da söylüyor. Ezcümle: "Mahrem bir dost ile menfur bir düşmana sahip olmak bütün hayatımda hassasiyetimin bir gıdası olmuştur. Çocuklar gibi şimdi candan sevdiğim kimseye bir müddet sonra düşman olurum. Yalnız darıldıklarımla artık barışmam ve dostlarımı daima tazelemek isterim" diyor. Freud, bu hâletiruhiyesinin köklerini, nüfuzunu geçirmek için kendisinden bir yaş büyük olan yeğeniyle yaptığı çocukluk kavgalarında buluyor. Unf ve şiddetle ilk terk ettiği dostlar daima kendisinden büyük kimseler olmuş. Bilahare aynı muameleyi akranlarına, ihtiyarladıkça da tilmizlerine göstermeye başlamıştır. Nefsine son derecede itimadı olan sistemci ve mezhepçi Freud, mezhebini tadil etmek isteyenlere karşı müsamaha tanımayan bî-aman bir şahsiyettir. Bizzat naklettiği şu fıkrada Freud'un bütün seciyesi okunur:

> "Babam beni on, on iki yaşından sonra yanında gezdirmeye ve dünya işleri hakkında tenvir etmeye başladı. Bir gün benim çok iyi günlere yetiştiğimi anlatmak için aramızda şöyle bir muhâvere oldu:
>
> -Oğlum, henüz genç idim. Bir Cumartesi günü yeni elbiselerimi giymiş, kürklü serpuşum başımda yaya kaldırımından gidiyordum. Hıristiyanın biri ansızın dirsek çarparak yanımdan geçti ve bir tokatla başlığımı uçurduktan sonra, "Yahudi! Yaya kaldırımından in" diyerek beni tahkir etti.
>
> -Sen ne yaptın baba?

-Ne yapacağım oğlum, indim.

Doğrusunu söyleyeyim, beni elimden tutup götüren bir adamın bu hareketi bana hiç de kahramanca görünmedi. Bu esnada bilâ-ihtiyar babamla "Anibal"ın babasını yani Romalılardan intikam almak için oğluna evinin mihrabında and içiren babayı mukayese ettim; ve o dakikadan itibaren Anibal hayalimde tütmeye başladı."



Freud ve Babası

Freud'un kalbinde yer tutan diğer bir kahraman da Cromwell imiş. Bu mükâlemeden sonra Freud'da şiddetli bir milliyet hissi uyanıyor. Ona göre Yahudilerin muhakkariyetten kurtulmaları, Yahudi çocuklarına milliyet hislerinin aşılanmasına vâbestedir. Nitekim bu kanaatle çocuklarına milliyet hislerini telkin ve aynı zamanda kendisi de "sünnet çocukları" demek olan "Beneberit" nâmındaki millî futbolcu Farmason locasına senelerce devam ediyor. Görülüyor ki Freud, içli ve hınçlı bir şahsiyettir. Bu hâletiruhiyesinin nazariyelerinde az çok bir tesiri olması ve ezcümle derslerinde görüleceği üzere cinsî heyecanların tazyik ve mümânaatlara uğramasına verdiği âzamî ehemmiyete, alelumum ihtibas-ı hissiyatın nefsinde ve millettaşlarında tevlid ettiği iç ezginliğinden mülhem bulunması müsteb'ad değildir. Hatta en büyük Yahudi mütefekkirlerinin inkilâpçılıkla temâyüz etmelerini onlardaki millî iç ezginliğine atfedenler bile var.

Mustafa Şekip

[PSİKO-ANALİZE DAİR BEŞ DERS]
BİRİNCİ DERS

Psiko-analizin menşei - Doktor Josef Breuer'in müşâhedesi - Ruhî travmalar - İsterik olanlar müphem hatıralardan muzdariptirler - Katartik tedavi - İsteriye tahvil

Psiko-analizi dünyaya getirmek şayet bir meziyet ise bunun şerefi bana ait değildir. Ben yalnız bu ilmin başlangıçlarına yetiştim ve bu çığıra iştirak ettim. O zaman henüz son imtihanlarını hazırlayan bir tıp talebesi iken Viyana doktorlarından Josef Breuer[2], ilk defa olarak Psiko-analiz tedavisini isterik[3] olan bir genç kız üzerinde tatbik etmişti (1880 ile 1882 arasında). Her şeyden evvel bu hastanın tarih ve tedavisinin[4] meraklı safhalarıyla meşgul olmak icap ediyor. Derslerimi takip edebilmek için tıbbi bir terbiyenin behemehal zarurî olduğunu zannedenlere temin edeyim ki buna mutlaka lüzum yoktur. Göreceksiniz ki klasik tabâbetle pek az yolculuk edeceğiz. Daha ilk köşede bu tabâbetten müsaade alarak doktor Breuer'in isterikleri müşahede ve tedavi etmek hususunda açmış olduğu tamamen ibtikârî çığırda yolumuza devam edeceğiz.

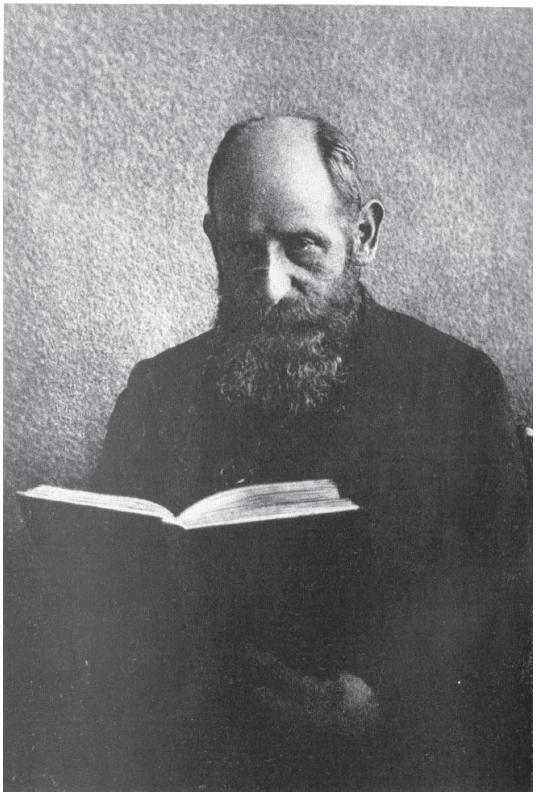
Doktor Breuer'in hastası, hastalığının devam ettiği iki sene zarfında bir sıra hayli vahim cismanî ve zihnî teşevvüşler göstermiş yirmi bir yaşında çok zeki bir kızdır. Hastanın el ve ayakları hassasiyetlerini kaybederek takallus etmiş, aynı âraz ara sıra sol tarafta da görünmüş; gözlerinin hareketleri bozulmuş, rü'yet kabiliyetinde birçok tagayyürler hâsıl olmuş; başını dik tutamayacak bir hâle gelmiş, şiddetli ve sinirli öksürükler başlamış; her türlü gıdadan tiksinmeler, fevkalâde susamışlığa rağmen haftalarca su içememek, ana lisanını bile konuşup anlayamamak gibi uf'ûle-i lisaniye teşevvüşleri vâki olmuştur. Nihayet hasta o hâle gelmiş ki bütün şahsiyeti bozulmuş, hezeyanlar, kendini

2 Doktor Josef Breuer, 1842'de doğmuştur. Teneffüs ve muvâzene ihsasının fizyolojisi hakkındaki mesaisiyle pek maruftur.

3 İsterikler ve isterik hastalığı yeni bir hastalık olmayıp kurûn-ı ûlâdan beri doktorların nazar-ı dikkatini celbetmiştir. Kurûn-ı ûlâda henüz ne teşrih, ne de fizyoloji ilimleri vücut bulmadığı için isteri hakkında yapılan ilk nazariye pek garip olmuştur. Tabâbetin piri olan Bukrat bu hastalığın izhar ettiği ruhî ve uzvî birçok ârazdan aldığı intibalarla şöyle bir nazariye vaz' etmişti: "Rahim, hassas, müteharrik bir hayvan gibidir; hassasiyeti tatmin edilmeyince harekete başlayarak bedenin muhtelif nâhiyelerine doğru yürür. İsterik ârazını işte bu yürümeler tevlid eder." Bu karnın feylesofları da aynı telakkide bulunmuşlar. Ezcümle Eflâtun, bu hastalığı şöyle tasvir ediyor: "Rahim, çocuk yapmak için çıldıran bir hayvandır. Bu hayvan bülûğa erdikten sonra uzun bir müddet çocuk yapamazsa bu hâle tahammül edemeyerek münfail olur. Artık bütün bedene saldırmaya, teneffüsü durup hava borularını tıkamaya başlar. Bu suretle hastayı aksâ-yı mehâlike götürerek muhtelif hastalıklara vesile olur; ta ki hasta, bir erkekle çiftleşerek çocuk vücuda getirmek suretiyle arzu ve aşkını tatmin etsin." Burada da görülüyor ki muhayyile ilme pişdârlık etmiştir. İsteriye bir zamanlar "İhtinak-ı rahim hastalığı" denmesi bu nazariyenin tesiriyle olmuştur. Filhakika "İhtinak-ı rahim nazariyesi" muhtelif şekillerde tadile uğrayarak zamanımıza kadar sürmüştür. Kurûn-ı vustâ tabâbetine hâkim olan Câlînûs, rahmi bir hayvan gibi tasavvur etmemekle beraber bu hastalığın rahimden geldiğinde ısrar ederek Bukrat'ın nazariyesini şu şekilde tadil etmiştir: "İsteri, madde-i nutfiyenin ihtibası neticesinde rahmin ihtilaçlar tevlid eden bir taharrüşünden ibarettir." 17. asra kadar aşağı yukarı hep bu nazariye hâkim olmuştur. Yalnız bazıları isteriyi madde-i nutfiyenin ihtibası neticesinde hâsıl olan mütefessih mâyinin veya bundan çıkan ince bir buharın dimağa kadar çıkıp vücudu seyretmesiyle izah etmişlerdir. 17. asırdan itibaren rahim nazariyesinin muârızları çıkmaya başladı. Bunlar isterinin makarrını dimağda iddia ettiler. Bunlara göre isteri yalnız kadınlara mahsus bir hastalık olmayıp çocukta, erkekte ve ihtiyarda da olabilir. Bu tarihten itibaren rahim nazariyesi ile dimağ nazariyesi çarpışmışlardır. Rahim nazariyecilerine göre isterinin en çok vâki olan sebepleri aşkın hazlarından mahrumiyet, aşk ihtirasının kederleri ve aybaşıların rahatsızlıklarıdır. On dokuzuncu asırda isteri hakkındaki geniş müşâhedeler âlimleri bu hastalığın hiçbir tarife sığmayacak kadar mudil ve mütenevvi olduğunu tasdike sevk etti. On dokuzuncu asrın son nısfında Charcot, Bernheim bilhassa isteri tetkikat ve tetebbuatındaki husûsîyetleriyle temâyüz ettiler. Yirminci asırda Pierre Janet, Freud, Babinski bu hususta çok orijinal nazariyeler meydana getirdiler. **[M. Ş.]**

4 Bu babdaki tafsilat, 1895'te Breuer ve Freud taraflarından müştereken neşredilmiş olan şu eserde mevcuttur: Almanca aslı; *Studien über Hysterie* - "İsteri Hakkında Tetkikat" olup Fransızca tercümesi: *Études sur l'hystérie*'dir.

kaybetmeler, bir şahsiyetten diğerine geçmeler görülmüştür. Bu hâller bittabiî fevkalâde dikkate layık birtakım teşevvüşlerdir.



Josef Breuer (1905)

İlk bakışta bunlardan daha vahim âraz olamaz. Zannolunur ki genç kız vahim, şifa ümidi az ve hatta tehlikeli bir dimağ hastalığına tutulmuştur. Fakat doktorlar bu derece vahim zevâhire rağmen bu kabil hâller karşısında çok daha müsait bir teşhis koyabilirler. Hastanın kalbi, böbrekleri ve ilh. aza-yı esasiyesinin muayenesi neticesinde bunların tamamen hâl-i tabiîde oldukları tahakkuk ettikten sonra ârazın zâhirî olan bütün vehâmetine rağmen müsterih olunabilir. Çünkü burada artık dimağın uzvî bir âfeti değil, şiddetli tesirat sadmelerine maruz olmuş ve eski Yunanîlerin "isteri" tesmiye ettikleri garip ve muammalı bir hastalık karşısında bulunuluyor demektir. Vahim bir mecmua-i teşevvüşat ile mahiyetini gizleyen bu hastalığın tehlikesiz ve kābil-i şifa olduğu da öteden beri malumdur. Yalnız bu tarzda bir isteriyi derin bir maraz-ı uzvîden tefrik etmek daima kolay olmaz. Bu hususta muhtelif teşhislere nasıl düşüldüğünü bilmenin yeri burası değildir. Sadece şunu kaydedelim ki Breuer'in hastasında gördüğü hâle, hâzık hiçbir doktor yoktur ki isteri demesin. Filhakika bir isterik karşısındayız. Evvela hastalık ârazının nasıl başladığını öğrenelim: Genç kızın perestiş edercesine sevdiği bir babası var. Peder günün birinde çok ağır ve ümitsiz bir hastalığa tutuluyor. Genç kız yukarıda saydığımız ârazı işte babasının bu hastalığı esnasında kazanıyor ve artık ona bakamayacak bir hâle geliyor.

Doktorlarla yolculuğumuz burada bitiyor. Çünkü isteri hakkında buraya kadar verdiğimiz malumat doktorların bize verebilecekleri bütün malumatı câmidir. Buradan itibaren isterinin yeni bir telakkî ve tedavisinin menşei ve inkişafı gösterilecektir. İsteri teşhisi yerine uzvî bir dimağ hastalığı teşhisini koyan zamanımız tabâbetinin bu hastalığın tedavisinde çok bir şey yaptığı zannedilmesin. Tabâbet sanatı ekseriya her iki hâlde aynı derecede iktidarsızdır. Muayene ettiği hastalığın isteri olduğunu teşhis eden doktorların yaptıkları şey hastayı tabiatın lütfuna bırakmaktan fazla bir şey değildir.[5]

Filvâki doktorların uzvî hastalarına karşı olan vaziyetleri, isteriklere karşı olan vaziyetlerinden büsbütün başka oluyor. Evvelkilerine gösterdikleri alakayı isteriklere göstermiyorlar. Çünkü zevâhirine rağmen isteri onlarca daha az ciddi bir hastalıktır. Bir de unutmayalım ki doktorlar tahsilleri esnasında sekte (*apoplexie*) ve evram (*tumeurs*) gibi hâllerde uzvî ârazın sebeplerini az çok sahih bir surette

5 Bu hükmün bugün için sahih olmadığını biliyorum fakat 1880 senesinden evvel bu hüküm tam yerinde idi. O zamandan beri tarihini burada taslak hâlinde çizmeye çalıştığım tetkikat meselenin hayli değişmesine mühim bir âmil olmuştur.

düşünmeyi öğrenmişlerdir. İsterik hâllerin karşısında ise gerek teşrih, gerek fizyoloji ve ilm-i emraz hakkındaki bütün malumatları kendilerini aksine olarak muallâkta bıraktığı için isteriden hiçbir şey anlayamazlar. Anlaşılmayan bir şey karşısında bittabiî salâhiyetsiz kalınır. İntisab edilen ilme yüksek bir kıymet vermek itiyadına bir de bu salâhiyetsizlik hissinin inzımam ettiğini düşünürüz. Bu vaziyet herhalde hoş bir şey değildir. Bu sebepten isteriklerin doktor sempatisini kazanabilmeleri kolay olmuyor. Sadık dindarların rafızîlere ne gözle baktıkları malumdur. Doktorlar da isterikleri aynı gözle görürler. Onlara göre isterikler tabiatın kanunlarına tecavüz eden ve ellerinden her türlü nâkeslik gelen birtakım muziplerdir. Bunlarda ifrat, kast ve tasannu' vardır. Binaenaleyh onlara karşı yapılacak en iyi hareket tıbbın alaka ve ihtimamlarını kendilerinden esirgemektir.

Doktor Breuer ise bu tarzda hareket etmeyen doktorlardan biri oldu. Vâkıa hastasını evvela teskin edemedi. Buna rağmen ne hayırhahlık ne de alakasını esirgemeyi düşünmedi. Şâyan-ı dikkat seciye ve fikrî meziyetleri sayesinde vazifesini kolaylaştırmanın yolunu buldu. Her şeyden evvel hastasını sempati ile müşâhede ve idrak etmeye çalıştı. Bu yolu tutmak sayesindedir ki hastalığın müşkilatına karşı ilk yardımcıyı kazandı.

Doktorun, hastası olan genç kızda nazar-ı dikkatini celbeden ilk hadise şu oldu: Genç kız şahsiyetini kaybettiği ve ruhî teşevvüşler içinde yaşadığı hâllerde daima mahrem iştigalâtıyla münasebettar birtakım kelimeler mırıldanıyordu. Bu hâl Breuer'in dikkatini celbederek aynı kelimeleri tekrar ettirmek üzere hastayı ipnotize; yani tenvim etti. Bundan maksadı hastayı mahrem bir surette meşgul eden fikirleri meydana çıkartmak ümidi idi. Filhakika doktorun bu tedbiri boşa gitmedi. Hasta tenvim esnasında evvelce mırıldandığı şeyleri bütün tarihçesiyle aynen hikâye etmeye başladı. Bunlar pek derin ve kökleşmiş bir hüznün fantazileri, hülyaları (*rêveries*) idi. Hikâyenin mevzuu hasta olan babasının başı ucunda bulunan bir genç kızdı. Hasta, tenvim esnasında bu hayal ve hatıralardan bir kısmını şiddetli ve heyecanlı ifadelerle boşalttıktan sonra uyandırıldığı zaman teşevvüşat-ı uzviye ve ruhiyesinden bir kısmının zâil olduğu görüldü. Yalnız bu zeval bir müddet devam ettikten sonra eski hâl yine avdet ediyordu. Doktor bu tecrübelere devam etti. Hep aynı neticeye vâsıl olduğunu görünce şu neticeye hükmetti: Hasta şiddetle teessürî olan müphem birtakım hatıralardan muzdariptir. Genç kızdaki uzvî ve ruhî âraz, şiddetle teessürî olan bu hatıralar bünyesinin tenbihatından mütevelliddir. Hastalığın had devresinde genç kız ana lisanını ve bildiği bütün ecnebi lisanları unutmuştu; yalnız İngilizceyi unutmamış ve bilâkis eskisinden daha kuvvet ve kolaylıkla söylüyordu. Hasta, maruz kaldığı bu yeni tedaviye İngilizce "*talking cure*" ismini verdikten sonra "Ocak temizlemek: "*chimnney sweeping*" değil mi doktor bey?" demiştir.

Yine aynı tecrübelerde doktorun nazar-ı dikkatini celbeden diğer hadise şu olmuştur: Tenvim esnasında hastanın teessürî birtakım hatıralar boşaltması ve bunun akabinde bir kısım isterik ârazın -velev ki muvakkat olsun- zâil olmasıdır. Breuer bu hadisenin tekerrüründe isteri hastalığının kendi sebebini ifşa etmesi hadisesini gördü. Çünkü hasta her tenvimde bir kısım mahrem ve teessürî hatıralarını boşalttıkça bunlara tekabül eden ruhî ve uzvî âraz da ba'de't-tenvim zâil oluyordu. Tabir-i diğerle hasta tenvim esnasında üzerindeki marazî ârazın ilk defa hangi vesile ile husule geldiğini hatırlamak hususunda teessürlerini şiddetle boşaltır boşaltmaz bu âraz da bir müddet kalmıyordu. Bu tecrübeler yazın pek sıcak günlerinde yapılmıştı. Hasta fevkalâde susamış olduğu hâlde su içememekten

çok muzdaripti. Ne vakit su içmek için bardağı eline alsa bir idrofob gibi sudan korkuyor ve bir türlü su içemiyor; bunun yerine sulu yemişler yiyordu. Bu hâl bir buçuk ay devam ettikten sonra bir aralık tenvim esnasında evlerindeki bir İngiliz müdiresinden nefretle şikâyet etmeye başladı: Bir gün evlerindeki İngiliz müdiresinin odasına gittiği zaman burada çirkin ve küçük bir köpeğin bardaktan su içtiğini görmüş; bundan fevkalâde iğrendiği hâlde nezaketen hiçbir şey söylememiş. Hasta tenvim esnasında bu hikâyeyi anlatırken evvelce hapsetmiş olduğu bütün nefret ve istikrahlarını olanca şiddetiyle boşaltıyor ve bunu müteakip su istiyor ve kana kana içerken bardak dudaklarında olduğu hâlde uyandırılıyor ve bu dakikadan itibaren su nefreti hastada tamamen zâil oluyor.[6]

Şimdi bu tecrübenin üzerinde biraz duralım: Breuer'e gelinceye kadar hiç kimse isteriye ait ârazı bu tarzda izâle etmediği gibi yine hiç kimse bu hastalığın sebeplerini ihâtada bu derece derinlere nüfuz edememişti. Filvâki isterik ârazın ekserisi bu tarzda tamamen izâle edilebilseydi netâyici çok feyizli bir keşif olacaktı. Breuer bunda muvaffak olmak için her türlü cehdi sarf etti. Hatta daha vahim âraz-ı maraziyenin tekevvün-i marazîlerini sistematik bir surette tetkik ettikten sonra şu neticeye vâsıl oldu: Hemen her isterikteki âraz (*symptômes*), teheyyücî, teessürî tecrübelerin bakiyelerinden (*résidus*) ibarettir. İşte bu bakiyelere: "ruhî travmalar: *traumas psychiques*" tesmiye eden bu doktora göre isteri ârazında ruhî bir "muayyeniyet: *déterminisme*" vardır; tabir-i diğerle isteri ârazı birtakım teheyyücî sahnelerin mevlûdu ve bakiyeleridir. Binaenaleyh artık isteri ârazını ne bir yapmacık, ne de muammalı bir sır gibi görmeye mahal yoktur. Bir de isterik âraz, intizarın hilâfına olarak daima tek heyecanlı bir sahne veya vâkıanın hâsılası olmayıp ekseriya yekdiğerine mümasil ve mükerrer birçok travmaların (*traumas*) mahsulü oluyordu. Binaenaleyh maraz tevlid eden bütün bir hatırat zincirini tekevvün-i tarihîleri sırasıyla ve fakat tersine, yani sonuncusunu ilk ve birincisini son olmak üzere yeniden husule getirmek ve bunları bu suretle tahattur ve ihya etmek icap ediyordu. Aradakiler atlandığı takdirde en müessir olan ilk travmaya kadar nüfuz etmek ekseriya imkânsızlaşıyordu.

