Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı

Varoluşun somut ve soyut acılarını iliklerine kadar hisseden , hayatlarını insanlığın derin ufuklarında gezinmeye hasreden dertli ozanların kendilerinden sonraya bıraktıkları hoş bir sedâdır Amerika'daki Arap göç edebiyatı... Ve de Modern Arap Edebiyatında XX. yy. başlarında hep bir ağızdan söylenmiş özgün ve tesirli bir nağmedir göç edebiyatı... Bu edebiyatın bir ekol olarak varlık göstermesine öncülük eden Cibran Halil Cibran, Mihail Nuayme ve Emin er-Reyhani hayatları boyunca arar, düşünür, gerçeklere ulaşmak ve daha sonra bunu insanlarla paylaşmak için pek çok bedel öderler. Hakikati arama yolunda ter dökerken, uykusuzluğu, açlığı ve zaman zaman inzivayı yoldaş edinirler kendilerine... Amerika'daki Arap Göç Edebiyatçılarının düşünce dünyalarında insanın dünyadaki varlık nedeni, hayatın mahiyeti , dünya hayatının öncesi ve sonrası, insan ve Tanrı ilişkisi gibi konular derin yer etmiş ve bu edebiyatın pek çok eseri temelde bu sorulara verilen cevaplarla şekillenmiştir.

Sultan Şimşek 1998 yılında Atatürk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nı bitirmiş olup yüksek lisansını ve doktorasını aynı bölümde tamamlamıştır.2013 yılından bu yana İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir.

978-3-639-67413-2

Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı

Sultan Şimşek



Sultan Şimşek

Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı

Cibran Halîl Cibran, Mîhâîl Nuayme, Emîn er-Reyhânî

Sultan Şimşek

Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı

Sultan Şimşek

Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı

Cibran Halîl Cibran, Mîhâîl Nuayme, Emîn er-Reyhânî

Türkiye Alim Kitapları

Impressum / Künye
Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.
Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Deutsche Nationalbibliothek tarafından yayınlanan bibliyografik bilgiler: Deutsche Nationalbibliothek, bu yayını Deutsche Nationalbibliografie'de listeler; detaylı bibliyografik bilgi İnternet'te http://dnb.d-nb.de sitesinde mevcuttur.
Bu kitapta bahsedilen herhangi bir marka ve ürün adı, tescilli marka, marka veya patent korumasına tabidir ve ilgili sahiplerin ticari veya tescilli markalarıdır. Marka, ürün, ortak ve ticari adların, ürün açıklamalarının v.s. işbu eserde özel işaretleme olmadan bile kullanılması, bu çeşit adların, tescilli marka ve marka korunması kanunu açısından kısıtlanmamış ve böylece herkes tarafından kullanılabilir olarak hiç bir şekilde yorumlanamaz.

Coverbild / Kitap kapağı resmi: www.ingimage.com

Verlag / Yayıncı:
Türkiye Alim Kitapları
ist ein Imprint der / yayınevinin bir ticari markasıdır
OmniScriptum GmbH & Co. KG
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Almanya
Email / E-posta: info@turkiye-alim-kitaplary.com

Herstellung: siehe letzte Seite /
Basım yeri: son sayfaya bakın
ISBN: 978-3-639-67413-2

Zugl. / Approved by: Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2011

Copyright / Telif hakkı © 2015 OmniScriptum GmbH & Co. KG
Alle Rechte vorbehalten. / Her hakkı saklıdır. Saarbrücken 2015

İçindekiler

KISALTMALAR……...4

ÖNSÖZ……6

GİRİŞ……10

LÜBNAN TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ…….10

I. ORTAÇAĞ'DA LÜBNAN 11

II. OSMANLI HÂKİMİYETİNDE LÜBNAN 14

III. XIX. YY. LÜBNAN'INDA EĞİTİM 34

IV. XIX. YY. LÜBNANI'NDA EKONOMİK DURUM 36

BİRİNCİ BÖLÜM

MEHCER EDEBİYATININ DOĞUŞU VE GELİŞMESİ……...38

1.1. AMERİKA'YA GÖÇ 38

1.2. GÖÇ NEDENLERİ 43

1.3. YENİ BİR EDEBÎ EKOLÜN DOĞUŞU 50

1.4. MEHCER EDEBİYATININ KONULARI..... 61

1.5. MEHCER EDEBİYATININ ÖZELLİKLERİ 62

İKİNCİ BÖLÜM

MEHCER EDEBİYATINDA DİNİ DÜŞÜNCENİN DAYANDIĞI TEMELLER……...68

2.1. XIX. VE XX. YY.'DA AMERİKA'DAKİ DİNÎ ATMOSFER..... 68

2.2. BATIDA DİN - EDEBİYAT - FELSEFE ETKİLE-ŞİMİ 93
2.3. PANTEİZM 102
2.4. REENKARNASYON 118
2.5. İNSANA TANRISALLIK ATFETME 139
2.6. KUTSALIN SORGULANMASI 152
2.7. RASYONALİZM 163
2.8. XIX. YY.'DA HIRİSTİYANLIK'TA YENİ DİNİ AKIMLAR 166
2.9. MİTOLOJİ 171
2.10. DOĞUDAN GELEN BAŞKA BİR DÎNÎ AKIM: BAHÂÎLİK 174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEHCER EDİPLERİNİN DİN ANLAYIŞLARI……...180

3.1. CİBRÂN ḪALÎL CİBRÂN'IN DİN ANLAYIŞI 180
3.1.1. Cibran'da Dînî Kültürün Oluşma Süreci……...181
3.1.2. Kişisel Bütünlüğe Doğru……194
3.1.3. Cibrân ve Vahdet-i Vücud Anlayışı……...210
3.1.4. Cibrân ve Reenkarnasyon……213
3.1.5. Cibrân ve İnsanın Tanrılığa Yüceltilmesi……217
3.1.6. Cibrân'ın Dinlere ve Dindarlığa Bakışı……219
3.1.7. Cibran ve Tanrı……...236
3.2. MÎḪÂÎL NU'AYME'NİN DİN ANLAYIŞI 240
3.2.1 Nu'ayme'nin Dînî Kültürü……241
3.2.2. Mîḫâîl Nu'ayme'nin Dînî Tecrübe Merhaleleri……...256
3.2.3. Mîḫâîl Nu'ayme ve Kutsal Edebiyat Anlayışı……...264
3.2.4. Mîḫâîl Nu'ayme ve Tanrı Anlayışı……267
3.2.5. Mîḫâîl Nu'ayme ve İnsana Tanrısallık Atfedilmesi……269

3.2.6. Mîḫâîl Nu'ayme ve Dinler……271

3.3. EMÎN ER-REYḤÂNÎ'NİN DİN ANLAYIŞI..... 279

3.3.1. Emîn er-Reyḥânî'nin Dini Kültürü……...279

3.3.2.Emin er-Reyḥânî'nin Dînî Kültürünü Besleyen Unsurlar……281

3.3.3. Emîn Reyḥânî'nin Din Anlayışında Öne Çıkan Özellikler……...286

3.3.4. Reyḥânî ve Panteizm……...298

3.3.5. Reyḥânî ve Bahâîlik……...299

3.3.6. Reyḥânî ve Dinlere Bakışı……..300

3.4. DİĞER MEHCER EDİPLERİNİN DİN ANLAYIŞLARI.....311

3.4.1. Nesîb 'Arîḍa'nın Din Anlayışı……...311

3.4.2. Selim Reşîd el-Ḫûrî (Şâ ír u'l-Ḳaravî)'nin Din Anlayışı……...313

3.4.3. Fevzi Ma'luf'un Din Anlayışı……316

3.4.4. 'Akl el-Curr'un Din Anlayışı……..317

3.5. MEHCER EDİPLERİNİN DİN ANLAYIŞININ GENEL ÖZELLİKLERİ 318

SONUÇ……335

KAYNAKÇA……..338

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
Hz. : Hazreti
İ.A. : İslam Ansiklopedisi
M.Ö. : Milattan önce
M.S. : Milattan sonra
s. : Sayfa
sad. : Sadeleştiren
S. : Sayı
T.D.V.İ.A. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
tsz. : Tarihsiz
yy. : Yüzyıl

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

أ	-a,e,i,u	ذ	-z̲	ظ	-ẓ	ن	-n
ب	-b	ر	-r	ع	‘a,‘i,‘u,‘	و	-v
ت	-t	ز	-z	غ	-ġ	ه	-h
ث	-s̲	س	-s	ف	-f	ي	-y
ج	-c	ش	-ş	ق	-ḳ	ة	-t,h
ح	-ḥ	ص	-ṣ	ك	-k	ـَا	-â
خ	-ḫ	ض	-ḍ	ل	-l	ـُو	-û
د	-d	ط	-ṭ	م	-m	ـِي	-î

Bunlara ek olarak şu hususlar gözetilmiştir:

a) Harf-i tariften sonra gelen Şemsî ve Kamerî harfler okundukları gibi yazılmıştır. “Ahlâmu’r-râ‘î ve Edebu’l-Mehcer” gibi.

b) Harf-i tarifler kelime başında küçük harfle yazılmıştır. “el-Ecnihatu’l-mutekessira” gibi.

c) Terkîb halindeki şahıs isimleri bitişik yazılmıştır. “ ‘Abduddâyim” gibi.

ÖNSÖZ

XIX. yy.'da Lübnan, Suriye ve Filistin bölgesinden Amerika'ya yapılan göçler neticesinde XX. yy. başlarında Kuzey ve Güney Amerika'da edebî bir ekol olarak ortaya çıkan Arap Göç Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatına sayısız ürün kazandırarak pek çok yeniliğin de sürükleyicisi olmuştur. Pek çok açıdan büyük bir öneme haiz olan Arap Göç Edebiyatı'nı anlamak onun dînî, felsefî ve düşünsel alt yapısına eğilmeyi gerektirir. Bu alanların incelenmesi Arap Göç Edebiyatı'nın kendisi ve vermek istediği mesajın anlaşılması için zorunlu bir durumdur

Varoluşun somut ve soyut acılarını iliklerine kadar hisseden, hayatlarını insanlığın derin ufuklarında gezinmeye hasreden dertli ozanların kendilerinden sonraya bıraktıkları hoş bir sadadır Amerika'daki Arap göç edebiyatı… Ve de Modern Arap Edebiyatında XX. yy. başlarında hep bir ağızdan söylenmiş özgün ve tesirli bir nağmedir göç edebiyatı… Bu edebiyatın bir ekol olarak varlık göstermesine öncülük eden Cibran Halil Cibran, Mihail Nuayme ve Emin er-Reyhani hayatları boyunca arar, düşünür, gerçeklere ulaşmak ve daha sonra bunu insanlarla paylaşmak için pek çok bedel öderler. Hakikati arama yolunda ter dökerken, uykusuzluğu, açlığı ve zaman zaman inzivayı yoldaş edinirler kendilerine…

Amerika'daki Arap Göç Edebiyatçılarının düşünce dünyalarında insanın dünyadaki varlık nedeni, hayatın mahiyeti, dünya hayatının öncesi ve sonrası, insan ve Tanrı ilişkisi gibi konular derin yer etmiş ve bu edebiyatın pek çok eseri temelde bu sorulara verilen cevaplarla şekillenmiştir. Modern Arap Edebiyatında "Edebu'l-Mehcer" (Mehcer Edebiyatı) ismi ile anılan bu edebiyat edebî yönden yeni bir ekol olarak varlık göstermesinin yanı sıra din, düşünce ve felsefe konularında da kendine özgü

ve aykırı bakış açılarıyla dikkatleri üzerine toplamıştır.

Arap göç edebiyatçılarına göre dinin özünde sevgi ve kemale erme duyguları yatar. Yine onlara göre gerçek din Tanrı'ya doğru uzanan ve nihayetinde yolun hakkını verenleri Tanrıyla buluşturan aydınlık bir yoldur. Böylesi bir din anlayışı insanı kendi özünün künhüne vardırarak semâvata yüceltir. Gerçekleri arayan insan çetin yolculuklar ve büyük bir çabadan sonra mutlak varlığa ulaşır ve kemale erer.

Büyük çoğunluğu Hıristiyan ailelere mensup olan bu edebiyatçılar dinin özünden ve gayesinden uzak körü körüne aklı, ruhu işin içine katmadan gelenek icabı yaşanan dînî hayatın karşısında durmuşlar, kendini yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi sayarak insanların dini duygularını istismar eden kilise otoritesine isyan bayrağı açmışlardır. Dahası aslında en kutsal mabedin, insanın kendi kalbi olduğuna dikkat çekerek, dinin sadece mabetlerdeki ibadetlere indirgenmesini eleştirmişlerdir. Onların geleneksel Hıristiyanlığa yönelttikleri bu başkaldırı, XX. yy.'ın başlarında Amerika'da faaliyet gösteren bazı kiliselerde tedirginlik yaratmıştır. Neticede kiliseler tarafından Göç Edebiyatçılarının kitapları kimi zaman yasaklanmış, kimi zaman yakılmıştır. Kimi zaman da bizzat kendileri rahipler tarafından aforoz edilmişlerdir.

Bazı eserlerinde mitolojik semboller kullanan Amerika'daki Arap Göç Edebiyatçıları derin bir entelektüel kimliğe sahip olup Hint dinlerinden ve Teozofi akımından esinlenmiş, Yahudiliğe karşı hep mesafeli durmuş, buna mukabil İslam Dininin temel kaynaklarına ve bazı İslam büyüklerine hayranlık ve sevgi duymuşlardır. Bütün dinlerin özünde aynı hakikate işaret ettiğine inanan Amerika'daki Arap Göç Edebiyatçıları kendilerini Hıristiyan olarak kabul etmelerine rağmen araştırmaları sonucunda karşılaştıkları hakikatleri dile getirmekten bir an bile geri durmayarak adeta doğu ve batının birleştiği bir noktadan insanlığa, hiçbir dînî ayrım yapmaksızın bütün in-

sanlığa seslenmişlerdir.

Bu eser daha önceden "Mehcer Edebiyatında Din Anlayışı" adı altında basılmış olan doktora tezinin gözden geçirilerek bazı değişiklikler eşliğinde kitaplaştırılmış halidir. Bu eserle Arap dünyasında üzerinde sayısız çalışma yapılmış olan Amerika'daki Arap Göç Edebiyatı'nın Türk okuyucusu için henüz aralanmamış bir kapı niteliğindeki kendine özgü din anlayışının kaynaklarına ve oluşma sürecine yolculuk yapılmak istenmiştir.

Eserin birinci bölümünde XIX. yy.'ın sonları ve XX. yy.'ın başlarında Lübnan'dan Amerika'ya yaşanan yoğun göçler neticesinde Amerika'da ortaya çıkan Arap Göç Edebiyatının doğuşu, gelişmesi ve onu Arap edebiyatında yeni bir ekol haline getiren özellikleri ele alınmıştır.

İkinci bölümde Arap Göç Edebiyatında din anlayışını ele almadan önce bu anlayışı besleyen temel kaynaklar incelenmiştir.

Üçüncü bölümde öncü kimlikleri nedeniyle Cibrân Ḫalîl Cibrân, Mîḫâîl Nu'ayme ve Emîn er-Reyḥânî'nin dini düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışırken Nesîb ʿArîḍa'nın ve Fevzî Ma'luf'un mistik mahiyetli manevi yolculuklarına Selîm Reşîd el-Ḫûrî'nin ve ʿAkl el-Curr'un dinlerin birliği, laiklik ilkesi ve Arap milliyetçiliğinin ana hatlarını oluşturduğu din anlayışlarına kısaca değinilmiştir.

Bu eser hazırlanırken Rebî'a Bedî'in, "el-Fikru'd-dînî fi'l-edebi'l-Mehcerî" adlı iki cilten oluşan eseri, Ṣâbir 'Abduddayim'in "Edebu'l-Mehcer" adlı eseri, Sureyya Melḥas'ın "el-Edîbu'ṣ-ṣûfî Mîḫâîl Nu'ayme" adlı eseri ve Mehcer edebiyatı hakkında telif edilmiş Arapça eserler ile birlikte, Arap Göç Edebiyatçılarının ulaşabildiğimiz eserleri temel bilgi kaynakları olarak kullanılmış olup, felsefe, dinler tarihi ve Hıristiyanlıkla ilgili olarak da diğer ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

Bu eserin ortaya çıkmasında baştan sona kadar çok değerli katkıları bulunan değerli Hocam Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK'a, değerli Hocam Prof. Dr. Mustafa KILIÇLI'ya, desteğini ve yardımlarını her an yanı başımda hissettiğim değerli eşim Nurullah ŞİMŞEK'e ve oğlum İbrahim Eren'e teşekkürü bir borç bilirim.

Sultan ŞİMŞEK

14.04.2015
Fatih-İstanbul

GİRİŞ

LÜBNAN TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

"Mehcer" kelimesi Arapça "هجر" (hecera) kökünden türemiş bir ismu'l-mekân ve ismu'z-zamandır. 'Göç edilen zaman ve yer' anlamına gelir. Arap edebiyatındaki ıstılahî manası, Lübnan ve civarındaki ülkelerden (Filistin, Ürdün ve Suriye) Amerika'ya göç eden Arapların yaşadıkları yerlere işaret etmektedir. Bu yerlerde ortaya çıkmış olan edebiyat içinse "Edebu'l-Mehcer" veya "el-Edebu'l-Mehcerî" terimleri kullanılır. Bu terimleri Türkçe'ye göç yerinde meydana gelmiş olan edebiyat anlamında "göç edebiyatı" olarak çevirebileceğimiz gibi manayı dikkate aldığımızda "göçmen edebiyatı" olarak da ifade edebiliriz. Yalnız şuna dikkat edilmelidir ki göç edebiyatından kasıt konusu göç olan edebiyat değildir. Burada Göç edebiyatından veya mehcer edebiyatı ifadesinden 'yoğun olarak XX. yy.'ın ilk yarısında kendini gösteren Amerika'daki Modern Arap edebiyatı' anlaşılmalıdır.

Mehcer edebiyatı bir kanadına doğunun, diğer kanadına batının kültürel mirasını alarak modern Arap edebiyatını evrenselliğe taşımış velûd ve münbit bir edebiyattır. Bu edebiyatın öncüleri olan edebiyatçıların çoğunluğu Lübnan'da doğup büyümüş olup, Lübnan'ın tarihsel hikâyesi düşünce ve ruh dünyalarının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Tarihten yaşadıkları döneme kadar ülkelerinde var olan mezhep çatışmaları, mehcer edebiyatçılarının zihinlerini bunaltmış, kalplerini acıtmış ve dînî anlayışlarında dînî hoşgörüyü, dinlerin özde bir olduğu inancını temel bakış açıları haline getirmiştir. Onların yaşadıkları bu süreçleri ele almadan önce Lübnan'ın tarihine genel olarak değinmenin konuyu bütüncül olarak değerlendirmemizde bize yardım edeceğini umuyoruz.

Lübnan bir ülke olarak var olduğu zamandan günümüze değin toplumsal çatışmaların ve siyasi karmaşaların kendini

sürekli olarak gösterdiği, aynı zamanda da yenilediği bir ülke olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Tarihçiler, bunun nedeni olarak Lübnan'ın kendi ülkelerinden siyasi nedenlerle kaçan grupların sığınacağı tarzda dağlık bir coğrafyaya sahip olmasını gösterirler. Tarihin erken dönemlerinden başlayarak Lübnan'a sığınan gruplar zamanla burada yerleşmişler ve ülkenin etnik karma toplum yapısını oluşturmuşlardır.

XIX. yy.' da Lübnan ve civarındaki Arap ülkelerden Amerika'ya göç eden Mehcer ediplerinin din anlayışlarını ele almadan önce, ait oldukları toplumdaki dini grupların ve mezheplerin ortaya çıkışına ve gelişimine kısaca değinmek, ülkenin siyasal ve toplumsal yapısının hangi olaylarla şekillendiğini dile getirmek daha iyi anlaşılmalarını sağlayacaktır. Ayrıca Lübnan'ın yaşadığı tarihî seyir, konunun kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesine zemin teşkil edecektir.

I. ORTAÇAĞ'DA LÜBNAN

Tarihî kaynaklarda, İslâm'ın gelişinden önceki devirlerde Lübnan ismi seyrek olarak geçmekle birlikte[1], Emevîler dönemiyle ilgili metinlerde bu isme sıkça rastlanmaktadır. Fenike'nin mirasçısı, Mezopotamya, Mısır ve Yunan medeniyetlerinin de kavşak noktası olan Lübnan VI. yy.' da Persler tarafından yönetilirken, 639 yılında Araplar tarafından alınarak Dımaşk eyaletine bağlanmıştır.[2] Lübnan Araplar tarafından fethedildikten sonra birçok Arap kabilesi ülkenin güneyine yerleşmiştir.

Lübnan Ortaçağ'da, Yakındoğu'ya hâkim devletlerin savaşçı klanlarına akınlar yaptırdıkları bir sınır bölgesi duru-

---

1 Bugünkü Lübnan topraklarının büyük bölümü tarihsel Fenike'ye denk gelir. Buna göre Lübnan'ın tarihi, MÖ.3000 dolaylarına dayanır. bkz. *Ana Britanica*, "Lübnan", I-XXII,1986, C. XV, s.45.

2 *Meydan Larousse*, "Lübnan", I-XII,1969, C.VIII, s.131.

munda idi. Orta Anadolu'nun göçebe Hıristiyanlarından Merdâîler'in Kuzey Lübnan'a gelmeleri bu gibi akınlarla oldu. Merdâîler 666-689 yılları arasında Suriye'yi istila edip her defasında Lübnan'a girdiler. Bunlara "Cerâcime" de deniliyordu. Emevîlerden halife Abdulmelik Merdâiler'e karşı seferler yapmışsa da Lübnan'ın yıllarca yarı bağımsız bir ülke olarak yaşamasına engel olamadı. Bu sebeple genel olarak Müslüman topluluklardan ayrı bir yol tutan Mutevâlî, Durzî ve Nusayrî gibi topluluklar Lübnan gibi güvenli bir sığınak noktasında gelişerek ayrı bir özellik kazandılar.[3] Melkî, Marûnî ve Yakubî gibi bazı Hıristiyan topluluklar da buraya yerleştiler.[4] Bu dönemde savaşçı Arap, Türkmen ve Kürt klanları da gelip Lübnan'ın güneyine ve Akdeniz kıyılarına yerleştiler.[5]

689'da Şam'daki Emevîler, Âsî nehri kıyısında yaşayan Mazotelit Mar Marun keşişlerin Bizans ordusu tarafından kovuşturulmalarına izin verdiler. Bu keşişlerden bazıları kaçarak Kuzey Lübnan'daki Mârûnî[6] cemaatini kurdular.[7] Mârûnîler özellikle Cubeyl, Batrun ve Kesrevan'da Melkî ve Yâkûbîlerle birlikte yaşıyorlardı. Bu grupların, Fransızlarla ilerleyen tarihlerde oldukça gelişecek olan ilişkileri daha bu dönemlerden vardı. Ayrıca bu Hıristiyan toplulukların elde ettikleri bağımsızlık derecesi Sûriye'de Arap ve Türk etkisinin azalıp çoğalmasıyla yakından ilgiliydi. [8]

---

[3] Emevîler döneminde yabancı topluluklarla ilgili olarak meydana gelen olayların ayrıntısı için bkz., Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.

[4] *Meydan Larousse*, "Lübnan" C.VII, s.131.

[5] Z. İshan, "Lübnan", *Türk Ansiklopedisi*, I-XXIII, 1976, C.XXIII, s.110.

[6] Bu mezheb ilk olarak IV. yy.da yaşamış olan "Maron" isminde bir rahip tarafından kurulmuştur. İsmini de kurucusundan almıştır. bkz., Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, I-VI, Ankara 2000, c.VI, s.30

[7] İshan, s.110.

[8] *Meydan Larousse*, "Lübnan" C.VII, s.131.

Lübnan'da bundan tam üç yy. sonra 996-1021 yılları arasında daha sonra Lübnan tarihinde etkin bir şekilde boy gösterecek olan Dürzî mezhebi ve ibadet şekilleri kuruldu.[9] 996 yılında Mısırlı Fâtîmî halife el-Hakîm kendisinin Allah'ın tecessüd etmiş bir şekli olduğunu ilan etti. Bu iddiayı destekleyen az sayıda bir grup insan halkın saldırılarına maruz kaldı. Bunun üzerine el-Hakîm'in iddiasını destekleyen grup Güney Lübnan'ın Vadi't-teym bölgesine kaçarak Dürzî mezhebini kurdu. Durzî mezhebi müntesiblerinin büyük bir çoğunluğunu daha önceden Lübnan'ın güneyine yerleşen Araplar oluşturuyordu.[10]

Bu dönemde Lübnan'ın güneyinde Dürzîlik hâkim olurken, kıyı bölgelerde sünnîlik yayıldı. Bazı dağlık bölgelerde ve Beka vadisinde Şiilik güçlendi. Değişik mezheplere mensup olan Hıristiyanlar da varlıklarını korudular. Lübnan toplumu heterojen yapısını devam ettirirken Arapça bütün kesimlerin ortak dili haline geldi.

Emevîler döneminde Beyrût çevresi ve Lübnan Dağları bölgesi Şam eyaletinin bir parçası olarak yönetildi. Marûnîlerin bazı ayaklanmalarına karşın, Bizanslılarla yapılan savaşlarda Lübnan'ın deniz gücünden önemli ölçüde yararlanıldı. IX. ve XI. yy.lar arasında Lübnan'ın kıyı kesimi genellikle Mısır'daki bağımsız Müslüman hanedanların denetiminde kaldı.

XI. yy.'ın sonunda vuku bulan Haçlı seferleriyle Lübnan'ın kuzeyi Trablusşam Haçlı Kontluğu'na, güneyi ise Kudüs Krallığı'na bağlandı. Lübnan Haçlılar zamanında Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında bir sınır oldu. Güçlü Haçlı kaleleri

---

[9] Dürzîler esas itibarıyla Müslüman olan fakat belli İslam mezheplerinden farklı mezhebleri bulunan bir cemaattir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karal, c.VI, s.30-31; M. Tayyib Gökbilgin, "Dürziler", İ. A. , c. III, s.672-680; Mustafa Öz, "Dürzîlik", *T.D.V.İ.A.*, C. X, s.39-48.

[10] *Ana Britanica*, "Lübnan", C.XV, s.45.

XII. yy.'da Müslüman saldırılarına karşı koyamayarak birbiri ardı sıra düştü.

1290 yılına gelindiğinde, Lübnan'a Memlükler hâkim oldu. Memlükler yerel yöneticilere kısmî bir özerklik tanıdılar. Ve ticaretin gelişmesine katkı sağladılar. Bu dönemde özellikle Trablusşam önemli bir gelişme kaydetti. Memlükler 1293'te bölgeye yerleşen Âsîler'e yenildiler ve bundan sonra da Lübnan'daki siyâsî dengeler XIX. yy.'a kadar sürekli değişti.[11]

II. OSMANLI HÂKİMİYETİNDE LÜBNAN

Lübnan'ın Osmanlı hâkimiyetinde geçirdiği süreç ilk zamanlarda ülkenin iç çatışmalarından, sonraları ise Osmanlı hâkimiyetindeki ülkeleri etkisi altına alan milliyetçilik akımı açısından sancılı bir süreç olmuştur. Ayrıca Suriye ve Lübnan civarı İngiltere ve Fransa'nın sürekli ilgi odağı olmuş, bu ülkeler bu bölgeden hiçbir zaman el çekmemişlerdir. Fransa haçlı seferlerinden bu yana kendini bölgedeki Katolik Marunîlerin koruyucusu olarak görürken, İngiltere de Hindistan'a giden yollar üzerinde bulunması ve Doğu Akdeniz'in ticaret merkezi sayılması itibarıyla bu bölgede ticari menfaatler peşinde koşmuştur. Gerek Lübnan'ın kendi içyapısal özellikleri ve dış ülkelerle olan yoğun etkileşimi, gerekse Osmanlı devletinin kendi içinde yaşadığı sarsıntılar nedeniyle ülkenin yönetimi oldukça kritik ve sorunlu olmuştur. Lübnan Osmanlı yönetimindeyken, her seferinde sorunların çözülmesi ve ülkenin daha iyi idare edilmesi hedeflenerek emirlik, çifte kaymakamlık ve mutasarrıflık olmak üzere üç ayrı yönetim şeklinden geçmiştir.

Lübnan 1516 yılında Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Lübnan'ı topraklarına katan

[11] *Meydan Larousse*, "Lübnan", C.VII, s.131.

Osmanlılar fethettikleri diğer yerlerde olduğu gibi bu bölge halkını da din, kültür ve sosyal yaşantısına müdahale etmeksizin imparator tarafından atanan valiler aracılığıyla yönettiler. Osmanlıların, fethedilen topraklarda din farkı gözetmeksizin uyguladıkları bu liberal sistem Lübnan'daki çeşitli din ve mezheplerin, dinî, sosyal ve kültürel varlıklarını Osmanlı idaresinde kaldıkları dörtyüz yıl süre ile korumalarını sağlamıştır.

Osmanlılar dönemindeki Lübnan'da özellikle Dürzî aileler egemen ve güçlü idiler. Müslümanların bir kolu olarak kabul edilen, ancak kendilerine has dinî ibadetleri, geleneklerine bağlı ve içe dönük yapısı ile bilinen Dürzîler daha ziyade Beyrût'un doğusu ile güney doğusunda bulunan ve "Şuf"[12] diye biline dağlık bölgelerde yaşamakta idiler. Ancak çeşitli feodal beylerin hâkim olduğu bu dönemde Dürzîler arasında da bir birlik söz konusu olmayıp, kendi içlerinde çekişmeler söz konusu idi.

Dürzîler arasındaki çekişme öncelikle "Kaysit" ve "Yemenit" diye bilinen iki kabile arasında cereyan etti. Bu mücadele "Kaysit" ailesinin üstünlüğü ile sonuçlandı. Ama bu gün dahi Lübnan'daki Dürzî topluluğunda isimleri geçen altı büyük aile arasında devam eden bir güç ve nüfus çekişmesi vardır. Canpolat, Şihab, Aslan, Talhuk, Abullam ve Abdulmalik olarak bilinen aileler içinde ilk zamanlarda en güçlü olanları Şihablardı. Osmanlılar Lübnan'daki emirlik görevini Şihab ailesine vermişti. Daha sonraki yy.larda ise Canpolat ailesi Dürzîler arasındaki liderliği üstlenmiştir.[13]

Dürzîlerin yanı sıra XVI. ve XVII. yy.da sayıca en kalabalık olan mezheplerden biri de Mârûnîlerdi. Genellikle Beyrût'un doğusu ve Kuzey doğusunda yaşayan Mârûnîler Hıristiyan Katolik mezhebine mensuptu. Bu dönemde oldukça

---

[12] İshan, s.110.

[13] İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, Ankara 1989, s.7.

kalabalık bir topluluk olan Mârûniler'in ülkedeki etkinliği fazla olmadığından devrin güçlü Dürzî aileleri ile ilişkileri oldukça iyiydi.

Hem Dürziler'de hem de Marunîler'de servet ve şöhrete dayanan bir nevi derebeylik vardı. Ayrıca Dürzî ağalarından ve şeyhlerinden bir kısmının Marunî köylerinde mukataaları vardı. Bu mukataalarda iki taraf arasında doğan düşmanlığın artmasına sebep oluyordu.[14] Bu iki grup arasında olan ve olması muhtemel olan geçimsizlikler bölgenin huzur içinde yönetilmesini engelleyen faktörlerden olacaktı.

Diğer taraftan Osmanlı idaresindeki Lübnan'da, Sünnîler ve Şiiler sayıca fazla olmayıp, ilk zamanlarda fazla bir güce sahip değildiler. Ancak Osmanlı da Sünnî mezhebini benimsemiş bir devlet olduğu için bölgedeki Sünnîler ayrıcalıklı ve avantajlı bir duruma sahip oldular. Ancak Şiiler için durum farklı olup Sünnîler kadar güce sahip değillerdi.[15]

XVIII. yy.'a gelindiğinde Lübnan'da Dürzî ailesindeki iç çekişmeler had safhaya ulaşmıştı. Dürzî ailelerden Şihâb ve Abdullâm aileleri ilk olarak kendi içlerinde kopmalar yaşamış daha sonra bu ailelerden bir kısmı din değiştirerek Hıristiyanlığı benimsemişti. Canpolat ailesi ile diğer Dürzî ailelerin bünyesinde toplandığı "Yazbaki Grubu" arasında güç mücadelesi başladı. Dürzî ailelerin içlerinde yaşadıkları bu gelişmeler onları hem sayı açısından hem de ekonomik açıdan zayıf düşürdü. Bu durum Lübnan'da yıllardır devam eden geleneksel Dürzî egemenliğine son verdi. Ve Mârûnî Hıristiyanların ülkede ön plana çıkmalarına ve güçlenmelerine sebep oldu. Ortadoğu ve Avrupa arasındaki ipek ticaretinin Lübnan'ı ilgilendiren kısmını Mârûnîler ellerinde tutuyordu. Bundan dolayı Mârûnîler ekonomik açıdan güçlü bir pozisyona geldi-

[14] Karal, s.31.

[15] Acar, s.8.

ler. Diğer taraftan Sûriye'den Lübnan'a gelen çok sayıda Grek Katolik aileler dini açıdan kendilerini yakın hissettikleri Mârûnîlerle kaynaştılar. Bu durum da ayrıca ülkede Mârûnî ailesinin etkinliğini artırdı.