Burada bardaktan su içen köpekten istikrah etmenin tevlid ettiği marazî su korkusundan başka daha birtakım isterik âraz misalleri isteyeceğinize eminim. Fakat programıma sadık kalmak için pek az misal vermek zaruretindeyim. Hastasında husule gelen basarî teşevvüşlerin menşelerini Breuer şöyle hikâye ediyor: "Genç kız gözleri yaşla dolu olduğu hâlde hasta babasının baş ucunda otururken hasta birdenbire saatin kaç olduğunu soruyor. Gözyaşlarından saati iyice göremeyen genç kız saati gözlerine kadar yaklaştırıyor ve bu esnada saatin kadranını pek büyümüş görüyor; aynı zamanda babası göremesin diye gözyaşlarını olanca cehdiyle zaptetmeye çalışıyor.[7] Şâyan-ı dikkattir ki genç kızdaki bütün müvellid-i maraz intibalar hep hasta babasıyla meşgul olduğu zamanlara tesadüf ediyor. Bir gün yine "Babasının ateşi pek yükseldiği bir gece babasına ameliyat yapacak bir doktorun Viyana'dan gelmesi bekleniyor. Genç kız, annesi yok, babasının başı ucunda heyecanla bekliyor. Sağ kolunu iskemlenin arkasına dayamış olarak bir müddet dalıyor. Rüyasında siyah bir yılanın hastaya doğru yürüdüğünü görüyor. (Çok muhtemeldir ki evin arkasında bulunan çayırlıktaki yılanlar evvelce genç kızı korkutmuş ve bu yüzden yılan birsamı husule gelmiş olsun.) Yılanı kovmak istiyor. Fakat iskemlenin arkalığına asılı kalmış olan sağ kolunu "uyuşmuş" bulunca "mefluç oldum" zannediyor ve koluna baktığı zaman

6 *Studien über Hysterie,* 3. édition, P. 31.
7 *Studien über Hysterie*, 3. édition, P. 2.

parmaklarını ölü başlı birtakım küçük yılanlar gibi görüyor. Mefluç hissettiği sağ eliyle yılanı kovmaya savaşıyor ve böylece felç ve zıya-ı hassasiyet, yılan birsamıyla tedâî ediyor. Birsam zâil olduktan sonra şiddetli bir zucret içinde dua etmek istiyor. Fakat bütün kelâm kabiliyetinin zâil olmuş bulunduğunu görüyor. İfade-i merama ancak unutmuş olduğu İngilizce bir çocuk manzumesini hatırlamakla başlayabiliyor ve yalnız bu lisanla düşünüp dua edebiliyor.[8]" Breuer, hastasına tenvim esnasında bu sahneyi de hatırlatarak hapsedilmiş heyecanlarını boşaltmak suretiyle genç kızın sağ kolunda mevcut olan teşennücü izâle ederek müdâvatına nihayet veriyor.

Bir hayli sene sonra Breuer'in tarz-ı taharrî ve tedavisini kendi hastalarıma tatbik etmeye başladığım zaman onun tecrübeleriyle benimkilerin tevafuk ettiklerini gördüm.

İşte bir misal daha: Takriben kırk yaşında bir kadın zâhiren hiçbir sebebi olmadan kendisinde dilini şaplatmak tiki var. Bu tikin menşei birbirinden farklı iki vakadır. Birinci vakada uyuyan çocuğunu uyandırmamak, ikinci vakada araba ile yaptığı bir gezinti esnasında fırtınadan ürkmüş olan hayvanları büsbütün korkutmamak istediği bir zamanda dilini şaplatmış bulunuyor. İşte bu vakalardan sonra kadın artık bu tiki kazanmıştır. Hâşiyede kaydedilen *İsteri Hakkında Tetkikler* nâm eserde bu kabil misaller pek çoktur. Ben burada yalnız bir tanesini aldım.

Şu bir-iki misalden kaba taslak şu neticeyi çıkarabiliriz: İsterikler müphem tahatturlardan (*réminiscences*) muzdariptirler. İsterinin ârazı, heyecanlı vakaların bakiye ve remizleridir (*symboles*). Tabir-i diğerle isteri ârazı heyecanlı vakaların birer muhtırası olan remizlerdir. Fikrimi bir kıyas ile daha açık ifade edeyim: Büyük şehirlerde dikilen âbideler nasıl birer muhtıra remzi iseler isteri ârazı da aynı şeylerdir. Gidenler belki görmüşlerdir: Londra'nın en büyük garlarından biri önünde fevkalâde müzeyyen gotik bir sütun vardır. Bunun adı: "Aziz Kraliçe"dir. 13. asırda ihtiyar bir Kral olan Plantagenet, Kraliçe Elenora'nın cesedini Westminster'e naklettirirken tabutun her menzilinde gotik birtakım haçlar diktirmişti. Bugünkü "Aziz Kraliçe Âbidesi" işte bu cenaze alayının hatırasından kalan son bir remizdir. Şehrin diğer bir meydanında da yeni sistemde yapılmış ve "Âbide" tesmiye edilen çok yüksek bir sütun vardır. Bu sütun 1666'da şehrin büyük bir kısmını harap etmiş bir yangının hatırasını yad ettirmek içindir. İşte isterik ârazı da bu âbideler gibi "hatırlatıcı remizler"den başka bir şey değildirler. İsteri ârazının da bu âbidelere kıyası buraya kadar tamam yerinde ve hiç kusursuzdur. Yalnız isteriyi anlatmak için bir kıyas daha yapmak ister. Londra sakinlerinden birisi işine gücüne koşacağına bu âbidelerin karşılarına geçip bir vaktin matem ve yangını için mahzun mahzun dururursa ne dersiniz?

İşte bu garip Londralı ile isterik ve nevrozların hâli hemen aynıdır. Her iki taraf hâlin, bugünkü şe'niyetlerin hakikatlerini görüp onlarla meşgul olacaklarına mazinin heyecanlı birtakım hatıralarına saplanıp kalmışlardır. Şe'niyet ve hâli ihmal, mazinin müvellid-i maraz heyecanlı vakalarına şiddetle merbûtiyet, bütün nevrozların en mühim ve amelî olarak en manidar sıfat-ı kâşifelerinden birini teşkil eder. Burada Breuer'in hastasını düşünerek bana pek makul bir itirazda bulunacağınızı tahmin ediyorum. Diyeceksiniz ki "o genç kızın bütün travmaları hasta babasına baktığı zamanlarda neş'et ettiğinden babasının hastalık ve ölümünden sakladığı hatırayı ölümünden biraz sonra böyle canlı

8 P. 30. *İsteri Hakkında Tetkikler*

âraz halinde muhafaza etmekte "marazî" denilebilecek ne var? Bu hal bilâkis gayet tabiî bir teessür vetîresinden ibarettir." Bu itirazda ben de sizinle beraberim. Filvâki Breuer'in hastasında maziye saplanışın hiçbir fevkalâdeliği yoktur. Lâkin diğer hâllerde, ezcümle arz ettiğim kadının on, on beş senelik tikinde mesele büsbütün değişmektedir. Çünkü buradaki maziye saplanışın marazî seciyesi pek açık ve kābil-i inkâr değildir. Hatta Breuer'in hastası da marazî âraz gösterdikten biraz sonra tedavi edilmeseydi o kadın gibi maziye saplanmaktan kurtulamayacaktı.

Buraya kadar isterik ârazdan ancak hastaların tarihçe-i hayatlarıyla olan münasebetleri dairesinde bahsettik. İsterinin zuhur ve zevali mekanizmasını bize yakalatacak diğer iki vâkıayı da yine Breuer'den alarak mülâhaza edeceğiz. Evvela şu vâkıa üzerinde ısrar edeceğiz: Dikkat edilmiştir ki Breuer'in hastasını bütün müvellid-i maraz ahvâl ve icâbât karşısında şiddetle duyduğu heyecanları mutad teessür yolları olan söz ve fiillerle boşaltacağına bunları hapsetmeye mecbur oluyordu. Mesela İngiliz müdirenin köpeğinden duyduğu şiddetli istikrahı tabiî bir surette izhar etmeyip hapsediyor. Babasına bakarken de zucret ve ıstıraplarından hiçbir şey hisssettirmemeye çalışıyor. Halbuki aynı sahneleri tenvim esnasında hatırladığı zaman vaktiyle hapsetmiş olduğu heyecanların tazelik ve şiddetlerini aynıyla muhafaza ettikleri görülüyordu. Fazla olarak doktor, bu sahnelerden bakiye olan ârazın menşelerini keşfetmeye uğraştığı nispette bu âraz en yüksek bir derece-i şiddet kesbediyor. Tamamen keşfedilince de derhal zâil oluveriyor. Bir de müvellid-i maraz vâkıa herhangi bir sebeple doktor yanında teessüre, şedid heyecanlara müterâfik olmayarak tahattur edildiği zaman bu nevi tahatturun, ârazı izâlede hiçbir tesiri olmadığı görülüyor. Gerek hastalık, gerek iade-i afiyetin bu teessürlere (*affects*) tâbi olduğu zâhir oluyordu. Binaenaleyh genç kızın isterik âraza uğraması yani hastalanması, heyecanını tabiî bir surette izhar edemeyip içinde "sıkıştırma"sından ileri gelmiştir. Ruhun içinde sıkışıp kalan bu teessürlerin muzâaf rolleri vardır. Bazen oldukları gibi berdevam olarak tazyiklerini bütün hayat-ı ruhiyede hissettirecek daimi bir tahriş membaı olurlar; bazen de nehy (*inhibition*) ve in'ısab (*innervation*) - (felç) gibi anormal birtakım ruhî vetîrelere istihâle ederek nevrozun fizik ârazını vücuda getirirler. Teessürlerin ruhta sıkışıp kaldıktan sonra anormal birtakım ruhî vetîrelere istihâle edip fizik âraz vücuda getirmesi hâline isteriye tahavvül (*conversion hystérique*) tesmiye edebiliriz. Normal hayatta teessürî kudretimizin bir kısmı in'ısab-ı bedenîde (*l'innervation corporelle*) isti'mal edilerek hepimizce malum olan heyecanların ifadesi hadisesini husule getirirler. İsteriye tahavvülde ise teessürî kudret tabiî bir surette sarf ve tahliye edilecek yerde marazî âraza istihâle eder. Tıpkı iki kanaldan akıp da kanalın birisinde bir mâniaya tesadüf etmesi üzerine diğer kanaldan taşmaya mecbur olan bir su gibi.

Burada artık isterinin münhasıran psikolojik bir nazariyesine yaklaşıyor ve bu nazariyede birinci mevkiyi teessürî vetîreye (*processus affectif*) veriyoruz. Breuer'in ikinci bir müşâhedesi bizi marazî vetîrelerin muayyeniyetçiliğinde (*déterminisme*) şuur hâlâtına büyük bir ehemmiyet vermeye mecbur ediyor. Breuer'in hastası, normal olan vaziyeti yanında şahsiyetini kaybetmek, seciyesini değiştirmek gibi birçok ruhî hâller de arz ediyordu. Aynı zamanda normal şahsiyetinde iken ne müvellid-i maraz vâkıalarından, ne de bunların ârazıyla olan münasebetlerinden haberdar bulunuyordu. Hatta tenvim edildiği zaman bile bu vâkıaları tahattur edip şuuruna getirmek için pek çok cehd sarf ettiği görülüyor ve ancak bu cehdli tahatturlardan sonra isteri ârazı zâil olabiliyordu. İtiraf edeyim ki tenvim usulüyle yapılan bu tecrübe ve tecrib tarikleri olmasa ve bunlar bize yol göstermeseydi bizim bu neticelere vâsıl

olmamız pek güçleşecekti.[9] Tenvim esnasındaki hadiselerin tetkikidir ki bizi ilk nazarda garip görünecek şu telakkîye alıştırdı: Tek ve aynı bir fertte birbirlerinden tamamen bî-haber ve oldukça müstakil birçok ruhî toplanmalar (*groupements psychiques*) olabilir. "Tezâuf-ı şuur" yahut "çifte şahsiyet" tesmiye edilen bu nevi hâller bazı fırsatlarda müşâhedeye kendiliklerinden arz-ı vücud edebilirler. Şahsiyetin tezâufu hadiselerinde şuur daima şahsiyetlerden birinin hâlâtına merbut kalıyor. Ve hangi şahsiyetin hâlâtına merbut olmuşsa o hâller meş'ur hâletiruhiyeyi teşkil edip bundan ayrı kalan şahsiyet de gayr-ı meş'ur hâlâtı vücuda getiriyor. Ba'de't-tenvim (*post-hypnotique*) telkin nâmı altında malum olan hadise –ki hâşiyede tafsil ettiğimiz gibi burada tenvim esnasında telkin edilmiş olan bir fiil ve hareket ba'de't-tenvim yani normal hâle avdette behemehal icra edilir; tabir-i diğerle şuur gayr-ı şuurdan müteessir olabilir?– sayesinde isteride müşâhede edilen hadiseleri anlayabiliriz. İşte Breuer, bu hadiseye istinaden isterik ârazın "ipnoid" tesmiye ettiği ruhî bazı hâlât-ı mahsusa esnasında kazanılmış bulunacaklarını kabulde karar kılmıştı. Breuer'e göre bu nevi ipnoid hâlâtta husule gelen tembihler (heyecanlar) kolaycacık müvellid-i maraz olabilirler. Çünkü bütün bu hâllerde heyecanlar normal bir surette boşalmalarını icap ettiren şerâiti bulamamaktadırlar. Böyle olunca âraz (*symptôme*) dediğimiz şey husule gelerek bunlar normal hâlin içine ecnebi bir cisim gibi giriyor ve insan, hastalığının sebebine karşı şuursuz olduğu nispette bu giriş çoğalıp kuvvetleniyor. İsterik ârazı olan her yerde bir de zıya-ı hafıza (*amnésie*) yani bir tahattur eksikliği görülüyor ki bunu doldurduğumuz takdirde behemehal isteri ârazını da izâle etmiş oluruz.

Bu ilk dersimin kâfi derecede vâzıh olmadığını biliyorum. Lâkin müsamahakâr olunuz. Çünkü yeni ve güç birtakım görüşler mevzubahistir. Bunları daha açık anlatmak mümkün değil gibidir. Burada işaret edeyim ki Breuer'in ipnoid hâlât faraziyesi semeresiz ve zâid göründüğü için son psiko-analiz tarafından terk edilmiştir. Bu hâlâtın arkasında bilâhare neler keşfedildiğini daha aşağılarda göreceğiz. Breuer'in nazariyesi eksik bir nazariyeye müncer olduğu gibi müşâhede ettiği vâkıaların izahları da kifayetsiz kalmıştır. Yalnız birdenbire bir nazariye yapmak kimsenin kârı olmadığını da unutmamak lâzımdır. Daha ilk müşâhedelerde kusursuz bir nazariye verdiklerini iddia edenlerden ne kadar şüphe edilse yeri vardır. Çünkü bu kabil nazariyeler şe'niyetlerin bî-tarafâne bir tetkiki mahsulü olamayıp ancak spekülasyonun eser-i icadı telakkî edilebilir.

9 Freud, 1885 sonbaharından 1886 yazına kadar Fransa'da meşhur Charcot'nun yanında tetkikatta bulunmuştur. Charcot, o zamanın en meşhur nevroloğu idi. Bu esnada Paul Janet, Sorbonne'da zamanının hâkim maddiyetçilik telakkisine karşı mücadele ediyor; idealizmin klasik memleketi olan Almanya'da da Buhner, Malécot, Hakkel'lerin maddiyetçiliklerine karşı aksülamel hareketleri baş göstermiş bulunuyordu. Aynı hareket Fransa'da Salpêtrière'in emraz-ı asabiye kovuşlarında yapılmak suretiyle belki de ilk defa olarak tabâbette de görünüyordu. Charcot burada isterinin ensicenin hiçbir tagayyürü olmaksızın ve mikroskopla teşhis edilemeyen münhasıran zihnî sebeplerle inkişaf etmesi muhtemel olduğunu telkin ediyordu. Charcot'ya gelinceye kadar menşei psikolojik bir hastalık vukufu asrî doktorlarca anlaşılabilir bir şey değildi. Charcot, isterik olan bir kimsede tenvim esnasında bir kolu felce uğratacak veya isterik teşennücler vücuda getirecek bazı suver-i zihniyelerin isticlab olunabileceğini gösteriyordu. Bu tarzda vücuda getirilen bir felç, uyanıldıktan sonra da bir müddet devam ediyordu. Şu hâlde Charcot, bi't-tecrübe isterik âraz ve mesela bir felç veya vücudun herhangi bir kısmında bir adem-i hassasiyet husule getiriyordu. Bu tecrübeler suver-i zihniyenin fizik tagayyürât husule getirebileceğini gösteriyor demekti. Bu cihet tecrübe ile sabit olduktan sonra artık menşei münhasıran psikolojik bir hastalığın imkânsızlığı kalmıyordu. Tenvim esnasında telkin edilen fikirler isterik üzerinde uzvî tagayyürât husule getirdikten sonra bir insanın gayr-ı şuruundaki fikirlerin de aynı tesiri yapmasına hiçbir sebep olamazdı. Yalnız "burada psikolojik bir gayr-ı şuur var mı ki böyle bir imkân olsun?" diye sorulabilir. Bu sualin cevabını Bernheim'ın tecrübeleri vermiştir. Bu zâtın Nancy'de tenvim edilmiş sâir-i nâimler üzerindeki tecrübeleri meşhurdur. Bernheim tenvim edilmiş sâir-i nâime ba'de't-tenvim filan saatte gidip filan adamı görmesini telkin ediyor. Filhakika sâir-i nâim uyandıktan sonra telkin edilen saat gelince bilâ-ihtiyar gidip o adamı görüyor. Fakat bunu niçin yaptığını asla bilmiyor. Binaenaleyh bu tecrübe esnasındaki telkini şuurun haberi olmadan alan ve hıfzeden psikolojik bir gayr-ı şuur olduğuna istidlal olunabilir. Burada Freud'un psiko-analizinin Breuer'in tecrübelerinden mâadâ Charcot ve Bernheim'ın derslerinde bizzat gördüğü işbu tecrübelerden mülhem olduğunu bilmek lâzımdır. **[M. Ş.]**

İKİNCİ DERS

İsterinin yeni telakkisi - İhtibas ve mukavemet - Ruhî tesâdüm - Âraz ihtibas edilmiş bir fikrin vekilidir - Psiko-analiz usulü

Breuer'in heyecanları boşaltma tedavisini (*traitement cathartique*) yani hastaya unutulmuş heyecanlı hatıralarını tenvim esnasında boşaltmak usulünü tatbik ettiği sıralarda Charcot, Salpêtrière de nevrozların yeni telakkisine müncer olan isteri taharriyatında bulunuyordu. Bu âlimin vardığı netice o esnada Viyana'da henüz malum değildi. Bundan on sene sonra Breuer'le birlikte neşrettiğimiz *İsteri Hakkında Tetkikler* nâm eserde isterik hadiselerin mekanizmasına dair yaptığımız ilk denemede Charcot'nun tesiri altında kaldık. Ve isterilerde keşfettiğimiz psikolojik travmaları, Charcot'nun telkin ile husule getirdiği suni felçlere muadil kabul ettik. Bu eserdeki ipnoid hâlât faraziyesi de Fransız profesörünün tenvim esnasında husule getirdiği ve her noktasında isterik felçlere müşâbih olan suni felç tecrübelerinin bir aks-i sadâsı idi.



Pierre Janet

1885 ve 1886 senelerinde talebesi olduğum bu meşhur serîriyatçı, psikolojik telakkilere az mütemâyil idi. İsterinin psikolojik vetîrelerini yakından tahlile yeltenmek, şâkirdi Pierre Janet'ye nasip olmuştur. Biz de o vakit bu şâkirde imtisal ederek tezâuf-ı zihnî ve tecezzî-i şahsiyet nazariyesini kendi nazariyemizin temeli yapmıştık. Janet'nin nazariyesi, bu kabil hastalıkların menşei için Fransa'da kabul edilmiş olan verâset ve tereddî mezheplerine istinad ediyordu. Bu müellife göre isteri, cümle-i asabiyenin müntereddî bir şekl-i tagayyürü olup terkib-i ruhî (*synthése psychique*) iktidarının vilâdî bir zaafı ile tezahür eder. Pierre Janet'nin kastettiği mânâ şudur: İsterikler, kesir hâdisat-ı ruhiyeyi bir hevenk gibi tutamadıklarından kendilerinde zihnî tecezzî başgösterir. Müsaade ederseniz bunu biraz kaba fakat vâzıh bir kıyas ile temsil edeyim: Pierre Janet'nin isteriği, çarşıya giden ve evine bir sürü paketlerle avdet eden bir ev kadınını hatırlatır. Paketler o kadar çok ki kadının iki koluyla on parmağı bunları derleyip toplamaya kifayet etmiyor. Derken paketin biri düşüyor. Kadın bunu almak için eğilirken bir ikincisi yuvarlanıyor. Bunu almaya savaşırken bir üçüncüsü gidiyor… Ve ilh...

Mamafih öyle vâkıalar var ki bu nazariyenin kadrosuna girmiyor. Filvâki isteriklerde bazı kabiliyetler zaafa uğruyorsa da bunlara mukabil diğer kabiliyetler bu zaafı telafi etmek istiyorlarmış gibi tezâyüd ediyorlar. Mesela Breuer'in hastası İngilizceden gayrı lisanlarla ana lisanını unuttuğu zaman İngilizceye evvelki hâlinden çok daha kuvvetle mutasarrıftı.

Breuer'le başlamış olduğumuz taharriyata sonraları ben kendi başıma devam ettiğim zaman isteriklerde görülen tezâuf-ı şuurun menşeini Pierre Janet gibi vilâdî ve irsî bir terkib-i ruhî iktidarsızlığında değil, büsbütün başka bir sebepte gördüm. Janet, laboratuvar tecrübelerinden, ben ise terapötik iktizâlardan yani tedavi maksadından hareket ettiğim için aramızda bu tarzda bir fikir ayrılığı husule gelmeliydi.

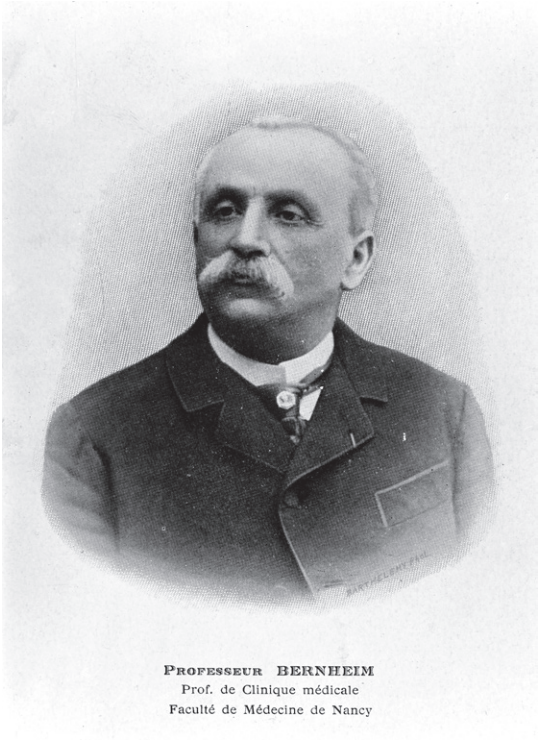
Benim nazarımda her şeyden evvel mühim olan pratik idi. Breuer'in tatbik etmiş olduğu katartik tedavi, hastayı derin bir ipnoza ilka etmeyi icap ediyordu. Çünkü hastanın normal hâlde şuuruna bir türlü gelmeyen müvellid-i maraz vakalarını ancak ipnotik hâlâtta yakalayabiliyordu. Ben ise tenvimi sevmiyordum. Zira bu usul hem katiyetsiz hem de bir parça mistiktir. Bir de bin güçlükle hastalarımdan ancak pek azını ipnoz (tenvim) hâline koyabiliyordum. Bunun üzerine bu usulü ve katartik tedavi tatbikini terk etmeye karar verdim. Bundan böyle hastaları hâl-i tabiîlerinde bırakarak tedaviyi deneyecektim. Fakat böyle bir yol vehle-i ûlâda gayr-ı makul ve bahtsız bir teşebbüs gibi görünüyordu. Çünkü ne doktorun ne de hastanın bilmediği birtakım hatıraların hastadan öğrenilmesi mevzubahis idi. Buna nasıl ve hangi ümit ile muvaffak olacaktım? İşte tam bu sırada Nancy'de Bernheim'den gördüğüm garip ve şâyan-ı istifade bir tecrübe aklıma geldi. Bu zât tenvim suretiyle sâir-i nâim hâline koyduğu kimselere muhtelif ameller yaptırmıştı. Bunlar uyandıktan sonra sâir-i nâim hâlinde iken yaptıklarını bir türlü hatırlayamıyorlardı. Fakat Bernheim, bu unutmanın hakiki olmayıp zâhirî olduğunu ve bunlara yaptıklarını hatırlatacağını telkin ediyor ve filhakika muvaffak da oluyordu: Tenvim edilmiş sâir-i nâimler uyandıkları zaman ipnoz hâlinde ne yaptıklarını asla hatırlayamadıklarını söylerlerken Bernheim, bilâkis hatırlayabileceklerini temin ediyor ve bunda ısrar ede ede unutulmuş hatıraların eksiksiz olarak avdet ettikleri görülüyordu. İşte bu mühim tecrübeden mülhem olarak Breuer'in tenvim usulüyle olan tedavisi yerine tenvim etmeyerek ve hastalarımı hâl-i tabiîde bulundurarak tahattur ettirmek usulünü ihtiyar ettim.

Ben de hastalarımla böyle yapıyordum. Hiç bilmediklerini iddia ettikleri zaman bildiklerinde ısrar ile hemen söze başlamalarını ve hatta elimi alınlarına koyduğum dakikada şuurlarına gelecek şeyin muhakkak iyi bir hatıra olacağını temin ediyordum. Bu suretle unutulmuş olan müvellid-i maraz vakalarla bunların vekilleri olan isterik âraz arasındaki münasebeti tesis için lâzım gelen bütün şeyleri tenvime asla müracaat etmeden öğrenmeye başlamıştım. Yalnız bu usul zahmetli ve nihayet hüzal verici olduğundan kati bir teknik olamazdı.

Mamafih kati neticeler çıkarmadan bu usulü terk edemezdim. Çünkü unutulmuş olan hatıraların kaybolmadıkları ve el'an hastanın taht-ı temellükünde olup bildiği şeylerle tedâî etmiş olarak şuura çıkmaya müheyyâ bulundukları bu sayede sabit oluyordu. Yalnız bunların şuura çıkmalarına mâni olan bir kuvvet vardı. Hem de bu kuvvetin mevcudiyeti muhakkak addolunabilir. Çünkü gayr-ı şuurdaki hatıraların şuura getirilmesi istendiği sırada bir cehdin sarf edildiği hissolunuyor ve marazî hâli zapteden bu kuvvet, hastanın şuuru tarafından sarf edilen bir mukavemet hâlinde mahsus oluyordu.

İsterinin psikolojik vetîreleri hakkındaki telakkimi işte bu mukavemet fikri üzerine tesis ettim. Tedavimin gayesi olan hastaların şifâ-yâb edilmeleri de bu mukavemetin izâle edilmesi ile mümkündü.

Bu su[r]etle şifanın mekanizmasına göre hastalığın seyri hakkında da yakinî bir fikir edinilmiş olabilecekti. Elyevm tesâdüm eden kuvvetler – yani şuur ve gayr-ı şuur kuvvetleri – evvelce marazı tevlid eden kuvvetler olduğuna göre müvellid-i maraz hatıraların şuura çıkamamaları vaktiyle şuurun tard ve teb'idi yüzünden gayr-ı şuurda ihtibas edilmelerinden münbaisti. İhtibas (*refoulement*[10]) vetîresi de gayr-ı şuurdaki bir temayülün şuurdaki temayül tarafından men edilmesinden ibaretti. Madem ki gayr-ı şuurdaki hatıraların tahatturları şuurun mukavemetine maruz kalıyor; o hâlde ortada bir "mukavemet: *la résistance*"; bir de "ihtibas: *refoulement*" var demekti.



H. Bernheim

Bu kuvvetlerin nasıl kuvvetler olduğunu ve bizce isterinin müvellid-i maraz mekanizmasını temsil eden ihtibasın ne gibi şartlara tâbi bulunduğunu kendi kendimize sorabiliriz. Breuer'in hastasında kullandığı katartik tedavi (teessürleri boşaltma tedavisi) bu sualin cevabını verir. İsteriklerde müşâhede edilen bütün hâllerde şunlar tebeyyün etmişti: Bir vakitler hasta şiddetli bir arzu duymuş; fakat bu arzu içtimâî şahsiyetinden gelen ahlakî, bediî emellerle telif kabul etmez bir mukavemete uğrayarak aralarında kısa bir tesâdüm vâki olmuş ve bu müsâdemenin neticesinde içtimâî şahsiyetin temayülleriyle telif olunamayan arzu, şuurdan tard edilerek gayr-ı şuurda ihtibasa uğrayıp unutulmuştur. Bu arzu ahlakî veya buna mümâsil birtakım icaplar tesiriyle şuurdan kovulduğuna binaen hastanın "*ene: moi*"sı tarafından çirkin ve nisyana layık görülmek iktizâ eder. Takdir edilir ki bu vaziyette ne bu arzu kabul olunabilir, ne de ruhî tesâdüme uzun müddet tahammül edilebilir. Çünkü her iki şık, insan için elyevm bir azaptır. Ancak arzuyu gayr-ı şuura hapsedip unutmakladır ki ruhî şahsiyet azaptan kurtulabilir. Binaenaleyh ihtibas burada ruhî şahsiyeti azaptan koruyan bir vasıta gibi görünüyor.

İhtibasın şerâit ve faydasını vâzıhan gösterecek tek bir vâkıa arz etmekle iktifa edeceğim. Burada da bir hastanın hikâyesini dinleyip mühim faraziyeleri bir tarafa bırakmalıyım. Breuer'in hastası gibi yine bir genç kız âhiren kemâl-i şefkatle sevdiği babasını birçok ihtimamlarla baktıktan sonra kaybediyor. Kızın ablası evlidir. Genç kız eniştesine karşı şiddetli bir meyil ile bağlanmıştır. Yalnız bu meyil bir aile içinde daima görüldüğü gibi sadece bir samimiyet hâlinde cereyan etmiştir. Pederin vefatı akabinde abla hastalanıyor. Annesiyle hemşiresinin bulunmadığı bir sırada ölüyor. Ölüm haberi verilmeyerek bunlar alelacele çağrılıyor. Genç kız ablasının ölüm döşeğine yaklaştığı zaman içinden bir saniye şu korkunç fikir geçiyor: "Şimdi serbest kaldı; artık beni alabilir." Eniştesine karşı haberi

10 Bazı mütercimler "refoulement" yerine "repression" tabirini kullanıyorlar. "İhtibas"tan maksat sevk-i tabiîden doğan temayüllerin şuur tarafından baskı altına alınmalarıdır.

olmadan beslediği şiddetli muhabbeti şuura ifşa eden bu fikir, bittabiî vicdanı isyan ettirerek derhal ihtibasa uğruyor. Fakat bir müddet sonra genç kız hastalanarak vahim birtakım isteri ârazı gösteriyor. Kendisine tedaviye başladığım zaman ablasının başı ucunda duyduğu hodkâm ve korkunç hissi tamamen unutmuş görünüyordu. Neden sonra bunu hatırladı ve aynı sahneyi şiddetli heyecan ve evzâ' ile tekrar ettikten sonra iyileşti.

İhtibasla mukavemet arasındaki zarurî münasebetin vetîresini bu kaba temsil ifade edecektir. Farz ediniz ki konferanslarımı verdiğim salon içinde çıt çıkmadan herkes beni dinlerken sâmilerden birisi bu sükûtu ihlal edecek birtakım münasebetsizlikler yapsın. Bu müz'ic hâl karşısında bittabiî konferansa devam edemeyeceğimi söyleyeceğim. Derken sâmiler arasında dinç ve kuvvetli bir adam çıkarak münasebetsiz herifi kısa bir mücadeleden sonra kapı dışarı ediyor. Oh, artık "ihtibas edildi". Konferansıma devam edebileceğim. Fakat herifin tekrar salona girmeye teşebbüs etmesi ihtimaline binaen dinç ve kuvvetli adam iskemlesiyle kapının yanında oturarak "mukavemet" kuvvetini tesis ediyor. Şimdi bu temsili, ruhî zemine naklederek konferans salonu yerine şuuru, koridor yerine de gayr-ı şuuru koyarsak ihtibas vetîresinin oldukça güzel bir hayalini tasavvur edebiliriz.

Pierre Janet'nin isteri telakkisi ile bizim telakkimiz arasındaki fark işte buradadır. Bize göre isterideki ruhî tecezzînin sebebi zihin cihazının vilâdî bir liyakatsizlik neticesinde terkibe muktedir olamaması değildir. Biz isteriyi iki ruhî kuvvetin tesâdümüyle dinamik bir surette izah ediyor; yani şuur ile gayr-ı şuurun yekdiğerine karşı faal kıyamlarından tahassul etmiş görüyoruz. Evvela ruhtaki bu tesâdümün az ve ender olmadığı muhakkaktır; aynı zamanda bu tesâdümün mutlaka ruhî tecezzîye bâdî olması da farz değildir. Şu hâlde isteriklerde gördüğümüz şahsiyet ve ruh tecezzîsine sebep olacak diğer şartlar lâzımdır. Bu itibarladır ki ihtibas faraziyesini isteri hakkında yapılacak psikolojik nazariyenin intihâsı değil iptidâsı olarak kabul ediyorum. Malumdur ki ilimde daima adım adım ilerlenir. Binaenaleyh fikrimizi künhüne îsal edecek zamanı bizden esirgememek lâzımdır.

Burada Breuer'in hastasında görülen hâli, ihtibas nazariyesiyle tefsir etmeyi denemekten sakınmak icap ettiğini söyleyeceğim. Çünkü bu hastanın tarihi, ihtibas nazariyesine misal olacak gibi değildir. Fazla olarak hastanın verdiği mutâlar, tenvim (*ipnotizma*) vasıtasıyla elde edilmişlerdir. Halbuki mukavemet ve ihtibaslar tenvimin bertaraf edilmesiyle tebeyyün edebilir. Çünkü tenvimde şuurun mukavemet kuvveti pek zayıflar. Buna bir de telkin inzımam edince hastalığın hangi seyirde inkişaf ettiği meydana çıkarılamaz. Tedavi, normal hâlde ve uyanıkken yapıldığı zaman ise mukavemet olanca kuvvetiyle canlıdır. Fazla olarak bizi hastalığın menşeine kadar götürecek olan şey bilhassa mukavemetlerin izleridir. Bu izler, hastanın ilk mukavemetinden son mukavemetine kadar takip edilmedikçe hastalığın menşeine kadar olan hakiki seyir ve tekâmülü meydana çıkmış olmaz.

Breuer'in müşahadeleriyle vâsıl olduğu en kıymetli hâsıla, isteri ârazının müvellid-i maraz vakalarla olan münasebetlerinin keşfidir. Şimdi bütün bu keşifleri ihtibas nazariyesi gözüyle tefsir etmek icap ediyor. Fakat bunu nasıl yapmalı? İtiraf edeyim ki ilk bakışta hiçbir yol yok gibidir. Burada mudil bir nazarî ta'lil yapmaktan ise yukarıdaki temsili tekrar etmeyi tercih edeceğim. Teslim edersiniz ki konferans salonunun huzur ve sükûnunu bozan münasebetsiz herifi kovup kapıya nöbetçi dikmekle her şey bitmiş değildir. Münasebetsiz herif kovulmanın hıncıyla koridorda da rahat durmayabilir.

Vâkıa artık salonda değildir ve münasebetsizliklerinden kurtulunmuştur. Fakat ihtibas tam olmamıştır. İşte koridordan tahammül edilemeyecek gürültüler geliyor. Herif avazı çıktığı kadar bağırarak kapıyı yumrukluyor. Hem de bu sefer konferansı daha beter teşviş ediyor. Bu şerâitte konferansın mürettibi olan muhterem zâtın mutavassıt ve muslih bir rolü lutfen deruhde etmesine dört gözle intizar ve bunu yaptığı takdirde kendimizi bahtiyar addetmek lâzımdır. Filhakika muhterem zât bu asi ve inatçı adam ile gidip konuşuyor; sonra sâmi'lere müracaat ederek ba'demâ daha iyi hareket edeceğine kefil olmak suretiyle tekrar salona alınmasını teklif ediyor. Bunun üzerine ihtibasın ref'ine karar verilerek sulh ve sükûn avdet ediyor. İşte nevrozların psiko-analiz usulüyle tedavi ve teşfiyelerinde doktora terettüb eden vazifenin en doğru bir tasviri.

Şimdi kıyassız ifade-i meram edelim. Birçok isterik hastalar ve nevrozların tetkiki bizi şu kanaate îsal etmiştir: Bunlardan hiçbirisi nâ-kābil-i tahammül arzuya merbut olan fikri, ihtibas etmeye muvaffak olamamışlardır. Vâkıa şuur ve hafızalarından pekâlâ kovmuşlar ve zâhiren bir hayli ruh ezikliklerinden kendilerini korumuşlardır. Fakat "İhtibas edilmiş olan arzu gayr-ı şuurda mevcut olmakta berdevamdır". Bu arzu tezahür etmek için bir vesile bekler;[11] ve derhal şuura çıkar. Yalnız tanınmayacak gibi bir maske takınır; tabir-i diğerle ihtibas edilmiş olan düşüncenin yerine kāim-makam (*substitut d'ersatz*) hizmetini gören bir fikir kāim olur ve ihtibas ile bertaraf edildiği zannolunan bütün müz'ic intibalar bu fikrin etrafına toplanır. İhtibas edilmiş fikrin kaim-makamı –ki âraz dır (*le symptôme*)– da "ene"nin mukavemet ve teb'idinden bu sayede kurtulmuştur. İlk zamandaki kısa bir tesâdüm yerine şimdi daimi bir iç sıkıntısı kāim olmuştur. Vekillerin ne suretle teşekkül ettikleri, hastanın psiko-analitik tedavisinde zâhir olur. Hastayı teşfiye için ârazın aynı vasıtalarla ihtibas edilmiş olan fikre kadar ircâ edilmesi zarurîdir. İhtibas edilmiş olan fikir bu suretle ruhun en aydınlık yeri olan şuura getirilebilirse –bunun için şiddetli mukavemetlerin mağlûp edilmeleri lâzımdır– bu esnada yine tesâdüm olacaksa da hasta artık kendini bildiği için doktorun taht-ı idaresinde arzusuna ihtibas tarikinden daha iyi bir çare-i hâl bulabilir. Ve ancak böyle bir usul, tesâdüm ve nevrozu izâle etmeye muvaffak olur. Kâh olur ki hasta, müvellid-i maraz arzuyu def ve hapsetmekte hata ettiğini takdir ederek onu ya tamamen veya kısmen hüsnükabul eder; yahut bu arzu daha yüksek bir gayeye doğru kendiliğinden yükselir (ben buna arzunun yükselmesi: *la sublimation du désir* tesmiye ediyorum); bazen de arzuyu def etmenin doğru olduğu tasdik olunarak ihtibasın otomatik ve binaenaleyh kifayetsiz mekanizması yerine en yüksek manevi ibramların muâvenetiyle yapılmış ahlakî bir ittiham hükmü kaim olur. Bu üç surette de arzuya karşı şuur aydınlığında galebe edilmiştir.

Hâlihazırda psiko-analiz: *Psycho-analyse* tesmiye edilen tedavi usulünün başlıca nokta-i nazarını daha açık ve daha iyi anlaşılabilir bir tarzda tasvir edemediğimden dolayı beyan-ı i'tizar ederim. Müşkilât, mevzuun yalnız yeniliğinde değildir. Acaba ihtibas edilmelerine rağmen gayr-ı kābil-i tahammül olmakta berdevam olan ve gayr-ı şuurun a'makından seslerini işittirmesini bilen bu arzuların mahiyetleri nedir? İhtibas, hangi şerâitte karaya oturuyor ve hangi şerâitte bir vekil (*substitut*), yahut âraz (*symptôme*) teşekkül ediyor? Bunları da aşağıda göreceğiz.

11 Bu vesileler büyük bir keder, ölüm acısı, aşk gibi çok şiddetli heyecanlardır. **[M. Ş.]**

ÜÇÜNCÜ DERS

Zihnî muayyeniyet prensibi - Cinas ve kinâye - Mudile - Rüyalar ve tefsirler - Rüyaların tahlili

Fikirleri tam bir sıhhatle ifade etmek daima kolay olmuyor. Bilhassa fikirleri çok telhis etmek icap ettiği zaman bu cihet daha güçleşiyor. Bunun için evvelki fasılda yaptığım bir hatayı burada tashih etmeye mecburum. Tenvim usulünden vazgeçtiğimi söylediğim sırada bunun yerine hastayı serbest bırakarak zihnine kendiliğinden gelecek hatıraları söylemesini istediğimi ve ilk gelecek fikrin hastalığın menşei olabilecek müvellid-i maraz ilk hatıralarla münasebetdar olacağını söylemiştim. Halbuki bu daima doğru değildir. Öyle söyleyişim sırf telhis kastıntandı. Hakikat-i hâlde ilk defalarda tarafımdan sadece bir ısrar, zihnî bir tazyik unutulmuş vakayı çıkartmaya kâfi geliyordu. Bu çığırda devam edildiği takdirde vâkıa fikirler pekâlâ hâdis oluyorsa da bunların aranılan vakaya filhakika tekabül edip etmedikleri çok şüpheli kalıyordu. Çünkü bunlar aranılan vaka ile hiç münasebetdar değil gibi görünüyor; fazla olarak hastalar böyle bir münasebetin vârid ve sahih olmadığını söyleyerek bu fikirleri reddediyorlardı. Bu hâl karşısında tazyik-i zihnînin artık hiçbir yardımı olmuyor ve tenvim tarikinden vazgeçilmesine teessüf edilebilecek gibi oluyor.

Fakat ihtiyar ettiğim usulden ayrılamazdım. Çünkü beni bu usule bağlayan bir prensip idi. Bu prensibin ilmî meşruiyetini bilâhare dostum Jung ve onun Zürih'teki şâkirtleri ispat etmişlerdir. (Prensiplere sahip olmak bazen çok kıymetli oluyor!) Bilâ-istisna bütün zihnî hadiseler bir muayyeniyete tâbidir. İşte benim prensibim bu idi. Ve buna en mutlak bir iman ile bağlı idim. Bu sebepten herhangi bir fikrin hastanın şuuruna bilâ-sebep çıkabileceğine inanamazdım. Hele hastanın bütün dikkatini topladığı bir zamanda tahaddüs eden bir fikrin tamamen indî ve bizim mebde-i maraz addettiğimiz unutulmuş bir hatıra ile hiçbir münasebeti olmamasını hiç tasavvur edemezdim. Tahaddüs eden fikir müvellid-i maraz hatıranın aynı olmasın; bu, hastanın içtimâî şahsiyetindeki mukavemetle pekâlâ izah edilebilir. Hastada yekdiğeri aleyhine icra-yı tesir eden iki kuvvet vardır: Bir taraftan gayr-ı şuurda meknî (*latente*) bir hâlde bulunan ihtibas edilmiş hatıraları şuura getirmek için sarf edilen teemmüllü bir cehd; diğer taraftan bu hatıraların gayr-ı şuurdan şuura geçmesine mümânaat eden bir mukavemet. Mukavemet hiç veya pek zayıf ise unutulmuş olan şey tebdil-i kıyafetle çıkacaktır ki hastanın şuuruna bu suretle çıkan şey isteri ârazıdır. Bu âraz da müvellid-i maraz hatıranın vekili olduğu için müvekkiline nispetle sunî ve muvakkat olacaktır. Tebdil-i kıyafetler ise şuurun gösterdiği mukavemet ve mümânaat derecesine göredir. Mukavemet çok olduğu nispette tebdil-i kıyafet de fazla olur. Bununla beraber asıl hatıralarla bu tebdiller arasında bir vech-i müşâbehetin olması zarurîdir. Çünkü biri diğerinin vekili olmuştur. Mukavemet şiddetli olmazsa hastanın şuuruna çıkacak fikirler vasıtasıyla unutulmuş hatırayı keşfetmek mümkün olabilecektir. Mukavemet kuvvetli olduğu zamanlarda ise hastanın şuuruna gelen fikirler, ihtibas edilmiş hatıranın aslı ve kendisi olamıyor; ancak vekili, kinâyeli ve cinaslı bir remzi olabiliyor.

Cinas ile ifade yalnız bu hastalıkta değil, normal hayat-ı ruhiyede de vâkidir. Nice maksatlarımız hep cinas ile ifade edilmektedir. Psiko-analitiğin teknik meseleleri beni kinâyelerin (nekre, kinâye de diyebiliriz) teşekkülleriyle uğraşmaya mecbur etti. Buna dair bir misal vereceğim.

Madrabazlıkla zengin olmuş iki türedi tüccar yüksek sosyetelere kabul edilmek için bir plân düşünüyorlar. Akıllarına yağlıboya birer portrelerini yaptırıp büyük bir müsâmere vermek geliyor. Portreleri müsâmere salonunun duvarına biraz fâsıla ile yan yana asıyorlar. Davetliler arasında bir de sanat münekkidi bulunduruyorlar. Münekkit gelince kendisini portrelerin tam karşısına oturtuyorlar. O da resimleri uzun müddet süzerek bir şey eksikmiş gibi başını salladıktan sonra iki portre arasındaki mesafeyi göstererek: "Hani ya Mesih?" demekle iktifâ ediyor.

Bu latifeyi tahlil edelim. Münekkidin maksadı bedâheten şudur: "*Gördüğüm simaların Mesih'i çarmıha gerenlerden hiç farkı yok. O hâlde hani ya Mesih?*"[12] Maksat bunu söylemek iken bunun yerine evvela tamamen garip ve mevki ile hiçbir münasebeti yok gibi görünen anlaşılmaz bir şey söylenmiştir. Bununla beraber latifedeki tezyifi görmemek kābil değildir. İşte burada tezyif, tahkir yerine kāim olmuştur. Aralarında hem kıymet ve mânâ müşâreketi, hem de asalet ve vekâlet münasebeti vardır. Yalnız isterik hastaların şuurlarına tebdil-i kıyafetle gelen fikirlerle cinaslar arasındaki muâdeleti daha ileriye götürmek caiz değildir. Çünkü cinas yapmak bir hastalık değil iken isteriklerin şuurlarında tahaddüs eden tebdil-i kıyafet fikirler tamamen marazîdir. Şu kadar var ki her iki hadiseyi husule getiren sâikler arasındaki karâbet muhakkaktır. Münekkit maksadını neden açıkça söylemedi? Bu pek aşikâr. Açıkça söylemek arzusu yanında bu arzuya olanca kuvvetiyle mukavemet eden pek mühim bir sâik var. Evlerinde davetli olduğunuz ve maiyetlerinde çam yarması gibi uşakları bulunan kimseleri tahkir etmek kolay bir şey değildir. Konferans salonundaki münasebetsiz herifin nasıl "hayda" edildiği unutulmamıştır. Münekkit de böyle bir tehlikeye mi meydan verecekti? Her zeki adam gibi bittabiî o da doğrudan doğruya tahkir edeceğine cinasa müracaat etmiştir. Emin olunuz ki hastalarımızda da aynı hâl vâki oluyor. Gayr-ı şuurda ihtibas edilip unutulmuş hatıralar yerine hastalarımızın şuurlarına bunların tebdil-i kıyafetle gelmiş vekilleri kāim oluyor.