Fransızlar daha ortaçağ'dan başlayan dönemlerden kendilerini Lübnan'daki Hıristiyanların koruyucusu olarak görüyorlardı. Din bağı, Mârûnîler'in Avrupa devletleriyle yakın ilişkiler kurmalarına sebep oldu. Fransa Kralı Haçlı seferleri sırasında yaptıkları hizmetler karşılığında Mârûnîler'e, 1250'de "Charte"[16] vermişti. Bundan dört yüzyıl sonra XVI. Loui bir hatt-ı humayun ile Lübnan'daki Marûnîler'i himayesi altına aldığını göstermişti. Napolyon Bonapart'ın Suriye seferi, Mehmet Ali Paşa isyanı, Fransa'nın 1535 yılında Osmanlılardan aldığı imtiyazlar Fransa'nın bölgeye olan ilgisini artırdı ve Mârûnîler ile olan geleneksel ilişkisini de sağlamlaştırdı.

Mârûnîler Roma kilisesi ile yakın ilişkiler kurup, Roma kolejlerine eğitilmek üzere din adamları gönderdiler. Tekrar ülkelerine dönen bu din adamları edindikleri bilgi ve tecrübeyi yeni yetişen Mârûnî nesle aktardılar. Dolayısıyla yeni Mârûnî nesil ülkedeki diğer etnik gruplara göre daha iyi eğitilmiş oldu. Ve zamanla yetişen bu grup kısa zamanda ülkenin teknik ve siyasi mevkilerinde söz sahibi duruma geldiler. Böylece Mârûnîler ülkede giderek her alanda güçlenmeye başladı.

XIX. yy.'ın sonlarında Mârûnîler iyice güçlenirken, Dürzîler arasında cereyan eden silahlı iç çatışmalar yoğunlaştı. Dürzîler bu çatışmalar nedeniyle iyice yıprandı.1788 yılında Lübnan Emirliği'ne II. Beşir unvanıyla Hıristiyan Beşir Şihab'ın getirilmesi ülkedeki Hıristiyanların güçlenmesini sağlayan bir diğer unsur oldu. 1788'den, 1840'a kadar emirlikte II. Beşir kaldı.

[16] Kral tarafından yabancı milletlere verilen imtiyaza verilen ad.

Beşir'in zekâsı ve güçlü kişiliği uzun süre emirlikte kalmasını sağladı. Osmanlı Valisi Cezir Paşa ile arası açık olsa da imparatorlukla ilişkilerini başarılı bir şekilde sürdürdü. Ancak Cezir Paşa'nın valiliği esnasında yaşanan uyuşmazlıklarda dolayı iyice yıpranan Beşir Paşa'nın ölümü üzerine iktidarını sağlamlaştırmak için ilk olarak Arslan, Talhuk, İmad ve Abdulmâlik gibi zengin Dürzî ailelerin mallarını ve imtiyazlarını ellerinden aldı. Bir tek Canpolat ailesine dokunmadı. Bu aile ise daha sonra Beşir Emirliğinin baş muhalifi olacaktı.[17]

XIX. yy.'ın ilk yarısında Mısır ve Sûriye'de yaşanan siyâsî gelişmeler Lübnan'ın kaderini doğrudan etkileyecek nitelikte idi. Zira Osmanlılar'a Yunan isyanında yardım eden Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa Osmanlılar'ın mükâfatı ile yetinmemiş ve Sûriye Valisi olmanın peşine düşmüştü. Mehmed Ali Paşa'nın emelleri ile Lübnan Emiri II. Beşir'in müttefik arayışı bir araya gelince bu liderler siyâsî bir birlik içine girdiler.

Mehmet Ali Paşa 1831 yılında oğlu İbrâhim Paşa komutasındaki bir orduyu Sûriye'ye gönderdi ve bu ordu 1832 yılında bütün Sûriye'yi ve Akka bölgesini ele geçirdi. Osmanlı imparatorluğu ile Mehmed Ali Paşa arasında yaşanan bu kriz Lübnan'ı tam anlamıyla ikiye böldü. II. Beşir ve ülkedeki Hıristiyan topluluk İbrâhim Paşa'nın yanında yer alırken, Dürzîler Osmanlı saflarında savaşa katıldı. İbrâhim Paşa Emir Beşir'in de desteğini alınca Sur, Sayda ve Trabluşşam da dâhil olmak üzere bütün Sûriye ve Lübnan'ı ele geçirdi. İbrâhim Paşa, yönetimi ele alır almaz Hıristiyan halka bir takım haklar ve ayrıcalıklar tanımışsa da, savaşın yükünü halka yüklediği vergilerden çıkarmaya ve ordunun asker ihtiyacını da zorunlu askerlikle çözümlemeye çalışınca halk arasındaki desteğini azaltmış oldu.

---

[17] İshan, s.108-209; Acar, s.9.

Lübnan ve Sûriye'de bunlar oluyorken Osmanlı ve Mehmed Ali Paşa arasındaki mücadele içten içe devam ediyordu. Mehmed Ali Paşa'yı Sûriye'den atmak amacıyla Hüseyin Paşa komutasında Anadolu'nun güneyine yapılan harekât sonuçsuz kaldı. Mehmet Ali Paşa tamamen bağımsız olmak için uğraşırken, Osmanlı ise buna karşı çıkarak Mehmed Ali Paşa'yı bertaraf etmenin yollarını arıyordu. Bu durumda her iki tarafta ordusunu güçlendirme hazırlıklarına başladı.

Sûriye'de ordusunu takviye etmeye çalışan İbrahim Paşa genç Dürzî bir topluluğu zorla askerliğe almaya çalıştı. Bu duruma karşı olan Dürzîler ülke genelinde ayaklanma başlattılar. İbrâhim Paşa Dürzîlerle baş edemeyince Lübnan Emîri II. Beşir'den yardım isteyerek Dürzîler'e karşı bir Hıristiyan ordusu hazırlamasını istedi.

Bu istek Lübnan'ın iç siyaseti açısından tam bir bölünme anlamına geliyordu. Nitekim ülkede güçlü olarak söz sahibi olan Dürzîler ve Hıristiyanlar şimdiye kadar ciddî bir çarpışmada karşı karşıya gelmemişti. Bunların bilincinde olan II. Beşir İbrahim Paşa'nın isteğini geri çevirecek durumda değildi. İstemeyerek de olsa oğlu Halîl komutasında Hıristiyanlardan oluşan bir orduyu 1938 yılında Dürzîler'in üzerine gönderdi. Zorlu çarpışmaların ardından Dürzîler dayanamayarak İbrahim Paşa ordusuna yenik düştüler.

İçeride cereyan eden bu gelişmeleri fırsat bilen Osmanlı 1839'da İbrâhim Paşa'yı altetmek için Sûriye'ye bir ordu gönderdi. Ancak İbrâhim Paşa savaşı bir kez daha kazandı. Bölgede çıkarı bulunan devletlerden İngiltere gittikçe zayıflayan Osmanlı İmparatorluğu'nun buradaki hâkimiyetini, Mehmet Ali Paşa'nın giderek sağlamlaşan varlığına tercih ediyordu. Mısır valisine mesafeli duran Lübnan'daki Dürzî ve Müslüman topluluk İngilizlerin görüşünü benimsiyorlardı. Bunun üzerine Mehmet Ali Paşa Lübnan'da eli silah tutan herkesin silahsızlandırılması için emir verdi. Bu emir Lüb-

nan'daki Hıristiyanların Mısır Valisine duydukları güveni sarstı ve ülke Hıristiyanları daha önce savaşmış oldukları Dürzîlerle tekrar yakınlaştılar. M. Ali Paşa'nın emrine karşı koyamayan II. Beşir Lübnan halkının silahsızlanması konusunda girişimde bulundu. Bu girişim halk ile arasının açılmasına neden oldu. Ve 1840 yılının Haziran'ında Beyrût'ta toplanan Lübnanlı Müslüman, Hıristiyan ve Dürzî liderler zorunlu askerlik, silahsızlanma ve yüksek vergilere karşı durmak için İbrahim Paşa ve II. Beşir'e karşı silahlı bir mücadele başlattılar. Ancak mücadelenin en güçlü olduğu yer olan dağlık Lübnan bölgesini kuşatan İbrahim Paşa'nın güçlü ordusu isyanı bastırarak liderleri sürgüne yolladı.[18]

Ne var ki Lübnan'da vuku bulan bu isyanı Osmanlı İmparatorluğu destekliyordu. Osmanlı imparatorluğu, İngiliz ve Avusturya kuvvetlerinden oluşan 8500 askerlik bir deniz filosuyla Beyrût açıklarına geldi. Bu ortak kuvvetin komutanı İngiliz Charles Napier, Mısırlılar'ın İngiltere ile yapmış olduğu Londra Sözleşmesine uyulmasını istedi. İbrahim Paşa bunu kabul etmeyince Beyrût top ateşine tutularak şehrin kuzeyinden şehre çıkartma yapıldı. Böylece İbrahim Paşa'nın kısa süren zaferi mecbûrî bir geri çekilmeyle son buldu.[19]

II. Beşir, İbrahim Paşa yenik düşene kadar onun sadık bir müttefiki olarak kalmış ve yenilgi sonucunda Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. Nihayetinde Osmanlılar 3 Eylül 1840 tarihinde III. Beşir'i Lübnan Emirliğine atamışlar ve bunun üzerine Lübnan'daki siyâsî dengeler tekrar değişmiştir.[20]

Bu dönemde huzursuzlukların kaynağı ilk olarak toprak paylaşımı meselesinden çıktı. II. Beşir yönetime gelince Dür-

---

[18] İshan, s.109-110.

[19] Acar, s.10-12.

[20] Bu dönem hakkında etraflı bilgi için bkz. Gökbilgin, "Dürziler", İ. A., I-XIII, İstanbul 1965. C. III, s.672-680.

zîlerin elindeki bazı toprakları alarak Hıristiyan topluluklara vermişti. Yönetim değişince Dürzîler bu konuyu gündeme getirerek kaybettikleri toprakları geri almak istediler. Hıristiyanlar da vermek istemeyince huzursuzluklar başlamış oldu. Ayrıca gerek İbrahim Paşa, gerekse II. Beşir ülkedeki Hıristiyanlar lehine ayrımcılık yapmış, sosyal ve ekonomik açıdan Mârûnîleri iyice güçlendirmiş, buna mukabil Dürzîleri de geriletmişti. Sonuçta ortaya çıkan bu âdil olmayan tablo Dürzîlerin Mârûnîlere karşı olumsuz bir tutum göstermelerine yol açtı.

Dürzîler ve Mârûnîler arasındaki bu olumsuzluklar Osmanlı ve İngilizlerin önerisi üzerine III. Beşir tarafından izale edilmeye çalışılmışsa da bu iki topluluk arasındaki sürtüşmelerin ve anlaşmazlıkların önüne geçilemedi. Öyle ki; bir Mârûnî ve bir Dürzînin, Dürzîler'e ait olan bir toprak parçası üstünde kavga etmeleri, 1841 yılında topyekün bir Dürzî-Mârûnî çatışmasına dönüşüverdi. III. Beşir sorunu çözmek için Dürzî liderleri sarayına davet etmiş, Dürzî liderler ise saraya arkalarında atlı sipahiler ile gelmiş, buna karşılık olarak Emir de sarayda bulunan silahlı Mârûnî birliğini harekete geçirmiş ve sorunu çözmek şöyle dursun ikinci bir Dürzî-Mârûnî çatışmasına sebep olmuştur. Bu ikinci çatışmada 40 Hıristiyan hayatını kaybederken, Dürzîlerin kaybı daha azdı. Bu çatışmalar zamanla ülkenin her tarafına yayıldı ve yüzlerce insanın hayatını kaybetmesine neden oldu.

Bu mücadeleler yaşanırken Lübnan'daki Hıristiyan topluluğun arasında da derin bölünmeler söz konusu idi. Hıristiyanların bir kısmı III. Beşir'i zayıf bir lider olarak görüyorlardı. III. Beşir'i destekleyenlerin sayısı ise oldukça azdı. Dürzîler, Emir'in bu durumundan istifade ederek, sarayını kuşatıp, Emir'i esir aldılar. Lübnan'ın dağlık kesimini Hıristiyanların direnişine karşın kontrol altına alan Dürzîler, civardaki bütün Hıristiyan köylerini yerle bir ettiler.

Lübnan'daki bu iç savaş bütün hararetiyle devam ederken bazı dış devletlerin de baskısıyla Osmanlı bölgeye müdahale etti. Bölgeye gelerek taraflar arasında ara buluculuk yapan Mustafa Paşa, Lübnan'ın ileri gelen liderlerini toplantıya çağırarak Osmanlı İmparatorluğunun Lübnan'daki Şihab Emirliğine son verdiğini açıkladı. Şihab'ın yerine ise Mustafa Paşa'nın yardımcılarından Ömer Paşa atandı.

Ömer Paşa II. Beşir zamanında mal ve ayrıcalıklarını kaybeden Dürzî aristokratlara haklarını iade ederek ve bazılarını önemli görevlere atayarak onların sempatisini kazanmayı başardı. Diğer taraftan Ömer Paşa ülkedeki Hıristiyanlarla her ne kadar iyi ilişkiler kurmaya çalışsa da iktidarları ellerinden giden Mârûnîler durumdan hiç de hoşnut değildi. Osmanlı idaresine karşı olan Hıristiyanlar Fransız temsilciliği ile yakın ilişkiler kurmaya başladılar.

Bu dönemde dış ülkelerin Lübnan'a yoğun ilgisi söz konusu idi. Fransa Dürzî ve Marûnî gruplar arasındaki anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapmaya gayret ederek her iki grubun da desteğini almaya çalışıyorken, İngiliz temsilcisi Dürzîlerin, Rus temsilcisi ise Grek Ortodoksların koruyucusu görüntüsüne girmişti. XIX. yy.'da İngiltere, Fransa, Rusya ve Avusturya kendi kiliselerine mensup misyonerler vasıtasıyla dinî açıdan yaklaşarak Lübnan'daki Hıristiyanları kendi çizgilerine çekmek gayreti içerisindeydiler.[21]

Lübnan'daki bu karışık ortam devam ederken, Lübnan'a ilgisi olan devletler bölge için çeşitli çözüm önerileri getiriyorlardı. Farklı çözüm önerilerinin görüşülmesinden sonra Avusturya Prensi Metternich'in önerisi kabul edildi. Bu önerinin kabul edilmesiyle birlikte Lübnan da yeni bir yönetim şekline sahip oluyordu. Bu yeni yönetim şekline göre Lübnan iki idarî bölgeye ayrılacak, kuzeyde Mârûnîlerin yaşadığı bölgede

[21] Acar, s.12-14, Karal, c.VI, s.211.

Mârûnî bir kaymakam, güneyde Dürzîlerin yaşadığı bölgede de Dürzî bir kaymakam idareden sorumlu olacaktı. Bu şekilde Dürzî ve Mârûnîler yönetime eşit bir şekilde katılacak ve yetkiler eşitlik gibi hukukî bir temele dayanacaktı. Ve 1843 yılının ocak ayında Haydar Abullam Hıristiyanların, Ahmet Arslan ise Dürzîlerin kaymakamlığına atandı. Böylece Lübnan'da çifte kaymakamlık dönemi başlamış oldu. İki kaymakamlığın sınırını prensipte Beyrût ve Şam yolu oluşturacaktı. Ama iki bölgede de bütün gruplardan insanlar vardı. Kaymakamlıklar mezhep gözetilerek verilmişti, ama Marunî kaymakamın yönetiminde Dürzî halk, Dürzî bir kaymakamın yönetimimde de Marunî halk bulunacaktı. Bu durum da daha sonra bölgede yaşanacak bazı sorunların habercisi gibiydi.

Osmanlı, bölgede yürüyen yeni siyasi yapının oturması ve siyasi bir dengeye kavuşulması için gönderdiği temsilciler aracılığıyla elinden gelen gayreti gösterse de ülkede sular durulmak bilmiyordu. Dürzîler ve Marunîler arasında zaman içerisinde meydana gelmiş olan güvensizlik adeta müzmin bir hastalığa dönüşmüştü. Devamlı olarak birbirlerinden kuşku duyuyorlar ve tarafların en ufak bir hareketi yeni bir kriz ortamı oluşturuyordu. Osmanlı temsilcisi olarak ülkeye gelen Halîl Paşa bu sorunlara çözümler üretmeye çalışıyor, ama bulduğu formüller Lübnan'daki bu derin bunalımın üstesinden gelemiyordu. İki topluluk arasında bir türlü düzelemeyen ilişkiler, sonuçta Hıristiyanların Şuf dağlarındaki Dürzî köylere saldırmasıyla yeniden çatışmalara dönüştü. Araya girerek tarafları sükunete ve uzlaşmaya çağıran Vecihî Paşa bu dönemde Dürzîler'i bozguna uğramaktan kurtardı.

Bu olaylardan sonra Osmanlı Dışişleri Bakanı Şekip Efendi Lübnan'a gelerek iki kaymakamlık esasına dayanan idare tarzını onayladı. Ülkede genel silahsızlanma ilan ederek Osmanlı kuvvetlerinin güvenliği oluşturmasına çalıştı. Kaymakamların, Sayda Valisi yerine Bâbıâli tarafından atanması ve her iki

kaymakamlıkta, ülkedeki bütün mezhepleri temsil edecek bir alt konseyin kurulması karara bağlandı. Konseyin mali konularda oy birliği, hukûkî konularda ise oy çokluğu ile karar vermesi esası getirildi. Böylece çifte kaymakamlık yönetim modeline Şekip Efendi'nin düzenlemeleriyle yeni bir çehre kazandırılmış oldu. [22] Şekip efendi 1850 tarihli nizamname ile bölgede yaşanan sıkıntıları çözmeye çalıştı. [23]

Ancak ne yapılırsa yapılsın Dürzî ve Mârûnî düşmanlığı bir türlü sona ermiyordu. Hatta bu dönemde iki grup arasında tam bir rekabet başladı. 1860 yılının Mayıs ayında 6 Dürzî, Hıristiyanlar tarafından öldürülünce Dürzîler ve Marunîler arasında tekrar çarpışmalar başladı. Bu çarpışmalarda Hıristiyan kesim sayıca üstün olduğu halde, disiplinli bir askerî yapıya sahip olan Dürzîler galibiyet kazanıyor, Hıristiyanların askerî birliklerini etkisiz hale getirdikten sonra köyleri yakıp yıkıyorlardı. Osmanlı tekrar duruma müdahale etmek için sahneye çıktığı bir anda Dürzîler bir taraftan geri çekilirken, diğer taraftan 2 bin kişilik bir Dürzî kuvvet Cezzin'de 1.500'e yakın Hıristiyan'ı katletti. Hıristiyanlara ait evleri, manastırları yıktı.

Bu olaylar devam ederken Güneydeki Sur şehri Grek Ortodoks Başpiskoposundan kuzeydeki Hıristiyanları muhatab alarak gönderilmiş olan bir mektup Dürzîlerin eline geçti. Mektupta ülkedeki Hıristiyanlara birlik oluşturarak Dürzîler'e karşı savaş başlatılması çağrısı vardı. Dürzîler bu mektuptan haberdar olunca daha büyük bir savaş için hazırlık yapmaya başladılar. Bu durum Hıristiyan halkı endişelendirdiyse de bölgede bulunan Osmanlı birliklerinin muhtemel bir savaşa engel olabileceği düşüncesi hâkimdi. Halk bu beklenti içindeyken, 1860 yılının Haziran'ında Dürzîler Hasbayya'yı ku-

[22] Meydan Larousse, c.VIII, S.131; Acar, s.14-16

[23] Bu nizamnamenin ayrıntıları için bkz. Erdoğan Keleş, "Cebel-i Lübnan'da İki Kaymakamlı İdârî Düzenin Uygulanması ve 1950 Tarihli Nizamname", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2008, 27(43), 131-157.

şatınca halkın büyük bir çoğunluğu Şihab Emirlerinin barındığı kaleye çıkarak Osmanlı birliklerinin duruma müdahale etmesini bekledi. Bu esnada bir grup Hıristiyan genç Dürzî-ler'in üzerine yürüyünce karşılıklı çarpışmalar tekrar başladı.

Osman Bey taraflar arasında arabuluculuk yaparak olayları dindirmeye çalıştıysa da bu çabalar olayların büyümesine engel olamadı. Dürzîler bu sefer de Rashayya'ya saldırdılar. Şihab Emirlerinin barındığı kaleyi de kuşatarak oradaki Hıristiyanlara kadar ulaştılar. Dış devletlerden gelen baskının da etkisiyle Osmanlı yönetimi tarafından bu Hıristiyanların Şam'a gönderilme çabası da başarısız oldu. Dürzîler bölgedeki Sünni ve Şii Müslümanların da desteğini alarak yaptıkları saldırılar neticesinde kısa sürede Hıristiyanları güçsüz bıraktılar. Dürzî saldırıları karşısında Hıristiyanların hâkimiyeti sadece Kisravan ve Zahle bölgesiyle sınırlı kaldı. Buradaki Hıristiyan kuvvetler oldukça güçlü olduğundan Dürzîlerin yeni hedefi haline geldiler. Dürzîler bu bölgedeki Hıristiyanlara saldırınca Zahleli'ler diğer Hıristiyanlardan yardım istediler. Ve nihayetinde 14 Haziran 1860 yılında Dürzîler ve Hıristiyanlar arasında tekrar bir çarpışma meydana geldi. Bu çarpışmada da kısa sürede üstünlüğü sağlayan Dürzîler, Zahle ve daha sonra Dayru'l-kameri ele geçirdiler. Dayrulkamer'deki çarpışmalar 1860 yılı savaşlarının sonuncusu oldu. Bir ay süren çarpışmalarda yaklaşık 10 bin Hıristiyan'ın öldüğü tahmin edilmekteydi. Bütün bu gelişmelerin ardından Dürzîler Kuzey Kaymakamlığı'nın kalesi olan Kisravan'ı ele geçirmeye hazırlandılar. Ancak Hurşit Paşa daha fazla kan dökülmesini önlemek için ilgili taraf temsilcilerini toplantıya çağırarak uzun görüşmelerin ardından taraflar arasında uzlaşma sağlanmasına vesile oldu.[24]

[24] Acar, s.17.

Osmanlı yönetimi Lübnan'da meydana gelen bu iç savaşlara engel olamadı ancak olaylar dindikten sonra Osmanlı Padişahı Dış İşleri Bakanı Fuat Paşa'yı Beyrût'a gönderdi. Fuat Paşa evsiz kalan Hıristiyanların yararlanması için yardım fonu oluşturdu. Ayrıca adaletin ve suçluların cezalandırılacağının teminatını verdi. İlk olarak Ahmet Paşa başta olmak üzere birçok Osmanlı subayını ve yöneticisini çeşitli cezalara çarptırdı. Ve çarpışmalardan Dürzîleri sorumlu tutarak Canpolat ailesinin lideri başta olmak üzere birçok Dürzî lideri cezalandırdı.

Osmanlı yönetimi Lübnan'daki etnik yapıyı göz önünde bulundurarak XVIII. ve XIX. yy.'larda Emirlik sisteminin yerine Osmanlı Valisine bağlı "iki kaymakamlık" sistemini getirmişti. Ancak bu yönetim biçimi de Lübnan'daki Dürzî-Mârûnî mücadelesinin önüne geçemedi. Üstelik ülkede yıllarca süren bir iç savaş havası hâkim oldu.

Lübnan'ın bu durumu, Osmanlı devletini ve Lübnan'la ilgilenen diğer devletleri, burası için yeni bir yönetim tarzı aramaya yöneltti. Ve günün şartlarına uyacak yeni bir siyasi yapı oluşturulması için Fuat Paşa başkanlığında İngiliz, Fransız, Rus, Avusturya ve Prusya temsilcilerinden oluşan bir komisyon kuruldu. Uzun süren görüşmelerin ardından 1861 yılında İtalya'nın da katılmasıyla konuyla ilgili olarak İstanbul'da bir anlaşma imzalandı. [25]

Lübnan'ı Beyrût, Trablusşam, Beka ve Sayda olmak üzere dörde ayıran bu anlaşmaya göre; Lübnan artık Osmanlı İmparatorunun atayacağı "mutasarrıf" adı verilen, Osmanlı vatandaşı olan bir Hıristiyan Katolik tarafından yönetilecekti. Ancak mutasarrıfın altında Lübnan halkının tümünü temsilen 12 kişilik bir konsey bulunacaktı. Bu konseyin yanı sıra ülke idari olarak 7 kaymakamlığa ayrıldı. Kaymakamlıkların altın-

[25] Karal, s.40-42.

da ilçeler, ilçelerin altında ise köyler vardı. Her köy kendini yönetecek bir şeyh seçecek ve bu köy şeyhleri de mutasarrıfın yönetimine katkı sağlayacak olan 12 kişilik konseyi seçecekti. Bu konsey 4 Marunî, 3 Dürzî, 2 Grek Ortodoks, 1 Grek Katolik, 1 Sünnî ve 1 Şii temsilciden oluşacaktı. Bu düzenlemelerle birlikte Lübnan'da mutasarrıflık dönemi[26] başlamış oldu. Mutasarrıflığın merkezi Güney Lübnan'da, Dayrulkamer'in doğusunda bulunan Beytuddîn idi.[27]

Bu yeni düzende her vatandaşın kanun önünde eşitliği kabul ediliyordu. Vergiler devlet hazinesine aktarılacak, bütçede meydana gelebilecek açıklar da Osmanlı hazinesinden karşılanacaktı. Ayrıca ülkenin güvenliğinden sorumlu olmak üzere mutasarrıfa bağlı bir jandarma birliğinin oluşturulması da yapılan yenilikler arasındaydı. [28]

1861 yılında Lübnan'da yeni oluşturulan mutasarrıflık sisteminin ilk mutasarrıfı İstanbul Ermenî Katoliklerinden olan Davit Efendi oldu. Davit Efendi ilk olarak jandarma birliklerini kurup bir de gazete yayınlatmaya başladı. Bu dönemde mezhepler arası ilişkiler önceki dönemlere göre yumuşadı. Çok sayıda yeni okul açıldı. Hemen hemen her mezhepten kişilere önemli mevkiler verildi.

Mutasarrıflık idaresi bir bakıma Lübnan için her alanda iyileşme dönemi sayılırdı. İç çatışmaların büyük ölçüde durulmasıyla birlikte ülkede ekonomik, sosyal ve kültürel gelişme ön plana çıktı. Tarım modernleşti, yeni yapılan yollar ve köprüler sayesinde hem ulaşım hem de eğitim imkânları gelişti.

---

[26] Çalışmamızın konusu olan Mehcer ediplerinin hemen hemen tamamının doğup büyümesi ve edebi eserlerini telif etmesi Lübnan'daki Mutasarrıflık Dönemine denk gelmektedir. Bkz. Rebi'a Bedî', *el-Fikru'd-dînî fi'l-edeb'il-Mehcerî*, I-II, Beyrût 1992,ayrıntılı bilgi için bkz. I,s.103-119.

[27] *Meydan Larousse*, "Lübnan", c.VIII, s.132.

[28] Acar, s.18.

Devlet hizmetinde görev yapabilecek çok sayıda nitelikli yönetici ve kamu görevlisinin yetişmesine önem verildi. XIX. yy.'ın sonuna doğru yoğunlaşan göçler nedeniyle Amerika ile ilişkiler hızlandı. Amerika'ya gidip gelen Lübnanlılar bilgi ve sermayeleri ile ülke ekonomisinin canlanmasına katkıda bulundular. Avrupa ile kurulan ilişkiler de aynı şekilde gelişmeler kaydetti.

Dürzîler her zaman olduğu gibi bu dönemde de Osmanlı idaresine yakın durarak mutasarrıflıkla olumlu ilişkiler kurdular. Diğer taraftan ülkedeki mutasarrıfın Hıristiyan olmasına ve ülkede özerk bir yapının oluşturulmuş olmasına rağmen Marunîler yeni yönetimden hiçbir zaman memnun kalmayarak, kendi aralarında Hıristiyan Marunî milliyetçiliği olgusunu geliştirdiler. Bu konuda da doğal olarak hem asırlardır Hıristiyan Marunîleri destekleyen hem de milliyetçilik akımının çıkış noktası olan Fransa'dan destek aldılar.

Lübnan Osmanlı idaresi altındayken emirlik, kaymakamlık ve mutasarrıflık olmak üzere gittikçe demokratikleşen üç yönetim şekli yaşamış oldu. Zaten Lübnan'ın etnik yapısı bu süreci kaçınılmaz kılıyordu. Lübnan Osmanlı yönetiminde diğer Osmanlı eyaletlerine göre daha serbest bir idare tarzına sahipti. Ülkede Hıristiyanların varlığı Batı ile ilişkileri diğer Arap Eyaletlerinden daha yoğun hale getiriyordu. Bu durum doğal olarak Lübnan'ın Batı sistemi, tekniği ve ideolojisinden daha fazla etkilenmesine yol açtı. Zira din faktörü açısından bakıldığında Marunîler ve Roma Katolik kilisesi arasındaki ilişkiler 12. yy.' a dayanıyordu.

Mutasarrıflık dönemi Lübnan'da sosyal, siyasi ve düşünsel açıdan birçok yeniliğe zemin hazırladı. Lübnanlı aydınlar, birbirleri ile mücadele yerine bir Müslüman-Hıristiyan işbirliği anlayışını geliştirdiler. Bir taraftan birlik ve beraberlik düşüncesi hâkim olurken diğer taraftan özellikle Osmanlı idaresinde bulunan Hıristiyan toplumları daha çok etkileyen milli-

yetçilik rüzgârları Lübnan'da da esiyordu.[29] Milliyetçilik akımının etkisinde kalarak Balkanlarda başlayan Romen, Sırp ve Yunan başkaldırıları ve bağımsızlık hareketleri bir kısım Lübnanlılar'a da örnek teşkil ediyordu.

Ancak Avrupa'ya coğrafi uzaklık ve Lübnan halkının sadece Marunîlerden ibaret olmayışı burada yaşanacakları da farklı kılıyordu. Hıristiyan Marunîler sayıca ülkede çoğunluğu teşkil etse de, tek başlarına ülkenin kaderine yön verme gücüne sahip değillerdi. Kuzeyde Marunî nüfus yoğunken, güneyde ve Beka bölgesinde Dürzî ve Müslüman nüfus yoğunluktaydı. Marunîlerin bağımsız Lübnan düşüncelerini harekete geçirebilmeleri için ülkedeki Dürzî ve Müslümanlarla uzlaşı ve işbirliği içinde olmaları gerekiyordu. Ülkedeki diğer Hıristiyanlar Marunîlerden farklı düşünüyor, Lübnan'da bulunan Grek-Ortodoks ve Grek-Katolikler, Suriye'deki Hıristiyanlarla birlikte ortak bir kilise etrafında toplanarak daha geniş topraklar üzerinde hâkimiyet kurma fikrini benimsiyorlardı. Bu arada Butrus el-Bustânî tarafından Suriye'de ortaya atılan, Arap dili ve kültürü ortak çatısında Müslüman-Hıristiyan birliğini esas alan Suriye milliyetçiliği fikri de ülkedeki bazı Hıristiyanlar tarafından destekleniyordu. Böylece bu veya şu şekilde dünyayı etkileyen milliyetçilik akımı Lübnan'da da etkisini gösteriyordu.

Lübnanlı Hıristiyanlar, XIX. yy.'ın sonlarına doğru Arap milliyetçiliği fikrini, Pan-İslamizm düşüncesinin karşısında olarak, Suriye'de ve Lübnan'da bulunan bütün Arap Müslüman ve Hıristiyanların bir araya gelmesi ve Osmanlı idaresine karşı koyması olarak yorumladılar. Bu milliyetçilik yorumuyla Suriye ve Lübnan'daki farklı din ve mezhepleri Osmanlıla-

[29] Bu milliyetçilik rüzgârları Mehcer ediplerinin de ruhunu sarmıştır. Daha sonra da değineceğimiz üzere gerek er-Reyḥânî gerekse Mîḫâîl Nu'ayme hararetli bir şekilde Müslüman Arapları Hıristiyan Araplarla Araplık şemsiyesi altında birleşmeye davet etmiştir.

ra karşı birleştirmeye çalışıyorlardı.[30]

Lübnan'da bu olaylar cereyan ederken devrin Osmanlı Padişahı II. Abdülhamit bu gelişmeleri de göz önünde bulundurarak Orta Doğu'daki Müslüman halklarla sıkı ilişkiler kurarak onlara bazı haklar tanımıştır. Neticede XIX. yy. sonlarında Hıristiyanların geliştirdiği Arap milliyetçiliği fikri Suriye ve Lübnan Müslümanlarından destek göremedi. Ancak XX. yy.'da Osmanlının bizzat kendi içinde gelişen Türklüğe dayalı milliyetçilik fikri Suriye ve Lübnan'daki Müslümanların Araplığa dayalı milliyetçilik fikrini benimsemelerine yol açtı. Bu durumda Hıristiyanların geliştirmek istediği bu düşünce aralarında ortak payda durumuna geldi.

Fransa ve İngiltere gibi bölgede çıkarı bulunan dış devletler Arap halkını Osmanlı yönetimine karşı kışkırtıyor ve bu noktada Arap milliyetçiliği fikrini besliyordu.[31] Milliyetçilik düşüncesi Arap ülkeleri arasında hızla yayılmaya ve rağbet görmeye başladı. Hıristiyanların ayrılıkçı hareketi olarak başlayan milliyetçilik fikri artık bütün Arapların Osmanlı idaresine karşı koyması haline geldi. Bu düşünce Lübnan'da Müslümanlar öncülüğünde gelişiyor ve ülke Hıristiyanları Müslümanlarla işbirliği yapma konusunda tereddütlü davranıyorlardı. Hıristiyanlar Osmanlı Devletinin otonom yapısından dolayı özgürce yaşıyorlar din ve kültürlerinin gereklerini yerine getirebiliyorlardı. Ancak bu durum, Müslüman milliyetçiler güçlenip de ülkede siyasal iktidarı ellerinde bulundururlarsa devam etmeyebilirdi. O yüzden Hıristiyanlar XX. yy.'da ülkedeki Müslümanların da katılarak öncülük ettiği Arap milliyetçiliği düşüncesine mesafeli durmaya başladılar.

1916 yılının Haziran ayında Arap milliyetçileri Mekke Şerifi Hüseyin liderliğinde İngilizlerden de yardım alarak Os-

---

[30] Acar, s. 19-20, İshan, s.110.

[31] Fahir Armaoğlu, *20. yy. Siyâsî Tarihi (1914-1980),* Ankara 1989, s.187.

manlılara karşı bir isyan başlattılar. Ve 5 Kasım'da Şerif Hüseyin kendisini Arap ülkeleri Kralı ilan etti. Şerif Hüseyin İngilizler tarafından destekleniyor, ileride kendisine Orta Doğu'da büyük bir İslam imparatorluğu vaat ediliyordu. Geleceğin İslam imparatorluğuna namzet gösterilen Şerif Hüseyin, Lübnanlı Müslümanlardan da destek buldu. Bu durumdan rahatsız olan Lübnan Hıristiyanlarının imdadına ezelî hamileri olan Fransa yetişti. İngilizlerle Fransızlar arasında imzalanan Sykes-Picot anlaşmasına göre Suriye Fransızların sorumluluğunda olacak ve burada istediği rejimi kuracaktı. Suriye için İngilizlerle anlaşan Fransa Lübnan için de Şerif Hüseyin'le anlaştı. Şerif Hüseyin anlaşma gereği yeni kuracağı Arap devletine Lübnan'ı dâhil etmeyecekti.

1917 yılı Haziran'ında Şerif Hüseyin'in isyan hareketi hedefine ulaştı. Şerif'in oğlu Faysal kendi ordusu ve takviye İngiliz kuvvetleriyle Sûriye'ye kadar ilerledi. Ve Şam'da askerî bir Arap hükümeti kurduğunu ilan etti. Bu gelişmeler devam ederken Lübnan'da mutasarrıflık yönetiminin gücü iyice zayıfladı. Mutasarrıf Mümtaz Bey otoritesinin zayıfladığını öne sürerek yetkisini Lübnanlı Müslüman Ömer ed-Dahhuk'a devretti. Bunun üzerine Faysal buraya da bir birlik göndererek Şerif'in hükümranlığının Lübnan'da da geçerli olduğunu ilan etti. Oysa bu hareket Şerif'in Fransızlarla yaptığı anlaşmaya uymuyordu. Bu yüzden Fransa duruma müdahale etti. Sonuçta Fransa Suriye'nin sahil kesimlerini ve Lübnan'ı tekrar kendi denetimine aldı.[32]

1918'e gelindiğinde Lübnan'daki Osmanlı idaresi tamamıyla sona ermiş ve Lübnan'da Fransız işgali başlamıştı. İngiltere ve Fransa Osmanlı idaresindeki devletlerin bağımsızlığa hazır olmadığını ve bu yeterliğe ulaşıncaya kadar manda rejimi altında yönetilmelerini istiyordu. Marunîler Faysal yönetimine

[32] Acar, s.21-22.

karşılık Fransız manda rejimini destekliyor, ülkedeki Müslüman Araplar ise buna karşı çıkıyordu. Bu muhalefete rağmen Müttefikler Yüksek Konseyi San Remo'da Suriye ve Lübnan'ın Fransız manda yönetimi altına girmesini kararlaştırdı. Ancak Faysal ordusuyla Fransızların karşısına çıkınca Fransızların Suriye ve Lübnan'ı denetim altına almaları Nisan ayına kadar uzadı. 31 ağustos 1920'de Yüksek Komiser Gouraud Beyrût, Beka, Trablusşam, Sayda ve Sur'u kapsayan bir büyük Lübnan devleti kurduğunu ilan etti. Böylece Fransız manda rejimi altında daha geniş topraklara sahip bir Lübnan devleti ortaya çıkmış oluyordu. Yüksek Komisere bağlı ve bütün mezhepleri temsil eden bir temsilciler meclisi kuruldu. 23 Mayıs 1926'da ise yeni atanan Yüksek Komiser De Jounevel tarafından yetki verilerek meclis bünyesindeki Anayasa Hazırlık Komisyonu tarafından hazırlanan anayasa mecliste kabul edildi.

Ne var ki; Lübnan Anayasasının kabulü bağımsızlık yönünde atılmış önemli bir adım olsa da, Fransız manda rejiminin sona ermesi ve tam bağımsızlık anlamına gelmiyordu. Zira anayasaya göre, Lübnan iç işlerinde serbestti. Ancak, Fransız Yüksek Komiseri kanunları veto etme, Meclisi feshetme ve Anayasayı askıya alma yetkilerine sahipti. Dış ilişkilerin idaresi Yüksek Komisere verilmişti. Resmi dil olarak Arapçanın yanı sıra Fransızcanın da adı geçiyordu. Yani görünürde halka verilen egemenliğin asıl sahibi Fransız Yüksek Komiseri idi. [33]

Lübnan bu şekilde on yedi yıl yönetildikten sonra, halkın birlik olarak artık Fransız manda rejimini tamamen reddetmesi ve Amerika Birleşik Devletleriyle İngiltere'nin Fransa'ya Lübnan'ın tam bağımsızlığı için baskı yapması neticesinde 1943 yılında tam bağımsız hale geldi. Ülkede kalan Fransız

[33] Armaoğlu, s.198-199.

askerleri ise 1946 yılında Lübnan'dan tamamen tahliye oldu.[34]

Sonuç olarak Osmanlı yönetimindeki Lübnan'ı değerlendirdiğimizde Arapların bölgede yaşananlarla ilgili olarak Osmanlıya bakışı hususunda önemli bir noktayı da dile getirmeliyiz. Arap tarihçileri bu dönemde Osmanlı'nın bölgedeki Hıristiyanlara aşağılayıcı bir siyasetle muamele ettiklerini savunurlar. Oysa tarihi bilgiler ve olaylar incelendiğinde görülür ki bölgede Osmanlı yönetimine yakın duran Dürzîler, Marunîlere karşı hunharca saldırmış, Mârûnîler de çoğu zaman bu saldırılara aynen karşılık vermiştir. Osmanlı yönetimi ise dönem itibarıyla geçirdiği siyasal süreçler nedeniyle yönetim açısından gerektiği kadar etkin olamamışsa da[35] bölgede daima uzlaşı ve barış için gayret etmiş, Lübnan'da devam ede gelen iç çatışmaların son bulması için gerekli adımları atmıştır. Hatta zaman zaman Hıristiyan kesime önemli yönetim kadrolarında öncelik hakkı tanımıştır.

Lübnan Osmanlı yönetimindeyken İngiltere ve Fransa gibi batılı devletler sözde dini gerekçelerle, asılda ise menfaatlerini gözeterek Lübnan'a haksız bir şekilde müdahale etmiş ve yaşanan karışıklıkların faturasını halk tarafından Osmanlı'ya kestirmeye çalışmıştır. Bunun için yeri gelmiş hamilik iddiasıyla dinî unsurları ön plana çıkarmış, yeri gelmiş milliyetçilik akımını Osmanlı aleyhine desteklemiştir. Nitekim Enver Ziya

---

[34] Karal, c.VI, s.212-213.

[35] Bu konuda Enver Ziya Karal dönemin Osmanlı idaresinin niteliği hakkında Fuat Paşa'nın şu sözlerini aktarmıştır: *" ... Osmanlı imparatorluğunun genişliğine göre her yerde istenilen vasıfları taşıyan memurlar bulunmadığından ve çoğu Hükümet nüfusunu kötüye kullandığından çaresiz memurların yetkileri azaltılıp sınırlandırılarak merkezin üstünlüğü usulü kuvvetlendirilmiş ve bu bapta bazı faydaları olduğu, bazı bir takım mahzurları defeylediği inkar edilmezse de bu hal nasılsa başka türlü idareye alışmış olan halkın gözünde Hükümet adamlarını pek küçültmüş ve belki hiçe saydırmak derecesine götürmüştür..."* Bkz. Karal, s. 31.

Karal da Osmanlı Tarihi adlı eserinde batılı devletlerin dönem itibarıyla halen Osmanlı yönetiminde bulunan Lübnan'a müdahalesinin devletler hakkına aykırı bir müdahale olduğu görüşünü belirtmiştir.[36]

III. XIX. YY. LÜBNAN'INDA EĞİTİM

Mutasarrıflık dönemine gelinceye kadar Lübnan'da eğitimin durumu pek de iç açıcı değildi. Hıristiyan gruplardan Marunîler ve Katolik Rumlar bazı okullar açmıştı. Ancak bu okullar sadece kendi çocuklarına hitap ediyor, Lübnan'ın genelindeki eğitim hayatı için bir anlam ifade etmiyordu.

XIX. yy.'ın başlarında Mârûniler eğitim konusunda atağa geçerek kiliseleri okula çevirmeye başladılar. 1809- 1823 yılları arasında Marunî Kilisesi patriği olan Yuhanna Helou, iki manastırı okula çevirmiş, ardından da Patrik Yusuf Habiş, bazı manastırları 1823- 1845 yılları arasında okula dönüştürmüştür. Maruniler'e karşılık Ortodokslar da harekete geçmiş ve bir enstitü kurmuşlardır. Lübnan'daki eğitim ortamının ilk nüveleri böyle atılmış ve 1860 yılından sonra yabancı devletlerin misyonerlik faaliyetleriyle farklı boyutlara ulaşmıştır. Osmanlı'nın bu bölgedeki otorite boşluğunu fırsat bilen yabancı ülkeler azınlıkların haklarını korumak bahanesiyle iç işlere müdahale ederek misyonerlik faaliyetlerini hızlandırmışlardır.[37]

İngiltere doğuda dinin oynadığı rolün önemini kavramış olduğundan Lübnan ve Suriye bölgesindeki rakibi Fransa'yı politika silahından başka din silahıyla da zayıflatmak istedi.

---

[36] Arapların Osmanlı yönetimi hakkındaki düşünceleri için bkz., Rebî'a Bedî' , s.103-119; 'Îsa en-Na'ûrî, *Edebu'l-Mehcer,* Ḳahire 1977, s. 17; Ayrıca bkz. Karal, s.212-213.

[37] Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı (Doğuyu Batıya Taşıyanlar)*, İstanbul 2002, s.33-34.

Bu sebeple de kuvvetli bir Protestanlık propagandasına başladı. Propaganda merkezi olarak, 1842'de Kudüs'te bir Protestan kilisesi kuruldu. Böylece İngiliz, Alman ve Amerikan Protestan misyonerleri XIX. yy.'ın başlarından itibaren Suriye ve Lübnan'ın her tarafına yayılarak faaliyet göstermeye başlamışlardır. Bu faaliyetler neticesinde dini, inanç kaidelerine riayet etmekten ziyade şekle bağlı kalarak yaşayan Dürzîlerden Protestanlık mezhebine geçişler yaşanmış, ancak Marunîler koyu Katolik olduklarından bu faaliyetler onları etkisi altına alamamıştır.[38]

Amerikan Protestanlar Lübnan halkının bilime olan düşkünlüğünü anlamış ve faaliyetlerini doğrudan dini değil de bilimi önceleyerek yaymaya çalışmıştır. Alman Protestanlar ise Beyrût'ta, 1920 yılında bir misyonerlik merkezi kurmuştur. Bu misyonerler Lübnan'da XIX. yy.'ın ilk yarısına kadar 33 okul oluşturmuş, daha sonra bu okullarda ders verecek eğitimci kadroya ve kaynak kitaplara ihtiyaç duyulmuş ve bunlar için de ayrı ayrı çalışmalar yapılmıştır. 1846'da sadece öğretmen yetiştirmek için bir okul kurulmuştur. Misyonerler, misyonerlik faaliyetlerinin hedefine ulaşabilmesi için okul programının ve kaynak kitapların hazırlanmasında son derece titiz davranarak deneyimli yazarlarla çalışıyorlardı. Bu yazar kadrosu arasında, XIX. yy. modern Arap edebiyatının Suriye ve Lübnan'daki öncüleri olan Nâsif el-Yâzicî (1800-1871)[39] ve Butrus el-Bustânî (1819-1883)[40] de vardı. Ayrıca 1866 yılında Beyrût'ta Suriye İncil Fakültesi[41] kurulmuş olup, bu

---

[38] Karal, c.VI, s.211; Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. yy.),* (çev. Bedrettin Aytaç), Ankara, 2002.

[39] Hakkında ön bilgi için bkz. Ahmet Savran, XIX. yy. *Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı,* Erzurum 1987, s.87-94.

[40] Hakkında ön bilgi için bkz. Savran, s.108-113.

[41] Bu fakülte zamanla üniversiteye dönüşmüş ve "Amerikan Üniversitesi" adını almıştır. Bkz. İshan, s.109

fakülte misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesine ön ayak olmuştur. Kitab-ı Mukaddes'in de bu dönemde Arapça'ya çevirisi yapılarak dağıtımı gerçekleştirilmiştir. Protestan olan Hıristiyanlarla başlayan misyonerlik faaliyetleri çok geçmeden Katolikleri de harekete geçirmiş ve İncil Fakültesi ile rekabete girecek şekilde 1975 yılında Beyrût'ta bir enstitü açmışlardır.

Misyonerler eğitim faaliyetleri içersinde toplumda kadınların eğitimi konusuna özellikle eğildiler. Bunun için 1834 yılında Beyrût'ta kızların eğitimi için bir okul açtılar ve bu okulların sayısı gittikçe çoğaldı. Ayrıca bu faaliyetlerin edebiyat cephesini temsil eden yazarlar da kadının eğitiminin önemini ve cahil kalması durumunda toplumda yaşanacak sorunları gerek konferanslarına gerekse gazete yazılarına yansıtmaya başladılar. Butrus el-Bustanî, Ahmed Faris eş-Şidyak (1804-1887) ve Selim el-Bustânî (1848-1884) Lübnan'da kadın konusunu irdeleyen ilk yazarlar oldular.

19 yy.'da Lübnan'da açılan misyoner okulları ülkenin sosyal ve kültürel açıdan gelişip kalkınmasında önemli bir rol oynamıştır. Sadece bu dönemde Beyrût'ta; 24'ü yüksek, 20'si orta ve 564'ü ilkokul düzeyinde olmak üzere toplam 612 misyoner okulunun olduğu bilinmektedir.[42]

IV. XIX. YY. LÜBNANI'NDA EKONOMİK DURUM

Bu dönemde tam anlamıyla bir tarım ülkesi olan Lübnan'ın tarım ürünleri, zaman zaman tüketim ihtiyacını karşılıyor, zaman zaman da karşılayamıyordu. Bu durumda yönetim ağır vergiler koyuyor ve halk ağır vergiler yüzünden ekonomik açıdan bunalıyordu.

Lübnan'ın temelde tarıma dayalı bir ekonomisi vardı. Çift-

[42] Yazıcı, s.34-35.

çiler tarlalarını sürerken ve tarım işleriyle ilgilenirken ihtiyaç duydukları alet ve araçları o zamanlarda meşhur olan zanaatkârlara yaptırmak suretiyle karşılıyorlardı. Ancak XIX. yy.a gelindiğinde bu el yapımı tarım araç gereçleri, Avrupa sanayisi ile eşit olmayan şartlarda rekabet etmek zorunda kalmış, sonra da yok olmaya yüz tutmuştur.[43] Karşı karşıya oldukları mali krizi atlatabilmek için 1860'tan sonra yabancı bankalardan yüksek faizlerle borç alan çiftçiler, borçlarını ödeyemeyince topraklarını satmaya başlamış, bu durum da, ülkede sanayi ve tarımın iyice kötüye gitmesine neden olmuştur.[44]

Normal şartlarda bazı endüstriyel ürünlerin üretiminde Avrupa ile rekabet gücüne sahip olan Lübnan 1860'da ülkede cereyan eden olayların etkisiyle bu alanda gerilemiştir. Mesela ipek üretimine dayalı ticaret ülkede yaygın iken, 19 yy.'ın ikinci yarısından itibaren bu alan zayıfladı ve ipek ticaretinde çalışan işçilerin sayısı yarıya indi. Ve ekili tarım arazilerindeki dutluklara dayanan ipekçilik zamanla yok olmaya yüz tuttu.[45]

Dünyadaki genel ekonomik gelişmeler, dışarıdan ithal edilen giyim ürünlerine rağbet ve yabancı şirketlerin ülkeye girmesi yerli üretimi sekteye uğrattı. Demir döküm, tütün ekimi balıkçılık gibi bazı alanlarda yapılan üretim iç tüketime denkken, yabancı şirketlerin ülkede yerli üreticilerle rekabete girmesi sonucu ekonomik durum iyice zayıfladı.

---

[43] Erdinç Doğru, *Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 1998.

[44] Vedî' Dîb, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Mehceri'il-Emrikî*, Beyrût, 1993, s.20; Yazıcı, s.35-37.

[45] İshan, s.109.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEHCER EDEBİYATININ DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

Bu bölümde, Mehcer edebiyatının dînî boyutlarını incelemeye hazırlık teşkil etmesi açısından, Mehcer edebiyatını ortaya çıkaran şartlar, edebiyatın doğuşu, gelişmesi, öncüleri, konuları ve yeni bir edebî ekol olarak sahip olduğu vasıflar ana hatlarıyla ele alınacaktır.

1.1. AMERİKA'YA GÖÇ

Giriş bölümünde de ayrıntılı bir şekilde değindiğimiz gibi XIX. yy. Lübnan Tarihi açısından adeta bir kâbus dönemidir. Ülkede iç savaşlar ve siyasi karışıklıklar dinmeksizin devam etmiş, Osmanlı yönetiminde olan Lübnan, idari boşlukları fırsat bilerek azınlıkları koruma bahanesiyle ülkeye müdahale eden yabancı devletlerin menfaat devşirme alanına dönüşmüştür. Osmanlı yönetiminin yanı sıra Fransa, Rusya, Prusya, Arnavutluk, İtalya ve İngiltere de ülkenin iç işlerine karışır duruma gelmiştir.

Öte yandan Bilâdu'ş-Şam[46] bölgesindeki Hıristiyanlar kendi içlerinde Protestanlar, Katolikler, Ortodokslar, Süryani-Latinler ve Marunîler olmak üzere çeşitli mezheplere ayrılmış olup, Dürzîlerle aralarındaki anlaşmazlıklar bir yana, kendi içlerindeki çekişmeler bitmek tükenmek bilmemiştir. Tarihi kaynaklarda birbirlerine adeta farklı dinlerdenmiş gibi koyu taassup içerisinde yaklaştıkları zikredilir.

1856 yılında çıkartılan Islahat Fermanı ülkede huzursuzluğa yol açmış, Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlığı artırmıştı. Müslümanlar bu fermanla Hıristiyanlara çok

[46] Bu tabir Osmanlılar tarafından, bölge Osmanlılar hakimiyetinde iken kullanılmış olup, Suriye, Filistin ve Lübnan'ı kapsar.

geniş haklar verildiğini düşünüyor, Hıristiyanlar ise zorunlu askerliğe dâhil olmak istemiyorlardı.[47]

1860'a gelindiğinde ülkedeki kaos durumu had safhaya ulaşmış genel ekonomik durum iyice kötüye gitmiştir. Dokuma, tütün, demir döküm, balıkçılık süngercilik gibi sektörler üretim yapamaz hale gelerek ve birer birer kapanmıştır.

Ülke bu koşullar içersindeyken Lübnan toplumunda orta tabakayı temsil eden yeni bir sınıf oluşmuştur. Bu sınıfın temel özelliği bireysel olmaları ve isteklerine tek başına ulaşmadaki başarılarıdır. İlerleyen yıllarda orta tabaka toplumda hak ettikleri yeri almak ve ellerinden alındığını düşündükleri haklarını elde etmek için, her türlü haksız otoriteye, aristokrasiye baş kaldırarak bunların meşruiyetini sorgulamaya başlamıştır. Bu yeni grup mesleki ve teknik eğitime önem vermiş, küçük ölçekli iş yapan tüccar ve yerel esnaf ile iş birliği yaparak, feodal yapının gücünü kırmaya çalışmıştır. Bu girişim topluma hâkim olan yöneticileri ve yandaşlarını rahatsız etmiş olup, orta tabakaya idari baskılar uygulanmasına neden olmuştur. Bu baskılar da halkı göçü düşünmeye itmiştir.[48]

Diğer taraftan Lübnan'da bu yy.da artış gösteren misyonerlik faaliyetleri ülkenin dış dünyaya açılan kapısı olmuş, kültürün, eğitim ve öğretimin yaygınlaşmaya başladığı bir ortam teşekkül etmiştir. Kendini yetiştirmiş olan yazarlar kültürel bir uyanışa öncülük etmişler, bireysel özgürlük ve köhnemiş geleneklere başkaldırı bilinci gelişmeye başlamıştır. Beyrût'ta açılan çeşitli okullar da halk üzerinde etkiler bırakmış, halkın modern bilimlerle tanışmasını sağlamıştır. Zira Muḥammed Kurd 'Ali *"Ğarâibu'l-Ğarb"* adlı eserinde Lübnan'ın batı ile tanışıklığının 1860 öncesine dayandığını, bu tanışıklığın ise

---

[47] Doğru, s.3.

[48] Hüseyin Günday, *Cubrân Ḫalîl Cubrân ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2002, s.3.

Lübnanlıların zihinlerini açtığını, batı medeniyetinin etkisinde kalarak batılı ülkelere yöneldiklerini belirtir.[49] Bunun doğal sonucu olarak ülkedeki feodal yapının varlığı tehlikeye girmeye başlamıştır. Bu çatışmalar zamanın edebiyat dünyasına da yansımıştır.

Mutlu olma, huzur ve refah içerisinde emin bir yurtta yaşama, güvenli bir geleceğe sahip olma arzusu şüphesiz ki insan doğasının temel gereksinimlerindendir. Oysa Lübnan halkı, bu dönemde, bu temel ihtiyaçlarını yurtlarında sağlayamaz duruma gelmişler ve kendileri için açık olan göç kapısına yönelmişlerdir.

XIX. yy.'da arayış içerisinde olan pek çok Avrupalının, Amerika'ya göç ediyor olması, yurtlarındaki olumsuzluklardan bunalmış Suriye ve Lübnan halkına örnek teşkil etmiş ve Amerika'ya göç başlamıştır. Ortadoğu'da yaşanan olaylardan sonra göç olayı bir zaruret haline gelmiştir. Başlangıçta geçici olarak ülkelerinden ayrıldıklarını düşünen göçmenler zamanla göç yerlerini yerleşim merkezi haline getirdiler. Zira gurbetin zorluklarının yanı sıra, göç yerinde teneffüs edilen hava göçmenlerin rahat bir nefes almalarını sağlamıştır.

XVIII. yy.'ın sonunda başlayan göç hareketi, XIX. yy. boyunca devam etmiş, bu yüzyılın son on yılında iyice yoğunlaşmış ve XX. yy. başlarında ciddi rakamlara ulaşmıştır. Neticede Kuzey ve Güney Amerika'da büyük Arap kolonileri oluşmuştur. 1913 yılında, Kuzey Amerika'ya, sadece giriş yapan göçmen sayısının 9210 olduğu tesbit edilmiştir. Göçler I.Dünya Savaşı'na kadar devam etmiş, savaş çıkınca Amerikan Hükümeti aşamalı olarak göçü yavaşlatan bir kanun çıkarmış, 1924'te çıkardığı bir vatandaşlık kanunu ile o vakte kadar giriş yapanlara vatandaşlık hakkı vermiş, bu tarihten

[49] Nâdire Cemîl es-Serrâc, *Şuarâu'r-râbiṭati'l-ḳalemiyye*, Kahire 1957, s.43.

sonra da göç hareketi durmuştur.[50]

Amerika'ya giden göçmenler her ne kadar oraya yerleşmiş olsalar da anavatanlarını hiç unutmamışlardı. Bir taraftan geçimlerini sağlamak için uğraşan Arap göçmenler, öte taraftan kendi aralarında sosyal dayanışma dernekleri ve duygu ve düşüncelerini sözlü-yazılı ifade edebilecekleri edebiyat dernekleri kurmuşlardır. Hatta bazıları devletin üst kademelerindeki görevlere yükselmiştir. Zira göçmenlerin arasında Lübnan'daki soylu ailelere mensup kişiler, edebiyatçılar ve sanatçılar da vardır.[51]

Mehcer edebiyatçıları Amerika'ya göçtükten sonra bir süre zorluklar ve sıkıntılarla mücadele etmiş, iş bulmak ve geçimlerini sağlamak için bir hayli zorlanmışlardır. Fakat daha sonra ekonomik hayatta başarı sağlayarak kendi varlıklarını hissettirmişlerdir. Göçmenler ilk yıllarda adetâ anayurtlarını bütün özellikleriyle Amerika'ya taşımaya çalışarak, yurtlarındaki giyim kuşam, oturup kalkma şekli, yeme içme alışkanlıkları gibi konularda yeni dünyaya uyum sağlamamak için ellerinden geleni yapmışlar ve sırf bunun için gelenek ve göreneklerini unutmalarına engel olacak dernekler kurmuşlardır. Hatta öyle ki, ülkelerindeki hizipleşmeleri bile buraya taşıyarak bölünmüşler, mezhebî ve yerel farlılıklarını bir süre hiç taviz vermeden yaşatmışlardır. Bu süreçte her grup kendi içine kapanarak, kendilerine özel dergi ve gazeteler çıkararak bu ayrılığı edebî faaliyetlerine de yansıtmıştır.

Ancak zaman kendilerine yabancı bir ülkede, yabancı bir kültürle karşı karşıya olduklarını hissettirince, aralarındaki mezhepsel farkları bir tarafa bırakarak bir araya gelmişler, dostluk ve dayanışma dernekleri kurmuşlardır. Çıkarttıkları

---

[50] Nâdire Cemîl es-Serrâc, s. 55-56.

[51] Kenan Demirayak, "Amerika'daki Göçmen Arap Edebiyatı ve İliya Ebû Madî'nin "Bilmeceler" Şiiri", Ocak 1996, S.70, 45-48; Doğru, s.5.

gazete ve dergileri birer kutuplaşma vasıtası olarak değil, yaşadıkları ülkenin ve anavatanlarının haberlerini paylaştıkları bir zemin olarak görmeye başlamışlardır. Sonuçta kendi kabuklarından sıyrılarak toplumdaki diğer insanlarla her alanda bir araya gelmişlerdir.[52]

Göçmenlerin, Yaşadıkları ülkeleri politik olarak Arap ülkelerinin yanına çekme gayretlerinin olduğu bilinmektedir. Arap hükümetleri yurt dışındaki zengin göçmenlerin ülkeye dönmelerini arzulamış ama bu arzu sonuçsuz kalmıştır. Ayrıca Arap ülkelerinin yurt dışındaki vatandaşlarına gerektiği kadar sahip çıkmadığı bilinmektedir. Bu ülkelerin dışarıya göç verme oranından bahsedilecek olursa; Lübnan'ın nüfusunun yarısını, Suriye'nin nüfusunun yedide birini göçmenler oluşturmuştur. En çok göç veren ülkeler sırasıyla Lübnan, Suriye, Filistin ve Irak ülkeleridir.[53] Bu dönemde Mısır'dan önemli bir göç olmamıştır.[54]

Arap ülkelerinden ilk göç Kuzey Amerika'ya, New York'a yapılmış olup, güney Amerika bundan tam 20 yıl sonra göç almıştır. Sao Paulo, Buenos Aires ve Boston en çok göç alan şehirler arasındadır. Lübnan'dan Boston'a 1854 yılında giden Antuan el-Beş'alânî ilk göçmen olup, Lübnan Hükümeti bu tarihi baz alarak 1954 yılını göçün yüzüncü yılı olarak kabul etmiştir. [55] Amerika'ya ilk göçen aile vasfını ise; Dımaşk'tan göç etmiş olan Yusuf İrbilî'nin ailesi almıştır.[56] Bu ailenin göç tarihi ise 1878 olup bu tarihten itibaren göç hareketi hızlanmış ve 1899-1910 yılları arasında Amerika'da göçmenlerin

---

[52] 'Abdulkerîm el-Eşter, *en-Neṣru'l-Mehcerî*, Dımaşḳ 1970, s.17-19; Doğru, s.11.

[53] Ḥasen Câd Ḥasen, *el-'Edebu'l-'arabî fi'l-Mehcer*, Ḳâhire 1962, s.27; Dîb, s.28.

[54] Yazıcı, s.57-58.

[55] Ḥasen Câd Ḥasen, s.27; Dîb, s.20-21.

[56] Nâdire Cemîl es-Serrâc, s.55.

sayısı altmış bine ulaşmıştır.

1.2. GÖÇ NEDENLERİ

XIX. yy.'da Sûriye ve Lübnan'dan Amerika'ya dalgalar halinde gerçekleşen göç olayı incelendiğinde, bunun altında yatan birçok dâhilî ve haricî sebepler görülür. Göç olayını tek bir nedene bağlamak ve tek bir noktada odaklanmak gerçekçi bir bakış açısı sağlamaz. Bu dönemde Ortadoğu'da kaynayan kazanın içindeki halk, yenidünyanın davetkâr tavrına cevap vererek yollara düşmüştür. Şimdi bu yola düşüş hikâyesinin altında yatan ekonomik, siyâsî ve sosyo-psikolojik şartları ele alalım.

Göçün nedenleri hakkında pek çok düşünce dile getirilmiş olup temel neden olarak kötüye giden ekonomi ve karmaşık siyasi yapı gösterilmiştir. XIX. yy.'ın son ve XX. yy.'ın ilk yıllarında Ortadoğu'da önemli bir ekonomik durgunluk yaşanmıştır. Birçok Arap tarihçisine göre ekonominin kötüye gitmesinin müsebbibi Osmanlı devletinin kötü yönetimidir.[57] Ekonomideki bu kötü gidişat, beraberinde bölgeye ekonomik çöküntüyü getirmiştir. Ayrıca bölgeyi ticari açıdan önemli gören İngiltere, olayları kendi lehine çevirebilmek için bölgede karışıklık çıkarma politikası izlemiş olup, İngiltere'nin bu tutumu zaten kötüye giden ekonomik duruma tuz biber ekmiştir. [58]

20. yy.'ın başında Sûriye ve Lübnan'da üretilen ipek bu ülkelerin temel ihraç maddesi olup, Çin ve Hindistan'dan sonra en fazla ipek ihracatı yapan iki ülke idi. Bu ihracatlar da ülke ekonomisinin temel kaynağı idi. O dönem de Japonya doğal ipekten daha ucuz olan suni ipek üretmeye ve ihraç etmeye

---

[57] Osmanlı'da yönetim niteliğinin düşmesi konusuna 33. Dipnotta bir alıntı ile değinmiştik.

[58] Yazıcı, s.43; Günday, s.6; Doğru, s.6.

başladı. Japon ipeği ile rekabet edemeyen ipek tüccarları ve ipek imalathanelerinde çalışan binlerce insan ekonomik çıkmaza girdi ve çareyi Amerika'ya göç etmekte buldu. Amerika'ya göç eden göçmenlerden biri olan Tevfik Zâ'ûn'un da[59]; *"Sûriye'den ayrılanlar sadece fakirlik ve baskıdan kaçmak için göç ettiler…"* cümlesinde dile getirdiği gibi, bu durumun içerisinde yer alan insanlar göç ederek öncelikle fakirlikten kaçıyorlardı.[60]

İpek ticaretinde yaşanan bu vurgunun yanısıra; 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması doğu ile batıyı birbirine yaklaştırmış, yabancı tüccarın ülkelere girişini kolaylaştırmış ve halkı yabancılarla eşit olmayan şartlarda rekabete sürüklemiştir.

XIX. yy'da kaynağı insan olan ekonomik sıkıntılara bir de sık sık meydana gelen doğal zirâî afetler eklenmiştir. Bu zirâî afetlerden biri de bağların zararlı haşaratın hücumuna uğramasıdır. Böyle olaylar neticesinde binlerce insan ülke içerisinde geçimini sağlamada çaresiz kalmıştır.[61]

Lübnan dağlık bir ülke olduğu için ekilebilir alanı genel olarak azdır. Bu durum ülkeyi geçim kaynağı açısından sıkıntıya sokar. Ekilebilir alanı kısıtlı olan bu ülkede, XIX. yy.'da meydana gelen hızlı nüfuz artışı, ekonomide bir türlü istikrarın yakalanamamasının nedenlerinden biridir. Ayrıca ülkede enerji kaynaklarının az olması iş imkânlarını kısıtlamış ve halkı rızık kaynaklarını başka ülkelerde aramaya itmiştir. [62]

---

[59] Brezilya göçmenlerinden olan Tevfiḳ Zâ'ûn göç esnasında yaşadığı sıkıntıları ve göç serüvenini kaleme almış, *"Zikrâ'l-hicreti"* isimli bir kitapta yayınlamıştır. Göçün birçok muhacir için zorlu geçtiği bilinmektedir ve bu sıkıntılar daha sonradan hatıratlarla dile getirilmiştir. bkz. Ḥasen, s.29.