Zürih mektebine (Jung, Breuer ve ilh…) imtisalen teessürle (*affect*) mahmul ve heyet-i mecmuası birçok zihnî anâsır ile yekdiğerine merbut olan bu ihtibas edilmiş hatıraların her bir zümresine mudile (*complexe*) tesmiye edeceğiz. Hasta, kâfi derecede binefsihi yani iradesini müdahale ettirmeyerek tedâilerde bulunduğu takdirde biz bu mudileleri bulup meydana çıkarabiliyoruz. Bunun için de bırakıyoruz ki hasta zihnine kendiliğinden gelen fikirleri serbestçe söylesin. Ne mahiyette olursa olsun bu çıkan fikirlerin bir muayyeniyete tâbi olduklarına inandığımız için bunların gelişigüzel, tesadüfî ve mânâsız şeyler olmadıklarına ve bilâkis aradığımız mudile ile bi'l-vasıta münasebetdar bulunduklarına kāniyiz. İhtibas edilmiş hatıraları keşfetmek için kullandığımız bu usul belki size zor ve meşakkatli gelecektir. Vâkıa öyledir. Yalnız ne çare ki bu zeminde yegâne kābil-i tatbik olan bir usuldür.

Bu usul bazen bir şeye muvaffak olamayarak karaya oturmuş gibi görünür. Çünkü hasta birdenbire durmuş ve müteredditdir. Fazla olarak söyleyecek bir şeyi olmadığını ve zihnine

12 Bu kabîl cinasların şaheserleri Nasreddin Hoca'dadır. Bilhassa Hoca ile Timurlenk arasında geçtiği rivayet edilen hikâyeler bu zemine en muvâfık düşecek misallerdendir. Bunlar herkesçe malum olduğu için tekrarları zâiddir. Yalnız incir hikâyesini hatırlamak kâfidir. Hoca Timurlenk'e bahçesinden bir sepet ayva hediye götürmek istiyor. Karısı "Hayır, incir götür" diyor. Nasrettin Hoca bir sepet incirle Timurlenk'in huzuruna çıkıyor. Timurlenk incirleri teker teker Hoca'nın kafasına atıyor; Hoca da "Ya ayvayı getirseydim, elhamdülillah, elhamdülillah!" diyerek hamd ü senâ ediyor! **[M. Ş.]**

hiçbir şey gelmediğini müddeîdir. Hakikat-i hâl böyle olsaydı bizim usulümüz cidden kābil-i tatbik olmayacaktı. Fakat ince bir müşâhede göstermiştir ki tedâilerin (*associations*) bu tarzda kendiliğinden durması asla vâki değildir. Bu zâhirî durgunluk hastanın zihnine gelen fikirleri tenkitkâr bir tesir ile zapt veya def eden mukavemetin eseridir. Bundan kurtulmak için tenkitkâr kuvvete ehemmiyet vermemesi hastaya evvelce tembih edilir. Hasta zihnine geleni hiç tenkit ve muhakeme etmeden söylemelidir. Bunlar isterse kendisine mânâsız, yanlış, münasebetsiz ve hatta nahoş görünsün. Hasta bu kaidelere inkıyad ederse bizi ihtibas edilmiş mudilenin izleri üzerinde bulunduracak binefsihi tedâilere sahip edecektir.

Hasta, zihnine kendiliğinden gelen fikirleri doktora tevdi etmeyip de bunları manasız bulmakta devam ettiği takdirde bu hâl psiko-analizci için gizli bir madenin bir damarını keşfetmek gibidir. Doktor bu mukavemet sayesinde artık ipin ucunu yakalamıştır. Bundan sonra birtakım basit tefsir vasıtalarıyla damarın özüne kadar gidebilir. Bir hastanın gayr-ı şuurunda (*inconscient)* ihtibas ettiği mudileler hakkında alelacele muvakkat bir fikir edinilmek istenirse Jung[13] ve şâkirtleri tarafından tasavvur edilmiş olan işbu tedâi tecrübelerini kullanmak lâzımdır. Kimyadaki tahlil-i keyfî[14] ne ise bu usul de psiko-analizci için aynıdır. Çünkü her iki tahlil muadil hizmetleri görmektedir. Nevrozların tedavisinde bu usulden vazgeçilebilirse de[15] mudilelerin âfâkî bir surette ispatı ve Zürih mektebi tarafından muvaffakiyetlerle tecrübe edilmiş olan psikozların tetkiki için elzemdir.

Bu usul, gayr-ı şuuru istiknah etmenin yegâne teknik vasıtası değildir. Aynı gayeye rüyaların, yanılma ve sehiv ve hataların tefsirleri usulleriyle de vâsıl olunabilir.

"Psiko-analiz hakkında şema tarzında umumî bir görüş vermek yerine sadece rüyaların tefsirini[16] mufassalan arz etseydim daha iyi olmaz mıydı?" diye kendi kendime sormuyor değilim. İtiraf edeyim ki şahsî bir sebep ve tâli bir ihtimal sevkiyle bundan sakındım. Rüya tefsiri gibi istihzâya maruz ve köhne bir sanatın iktisab edebileceği ehemmiyet anlaşılmadan rüyaların tefsirlerine girişseydim mahut rüya tabircileri mevkiinde görünmek tehlikesine maruz kalabilirdim. Hakikat-i hâlde taharriyatımızın üssü'l-esası gayr-ı şuurdur (*inconscient*). Bunun ilmini yapmak için de rüyaların tefsirinden feyizli bir tarik yoktur. Psiko-analizin kıymetine ikna ile tatbikatına ihzar etmeye her şeyden ziyade hâdim olacak şey rüyaların tetkikidir. Bizi zem ve istihfaf edenler rüyaların tefsirine layık olan dikkati asla sarf etmemişlerdir. Muârızlarımızın bir kısmı da bu tefsirleri en sathi bir muhakeme ile mahkûm etmeye yeltenmişlerdir. Rüya gibi büyük bir mesele hallolunduğu gün psiko-analizin meydana çıkardığı yeni bütün meseleler artık her türlü mukavemeti kırarak ehemmiyetle nazar-ı dikkate alınacaklardır.

13 C.G. Jung. *Diagnostiche Assoziationnsstudien*, 1. vol. 1906.

14 Tahlil-i keyfî, bir cism-i mürekkebin ihtivâ ettiği anâsır-ı basîteyi meydana çıkarmak için yapılan tahlile denir. Bir de tahlil-i kemmî vardır ki bu, bir cism-i mürekkebin ihtivâ ettiği anâsır-ı basîtenin miktarlarını meydana çıkarır. **[M. Ş.]**

15 Aşağıda görüleceği vechile psiko-analiz bu serbest tedâilerden mâadâ bilhassa rüyaların tefsirleri vasıtasıyla ihtibas edilmiş hatıralara nüfuz etmektedir.

16 *Die Ttaumdeutunge Wien*, 1900.
Bu eser Fransızcaya *Rüyaların İlmi* nâmıyla tercüme edilerek Felix Alcan kütüphanesinde bu sene çıkmıştır. **[M. Ş.]**

Kaydetmek lâzımdır ki rüyalarımız bir cihetten emraz-ı zihniye mahsülâtına pek yakından benzedikleri gibi diğer cihetten de tam bir sıhhat ile kābil-i teliftirler. Rüyaları anlamaya çalışacak yerde bunları havassın galat-ı idrakleri, garip fikirler veya birtakım hayal oyunları zannedenler ruhî-marazî (*psycho-morbide*) hâlâtın anormal mahsülâtını kavrayabilmelerine ve bu vadide basit bir profandan başka bir şey olmalarına asla ihtimal yoktur. Bugünkü emraz-ı akliyecilerin çoğunun bu profanlar arasında sıralanması lâzım geldiğine hükmetmek emin olunuz ki bir dava-yı mücerret değildir.

Artık rüyalar meselesine seri bir nazar atfedebiliriz.

İsterikler psiko-analizcinin kendi şuurlarında binefsihi uyandırdığı fikirlere karşı ne vaziyet alıyorlarsa biz de uyandığımız zaman rüyalarımıza karşı umumiyetle aynı muamelede bulunuyoruz. Rüyanın insicamsız, mânâsız zannettiğimiz hayalâtından bir an evvel kurtulmak istiyormuşuz gibi hepsini tam ve seri bir nisyana terk ediyoruz. Bu istihfafımız yalnız abes ve mânâsız rüyalara münhasır kalmayıp hepsine şâmil oluyor. Rüyalarımızla alakadar olmakta teneffür etmemiz bazı rüyalarımızda açıkça zâhir olan hayasız ve ahlaksız temayüllerimizle kābil-i izahtır. Halbuki eski karnlar bizim rüyalar hakkındaki bugünkü istihfafımıza iştirak etmedikleri gibi elyevm halk dahi bu temayülde değildir. Halk, bilâkis kudemâ gibi rüyalarla fevkalâde alakadar ve hatta bunlarda istikbalin tecellisini görmektedir.

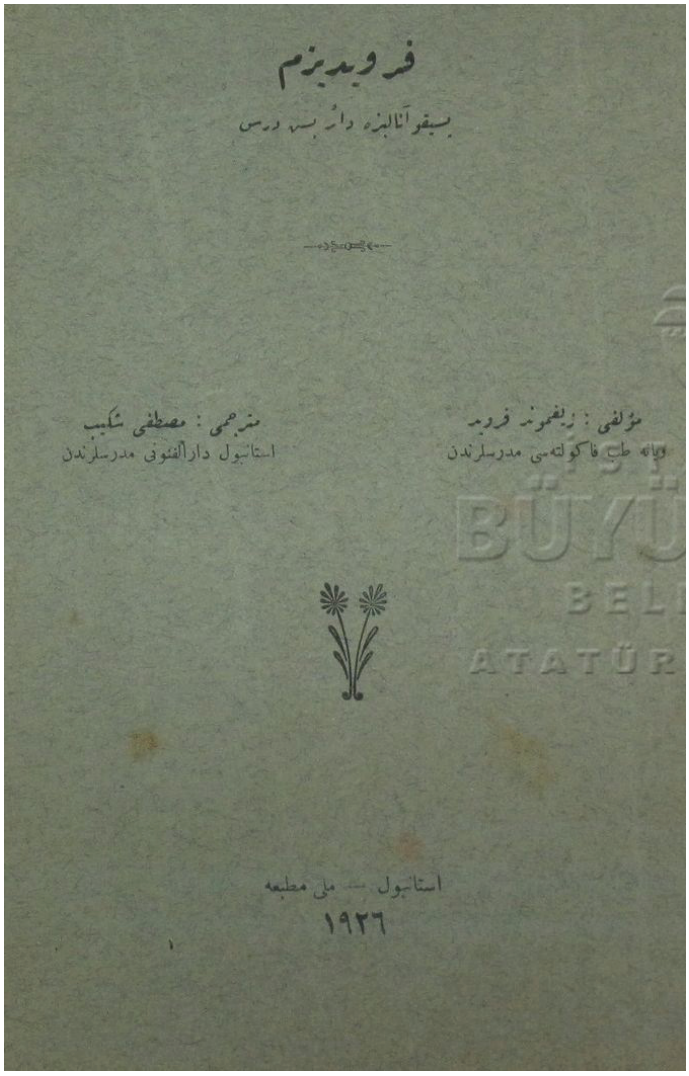


Sigmund Freud

Sizi kemal-i isti'cal ile temin edeyim ki rüya meselesini aydınlatmak için mistik itikadlara müracaat etmeyeceğim. Rüyanın peygamberâne kıymetini tasdik ettirecek müspet hiçbir hakikate erişmediğimi de ilave edeyim. Mamafih bu netice rüya tetkikatının ümit edilmeyen bir sürü latif sürprizleri saklamasına hiç de mâni değildir.

Evvela bütün rüyaların rüya gören kimse için yabancı ve anlaşılmaz şeyler olmadığını söyleyeyim. Bir, bir buçuk yaşından itibaren çocukların rüyalarını tetkik etmek zahmetini ihtiyar ederseniz bunları pek basit ve kolayca kābil-i izah bulacaksınız. Küçük çocuk rüyasında daima gündüzün duyup da tatmin edemediği arzunun tahakkukunu görür. Bu basit halli bulmak için hiçbir tefeül sanatına lüzum olmayıp çocuğun gündüzki hayatını bilmek kâfidir. Büyüklerin rüyalarında da çocuk rüyalarının mahiyeti olduğunu ispat edebilirsek muammanın pek şâyan-ı memnuniyet bir hâlline sahip olacağız. Müşâhede ve tahlillerime istinaden arz edeyim ki bu rüyalar arasında mana ve mahiyet itibariyle hiçbir fark yoktur. Bu hükmü verdiğim dakikada maruz kalacağım itirazları tahmin ediyorum fakat tahlillerimi derinleştirdikçe bu itirazların kalmayacağına eminim.

İtirazların birincisi şudur: Reşitlerin rüyaları ekseriya anlaşılamaz. Fazla olarak bir arzunun tahakkuk ettirilmesine her şeyden az benzerler. Biz de cevap verelim: Bu benzemeyişin sebebi vardır. O da arzuların tebdil-i kıyafet etmeleridir. Arzuların asılları rüyada tezahür eden şekillerinden çok farklıdır. Bunun için reşitlerin rüyalarında iki şeyi tefrik etmek icap eder: Biri rüyada görüp sabahleyin müphem bir surette hatırladığımız şekl-i zâhirîdir ki biz buna rüyanın zâhirî muhtevası: (*contenu apparent du rêve*) diyoruz; diğeri gayr-ı şuurun içinden rüyayı idare ettiğini farz ettiğimiz rüyanın meknî fikirleridir (*idées oniriques latents*). İsteri ârazı ne suretle tevellüd ediyorsa reşitlerin rüyalarındaki tebdil-i kıyafetler de aynı vetîre: (*processus*) ile olmaktadır. Tabir-i diğerle isteri ârazının teşekkülü nasıl mütezad ruhî kuvvetlerin bir neticesi ise rüyaların teşekkülleri de böyledir. Rüyanın "zâhirî muhteva"sı "meknî fikirler"in değişmiş bir kaim-makamıdır. Bu değişme, kendisini müdafaa eden bir "ene: *moi*"nin mukavemeti eseridir. "Ene" uyanıkken gayr-ı şuurdaki arzuların şuura girmelerine mutlak surette mümânaat eder. Uykuda ise bu mukavemet çok zayıflar. Binaenaleyh gayr-ı şuurun arzuları uyanıkken olduğu kadar artık zapt ve haps edilemez olur. Yalnız mukavemet iktidarı büsbütün zâil olmadığından gayr-ı şuurun arzuları ancak tebdil-i kıyafetle ve şuuru muazzeb etmeyecek bir şekilde çıkabilirler. İsterik kimse kendindeki ârazın manasına nüfuz edemediği gibi rüya gören kimse de rüyasının bu maskeli hayallerini tefsir edemez.


فروید بزم

بسیقولوجالیزه دائر بسه درس

مترجمی : مصطفی شکیب
استانبول دارالفنونی مدرسلرندن

مؤلفی : ریفموند فروید
وینه طب فاکولته‌سی مدرسلرندن

BÜYÜ
BELİ
ATATÜR

استانبول — ملی مطبعه
۱۹۲۶

Makalelerin kitap formatının kapağı

Rüyadaki "meknî fikirler"in mevcudiyetine ve bunların "zâhirî muhteva" ile münasebetlerinin vâki ve hakikî olduğuna kanaat getirmek için rüyaların tahlilini yapmak lâzımdır. Bu tahlilin tekniği yukarıda mevzubahis olan psiko-analiz tekniğinin aynıdır. Burada her şeyden evvel rüyanın "zâhirî muhteva"sının arz eder göründüğü silsile-i efkârdan tamamen sarfınazar ederek ondaki "meknî fikirler"i keşfetmeye çalışmak lâzımdır. Bu da ancak rüyanın ihtivâ ettiği anâsırdan herbirinin hangi binefsihi tedâileri davet edeceğini aramakla olur. Rüya gören kimsenin meknî fikirlerini bize işte bu tedâiler keşfettirecektir. Tıpkı isterik kimsenin serbest tedâilerinin bizi isterinin menşei olan unutulmuş

hatıralara îsal etmesi gibi. Rüyanın künh ve hakikatini teşkil eden "meknî fikirler" bir defa meydan-ı bedâhete konduktan sonra reşitlerin rüyalarını çocuk rüyalarının enmûzecine ircâ etmenin ne kadar meşru olduğu teslim edilir. Rüyanın aydınlanarak mânâsının meydana çıkması için ihtivâ ettiği acîb ve garip "zâhirî muhtevalar" yerine "meknî fikirler"in ikāme edilmesi kâfidir. Bu yapıldığı zaman görülecektir ki rüyanın muhtelif tefferuatı gündüzün intibalarına merbuttur ve heyet-i umumiyesi tatmin edilmemiş bir arzunun kuvveden fiile çıkmasıdır. Bu sebepten rüyanın "zâhirî muhteva"sına, ihtibas edilmiş arzuların tebdil-i kıyafet ettirilmiş (*déguisée*) bir tatmini gibi bakılabilir.

Şimdi de "meknî fikirler"in ne suretle "zâhirî muhteva"ya istihâle etttiklerine bir göz gezdirelim. İşbu istihâle ameliyesinin mecmûuna ben "rüyaî sa'y: *travail onirique*" tesmiye edeceğim. Bütün nazarî alakamızın bilhassa bu sa'y üzerinde tevakkuf etmesi lâzımdır. Çünkü gayr-ı şuurda, daha doğrusu şuur ve gayr-ı şuur gibi iki ayrı manzume-i ruhiye arasında hatır ve hayale gelmeyecek vetîre-i ruhiyeler cereyan edebileceğini başka bir yerde değil ancak bu sayede tetkik edebileceğiz. Bu vetîreler arasında kaydedilecekler iki tanedir: Birisine tekâsüf: (*la condensation*)[17] diğerine tebdil-i mahal (*déplacement*)[18] diyeceğiz. Rüyaî sa'y, muhtelif cümle-i zihniyelerin (*constellations mentales*) mütekābil tesirlerinin bir hâl-i mahsusu yani zihnî bir tecezzîden (*une dissociation mentale*) mütevelliddir. Esaslı safhalarında ihtibas edilmiş mudileleri âraza kalb eden isterinin sa'y-i tağyirkârîsinin aynıdır.

Rüyaları ve bilhassa reşitlerin rüyalarını tahlilde çocukluğun ilk senelerinde alınan intibaların umulmayacak derecede mühim olduğunu keşfetmek sizi ayrıca mütehayyir edecektir. Rüya ile insanda çocukluk hayatının bütün hususiyet ve arzuları, hatta faydasızlaşmış alakaları yaşamakta berdevamdır. Çocukluğun melekelerinden çok farklı kabiliyet-i mahsusalara sahip olan normal adam, bir çocuktan çıkmıştır. Fakat bu çıkış nice tedricî tekâmüller, nice hissî ihtibaslar, nice yükselmeler (*sublimations*) ve nice ruhî aksülameller pahasına olmuştur! Asla unutmamalı ki bu normal adam bunca müşkilât ve zahmetlerle kazanılmış bir terbiye ve harsın kısmen hissemendi ve kısmen de kurbanıdır!

---

17 Tekâsüf vetîresi hayat-ı ruhiyede daima vâkidir. Pek muhtelif birçok his ve amellerimiz müşterek ve esas hututunu muhafaza etmek üzere tek bir his ve amelde tekâsüf eder. Bu hâl bilhassa rüyalarda ve nevrozların ârazında müşâhede edilir. Bir basit vaz' ve hareket, bir nevroz ârazı uzun bir sıra vâkıaları hülâsaten ifade edebilir. Nitekim hasta bir genç kadın içeceği sütte sütün kaynamasından sathında hâsıl olmuş ince kaymakları ne vakit yutsa kay' ediyormuş. Bu kay' genç hastanın haddinden fazla behîmîleşmiş bir erkekle temasında duyduğu haşyet ve istikrahın manidar tek bir amelde tekâsüfünü gösteriyormuş. **[M. Ş.]**

18 Tebdil-i mahal vetîresi de hayat-ı ruhiyenin iptidâî ve çok kere vâki olan bir faaliyetidir. Kinâyeli, imalı ifadeler hep bu nevi faaliyetlerdendir. Yalnız rüyalardaki ima ve kinâyeler bazen hiç anlaşılamayacak gibi olur. Bazen de hiç ehemmiyetsiz ve mânâsız bir his ve harekette tecelli eder. Her iki hâlde de ihtibas edilmiş his ve arzular tebdil-i mahal etmişlerdir. İhtibas edilmiş his ve arzular rüyanın bu sa'yi sayesinde hiç tanınmayacak ve anlaşılmayacak bir hâle getirilir. Gerek tekâsüf ve gerek tebdil-i mahal vetîre-i ruhiyeleri şuurun yani terbiye görmüş, içtimâîleşmiş "ene"nin gayr-ı şuurun insiyakî arzularına karşı gösterdiği mukavemet neticesinde hâsıl olmuş acayiptendirler. İtiraf etmeli ki Freud bu acîbeleri bir muayyeniyete ircâ suretiyle izaha teşebbüs eden ilk ruhiyatçı olmuştur. Freud'un bu ruhiyat sistemiyle edebiyat ve sanatın en mühim vasıtaları olan cinas, kinâye ve nekreleri, bir kelime ile, bütün sembolizmi, hayat-ı yevmiyede her gün sâdır olan bunca nisyanlar, sehivler, yanılmalar, rüyaların lisanı; nevrozların ârazı; ustûre ve masalların sembolleri büsbütün yeni bir manzara arz etmekte ve kâffesinin aynı ailede hadiseler oldukları tezahür etmektedir. Bu derece nâfiz ve ihâtalı bir tahlil ve terkibe muvaffak olan bir nazariye herhalde asrî ruhiyata çok yeni ufuklar açmış bir hamledir. **[M. Ş.]**

Rüyaların tahlilinde tebeyyün ettirdiğim diğer bir noktaya ayrıca dikkatinizi celbetmek isterim. Rüyanın menba ve temeli olan gayr-ı şuur, bilhassa cinsî mudilelerin (*complexes sexuels*) şuurda temsil etmek için bir nevi sembolizm kullanmaktadır. Semboller bazen her şahsa göre değişmekte ise de ustûre ve efsanelerde gördüğümüz birtakım umumi ve enmûzecî sembollere kābil-i ircâdırlar. Hatta halk muhayyilesinin bazı ibdâlarını rüyaların tekniği vasıtasıyla anlayabilmemiz hiç de imkânsız değildir.

Zucretli rüyaları (*les rêves d'angoisse*) misal göstererek bizim rüya nazariyemize itiraz edenler oldu. Bunlara kapılarak beni takipten fâriğ olmamanızı çok rica ederim. Zucretli rüyalar her türlü hükümden evvel tefsire muhtaçtırlar. Fazla olarak nevrozlardaki zucretin mahiyetini bilmeyenlerin tahayyül ettikleri gibi bu hâl yalnız rüyaların muhtevasında bulunmaz. Umumiyetle zucret, ihtibas edilmekle zî-kudret olmuş arzulara karşı muhalefet eden "ene"nin bir eseridir. Nazariyemize göre rüya, gayr-ı şuurun şuur ile çarpışmasını en mükemmel bir surette tecelli ettiren bir faaliyet-i ruhiye olduğuna göre burada zucretin bulunması pek kolay kābil-i izahtır.[19] Rüyaları tahlil etmenin ne kadar mühim ve meşru olduğunu artık görüyoruz zannederim. Bu tahlillerin mutâları birçok şeyleri o kadar tenvir ediyor ki bunlar olmadıkça bu şeylerin anlaşılması müşkildir. Biz bu mutâlara, daha doğrusu keşiflere nevrozların psiko-analiz usulüyle tedavileri esnasında vâsıl olduk. Rüyaların tetkiki bize bir taraftan bunların mânâ ve mahiyetini tanıttı; diğer taraftan nevrozların tedavisinde mühim bir rehber oldu. Gördük ki nevrozların rüyaları, hastalıklarının müvellidi olan ihtibas edilmiş arzuların remzî (sembolik) tezahürlerinden ibarettir. Artık psiko-analiz tekniğinin serbest tedâiler ve rüyalardan sonra istifade ettiği üçüncü hadisat-ı ruhiye zümresine geçebilirim.