[60] Ḥasen, s.24.

[61] Yazıcı, s.45.

[62] Yazıcı, s.45.

Lübnan topraklarında süre giden feodalite de ekonomik durumu kötüleştiriyordu. Osmanlı hükümetinin Kanûn-i Esasî'yi çıkarması ekonomik durumu iyice kötüleştirdi. Çiftçiler sürekli olarak toprak sahibinin eziyetine maruz kalıyor, karşı geldiğinde işkenceye uğruyor ve çiftçinin toplum içerisinde saygın bir yer edinmesinin önüne geçiliyordu. Gelir dağılımı son derece dengesiz olup, toprak sahibi olanlar çiftçilerin toprak almasına engel oluyor, dahası kendi toprağına sahip olan çiftçilerin toprağı işlemelerinin önüne geçiyordu. Kendi toprağını işleyen çiftçilere öşür ve haraç gibi ağır vergiler uygulanıyordu. Diğer taraftan ulaşım araçlarının azlığı ve bürokratik işlemlerin çokluğu ticareti olumsuz yönde etkiliyordu. Bu ağır şartların yıldırdığı çiftçiler ve zanaatkârlar için göç, tek çıkış noktası olmuştu.[63]

Buraya kadar bahsettiğimiz etkenler, göçün ekonomik nedenlerini irdelemeye yönelik olup, temelde göçte ekonomik nedenler kadar etkin olan siyasi nedenler[64] de vardır. Arap tarihçilerinin ortak görüşü, Osmanlı'nın bölgede izlediği katı siyasetin göçlerin asıl tetikleyici unsuru olduğudur.[65]Bu siyasi nedenleri ele almadan önce sözü geçen yıllardaki siyasi yapıya değinmek gerekir.

1900'lü yıllarda Osmanlı hükümeti bölgedeki karışıklıklar nedeniyle Suriye'ye tam yetkiyle Cemal Paşa'yı atamış ve 1915 yılında Cemal Paşa'ya olağanüstü hal yetkileri vermişti. Cemal Paşa bu dönemde oldukça sert bir yönetim politikası izlemiş, bunun üstüne savaş yılları ve doğal afetler eklendiğin-

---

[63] Nâdire Cemîl es-Serrâc, s.43-44.

[64] Göçün siyasi nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi ve göçmen edebiyatçıların konu hakkındaki bazı şiir ve sözleri için bkz. Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, *Ḳıssatu'l-edebi'l-Mehcerî*, Beyrût 1986, s.13-15; Ṣâbir ʿAbduddâyim, *Edebu'l-Mehcer*, Ḳahire 1993, s., 22-23; Rebiʿa Bedîʿ, c. I, s.107-131.

[65] Bu konu hakkında ayrıntı için bkz. Rebiʿa Bedîʿ, c.I, s.121-131.

de bölge halkı ile Osmanlı yönetiminin arası iyice açılmıştı.

Hal bu durumdayken yönetime muhalif sesler çıkmaya başlamış ve Cemal Paşa da bu muhaliflere karşı yıldırma ve sindirme politikası izlemiştir. Muhaliflerden Fransa yanlısı Marunî bir papazı, vatana ihanet suçuyla halkın gözü önünde astırırken, 11 Beyrûtlu Müslüman lideri de şehir meydanında idam ettirmişti. Arap milliyetçiliği adına hareket eden muhaliflerin bu tutumunu, Cemal Paşa vatan hainliği olarak tanımlıyordu. İşte Cemal Paşanın Osmanlı Hükümetinin genel siyaseti ile uyuşmayan bu sert ve baskıcı yönetimi Arap halkı üzerinde olumsuz bir etki bırakarak, Arap halkının artık Osmanlı yönetimine güven duymamasına yol açmıştır. Neticede Cemal Paşa'nın sert siyasi tutumu göçü ve hicazdaki isyanı arttıran nedenler arasında yer almıştır.[66]

Ancak şuna da dikkat çekmek gerekir ki; bu baskıcı tutum Osmanlı yönetiminin sürekli olan bir tavrı değildi. Suriye ve Lübnan bölgesi giriş bölümünde de anlatmaya çalıştığımız gibi çeşitli ırkların ve mezheplerin karışımından meydana gelen etnik karma yapısıyla, her an istenmeyen olayların patlak verebileceği hassas bir bölge idi. Osmanlı yönetimi her ne zaman bölgeye müdahale edip sorunları çözmeye çalışsa İngiltere ve Fransa gibi bölgede çıkarı olan devletlerin sabotesine uğrardı. Böylece bölgenin sorunları müzmin bir hastalığa dönüşüverirdi.

1839 yılında Tanzimat Fermanıyla hakları iyileştirilen Hıristiyanlar, 1856 yılında Islahat Fermanıyla kanun önünde eşitlik hakkına kavuşmuştu. Ancak Islahat Fermanındaki "Hıristiyanların da ordunun her alanında silâh altına alınması" maddesinden memnuniyet duymayan ve Osmanlı'ya askerlik yapmak istemeyen Hıristiyan Araplar için göç kaçış yolu oldu. Bir taraftan kanun önünde eşit sayılmayı kabul edip, ülke-

[66] Yazıcı, s.46.

nin imkânlarından istifade etmenin, diğer taraftan da askerlikten kaçmanın birbiri ile çelişen tavırlar olduğunu ifade etmeliyiz. Siyasi anlamdaki baskıdan dolayı Osmanlı yönetimini göçten sorumlu tutan bazı Arap tarihçilerinin, bu noktayı da göz ardı etmeden özeleştiri yapmaları lüzumludur.

XIX. yy. sonuna doğru Arapların özgürlüğünü savunmak ve Osmanlı Hükümeti ile mücadele etmek için dağlara çıkan bazı Araplar ve bunları kalemleriyle destekleyen bazı yazarlar oldu. Osmanlı Hükümeti bunları yakın takibe alarak haklarında soruşturma başlattı. Bu soruşturmalardan kaçan bazı orta tabaka aydınlar gruplar halinde öncelikle Mısır ve Kuzey Afrika'ya göç etmiş, fakat buralarda da Osmanlı Yönetiminin etkili olduğunu ve İngiliz tehdidini görünce Amerika'ya göç etmişlerdir. İste bu soruşturmalarda aydınlara yapılanlar siyasi baskı olarak algılanmış ve göç etme nedenleri arasında yer almıştır.[67] Ülkede huzur ve güven ortamının kaybolması, siyasi çalkantılarla birlikte feodalitenin etkisi, daha iyi yaşam koşullarını arayışı, ülkenin durumundan dolayı içinde bulunulan ruhi karamsarlık, daha iyi maddi ve manevi şartlara duyulan özlem aslında göçmek için yeteri kadar geçerli bir gerekçeydi.[68]

Göç olayının artarak devam etmesinde dinî faktörlerin de belli bir yeri vardır. Hıristiyanların kendi içlerindeki mezhep taassubu, ayrıca Dürzîlerle ezelî düşmanlıkları Lübnan'da suları bir türlü durultmamıştır.

Ayrıca bazı Arap edebiyatçıları göçün Hıristiyanların kendilerine sırf dinlerinden dolayı yapılan zulümlerden ve baskılardan kurtulmak için gerçekleştirildiğini savunur. Nitekim Rebî'a Bedî' Ebî Fâdıl, "*el-Fikru'd-dînî fi'l-edebi'l-Mehcerî"* adlı eserinde bu konuyu çok geniş bir yer vererek; Osmanlıların Hıristiyanlara şiddetli bir zulüm uyguladıklarını, Dürzilere

---

[67] Rebi'a Bedî', c. I, s.104; s.222.

[68] Muḥammed ʿAbdulmun'îm Ḫafâcî, s.13-14, Günday, s.5.

Hıristiyanları öldürmeleri için talimat verdiklerini, Türklerin gurur duygusunu sadece kendilerine has görüp, gururun sembolü olan ata binme işinden Hıristiyanları men ettiklerini, aslında bu düşmanlığın tarihi bir düşmanlık olduğunu, Emeviler ve Abbasiler döneminde Hıristiyan kiliselerinin yıkıldığını, Hıristiyanların evlerine şeytan resimlerinin asıldığını, Hıristiyanlığı sembolize eden haçın gösterilmesinin yasaklandığını ve Osmanlı döneminde de tarihi Hıristiyan düşmanlığının yaşandığını dile getirir. [69]

Ancak bu iddiaların birçoğu ispattan uzaktır. Çünkü Osmanlı'nın gayr-i müslimlere bakış açısının hoşgörülü bir yaklaşım tarzı içersinde olduğu bilinen tarihi gerçeklerdendir. Hatta Osmanlı gayr-i müslim tebâsının, Rusya'da yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlarla karşılaştırıldığında çok daha rahat ve iyi koşullarda yasadığı tarihçiler tarafından saptanmıştır. Evet, Hıristiyanlarla Osmanlı yönetimi arasında sıkıntılar olmuştur ama bunların siyasi nedenlerden kaynaklandığını göz ardı etmemek objektif bir bakış açısına daha yakındır. Zira bir ülkeyi yönetimi altına almış olan hâkim ülke elbette ki otoritesini korumak için aleyhine hareket eden oluşumları kontrolü altına almayı isteyecek ve bunun için gereken adımları atacaktır. Kanaatimizce Lübnan ve Suriye Hıristiyanları ile Osmanlı yönetimi arasında yaşanan sıkıntılar bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Diğer taraftan göçün dinî nedenlerinde dine dayalı olarak yapılan ticaretin etkisinden de bahsedebiliriz. XIX. yy.'da hac için Kudüs'ü ziyaret eden bazı Avrupalı hacılar, ülkelerine dönerken burada Filistinli zanaat ustalarının ellerinden çıkmış olan ve Hıristiyanlığı sembol eden bazı nesneleri satın alarak ülkelerine götürmeye başlamıştır. Filistinli ustalarla Avrupalı Hacıların diyaloğu zamanla gelişmiş, ustalar ticaret için Av-

[69] Rebi'a Bedî', c.I, s.103-106.

rupa'ya davet edilmiş ve 1893'te katıldıkları Şikago fuarında büyük çaplı kazançlar elde ederek diğer Arap tüccarının ilgisini de aynı işe yöneltmişlerdir. İşte bu kanalla ticarete atılan Filistinli Arapların birçoğu Kuzey Amerika'ya ardından da Brezilya, Arjantin, Şili, Peru, Uruguay, Kolombiya ve Ekvator gibi ülkelere yerleşmişlerdir. Filistinli Araplarla gündeme gelen bu kazanç yöntemi zamanla diğer ülkelerdeki Arapların da katılımına mazhar olmuş ve onlar da ticaret için gittikleri batılı topraklara yerleşmişlerdir. [70]

XIX. yy.'da Lübnan'da misyonerlik faaliyetlerinin hızlandığından ve ardı ardına pek çok okulun eğitim vermeye başladığından söz etmiştik. İşte bu eğitimler kısa sürede meyve vermeye başlamış olup batının yaşam tarzına karşı hayranlık duygusu uyandırıldı. Artık bu okullarda yetişen gençlerin nezdinde batılı ülkeler, yaşanabilecek en ideal yerlerdi. Hatta bazı insanlar sırf batılı tarzda bir yaşamın özlemini duydukları için göç ediyorlardı. Kısacası bu hayranlık ve Amerika'nın göçmenlere açtığı kucak bir araya gelince göç oranı arttı.

Gerek ticaret için gerekse diğer amaçlar için yapılan yolculuklar Arap milletinin ruhunda bir kalıtım halindedir adeta. Göç şartları oluştuğunda bu psikolojik hazır bulunuşluk da göçü kolaylaştırmıştır.[71]

Bilindiği üzere göç olayı yaklaşık yetmiş yıllık bir süreçtir. Bu süreçte önce giden ve gittikleri yerlere yerleşen göçmenler ülkelerindeki akraba ve arkadaşlarını göçe teşvik etmişler ve bu teşvikin, göç olayının rağbet kazanarak artmasında etkisi olmuştur.

Ayrıca Brezilya imparatoru II. Pedro'nun 1877-1888 yılları arasında Ortadoğu'yu kapsayan ziyaretinde Lübnan'da halkın

---

[70] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.21, Günday, s.6-7.

[71] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.15-16.

pek çoğunu kendi ülkelerine yerleşmeye davet etmiş, yerleştikleri takdirde kendilerine her bakımdan yardımcı olunacağının teminatını vermiştir. Lübnan'dan bir grup Arap, davete icabet ederek Brezilya'ya yerleşmiş, hakikaten de imparatorun ilgisine mazhar olmuş ve bu durumu mektuplar vasıtasıyla akrabalarına bildirerek onları da göçe teşvik etmiştir.[72]

Buraya kadar anlatılanlarla XIX. yy.'ın sonları ve XX. yy.'ın başlarında Lübnan, Suriye ve Filistin'den Kuzey ve Güney Amerika'ya akan insan selinin Özvatanlarını artlarında bırakarak göç etmelerinin ardındaki temel nedenleri açıklamaya çalıştık. Ancak bu dönemin bölge insanını her yönüyle göçe hazırlayan hatta mecbur bırakan pek çok nedenlerle dolu olduğunu da dile getirelim.[73]

1.3. YENİ BİR EDEBÎ EKOLÜN DOĞUŞU

İnsanların sosyal, siyasi ve ekonomik nedenlerle bir yerden başka bir yere giderek yer değiştirmeleri anlamına gelen göç olgusu, insanlık tarihi kadar eskidir şüphesiz. Hemen hemen her milletin tarihinde terk edilen ana yurtlar, yolculuk kervanları ve meşakkatli göç maceraları vardır.

Suriyelilerin ve Lübnanlıların XIX. yy'da başlattıkları bu göç hareketi de Arap milletinin göç tarihinin bir başka yüzüdür. Bu göç hikâyesinde kabuğunu değiştirme, gelişme ve kendini aşarak insanlığın temel meseleleri üzerinde çalışma gibi hayata değer katan kazanımlar mevcuttur. Şimdi Arap muhacirlerin göç ettikleri Kuzey ve Güney Amerika'da yaşadıkları uyum sürecine ve oluşturdukları yeni edebî oluşumun nasıl doğduğuna bir göz atalım.

---

[72] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.19; Doğru, s.7.

[73] İnsanların göç etmesine yol açan ikincil faktörler için bkz. Yazıcı, s.52-53.

Amerika'ya göç eden Araplar, genel olarak birbirlerine yakın yerlerde oturuyor ve aralarında Arapça konuşuyorlardı. Ancak ülkedeki yerli halkla anlaşabilmek için İngilizce'yi ve İspanyolca'yı da öğrenmek mecburiyetinde kaldılar. Araplar gerek büyük şehirlerde ve kalabalık yerlerde, gerekse uzak ve ıssız bölgelerde gece gündüz çalışmak zorunda kalıyorlardı. Yeni yaşama adapte olma sürecinde bin bir zorluk ve meşakkatle karşılaşıyorlardı.[74] Nitekim yaşadıkları sıkıntıları da etkileyici bir üslupla eserlerinde daha sonradan tasvir edeceklerdi.

Bu sıkıntıları göğüsleyerek kısa sürede yeni yaşama alışan Araplar, çalıştıkları işlerde önemli başarılar kazanmış, zamanla kendilerine ait şirketler, bankalar, çiftlikler ve fabrikalar kurmuşlardır.[75] Arap göçmenlerin kazandıkları bu başarıda ülkelerinde bulamadıkları fırsat eşitliği ve özgürlük ortamının büyük etkisi olmuştur. Bu eşitlik ortamında Arap göçmenler, bazı şehirlerde belediye meclislerine dahi seçilmişlerdir.[76]

Arap göçmenlerin ticaretlerinde sergiledikleri dürüstlük, yabancı tüccarla ilişkilerindeki uyumluluk ve misafirperverlik gibi özellikleri göç ortamında tanınmalarını ve benimsenmelerini sağlamıştır. Amerika'da zaman zaman ekonomik krizler yaşanmış olsa da, Arap göçmenler anaparalarını riske atacak büyük yatırımlara girmemiş olmaları nedeniyle bu krizleri çok az zararlarla atlatmışlardır.

---

[74] Aslında karşılaştıkları zorluklar göç etmek üzere gemiye bindikleri andan itibaren başlıyordu. Osmanlı döneminde göç resmî olarak yasak olduğu için Arap göçmenler gemilere kaçak sıfatıyla biniyor, gemilerde çalıştırılıyor, bazen insanlık dışı hareketlere maruz kalıyor ve karşı çıkınca da gemilerin mürettebatı tarafından sıcak su hortumlarıyla haşlanıyordu. bkz., Yazıcı, s.71.

[75] Arap göçmenlerden bazıları çok büyük servetler elde etmişlerdir. Örnekler ve ayrıntı için bkz. Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s. 46.

[76] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.45.

Göçmenler arasında tarım ve ticaretle uğraşanların yanı sıra; geçimlerini sağlamak için devlet kadrolarında yer alanlar da vardı. Arap göçmenler, belediye hizmetlerinde, belediye meclisi azalıklarında, genel müdürlüklerde, eğitim- öğretim sahasında, mühendislik, doktorluk ve avukatlık gibi çeşitli meslek gruplarında görev aldılar.[77]

Arap göçmenler geçimlerini temin edecek kaynaklara ulaştıktan sonra hayatın bütün alanlarına atılarak sosyal, kültürel, dînî ve edebî alanlarda varlıklarını göstermeye başlamışlardır. Kendilerine ait olan basımevleri, okullar, dînî dernekler, kiliseler, camiler[78] ve çeşitli sosyal kurumlar tesis etmişlerdir.[79]

Yerleşme ve uyum sağlama sürecini geride bırakan göçmen Araplar arasından edebiyatçı kimliğe sahip olanlar, ülkelerinde olduğu gibi burada da şiirler nazmetmeye, nesirler yazmaya başladılar. Ve Kuzey Amerika'da, Arjantin Brezilya ve diğer yenidünya ülkelerinde Arapça gazeteler ve dergiler çıkardılar. Edebiyat kulüpleri kurarak Arap edebiyatçı ve şairlerinin bir araya gelmesini ve buralarda yaşayan Arapların bu tür dernekler vasıtasıyla iletişim kurmalarını temin ettiler. Şair ve yazarlar edebî ürünlerini buralarda sergilemeye başladılar. Bu süreçte çok sayıda şiir divanı basıldı. Bu faaliyetler gurbetteki göçmen edebiyatçıların gelişmesine, şiirde yeni mana ve şekiller ortaya konulmasına vesile oldu. Ve Mehcer'de doğan bu edebiyat çağdaş Arap edebiyatı ekollerinden en büyük ekol haline dönüştü.[80]

---

[77] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.44-46; Günday, s.14-15.

[78] Arap göçmenlerin çoğunluğu Hıristiyan olsa da göç edenler arasında azımsanmayacak sayıda Müslüman Araplar da bulunmaktaydı. Çoğunlukla Brezilya'ya yerleşmişlerdi. bkz. Yazıcı, s. 94-95.

[79] Göçmen Arapların Kuzey ve Güney Amerika'daki ekonomik, sosyal ve kültürel etkinliklerinin ayrıntılı dökümü için bkz. Yazıcı, s. 79-101.

[80] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.72.

Kevkebu Emrika (1892), *el-Asr* (1894), *el-Hudâ* (1898), *Mir'âtu'l-ğarb* (1899), *es-Sâiḥ* (1912), *el-Funûn* (1913), *es-Semîr* (1929) *el- Ụsbetu'l-Endelusiyye*, *el-Endelus el- Cedîde, el-Menâẓir* (1899) ilk kurulan ve önde gelen dergi ve gazetelerdendir. Bu dergi ve gazeteler kurulan edebî derneklerin temelini oluşturmaktadır.[81]

Göçmen Arapların sürdürdükleri edebi faaliyetler neticesinde Kuzey ve Güney Amerika'da olmak üzere iki ekol ortaya çıkmıştı. Bunlardan birincisi; Kuzey Amerika'da faaliyet gösteren er-Rabıṭatu'l-ḳalemiyye, ikincisi; Güney Amerika'da çalışan el-ʿUsbetu'l-Endelusiyye'dir.

el-Feyḥâ adlı gazete göç yerinde çıkarılan ilk gazete olma vasfını taşıyıp bu gazetenin çıkarılması diğer edebî faaliyetlerin önünü açmış ve edebi yeteneklerin keşfedilmesine vesile olmuştur. Yayın hayatı iki yıl süren gazetenin ilk olması hasebiyle Mehcer edebiyatında ayrı bir yeri vardır. Sayıları zamanla ikiyüzelliyi bulan dergi ve gazeteler edebî ürünlerin görücüye çıkmasını ve gelişmesini sağlamıştır. [82]

Arap göçmenlerin göçü bir manada zulme ve baskıya karşı yapılmıştı ve adeta bir özgürlük mücadelesini temsil ediyordu. Bu nedenle, göçmen edebiyatçılar bir taraftan Arap dünyasına dair kitaplar ve makaleler kaleme alırken diğer taraftan temel Arapça kaynakları batı dillerine çeviriyor, batı dillerinde yazdıkları ürünlerini de Arapça'ya çeviriyorlardı. Cibrân, er-Reyḥânî, Nebîh Fâsiḥ, Habîb İstefân gibi edipler bu işi yapan önemli kişilerdendi.[83]

Bu faaliyetler batıya göçen Arapların kendi köklerini unutmadıklarının, kültür birikimlerini batıya aktarma arzularının

---

[81] Yazıcı, s. 107; Demirayak, s.49; Doğru, , s.12.

[82] Yazıcı, s.108.

[83] Ḫafâci, 9-10.

ve doğuya gönülden bağlılıklarının bir göstergesiydi aynı zamanda. George Saydah'ın bu duruma örnek teşkil eden bir sözünü aktaralım: *"Batı güneşi, renkleriyle ulaştığı her yere damgasını vurdu. Mehcer edebiyatına gelince... Onun aklı doğunun parıltısıyla ışıldar ve kalbi çöl meltemlerinin esintileriyle doludur."*[84] Saydah'ın bu ifadesi batılı kültürle karşılaşan Mehcer edebiyatçılarının, bir bakıma batının etki alanına girdikleri halde öz olarak doğudan beslenmeye ve kendi kültürlerini temel hareket noktası olarak almaya devam ettiklerinin göstergesidir.

Devam eden yoğun edebi faaliyetler neticesinde, 1900 yılından sonra Amerika'da kendine has özellikleri olan yeni bir soluk, Arap edebiyatına merhaba demiş ve yeni bir edebiyat oluşmaya başlamıştır. Bu yeni edebî soluğun öncüleri ise Cibrân Ḫalîl Cibrân, Mîḫâîl Nu'ayme ve Emîn er-Reyḥânî olmuştur. Bu üç edebin çalışmaları gelecekte yapılan çalışmaların temelini oluşturmuş olup özellikle Cibrân'ın ilk felsefî ve ilmî yol göstericiliği diğer ediplerin de ufkunu açmıştır.

Mehcer'de yapılan edebî faaliyetler bir edebî ekol olarak belirginleşmeye başladığında, gerek nazım gerekse nesir türünde ortaya konan ürünler bütün Arap ülkelerindeki edebiyatçıların dikkatini çekerek gün geçtikçe artan ilgi ve alakaya mazhar olmuştur. Ve uzaklarda yeşeren bu edebi faaliyetler Arap dünyası tarafından merakla takip edilmeye başlamıştır.[85]

New York'ta kurulan el-Funûn dergisinin kapatılmasından sonra er-Rabıtatu'l-ḳalemiyye derneği kurulmuş ve Mehcer edebiyatına kendine özgü rengini verecek olan önemli edebiyatçılar bu derneğin çatısı altında bir araya gelmiştir. Bu edebiyatçılar Cibrân Ḫalîl Cibrân, Mîḫâîl Nu'ayme, İliyâ Ebû Mâḍî (ö.1957), Reşid Eyyûb (ö.1941), Nedre Ḥaddâd (ö.

[84] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.73.

[85] Günday, s.16.

1950) gibi şair ve yazarlardır.

Güney Amerika'da ise Michell el-Ma'luf (ö.1942) 1935 yılında el-'Usbetu'l-Endelusiyye derneğini kurmuş olup burada da Reşid Selim el-Ḫûrî, Şefîḳ el-Ma'lûf (ö.1977), İlyâs Ferḥat (ö.1977), Ḳayser Selîm el-Ḫûrî (ö.1977) gibi şair ve yazarlar bir araya gelmiştir.

Bu dönemde pek çok edebî faaliyete yönelik olan dernek kurulmuş, bunlardan en etkilileri er-Rabiṭatu'l-ḳalemiyye ve el-'Usbetu'l-Endelusiye olmuştur. Şimdi kısaca bu edebi organların özelliklerine değinelim

Kuzey Amerika'da birinci dünya savaşından önce çıkarılan *el-Funûn* dergisi yetenekli genç edebiyatçıları bir araya getirmiş, ancak kapanınca onun boşluğunu doldurmak için *es-Ṣâih* adında yarı haftalık bir dergi çıkarılmaya başlanmıştır. Bu derginin yazar kadrosunu oluşturan Cibrân Ḫalîl Cibrân, Mîḫâîl Nu'ayme, Nedre Ḥaddâd, Abdulmesîḥ Ḥaddâd gibi edebiyatçılar es- Ṣâih dergisinin idare merkezinde 20 Nisan 1920'de bir araya gelerek edebî anlamda birlik oluşturup çeşitli faaliyetler yapabilecekleri bir grup kurmaya karar verdiler. Ve çok geçmeden Cibrân önderliğinde "er- Râbiṭatu'l-ḳalemiyye" adı verilen ve edebî faaliyetleriyle sadece göçmen Arapların değil bütün Arap dünyasının ilgisini üzerine çekecek olan *Kalem Grubu* kuruldu. Grubun başkanı olarak Cibrân Ḫalîl Cibrân, danışmanı olarak Mîḫâîl Nu'ayme seçildi. İliyâ Ebû Mâḍî, Nesîb 'Arîḍa, Reşîd Eyyûb, Nedre Ḥaddâd, Abdulmesîḥ Ḥaddâd, Vedî' Bâhut ve İlyâs 'Atâullah grubun üyeleri olarak yer aldılar. es-Ṣâih dergisi grubun yayın organı olarak kaldı. O sıralar New York'da bulunan Mes'ûd Semaḥa (ö.1946), Emîn Muşrîk (ö.1937), Ni'met el-Hâc gibi başka edebî şahsiyetler de vardı. Bunların dışında düşünceleri sonradan ayrıntılı olarak incelenecek ve Mehcer edebiyatının öncü isimlerinden olacak olan Emîn er-Reyḥânî de edebiyat alanında kendini gösteren bir şahsiyetti. Ancak Kalem Grubu

kurulduğu sırada kendisi New York'ta değildi. Daha sonradan da bu grupla, özellikle Cibrânla arasında fikir ayrılıkları bulunduğu için er-Râbıṭatu'l-ḳalemiyye grubuna katılmadı.[86]

Cibrân kalem grubunu temsil eden bir amblem çizmişti. Amblemde üzerinde boş bir daire bulunan açık bir kitap yer alıyor ve kitabın sayfalarında "*Arşın altındaki hazineler Tanrı'nındır. Anahtarları ise şairlerin dilleridir.*" İfadesi yazıyor, kitabın üzerinde ışıkları yarım daire çizen bir güneş, altında da bir kandil bulunuyordu. Bu kandilin sağ yarısında kalemli bir mürekkep okkası bulunuyor. Mürekkep dile dönüşerek sol taraftan ışık olarak dışarı çıkıyordu. Amblemin altında ise kalem grubunun ismi ve adresi yazıyordu. [87]

Bu grubun görevleri üyelerinin ve yetenekli diğer Arap yazarlarının eserlerini yayınlamak, dünya edebiyatının önemli kitaplarını çevirmek, şiir, nesir ve tercüme ödülleri vermek olarak belirlendi.

Kalem grubunun amacı ise; Arap dili ve edebiyatına canlılık kazandırmak, bu alandaki ürünleri bir araya getirmek, klasik Arap edebiyatı ile var olan bağları tamamen keserek edebiyatta yenilikler ortaya koymak, eskiyi taklitten kurtarmak, Arap edebiyatını günün ihtiyaçlarına cevap verecek duruma getirmek ve toplumsal özgürlük için çalışmaktı.[88]

Kalem grubu pek çok eser yayımlamayı planlamış, ancak sadece "*Mecmû'atu'r-râbiṭatu'l-a ḳâlemiyye*" adında bir dergi yayımlayabilmiş, satış istenen oranda gerçekleşmediği için her yıl basılmasına karar verilen dergi basılamamıştır.

Edebî faaliyetlerindeki yeni soluk ile kısa sürede kendini hem Amerika'da hem de Ortadoğu'da hissettiren Kalem gru-

---

[86] Îsâ en-Na'ûrî, s.22-23.

[87] Doğru, s.15.

[88] Yazıcı, s.111.

bu, 1931 yılına kadar varlığını sürdürmüş olup, yönetici kadronun ve üyelerinin bir kısmının Lübnan'a dönmesi üzerine dağılmıştır.[89]

Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki kalem grubunun ortaya koyduğu edebiyat Kuzey Amerika'yı ve burada yapılan tüm edebî faaliyetleri temsil eder. Bu durum güneyde de el-'Usbetu'l-Endelusiyye grubu şahsında böyle olmuştur.

Güney Amerika'da XIX. yy.'ın sonlarında başlayan ve zaman zaman sekteye uğrayan, ağırlıklı olarak gazete basımına yönelik faaliyetler vardı. Dolayısıyla edebi faaliyetler de bu gazetelerle sınırlı kalıyordu. Güneydeki önemli edebiyatçılardan Michell Ma'luf (1889-1943) edebî faaliyetlerin nitelikli bir şekilde yerine getirilmesine önem veriyor, ancak birlikte çalıştığı arkadaşlarının, edebî etkinlikleri ticaret yapma ve para kazanma aracı olarak görmelerine şahit oluyor ve duruma üzülüyordu.[90]

Michell Ma'lûf ve onun gibi düşünen yazar ve şairler arasında kuzeyde olduğu güneydeki edebiyatçıları ve edebi faaliyetleri derleyip toplayarak bir araya getirecek bir oluşuma ihtiyaç duyuluyordu. Bu ihtiyaca binaen Michelll Ma'lûf ve Şukrullah el-Curr (ö.1975)'un önderliğinde 5 Ocak 1933'te Brezilya'nın Sao Paulo şehrinde *el-'Usbetu'l-'Endelusiyye* grubu kuruldu.[91] Kurucular ve üyeler arasında; Dâvud Şekûr (başkan yardımcısı), Naẓîr Zeytûn, Yûsuf el-Ba'nî, George Ḥasûn Ma'lûf, Naṣr Sem'ân, Yûsuf Ğanem, Ḥabîb Mes'ûd, İskender Kirbâc gibi edipler bulunmaktaydı. Gruba sonradan katılan Şefîḳ Ma'lûf, Reşîd Selîm el-Ḫûrî, İlyâs Ferḥat,

---

[89] Bu birliğin kurulması, faaliyetleri ve dağılması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nâdire Cemîl es-Serrâc, s.77-102; Îsâ en-Nâ'ûrî, s.22-27; Ḥasen, , s.62-64.

[90] Îsâ en-Na'ûrî, s.28-29.

[91] ' Îsâ en-Na'ûrî, s.29.

Ni‘met Ḳâzân ve Tevfîḳ Zâûn önemli edebiyatçılar da vardı.[92]

el-‘Usbetu’l-’Endelusiyye Gurubunun amacı Arap edebiyatına özellikle şiir alanına yenilikler kazandırmaktı. Bu grupla Kalem Grubu arasında benzerlikler bulunmasına karşın fikir ayrılıkları da vardı. el-‘Usbe grubu edebiyata yenilikler getirilirken eskiyle bağların koparılmaması gerektiğini düşünüyordu. Geçmişte Endülüs’te kurulmuş olan büyük uygarlık odaklandıkları ilgi alanlarından biriydi.

el-‘Usbetu’l-’Endelusiyye Gurubu; Arap edebiyatının seviyesini yükseltmeyi, Arap edebiyatıyla ile ilgilenenlere destek vermeyi, edebiyatı ve edebiyatçıları her türlü baskıdan kurtarmayı, anavatanla ilişkileri kesmeyerek edebî ürünlerin paylaşımını sağlamayı, Endülüs Arap uygarlığını canlandırmayı, siyasetten uzak durmayı, Brezilya’daki bütün Arap edebiyatçılarını bir araya getirmeyi ve yayın organı olacak bir dergi çıkarmayı hedefliyordu.

Nitekim grubun kuruluşunu müteakip *eş-Şark*, *el-Câliye* ve *el-Endelus el-Cedîde* adlı üç dergi edebî anlamda önemli çalışmalar yapmışlar, insanın iç dünyasını anlatan pek çok öykü, roman ve şiir yayınlamışlar üstelik bu çalışmaların Arap âlemine aktarılmasında büyük rol üstlenmişlerdir. [93]

Ayrıca grubun kendi adını taşıyan el-‘Usbe adlı bir dergi çıkarılmış yazı işleri müdürlüğüne de Habib Mes’ûd getirilmiştir. Bu dergi 1941 yılında Brezilya Cumhurbaşkanı’nın, resmî dilde yayın yapan bütün gazete ve dergileri yasaklaması üzerine kapanmıştır. el-‘Usbetu’l-’Endelusiyye Gurubunun çalışmalarında şiirin payı diğer edebî ürünlere nazaran daha fazladır.[94]

---

[92] Muḥammed ʿAbdulmun‘îm el-Ḫafâcî, s.94.

[93] Yazıcı, s.114.

[94] Doğru, s.34.

Bu grupta yer alan şairlerin kendilerine has belirgin bir yönelişleri olmamakla birlikte eserlerinde genel olarak romantizm hâkimdir. Ortak özellikleri vatan özlemi, dostlara duyulan hasret, hüzün, yorgunluk ve yabancılaşma duyguları şiirlerine konu etmeleridir. Bu konular onları romantizme yaklaştırmış olup o dönemde çevrelerinde revaçta olan romantizm akımı da bunu teşvik etmiştir.[95]

el-'Usbetu'l-'Endelusiyye Gurubu kuruluş kararında yer almasına rağmen siyasi konulardan uzak kalamamış ve neticede üyeleri arasında gruptan kopmalar ve istifalar yaşanmıştır. İlyâs Ferhat ve Reşîd Selim el-Ḫûrî Arap ülkelerindeki sömürgeci devletlere karşı keskin tavırlar koymaları ve koyu Arap milliyetçiliği yapmaları nedeniyle gruptan ayrılmıştır. 1941'de kapanan derneği Şefîḳ Ma'lûf 1947'de tekrar açmaya çalışmışsa da başarılı olamamıştır.[96]

Bunlar dışında göç yerinde Râbiṭatu Minerva, er-Râbiṭatu'l-edebiyye ve Câmi'atu'l-ḳalem gibi farklı edebî ekollerde kurulmuş ancak uzun soluklu olamamıştır.[97]

Mehcer edebiyatının edebi ürünlerinde hâkim olan temel unsur 'ulusal özgürlük, din özgürlüğü ve dil özgürlüğü' sacayaklarının üzerinde duran özgürlük sevgisidir. Göç ettikleri yerde özgürlük ortamını soluyan Mehcer edebiyatçıları geldikleri ortamla yenidünya ortamını mukayese ederek eserlerinde özgürlüğün güzelliğine dair övgüler yapmaya ve kendi

---

[95] el-'Usbetu'l-'Endelusiyye Gurubuna mensub olan şair ve yazarların önemli eserlerinin ayrıntılı dökümü için bkz. Îsâ en-Na'ûrî, s.30; ayrıca bkz. Muḥammed ʿAbdulmun'îm Ḫafâcî, s.105-106.

[96] el-'Usbetu'l-'Endelusiyye Gurubu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muḥammed ʿAbdulmun'îm Ḫafâcî, s. 91- 106; en.Nâ'ûrî, s. 27-31; Ḥasen, s.64-67.

[97] Bu gruplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muḥammed ʿAbdulmun'îm Ḫafâcî, s. 106-107.

vatanları için iyilik, özgürlük ve adalet dilemeye başlamışlardır.

Göç yıllarında güney Amerika'daki ülkelerin ekonomik koşulları ve yaşam standartları Kuzey Amerika'dakilere göre daha zayıftı. Buraya göç eden Arap göçmenler buralarda ülkelerinden çok daha üstün şartlarda karşılaşmamışlardı. Şartlar nedeniyle kuzeye göç edenler kadar fakirlik çekmemişler, kolayca tutunarak ülkede etki altında kalan değil yönlendiren bireyler haline gelmişler ve ekonomik anlamda büyük başarılar elde etmişlerdir. Güney Amerika'da Araplara karşı sempati duyan İspanyol düşünürlerin varlığı da Arap göçmenlerin tutunmalarında kolaylık sağlamış ve içlerindeki Arap milliyetçiliği düşüncesini körüklemiştir. Bu etkenler güneydeki edebiyatçıların edebî ürünlerine doğuya, ana yurtlarına sürekli bir özlem duygusunun ifadesi şeklinde yansımıştır. Oysa Kuzeydeki göçmenlere gelince onlar maddi anlamda zirvede bulunan şehirlere yerleşmiş, karşılaştıkları ileri düzey yaşam standartlarıyla ülkelerindeki geri kalmışlığı sürekli kıyaslayarak bu geri kalmışlıktan kin ve nefretle bahsetmeye başlamışlar, bir müddet doğuyu medeniyetinin faziletlerini inkâr etmişler, ancak daha sonra batının maddeciliğine karşı doğunun manevî zenginlikleriyle övünür duruma gelmişlerdir.[98]

Sonuç olarak ele aldığımız bu çevresel faktörler, Kuzey ve Güney Mehcer edebiyat ekolleri arasında, doğu ve batı medeniyetlerine farklı yaklaşım tarzlarının zeminini hazırlamış oldu.

Diğer taraftan Kuzey ve Güney Amerika'da varlık gösteren Mehcer edebiyatına ürünler vermiş şair ve yazarlar incelendiğinde dikkatler Emîn er-Reyḥânî, Cibrân Ḫalîl Cibrân ve Mîḫâîl Nu'ayme gibi üç büyük edipte odaklanır. Zira bu edipler felsefeleri ve edebî üslupları açısından kendilerine özgü yenilikler ortaya koymuşlar ve diğer ediplerin ürünleri bu

[98] Doğru, s.36.

sahsiyetlerin eserlerinin önüne geçmemiştir. Mehcer edebiyatının Güney Amerika ayağında ise en geniş şiir divanına sahip olan Reşîd Selîm el-Ḫûrî dikkat çekmektedir.

1.4. MEHCER EDEBİYATININ KONULARI

XIX. yy.'da realizm, sembolizm ve romantizm akımlarının etkilerini üzerinde toplamış olan Mehcer edebiyatının işlediği konular çeşitlilik arzetmekle beraber derin düşünme, özlem, elem, hüzün, özgürlük, hoşgörü, insana değer verme, doğa sevgisi ve mistisizm gibi konular ana temaları teşkil etmektedir.

En çok işlenen ortak tema ise göç ortamında derin bir şekilde yaşanan kimi zaman sılaya, kimi zaman aile fertlerine, kimi zaman sevgiliye, kimi zaman da bilinmeyen dünyalara duyulan özlemdir.

Mehcer şairleri şiirlerinde bir taraftan elem, hüzün ve yeni hayat şartlarının getirdiği sıkıntıları işlerken, diğer taraftan bütün bunlara karşı mukavemet gücünü destekleyecek ümit, mutluluk, yaşama sevinci ve iyimserlik gibi temaları da işlemişlerdir.[99]

Mehcer ediplerinin eserlerinde işlenen diğer bir önemli ve temel konuda çalışmamızın konusunun bir boyutunu oluşturan mistik eğilimler temasıdır. Hıristiyanların kiliseden umut keserek kendi içlerine kapanmaları ve Tanrı'yı kendi içlerinde aramaları neticesinde bir akım olarak beliren mistisizmin etkileri Mehcer edebiyatında açık bir şekilde varlık göstermektedir. Çoğu Mehcer edibinde Tanrı'yla baş başa kalma ve O'na kendi düşünceleri doğrultusunda tapma eğilimi vardır.

Görünen ve görünmeyen âlem hakkında, hayat ve varlık hakkında derin düşünme teması da Mehcer şiirinde ortak ola-

[99] Günday, s.21.

rak işlenmiş konular arasında yer alır. Mîḫâîl Mîḫâîl Nu'ayme varlık probleminin kendisini çocukluk yaşlarından itibaren meşgul ettiğini ve varlığı ancak Hint felsefesi ile karşılaştığında anlamlandırdığını ifade etmiştir.

Mehcer edipleri ölüm ve sonrasını da konu olarak işlemiş olup, ölümü bir son olarak değil bir başka hayata geçiş olarak görmüşlerdir. Mîḫâîl Mîḫâîl Nu'ayme ve İliyyâ Ebû Mâḍî Mevlana gibi ölümün güzelliğine inanmışlardır. [100]

Mehcer edipleri tarafından işlenen diğer bir ortak konu ise ormana yahut bir başka ifadeyle tabiata çağrıdır. Mehcer edebiyatında orman çoğunlukla XIX. yy. başında romantiklerin övdükleri tabiatla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Mehcer ediplerine göre; ormanın ya da tabiatın insanlar için pek çok sembolik anlamı vardır. Ormanda karmaşık şehir yaşamı yoktur, ormana dönüş yaşamın özüne ve sadeliğe dönüştür. Orada yapmacık davranışlar ve toplumsal baskılar yoktur. Güzellik, sevgi ve fedakârlık oradadır. İnsan kendini terbiye etmek için ormanı örnek almalıdır. Zira orman erdemli bir öğretmendir. Orman sembolü hemen hemen bütün Mehcer şairleri tarafından kullanılmıştır.[101]

1.5. MEHCER EDEBİYATININ ÖZELLİKLERİ

XIX. yy.'ın sonlarında ve XX. yy.'ın başlarında Kuzey ve Güney Amerika'da varlığını hissettirmeye başlayan Mehcer edebiyatı, beslendiği kaynakların çeşitliliğinin bir tezahürü olarak modern Arap edebiyatında yeni bir soluk olmuş, gerek nesir gerekse nazım olarak ortaya konulan edebî ürünler dil, içerik ve mana açısından farklı bir edebiyatın göstergesi ol-

[100] Yazıcı, s.471.

[101] İḥsân ʿAbbâs, M. Yûsuf Necm, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Mehcer*, Beyrût 1967, s.86-87.

muştur. Mehcer edebiyatının kendine has özellikleri olan yeni bir edebiyat ekolü olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlayan pek çok neden vardır. Bu nedenleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Mehcer edebiyatının arka planında ediplerinin kendilerine özgü bir mistik anlayış, doğu dinleri, doğu ve batı felsefeleri ve bunların kültürlerini kapsayan oldukça geniş bir fikrî yelpaze vardır. Batı ve doğunun pek çok filozofu Mehcer ediplerinin düşüncelerini etkilemiştir. Mehcer edebiyatı çoğunlukla hayat ve medeniyetle buluşan realist bir edebiyattır. Fikrî ve vicdâni açıdan kabul görür bir tarzda hayatla ve onun bütün dinamikleriyle zirvede birleşir. Bununla birlikte Amerikan ve Fransız romantizminin, sembolizmin ve sürrealizmin etkileri de açıkça görünmektedir Mehcer edebiyatında. Ayrıca özellikle Cibrân Ḫalîl Cibrân, Mîḫâîl Nu'ayme ve Emîn er-Reyḥânî'nin eserlerinde derin bir dînî bakış açısının etkileri görülmektedir.[102] Beslenilen kaynakların bu denli çeşitli olması, Mehcer edebiyatının kendine has pek çok özelliğinin ortaya çıkmasında en etkili nedenlerden biridir.

2. Mehcer edebiyatçılarının istisnasız olarak ortak özellikleri, anavatanlarından mecburen ayrılma ve ardından gurbetle birlikte gelen hasret, yalnızlık duygusu, maddi sıkıntılarla boğuşma gibi hallerle karşılaşmış olmalarıdır. İşte bu ortak noktalar da Mehcer edebiyatının renginin oluşmasında önemli bir etken olmuştur.

3. Mehcer edipleri bir taraftan kendi köklerinden beslenirken, diğer taraftan bir veya daha fazla yabancı dile iyi derecede vakıf olmaları nedeniyle diğer milletlerin düşünce ve kültür birikimlerinden rahatlıkla istifade etmişler, bu istifade onların duygusal ve fikrî ufuklarını genişletmiş, edebi ürünlerinin zengin bir içeriğe sahip olmalarına katkı sağlamıştır.

---

[102] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.145-146

Mehcer edebiyatının yeni bir ekol olarak ortaya çıkmasını sağlayan nedenleri ifade etikten sonra Mehcer edebiyatının sahip olduğu özelliklere genel olarak değinebiliriz. Mehcer edebiyatının doğuşundan önce modern Arap edebiyatında XIX. yy.'ın atmosferinin getirdiği bazı kıpırdanmalar olsa da klasik edebî üsluplar devam ediyor, bir edebî üründe manadan çok lafza önem veriliyordu. Hem nesirde hem de şiirde klasik edebiyatın konuları taklit ediliyordu. Lafzın sanatsal özelliklerine öncelik verilince, bu tarz insanın edebi ihtiyaçlarına cevap veremiyor ve mana lafzın gölgesinde kalıyordu. Mehcer edebiyatçıları bu durumun karşısında yer alarak manayı lafzın önüne çıkarıp sade ve anlaşılır üsluplara yönelmişlerdir.[103] Mesela yenilikçi düşünceleriyle ön plana çıkan Cibrân'a göre klasik şiir şekil ve muhteva açısından geçen asırlar boyunca değişen zaman ve şartlara ayak uydurmaksızın kendini tekrar edip durmuş ve uzun asırlar boyunca özgün eserler verememiştir.[104]

Mehcer şairleri klasik Arap şiirinde kullanılan aruz veznin uzun bahirlerini kullanmak yerine kısa bahirleri kullanmayı tercih etmişlerdir. Ayrıca çoğunlukla Endülüs edebiyatının getirdiği bir yenilik olan tevşîh veznini kullanmayı tercih edip bu vezni değiştirmeye ve yenilemeye de çalışmışlardır.[105]

Mehcer edebiyatında klasik kasideden farklı olarak göze çarpan bir husus da konu bütünlüğüdür. Klasik kaside çeşitli konuları ve amaçları içinde barındırırken Mehcer şairlerinin kasidelerinde belli bir konunun derinlemesine ve çok boyutlu bir şekilde işlenmesi sözkonusudur.[106]

---

[103] 'İsâ en-Nâ'urî, s.55-58

[104] Günday, s.21.

[105] Nâdire Cemîl es-Serrâc, s.230-231

[106] Mehcer edebiyatında vezin ve kafiyedeki yeniliklerde ayrıntılı bilgi için bkz. Enes Dâvûd, *et-Tecdîd fî şi'ri'l-Mehcer,* Kahire, 1980, s.351-355.

Mehcer ediplerinin eserlerinde mensur şiir (serbest şiir) ve şiirsel nesir de sık kullanılmıştır. Mensur şiiri ilk kullanan edip Emîn er-Reyḥânî'dir. Şiirsel nesir ise şiir değil bir nesir türü olup, bu türe en sık Cibrân'ın eserlerinde rastlanmaktadır. Bu tür Arap dünyasında "Cibrâncı Üslup" diye meşhur olmuştur.[107]

Mehcer edebiyatçılarının kullandığı dil oldukça sade olması ve günlük konuşma diline yakınlığı ile dikkat çeker. Onlar sadeliği nitelikli bir edebiyatın gereği olarak görmüş, cümlelerde yapmacık ve zorlama ifadeleri, sadece bir yer işgal eden, sırf lafzın ihtişamını gözeten ibareleri bilinçli olarak kullanmamışlardır. [108]

Diğer taraftan Mehcer edebiyatçıları Arap dünyasında yeni filizlenmeye başlayan birçok şiir ekolünün de etkisi altında kalmıştır. Bunlar, Ahmed Şevkî (1869-1932)'nin temsil ettiği "*Neo-Klasik Ekol*", Abdurrahmân eş-Şukrî (1886-1958)'nin temsil ettiği *"Divan Şairleri Ekolü"*, Ahmed Zekî Ebû Şâdî (1892-1955)'nin temsil ettiği *"Apollo Şairleri Ekolü"* ve Ahmed Hasan ez-Zeyyât (1933-1952)'ın temsil ettiği *"er-Risâle Ekolü"* ve"*Yenilikçi Mutran ekolü*" gibi ekollerdir. Bu ekollerin yanı sıra yaşadıkları eyaletlerdeki Amerikan, İngiliz ve İspanyol edebiyat akımlarından da etkilenerek onlardan konu, üslup ve lafız açısından pek çok şey almışlardır.[109]

Mehcer şairleri çok genç yaşta ülkelerinden ayrıldıkları için anadilleri olan Arapça'yı ve Arap kültürünü yeterince özümseyecek fırsatı bulamamışlardır. Bu durum zaman zaman dilde zaafiyete ve dil hatalarına yol açmıştır. Hatta bazı Mehcer şairleri vezin ve kafiye gibi şekilsel konularda dilin kurallarını ihmal etmişlerse de bu konularda dilin kurullarına önem veren

---

[107] Doğru,73.

[108] Muḥammed ʿAbdulmunʿîm Ḫafâcî, s.146-147.

[109] Günday, s.19-20.

diğer Mehcer şairleri tarafından durum dengelenmiştir. Dil konusunda hata yapmaktan uzak duran bu şairler de olmasaydı Mehcer şiirinin durumu dil açısından oldukça kötüye gidecek ve bu şiir sadece içeriğiyle önem kazanacaktı. Mehcer şairlerinde gözlemlenen bu tür dil hataları Cibrân ve Nu'ayme gibi önde gelen edipler tarafından kimi zaman "bizim amacımız dil dersi vermek değil meramımızı anlatmak" şeklinde savunulmuş, kimi zaman da yine aynı edipler tarafından eleştirilere hak verilmiştir. [110]

[110] Günday, s.21.

İKİNCİ BÖLÜM

MEHCER EDEBİYATINDA DİNİ DÜŞÜNCENİN DAYANDIĞI TEMELLER

2.1. XIX. VE XX. YY.'DA AMERİKA'DAKİ DİNÎ ATMOSFER

Giriş kısmında da açıkladığımız gibi Lübnan halkı hem etnik anlamda, hem de dini mensubiyet anlamında çok çeşitli gruplardan teşekkül etmekteydi. Bu çeşitlilik göç ortamına da yansımış olup, göçmenler arasında hemen hemen bütün Hıristiyan mezheplerinden ve Müslümanlardan olan kişiler vardı. Göçmenler yeni bir yere yerleşmenin doğal sıkıntılarının yanı sıra, ilk zamanlarda pek çok dini sıkıntı da yaşamışlardır. Dil sorunu nedeniyle gerek düğün ve cenaze törenlerinde, gerekse dini eğitimlerinde, manevi ihtiyaçlarında kendilerine önderlik edecek din adamlarından mahrum kalmışlar. Özellikle muhafazakâr Hıristiyanlar bu durumdan bir hayli şikâyet etmiş, Lübnan'daki dinî liderlerine yaşadıkları dinî zorlukları ayrıntılı bir şekilde mektupla bildirerek kendilerine rehberlik edecek ve doğru yolu gösterecek papazların gönderilmesini rica etmişlerdir. Bu tür mektuplaşmalar 1894 -1900 yılları arasında oldukça yoğun yaşanmıştır.[111] Göçmenler ilk zamanlar yaşanan dini sıkıntılardan sonra dini faaliyet gösteren dernekler kurmuşlar ve kendileri için ibadetgâhlar yapmışlardır.

Arap göçmen Hıristiyanlar hem Güney Amerika'da, hem de Kuzey Amerika'da pek çok kilise ve dernek kurmuştur. Kurulan kilise ve derneklerin çoğu Ortodoks mezhebine mensup olan Hıristiyanlar tarafından yapılmış olup, Katolik mezhebine ait kiliseler Ortodokslara göre daha azdır. Açılan der-

[111] Rebi'a Bedî', c.I, s.132-135.

neklerden *"Ortodoks Hıristiyanlar Derneği"* en kalabalık dini gruplardan biri olup, kendi varlığını devam ettirebilmek ve mensupları arasında birlik oluşturmak için ciddi bir çaba sarfetmiştir.[112]Ortodoks ve Katoliklerden ayrı olarak Marunîler de Sao Paulo'da ve birkaç dernek ve bir kilise kurarak faaliyet göstermiştir. Ayrıca Arap göçmenler arasında azımsanmayacak sayıca Ortodoks Süryânî Hıristiyanlar da bulunmaktaydı. Bunlar da genel olarak Güney Amerika'daki eyaletlere yerleşmişlerdi. [113]

Arap göçmenler arasında Müslüman toplulukların da bulunduğunu ifade etmiştik. Sadece Brezilya'daki Müslümanların sayısının 25 bin kadar olduğu bilinmekteydi. Burada İslam Hayır Derneği açılmış olup, pek çok Müslüman'a hizmet vermiştir. Müslümanlar arasında yerel ayrımlar yapmadan hepsini kucaklayan bu derneğin, uzun soluklu bir dergi olan ez-Zikrâ'yı çıkarması, el-'Urûbe gazetesini yayımlaması ve benzerleri arasında en büyüğü olarak bilinen Brezilya mescidini açması yaptığı önemli faaliyetler arasında yer almaktaydı.[114] Ayrıca kuzey Amerika'da varlıklarını gösteren Müslümanlar Washington İslam Merkezi, New York İslam Merkezi ve Massachusetts İslam Merkezi gibi kurumlar açmışlardır.[115]

Amerika'nın fazla bir geçmişe sahip olmayan kozmopolit toplumunun sahip olduğu dînî düşüncenin kendine özgü bir takım özellikleri vardı. Ve bu özellikler Mehcer edebiyatçıları üzerinde kalıcı tesirler bıraktı.

Göçmenler dînî duruşları bakımından iki türlü tavra sahipti. Birinci grup her türlü fikrî gelişime ve ilerlemeye açık, kültürel açılıma sahip olan gruptu. er-Râbiṭatu'l-ḳalemiyye çevresi,

[112] Yazıcı, s.93.

[113] Yazıcı, s.95-96.

[114] Yazıcı, s. 94-95.

[115] Yazıcı, s.100.

el-Usbetu'l-Endelusiyye çevresi ve Emin er-Reyḥânî bu kesimdendi. Göç edenlerin büyük çoğunluğunu oluşturan ikinci grup ise; göç ettiklerinde geride bıraktıkları kiliselerine, halklarına ve vatanlarına karşı duydukları özlem hissine bürünerek, batı kültürünün kendilerine meydan okuduğunu düşünmüş ve yabancılık duygusuna kapılmıştır. Bütün bu duygular ikinci grupta kültürel gelişim çabasının önüne geçmiştir. Böyle olunca da birinci grupla ikinci grup arasında duygular, düşünceler ve dini görüşler açısından farklılıklar meydana gelmiştir. [116]

Amerika'ya göç eden Araplar'ın dini konumlarını anlayabilmek için hem gittikleri an var olan, hem de gitmelerinden sonra da devam eden oradaki dini atmosferi ve arka planını ele almak gerekir. Amerika'ya göç eden Avrupalılar, diğer bir deyişle Amerikalı Avrupalılar göç ettikleri Avrupa'nın cehennemi, Amerika topraklarının ise cenneti temsil ettiğine inanıyorlardı. Onlara göre; kilise, yeni topraklarda yeniden kendine gelecek ve dünyayı Mesih'in ikinci gelişine hazırlamaya çalışacaktı. Avrupa'dan Amerika'ya ilk göçenler, kendilerinin inandıkları hakikatin kurtarıcısı olarak göç ettiklerini düşünüyorlardı. Ayrıca, Protestanlığın temsil ettiği ilk dönem Hıristiyanlığı'na dönüş konusunda, ısrarcı düşüncelere sahiplerdi. Onlara göre sadelik ve kalbin saflığı en önemli değer olup, zekâ, kültür ve modernleşme şeytana has kavramlardı. Bu düşünceler bir tarafta devam ederken diğer taraftan halk Amerika'da en modern değişimleri yaşadı ve kendini en büyük, en güzel ve en güçlü olma isteğinin cazibesine kaptırdı. Bu eğilimlere teknolojik ve bilimsel gelişmeler de eşlik etti. Halk bu hareketliliğin dînî ve ruhsal değerleri canlandıracağını düşünüyordu. Onların zihninde geride bıraktıkları Avrupa katolikliğin, yaşlılığın ve aristokrasinin temsilcisi idi. Kendileri ise, yeni dünyada çocukluğun, gençliğin temsilcisi olarak görü-

[116] Rebi'a Bedî', c.I, s.132-133.

yorlar ve İncil'in Avrupâî olmayan bir tarzda yeniden doğuşunu düşlüyorlardı. Üzerinde yaşadıkları topraklardan yeni bir yere yerleşmeleri kalıpların ötesinde masum ve saf dini duyguların uyanmasına yol açtı.

Amerikalılar uçsuz bucaksız topraklar üzerinde yeni bir yaşam alanı kurdular. Kurduklar bu yeni hayat gelişirken, inançları ve dine bakış açıları da gelişti. Çeşitli ilmî faaliyetler, felsefî okumalar başladı ve yoğunlaşarak artış gösterdi. Emerson'un (1802-1882)[117] okuma gruplarında Brahmanizm (Hinduizm), Budizm, Konfüçyüs, Mani ve Lotus hakkında okumalar yapıldı. Bu okumalar kültürlü Hıristiyanların, Hıristiyanlığa, Hz. İsâ'ya, dine, hayatın problemlerine ve özgürlüğe bakış açılarında bir takım değişimler meydana getirdi. Onlar evrensel düşünce mirası ile ilgilenmeye başladılar. Ve bu ilgi, kendi düşünce ve inançlarını yeniden yapılandırmalarına vesile oldu. Geleneksel Hıristiyanlık kültürü içerisinde dînî özgürlüğe hasret kalmışlar ve siyasi baskılardan yılmışlardı. Teknik ve modern gelişmeler neticesinde Amerika'da düşünceler çeşitlendi, kiliseler çoğaldı, inançla ilgili duruşlar farklılaştı. Toplumda ilk kez din ve bilim arasındaki ilişki bir sorun olarak tartışıldı. Kiliseler çalışan çabalayan insanın tek başına kendi gücüyle kurtuluş üzere olacağını savunuyorlardı. Bu düşünceler pek çok farklı düşünce grubunun doğmasına neden oldu. İlk defa cennet, cehennem, Mesih'in kurtarıcı rolü red-

[117] Ralph Waldo Emerson (1803-1882) ABD'li düşünür, yazar. 1803 Boston'a doğan Emerson'un babası ve dedesi Protestan papazıydı. 1826 yılında Harvard Üniversitesinden mezun oldu. Emerson da babası gibi papaz oldu. Hayatının ilerleyen dönemlerinde verdiği vaazların yerini konferanslar aldı. Amerikan romantizminin önde gelen isimlerinden olup, Mehcer edebiyatçıların felsefi ve edebi yapısında derin etkiler bırakmıştır. Emerson'un ve romantizm akımının Mehcer edebiyatı üzerindeki edebi etkileri hakkında değerlendirmeler için bkz., İmanquliyeva, Aida, *Modern Arap Edebiyatında Usta Kalemler*, (çev. Reşad İlyasov, Qiyas Şükürov), 2007 İstanbul, s.56-60.

dedildi. Pek çok kilise rahipler zümresini reddetti. Birçok dini grup dua ve derin düşünme üzerine yoğunlaştı. Durum, Hz. İsâ'ın tanrılaştırılmasını reddetmeye, onun sadece ahlakının ve sözlerinin kabul edilmesi gerektiğini düşünmeye vardı. Böylece akılcı bir dînî anlayışın önü açılmış oldu. Hatta bazı düşünürler eserlerinde dinin Amerika'da yaptırım gücü olan kurallar olmadığını, insanlar arasında yayılan soyut inançlar olduğunu yazdılar.

Ve daha sonra Amerika'da felsefi bir ekol olarak pragmatizm[118] düşüncesi doğdu. Pragmatizm'e göre, inançlar duygulardan bağımsız değildir. İnsanlar kendilerini tatmin eden inançları doğru bulurlar. Bir şeyin doğruluğu onun işe yarayıp yaramamasıyla ilgilidir. Eğer inanç bir iş görüyorsa, hayat üzerinde olumlu bir etki bırakıyorsa doğrudur. Ve birini ruhsal olarak tatmin eden bir inanç, başka birini tatmin edemeyebilir. Buradan da "herkesin kendine ait bir doğrusu vardır" sonucu çıkar. İşe yararlığa göre doğruluk kazanan bir inanç, mutlak doğru olamaz. Ancak doğru olma iddiasında bulunur. Pragmatizm'in kurucularından olan William James ile birlikte yeni bir ulûhiyet anlayışı başlamıştır. Ona göre, Tanrı, insanlar kendisine inandığı için vardır.[119]

Amerika'da XVIII. yy.'nin sonlarına doğru felsefe, tanrı inancına hizmet eder haldeydi. Boston şehri bilimsel, felsefi ve dini hareketlilik açısından en zengin şehir sayılırdı. Hatta

---

[118] XIX. yy.'ın sonlarında kurulan ve 20.yy.ın ilk çeyreğinde Amerikan düşüncesi üzerinde yoğun etki bırakan pragmatizm, Charles S. Peirce, William James, John Dewey ve George H. Mead tarafından kurulmuş ve temsil edilmiştir. En belirgin özelliği bilgiyi ve eylemi belli bir biçimde bir araya getirmesidir. İnançları, görüş, tez ve teorileri işe yararlığı açısından değerlendiren bu akıma; *"bir inanç iş gördüğü için doğru bir inanç olmaktan çok, doğru olduğu için iş gören bir inanç olmak durumundadır."* sözleriyle itiraz edilmiştir. Bkz., Cevizci, Ahmet, *" Paradigma Felsefe Sözlüğü ",* s.886-855.

[119] Rebi'a Bedî', c.I, s. 135.

1900'e kadar Amerika'nın ruhsal başkenti olduğu söylenebilir. Ki bu yıllarda Mehcer edebiyatçıları Boston'a gelmiştir. New York'un diğer şehirlerle maddî rekabete girdiği dönemde Boston, maddeden nasibini aldığı kadar, manadan da nasibini alacak bir toplum inşa etme misyonunu üstlenmiştir. Bu toplumun en bariz özelliği, arınmış bir dine ve hoşgörüye inanmayan, insanlığı fazilet sahibi olmaya zorlayan ve saf olana zarar veren geleneksel din adamları zümresiyle mücadele etmeye çalışmasıdır.[120]

Bütün bunlar fikrî ve edebî eğilimler üzerinde etkili olmuştur. Bu dönemde edebiyat model arar hale gelmiştir. Bu arayış sadece maddi gerçeklikle ilgili olmayıp, kültürel mirasa sahip çıkmak, dini örneklerle bağlantıda kalmak, ahlaki değerlere düşkünlüğü yerleştirmek düşünceleriyle alakalı idi. 1935-1955 yıllarında varlık gösteren romantizm akımı[121] Amerikan edebiyatını büyük ölçüde etkiledi. Edebiyatı bilinenin donukluğundan bilinmeyenin canlılığına çekmede büyük rol oynadı. Romantizme göre her şeyde bir gizem vardır. Romantizmin bireysel duyguların geliştirilmesinde önemli bir rolü olmuştur. Romantizme göre; Mutlak akıl veya Tanrı dünyadan ayrı bir yaratıcı değildir. Bilakis o kâinatı düzenleyen bir "ruh"tur. Ve evren onun bir parçasıdır. Evrenin hakikatleri ve gerçekleri mutlak akıla ait görüş ve düşüncelerdir.[122]

---

[120] Rebi'a Bedî', c.I, s. 136-137.

[121] Romantizm; Avrupa'nın 1780-1850 yılları arasındaki entelektüel yaşamının kimi temel yönlerini tanımlamak için kullanılan terimdir. XIX. yy.'da biraz da aydınlanmaya tepki olarak gelişen akım farklı ülkelerde farklı görünümler almıştır. İngiltere'de bir sanat hareketi, Fransa'da Rousseau'nun etkisiyle toplumsal uzlaşıyı protesto, Almanya'da felsefi bir hareket olarak ön plana çıkmıştır. (Daha sonraki bölümlerimizde daha ayrıntılı olarak değinilecektir.) bkz., Cevizci, s.886.

[122] Rebi'a Bedî',c.I, s.138. (Bu görüşler romantizm akımı içinde kendine yer bulan panteizm inancını yansıtmaktadır.)

Aynı dönemlerde New York'da teozofi[123] felsefesi ve masonluk hareketinin etkin olduğu görülür. Cibrân'ın ve Nu'ayme'nin düşüncelerinde teozofinin büyük bir etkisi vardır.

Nu'ayme, biyografik bir eseri olan Seb'ûn 'da, düşünce hayatında ve varlığa dair bakış açılarında teozofinin derin köklü etkilerinden bahsetmiştir. Nu'ayme derin kültür birikimini elde edinceye kadar yorulmak bilmeksizin nefsini yok sayar derecede çalışmış ve arkadaşları arasında akademik kültürden en çok pay alan kişilerden biri olmuştur. Nu'ayme, Amerika'daki kültürle tanışmadan önce Rus edebiyatı ile ilgilenmiş, özellikle Tolstoy'un eserlerinden etkilenmiştir. O da, Tolstoy gibi, biricik ışık olarak tanımladığı İncil'e olan hayranlığıyla ön plana çıkmış, hayatı ve hakikatleri onun etrafında araştırmaya başlamıştır. Nu'ayme doğulu, Lübnan'ın, Nâsıra'nın havasını taşıyan bir ruh ve Rus realizmi ile mezc olmuş bir kişilikle Amerika'ya gelmiştir. Nu'ayme, Rus klasik edebiyatının bazı kazanımlarını kavramış ve edindiği deneyimleri kendi yazarlık süzgecinden geçirerek eserlerine yansıtmıştır.[124] Emin er-Reyḥânî ve Cibrân'ın eserlerinde ise daha çok Amerikan Romantizm akımının etkileri ön plana çıkmaktadır.