Gerek sâlim ve gerek asabi kimselerden her gün sâdır olan sayısız birtakım fiil ve hareketler vardır ki bunların sıfat-ı kâşifeleri gayelerine vâsıl olamamaktadır. Umumiyetle ehemmiyet verilmeyen bu filleri yanılmalar veya sehiv ve hatalar (*actes-manqués*, *lapsus*) nâmı altında toplayabiliriz. Ezcümle bazen gayr-ı kābil-i izah gibi görünen birtakım unutmalarımız (bazı ism-i haslarda çok kere vâki olduğu gibi); yanlış okumalarımız, beceriksizliklerimiz, eşyamızı kaybetmemiz, arayıp bulamayışımız veya kırmamız ve ilh. daha bir sürü fiiller ki kendilerine umumiyetle hiçbir psikolojik sebep atfetmeyerek kâffesini eser-i tesadüf, dalgınlık, yorgunluk, asabiyet veya dikkatsizlik… deyip geçmekteyiz. Bunlar yine her gün bizden sâdır oldukları hâlde ruhî ve zihnî hiçbir ehemmiyet vermediğimiz birtakım fiil ve hareket ve etvârı da ilâve edebiliriz. Mesela elimizdeki bir tespih, bir zincir veya herhangi bir şeyle mihanikî bir surettte oynamak, ikide bir öksürmek, mımırdanmak, birtakım nağmeler vızıldamak,

19 Freud, rüyayı biri şuur, diğeri gayr-ı şuur olmak üzere iki âmilin mahsülü addetmektedir. İçtimâî veya ahlaki tesirlerin müdahaleleriyle gayr-ı şuurda ihtibas edilmiş arzular şuura çıkmak için rüyada isti'cal gösterirler. Çünkü bu esnada "ene"nin mukavemeti bi'n-nisbe zayıflamıştır. Binaenaleyh baskıda kalmış sevk-i tabiîler bu fırsattan bi'l-istifade şuura çıkmak isteyeceklerdir. Rüya gören kimsenin uyanık hâlindeki içtimâî ve ahlakî terbiyesi ne kadar az gevşek ise bu mukavemet de o kadar az olacaktır. Fakat hiçbir zaman tamamıyla sıfıra müncer olmadığı için mahpus sevk-i tabiîler tebdil-i kıyafet edip remzîleşmeden şuura çıkamazlar. Maamafih ender olarak şuura olanca hodkâm ve menfur şekilleriyle çıkmaya muvaffak oldukları zaman mukavemetin tesiriyle zucret, kâbus veyahut birdenbire uyanmak hadisesini tevlid ederler. Rüyanın vetîresi bu suretle hayvanla insanın bir çarpışması olduktan sonra böyle bir hâilede zucretin mevcut olması artık pek tabiidir. Rüyada bir de çocukluk hayatının imtidad ettiği düşünülecek olursa terbiye ile tekemmül etmiş "ene"mizin çocukluk insiyaklarıyla karşılaşmasında herhalde ara sıra zucret olacaktır. **[M. Ş.]**

parmakları çıtlatmak, elbiselerimizle oynamak ve ilh. gibi.[20] İşte yanılmalar tesmiye ettiğimiz bu küçük vâkıalar dahi, sükûtî bir ittifak ile kabul ettiğimiz gibi, ehemmiyetsiz ve tesadüfi fiiller olmayıp bilâkis hepsi de mânâlı ve sebeplidirler. Tahlil olundukları zaman bu fiillerde kendi şuurumuza karşı saklamak istediğimiz birtakım ıztırar (*impulsion*) ve niyetlerin remzî ifadelerini görüyor ve hepsinin menba ve menşelerini ihtibas edilmiş arzularda buluyoruz. Fazla olarak bunlar da nevrozların ârazına, rüyaların zâhirî muhtevalarına benziyorlar. Binaenaleyh yanılmaları da nevrozların ârazı gibi mülâhaza ederek tetkik etmek bizi derunî hayatımızı daha iyi anlamaya îsal edecektir. Bu fiiller sıhhatli kimselerde bile ehemmiyetsiz ve az bariz olmak üzere pek çok ve mutaddır. Sâlim kimselerde dahi birtakım ihtibas edilmiş arzular ve bunların yerine kāim olarak tezahür etmekte olan vekiller (*substitus*) olduğunu gösteren bu yanılmaların nazarî kıymetleri büyüktür.

Zihnî hayatın muayyeniyetine iman ile temâyüz ettiğimizi artık görüyorsunuz. Psiko-analizciler nazarında zihnî hayatta, indî, tesadüfi hiçbir şey yoktur. Bermutad en sebepsiz, en tesadüfi gördüğümüz fiil ve hareketlerde bile psiko-analizci bir sebeb-i mahsus tasavvur eder. Ve fazla olarak bir ruhî hadiseyi anlamak için ekseriya birçok "sebepler" arar. Halbuki bermutad her ruhî hadise için yalnız tek bir sebep ile iktifa olunmaktadır.

Artık psiko-analizi kemal-i icaz ile hülâsa edebiliriz. Psiko-analiz, zihnî hayatta baskı altında kalmış, unutulmuş, bütün şeyleri keşfetmek vasıtalarını câmidir. Ezcümle bunlar hastanın zihnine binefsihi tevârüd eden tedâileriyle rüyalarını ve her türlü beceriksizliklerini, yanılmalarını ve her nevi ârazî amellerini (*actes symptomatiques*) ihtivâ eder. Bunlara psiko-analiz tedavisi esnasında husule gelen diğer hadiselerden -ezcümle "intikal: *le transfert*" gibi ki aşağıda bahsedilecektir- istifadeyi de ilave edersek hep birlikte şu neticeye varacağız: Psiko-analiz tekniği bu seviyede bile müvellid-i maraz anâsır-ı ruhiyeyi şuura çıkartmak ve âraz-ı vekilenin (*symptôme-substitut*) teşekkülü ile husul bulmuş hastalıkları izâle etmekte kâfi derecede müessirdir. Elhâsıl ilm-i tedavi vadisindeki bu cehdlerimiz, zihnî hayatın normal ve marazî hadiselerindeki nazarî malumatımızı zenginleştirecek neticeler verdiğinden bu muvaffakiyetle müftehir olduğumuzu saklamayacağım.

Kabataslak olarak tasvir ettiğim bu tekniğin kendisine mahsus bir güçlüğü olduğunu elbette fark etmişsinizdir. Fakat öyle zannediyorum ki bu teknik, mevzuuna tamamen uygundur. Bununla beraber kendiliğinden bedîhî olan bir teknik değildir. Nesciyat ve cerrahi teknikleri gibi ayrıca öğrenilmeye muhtaçtır. Psiko-analizden hiçbir şey bilmedikleri ve tekniğini asla isti'mal etmedikleri hâlde uluorta hükümler veren ve istihzâlarını bu vaziyette olmalarına rağmen elde ettiğimiz neticelerin sıhhatlerini kendilerine ispat etmemizi talep etmek derecesine vardıran kimselerin az olmadığını söylersem hayret edeceksiniz. Bu muârızlar arasında vâkıa ilmî tefekkürü itiyad etmiş olanlar da vardır. Yalnız bunlar bi'l-farz bir mikrobun keşfolunduğunu işittikleri zaman kendileri de mikroskopla tahkik etmeden evvel bir hüküm vermekten sakındıkları hâlde psiko-analizcilerin iddiaları karşısında ilmin bu yegâne tarz-ı hareketine lüzum bile görmemektedirler. Filvâki psiko-analizin tahkiki bu kadar kolay değildir. Çünkü kendisine has bir mevkii vardır. Psiko-analizcinin gayesi hakikat-i hâlde gayr-ı şuurda ihtibas edilmiş

20 *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Berlin.
1904. Freud'un bu eseri Fransızcaya: *La psychologie de la vie quotidiennes* [Yevmî Hayatın Psikolojisi] nâmıyla tercüme edilmiştir; Payo Kütüphanesi'nde.

bütün şeyleri şuura çıkartmak değil mi? Herbirimiz ise belki de güçlükle zaptettiğimiz birçok şeyleri gayr-ı şuurumuzda hapsetmiş kimseleriz. Bu itibarla psiko-analize karşı mukavemet göstermemiz pek tabiidir. Çünkü o, bizim şuura çıkmasından korktuğumuz şeyleri buraya çıkartmayı istihdaf ediyor. İsterik hastalar bize tedavide nasıl mukavemet gösteriyorlarsa aynı mukavemeti başkalarından da görmekliğimiz hiç de şaşılacak bir şey değildir. Psiko-analize karşı muhalefetin şedid ve insiyakî olmasının sır ve hikmeti işte buradadır. Hakikat bu merkezde olunca psiko-analize olan mukavemetimizi bilâ-ihtiyar bir fikir muhafeleti maskesine bürüyor ve bunu birtakım delillerle de mugalata edip duruyoruz: Tıpkı isterikler gibi. Bunların hükümleri teessürî âmillerin taht-ı tesirinde olduğu gibi muârızlarımız da aynı neviden teessürler altında hükmediyorlar. Muhalefetlerindeki şiddet de buradan geliyor. Elhâsıl şuurumuzun nahveti, gayr-ı şuurun mudilelerine nüfuz ettirmeyen en kuvvetli manilerden biridir. Rüyaları kemal-i istihfaf ile reddetmesi de bu sebeptendir. İnsanları gayr-ı şuurun şe'niyetine ikna eylemenin ve şuurun nahvetine muârız çıkacak bir yeniliği kabul ettirmenin ne kadar müşkil olduğu düşünülecek olursa bizim nazariyelerimizin neden hoş görülmedikleri pek kolay anlaşılır.

DÖRDÜNCÜ DERS

Müvellid-i maraz mudileler - Marazî âraz, cinsiyet ile rabıtadardır - Tıflî cinsiyet - Oto-erotism: l'auto-érotism - "Libido" ve tekâmülü - Cinsî dalâlet: Perversion sexuel - "Kral Ödip" mudilesi.

Müvellid-i maraz mudileler ve nevropatların ihtibas edilmiş arzuları hakkında psiko-analiz tekniğinin bize neler öğrettiğini görmenin sırası şimdi geldi.

Psiko-analizle evvela şu keşfe vâsıl olmuştuk: Marazî âraz, hastanın sevdaî (*érotique*) hayatıyla muntazam bir surette rabıtadar ve müvellid-i maraz arzular da sevdaî mahiyette birtakım mürekkebât olduklarından nevropatlığın en mühim sebeplerinden birini cinsî hayatın teşevvüşlerinde aramak iktizâ etmektedir.

Biliyorum ki bu fikir kolayca kabul edilmeyecektir. Hatta benim psikolojik mesaim ile alakadar olan âlimler bile cinsî âmillere esbab-ı maraz pâyesini vermemi mübalağaya hamlederek "*Niçin diğer arzu ve heyecanlar da ihtibas ve marazî âraz hadiselerine sebebiyet vermesinler?*" diyeceklerdir. Bu ihtimali mezhebim (*doctrine*) dolayısıyla inkâr etmediğim gibi böyle bir ihtimalin olmasına da mümânaat etmiyorum. Yalnız menşei cinsî olmayan temayüllerin böyle bir rol oynamadıklarını tecrübeler ispat ediyor. Cinsî olmayan temayüller vâkıa cinsî âmillerin tesirlerini arasıra takviye edebiliyorlarsa hiçbir zaman bunların yerlerine kāim olacak bir kudret göstermiyorlar. Burada nazarî bir mevzua söylemiyorum. Doktor Breuer'le 1896'da *İsteri Hakkında Tetkikler*'i neşrettiğimiz zaman ben henüz bu reyi ortaya atmış değildim. Bu kanaate bilahare yaptığım tecrübelerden sonra vâsıl oldum. Dostlarım ve en sadık tarafdarlarım bu fikre evvela inanmadılar. Fakat sonra kendileri de tecrübe edince bana hak verdiler. Hastaların görünüşlerine bakılırsa bu reyin musib olduğunu gösterecek bir emare yoktur. Onlar cinsî hayatlarını tanıtmak için bize yardım edeceklerine her türlü vasıtalarla bilâkis saklamaktadırlar. Zaten bu hususta hiç kimse olduğu gibi görünmez ve samimi olmaz. Cinsiyet meselelerinde samimiyet caiz değilmiş gibi herkes kalın bir yalancılık mantosuna bürünmüştür. Doğrusu haksız da değillerdir. Çünkü bugünkü hars ve terbiyemiz bu meselelerde samimiyete cidden müsait değildir. Yalnız psiko-analizin tedavisine alışmaya başlayan hastalar bu tedaviden rahatlanmaya başladıkları zaman yalan mantolarını çıkarıp atıyor ve ancak bundan sonra bizi uğraştıran mesele hakkında bir reye sahip olabilecek bir hâle geliyorlar. İtiraf etmeli ki cinsiyet şeylerine yanaşmak tarzında doktorlar da diğer fanilerden maatteessüf daha mesut olmayıp bunlardan çoğu "münevver" sınıfta daha münteşir olan fazilet-füruşluk ile nefis-perestlikten mahlût bir vaziyete düşmektedirler.

Elde ettiğimiz hâsılaları arz etmeye devam edelim. Psiko-analitik taharriyat, diğer birtakım vâkıalardaki ârazı, cinsiyet vak'alarına değil de alelade vak'alara ircâ etmiştir. Fakat bu tefrik, tahlilin noksanından mütevellid olduğu için ehemmiyetten âridir. Hastalığı izah ve izâle etmek için muktezî olan tahlil, hastalığın vuku bulduğu zamanın vak'alarında tevakkuf etmeyerek büluğ çağına ve ilk çocukluk zamanına kadar ilerlemektedir. Çünkü hastalığın hakiki ve ilk sebepleri buradadır. Çocukluk ve bülûğ hayat-ı cinsiyesinin mudileleri keşfedilmedikçe hastanın bugünkü travmalarına karşı olan hassasiyeti izah edilemez. Umumiyetle unutulmuş bulunan müvellid-i maraz çocukluk hatıralarını şuura çıkartmadıkça âraz zâil olmaz. Rüyaların muhtevası nasıl gayr-ı şuurdaki meknî muhtevaların sembolik

eserleri idiyse nevrozların ârazı da çocukluğun ihtibas edilmiş arzularının sembolik ifadeleridir. Bunlar olmayınca nevrozluk husule gelemez. Çocukluktan kalıp da şuuru daima tazyik eden ve günün birinde herhangi şiddetli bir heyecan vesilesiyle zî-kudret olduklarını gösteren bu çocuk arzularını ben umumiyetle cinsî olarak mülâhaza ediyorum.

Hayretinizi görüyor, hem de tabiî buluyorum. Diyeceksiniz ki tıflî bir cinsiyet (*une sexualité infantile*) de var mı? Bizim ötedenberi bildiğimiz şey çocukluğun her türlü cinsiyet alakalarından mahrum olduğu değil midir? Ben de kemal-i katiyetle evet, tıflî cinsiyet de var; ve çocuk, cinsiyet alakalarından mahrum değildir; diyorum. Cinsiyet sevk-i tabiîsi büluğdan değil, doğduğumuz



The Blind Oedipus Commending His Children to the Gods (Bénigne Gagneraux)

günden itibaren başlar. Cinsiyet hayatının tohumları çocukluk hayat-ı cinsiyesindedir. Bunlar muhtelif merhalelerde teşevvüşlerle dolu bir tekâmül geçirdikten sonradır ki reşitliğe vâsıl olur. Bu hakikati tebeyyün ettirmek güç değildir. Asıl güç olan bunu görmemektir. Çünkü bu noktada kör olmak için hakikaten görülmemiş bir hüsnüniyet ister.

Dr. Sanford Bell nâmında Amerikalı bir doktorun makalesi tesadüfen elime geçti. Bu zât da bu hususta beni tasdik ediyor. Makale 1902'de *Amerikan Ruhiyat Mecmuası*'nda yani benim "*Cinsiyet Nazariyesine Dair Üç Bahis*: *Drei Abhandlung Zur Sexual Theorie*" nâm eserimden

üç sene evvel intişar etmişti. Makalenin unvanı "Cinseyn Arasında Aşk Heyecanının Tetkikat-ı Evveliyesi" olup bunda beni teyiden vâsıl olduğu neticeler, şimdi size arz ettiklerimdir. İfadesini aynen naklediyorum: "Cinsî aşkın heyecanı, ötedenberi zannolunduğu gibi, mürahiklikte başlamaz." Müellif Amerikan üslubunda çalışarak 15 senede 2.500 kadar müspet müşâhedeler toplamıştır. Bunlardan 800'ü bizzat kendisi tarafından yapılmıştır. Muharrir çocuklarda tezahür eden cinsiyet heyecanlarının alametlerinden bahsederken şöyle diyor: "Bu tezahüratı yüzlerce oğlan ve kızda müşâhede eden sâlim bir müfekkire bunları cinsî bir menşee ircâ etmekten kendini kurtaramaz. Çocukluklarında aynı heyecanı şâyan-ı dikkat bir şiddetle duyanlarla çocukluk hatıraları bi'n-nisbe vâzıh olanların itirafları bu müşâhedelere inzımam edince en müşkilpesend müfekkirele[r] bile bu babda kanaat getirirler."

Tıflî cinsiyete inanmak istemeyenler daha pek erkenden sevdalı olmuş bu çocuklar arasında 3, 4 veya 5 yaşında olan birçok çocuklar olduğunu işittikleri zaman büsbütün hayret edeceklerdir.

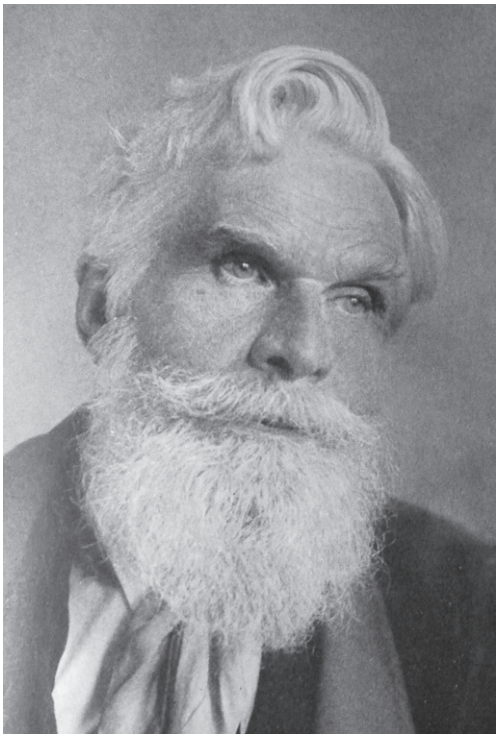
Geçenlerde zucretten muzdarip olan beş yaşında bir erkek çocuğunu tahlil ettikten sonra bundaki sevdanın zihnî ve bedenî tezahürat ve mahsülatı hakkında ayrıca kendim de bir fikir edindim. Dostum doktor Jung dahi daha küçük bir kızda hemen aynı cinsî temayülleri, aynı arzu ve mudilelerin teşekkülünü müşâhede etmiştir. Tıflî cinsiyet fikrine birdenbire alışacağınızı zannetmiyorum. Nitekim Zürih şehrinin emraz-ı akliye mütehassıslarından Bleuler, birkaç sene evvel benim "cinsiyet nazariyelerimi hiç anlamadığı[m]ı" söylerken bilâhare kendi müşâhedeleri neticesinde buna kāni olduğunu izhar etmiştir.[21]

Doktorlar da dahil olmak üzere insanların ekserisinin bu hakikati reddetmelerini pek kolay izah ediyorum. Bunlar, terbiyenin tazyikiyle kendi çocukluklarının tezahüratını unuttukları gibi ihtibas edilmiş arzuları tahattur etmek de istemezler. Fakat bir kere psiko-analiz iânesiyle tahattur edip gözden geçirdikten sonra tefsirlerini aramak zahmetini ihtiyar etseler görüşlerinin tarzı çok değişecektir.

Bir müddet için şüpheden vazgeçelim de bu hadiselerin daha ilk yaşlarda nasıl tezahür ettiklerini görelim.[22] Çocuğun cinsî sevk-i tabiîsi muhtelif membalardan gelmek ve birçok kābil-i tefrik anâsırı ihtivâ etmek itibariyle pek karışıktır. Ve sıfat-ı fârikası tevlid uf'ûlesinden mahrumiyettir. Tıflî hazz-ı cinsînin başlıca menbaları aza-yı cinsiyeden gayrı olan ağız, şerc, mecra-yı bevl, beşere ve vücudun bilhassa hassas olan nevâhî-i sathiyesidir. Tıflî hayat-ı cinsiyenin bu birinci safhasında insan kendi vücudu vasıtasıyla tatmin-i şehvet ettiğinden hiçbir mutavassıta muhtaç değildir. Cinsiyet psikolojisinin üstatlarından Havelock Ellis, bu safhaya "oto-erotizm" tesmiye etmiştir. Cinsî haz tedarikine has olan bu beden nâhiyelerine "müvellid-i şehvet mıntıkalar: *zons érogènes*" tesmiye ediyoruz. Küçük çocukların meme, yahut emzikten aldıkları haz yalnız tagaddi zevki olmayıp bununla beraber cinsî haz da tatmin edilmektedir. Çocuk hastalıkları mütehassısı Budapeşteli Lindner bu hadisenin ilmî ilk müşâhit ve müfessiri olduğu gibi cinsiyet faaliyetindeki bu iptidâî amelin daha yüksek diğer şekillere geçişini de çok esaslı bir surette tasvir etmişti.[23] Âzâ-yı tenâsüliyeyi

21 *Bleuler Sexuelle Abnormitäten der Kinder, yahr, der schweiz, Geselchaftf Sehulgesundheitspflege, 1908.*
22 *Freud, Drei Vorlesungen z. Sexualtheoric, Vienne, 1906.*
23 *Jahrbuch f. Kinderhelkunde,* 1879.

sunî olarak tenbih etmek de bu devrenin tamâniyet-i cinsiyelerinden biridir. Bazı fertlerde tamamen önüne geçilemez bir susistimal olarak devam ettiği için bütün hayatta büyük bir ehemmiyet alır. Oto-erotik ve emsali faaliyetlerin yanında yabancı bir şahsın araya girmesini iktizâ ettiren hazz-ı cinsî insiyaklarının mürekkebâtı çocukta pek çabuk tezahür eder. Henüz bir uzuvda yerleşmeyip de vücudun birçok nâhiyelerinde şâyi bir hâlde bulunan cinsiyet sevk-i tabiîlerinin mecmûuna birden "libido: *la libido*" tesmiye ediyoruz.