New York ve Boston şehirleri Kuzey Amerika'yı temsil eder. Buralardaki dini durum ile Mehcer ediplerinin göç ettikleri bir diğer bölge olan Güney Amerika'daki dini durum arasında bir fark var mıydı? Şimdi bu sorunun cevabını arayalım.

---

[123] Teozofi; doğasını tam ve eksiksiz açıklamaya çalıştığı Tanrı'yı tanımayı, insanın evrendeki yerini belirlemeyi, yaşam ve ölüm bilmecelerini çözmeyi ve ruhun tanrı ile birleşinceye dek yükselmesini sağlamayı amaçlayan, bu amaç çerçevesinde çok büyük ölçüde sezgisel bilgiye dayanan ve kendisini tanrı tarafından ilham edilmiş bir öğreti olarak sunan disipline verilen addır. Bkz. Cevizci, s.1023.

[124] İmanquliyeva, s.66.

Güney Amerika'da, Brezilya'da yaşayan insanlarda özünde dinle alakalı olan derin bir insanîlik vardı. Ancak Kuzey Amerika'ya kıyasla, kültürel düzey, genel olarak derinlik, gayret ve ileri düzeydeki araştırmalar bakımından daha geri-deydi. Kuzey Amerika'da olanlar ilmî ve kültürel faaliyetlerle bire bir temas halinde iken, Güney'dekiler günlük gaileler nedeniyle bu faaliyetlerin dışında kaldılar. Ve buradaki fikri uyanış daha geç yaşandı.

el-Usbetu'l-Endelusiyye topluluğu dile çok önem vermekle birlikte, edebi faaliyetlerde olması gereken ruhsal erime, derin kültür, net bilinçli bir metod, insanlara verilmek istenen mesajı tam olarak ulaştırma sorumluluğu gibi konularda er-Rabitatu'l-ḳalemiyye topluluğunun gerisinde kalıyordu. Bu farkla birlikte her iki grubu birleştiren; dînî hoşgörü, sorgulama, şüphe etme gibi konularda ortak düşünceler de mevcuttu. Şâir Riyâd Ma'lûf güney ve kuzey grubu hakkında şunları söyler: "*Güney grubu Latince konuşan bir çevrenin, Kuzey grubu ise Protestan bir çevrenin etkisi altında kalmış ve yaşadığı çevrenin havasına uyum sağlamıştır. Bunlardan bazıları ise çevrelerine uyum sağlamakla birlikte, kendi dinî düşüncelerini taşımaya devam ettiler. Örneğin bir Mârûni, Mârûnîliğini, Lübnanlılığını, Fenike uygarlığına aidiyetini devam ettirdi. Ortodokslar er-Rabıtatu'l-ḳalemiyye ve el-*'el-'Usbetu'l-Endelusiyye *grubuna katılan ılımlı Araplardı. Bunlar genellikle Suriyeli olurdu. Katolik ve Protestanlar ise bu iki grup arasında gidip gelirdi.*" Ma'lûf sözü İslam'a getirerek şöyle devam eder: "*İslam kültürü göç yerindeki Hıristiyanlığın ortasında gelişmiş ve yüceltilmiştir. Bu durum örnekleri el-Karavî'nin, Ferhat'ın, Nasr Sem'ân'ın, Mahbûb eş-Şertûnî'nin ve 1916 yılında ismini resmen değiştirerek Müslüman olduğunu ilan eden Ebu'l-Fadl el-Velîd'in şiirlerinde bolca mevcuttur.*"[125]

[125] Rebi'a Bedî', c.I, s.139-140.

Mehcer edipleri İslam kültürünün saygınlığına önem veriyorlar, İslam Peygamberini toplumu ıslah eden eşsiz bir Arap kahramanı olarak görüyorlardı. Milli saygınlıkları ve Hz. Muhammed (s.av) arasında sağlam bir bağ kuruyorlardı. Onlar dil ve milliyet açısından kardeş oldukları sürece, din farklılığının aralarını ayırmayacağını düşünüyorlardı. Nitekim Müslümanların yaptıkları mevlit kutlamaları programlarına el-Karavî, Şükrullah el-Curr, Riyâd Ma'lûf ve George Saydah gibi Hıristiyan edipler hatip ve şair olarak katılıyorlardı.[126] Bizzat Hz. Muhammed (s.av.) öven şiirler yazıyorlardı.

Güneydeki göçmenler kendi içlerinde birlik oluşturarak Arap kültürüne ve Arap milliyetçiliğine sıkı sıkıya bağlanmışlar ve batı kültürünün etkisinde kalmamaya gayret etmişlerdir. Ancak sabit bir düşünceyle yaşamanın zorlukları kendini göstermeye başlayınca sevgi, hoşgörü ve insani eğilimler ön plana çıkmıştır. Bu merhalede güney Mehcer edipleri arasında sevgi ve insani eğilimler ortak bir kaynağa dönüşmüştür. el-Karavî Arap Milliyetçiliği inancına mensubiyetle yetinmiş bir takım gizli cemaatlere katılmayı reddetmiştir.[127]

Amerika'ya gelen Arap göçmenler ve Mehcer edebiyatçıları arasında dine yaklaşım bakımından bazı farklılar vardı. Arap göçmenlerin bir kısmı özellikle Suriyeli olanlar dini açıdan ciddi bir muhafazakârlığa sahipti. Onlar Amerika'da nereye yerleşirlerse yerleşsinler adeta kiliselerini ve kilise adetlerini de kendileriyle birlikte taşıyorlardı. Meksika, New York, Kolombiya ve Brezilya'da yaşayan göçmenlerin ortak dini sorunları vardı. Kiliselerde nitelikli rahiplerin bulunması, din ve gizemleri hakkında düşünmeye teşvik edilmek, Arapçayı onlara öğretecek ve doğunun eğitim tarzını koruyacak hocalar, kültürel olarak Amerikalılar'ın seviyesine gelmek

[126] Ṣâbir ʿAbdudâyim, *Edebu'l-Mehcer,* Ḳâhire 1993, s.241.

[127] Rebi'a Bedî', c.I, s.140.

için yardım, dînî işlerini danışacakları bir dini lidere bağlanma gibi konular Arap göçmenlerin ortak sorunlarıydı. Bütün bu sorunlar göçmenlerin ağırlıkla 1894 - 1900 yılları arasında ya akrabalarıyla ya da din adamlarıyla yaptıkları mektuplaşmalarda ortaya çıkmıştır. Arap göçmenler bu mektuplarda Arapçayı ve doğu kültürünü topluluk olarak kaybetme endişelerinden bahsederek memleketlerindeki din adamlarından yardım ve destek talep etmişlerdir.[128]

Mehcer edipleri ise göç olayına, varlıklarını devam ettirmeyi sağlayacak ve onları ülkelerindeki bir sıkıntılardan uzak tutacak bir sığınak arayışı anlamını yüklemişlerdi.

Diğer taraftan Arap göçmenlerin bir kısmı ülkelerindeki olumsuzlukları göç ortamına da taşımışlardı. Taassub, kıskançlık, birbirini çekememe gibi olumsuz ahlaki özellikler yeni dünyaya da taşınmıştı. Aralarında çıkan anlaşmazlıklar ardından fikri ayrılıkları da getirdi. Bu göçmenlerden biri yaşanan durumları serzenişte bulunarak şu sözlerle özetlemiştir:

"Yalnızlığımız sadece bu ülkenin dilini ve ona ait olan şeyleri bilmememizden kaynaklanmıyor. Aksine kendi aramızda sözlerimiz farklılaştı. Bu ülkeyi kim ziyaret etse o veya şu mezhebin arasında ayrılıkların yaşandığı diğer bir Suriye görür. Muhakkak ki; taassup, kör düşünceler ve fikir ayrılıkları gurbette meşru ve milli projelerin temellerini ezip geçti."[129]

Arap Göçmenlerin ülkelerine gönderdikleri mektuplara elbette cevaplar geliyordu. O mektuplarda din adamları, göçmenleri insanlık, kardeşlik ve sevgi söylemleriyle her türlü manevi otoriteye karşı çıkmaya çağıran mason localarına karşı uyarmıştır. 1906'da el-Mutran Butrus ez-Zağbî'nin halk papazlarına gönderdiği mektubunda göçmenlerle ilgili şu ifadeler geçer:

---

[128] Rebi'a Bedî', c.I, s.142-146.

[129] Rebi'a Bedî', c.I, s.148.

"Onlar dinlerini kanlarıyla, edebiyatlarını da ellerinde bulunan yüce değerlerle koruyan bir milletin çocukları olduklarını unutmasınlar. Kendilerine farklı gelen her türlü adetten ve gizli örgütlerden özellikle de Masonluktan kendilerini sakınsınlar."[130]

Mehcer edipleri de halkları gibi bu nasihatlerden pay almış mıdır? Yoksa onların dine bakış açıları ve düşünceleri değişmiş midir? Değişim ve dönüşüm olmuşsa bunlar hangi boyutlarda gerçekleşmiştir? Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Emin er-Reyḥânî New York'a geldiği dönemde şehir masonluk düşüncesinin kalesi durumundaydı. Reyḥânî'nin arkadaşlarının çoğu masonluk düşüncesine ve Fransız İhtilali'nin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı idi. Reyḥânî masonluğu araştırıp öğrenmeye başladığında Masonluk görünürde sadece bir özgürlük hareketiydi. Reyḥânî Ferike'de, Bakire Meryem Cemiyeti'nin başkanlığını yapan Ummu Atike'nin himayesinde büyümüş ve dar bir dini çevrede yetişmişti. Çevresinin yasakladığı durumlar içinde öfke birikimine neden olmuştu. Böyle bir çevreden özgürlük söyleminin olduğu her ortama katıldı. el-Ferike ve New York arasında defalarca gidip geldiğinde, maddi medeniyet ve onun sınırları ile rûhî bir felsefe ve onun derinliklerini bir araya getirdi. Kardeşi Albert onun hakkında şöyle demiştir: *"O, Amerika'ya yolculuk ederken şunları söylüyordu: "New York' gitme zamanı geldi. Medeniyet alanında meydana gelen yenilikleri incelemek zorunlu"* Emîn er-Reyḥânî bu sözde belirttiği gibi bir süre batıda yaşamış sonra da derin fesefesinden esinlenmek üzere tekrar doğuya dönmüştür.

Reyḥânî, New York'ta ilk defa yaptığı dini hoşgörü konulu konuşmayla dikkatleri üzerine çekti. Ve etrafında Cemil Ma'lûf, Şibl Demmûs, Selim Sarkis ve Yusuf Ebû Lem'den

[130] Rebi'a Bedî', s. 148.

oluşan ve Reyḥânî'nin fikirlerine çağrıda bulunan bir arkadaş topluluğu oluştu.[131]

Bu dönemde Reyḥânî'nin yazdıkları hem göçmenler için hem de vatanda kalanlar için islahat mesajları verir niteliktey-di. Dînî hoşgörüye davet eden Hıristiyan düşünürlerle aynı davayı savunuyordu.

Rebi'a Bedî', el-Fikru'dînî fi'l-edebi'l-Mehcerî adlı eserinde Reyḥânî'nin New York'a geldiği ilk zamanlarda masonluktan etkilendiğini ifade ederek bu konuyu şöyle açıklar: *"Reyḥânî'nin hayatının ilk merhalesinde masonluktan etkilendiği görülür. Sonra Masonluk ruhu ile takipçilerinin ruhunu İsâ'nın ruhu ile ona taassubla bağlı olanların ayrıldığı gibi ayırmıştır. Masonluk söylemi ile davetçilerin eylemi arasındaki farkı fark etmiş ve onların sözleri ve tavırları arasındaki ikiliği sert bir dille eleştirmiştir."* Rebi'a Bedî' daha sonra da er-Reyḥânî'nin bu konudaki sözlerini aktarmıştır. Şöyle der Reyḥânî: *"Bu aziz dağın afeti, bir gün rahiplerle münakaşa eden, başka bir gün etki ve nüfuz sahibi olmak için onlara dalkavukluk eden bu masonların içerisindedir. Geçmişte felaketimiz din adamları zümresinin elinden olacak derdik. Ama bu gün diyoruz ki, şu reformist zevatın yanında meğer rahipler sınıfı ne kadar da iyiymiş."*[132]

Reyḥânî, pek çok siyâsî, fikrî ve dînî problemi takip etmiş, ancak kendi düşüncesi ve özgürlük anlayışı ile uyuşmayan durumlarda hiç kimsenin ona ısrarcı davranmasına izin vermemiştir. Mason localarından kendisine kitapçıklar gönderilmiş, bu yolla masonluğa davet edilmiştir. Ve nihayetinde 1913 yılında mason olmadığını ilan etmek durumunda kalmıştır.

---

[131] Rebi'aBedî', c.I, s.150.

[132] Rebi'a Bedî', c.I, s. 152.

Emîn er-Reyḥânî gibi Cibrân ve Nu'ayme'nin de masonlarla bağlantısının olduğu iddia edilmiştir. Cibrân'ın eserlerinde Masonlukla ilgili herhangi bir iz bulunmamakla birlikte teozofi felsefesinin etkisi altında kalması nedeniyle bir araştırmacı tarafından masonluğa yakın bulunmuştur.[133] Bu konu şüphesiz müstakil bir araştırma konusudur. Ancak o dönemde masonların evrensel kardeşlik, dini hoş görü, özgürlük, eskiye dair bütün prangalardan kurtulmak gibi söylemlerinin olması, dini hoş görü ve özgürlük arayan Mehcer edipleriyle yollarının buluşmasına sebep olmuş olabilir. Bütün ekollerin, fikirlerin özgürce tartışıldığı bir ortamda bu ortamın gereği olarak Mehcer edebiyatçılarının masonlarla tanışması, konuşması muhtemeldir. Ancak bu durum onların bizzat mason olduğuna delil olarak gösterilemez. Nitekim Reyḥânî iç yüzlerinin farklı olduğunu görmüş, biraz önce de geçtiği gibi masonları sert bir dille eleştirmiştir.

Reyḥânî'nin çalışmalarında ve batıya yönelmesinde arka planda yer alan en belirgin özellik doğuda özgürlük ve bağımsızlık açısından bozulmuş olan durumları ıslah etmektir.

Batıya ve düşüncelerine açılım sadece Reyḥânî ile sınırlı değildir. Batıya hayran olan Cibrân da değişime açık düşünce tarzının, yenilik taraftarı bir ruhun ve yaratıcı düşüncenin temsilcisi olmuştur. Cibrân'ın ve Reyḥânî'nin eserleri okunduğunda, onların mitolojiyi, tarihi, dînî ve evrensel ilimleri ve insanlık mirasını bir bütün olarak değerlendirdikleri gözlemlenir. Onların eserlerinde Apollo[134], Burumsis,[135] Pan,[136]

---

[133] Rebi'a Bedî', Dr. Bulis Tavk'ın, teozofinin bir tür evrensel masonluk olduğunu, Cibrân'ın da eserlerinde teozofinin etkisi gözlendiği için mason olduğunu düşündüğünü aktarmaktadır. Bkz. c.I, 153.

[134] Apollon, mitolojide gençlik tanrıçası olarak kabul edilir. Bkz., Schimmel, Annemarie, *"Dinler Tarihi"*, İstanbul 2007.,s.197.

[135] Burumsis, mitolojiye göre gökyüzünden ateş çalmıştır ve isyan mitini temsil etmektedir. bkz. Rebi'a Bedî', c.I, s.160.

Orfiyus[137] ve Ra[138] gibi mitolojide geçen tanrı isimlerine rastlanır. Reyḥânî mitolojiye olan ilgisini açıklamış, Cibrân ise sürekli olarak bilinmeyen uzak bir dünyaya özleminden ve Keldânî mitlerine duyduğu rağbetten bahsetmiştir. Cibrân'ın 1905 Mûsikâ eserinden sonraki eserleri incelendiğinde Pan ve diğer mitolojik varlıklar hakkında müzakerelere rastlanır. Özellikle Yesu' İbnu'l-insan (1923) ve en-Nebî (1927) eserlerinde mitolojik manalı kelimeler çoktur. Cibrân'ın dînî düşüncesini anlayabilmek için mitlerin onun için ne ifade ettiğini anlamak önemlidir.

Edebî sanatın kalın perdesinin ardındaki hakikatleri örtmek için sembollerin ve mecaz ifadelerin kullanımı, Eflatun'dan beri var olagelen bir tarzdır. Bu eski bir sorundur. Sembolik üslupta gizemli bir anlatım vardır. Ve bu üslubun kullanımı efsane ya da mite dayalı edebî ekollerin pek çoğunda felsefî ve sanatsal manalarla dolu olarak günümüze kadar kullanılmıştır.[139]

Emîn er-Reyḥânî'nin dînî anlayışında aklın ön plana çıktığı anlaşılırken, Cibrân'ın dini düşüncesindeki gelişim ve değişimleri anlamamız için işlediği konuların tarihi ve mitolojik köklerine inmek gerekmektedir.

Cibrân Babillik, Nietzsche, Emerson gibi düşünürlerin eserleriyle meşgul olmuştur. Krishnamurti, teozoflar, Abdulbehâ ve benzeri şahsiyetler de Cibrân'a Hinduizm'in (Brahmanizm), özellikle de Buddizm'in havasını teneffüs ettirmişler-

---

[136] Pan, Yunanistan'da çobanların efendisi olup, güzel düşler elçisidir. Dağları, mağaraları, ıssız doğayı sever. Müzikten sorumlu olup daima mizmarını çalar. Bkz. Schimmel, s.225.

[137] Orfiyus (Orfe), orfizm dininin kurucusudur. bkz. Schimmel, s.224.

[138] Ra (Re), Mısırda varsayılan güneş tanrısıdır. bkz. Schimmel, s.227.

[139] Rebi'a Bedî', c.I, s. 160-161.

dir. Cibrân'ın bu doğu dinleriyle[140] tanışıklığı çocukluktan gelen ağır ruhsal yüklerden uzaklaşmasına, canlılık ve hayat dolu özel bir hissiyata bürünmesine yardım etmiştir. Hinduizm, vedalar, mistik düşünceler ve panteizm batı romantizminin esin kaynakları arasında yer almaktadır. Ayrıca Hinduizm de, Budizm'de var olan insan Nirvana'ya ulaştığında gerçekleşeceğine inanılan reenkarnasyon düşüncesinden etkilenmiştir. Budizm inancına göre insan tekrar eden geri dönüşlerden sonra Nirvana'ya ulaşır. [141] Ve geri döndükten sonra sonsuz kurtuluşunu gerçekleştirir. Ve daha sonra 'mutlak varlık'la birleşerek "ben"e galip gelir. Ve sonunda insan tamamen özgürleşir. Bu düşünceler öncelikle Batıdaki Romantizm akımına sızmış, romantizm vesilesiyle de Mehcer edebiyatına girmiştir. Özellikle Cibrân'ın ve Nu'ayme'nin eserlerinde yine bir doğu dini kavramı olan 'karma' ve "bakti" inancının etkileri görülür.

Karma inancı[142], insanı arzularına karşı zafer kazanmış, ar-

---

[140] Dinler tarihi terminolojisinde büyük dinler batı ve doğu dinleri şeklinde kategorize edilir. Doğu dinleri ile kastedilen Hinduizm ve Budizm gibi dinler olup, bu dinler panteizm esasına dayalıdır. Batı dinleri ile kastedilen de kutsal kitabı olan ilahi dinler; İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinleridir. İlahi dinler teizm esasına dayalıdır.bkz. Yıldırım, Halit, "Dinsel İnanç Sistemlerinde Tanrı Algılayışı", Erişim Tarihi: 12.11. 2006, *http://www.historicalsence.com,* 2002, s.2.

[141] Schimmel, s.123-125.

[142] Budizm ve Hinduizmin ortak kavramı olan olan karma, bir sebep sonuç ilişkisi olup insanın geçmişte ne yapmışsa gelecekte onu göreceğini ifade eder. Ahlâki bir nizam olan karma inancına göre bu hayatta işlenen ameller, canlının kaderine tesir eder ve onun tekrar vücut bulmasında rol oynar. Bunun neticesi olarak bütün canlılar, kendi durumlarını kendi amelleriyle hazırlarlar. İyilik daha önceki amellerin iyi olması, kötülük de daha önceki amellerin kötü olmasından kaynaklanır. Bir başka ifadeyle karma daha önceki hayat şeklinin ceza ve mükâfat olarak kendini göstermesidir. Bkz. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *"Dinler Tarihi" s.*101,192*,* Ankara 1997.

zu hapishanesinden kurtulmuş saf bilgiye/brahmaya[143] ulaşmaya gücü yeten bir varlık olarak tasvir eder. Karma düşüncesinde insanın herhangi bir metafizik âlemi kabul etmesine gerek yoktur. Aynı şekilde herhangi bir dînî usûle de ihtiyacı yoktur. Budizmde yer alan Bakti nazariyesi sâfî ve ruhânî eğilimleri, aklî eğilimlerin ve bilginin önüne çıkarır. Bu nazariyeye göre din bağımsızlık, özveri ve tanrı'dan olmayanı bırakma terk etmedir.

Mehcer edebiyatının öncüleri Emerson, teozofik düşünceler, romantizm akımı ile yeterince meşgul olduktan sonra Hinduizm ve Budizm'in gerekliliği konusunda hemfikirdiler. Reyḥânî okuyucularına Buda'yı, takip ettiği yolun seyrini ve dinlere açılımı tavsiye etmiştir. Cibrân da Buda'nın Hindistan'a indirilen hikmetin koruyucusu olduğu yorumunu yapmış, Konfüçyüs'ün öğretilerine kulak vermiş ve Brahma'nın hikmeti üzerinde düşünmüştür. Tolstoy'dan direkt etkilenen Nu'ayme, Tolstoy gibi ve de Cibrân gibi Hz.İsâ'yı, Buda'ya, Lotus'a, Konfüçyüs'e ve Krişna'ya denk biri olarak düşünmüştür. Ve *er-Risale* dergisinden George Ebû Sâdî'nin 1955'te kendisiyle yaptığı bir röportajda yer alan ifadelerinden de bunlar anlaşılmaktadır.

"Dînî düşünce boyutuna ve tabiatın ardında olanlara gelince yunan kültüründen, Rus kültüründen ve diğer kültürlerden okuduklarıma Hint dînî düşüncesini tercih ederim. Çünkü bu kültürde Nirvana'ya, yani dünyadan uzaklaşmadan, ruh ve vicdan temizliğine sahip olmadan ulaşılamayacak aşkın kişiliğe çağrı yapan Buda var."[144]

Mehcer edipleri dini konulara önem vermişlerdir. Dînî ve ahlâkî konularda araştırmalar yapmayı, hakikate, ilimlere ve

[143] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (çev. Lale Arslan) İstanbul 2000, s.198-203.

[144] Rebi'a Bedî', c.I, s.163.

aklın yolunu aydınlatan ışığa açılmak olarak gören romantizm akımının bu düşünceleri de Mehcer edebiyatına sızmıştır. Mesela romantizm akımının edebiyatçılarından Vigny neredeyse rahiplere özgü bir ruh halinin olduğunu söylemiştir. Buna neden olarak da sürekli kâinatın yaratıcısı ile ilgili düşünmesini göstermiştir. Cibrân bu dünyada üzüntüyü, vaat edilmiş dünyada ise umudu içinde barındıran bir dini çizgiyle çıkar karşımıza ve şöyle der:

"Orada, gelecekteki âlemde duygusal dalgalanmalarımızın ve kalbi hezeyanlarımızın hepsini göreceğiz. Orada, umutsuzluğun etkinliğine yönelterek küçük gördüğümüz ulûhiyetimizin en uç noktasını idrak edeceğiz."[145]

Nu'ayme ise insan, gidişatı, Allah ile ilişkisi ve kâinatla ilişkisi hakkında çeşitli sorgulamalarda bulunmuştur. Batı kültüründe okumaları derinleştikçe sorgulamaları artmış ve hakikati arama yolunda kendini bitkin düşürecek bir çabanın içine girmiştir.

Mehcer edebiyatı kalpte hissedilen bir dini anlayışa, romantizmin dini anlayışına beden giydirmiştir. Romantizm akımına göre; insan tanrısal donanımını keşfetmediği sürece dünyada bir yabancı olarak kalacaktır. Bu düşünceye göre "Büyük Yaratıcı" her şeyin, bütün varlıkların ve yaratılmışların içersindedir. Bu durum dalganın aynı zamanda denizin kendisi olması gibidir. Bu bakış açısı varolan kilise anlayışından bağımsız olan ve din alanında hürriyetin kutsal bir durum olduğuna inanan Victor Hugo, Vigny, Shcelly gibi düşünür ve ediplerin savunduğu romantizmin panteist anlayışıdır.

Almanya'da bir din reformcusu olarak kabul edilen Martin Luther (1483-1546)[146] ilk romantiklerden kabul edilmektedir.

---

[145] Rebi'a Bedî', c.I, s. 163.

[146] İlk defa 1517 yılında, Almanya'da din alanında reform yapan Martin Luther, temelde papanın konsiller karşısındaki üstünlüğüne, ruhban sı-

Ve onun dînî düşüncelerinin romantizmin dini duruşunu belirlemekte büyük rolü olmuştur. Özellikle Kitâb-ı Mukaddes konusundaki tavizsiz tavrı bu akım üzerinde etkili olmuştur.

Mehcer ediplerinin Batı Romantizmi ile ilgilenmeleri onlara Almanya'dan, İngiltere'ye, İngiltere'den Fransa'ya ve Amerika'ya, Amerika'dan Rusya'ya ve Hint dinlerine yayılan zengin bir edebi ve kültürel çevreden haberdar olma, bunları kendi düşünsel süzgeçlerinden geçirerek evrensel edebiyata katılma imkânı tanımıştır.

Mehcer edebiyatçılarının sahip olduğu romantizm düşüncesi ağırlıklı olarak, insanın ilâhi varlıkla ilişkisinin yenilenmesi ve insan-tabiat-tanrı üçlüsünün birleştirilmesi bakımından Romantizm ekolü ile birleşir. Romantizm akımında ve Mehcer edebiyatçılarının romantizm anlayışlarında Mesih'in yani Hz. Îsa'nın konumu geleneksel Hıristiyanlığın tersine, tam olarak kemale ermiş bir sûfi olarak algılanmıştır. Ve bu algı eserlerinde işledikleri ve idealize ettikleri bir algı olmuştur.

Romantizm, edebiyatta, sanat ve din alanında başkaldırıcı bir yaklaşım içinde olup yerleşik dînî anlayış sahiplerinin öfkelerine maruz kalmıştır. Aynı şekilde Mehcer edebiyatçılarının da kendi toplumlarındaki din algısı ile ilgili yaptığı eleştiriler, patriği ve din adamlarını onlara karşı kışkırtmış, durum Cibrân'ın ve Reyḥânî'nin kitaplarının yasaklanmasına, hatta

---

nıfının kutsal metinleri incelemedeki tekeline karşı çıkmıştır. Bütün Hıristiyanların kutsal kitap önünde eşit olduğunu savunan Luther, kilise ve din adamlarına meydan okuyarak onlarla mücadele etmiştir. İncil'i ve Eski Ahit'i Almanca'ya çeviren Luther, uzun seneler riyazetle Tanrı'nın inayetini aradıktan sonra, bu inayetin Tanrı'nın serbest bir hediyesi olduğunu anlamış ve bu hakikate binaen insanlara bütün günahlarına rağmen ilahi sevgiye güvenerek Allah'tan ümit kesmemeyi öğretmiştir. Kilisede laiklik ilkesine önem vermiştir. Ortaya koyduğu dinsel deha çağın manevi yönelişini kökten değiştirecek kadar büyük ve etkili olmuştur. Bkz. Mercea Eliada, *"Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi", I-III,* tsz.,c.III,s.267-268.; Schimmel, s.219.

yakılmasına kadar ileri bir protestoya varmıştır. Cibrân, yakın arkadaşı Mary Haskell'e de ifade ettiği gibi ne kadar tepki alırsa alsın çok eski tanrılara tapanların, eskimiş düşüncelere bağlananların ilgisini asla teşvik etmeyeceğini ve insanların geçmişin ağırlaştırıcı bağlarından kurtulmasının mümkün olduğunu vurgulamıştır.[147]

Göçmenlerin Osmanlı yönetimi ve öncesinden tanıdıkları daha sonra da batıda zengin ve çeşitli kültürlerden edindikleri birikimleri, onları doğudaki dini geleneklerle bağlantıda ısrara götürmemiş, bilakis ruhsal ihtiyaçlarını artırmak yoluyla üç boyutta somutlaşan üçlü bir özlem ve hasretle yüzleşmek durumunda bırakmıştır. Birincisi; coğrafî vatanlarına olan özlemleridir. İkincisi; hayallerinde yaşattıkları "el-Medînetu'l-Fâdıla'ya", yani bir şâirin kendisine sığınacağı ideal insânî topluluğun yaşadığı şehre duydukları özlemdir. Üçüncüsü ise; zamanın ve mekânın ardındaki yapıp edene, ulvî, ilâhî ve mutlak hakikate ulaşma özlemidir. Mehcer edebiyatçılarının her biri bu özlemlerini kendine has bir üslupla dile getirse ve yaşasa da kavram olarak bu saydığımız alanlarda ortak bir mefhuma sahiptirler. [148]

Romantizmden mistik düşünceye yol bulan Emerson, Çin ve Hint felsefesinin etkisine, inançlar ve ibadetlerden muaf olan ve putperestliği özel bir kültürel kaynak gibi değerlendiren, ondan ilham alan metafizik bir din anlayışına sahip olarak girdi. Emerson'un bu konumu, doğal olarak Mehcer edebiyatçılarının dînî anlayışına da damga vurmuştur. Diğer taraftan mistik ve manevi alandaki farklı düşüncelerin Mehcer edebiyatına girmesi ve etkili olması sadece Emerson ve romantizm akımı vasıtasıyla olmamıştır. Teozofi akımının da Mehcer edebiyatçılarının dini düşüncelerinde ciddi etkileri olmuştur.

[147] Rebi'a Bedî', c.I, 165.

[148] Rebi'a Bedî', c.I, s.165.

Teozofi'nin kurucularının fikirleri Budizm, Protestanlık ve diğer bazı düşüncelerin karışımı gibidir. Teozofi düşünürlerine göre bütün dinler birdir ve tek bir kökten, ilahi hikmetten beslenen ağaç dallarına benzerler.[149]

Mehcer edebiyatı batıdaki bu fikri ve dînî çeşitlilikten, tartışılan sorunlardan beslenerek içerik açısından zenginleşmiştir. Bu cihetle Mehcer edebiyatçılarının geride bıraktıkları ülkelerini göz önüne aldığımızda, göçün onlar için kültürel bir açılımı ve sistemli analitik düşünceye gidişi getirdiğini söyleyebiliriz. Giriş bölümünde değindiğimiz gibi ülkelerinde yaşanan sosyal, siyâsî ve ekonomik sorunlar Mehcer edebiyatçıları ve aileleri için göçü zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu dönemde ülkelerinde misyonerlik faaliyetlerinin neticesi olarak açılan okullarda, Mârûnî okullarında göç bir açılım, ilerleme, derinleşme, insânî, fikrî ve manevî özgürleşme olarak görülerek teşvik ediliyordu. Göç gerçekleşti. Beklenen özgürlükler elde edildi. Beklenen fikri açılım yaşandı. Edebiyatın ufku genişledi, konuları çeşitlendi. Ve modern Arap edebiyatı göçmen edebiyatçılarının vasıtasıyla dünya edebiyatına göz kırptı.

Mehcer edebiyatçılarındaki bu açılımlar onları kendi kültürel köklerinden, Arap kültür mirasını alma isteğinden alıkoymamıştır. Nitekim Cibrân Amerika'ya göç ettikten sonra Arap kültürüne vakıf olmak ve doğunun manevî mirasını üstlenmek üzere "el-Hikme" okuluna dönmüştür[150]. Reyḥânî, Lübnan'a defalarca dönüşü esnasında gerek konuşmaları, gerek makaleleri, gerekse Lübnan, Mısır ve Arap dünyasındaki düşünürlerle olan ilişkileri vasıtasıyla milli hedefe kilitlenmiştir.[151] Aynı şekilde Nu'ayme de kültürel bağlarından kopmamış olup millî

[149] Rebi'a Bedî', c.I, s.166.

[150] Mîḫâîl Nu'ayme, *Cibrân Ḫalîl Cibrân,* Beyrût 1978*,* s.57.

[151] Reyḥânî'nin seyahatleri hakkında bkz. Şahin, 53-58.

duygular taşımıştır. [152] Birinci dünya savaşının halkını ölüm ve açlıkla burun buruna getirmesi neticesinde hissiyatını dile getirdiği "أخي" adlı şiiri ülkesine karşı hassasiyetinin göstergesidir. Beş kıtadan oluşan bu şiirin ilk kıtası şöyledir:

" أخي , إن ضجّ بعد الحرب غربيٌّ بأعماله
قدّس ذكر من ماتوا و عظّم بطش أبطاله
فلا تهزج لمن سادوا, ولا تشمت بمن دانا
بل اركع صامتا مثلي بقلب خاشع دام
لنبكي حظ موتانا "

"Kardeşim!
Kardeşim, yaptıklarıyla övünüyorsa
Bir batılı savaştan sonra,
Ölenlerin anısını kutsa.
Ve yücelt cesaretini kahramanlarının.
Hüküm sürenler için şarkı söyleme,
Alçaldığında da kimseyle alay etme.
Tersine eğil! Benim gibi susarak,
Sürekli ürperen bir kalple
Ağlayalım ölülerimizin kaderine."[153]

Mehcer edebiyatçıları Arap milliyetçiliği konusunda hemfikirdirler. Üstelik onların milliyetçiliği hem yerel mahiyetli ve hem de genel mahiyetlidir. Lübnan Dağları onların atala-

[152] Rebi'a Bedî', c.I, s.167.

[153] Mîḫâîl Nu'ayme, *Hemsu'l-cufûn,* Beyrût 1968, s. 14-15; Muḥammed ʿAbdulmun'îm Ḫafâcî, s.384.

rının birazdan bahsedeceğimiz üzere din uğrunda yerleştikleri ve Tanrı'ya yakınlaşma yeri olarak gördükleri kutsal anlam taşıyan bir mekâna dönüşmüştür. Göç etmişlerdir ama kalp damarları Lübnan'ın dağlarında atar. Durumun böyle olmasının tarihi bir arka planı da vardır. Giriş bölümünde bahsettiğimiz gibi X. yy.'da Marûnîler, üzerlerindeki dînî baskılardan dolayı Sûriye'yi bırakarak Lübnan dağlarında mütevazı ve zorlu bir yaşama başlamışlardı. Onlar Tanrı'ya olan inançlarını, Hz. İsâ'yı ve İncil'i, topraklarına hâkim olma arzusuna tercih ederek göç etmişlerdi. Onlara göre acı duyan bir ruhla yaşamak insanı kurtuluşa götürecekken, tek başına hâkimiyet hırsı ile yaşamak insanı yok oluşa sürüklerdi. O nedenle kargaşadan uzaklaşarak Lübnan dağına sığındılar. Ve bu toprakları Tanrı'ya ulaşacakları bir basamak olarak gördüler. O topraklar olmazsa Tanrı'ya ulaşmak da mümkün olmayacaktı. Bu tarihi arka plan zamanla toprağı, Mehcer edebiyatında, anı, hayat ve kalp ile bağlantılı önemli bir mefhum olarak ön plana çıkardı. Lübnan'dan Amerika'ya göç gerçekleştiğinde de Lübnan dağı Mehcer edipleri arasında birleşme noktası oldu. Bu, göçmenlerin ruhunda uyanan bir nevi milliyetçilikti. Lübnanlı göçmenin gurbette ruhunun büyümesine, aklının aydınlanmasına karşın, Kadîşa vadisine, Sinnîn dağının zirvelerine, Fureyke vadisine duyulan özlem ruhsal köklere ve gurbetin tehdit ettiği kimliğe duyulan özlemdi. Onlar için Lübnan dağı düşünme, dua ve sevgi mekânıydı.[154]

Mehcer edipleri göç etmiş olsalar da içlerinde bir yerde Lübnan'ı ve Lübnan'la ilgili hatıralarını hep canlı tutmuşlardır. Mesela Reyḥânî Lübnan dağlarında baktığı her yanda tanrı'nın güzelliğinden bir eser gördüğünü ifade etmiştir. Cibrân köyü Bişerri'ye gömülmek istemiş, ilk kez babasına dua ettiği dağ evini unutmamış ve anmıştır. Bütün karmaşalara rağmen Sinnîn dağı Nu'ayme'nin sıcak dünyası idi.

[154] Rebi'a Bedî', c.I, s. 175.

Nu‘ayme yeryüzü ve insan ilişkisini derin bir bağlamda ele alarak hikâye kahramanı Mirdad’ın ağzından şunları söyler:

“İnsan yeryüzünde bir yabancı değildir. Aksine yerin kalbinin içinde bir kalptir. İnsan kalır, yeryüzü yok olur. Yeryüzü insanın duru bir bakışla, hoş bir kalple, saf bir şekilde hakikati görmesi için var edilmiş bir aynadır. Yeryüzü, insanın gökyüzünü keşfetmesi için vardır. Kim yüce bir kalbe sahipse, yer onun için göktür. Kim de dünyevî bir kalbe sahipse gökyüzünü yeryüzüne çevirmiştir. İnsanın kalbinde taşıdığı gökyüzünü keşfetmediniz mi?”[155]

Nu‘ayme’nin Beskinta’dan döndükten sonra iç dünyasında duyduğu özlem vatan ve halktan Tanrı’ya yönelmiştir.[156] Güney Mehcer edebiyatından el-Karavî de şiirlerinde diğer Arap ülkelerine yer verdiği gibi Lübnan’a da yer vermiş, bu konuda Mîḫâîl Nu‘ayme, Cibrân ve Reyḥânî ile aynı duyguları taşımıştır.[157]

Göçmenlerin Lübnan’da kalan Hıristiyanların baskı ve ayrımcılık altında yaşadıklarını düşünmeleri, topraklarına bağımlılıkları artırırken yaşanan sıkıntılara çözüm olarak Araplıkta birleşme fikrini geliştirdiler.

Lübnan’da kalan Butrus el-Bustânî, Farah Antun gibi yenilikçi edipler ülkelerinde süre gelen dînî ve mezhepsel konuları en uç noktada ele alarak, sorunların çözümü olarak, dinin siyasetten ayrılmasını, diğer bir ifadeyle laikliği savunmaya başladılar. Bu düşünceler Mehcer ediplerine de ulaştı. Özellikle ıslahatçı düşünceleriyle ön plana çıkan Reyḥânî kilise ve devletin ayrılmasının şart olduğunu söyledi. Reyḥânî dini adamlarının ve siyasetçilerin ayrı ayrı görevlerinin olduğunu

---

[155] Mîḫâîl Nu‘ayme, *Mirdâd,* Beyrût 1975,s.213-214.

[156] Muḥammed ʿAbdulmun‘îm Ḫafâcî, s.385.

[157] Rebi‘a Bedî‘, c.I, s.185.

defalarca dile getirmiş ve bu konuda şunları söylemiştir:

"Hükümet kesinlikle halk için vardır. Ve hükümeti siyasiler yürütür. Kilise, işlerini üstlendiği halktan bir grup için vardır. Hükümet gemisinin dümeni Rahiplere verilirse, gemi hemen veya bir müddet sonra taassup kayasına çarpar. Ruhlar ve bedenler kişisel gayeler ve cemaatsel talepler denizinde helak olup gider."[158]

Doğuda Nahda hareketinin öncülüğünü yapan edebiyatçılar da Reyḥânî gibi düşünüyor, halkın kötü yöneticiler ve kilise baskısı altında sıkışarak kendini ifade etmekten aciz kaldığını ve medenileşemediğini dile getirerek dinin siyasetten ayrılmasının zarûri bir çözüm olduğu savunuyorlardı. Nahda grubu ile Mehcer edebiyatçıları arasında özgürlük, laiklik ve Arap milliyetçiliği hususunda ittifak sözkonusuydu. Arap halklarının içinde bulunduğu sorunlar üzerinde kafa yoran Mehcer edipleri Müslüman Arapları da Arap milliyetçiliği ve laiklik şemsiyesi altında toplanmaya davet etmişler, ancak Müslüman Araplarla batılı anlamdaki laiklik anlayışını benimseyen Hıristiyan Araplar arasında bu noktada uyum sağlanamamıştır.[159] Mehcer edipleri geride bıraktıkları ülkelerinde yaşanan sorunların siyasi çözümü için Arap milliyetçiliğini, dini özgürlük için de laiklik fikrini çözüm olarak sunmuşlardır.

Mehcer edebiyatına öncülük edenler için, edebî tecrübeleri kalıplardan, şekillerden ve zayıf hitaplardan varoluşsal problemlere taşımak; insanın varlığının hakikatini ve bu varlığın ardında kapalı duranı araştırarak, özü ve varlığı didik didik ederek derinlemesine incelemek anlamına geliyordu. Göç onların arasında bulunan bazı muhafazakar göçmenlerin kendi mezheplerine ve itikadlarına sıkı sıkıya yeniden sarılmalarına vesile olmuşken, öncü Mehcer edipleri için durum tam tersi

[158] Rebi'a Bedî', c.I, s. 204.

[159] Ayrıntı için bkz. Rebi'a Bedî', c.I, s. 213-218.

olmuştur. Böyle olduğu için de, onların düşünce dünyaları yeni ufuklar kazanmış ve zenginleşmiştir. Bu bağlamda, derin insânî vicdanın, öze uygun bir şekilde, Suriyeli ve Lübnanlı Hıristiyanlarda, özellikle de ülkelerindeki karışıklıklar nedeniyle şaşkınlık ve sorular ile doluyken gurbetin duygularını incelttiği kişilerde tecelli ettiğini söylemek mümkündür.[160]

Mehcer edipleri ülkelerinin en sorunlu zamanlarında ülkelerinden ayrılarak özgürlükler döneminde batıya dâhil olmuşlar ve bir taraftan kendilerini geliştirip diğer taraftan gittikleri ülkedeki edebi ve kültürel ortama katkı sağlamışlardır.

Sonuç olarak Mehcer ediplerinin sahip olduğu dînî mefhumlar göç ortamında bir takım değişimlere uğramıştır. Romantizm, teozofi ve doğu dinlerinin etkisi altında kalarak geleneksel Hıristiyanlığa başkaldırmış olan Mehcer ediplerinin, tanrı ve din algılayışlarında önemli değişimler yaşanmıştır. Şimdi bu değişimlerin üzerine bina edildiği batıdaki dînî-felsefî ve edebî atmosferin tarihi sürecini ele alacağız.

[160] Rebi'a Bedî', c.I, s. 168.

2.2. BATIDA DİN - EDEBİYAT - FELSEFE ETKİLEŞİMİ

Mehcer edebiyatında dînî düşüncenin kültürel dayanakları arasında batıdaki dînî, felsefî ve edebî atmosferin ortaya çıkardığı etkiler başta gelir. XVI. yy.'da Martin Luther'in kiliseye isyanı ve başkaldırısı batıda dînî alanda pek çok durumun değişmesine neden olmuştur.[161]

Martin Luther başta olmak üzere, Emerson ve Renan[162] (1823-1892) gibi din adamları, var oluş konumlarına uygun olarak, gerek isteklerini, gerek düşünsel bir mesajı, dînî kavramlarda tarafsızlığı, gerekse kilise ve dünya arasındaki ilişkinin yenilenmesini gerçekleştirmek için eski dini konumlarını terk ettiler. Onlardan pek çoğu, güçlerinin yettiği kadarıyla kültürlerini edebî, dînî ve felsefî açıdan savunarak, kişiliklerini, bilim ve hürriyet için çabalayan, şahsi olarak hakikati keşfetmeye çalışan, geçmişe, geleneklere ve prangalara yüz çeviren dînî ufuklar üzere bina etme gayretindeydi. Din alanında değişimler bakımından batıda 16.yy.da Martin Lutherle başlayarak varlık gösteren ilk grup "dinde ıslahat" adıyla ortaya çıktı. Bu gruptakiler kendilerine miras kalan dînî öğretileri, kendi kanaat ve düşünceleriyle yorumlama cesareti gösterdi.[163]

Ardından romantizmin doğuşuna denk gelen başka bir dînî düşünce dalgası geldi. 1798'de yani XIX. yy.'ın başına denk gelen dönemde varlığını güçlü bir şekilde hissettiren romantizm akımıyla birlikte Tanrı, tabiat ve insan kavramlarında radikal bir biçimde meydana gelen değişiklik edebiyat kav-

---

[161] Eliade, s.266-268.

[162] Ernest Renan, Fransız filozof ve yazar olup erken Hıristiyanlık tarihi ve siyasi teoriler üzerine etkili tarihi araştırmaları ile tanınmıştır. Bkz. Vorlander, s.279

[163] Eliade, s. 268- 269.

ramlarında önemli ölçüde yenilenmeler getirmiş olup, edebiyat teorisinde meydana gelen değişiklikler sanatın biçimine de yansımıştı. İlâhî bir tabiat anlayışı, tabiata dönüş, kurulu düzene karşı çıkma, insanı yüceltme, yaratıcı hayal gücünün kullanılması, evrensel gerçeğe ulaşmada tecrübîlik gibi temalarla ortaya çıkan romantizm geleneksel dinden farklı olan yeni dini bakış açılarını da peşinden getirdi.[164]

Romantizm akımının etkisiyle dînî akımlar iyice çeşitlendi. Mutlak bilgiye duyulan istek bu akımların temelini oluşturdu. Batıda edebiyat ve din alanında başlayan etkileşimin ilk neticesi, dinin ve dindarların tek başına kutsalın sahibi sayılamayacağı ve manevi âlemle ilişkinin rahipler zümresinin tekelinde olamayacağı düşüncesidir. Edebiyatların en temel özelliği güzelliği aramaktır ve Tanrı güzel olandır. İncil'de de mutlak varlık güzelliğin ta kendisi olarak görüldüğü için edebiyat ve din tek bir amaç için arayıp sorar ve birlikte gelişir hale geldi. Batı'da meydana gelen bu din edebiyat etkileşimi ilahiyatçıların yanı sıra yazarları, sanatçıları, filozofları ve bilim adamlarını manevi yaşamla ilgili ürün verir hale getirdi.

Fransız şâir ve yazar Paul Valery (1871-1945)'nin deyimiyle manevi alan bilim, sanat ve felsefe alanına dönüştü. Tabii sanatın serpilmesinin, fikirlerin çeşitlenmesinin, manevi değerlerin gelişmesinin, insanın ve Avrupa toplumunun yaşamında iz bırakan ekonomik yükselişin gölgesinde elde edildiğinde şüphe yoktur.[165] Nasıl ki kilisenin din ve edebiyat üzerinde öncü rolü varsa Protestanlık da sanat ve kültür alanlarında yeniden şekillenmeye, müzik ve yazıda yenilikler yapmaya önem verdi ve ilk yoğunlaştığı nokta olan kâinatta sonsuz olanı keşfetme konusunda şaşırtıcı bir şaşırtıcı bir rekabet husule geldi.

---

[164] Sevim Kantarcıoğlu, *Platon'dan Derrida'ya Edebiyat Akımları*, İstanbul 2009, s.95.

[165] Rebi'a Bedî', c.I, s.227.

Her ne kadar edebiyatçıların ve filozofların dini konularla ilgilenmesi tartışma konusu olsa da bu, özgürlükten daha fazlasını isteyen üretken bir düşüncenin göstergesiydi. Bu bağlamda iki konumla karşılaşıyoruz. Birincisi; edebiyatçıların din ile eleştiri ve kötüleme maksadıyla ilgilenmemeleridir. Bunun en bariz temsilcileri Pascal[166], Bosie (1870-1945), Buvalo'dur. Belki de onların bu konumu edinmelerinin nedeni insan sınırlı iken Tanrı'nın sınırsız olması gerçeğidir. Şüphesiz ki din kutsaldı. Değerleri sabit ve mutlaktı. Oysa edebiyat sürekli bir değişim ve gelişim içindedir. "Edebiyat ne kadar çabalarsa çabalasın mutlak varlığın özünü kavramaktan aciz kalır" düşüncesi bir kenara bırakıldı. Amerika'da XX. yy.'ın önemli edebiyat eleştirmenleri ve şairleri arasında yer alan T.S. Eliot (888–1965) bu edebiyatçılardan sayılır. Spender (1909 - 1995), "edebiyatın nüfuz edeceği alanın büyüklüğüne sadece edebi standartlar göz önünde bulundurularak karar verilemez" demiştir. Eliot, edebiyat ve dinin birbirinden ayrılmasının imkânsızlığını kabul ederken diğer yandan şiirsel muhayyileyi ve edebi tenkidi kendi dışındaki olgulardan bağımsız, kendine özgü bir değer olarak görmez.

Bu uyanık bakış açısına rağmen edebiyat ve felsefe, dinin önceden putperestliğe darbeler yöneltmiş olmasının karşısında Tanrı'ya ve inanca darbeler yöneltmekten geri durmadı. Felsefe, mutlak geleceğe doğru bilginin inşa edilmesinde Tanrı'nın yörüngesinden dışarı çıkmak istedi. Felsefenin Hegel (1770-1831), Spinoza,[167] Shcelling,[168] Emerson, Nietzsche

[166] Blaise Pascal, (1623- 1662). Fransız matematikçi, fizikçi ve düşünür. En bilinen temel eseri "Düşünceler"dir. Pascal, 25 yaşına geldiğinde kendisini felsefe ve dine adamış, 39 yaşında da ölmüştür. Bkz. Wilhelm Weischedel, "Felsefenin Arka Merdiveni", çev. Sedat Umran, İstanbul 2009, s.151.

[167] Baruch Spinoza (1632-1677) *Benedictus de Spinoza* veya *Bento d'Espiñoza* olarak da bilinmektedir. René Descartes ve Gottfried Leibniz ile birlikte 17. yy. felsefesinin en önde gelen rasyonalistlerin-

(1844-1900) ve benzerleri vasıtasıyla ortaya attığı bu düşünceler Fairbach (1890-1968), Renan gibi manevi eleştirmenlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Felsefe, tenkit ve dini kavgalarla birlikte yaşayan edebiyatçılar, din ve edebiyat arasındaki etkileşimin derinliklerinden pay aldılar. Mesela Rousseau [169] sanatçıların dinini sıradan vatandaşın ve rahipler zümresinin dininden ayırdı. Ona göre sanatçıların dini, dînî tören ve ayinlerle bir alakası olmayan içten gelen samimi bir dindir. O din saf, temiz İncil'in dinidir. Böyle bir din en çok da dünyada yabancılık ve gurbette yaşama hissidir. Rousseau ile tanışmadan önce Luther'in yaptığı kutsal, yüce, hakiki ve güzel İncil Dini'ni çağında yaşanan dînî bir baskı şeklinde somutlaşmış olan Hıristiyanlık'tan ayırmaktı. Bu baskı Rousseau ve beraberinde pek çok kimseyi tarihi dinlerden uzak kalarak kalbin ve fıtratın dinini aramaya yöneltti. Onların nezdinde kalp tanrısallık için bir adanma yerine, tabiatta o yere açılmış bir kucağa dönüştü. Rousseau ve onun gibi düşünen edebiyatçılar dine öncelikle; ahlakla metafizik sorunların birbirinden ayrılmasının güç olduğunu kabul ederek ilahi bir nazariye olmak-

---

den biri olarak kabul edilmektedir. Zamanında anlaşılmayan pek çok filozof gibi Spinoza da yanlış anlaşılmanın ve anlaşılmamanın muhatabı olmuş, tuhaf bir çelişkiyle hem en büyük *din düşmanlarından* biri sayılmış, hem de eserinin temel kaynağının *Tanrı sevgisi* olduğu söylenmiştir. Bunlarla birlikte Spinoza'nın tam *bir bilge* yaşamı yaşadığı belirtilebilir. En büyük eseri *Ethica* isimli kitaptır. bkz. Weischedel, İstanbul 2009, s.161-170.

[168] Friedrich Schelling, (1775– 1854) Alman İdealist düşünür. Schelling, romantiklerle birlikte, tin, zihin ya da akıl kavramını bilinçsiz, içgüdüsel ve amaçlı bir gücü de içerecek şekilde genişletir. Var olan her şeyin mutlak temeli ya da kaynağı yaratıcı enerji, mutlak irade ya da egodur, her şeyde hüküm süren dünya-ruhudur. Aktüel olan her şey, Schelling'e göre ondan çıkar. Şu halde, ideal olan ile gerçek, düşünce ile varlık bir ve aynıdır. Bkz., Weishedel, s.243.

[169] Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778) Fransız yazar, düşünür, filozof, politika ve müzik teorisyeni.bkz., Vorlander, s.501.

tan çok ahlaki bir nazariye olarak yaklaşmışlardır. Nitekim Victor Hugo, dini yeniden diriltme arzusunu dile getirerek şöyle demiştir.

"*Yeni nesillerde dirilecek bir din uğruna*

Kalplerimizde lime lime olmuş bir bedeni taşıyoruz."

Sanat ve din mutlak varlığı anlamada ve onunla birleşmeye çalışmada rekabet ettikten sonra başka alanlarda da rekabet etmeye başladı. Hugo (1802-1885) taklitçi rahipler zümresinin faydasız bir topluluk olduğunu ilan etti.[170] Rahiplerinin yerine şairleri geçirmeye davet etti. Diğer edebiyatçılar öncelikle onların kutsal isyanın her türlü donukluğa karşı fikir isyanı olduğunu açıklayarak kiliseye ve tarihi mefhumuna nefret duymaya yoğunlaşarak XIX. yy.'ın bir hürriyet zamanı olduğunda karar kıldılar. Bu şekilde kiliseye karşı sıradan bir kurum olarak bakan yeni düşünceler doğdu. Böylece romantikler kendi iç kiliselerini kurmaya ve onları tatmin edecek duyguların dinini oluşturmaya çalıştılar. Kendilerine has Tanrı anlayışını geliştirme üzerinde yoğunlaştılar. Bu çalışmalar neticesinde edebiyatçıların ve şairlerin kilisenin tanrısı ile rekabet eden tanrısı ve hikâyeleri ortaya çıktı. Bu din anlayışının yayılmasıyla felsefenin, aklın ve duygunun dini meselesi ortay atıldı. Filozofların bilginlerin ve şairlerin ilahı Pascal'ın hayali, aklı bir kenara bırakarak akılla alakası olmayan bahşedilmiş bir nimet gibi görerek imanda ısrar ettiği İbrahim, İshak ve Yakub'un ilahı ile rekabet etmeye başladı.[171]

Bütün bu gelişmeler olurken edebiyatçıların ve şairlerin şahsi olmayan otoriteler yani önceden vahyedilmiş ve verilmiş olan ilahi makamlar hakkında açıklama yapmaları beklenmi-

---

[170] Rebi'a Bedî', c.I, s.229 (Léopold Levaux, "*Religion et litteratue,* Casterman, Tournai, Paris, p.65-70. 'den naklen)

[171] Rebi'a Bedî', c.I, s.230.

yordu. Voltaire[172] dini adetleri, ayinleri ve gelenekleri reddettikten sonra vahyi de inkâr etti ve tek bir yolu kabullendi; Tanrı'ya iman ve özgürlük yolu. Böylece edebiyat ve din arasındaki ilişki birbirine karıştı. Din felsefeyi baskı altında tutuyorken bu sefer de edebiyatçılar ve filozoflar dini mercek altında incelemeye başladı. Din hakkındaki sorgulama, şüphe ve eleştirilerin insanların zihinlerindeki pek çok ilahi kavramı değiştirdiği açıktır. Böylece geleneksel dinin özellikle de Katolikliğin gördüğü hakikat ile Protestanlığın, romantizmin ve teozofinin gördüğü hakikat arasında korkunç bir gedik meydana geldi.dini tenkitçiler ve inançlı bilginler arasındaki yüzleşme her seferinde net sonuçlar elde edilmeksizin etkileşimin zirvesinde devam etti. Dini müesseselerin sorumlularından korkmalarına rağmen bu yeni dini düşünce kendini zorunlu kıldı. Bu düşünce diriltici isyan halini öldürülmüşlüğü kabul haline üstün tutan ruhsal bir uyanışın ve daha erdemli bir yaşamın hayalini kurarak gelecekle bağlantı kurdu.

Dini düşünce insani gelecekle ayrı düştü. Onlardan bazıları medeniyetin geliştikçe, ilim tarafından yenilendikçe dinî duyguyu çekip çıkarmasına ve insanı Tanrı yerine koymasına göz ucuyla baktı. Kendisinden sonrakiler üzerinde etkili olan Hegel dinin gelecekte bir gün gelecek olan bir ilahı beklemek olmadığına, onun ancak bizden olan her şeyde hazır bulunan tanrısallığı keşfetmek olduğu kanısına vardı.[173]

Spinoza'nın ve Emerson'un tanrısalı tabiattan bir cüz veya tabiatın kendisi olarak gördüğü bilinmektedir. Bu görüş karşısında bazı düşünürler dini duygunun gelecekte asla zayıflamayacağını ve insanlığın çeşitli alanlardaki ilerleyişine eşlik edeceği fikrini ortaya attılar. İnsanın hakkının insana, Tan-

[172] François Marie Arouet (1694-1778) ünlü Fransız yazar ve filozof. Daha çok mahlası Voltaire olarak tanınmıştır. Fransız devrimi ve Aydınlanma hareketine büyük katkısı olmuştur. Bkz. Vorlander, s. 483-491.

[173] Rebi'a Bedî', c.I, s. 231.

rı'nın hakkının da Tanrı'ya verilmesi gereğini ifade ettiler. Felsefenin insan ve Tanrı arasında var ettiği asi ruhu ve pek çok kişinin edebiyat ve din arasında gördüğü çelişki ruhunu reddettiler. Onlara göre; insan güce üstün bir şekle sahip değildir. Onun konumu Tanrı'nın konumu gibi değildir. Bilakis o, Mesih gibi gönderilmiş bir sufidir. Bergson, sufi sezişte yoğunlaşmasıyla birlikte tabiatın ardında olanı yok sayan ve ilahi hakikati anlamada aklın rolü konusunda tavizsiz davranan Spinoza'ya ve Hegel'e[174] karşı çıkmaya başladı.[175] Bergson, Spinoza ve Rousseau'yu tanıdıktan sonra onlardan kendini ayıracak bir çizgi bulmaya çalıştı. Varlığa ve inanca dönüş tarih vasıtasıyla serpilen, ruh adamlarının büyük payı bulunan canlı bir gelişimdi. Din, doğa ve insan hakkında meydana gelen bu fikri ayrışmalar batı düşüncesinin fikri hüviyetinde bir olumsuzluk nişanesi oluşturmamıştır. Aksine bu, insanı hakikati keşfetmeye teşvik etmenin değeri açısından bakıldığında fikir özgürlüğünün bir kanıtı olmuştur. XVIII. yy.'ın ilk yarısında ve XIX. yy.'ın ilk 20 yılında sanatçıları, zihinlerini, ülkelerindeki kiliselerini ve yeni din adamlarını meşgul eden değerler; kişisel özgürlük, kendi kendine telkin, sufi ya da mistik kilise dinlerin birliği, manevi kurtuluşu, dini kurumların veya dışarıdan dikte edilen herhangi bir inancın dışında aramak idi. bu değerler uygulaması mümkün olan mantıksal gerçekliği içerir mi yoksa mantiki çabadan soyutlanmış mıdır? Düşünce sahasında kültürel alanlarda gelişme, etkilenme ve etki etme faaliyetleri sonucunda orta çıkan her şeyde mantık aramak anlamlı görünmeyebilir. Karışma ve etkileşim felsefe, din ve edebiyat arasındaki ilişkilerin iki sonucudur. Bu sonucun tartışmaların artmasına, çıkarımlara ve batı medeniyetinin sınırlarının bozulmasına yol açması kaçı-

[174] George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) idealist Alman filozof. bkz., Weischedel, s.253.

[175] Rebi'a Bedî', c.I, s. 232.

nılmazdır. Kültürel zenginlik, ekonomik gelişimle ve kendini dünsel olarak anlamak üzere dini var oluş düşüncelerine yardımda bütün olarak payı olan hürriyet alanı ile ilişkilidir. Kültürel zenginliği bizzat felsefe besler. Felsefi varlık düşüncesi gerçekten derin bir hal aldığında dini bir mizaca bürünür. Bu bağlamda sanat, felsefe ve dinlerin arasını keskin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Belki de bu alanlar arasındaki etkileşim Voltaire'in akılcı anlayışından, Spinoza'nın tabiat dininden, romantiklerinden duyguların dininden, Bergson (1859-1941)'un mistik din anlayışından sonra, Verner'in savunduğu, sanatçıların ve yeni din adamlarının kutsal durağındaki evrensel dine ulaşmaya sebep olur.

Romantik düşünürlerde bulunan düşündürme yeteneğinin, Luther gibi dindarlardaki, Hegel ve Spinoza gibi fikir adamlarındaki felsefî, manevi ve düşünsel yeteneklerin geleneksel dini olguları kucaklamadığı açıktır. Onların edebi deneyimleri insana güven ve kendini tanrısallaştırma gücü etrafında yoğunlaşmıştır. Luther Papa'nın ve kilisenin üstüne çıkarak yükseldiğini ve ruhunu her şeyde kaynak, özellikle de manevi yükselme konusunda kaynak haline getirmiştir. Nittche'den önce Luther, özgür, modern ferdiyetçiliğin örneği olarak görülmüştür. Ona aklın imanla çeliştiğini düşünen ilk ve en büyük romantik olarak bakmıştır. Luther'in Batı'nın dini hayatında ve tabiatın ardında gizli olana bakışta bir filozof, bir edebiyatçı, bir ilahiyatçı ve bir çevirmen olarak etkili bir rolü vardır.[176] Belki de Martin Luther'in batı vicdanına yerleştirdiği en önemli kavram, inanç seçiminde kişisel özgürlük kavramı olmuştur. Bu düşüncelerin ortaya çıkışı kişisel özgürlüklerin savunucusu olan Russeu'dan yaklaşık 230 yıl önceye tekabül eder. Martin Luther Rousseau üzerinde de dini ıslahatçı kimliğin oluşmasında etkili olmuştur.[177] Luther kendi

[176] Eliade, s.265-273.

[177] Rebi'a Bedî', c.I, s. 235.

manastırında rahip olarak çalıştığı halde kendisini kabul eden kilise kurumuna dönmeden sadece Kitab-ı Mukaddes'e yönelmiştir. Onun bu duruşu kendisinden sonra gelen pek çok önemli edebiyatçı üzerinde etkili olmuştur.

Bütün bunların sonucu olarak edebiyatın din ve dini ilgilendiren bütün konularda özel bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşünceye ister romantizmde olsun, ister teozofide olsun bütün çeşitleriyle bağımlılıklardan özgürleşme düşüncesi damgasını vurmuştur. Ardından panteizm, reenkarnasyon ve insanın tanrılaştırılması düşünceleri geldi. Edebiyatın kendisi genel olarak kiliseden ve din adamlarından koptu. Bilim ve özgürlük adına Kitab-ı Mukaddes'in tenkidinde Tanrı Mesih (Hz. Îsa) konusunda kilisenin konumunun gözden geçirilmesinde, putperestlik krizine göz atmada, özel bir dini alanın oluşturulmasında manevi dünyanın kendisi üzerine bina edileceği yeni esasların oluşmasında edebiyat eleştirmenleri söz sahibi oldu.

Batılı edebiyatçılar ve düşünürler öteden beri doğu dinlerine ilgi duyuyorlardı. Bu ilgi doğu dinlerinden bazı düşüncelerin batıya sızmasına vesile oldu. Panteizm ve reenkarnasyon, insanın tanrılaştırılması konuları 18 yy. ve 19 yy.'da edebiyatın, felsefenin ve dinin ortak konusu olarak konuşulan ve tartışılan meselelerdi.

Mehcer edebiyatçılarının eserleri bütün bu bilgiler ve gelişmeler ışığında incelendiğinde görülür ki batının dînî, felsefî ve edebî çehresi bütün detayları ile Mehcer edebiyatına yansımıştır. Özellikle romantizm akımı, Mehcer edebiyatının adeta ruh haritasıdır. Romantik akımın öncülerinin derinlemesine işlediği konular Mehcer edebiyatçılarının da derin uğraşı oldu ve dini düşüncelerini şekillendirdi. O halde onların dini düşüncelerini incelemeden önce, dini düşüncelerinin unsurlarını oluşturan temel kavramlardan olan panteizmi inceleyelim.

2.3. PANTEİZM

Batı düşüncesinde din ve edebiyatın iç içe geçmesinin bir neticesi olarak bazı yeni yönelimler başlamıştır. Bu yönelimlerin en bariz hatları, batı edebiyatlarının dünya kültürel mirasına açılımı, edebiyat alanında dini konuların temel bir kaynak olarak ortaya çıkması ve Martin Luther'in devrimiyle birlikte ortaya çıkan, amacı batının orta çağ karanlığından kurtulmak olan bir dizi başkaldırı hareketinden sonra, Hıristiyanlığa özellikle de kiliseye bakış açısının değişmesidir.