Havelock Ellis

Bu sevk-i tabiîler fâil: *actif* ve münfail: *passif* olmak üzere taban tabana zıt iki zümre hâlinde tezahür eder: Sadizm (*sadisme*), mazoşizm (*masochisme*). Sadizm, muzdarip etmekten zevk alan; mazoşizm de bilâkis muzdarip edilmekten hoşlanan bir hazz-ı cinsîdir. Bunlara müvellid-i şehvet nâhiyeleri görmek ve göstermek hazlarını da ilave etmek lâzımdır. "Sadizm"den bilahare artistik ve dramatik tezahürat iştikak edecektir. Çocuktaki diğer faaliyet-i cinsiyeler kendinden gayrı bir şahsın intihabına müteveccih olanlardır. Bu faaliyetlerde hazzın mevzuu kendi vücudu olmayıp intihab edeceği diğer bir şahıstır. Hayatın ilk zamanlarında yabancı bir şahsın intihabı muhafaza-i nefs insiyakına tâbi bulunur. Bu safhalarda dişilik ve erkeklik tefriki yoktur. Haksızlıktan korkmayarak diyebiliriz ki her çocukta hafif bir omoseksüalite (*homosexualité*)[24] istidadı vardır.

Çocuğun şâyi, mudil ve dağınık olan cinsî hayatında huzûzât-ı cinsiye sadece insiyakîdir. Büluğ çağına kadar bu hâl devam ve ondan sonra tabiî ve marazî olmak üzere başlıca iki istikamette tekâsüf ve taazzuv ederek kati seciye-i cinsiye teşekkül eder. Teşekkül tabiî olduğu zaman da cinsî temayüller "nâhiye-i tenâsüliye: *zon génital*"in galibiyetine inkıyad edip artık bütün cinsî hayat tenâsül ihtiyacının hizmetine dâhil olur. Çocukluk tamâniyet-i cinsiyesinin temayülleri bu devrede yalnız fiil-i cinsînin ihzar ve teshili uğrunda sarf edilir ve kendimizle telezzüz etmek yerine başka birini arzu etmek ihtiyacı galebe eder. Artık cinsî bütün tamâniyetlerin mevzuu intihab edeceğimiz sevgilidir.

Yalnız çocukluk insiyak-ı cinsîlerinden bir takımı büluğ çağından evvelki terbiyenin tesiriyle serbestçe faaliyette bulunamayarak hicap, istikrah, ahlak gibi ruhî iktidarların vücut bulmaları yüzünden gayr-ı şuurda diri diri ihtibas edilmiştir. Bunlar bilhassa "pislik sevmek: *coprophile*[25]" hazlarıdır ki terbiyenin tevlid ettiği

24 Omoseksüalite erkeğin erkeği, kadının kadını sevmesidir. **[M. Ş.]**

25 Bu hususta müşâhedede bulunan ruhiyatçılara göre çocuk evvela pisliğinden iğrenmez; bilâkis onunla oynamak, onu heyecanla sevmek ve hatta sevdiklerinin üzerine sürmek temayülündedir. Terbiyenin nehiyleriyle bu alaka biraz sonra hamur ve çamura, daha sonra kum ve çakıl taşlarına ve en nihayet paraya intikal eder. Bazı iptidâî kavimlerde çakıl taşlarının mübâdele vasıtası kıymetini ihraz etmesi bu çocukluk alakasının eseri olsa gerek. **[M. Ş.]**

ihtibas yüzünden en çok müteessir olmuş çocukluk temayülat-ı cinsiyesini teşkil ederler. Bunlardan başka bir de çocukluğun ilk intihab ettiği sevgililere olan merbûtiyetinin ihtibasları gelir. Bunlar da hicap ve ahlak hislerinin mukavemetlerine uğrayarak şuura kolaycacık çıkamayacak bir vaziyettedirler.

İlm-i emrazda bir prensip vardır: Gerek uzvî, gerek ruhî bütün vetîreler (*processus*) tabii olan seyir ve cereyanlarından nehiy, tehir veya men edildiler mi daima marazî bir istidadın tohumlarını ihtivâ ederler. Uf'ûle-i cinsiyenin (*fonction sexuelle*) esasen pek mudil olan inkişâfında da bu prensibin ahkâmı aynıyla câridir. Her fert bu inkişafı mâniasız geçiremez. Bazı fertlerde birtakım hilâf-âdelikler veyahut maraz istidatları bu inkişaf esnasında tohum hâlinde teşekkül etmiş bulunur. Bu itibarla bir kısım çocukluk temayülat-ı cinsiyesi büluğdan sonra "menâtık-ı tenâsüliye"nin hâkimiyetine girmeyebilirler. Bu takdirde normal ve tabiî bir faaliyet-i cinsiye yerine çocukluk insiyak-ı cinsîleri hâkim olur ki hayat-ı cinsiyenin bu istikameti almasına "dalâlet: *perversion*" tesmiye edilir. Cinsiyet dalâletlerinin ne kadar mütenevvi olduğu malumdur. Bunların menşelerini müphem birtakım veraset ihtimallerinde aramayıp çocukluk temayülat-ı cinsiyesinin tenevvülerinde görmek lâzımdır. Çocukluk hayat-ı cinsiyesinin polimorf (*polimorphe*) yani çok vecihli olduğu sabittir. Onlardan bir kısmının terbiye ile ihtibas edilmeleri yüzünden büluğu müteakip cinsiyet hayatını teşviş ve ıdlâl ettirecek gayr-ı şuurî sâikler olmaları müsteb'ad değildir. Nitekim istimnâ, istişhâ, gulâmperestî, zürefâlık, cinsî fetişizm (sevgiliye ait eşya vesâire ile hazz-ı cinsîyi tatmin etmek), pislik sevdası ve ilh. dalâletler çocukluk insiyak-ı cinsîsinin huzûzatında kâffeten dâhildirler. Bir kısım reşitlerin hayat-ı cinsiyelerinde görülen bu cinsiyet teşevvüşleri dalâletler (*les perversions*) ve enfantilizm (*l'infantilisme*) nâmlarıyla iki zümre altında toplanırlar.[26]

26 Freud'un "panseksüalizm"i burada başlıyor. Bu mezhebe göre bütün faaliyet-i ruhiyenin en canlı menbaı cinsiyet sevk-i tabiîsidir. Viyanalı doktora göre insanda üç esaslı sevk-i tabiî vardır: Muhafaza-i nefs (tagaddî) sevk-i tabiîsi, cinsî sevk-i tabiî, içtimâî sevk-i tabiî. Muhafaza-i nefs ve cemiyet sevk-i tabiîleri medeniyet sayesinde vicdanî bir dumura uğradıklarından elyevm ruhî uzviyet üzerine cinsiyet sevk-i tabiîsi kadar kudretli bir tesir yapamayacak bir hâldedirler. Binaenaleyh zihnî faaliyetin tabiî ve marazî bütün faaliyetlerinde dinamik sâik, cinsî veyahut tenâsülî sevk-i tabiîdir. Bu itibarla Freudizm'in bütün hususiyet ve seciyesi, içtimâî şahsiyet ile tenâsül sevk-i tabiîsi arasında gördüğü daimi bir tesâdüm ve cidaldedir. Bütün cinsiyet teşevvüşleri ve nevrozlar bu cidal vetîrelerinin birer neticesidirler. Her ferdin bir kable't-tarihi, bir de tarihi vardır. Kable't-tarih ilk çocukluğumuzdur. Hayatımızın bu safhasında libido yani mütenevvi ve şâyi cinsiyet sevk-i tabiîlerimiz terbiye ve cemiyetin taht-ı tesirinde değildir. Altı yedi yaşından itibarendir ki utanmak, korkmak, istikrah gibi ruhî kuvvetler teşekkül etmeye başlar ve artık ilk çocukluğun temayülleri menfur ve müstekreh görülür. O hâldeki şuur, bu hissiyatı terbiyenin tesiriyle bilâ-ihtiyar gayr-ı şuura teb'id eder ve bi'n-netice çocukluk hayatı unutulur. İlk çocukluk hatıralarının hemen kâmilen unutulması işte bu sebepten ileri gelir. Tarihin esasını, menşeini anlamak için nasıl kable't-tarihi ta'mik ediyorsak Freud da reşitteki hâletiruhiyenin menşelerini onun kable't-tarihi olan çocukluk hayatında aramak lâzım geldiğini ve veraset zannettiğimiz birçok âraz ve ahvâl-i ruhiyenin irsî olmayıp çocukluk hayat-ı cinsiyesinin tarz-ı inkişafından mütevellid olduğunu söylüyor. "Haberi çocuktan al!" diyen bir atasözümüz gibi Freud da: "Çocuk insanın babasıdır: *L'enfant est le pére de l'homme*" demek istiyor. İlk çocukluğun unutulmuş olan bu cinsî hayatını keşfetmek için Freud, iki usul bulmuştur: Biri psiko-analiz vasıtasıyla reşidin teessürî kable't-tarihini meydana çıkarmak, yani ilk cinsî vakalarına dair olan hatıralarını sırasıyla şuura çıkartmak, diğeri çocukların hayat-ı cinsiyelerini doğrudan doğruya müşâhede etmek. Freud, bu iki usul ile yaptığı tetkikat neticesinde şu kanaatlere vâsıl oluyor: Libido, evvela bir kaos hâlinde olduğu için cinsî taharrüşlerle alakadar birçok sevk-i tabiîlerin bir mecmuasıdır. Bunlar henüz uzviyetin hiçbir noktasında tekâsüf ve taazzuv etmedikleri için ruhta ve uzuvda bir nevi cinsî açlık gibi şâyian mahsustur. Bu hâl büluğa kadar devam eder. Fakat arada birtakım tekâmül safhaları geçer. Bütün bu safhalarda cinsiyet sevk-i tabiîsinin mevzu ve gayeleri aynı değildir. Normal mevzu ve gayenin tezahürü büluğdan itibaren başlar ve artık mevzu, cins-i mütekabil, gaye de ruhî-garizî bir çiftleşme olur. Yalnız bu tabii hâlin tahakkuku, çocuk insiyak-ı cinsîlerinin hüsn-i inkişafına vâbestedir. Aksi takdirde bâliğ, ya nevroz olmaya veya cinsiyet dalâletlerine uğramaya namzettir. Binaenaleyh gerek nevrozluk ve gerek dalâlet, hayat-ı cinsiyenin psikolojik inkişafında teşevvüşlere uğramasından tevellüd etmiş aynı mahiyette psikolojik hastalıklardır. Kadınlarda nevrozun, erkeklerde dalâletin galip olması evvelkilerin hayat-ı cinsiye hususunda daha sıkı bir içtimâî baskı altında terbiye edilmelerindendir. Bu hastalıkların tohumları unutulmuş olan ilk çocukluk hayatında olduğu için gerek nevrozlar ve gerek dalâlet müptelâları hastalıklarının sâiklerinden tamamen bî-haberdirler. İşte psiko-analizin gayesi bu unutulmuş ve gizli sâikleri şuura çıkararak hastanın ruhuna yeni bir istikamet vermektir. **[M. Ş.]**

Nevrozluğa gelince, bu marazî hâletiruhiye cinsî tekâmülün diğer nevi teşevvüşlerinden neşet eder. Nevrozlarla dalâlet müptelâları arasındaki fark, evvelkinin menfi, ikincisinin müspet olmasından ibarettir. Her ikisinde de aynı mudileler, aynı âraz vardır. Yalnız nevrozlarda çocukluk insiyak-ı cinsîleri gayr-ı şuurun a'makından müessir olurlar. Çünkü bunlar ölmemiş, bilâkis pek diri bir hâlde ihtibasa uğramışlardır. Dalâlet müptelâlarında bu insiyaklar bilfiil yaşamakta berdevamdırlar. Nevrozlarda ise gayr-ı şuurda mahpus olduklarından şuura alenen çıkmayıp maskeli veya müphem bir surette yani zucret hâlinde mahsusturlar. Kızların gördükleri sıkı terbiye tekâmül-i cinsîlerinde daha çok ihtibaslara sebebiyet verdiğinden kadınlarda dalâletten ziyade nevrozluk görülür. Erkeklerde de dalâlet galiptir.

Her nevrozda bir dalâlet, her dalâlette bir nevrozluk vardır diyebiliriz. Normal olan bir hayat-ı cinsiyede nevrozluk imkânsızdır. Dalâlet müptelâlarında anormal temayülat-ı cinsiye hem meş'ur hem de ma'mulün-bihtir. Nevrozlarda ise ne zâhir, ne de ma'mulün-bihtir; yalnız müphem birtakım zucretler (*les angoisses*) hâlinde daima mahsustur.

Cinsiyet uf'ûlesini yalnız tevlid kabiliyetinden itibaren düşünüp kabul etmeye alışmış olanlar arz ettiğim teşevvüşlerin bir cinsiyet (*sexualité*) hadisesi olmadığını söyleyeceklerdir. Ben, cinsiyet tabirini en geniş manasıyla alıyor ve bunda onun bütün tekâmül safhalarını görüyorum. Bunda kabahat benim değil, cinsiyet hayatını en dar manada ve tekâmülsüz görenlerindir. Böyleleri ne dalâletler ne de nevrozlarla normal hayat-ı cinsiye arasındaki münasebetleri göremezler. Biz bu hakikatlere çocukluk hayat-ı cinsiyesini tetkikten başlayarak vâsıl olduğumuz için cinsiyeti en geniş manasıyla almakta çok haklı ve isabetli olduğumuza kāniyiz.

Çocuk hayat-ı cinsiyesi hakkında söyleyeceklerimizi henüz bitirmediğimizden bu mevzua tekrar gelelim. Buraya kadar çocuk hayat-ı cinsiyesinin ruhî tezahürlerinden ziyade cismanî tezahürlerini gösterdik ve bütün dikkatimizi bu cihete hasrettik. Çocuğun cinsiyet temayülü için intihab ettiği ilk mevzu –ki fâka-i vesâitine tâbidir– çok alaka uyandıracaktır. Çocuk bu hususta evvela kendisiyle meşgul olanlara teveccüh eder. Gerek çocuğun doğrudan doğruya müşâhedesi ve gerek reşidin psiko-analiz usulüyle tahayyülü ispat etmiştir ki onun ana ve babasına alakası cinsî anâsırdan mahrum değildir. Çocuk ana ve babasını ve bilhassa bunlardan yalnız birini tıflî cinsiyetlerinin (*sexualité infantile*) bir mevzuu gibi alır. Ebeveynin çocuklarına muhabbetleri de esasen alaka-i cinsiyetle hasîsadar olup yalnız bu alakanın gayesi terbiye ile nehy edilmiştir. Çocukta da ebeveynine karşı insiyakî, gayr-ı şuurî bir cinsiyet temayülü ile mukabele etmek ıztırarı (*impulsion*) vardır. Baba umumiyetle kızı, anne de oğlanı tercih eder. Ebeveyn ile evlatlar, oğlan kardeşlerle kız kardeşler arasındaki alakalardan doğan hisler yalnız müspet yani muhabbetkârane olmayıp aynı zamanda menfi yani husumetkârânedir. Yalnız bu alakalardan teşekkül eden mudile çarçabuk ihtibasa mahkûmdur. Fakat gayr-ı şuurun derinlerinden bilahare büyük, devamlı bir tesir yapmaktan hâlî değildirler.[27] Bizce bu mudile, bütün müştekâtıyla her nevrozun öz mudilesini (*le complexe central*) teşkil ettiği gibi zihnî hayatın diğer sahalarında da hayli faal bir rol oynar. Babasını öldürüp de annesini alan Kral Ödip ustûresi *le mythe du roi Oedipe*, çocuk arzu-yı cinsîsinin biraz tadil edilmiş bir tezahürüdür. Bu arzuyu def ve tenkil etmek içindir ki bilahare

27 Freud'a göre fücur temayülünün gayr-ı şuurî ilk menbaı buradadır. Kız ve oğlan büyüyüp de ebeveynin muâvenetlerinden müstakil yaşayabilecek bir çağa geldiler mi babaya olan sevda erkek kardeşe, anneye olan sevda da kız kardeşe intikal eder. Çocuk hayat-ı cinsiyesi "oto-erotizm", "fücur: *inceste*" ve "omoseksualite" gibi üç mihver etrafında döner. **[M. Ş.]**

fücurun meni tahaddüs etmiştir. Shakespeare'in *Hamlet*'inde de biraz daha kapalı olmak üzere aynı fücurun mudilesi görünür.

Öz mudilenin ihtibas edilmemiş olduğu ilk çocuklukta mühim bir kısım faaliyet-i zihniyeler hep bu mudilenin arzularına hizmetkârdır. Ezcümle çocuk bu çağdan itibaren çocukların nereden geldiklerini aramaya savaşır. Ve muttali olduğu bazı karîneler delâletiyle reşitlerin tasavvurları fevkinde birtakım hall ve istihraçlar yapar. Bu tecessüs ale'l-umum, menâfi-i maddiyeye ortak olacak yeni doğmuş kardeşin tevlid ettiği tehdit ile başlar. Çocuk insiyaklarının taht-ı tesirinde olarak birçok tıflî nazariye-i cinsiyeler (*théories sexuelles infantiles*) pişirip kotarır. Mesela erkekle kadında aynı tenâsül azalarının olduğunu zanneder. Çocuk düşüncesine göre insan, yemek yemekle idrak olunarak makattan çıkar. Onca münasebat-ı cinsiye bir fiil-i husumet, bir nevi cebrî tahakkümdür. Fakat nasıl düşünse henüz nâ-bâliğ olan bünyesi, bilhassa kadınlık azalarını bilmemesi[28] küçük arayıcıyı ümitsiz bir iş ile uğraşmaktan vazgeçirtir. Bununla beraber gerek bu araştırmalar ve gerek bu nazariyeler çocuğun seciyesine ve bilahare husule gelebilecek olan nevrozlarına kati surette müessir olurlar.

Çocuktaki ilk sevda mevzuunun ebeveyni olması, hem gayr-ı kâbil-i ictinab hem de tamamen mantıkîdir. Böyle olmakla beraber libidosunun bu ilk mevzularda saplanıp kalması lâzım değildir. Yalnız ileride kati intihabını yapacağı zaman –yani ebeveyninden gayrı yabancı bir şahsın intihabına geçerken– onları model olarak almak ile iktifa etmek ve içtimâî rolünü oynayabilmek için de ebeveyninden ayrılmak mecburiyetindedir. Cinsiyet hayatının bu hakikatleri karşısında mürebbîlere büyük vazifeler düşüyor. Maatteessüf bu vazifeler her vakit zekâ ile yapılmıyor.

Çocuğun hayat-ı cinsiyesiyle ruhiyen cinsî (*psycho-sexuel*) inkişafına dair olan bu mülâhazalar, zâhiren zannolunacağı gibi, bizi ne psiko-analizden ne de nevrozların tedavisinden uzaklaştırmış olmayıp bilâkis daha yaklaştırmıştır. Çünkü psiko-analiz tedavisinin gayesi nevrozların gayr-ı şuurlarındaki çocukluk hayat-ı cinsiyesi bakiyesine galebe çalmaktır.

28 Freud'a göre bütün çocuklar kendilerini evvela oğlan gibi hissederler. Kız, oğlanın, oğlan da kızın aza-yı tenâsüliyelerini ilk gördükleri zaman hayrette kalırlar. Kız, oğlanın inkişaf etmiş uzv-ı tenâsülünü ilk gördüğü zaman kendinde bir eksiklik, bir dûnluk hisseder, oğlan da kızın uzv-ı tenâsülünü ilk gördüğü zaman bir fâikiyet neşesi ile güler. Erkekteki gurur ve kadındaki mahviyetin menşei bu unutulmuş heyecanlar olsa gerek. **[M. Ş.]**

BEŞİNCİ DERS

Nevrozların mahiyet ve mânâsı - Şe'niyet haricine kaçmak - Hastalığa sığınmak - Rücu: la regression - Marazî hadiselerle normal hayatın muhtelif tezahürleri arasındaki münasebetler - Sanat - İntikal: le transfert ve i'lâ: la sublimation

Tıflî cinsiyetin (*la sexualité infantile*) keşfi ve asabî ârazın erotik yani sevdaya ait insiyakî mürekkebâta ircâı emraz-ı asabiyenin esas ve temayülatı hakkında bizi beklenilmedik bazı düsturlara sevk etti. İnsanların nevroz olmaları bizce sevdaya ait ihtiyaçlarının tatmininde ya haricî bir mümânaata veya intibak kifayetsizliğine uğramalarından; yani şe'niyette bu ihtiyaçlarının tatmin edilmemesinden ileri geldiğinden biz nevrozları hayatın kendilerine vermekten imtina ettiği hazları elde etmek üzere hastalığa sığınmış kimseler gibi görüyoruz. Bunlardaki marazî âraz, ya bir kısım faaliyet-i âşıkaneleri veya bütün hayat-ı âşıkaneleridir. Şe'niyetten uzaklaşmak nevrozların hem en esaslı temayülleri hem de en esaslı tehlikeleridir. Unutmayalım ki hastalarımız şifâ-yâb olmaya karşı yalnız tek bir sebepten dolayı mukavemet göstermezler. Bir taraftan ihtibas edilmiş arzularla yüz yüze gelmek için "ene: *le moi*"leriyle olanca mukavemetlerini gösterir; diğer taraftan hastalığın imal etmiş olduğu kinâye, yahut vekil huzûzatın verdiği tamâniyet yerine şe'niyetin daha iyisini tedarik edebileceğine kāni oluncaya kadar hâllerinden memnun görünerek şifâ-yâb olmak istemezler.

Şe'niyetin yani hayat-ı hakikiyenin haricine kaçmak, hatta hastalık derecesine varsa bile, insana daima hoş gelir ve bu kaçış, vaktiyle insanı mahzuz etmiş ve fakat artık mevsimi geçmiş hayat-ı cinsiye safhalarına rücu tarikiyle olur. Bunun iki sureti vardır: Birinci surette, "libido"nun eski devirleri canlanarak mazideki sevdaî (erotik) temayüllere avdet edilir. İkinci surette bu iptidâî (*primitif*) devrelere has olan evsaf (*expressions*) canlanır. Fakat her iki rücu sureti tek bir düsturda hülâsa olunabilir: Çocukluğa avdet ve hayat-ı cinsiyenin tıflî devrini ihya.

Emraz-ı asabiyenin hangi sebeplerden tekevvün ettiklerini ne kadar çok ta'mik edersek bunları hayat-ı ruhiyemizin diğer hadiselerini, hatta en çok kıymet atfettiğimiz cihetlerine rapteden münasebetleri de o nisbette iyi görürüz. Yine bu sayededir ki hayat-ı hakikiyenin güzel olduğunu ağız dolusu iddia etmemize rağmen bu hayatın bizi çok tatmin etmediğini ve derunî ihtibasların tazyiki altında arzularımızı yaşatan fantazi bir hayatı içimizde idame etmekle de hakikî hayatın kifayetsizliklerini telâfi etmek yolunu tuttuğumuzu görürüz. Kudretli (*energique*) ve muvaffakiyetli adam, arzunun fantazilerini şe'niyetlere tahvil etmeye muvaffak olandır. Ahvâl-i hariciye veya zaaf yüzünden bu tahvilde muvaffak olunamadı mı hayat-ı hakikiyeden yüz çevrilerek rüyaların daha mesut âlemine iltica edilir. Hastalık yani nevroz hâlinde bu rüya âleminin muhtevası âraza (*les symptomes*) münkalib olur. İnsanda sanatkârlık mevhibesi: *don artistique* olursa bu vasıta ile fantezi âlemi hakikate tahavvül ederek ne marazî âraza ne de hayat-ı hakikiyeye küsmeye meydan kalır. Bu kıymetli mevhibe olmaz veya kifayetsiz bulunursa "libido"nun rücu tarikiyle tıflî arzulara avdet etmemesi yani nevroz olmamak kābil değildir. Hayatta aldanmış veya hayatı kaldıramayacak kadar zayıf olanların bir vakitler bermutad iltica ettikleri manastırlar yerine zamanımızda nevrozlar kāim olmuştur.

Nevrozların psiko-analitik tetkikleri sayesinde vâsıl olduğumuz başlıca neticeleri kaydediyorum: Salim kimselerde bulunmayıp münhasıran nevrozlara mahsus ruhî bir muhteva yoktur. Jung'un dediği gibi sinirliler hepimizin cenkleştiğimiz aynı mudileden muzdariptirler. Aradaki fark keyfiyet ve mahiyette olmayıp kemiyette yani birbirleriyle çarpışan iki kuvvet arasındaki nispet fevkindedir. Bu mücadelenin neticesi aradaki nispetlere göre ya sıhhate ya nevroza veya dehaya müncer olur.



Sándor Ferenczi

Nevrozları izah etmek için ortaya attığım insiyakî ve cinsî kuvvetler nazariyesini teyit eden bir vâkıayı da zikretmek isterim. Psiko-analizle tedavi ettiğimiz bütün sinirliler, intikal (*le transfert*) tesmiye ettiğimiz şâyan-ı hayret bir hadiseye duçar oluyorlar. Hasta, tedavinin sonuna doğru ekseriya husumetle karışık, menba ve sebeb-i hikmeti hiçbir hakikî tecrübeye müstenid olmayan pek taşkın birtakım teessüriyet tenebbühlerini doktora boşaltmaya başlıyor. Hususiyet ve tarz-ı tezahürlerine bakılınca bu hâller hastanın gayr-ı meş'urunda mahpus eski arzularından iştikak ediyor. Hasta hayat-ı teessüriyesinin tahattur edemediği bu kısmını doktorla münasebetlerinde yeniden yaşıyor. Ve bunu doktora "intikal"[29] ettirdikten sonradır ki gayr-ı şuurî harekât-ı cinsiyenin bir kuvvet olarak mevcudiyetine kāni oluyor. Kimyadan müstear bir tabirle diyeceğim ki eski aşk (kelimenin en geniş manasıyla) insiyaklarının kinâyeli bir devamlarından ibaret olan ârazın eriyip dağılması ve diğer mahsülat-ı ruhiyeye istihâle edebilmesi için "intikal" vâkıasının daha yüksek hararetine behemehal muhtaçtır. Ferenczi'nin nefis bir tabirine göre doktor bu esnada serbest kalmış tesirleri kendisine muvakkat olarak cezbeden bir ferman katalitik (*ferment catalytique*) rolünü oynamaktadır.

29 Freud evvela bu intikalin sır ve hikmetini anlayamıyor. Hastanın hakikaten doktora bir alaka gösterdiğini zannediyor. Fakat bilahare 1905'de neşrettiği *Bir İsterinin Tahlilinden Bir Parça*'da bu hâlin bütün sır ve hikmetini izah etti. Anlaşıldı ki bu alaka ihtibas edilmiş eski bir sevda arzusunun doktora intikal etmesinden başka bir şey değildir. Filvâki hasta, doktora gayr-ı şuurî ve unutulmuş bir sevda arzusunun tevlid ettiği zucret tesiriyle müracat etmiştir. Psiko-analiz tedavisinde doktor dahi hastasına karşı gayet munis, samimi ve mahrem bir arkadaş olmak mecburiyetindedir. Bu samimi ve serbest muhit içinde hasta yavaş yavaş doktoru kardeş, baba, dost gibi görmeye ve hatta aradaki cinsiyet farkını bile unutmaya başlar. Nihayet başkalarından istediği aşkı bir galat-ı his ile doktordan talep edecek bir hâle gelir. Burada doktor hastanın aşkına bir intikal vasıtası olmaktan ibaret kalıyor. Psiko-analizci sebeb-i marazı hastanın şuuruna çıkartıncaya kadar bu hâli muvakkaten kabul ediyor, fakat bilahare bu galat alakanın maskesini düşürerek hastayı müvellid-i maraz mudile ile karşılaştırıyor. Bu hadise gösteriyor ki "kendimizi mahrum etmek mecburiyeti" yanında bir de "arzularımızı intikal ettirmek zarureti" vardır. Fizik kuvvetler nasıl mahvolmuyor, yalnız şerâite göre tahavvül ediyorsa arzularımız da aynı kanuna tâbi bulunuyor. Binaenaleyh tabii arzularımızdan hiçbirisi imha edilmiş olmuyor. Vâkıa medeniyet tabii arzularımızın bir kısmını daima nehyetmiştir. Fakat bu nehiy ile onlar ma'dum olmayıp ancak istihâle etmişlerdir. İşte Freud'un "panseksüalizm"i buradan çıkıyor. O'nca en kuvvetli arzu-yı tabiîler cinsî olduklarından bütün kıymetler ve hatta ahlâk bunların istihâlelerinden doğmuştur. Bu itibarla içtimâiyatçılar psiko-analizin mutâlarını dikkatle ve ehemmiyetle takip etmelidirler. Aksi takdirde ta'lil ve istintaclarının temellerini kavim üzerine kurmak tehlikesine maruzdurlar. **[M. Ş.]**

İntikal vâkıasının tahkiki size, gayr-ı şuurun keşfinde ilk zamanlar teknik bir vasıta gibi kullandığımız telkin-i tenvimînin (*suggestion hypnotique*) anahtarını da verebilir. Vâkıa bu usul, tedavi hususunda bize bir muavin oluyorduysa da hastalığın menşeine kadar gitmekte bize rehberlik edecek olan ruhî mukavemeti ref' etmekle vakaların ilmî marifetine ve psiko-analiz tahlilin tamamlanmasına en mühim bir engel teşkil ediyordu. Burada zannedilebilir ki "intikal" hadisesine bizim tarz-ı tedavimiz sebep olmuştur. Halbuki bu hadise yalnız hasta ile doktor arasında değil, bütün beşerî münasebetlerde aynı şifakâr tesiriyle mevcuttur. Onu psiko-analiz icat etmedi, yalnız aydınlığa çıkardı. Doktorun bir müddet için intikali kabul etmesi hastayı matlub gayeye tevcih etmek içindir. Bir de psiko-analizin kıymetine gerek hasta ve gerek doktorları en çok bu hadisenin ikna ettiğini unutmamalıdır. Nitekim nevrozların tekevvün-i marazîleri hakkındaki faraziyatımın doğruluğunu bugünkü taraftarlarım ancak "intikal" hadisesini tecrübe ettikten sonra kabul ettiler. Teslim ediyorum ki hiçbir psiko-analiz tecrübesi yapmadan ve "intikal"in neticelerini görmeden faraziyelerime kanaat getirilemez.

Psiko-analiz nazariyelerine muhalefet edenler kısmen ruhî hayatı kati surette muayyeniyete tâbi görmek itiyadından mahrum olanlar; kısmen de şuur vetîrelerinin gayr-ı şuur vetîre-i ruhiyelerinden ne suretle tefrik edileceğini –ki bizce kolaydır– bilemeyenlerdir.[30] Hatta psiko-analizi tenkit eden hastalarımın çoğu ve sâir münekkitlerin ekserisi bu ikinci zümreye dâhildirler. Bir de psiko-analizle fenalık yapılacağından ve ihtibas edilmiş cinsî sevk-i tabiîlerin şuura çıkarılmasından korkuluyor. Zannediliyor ki bu yapılınca en yüksek ahlakî incizabların yerine bu sevk-i tabiîlerin muzafferiyeti kāim olacaktır. Vâkıa hastanın ruhunda açık yaralar olduğu teslim olunuyor; fakat ızdırabı çoğaltırız endişesiyle bunlara dokunulmaktan ihtiraz ediliyor. Filhakîka ızdırabı arttırmaktan başka bir şey yapılamayacaksa yaralara dokunmak elbette müreccahtır. Fakat hastasını bıçağıyla iyi edeceğine kāni

30 Freud'a göre gayr-ı şuur (*inconscient*)*,* ruhun bir mıntıkasıdır. Gayr-ı şuurun anâsırı kâffeten hâl-i ihtibastadır. Bunlar yalnız münfail olmayıp faal ve dinamiktirler. İnsiyakî, tıflî, gayr-ı makul, gayr-ı mantıki bir seciyeyi hâiz ve kuvvetli bir cinsiyet rüknüyle mülevvendirler. Muhayyile, nasıl zaman ve mekân hudutlarını aşıyorsa gayr-ı şuur da akıl ile mantığın emrettiği bütün mülâhazaların cahilidir. Şuur, terbiye, cemiyet ve medeniyetin mahsulüdür. Gayr-ı şuur dünyaya gelirken getirdiğimiz en kaba ve iptidâî sevk-i tabiîlerin menfâsıdır. Bu sebepten şuurla daimi bir cidal içindedir. Hatta şuurun tasarruf ettiği kudretlerin büyük bir kısmı da esasen gayr-ı şuurun kuvvetleridir. Yalnız bunlar terbiye ve cemiyetin tesirleriyle kaba ve iptidâî şekillerinden istihâle ettirilerek i'lâ edilmişlerdir. İ'lâ edilemeyen, yani içtimâî gayelere sarf edilemeyen mütebaki gayr-ı şuur anâsırı âtıl bir hâlde kalmazlar. Şuurun altında canlı bir hâlde yaşayarak kinâyeli, sembolik kıyafetlerle şuura çıkarak her günkü yanılmalar, sehivler, unutmalar, beceriksizlikler, rüya ve hülyaları, nevrozların zucret ve ârazını feylesof ve sanatkâr dehalarını vücuda getirirler. Gayr-ı şuurun mantığı, heyecanların mantığıdır. Gayr-ı şuurun vetîre-i zihniyesi şuurun vetîre-i zihniyesi gibi "şe'niyet prensibi" ile idare edilmeyip yalnız "haz prensibi" ile idare edilir. O, zaman fikriyle de asla münasebettar değildir. Bu sebepten muhtelif zamanlara ait heyecanlar tek bir şeyde tekâsüf ederek marazî hisleri teşkil eder. Gayr-ı şuur vetîre-i zihniyesi haricî şe'niyetten şaşılacak kadar uzak bulunur ve tenakuz nedir hiç bilmez. Gayr-ı şuur nazarında "hayır" yoktur; fikirleri ancak "müspet: *positif"* tabirlerle kabil-i ifadedir. Gayr-ı şuurda mütezad fikirler birbirlerinin yerine geçebilir ve her ikisi de aynı mânâya mâlik olabilirler. Gayr-ı şuurda mevcut fikirler fevkalâde müteharrik, bir şeyden diğerine geçmeye müheyyâ, daima müşahhas ve fiilîdirler. Burada mücerret fikir ve kelime yoktur. Gayr-ı şuurun bu tabiat ve tarz-ı faaliyetini bilmek psikopatoloji ilmi için pek mühimdir. Bunlar bilinmedikçe ruhun marazî tezahürlerinden çoğunu anlamak yani izah etmek mümkün değildir. Mesela filan hasta niçin filan maniyi, filan fobiyi veya filan ârazı gösteriyor? Bunlara cevap verebilmek için gayr-ı şuurun vetîrelerini bilmek lâzımdır. Bunlar bilindikten sonra marazî hadise-i ruhiyelerin hiçbir garabetleri kalmayıp hepsi kābil-i izah olabilir. Çünkü bütün bu garabetleri imal eden fabrika hastanın gayr-ı şuurudur. Muvaffakiyet yalnız izah ile kalmaz; tedavi için de bir rehber olur. Bu vukuf aynı zamanda bize normal ile anormal arasındaki farkı da gösterir. Şuur ile gayr-ı şuur daima hâl-i tesâdümdedir, demiştik. Gayr-ı şuur galip olunca anormal, şuur galip gelince normal hâl vardır. Bu itibarla delilik aşağı yukarı gayr-ı şuurun normal hâlidir. Psiko-analizin gayesi gayr-ı şuurun galebesine sebep olan âmilleri meydana çıkararak ârazın tekvin ve idaresine sarf edilen kudret-i ruhiyeyi, hayat-ı hakikiyeye tevcih eylemektir. **[M. Ş.]**

olan bir operatör yarayı deşmekte bir dakika bile tereddüt etmez. Muvaffakiyetli bir ameliyattan sonra hastaya verdiği ızdıraptan dolayı operatörü muâheze etmek kimsenin aklına gelmez. Psiko-analizde de böyle düşünmek lâzımdır. Nerede kaldı ki buradaki ızdıraplar ameliyatın verdiği ızdıraplar yanında hiçtir. Fazla olarak nevrozların yaralarına dokunmanın vereceği ızdırap, çektikleri zucretlere nispetle lâ-şeydir. Operatörlük gibi psiko-analiz de nazik bir sanattır. Bütün kaidelerine tevfikan yapılmak ister. Bir de ihtibas edilmiş sevk-i tabiîleri psiko-analizin serbest bırakacağı düşünülerek terbiye ile kazanılmış ahlaki ve içtimâî temayüllerin ızrar edilip edilmeyeceğinden korkulabilir. Temin edeyim ki böyle bir tehlike asla mevcut değildir. Müşâhedeler suret-i katiyede göstermiştir ki bu arzunun ruhî ve fizik kuvveti gayr-ı şuurda şuurdakinden çok daha fazla oluyor. Bunun hikmetini anlamak güç bir şey değildir. Gayr-ı şuurî bir arzu başıboş ve her türlü tesirden âzâde demektir. Çünkü muârızları olan ahlakî ve içtimâî kuvvetlerin taht-ı tesirinde değildir. Şuurlu arzu ise bilâkis bütün şuur hadiselerinin tesirleri altındadır. Psiko-analiz tedavisi ihtibasın kaba ve iptidâî arzularını tashih etmekle zihnî ve ahlaki hayatın en yüksek emellerine tercüman olmaktadır.

Şimdi psiko-analiz tedavisiyle serbest bırakılmış gayr-ı şuurî arzuların ne yapıldıklarını, tabir-i diğerle bunları hangi vasıtalarla gayr-ı mütecâviz ve zararsız bir hâle koyduğumuzu söyleyelim. Bu vasıtalardan üç tanesini biliyoruz.

Gayr-ı şuurun ihtibastan kurtarılmak suretiyle şuura çıkarılan arzuları ekseriya daha tedavi esnasında teemmül ile zâil ve yerlerine şuurun bir nevi tenkit veya ithamı kaim oluyor. Hele bu arzular "ene"nin (*moi*) tufûliyet devrine ait iseler tenkit çok daha kolay oluyor. Çünkü çocukluğun henüz zayıf ve tekemmül etmemiş ruhu, tatmini imkânsız olan bir arzu ile muzaffer olacak gibi mücadele edemeyeceğinden bu arzuyu bütün kuvvetiyle gayr-ı şuurunda saklamaktan başka bir şey yapamaz. Kemal çağında ise bu arzuyu muhakeme ederek nefsine hâkim olmaya muktedirdir.

İkinci vasıta, psiko-analizin keşfetmiş olduğu sevk-i tabiîlere –ferdin inkişafı teşevvüşe uğramamış ise– tabii bir mahrec, bir kanal açmak yani normal uf'ûlelerine (*fonctions*) sevk etmektir. Tıflî arzuları kökünden söküp atmak doğru ve caiz değildir. Yalnız nevrozluğu izâle etmek lâzımdır. Çünkü bu hastalığın tevlid ettiği ihtibaslar seciye ve faaliyetin teşekkül ve inkişafına hâdim olacak birçok ruhî kudretleri hapis ve zapt etmiştir.

Üçüncü ve ihtimal ki en iyi vasıta bu arzuların cinsiyet haricinde yüksek bir gayeye kalb ve tevcih edilmesidir: Biz bu ruhî vetîreye i'lâ (*la sublimation*) tesmiye ediyoruz. Esasen cinsî sevk-i tabiîyi terkip eden temayüller bilhassa bu yükselme kabiliyetiyle hasîsadarlar. Yükselme neticesinde tıflî arzu-yı cinsîlerin gayesi yerine içtimâî kıymetleri büyük, daha yüksek bir mevzu ve hedef kaim olur. Zaten ruh-ı beşerin en asil müktesebatı hep bu vetîre-i ruhiyenin mahsulüdür.

Elhâsıl psiko-analiz tedavisinin verebileceği son netice şudur: İhtibas edilmiş libidaî temayüllerin bir miktarının bilâ-vasıta tatmin edilmesi meşrudur ve bu tatmin tabii vasıtalarla olmalıdır. Yüksek bir harsa sahibiyetini iddia eden medeniyetimiz itiraf etmeli ki ekseri fertlerin hayatını fazla tazyik ediyor. Aynı zamanda şe'niyetten tevahhuş etmek yüzünden tevlid ettiği müfrit ihtibas-ı cinsîlerden hiçbir şey de kazanmış olmuyor. Tabiatımızda mevcut olan hayvanı büsbütün ihmal etmeyelim.

Medeniyetimizin mefkûresi ferdin tamâniyetten el çekmesini talep etmiyor. Vâkıa bu medeniyet cemiyetin menâfi-i âliyesi uğruna cinsî anâsırı mütemadiyen genişlemekte olan i'lâlar (*les sublimations*) vasıtasıyla tebdil-i şekil ettirmeye şiddetle meclubdur; buna şüphe yok. Yalnız bir makineden sarf edilen hararetin kâffesini mihanikî sa'ye kalb etmek nasıl mümkün değil ise cinsî sevk-i tabiîden gelen kudretler de tamamen i'lâ edilemez. Çünkü mümkün değildir. Emin olmalı ki cinsî sevk-i tabiîyi tabiî olan gıdasından mahrum etmek meş'um neticeler verir.


Ara Güler'in objektifinden Mustafa Şekip Tunç

Hikâyeyi hatırlarsınız: Vaktiyle Schilda isminde küçücük bir kasaba varmış. Buranın sakinleri herkesi kuvvetine hayran bırakmış bir ata sahipmişler. Yalnız bu hayvanı beslemek biraz tuzluya oturuyormuş. Bir gün düşünmüşler, danışmışlar. Hayvanı yavaş yavaş alıştırarak yemden vazgeçirtecek bir usul bulmuşlar. Artık el birliğiyle her günkü yemden bir yulaf tanesi eksiltiyorlar. Bu kârlı usule muntazaman devam etmişler. Vaktâki son yulaf tanesinin kalktığı gün gelmiş, hayvan da nalları dikmiş! Yalnız Schilda'nın sakinleri atın niye öldüğünü bir türlü anlayamamışlar!

Bana sorarsanız bu at galiba açlıktan öldü!

GOETHE'YE DAİR[1]

Uşşâkîzade Halid Ziya (1866-1945)

(Batı Edebiyatı Tarihi Müderrisi)

Latin alfabesine aktaran: Araş. Gör. Sevim Güldürmez

İ.Ü., Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye - sevimguldurmez@istanbul.edu.tr

Servet-i Fünun neslinin önemli isimlerinden ve romancılarından biri olan Halit Ziya, 1908 yılında Dârülfünun'da Batı Edebiyatı Tarihi ve Estetik dersleri vermeye başlar. 1909-1912 yılları arasında Sultan V. Mehmed Reşad'ın Mabeyn Başkâtibi olur. Dârülfünun'daki eski vazifesine geri döner. Roman, hikâye, hatıra, deneme, gezi yazısı, mensur şiir, tiyatro oyunu gibi pek çok türde eser veren Halid Ziya çeşitli kültürel faaliyetlere de katılır, Dârülbedayi'de edebî kurul üyeliği yapar.



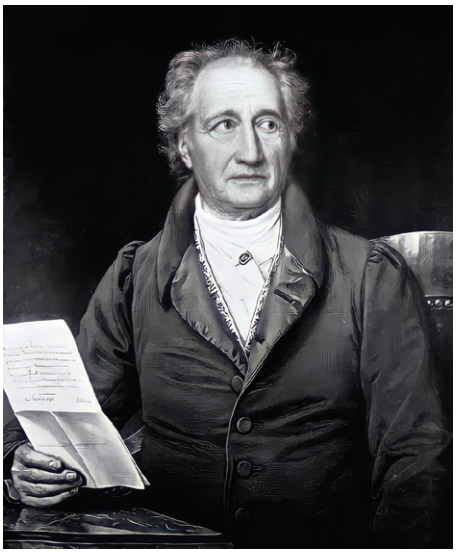
Halid Ziya Uşaklıgil

On sekizinci asrın son seneleri geçmek üzere idi, Alman temayülât-ı zihin ve vicdanı henüz bir cereyan-ı müstakarr iktisap etmemişti. O zamana kadar bazen mecarî-i milliyeye avdete çalışan, gâh ü bî-gâh İtalya ve Fransa âfâkından hübûb etmiş rüzgârların önüne düşen, bir aralık Anglo-sakson heva-yı şiirini tab'-ı hayal-perestânesine daha muvafık bularak o semte uçan Almanlık âleminde şemâil-i mahsûsa ve sâbiteye mâlik bir mevcudiyet fikrine teressüm edemiyordu. Muhtelif mesâlik-i sanat, sanata vaz-ı hükm etmek isteyen mütezadd-ı nazariyat-ı bidat, ortaya şûrîde-meal bir kitle yığmıştı. Onda zengin ve dolu bir sermaye-i cevher vardı: Alman âlem-i fikri ser-tâ-ser, şiir ve hayal ile heyecan ve hararetle, tebahhur ve şahsiyetle, icat ve zarafetle, rebâbıyet ve rikkatle mâlâmal öyle bir hazine şeklini irâe ediyordu ki bütün servetini teşkil eden nefâis ve nevâdir gayr-ı musannef olsun. Hepsinin üzerinde zaman ile dağılamamış yırtılamamış bir rida-yı şek ve ibhâm dalgalanıyor, bu lâl ve cevahir kümesinin şaşaasını sisliyordu. İşte dest-i dehasının temasıyla o setreyi çâk çâk ederek, asırlarca zaman arasından, ufkunun bir köşesinden sabah-ı rüşdünü tebşir edecek hurşid-i fikre muntazır Alman cihan-ı irfanına, birden, selsebil-i envârını boşaltan Goethe olmuştur. Ve bu ismi bütün Alman âlemi baştanbaşa, ta edvâr-ı kable't-tarihiyesine kadar uruk-ı mevcudiyetini titretip ihya eden bir mesih-i mefkûre kabilinden terennüm eylemiştir.

Ortada yapılacak bir iş, vücuda getirilecek bir eser vardı ki ancak cihan-ı fikrin bir sahib-zuhuru tarafından der-uhde olunabilirdi. Sisleri dağıtmak, bütün bigâne ufuklardan gelip toplanmış

1 Sene 1, Sayı 1, Mart 1332 (1916), s. S. 63-70.

bulutları delerek onların sinesinden asıl neyyir-i milleti çıkarmak, yolları tıkayan has ü haşak yığınlarını kaldırmak ve cûşân u huruşân bir feyz ile taşıp güzergâh bulamayan temayülâta emvâcını sere sere, yaya yaya, etrafını sulaya sulaya geçilebilecek geniş ve doğru bir mecra çizmek lâzım geliyordu.


Johann Wolfgang von Goethe

Bunun için yalnız bir şair olmak kâfi değildi, bir şair-i hakîm, bir sanatkâr-ı mütefennin lâzımdı; velhasıl öyle tâmmü'l-aʿzâ bir dehaya, öyle sahih ve sâlim ve kâffe-i evsaf ve meziyyât ile mücehhez bir irfana ihtiyaç vardı ki kollarını uzatınca kucağına gelecek kümeden bir küçük sermaye bile sızıp kaymasın, akıp kaçmasın. Kollarında o kadar kabiliyet-i ihata, göğsünde o nispette bir azamet-i mesâha olmalıydı. O, öyle bir mecmu-ı aheng-dar olmalıydı ki onda mükemmel bir hilkat-i fikriyenin bütün tezahürâtı bî-nakîsa bir temezzücle neşâid ve mezâmirini elyâf-ı samimiye- i millette pâydar-ı ihtizazât ile hak edip yaşatabilmeliydi.

İşte Goethe bu sahib-zuhur olmuştur. Bütün Almanya, O'nun namını, mevcudiyet-i maneviyesinin ukde-i eyvânında sallanan bir fanus-ı kudsiyet kabîlinden selamlar; yalnız Almanya değil bütün cihan-ı irfan onun fer ü tabına karşı bir hüsn-i hürmetle baş eğer.

Frankfurt'ta, bir şecere-i asalete mâlik olmayan fakat kendi kedd-i yeminiyle müreffeh bir hayata vasıl olan bir ailedendi. Büyük pederi evvela bir terzi iken sonra bir misafirhane müdürü olmuştu. Oğluna iyi bir tahsil ve terbiye vermek isteyen bu zat emelinin tahakkukunu görmekte gecikmedi: Şairin pederi, henüz genç yaşında, vakar-ı tabiiyle, ciddiyet mişvârıyla mütemayiz bir hukuk hâiz-i icazeti oldu. Şehrin meriyyü'l-hâtır ricalinden birinin kızıyla teehhül etti ve müşavir-i hukuk payesine yükseldi. Müntesib-i hukuk olmak, hayatı kavâid-i mahduda ile muhat bir ciddiyetin arasından görmek, O'nu Sanayi-i Nefise'ye meftuniyetten men etmezdi; öyle ki oğlunun bizzat tahsilini idare ederken bu taze dimağa bir yandan metin ve ciddî bir ilmin tohumlarını eker, bir yandan da bu mezra üzerinde bir sanat havasının hububuna gayr-i müsait davranmazdı. Çocuk bir yandan Latince, Yunanca öğrenirken bir yandan da, bir mel'abe kabîlinden, elsine-i müteahhire taallüm eder, resim ve musikinin yanında tabiiyât ve riyaziyât ile iştigal eylerdi.

Çocuğun mebâdî-i tahsili devresinde kabiliyet-i fıtriyesinin bu muhtelif zeminlerde hemen mütesavî denebilecek şerait dahlinde inkişaf ve tevessüünü münhasıran pederinin bir eseri olmak üzere telakkî yanlış olur. O'nda ne zaman ciddiyat ve maddiyattan ayrılmak, zengin ve taze fıtratının ancak Sanayi-i Nefise zeminlerinde bulunan şiir ve hayal ufuklarına serbestâne pervaz-ı hevesâtına müsaade etmek ihtiyacı uyansa, bir yandan pederinin eli uzanarak O'nun kanatlarına kemend-i hâkimiyetini atarken, bir yandan da validesinin ince ve zarif parmakları yetişerek bağları gevşetiyordu. Bu kadın, daima çocuğunun fevk-i serinde, O'nun nahlistân-ı tab ve hayalini abyâr-ı şefkatiyle tertip eden bir münevver-i sehab-pare olmuştur.

Goethe bizzat bundan bahsederken: "*Pederim bana cüssesiyle ciddiyet-i mişvârını verirken validem de tab-ı neşve-cûyânesini ve zevk-i nükte-perverânesini telkin etti*" der. Validesinin bir mizac-ı şetaret-perverâneye ve bir tıynet-i hayal-kârâneye mâlikiyeti, şairin *Hakikat ve Hayal* ismindeki hatıratının menşuru arasından görülür.

Şair çocukluğuna ait hatıratı bu mecmuada cazibedar bir şuhî-i beyan ile anlatır; bunlarda ne Jean Jacques Rousseau'nun itirafâtındakine benzer haşin ve anif bir neşterle deşilmiş malûl bir ruhun sakatatı, ne de Lamartine'nin tevdiâtında pür-tumturak bir üslup altında hissedilen derin bir izzet-i nefs takayyüdâtı vardır. Bu hatırat, zarafet ve rikkatle memlû, tabiiyet ve samimiyetle pür-heyecan, fakat mütevâzinü'l-kavî, sahihü'l bünye bir ruhun, daima hamelât ve ihtirasâtına hükmetmek kudretine mâlik bir kalemin tetebbuât-ı hoş-âyendesidir.

Goethe'nin temayülât-ı edebiyesinin asıl devre-i inkişafı Yedi Sene Muharebesi'ne tesadüf eden bir hengâmededir. Bir yandan Fransa edebiyatını mürevviç olan *Gottsched Mektebi* ile diğer cihetten İngiltere efkârına mütemâyil bulunan Bodmer Mektebi'nin müsâdemâtı arasında Mesihiye kaside-i garrâsının sahibi şair Klopstock'un dehasından âfâk-ı milliyede bir şimşek çakmış gibiydi.

Goethe bu harekât-ı edebiyeye, hususiyetle Klopstock tesirâtına bigâne kalmış olamazdı. Pederi bir kanun adamı sıfatıyla teheyyücât-ı mutasavvıfâne hakkında bârid olmak lâzım gelirdi: Binaenaleyh bir gün genç Wolfgang - şairin mahlası - ile hemşiresinin - Cornelia – Mesihiye'den birçok lahnleri ezber irat ettiklerine muttali olunca hayret hatta hiddet etti. Bu kaside Klopstock'a pek ziyade müncezip bir aile dostu ianesiyle ve şairin validesinin müsaadesiyle, eve gizlice idhal edilmiş idi. Peder, kasideyi çocuklarının ellerinden aldı, fakat ondan terşih eden katarât-ı cezbenin tesirini kalplerinden çıkaramadı. Bilhassa Wolfgang bu kâse-i sihirden öyle bir cüra-i sekr ile alûde-dil ayrılmış idi ki artık O'nda ilelebet bir vecd-i şiirin telâtumları galeyan edecekti.



"Roma Campagna'da Goethe" Johann Heinrich Tischbein (1787)

Klopstrock bu tesir-i füsunkârı O'nu tesirât-ı mütehâlife-i edebiyenin tesâdümünde ezilmekten de kurtarmış idi. Nuşâbe-i şiiri menâbi-i milliyede içmek lâzım geleceğine kanaatle edebiyat-ı ecnebiye mekâtibinin tesirâtından âzâde kaldı.

Leipzig'e gidip hukuk tahsil etmesine karar verildi fakat zevk-i şiir O'nu burada terk etmedi. Derslerini ihmal ve teseyyüple takip ederdi, buna mukabil bütün serbest zamanlarını fikir ve vicdanına daha enis olan zeminlerde mütâlaaya ve ufak tefek tecârib-i kalemiyeye hasrederdi. Bu ilk tecârib-i şairânesi eviddâsının nezdinde şiddetperverâne bir kabul görebilmiştir; hatta muallimi Boehme'nin zevcesi - ki zarif ve mümtaz bir zevk-i şairâneye mâlik bir kadındı- şaire karşı o derece bî-rahimâne tenkidâtta bulundu ki Goethe bu ilk mahsûlâtını ateşe mahkûm etmekte teahhur göstermedi. Bu, şair için, elbette pek hayırkâr bir irşat oldu fakat O, bu tecrübe-i elimeden bir ruh-i kazazede hicranıyla çıktı. Azîm bir keslân içinde idi. O'nu tekrar şiire sevk eden hadise, bu sıralarda Katharina Schönkopf isminde bir genç kız hakkında meyûsiyetle biten aşkı oldu. Bu aşkın fütur ve cidal fırtınaları, kıskançlık azapları, hırman ve nevmidî hummaları olmuştu; bu müthiş kasırgadan şairin ruhu, adeta bir mersâ-yı sükûn ve ârâmişe iltica edercesine, âfâk-ı şiire gömülmek sayesinde kurtulabildi. Bu aşkın küçük bir yadigârı olarak bir neşidesi vardır: *Heves-i Aşk*.


Anna Katharina Schönkopf

Goethe de kendi ruhunu tahlil etmek, teheyyücât-ı fikr ve vicdanına hâkim olmak için öyle bir mücâhede-i nefsiye vardı ki hayat ve hissiyatının bütün safahat ve istihalâtını âsârına nakşederdi. Ruhu, eserlerinde bir şekil ve suret alır, güya benliğine ait ihtilalât ve hadisât bir kisve-i tercümeye bürünmedikçe buhranlarını teskin edemezdi. Onun içindir ki ta bu genç yaşlarından itibaren şairi, daima ihtisasâtına zemin-i sanatta eşkâl aramak endişesinde buluruz.

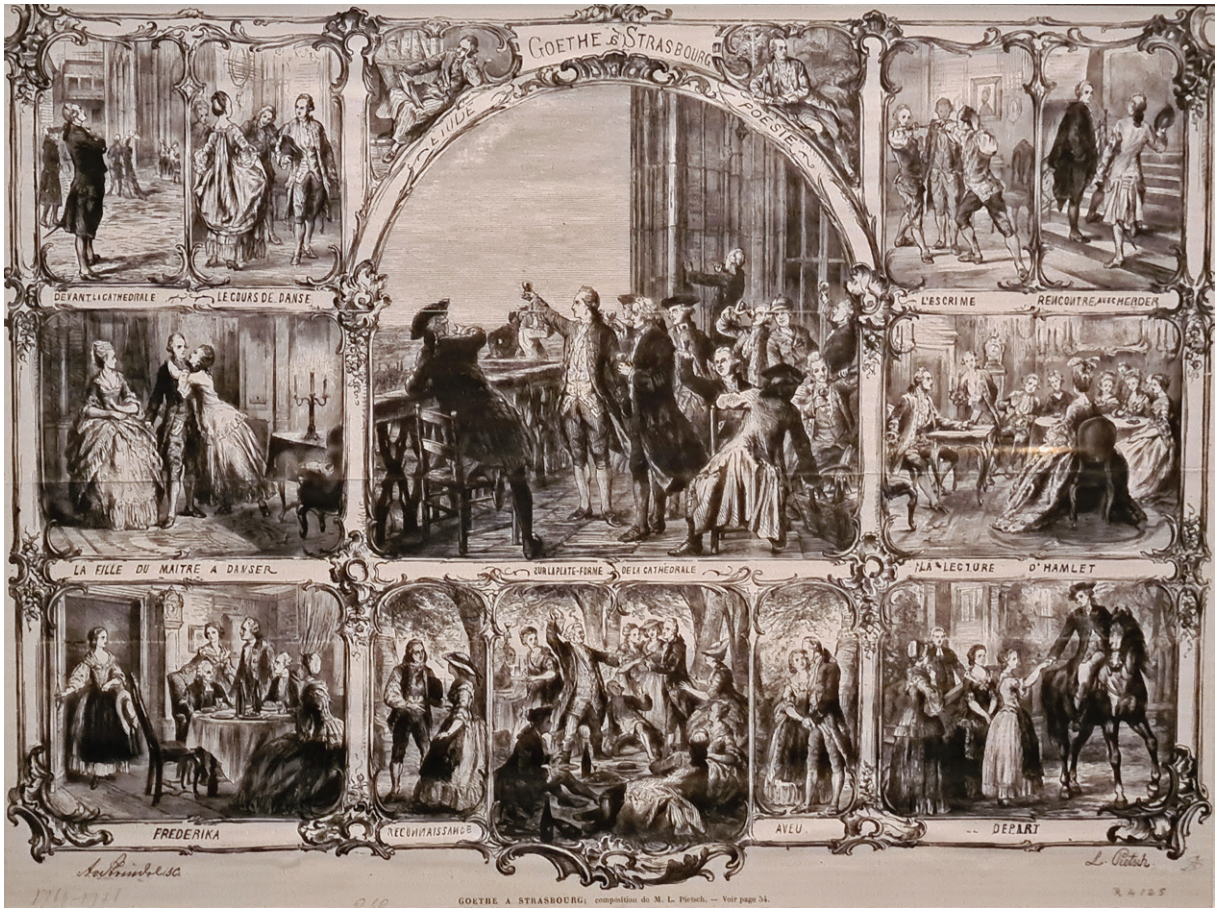
Kendisi de hatıratında "*Bütün ıstıraplarını, gamlarını, sevinçlerini elvâh ve kasâid şekline ifrağ etmek*" iptilasından bahseder. Bu suretle eserlerinin itirafât-ı hayatından müfrez sahâiften ibaret olduğuna hükmedilebilir. Denebilir ki Goethe, şuara içinde eserlerine en ziyade kendi benliğinden koymuş olan bir şairdir. Sânihâtını mevcudiyet-i zâtiyesinden alan, intibaât-ı ruhunu temsil ve ihya için sanatı kendi ihtiyacına vasıta ittihaz eden bu şairin rebabında, onun içindir ki, o derece nâfiz ve müessir bir dehanın samimiyeti ihtizaz eder. Eserlerinde mevzu, icat ve ihtirâ edilmiş değildir; mevzu kendiliğinden, ka'r-ı ruhundan fışkırmış ve gelip ona tahakküm eylemiştir. Onlar da şair, bir mütercim, hâkim-i mevzu'dur; ve sarahaten görülür ki o, âdeta, mevzuun zûr-i iradetinde sürüklenen, onun ateş-i füruzânıyla galeyan eden, sermest ve pür-vecd bir zekâdan ibarettir. Fakat bu zekânın o buhran-ı meczûbiyet içinde nasıl daima dalgaların üstünde yüzen bir kudret-i sanatı, nasıl kendisini alıp götüren bir cereyana rağmen iz'an ve imanını kaybetmeyerek, daima emin, daima mütevazin duran bir hâkimiyet-i şairiyeti vardır!.. Öyle ki hiçbir zaman perişan değildir, hiçbir zaman gözlerine bulanıklık, kollarına gevşeklik geldiğine hükmedilemez; o, derya-yı bi-pâyân

vecdin telâtumları üstünde uçan ve dalgalar gelip yüzüne çarptıkça saçlarında köpüklerden deste deste ezhâr-ı zafer demetlenen bir şinâver gibidir.

Şürekâ-yı Cürm nâmıyla bir küçük eser daha vücuda gelir, lâkin bunlardan hiçbiri bir ehemmiyet-i müstesna irâe eden eserlerden değildir. Henüz Goethe hakkında nazar-ı dikkati celb edecek derecede tesir-i mahsusu haiz bir mahsul vücuda gelmemiştir.

Şair Leipzig'de bu ikāmetini müteakip Frankfurt'a avdet edince şikeste-ruh, deride-dil bir hâldedir; galiba orada geçen biraz şuh saat-i şebabtan sonra sıhhatçe bile muhteldir. Pederinde husul-i itmînana medar olacak bir muvaffakiyet-i tahsil ile de avdet etmiyordu.

Goethe orada bir devre-i tahsil değil bir devre-i buhran geçirmiş gibiydi. Cüst-cû-kâr bir fikir ve ruhun bî-netice müsâraatından mütevellit bir tâb-ı giran ile mübhem hevesât ve hayâlât içinde hırpalanmış bir kalb-i hasta ile geliyordu. Bu fırtına arasında iman kökleri topraktan kopmuş bir ağaç gibiydi ve ona kāim olacak bir kanaatin fidanı henüz tenebbüt etmemişti. Azîm bir ribetin boşluklarında pûyan oluyordu; vukuf ve idrakın, ıtlâ ve yakîn ihtiyacâtının içinde ruhunun ye'se müncer olan ihtilacâtı vardı. İntibaât-ı tufûliyetten bakiye olarak vicdanında ne kalmışsa nâgehan bir girdâbeye çekivermişti. Frankfurt'a avdetinde validesinin bir muhibbesine, Klettenberg nâmında hayalperest bir kadının tesir-i



Goethe Strassburg'da (1770-1771)

fikriyesine kapıldı. Ruhunun boşluğunda bir şeye asılmak ihtiyacıyla bunda bir gıda bulacağına zâhip oldu. Kadın yalnız bir felsefe-i mutasavvıfânenin hayâlat-ı esiriyesinde sâir değil hatta biraz da elkimya ile müştagildi. Bittabi, Goethe'nin fikr-i hakikat-peresti bu acip rehberi uzun müddet takip edemezdi; Elkimyadan kimyaya atlamakta gecikmedi. Hayali hayal, hakikati hakikat olarak tanıyan ve bu ikisini yekdiğerine mezcetmeyen bu fikir için başka bir yapılacak yoktu. Faust bediasının sihir ve efsuna müteallik parçaları işte bu sergüzeştin bir yadigârıdır.

Bu küçük vakfeden sonra hukuk tahsilini ikmal etmek üzere Strasburg'a geçti lâkin âsâr-ı edebiye ile iştigal O'nu gittikçe istila eden bir merak oluyordu. Burada bilhassa İngiliz şuarasıyla iştigal eyledi: Shakespeare ile Ossian, O'nda bir tesir-i mahsus icra etti. Fransız şuarasından hiçbiri O'nu böyle sarsacak derecede müteessir etmemişti; güya o zamana kadar gayr-ı mer'î kalmış bir ufkun birdenbire perdesi düşüvermiş, gözlerinin önünde acip bir cihan-ı teheyyücâtın esrar ve garâibini açıvermiş oldu. Denilebilir ki *Götz von Berlichingen* nam eseri bu sıralarda teşekkül etmeye başlamıştır.

Hakîm-i meşhur Herder, Strasburg'a gelmişti, Goethe, O'na bir üstat sıfatıyla istinat etti. Musahabâtını dinler, nasâyihini telakkî eder, tecârib-i kalemiyesini göstererek irşadât ve tenkidâtından teyakkuz ve intibah hâsıl eylerdi. Bu hengâmda idi ki Goethe'nin hayatında diğer bir şerare-i aşk tutuştu: Bu, Rahip Brion'un kızı Friederike hakkında idi. Genç kızda da Goethe için şedid bir ibtilâ-yı âşikāne vardı. Ruhunun safvetiyle, şahsının zarâif ve letâifiyle ihtimal bu kız şairin bir peri-i saadeti olacaktı lâkin O'nun tab'-ı macera-peresti bu hayal-i saadeti imkân-ı tahakkuk sahasının kenarında terk etti. Nasıl bir hadise cereyan etmiş idi? Bu, müşkilü'-tahlildir. Birden şairin kalbinde bir ateşin intifası görülür.

Maşukasını bırakarak Strasburg'tan kaçtı, tekrar aile ocağına iltica etti fakat kız, O'nun hatıra-yı aşkına ilelebet sadık kaldı. Bilahare pek şâyân-ı kabul bir talep zuhur edip de dest-i izdivacını isteyince bunu kabul etmemiş ve: "*Goethe tarafından sevilmiş bir kız başkasının olamaz!*" cevabını vermiştir.

Goethe bir yandan iştigalât-ı hukukiyeye koyulurken bir yandan da ilk eser-i mühimini itmama çalışıyordu. *Götz von Berlichingen* faciasının vücuda gelmesinde yalnız bir sırdaşı vardı: Hemşiresi. Bu, yalnız bir sırdaş değil aynı zamanda bir müşevvikti. Biraderinin cesareti tezelzüle uğradıkça O'nu takviye ve teşci eder, sa'yi dûçar-ı rehavet oldukça tahrik ve teşvik eylerdi. Nihayet eser bitince şair bunu iki muhibbinin nazar-ı tenkidine vaz etti: Münekkid-i şehir Mark ile hakîm Herder. Mark ne kadar nevaz-şikâr ve cesaret-bahş bir muhip idiyse Herder o nispette dürüşt ve haşin bir muâhiz oldu. Goethe her ikisinden de istifade etmiş görünür: İkincisinin darbe-i bi-insafıyla yıkılan azmi, birincisinin dest-i itinasıyla ayağa kalkar, fakat böyle düşüp kalktıkça daha zinde yükselirdi; öyle ki eser birçok tashihât ve ıslahattan geçe geçe nihayet 1773 senesinde mevki'-i intişara çıkınca derhâl bütün Alman cihan-ı edebinde güya bir sayha-i zafer patlamış oldu. Umumen kanaat hâsıl oldu ki nihayet Almanya, edebiyat temaşasının ve haşmet-i şiirinin en revnak-dar bir şekl-i milliyesini bulmuştur.

Artık tesirât-ı ecnebiyeye tâbî mekteplerin hayat-ı müstearesi son dakikasını ikmal etmiş, Alman şiiri vesayet-i ecânipten kurtulmuş demekti. Hele edebiyat-ı temaşada İngilizliğin Shakespeare'ine muadil bir ihtişamla Almanlığın bir Goethe'si dikilivermiş oldu.

Facianın mevzuunu teşkil eden vaka Alman tarihinin en nazik bir devresine aittir: Şair, vakayı, ezmine-i mutavassıta evâhirine, İmparator Maksimilen (Maximilian) zamanına kor. Müceddid-i mezheb, Martin Luther, henüz bir rahib-i seyyardır fakat kilisenin istibdad-ı hükmüne karşı ref'-i livâyı isyan etmeye başlamış, hayat-ı mezhebiyede o müthiş hareket-i ihtilâliyeyi vücuda getirecek ilk hatavâtı atmıştır. İşte şair bu devre-i heycâyı tasvir etmek istemiş, beşeriyetin o sar'a demlerini, ezmine-i mutavassıta mebanî ve müessesatının nâgehan çöküvererek yerine başka bir hayatın tahayyüllerinden serpmeye başlayan sarsarları, sahnede, zî-hayat bir levha ile göstermeye teşebbüs eylemişti.



Götz von Berlichingen

Götz von Berlichingen, "Demir El" namıyla tanılmış bir silahşördü. Sağ elini cenkte kaybettikten sonra O'na demirden mamul ve müteharrik bir el takmışlardı. O elle harp ederdi. Götz, Goethe'nin eserinde hayat-ı silahşöranenin son bir timsali mesabesinde idi. Bu, salhurde bir silahşördür ki metin ve güzide bir seciye sahibidir; fıtratında necabet, tıynetinde azamet vardır. Lâkin onu iğfal ve iğva eden bir dostun tesirâtı altındadır. Götz ile tezat teşkil eden bu dost-ı dessas, deni, zelil bir ruh taşır. Asil ve necip silahşör bu meşum muhibbin kurban-ı ızlâlı olarak hükümdarına karşı isyan eder ve neticede isyanın cezasına uğrar. Bu mevzu şair için bir vesileden ibarettir: Onun asıl maksadı o devreyi yaşatmaktır ve bütün bu levhanın üstünden bir sâniha-i millîyenin havası vezân olur.

Goethe bu eseri yazarken asıl facianın heyet-i umûmiyesinden hâsıl olacak tesire hasr-ı itina etmiş görünür; onun içindir ki eşhas ayrı ayrı bir tamamiyet-i tedkik irâe etmez, eserin asıl hayatı heyet-i mecmuasındadır. Şairin bu faciası derhâl sahneye vaz edilememiştir. On seneden fazla bir zaman beklemek lâzım geldi: Nihayet Goethe eseri mukteziyât-ı sahneye göre tâdil etti, lâkin bu tadilâtı yaparken şekl-i evveline ait tabiiyet ve safvetten de bir nebze bile feda etmek istemedi.

İşte Goethe'nin ilk mebnâ-yı iştiharı bu eser üzerine kurulmuş ve ondan sonra daima tereffu ederek yüce bir âbide-i haşmet olmuştur.