Dine bakış açısındaki değişim sadece edebiyatçılarla sınırlı olmayıp, Filozof Hegel felsefecileri ve din bilimcileri açık, cesur ve dosdoğru bir şekilde din ve felsefe arasındaki ilişkiyle meşgul olmaya davet etmiştir. Hegel, felsefenin ilahiyatçılarda gerginliğe yol açtığını gözlemlemiştir. Ancak ona göre sorun dinin felsefenin düşmanı olarak tasvirinden daha ötededir. Felsefenin sırf kendine has meseleleri olduğu gibi, bilim ve sanat dalları, mitoloji ve siyaset gibi kendi dışındaki alanlarla bağlantılı meseleleri de vardır. Ayrıca ona göre din felsefeye ve mitolojiye en yakın alandır.[178]

Bir düşünce veya durum felsefe ve dine göre uygunsa, edebiyata göre de uygundur. Çünkü din ve felsefe edebiyatın kaynaklarındandır. XVIII. ve 19 yy.'da Batının Hıristiyanlıkla birlikte ortaçağın devamını yaşaması gerçekçi ve objektif olmazdı. Zira insanın özüne ters düşen her türlü gidişat öyle veya böyle bir şekilde değişim noktasına gider ve insanlara çıkış yolları aratır. O dönemde, batıdaki özünden kopmuş dînî olgu da görünüş ve öz olarak değişimin aleyhinde olsa da kültürel oluşumlarda sağlam bir yer alabilmek için, diğer insânî ve fikrî alanların gelişmesiyle birlikte gelişme kaydetti. Dîne bakış açısında meydana gelen değişimin ardından, batılı ede-

[178] Rebi'a Bedî', c.I, s.237-238; Hegel'in Tanrı kavramı ve din hakkındaki görüşleri için bkz. Weischhedel, s. 237-238.

biyatçılar nazarında kişisel hürriyet konusunda da değişimler yaşandı. Kişisel hürriyet, kültürlü aydın insanın yaşam ve varoluş konumlarında temel bir ölçü olarak görüldü. Bu dönemde dine kalbin ilacı olarak bakılmasının yanı sıra sanat alanı da dinin bir tezahürü olarak görüldü. Zira sanat bütünüyle derin felsefi düşünceden doğmaktaydı. Her türlü aklî çaba aynı zamanda rûhani bir çaba olarak değerlendirildi. Ve yaratma kavramı üzerinde yoğunlaşıldı. Önceden tesbit edilmiş ya da kabul edilmiş düşünceleri bir kenara bırakarak yaratma ve değiştirme sorumluluğu insana yüklendi.[179] Tanrı, tabiat ve insan arasındaki ilişki irdelenmeye başlandı. Bu noktadan sonra batı düşüncesi Tanrı algısında değişimler yaşadı ve panteizm anlayışına yöneldi.

Panteizm, yunanca bir kelime olup her şey anlamına gelen "pan" ve Tanrı anlamına gelen "teos" lafızlarından müteşekkil bir kelimedir. [180] Çeşitli şekillerde tarif edilen panteizm, Tanrı âlem ikiliğini kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta onun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dînî ve felsefî bir doktrindir.[181]Panteizm sonluyla sonsuz arasında yakın ve özsel bir temas kurmak ve insanı Tanrıya yakınlaştırmak amacıyla, varolan her şeyin bir birlik meydana getirdiğini ve her şeyi kapsayan bu birliğin tanrısal bir yapıda olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle panteizm Tanrı ile evrenin bir ve aynı olduğunu ileri sürer, sonlu ve sınırlı dünyanın, ezelî, ebedî, sınırsız ve mutlak Varlık'ın bir parçası görünüşü ya da tezahürü olduğunu savunur.[182]

---

[179] Rebi'a Bedî', c.I, s. *238.*

[180] İsmail Fenni Ertuğrul, *" Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî",* , İstanbul 1991, s.65.

[181] Mehmed S. Aydın,*"Din Felsefesi",* Ankara 1997, s.179.

[182] Cevizci, s.812.

Tanrı'nın âleme hûlûlünden[183] bahsedildiğinde panteizmin yanı sıra ikinci bir kavram daha akla gelir ki bu da Vahdet-i vücûd düşüncesidir. Bu felsefe varlıktaki mutlak birliği savunur. Tanrı tarafından yaratılmış her şeyin O'nunla aynı nitelikten olduğunu, yaratılanın yaratanın görünüş alanına çıkması olduğunu, yaratılışın Tanrı'nın özünden kaynaklanan bir fışkırma olup, tanrı'nın eseri olan evrende, Tanrı için eksiklik sayılabilecek hiçbir nitelik bulunmadığını ileri sürer.[184] İhfân-ı safâ risalelerinde vahdet-i vücût hakkında şu ifadeler yer alır. *"O, onlara karışmaksızın her şeyde vardır ve karışmaksızın her şeyle beraberdir."* Filozof Hegel ise vahdet-i vucûdu şöyle açıklamıştır: "*O, Tanrı ve birlikte yok olan varlığın unsurları arasındaki mutlak bir birliktir. Varlığın bir cüzü küllü temsil etmez. Ancak kül o dur ki; cüzlerine ayrılmış her şeyi içerir. O halde bütün yaratılmışlar onunla ilişki halindedir. Onlar onun içindedir. Ancak o onların içinde değildir."* [185]

Panteizm ve vahdet-i vucûdda hulûl yani birlik konusu ortak olduğu için bazen birbirinin yerine kullanılabilmekteyse de pantezim, vahdet-i vucûd değildir. Vahdet-i vucûda panteizm değildir. Özellikle bunların birbirine karıştırılmaması gerekir. Bu iki kavram arasında pek çok fark vardır. [186] En barizi, panteizm tanrıyı âlemin aynısı, ya da âlemi Tanrı'nın aynısı olarak görürken bu görüş vahdet-i vucûd düşüncesinde bulunmayıp, Tanrı yaratan ve vareden özelliğine sahiptir. Pantezim de iki olasılık vardır. Birbiriyle karışmış oldukları için ya âlem hakikattir. Ya da tanrı. Vahdet-i vucûdda ise hakikat tekdir. Yalnızca Tanrı hakikattir. Âlemse bir takım teza-

---

[183] Hulûl**,** kaynaklarda ikisinden birinin diğerine işaret vermesiyle oluşan iki varlığın birleşmesi olarak tarif edilmektedir. Rebi'a Bedî', c.I, s.245.

[184] Cevizci, s.1071.

[185] Rebi'a Bedî', c.I, s. 245.

[186] Bu iki kavram arasındaki farklar ve değerlendirmeler için bkz. Ertuğrul, s.65-86.

hürlerin bütünüdür.

Hinduizm'de en yüce varlık Brahma'dır. Hinduizm'e göre; O bütün varlıkların özü mutlak olan her şey, bütün varlıkların kendisinden sadır olduğu varlıktır. Tabiat, Tanrı ruhlar, bedenler hepsi tek bir özden oluşur. İnsanın varlığı tabiatın ve Tanrı'nın mahiyetindendir. Bütün şekillerin ve kişilerin ardında tek bir hakikat vardır. Ve o hakikate koşmak gerekir. Bu hakikatse Brahma ve Atman birliğidir. Atman ferdî, soyut ve sonsuz olan varlıktır.[187]

Hinduizm'in kutsal metinlerinden Upanişadlara göre; dış dünyadan vazgeçip bu dünyayı terk eden sâlik, kendi kalbinde hayat prensibini yani canın sırrı olan Atman'ı bulur. Vecd halinde, Atman'ın kendi sırrı olduğunu ve Atman'da bütün şeylerin, bütün dünyaların çıktığını anlar. Alev şeklinde yanan bir ateşten kıvılcımların çıkıp her tarafa yayılması gibi, makamlarına göre bütün hayat kuvvetleri bu Atmandan çıkarlar. Hayat kuvvetlerinden ilahlar, ilahlardan âlemler çıkar. Buradan Atman'ın brahma denilen varlıkla bir olduğu anlaşılır. Sâlikin en yüksek marifet mertebesidir.[188]

Hinduizm'in kutsal kitaplarından Veda dört bölümden oluşmaktadır. Vedaların içeriğinde ilâhiler, niyazlar, dualar, yaşayış kâideleri, tılsım ve büyü gibi konular yer alır.[189] Vedalar rüzgârı, suyu, bulutları, dağları, gökyüzünü, yeryüzünü ve bazı savaşları tasvir ederken kutsal bir kitap havasında anlatmaz. Kâinatın kendisini tek bir vücut gibi anlatır. Bu nedenle araştırmacılar vedanın özde panteizme dayandığını savunurlar.[190]

---

[187] Tümer, s.100.

[188] Schimmel, s.107.

[189] Tümer, s.98.

[190] Rebi'a Bedî', c.I, s. 245.

Görüldüğü gibi Hinduizm'de tanrı ve âlem bir bütün olarak algılanmaktadır. Hinduizm'de ulûhiyet her şeyin mizacında mevcuttur. Sadece insanlar değil, güneşi gökyüzü, dağlar ve hayvanlar değişen ve Brahma'ya özgü olgunluğa doğru yükselen Tanrılardır. Brahmada erirler. Kurtarıcı Tanrı'nın yeryüzüne inerek (avatara yaparak) Rama ve Krişna'ya geçmesi brahmada erimenin bir örneğidir.[191]

Hinduizm'de ruh ve varlığın içinde hazır olan, cehaleti yok eden, marifet ruhunu uyandıran öz dengesinde olmak için özgürlüğe duyulan bir özlem vardır. Hayatın amacı Brahma ile birleşmek için yükselişte olmaktır. Hayat boştur. İnsan içinde varolan maddî isteklerin kendisine hâkimiyetinden kurtulmak ve onu ihmal etmek zorundadır.[192]

Özetlemeye ve örneklendirmeye çalıştığımız Hint panteist düşüncesinin tarihi, M.Ö. 2700 yıllarına uzanır. Bu düşüncenin kökenine ve Çin'de, Mısır'da, İbraniler'de ve Roma'da dînî ve kültürel açıdan Hintlilerin oluşturduğu etkinin boyutları müstakil araştırma konularıdır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Hintliler kendilerini hikmet, kâinata bakış ve diğer konularda Çinliler, Yunanlılar ve diğer milletlerden üstün sayarlar. Aziz Augustinus'[193] Hz. Musa'nın ve Tevrat Peygamberleri'nin Yunan felsefesinden önceki döneme rastladığını, Hintlilerin de Hz. Musa'nın öğretileriyle tanıştığını düşünmüştür. Buna ilave olarak Yahudilerin M.Ö. VII. yy.'da Çin'de bulunduklarını, hikmete ve kutsala âşık olan Konfüçyüs'ün ve Lotus'un da Hz. Musa'nın öğretilerinden etkilendiklerini söylemiştir. Öyle görülüyor ki Hinduizm doğu felsefesiyle kuşatılmıştır. Yunan felsefesi ortaya çıktığında,

---

[191] Tümer, s.101.

[192] Rebi'a Bedî', c.I, s. 245.

[193] Augustinus (354 - 430) yılları arasında yaşamış olan ünlü Hıristiyan düşünür, filozof ve tanrıbilimci.

çeşitli kökenlere sahip olan Hint düşüncesine nazaran daha net ve disiplineldi. Ancak bu durum Hint felsefesinin değerini düşürmemiştir. Mesela Hegel Hint felsefesini yüceltmiş, Yunan, Mısır, Arap felsefelerinin saygınlığını dile getirirken Hint felsefesine ayrı bir önem vermiştir. [194]

Zenon'un (M.Ö.490-430) kurucusu olduğu stoacılar, Aristo'nun öğrencilerinden bazıları gibi âlemi, biri faal diğeri munfail iki başlangıcın birleşmesinin bir neticesi olarak değerlendiriyorlardı. Faal olan ruh; ruh, munfail olan ise maddedir. Bunlar ayrılmayacak şekilde birleşmişlerdir. Âlemi hareket ettiren ve düzenleyen kuvvet onun dışında değil içindedir. Buna göre stoacıların tasvir ettiği Tanrı âlemle birleştiği için ve âlem de sınırlı olduğu için sınırlıdır. Onun ötesinde boşluktan başka bir şey yoktur.[195]Stoacı Filozof Zenon "Âlem Tanrı'dır."diyerek kâinatın şuur sahibi olduğunu, Tanrı'nın ruhunun gücüyle geliştiğini ve hareket ettiğini düşünmüştür. Âlem, âlemin özü düzenleyicisi ve muharriki olan Tanrı vesilesiyle nasıl hareket ediyorsa, aynı şekilde kâinat kendi zâtında Tanrı'nın özünü ortaya çıkarır. Zenon'un felsefe ekolünde fizik metafizikten ayrı değildir. Zira Hinduizm'de su ulûhiyetin sembolü olmuşken, Zenon'un felsefesinde de ateş ulûhiyetin sembolü ve özüdür. Ateş maddi olanla olmayan arasında birlik ve iletişim unsurudur. Ruh ateştir. Stoacılara göre ateşten meydana gelen ruh ölümden sonra asıl kaynağına dönünceye kadar devam eder.

Zenon mantık, tabiat ve ahlak gibi incelediği alanların tümünde kendisinden sonra gelen düşünürleri etkilemiştir. Eflatunun âleme bakış açısında, özellikle akıl ve hissedilen âlem arasındaki ilişki problemine dair düşüncelerinde Zenon'dan esintiler vardır. Ayrıca Dekart (1596-1650), Montaigne

[194] Rebi'a Bedî', c.I, s. 246.

[195] Ertuğrul, s.66-67.

(1533-1592), Spinoza (1632-1677) gibi filozoflar, Zenon ve onun gibi düşünen stoacı filozoflardan etkilenmişleridir.[196]

Yeni Eflatuncular (Neoplatonizm)'da bu felsefî akımın öncüsü olan Plotinus (204-270)'a, göre felsefeden maksat, insan ruhunun vasıtasız olarak birleşmesidir. Bu ise mukarebe ve vecd ile hâsıl olur. Tanrı'yı birkaç kez müşahede ettiğini iddia eden Plotinus'un felsefesi Mutlak varlık ve onun tezahürleri düşüncesi üzerine bina edilmiştir.[197] Onun düşüncesine göre; Tanrı var olan her şeyin kaynağıdır. Bununla birlikte nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez. Tanrı ile bir ve aynı olan şeyler olarak görülemez. Bu Plotinus'un saf panteist düşünceye karşı olduğunu gösterir. Çünkü saf panteist düşüncede âlem Tanrıyla eş görülür.[198]

Plotinus Tanrı'nın yeryüzüne hulûlünü ruhun bedene inmesi gibi görmüştür. Olan ve yaratılan her şey ilk varlıkla ilgilidir. Nihâî gerçek yani Tanrı, iyi, doğru ve güzeldir. Çokluktan oluşmuş tekliktir. Nihâî gerçek; nihâî teklik, tekliği oluşturan çokluk ve ilâhî ruh olmak üzere üçlü bir yapıya sahiptir. Görünen âlemdeki çokluk bir olanla vardır ve onun içinde yer alır. Plotinus'a göre bu üçlü yapı insan ruhunda da vardır. İlâhî ruhun maddedeki görünümü, zaman ve mekânın çok ve çeşitli olan varlıklarıdır. Her tabiat varlığı ilahi ruhun maddede vücut bulmasıyla zaman ve mekânda yer almaktadır. İlahi ruhun maddede vücut bulması düşüş, Tanrı'nın tekliğine geri dönmesi ise yükseliş veya Tanrı'ya varıştır. İnsan ancak maddenin çokluğundan ve çeşitliliğinden kurtulduğu zaman, yani kendi ruhunda çokluktan oluşmuş uyumlu bir bütün ol-

---

[196] Rebi'a Bedî', c.I, s. 247*;* Vorlander, Karl, *"Felsefe Tarihi",* (çev. Mehmet İzzet, Orhan Sadettin, sad. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.59-60.

[197] Ertuğrul, s.68; Vorlander, s.216.

[198] Cevizci, s.1122.

duğunda hem Tanrı'ya benzer, hem de kendisi olur. Eğer Tanrı mutlak anlamda iyi doğru ve güzelse madde en uç noktada onun yokluğudur, çirkindir ve kötüdür. Tanrı, ruh ve çokluktan oluşmuş bir teklikse, madde birlikten yoksun birçokluk, biçimsizlik ve çirkinliktir. Bu nedenle Neoplatonizm'de maddî varlık küllî akla ulaşana dek kötülüğün ve eksikliğin sembolüdür. [199]

Plotinus'a göre varlığın birliği, var olan şeylerdeki birliktir. Bu, çokluk bir olanın içindedir anlamında olup, bir olanın çokluğun içerisinde olmadığı anlamına gelir. Görünen âlem ilk ışıktan fışkırdığı zaman, bu ışığa her yaklaşıldığında onda bu ışığın özellikleri vuku bulur. İnsanın maddenin ve dünyevî arzuların ötesine geçmesi doğaldır. Öyle ki insan mücadele merdivenini çıkma, maddenin tasallutundan kurtularak erdemlerin gereğini yapma, felsefî hakîkatlere vakıf olma, görünen âlemin ötesine geçme, Tanrı ile bağlantı kurma ve onunla birlik olma basamaklarından geçtikten sonra, ilk var olan ile kolayca birleşir ve güçlü bir yokluk arzusu (fenâ bulma) onu sarar.

Plotinus'a göre Tanrı daima diri olan varlıktır. Sahip olduğu ruh kendisinden çıkan bütün ruhları kuşatır. Maddî âlemin içinde tam ve bütün olarak yer almaz. Çünkü o küllî akılda mevcuttur. Plotinus, Eflatun (Platon) gibi Tanrı'yı âlemin içine koymamış ve ferdlerle sınırlandırmamıştır. Ölüm anında ruh ilk kaynağına döner, kâinatı kapsayan ruhta yok olur ve onun sonsuzluğuyla sonsuz olur.[200] Plotinus'un düşüncesinde bir varlık içinde taşıdığı ilâhî öze benzediği ve bu öze yöneldiği ölçüde güzeldir. O halde zaman ve mekânda güzel olan varlık, Tanrı'ya giden yolda ilk adımdır. Görünen dünyanın güzellikleri, akıl sahibi herkesi hayran bırakır ve düşünmeye

[199] Kantarcıoğlu, s.102; Cevizci, s.1122.

[200] Rebi'a Bedî', c.I, s.247.

sevkeder. Çünkü bütün güzellikler Tanrı'nın güzelliğinin göstergesidir. Sanatçı Tanrı'nın güzelliğinin vücut bulmuş şeklini görür ve maddedeki güzelliklerden Tanrı'nın güzelliğine yücelir. Ayrıca bütünlüğü oluşturan parçalar tek başına güzel olmayıp sadece ahenkli bir bütün içinde güzeldirler. Mesela bir sanat eseri çokluktan oluşmuş bir teklik olup, sanat ortamında Tanrı'nın çokluktan oluşmuş tekliğine vücut veren sanatçı, kendi iradesini Tanrı'nın buyruğuyla özdeşleştirmiş olur. Ve o sanat eserini seyredenler veya okuyanlar da aynı ilâhî güzelliği ve tekliği ruhunda yaşar ve evrensel aşkta bütün varlığın bir parçası olur.[201]

Yeni Eflatuncular'dan sonra İtalyan filozoflardan Bruno (1548-1600) Plotinus'un felsefesinden etkilenerek yeni bir panteizm anlayışı geliştirmiştir. O'na göre Tanrı, ruhun bedenlerle birleşmesi gibi âlemle birleşmiştir. Tanrı mevcut olan her şeyin ruhu, sureti ve hayatıdır. Âlem kendisi ise sonsuz bir canlıdır.[202]

Hıristiyanlık ve İslâmiyet felsefî ekollerdeki varlığın birliği kavramını tam olarak reddeder. Tanrı kalplere inmez, kalplerde yer edinen sadece O'na imandır. Kalplerde yer edinen Tanrı'nın varlığını tasdik etmek, birlemek ve bilmektir.[203]

Tasavvufî anlamda varlığın birliğine (vahdet-i vucûda) inanan sûfilere göre ise; âlem sonsuz olmadığı gibi Allahu tealâ da âlemle birleşmiş değildir. Âlem onun vücûdunda zâhir olmuştur. Her şey diridir, Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği gibi: "*Yerde ve göklerde olan her şey Allah'ı zikreder."*[204] Bu dirilik bizim bildiğimiz cinsten olmadığı gibi fikir ve nazar yoluyla

[201] Kantarcıoğlu, s.104-105.

[202] Ertuğrul, s.69.

[203] Rebi'a Bedî', c.I, s. 247.

[204] *Kurân-ı Kerîm*, Cuma, 62/1, Teğabun, 64/1.

da bilinemez.[205]

Spinoza[206] Tanrı hakkındaki düşüncelerini "Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup, ezelî bir özü, bu sonsuz sıfatlardan her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum." sözleriyle ifade etmiştir. O'na göre; Tanrı cevher ve varlık olarak tektir ya da tek olan varlıktır. Ve Tanrı'nın tüm şeylerin varlığını devam ettiren bir iç cevher olduğunu ifade etmektedir. Tanrı ve âlemin tek bir cevherden geldiğini bu yüzden de Tanrı'nın âlem, âlemin de Tanrı olduğunu savunmuştur. Tanrı hem mutlak cevher hem de tabiattır, ya da yaratıcı tabiattır. Sonuç olarak Spinoza "Her şey Tanrı'dır" ilkesini savunmaktadır.

Spinoza'nın anlayışında Tanrı, her şeyi hür olan iradesi ile ve dilediği gibi takdir etmemiştir. Âlem onun mutlak kudretinin icabı ve zarûri olarak meydana gelmiştir. Yani âlemin varlığı tanrının varlığının doğal sonucudur. İnsanı da bu çerçeveye dâhil eden Spinoza'ya göre âlem sonsuzdur.[207]

Ona göre şahıs, şahsiyetinin neticesi olan şeylerin hepsiyle beraber ölür ve sonsuza dek yok olur. Hayatını şahsiyetinin sınırları içinde kapanıp kalmış ve nefsânî bir şekilde yaşamış kişiler için beka söz konusu değildir. Ancak Tanrı'nın sonsuz

---

[205] Ertuğrul, s.70.

[206] Spinoza (1632-1677), Hollanda'da ticaretle uğraşan bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Bilimsel buluşların, dinsel bölünme ve çatışmaların, siyasal değişikliklerin ve felsefi gelişmelerin yoğun olduğu bir sırada Hollanda'da yaşadı. Spinoza'nın babası ticaretin yanı sıra sosyal alanda da gelişme kaydetmiş ve Amsterdam'daki Sinagog'un ve Yahudi okulunun müdürü olmuştu. Ailesi Spinoza'nın Yahudi hahamı olarak yetişmesini istemiş ve bu yönde gelişmesi için her türlü eğitim olanaklarını sağlamıştı. Spinoza bu sebeple erken yaşta gittiği Yahudi okullarında ve Sinagoglarda İbranice öğrenmiş, Yahudi ve Arap din adamlarının çalışmalarını öğrenme imkânı bulmuştur. Ayrıca bkz. Vorlander, s.402.

[207] M. Kâzım Arıcan, *"Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı",* s.66-67, İstanbul 2004.

cevherini müşahede etme derecesine yükselen kimse ölümden kurtulur ve beka bulur. Ancak beka bulan ruh ayniyet ve şahsiyetini kaybeder.

Spinoza'ya göre dini hükümlere itaat esarettir. Fazilet, yapılan işlerde aklı rehber etme kudretidir. Mutluluk ise kalbin sükûn ve huzurundan ibarettir. Kötü huylarını ceza korkusuyla ya da mükafaat umuduyla zapteden kimse faziletin ancak zahirini elde etmiş olup gerçek fazilet sahibi değildir.

Spinoza âlem ve Tanrı'yı aynileştirmesi nedeniyle eleştirilmiş ve kendisi bunu kabul etmese de hakkında ateist ya da materyalist olduğuna dair yorumlar yapılmıştır.[208]

Mistik ağırlıklı bir akım olarak kabul edilen romantizm akımıyla[209] birlikte, insan evrenin merkezine oturtulmuş olup, Tanrı merkezli evren fikri yıkılmış olup, insan ahlâkî değerlerin hem ölçüsü hem de kaynağı olmuştur. XIX. yy. romantizmi kültür ve medeniyette Hıristiyanlık sentezini yetersiz bulup yeni eflatuncu felsefeyi kendisine mit olarak seçmiştir.[210]

Bu dönemde batıda yapılan bazı edebî çalışmalar, batı düşüncesi ve doğu panteizmi arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Örneğin Alman Frederic Shegel, Hint Dili ve hikmetleri hakkında bir kitap yazmıştır. İngiliz Colebrooke (1765 – 1837) Vedalar'ın büyük bir kısmını İngilizce' ye çevirmiştir. Hegel onun bu çalışmalarının batı toplumu için seçkin ve etkileyici bir kaynak olduğunu söylemiştir. Bunların dışında diğer batılı araştırmacılar Hinduizm'in, Yahudilik ve Hıristiyanlık

---

[208] Arıcan, s.81.

[209] XIII. ve XIX. yy.'da Batı'da etkin olan romantizm akımı her ülkede kendine ait özelliklerle ortaya çıkmıştır. Romantizme İngiltere'de "romantik akım" olarak adlandırılan romantizm Amerika'da "duyular ötesi idealizm" (transandantalizm) olarak adlandırılmıştır. bkz. Kantarcıoğlu, s.95.

[210] Kantarcıoğlu, s.95.

ile ilişkisi hakkında kitaplar yazmışlardır. Hinduizm'in, Nitche (1884-1900), Tolstoy (1828-1910), Yeats, Emerson (1988-1965) ve Bergson (1988-1965) gibi diğer batılı düşünürleri etkisi altına aldığı ve derinden etkilediği bilinmektedir. Ayrıca Hıristiyan bir ekol olan teozofi düşüncesinde de diğer bir doğu dîni olan Budizm'in önemli bir yeri vardır. Hintli bilge ve filozof Krisna Murti'nin eserleri batıda ruhsal alanda önemli bir kaynak olarak görülmüştür.[211]

Ulûhiyet bilincini temsil eden tabiat, romantik düşünürlerin eserlerinde Tanrı'nın yerini almıştır. [212] Tabiat ile tanrının özdeşleştirilmesi onların tabiatla ilgili duruşlarında panteist bir mizacın olduğunun göstergesidir. Bu durum daha çok Byron'un (1788-1864) sonelerinde, Shelly (1792-1822)'nin eserlerinde ve Victor Hugo'da ortaya çıkar. Batı romantizmi doğu panteizminden uzak değildir. Romantizm ruhu tabiatta özellikle güzel olan her şeyle birleşir. Peki, romantik akımdaki panteizm anlayışı ile doğu panteizmi tamamıyla aynı mıdır? Yoksa aralarında far var mıdır? Şimdi bunu inceleyelim.

Romantizm ve doğu panteizmi her ikisi de ortak olarak Tanrı-âlem birliğini ele alsa da, doğu panteizmi bu birliği Tanrı ya da tabiat olarak tek bir varlık üzerine yoğunlaşarak ifade ederken, romantik akım panteizmi bu birliği tanrı-insan birliği ve tanrı- âlem birliği olmak üzere ikiye ayırarak ifade eder.[213]

Romantizmin panteist anlayışının Spinoza ile aynı tarzda olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin romantik düşünür Victor Hugo varlığın amacını insanın Tanrı'ya ulaşması olarak belirler. Ve bu amaç için tek bir yoldan bahsetmez.

---

[211] Rebi'a Bedî', c.I, s. 261.

[212] Kantarcıoğlu, *"Platon'dan Derrida'ya Edebiyat Akımları"*, İstanbul 2009, s.122.

[213] Rebi'a Bedî', c.I, s. 262.

Aksine bütün geleneksel dinleri ve insanı yücelten bütün düşünceleri kabul eder. Panteist düşünceyi de bu alana katar. O'na göre Tanrı her şeyi yaşatan ışıktır. O her şeydedir. Ve her şey Tanrı'dadır. Tanrı ile var olanlar arasında, dalgaların tümünün denizden olması gibi bir bütünlük söz konusudur. Hugo küllî ruhun mahlûkatın bütününe yayıldığına, madde ile azalarak ve artarak karıştığına inanır.

Yine romantizm düşünürlerinden Vigny iç dünyasında derin bir panteizm anlayışı yaşayarak şöyle demiştir. "Yarattıklarının içinde her yerde Tanrı'yı görüyorum. Varlığını içimde hissediyorum. Etrafı kuşatan şeylerde kendimi seyrediyorum."[214]

Böylece Allahu Teâlâ'nın tek başına eşsiz ve ortaksız olarak sahip olduğu yüce ulûhiyet, romantikler tarafından hissedilen varlıklardaki her şeye indirgendi. Romantikler hissedilenlere tapmaya başladı. Tabiat, onlar için bir ibadetgâh, aynı zamanda Tanrı ve aynı zamanda kutsal olan her şey demekti. Onlara göre, görünen âlemdeki güzellik Tanrı'nın güzelliğiydi.

Panteizm düşüncesi, romantik düşünürlerden Tolstoy ve Emerson'da da kendini gösterir. Tolstoy bu konuda şöyle demiştir: *"Bana göre tabiat, ay ve ben tek bir varlık dışında bir şey değiliz."* Tabiatı dine ulaştıran bir yol işareti olarak gören Tolstoy, dinlerin birliği düşüncesini savunmuştur. Emerson ise tabiatta ilahların insanları kuşattığını, ancak onların geçilmesi mümkün olmayan hoş şeffaf bir örtünün ardında hareket ettiklerini söylemiştir.[215]

XIX. yy.'da Amerika'da etkinlik gösteren ve romantizm akımı gibi yeni Eflantun'cu felsefe temeli üzerine bina edilmiş teozofinin[216] panteizm konusundaki öğretilerinde de

[214] Rebi'a Bedî', c.I, s. 263.

[215] Rebi'a Bedî', c.I, s. 264.

[216] Teozofi kavramı için bkz. 123. dipnot.

maddî ve manevî birliğe yöneliş vardır. Ruh gizli bir şekilde maddeyi içerirken, madde ruhu cisimleşerek içerir. Teozofi'nin inandığı Tanrı beşerden ayrılan ve görünenin ardında olan en büyük yaratıcı olma özelliğine sahip değildir. Teozofler; insan, tanrı ve âlemin sonsuz ebedî ve yaratılmamış bir özden geldiği düşünüldüğü sürece, her hangi bir yerde yaşanan sıkıntıların bütün insanlığı etkileyeceğini düşünmüşlerdir. Bu durum 'cevherin içindeki parçaya dokunan bir şey bütüne dokunmuş olur.' şeklinde açıklanmıştır.

Tek, kapsayıcı, kuşatıcı özün, şeylerin kaynağı olduğu düşüncesi, teozofinin pantezim anlayışında da yerini alır. Onlara göre eşyanın tümü o öze dönecektir. Teozofi'nin kurucularından Helena Balavatsky (1831-1891) ve Hanne Bizanty'nin eserlerinde teozofilerin Hinduizm ve Budizm'in tesiri altında kaldıkları, batı düşüncesinden ilham aldıkları ve romantikler gibi kendi dışlarında olmayan, içlerinde yer alan bir ulûhiyete özlem duydukları ortaya çıkmaktadır.

Onlar geleneksel ve taklîdî kutsal Tanrı anlayışını çelişkili gördükleri gerekçesiyle kabul etmemektedirler. Yine romantikler gibi onlar da kâinat dışında olan bir tanrı tasavvur etmediler. Bilakis onların Tanrı anlayışında, Tanrı her şeyin aslı olup, her şey ondandır, onda yok olur.

Dînî açılım, kâinatın sırlarını anlama, kâinatla ilgili ilimleri keşfetme çabası, insanda saklı olan ruhsal ve nefsî güç gibi konularda yoğunlaşan teozofi düşüncesi XIX. yy.'da Boston'a sızarak Boston entelektüel hayatında etkin rol aldı. Onlar Tanrı'nın cennet, ağaç veya dağ gibi mekânlarla sınırlandırılamayacağına inanıp, Tanrı'nın kâinatın görünen ve görünmeyen her zerresinde, her molekülünde bulunduğuna iman ettiler. Onların, kâinatın yaratılmamış olduğunu, ruh ve maddenin tek bir özden geldiğini, kâinatın sürekli değişim ve dönüşüm geçirdiğini savunmaları düşüncelerindeki panteist etkilenimi göstermektedir.

Panteist düşünce kanalıyla Tanrı'nın ruhsal âlemden maddî âleme aktarılması düşüncesini, Tanrı'nın insan içine intikali düşüncesi takip etti. Tanrı'nın hem insana hem de varlık âlemine aşkın değil, içkin olduğu savunuldu. Teozoflar insanın kendi içindeki tanrısal özü keşfetmesi düşüncesiyle meşgul oldular. İçsel sezgi ve tanrısallığı keşfetme yoluyla varılan idrakın, dıştaki otoriteye dayanan imanla farklı konumlar olduğunu düşündüler. Teozofide iç ışık ve fıtrî sezgi vasıtasıyla içe bakarak hakikati arama olgusu ön plana çıktı. Onlara göre; uyanık bir bilince sahip olan peygamberler ve iç yolculukları vasıtasıyla, içe bakarak hakikati arama olgusu tekrarlandı.[217]

Batıda XIX. yy.'da geçmişten bağımsız olma ve yeniyi keşfetme çabası, din adamlarını, şairleri ve eleştirmenleri din konusunda beklenmeyen durumlara sürüklemiştir. XIX. yy.'ın ikinci yarısında, 1948 Sanayi Devrimi'nden sonra, romantizmin etkinliğini kaybetmesiyle ve sanayi ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte batı vicdanında Tanrı yok sayılmıştır. Bu dönemde dînî düşünce yara aldı. Bilim ve çalışma çağının ortasında bütün kutsallar teste tabi tutuldu.

Özel olarak Hinduizm'in genel olarak da panteizm'in oluşturduğu kavrama döndüğümüzde bu kavramın; ölüm ve hayat karşısında insanın gidişatının nasıllığı, insanın küçük Atmandan, büyük Brahma'ya geçmek için nasıl tanrısallaşacağı etrafında döndüğünü görürüz. İnsan bu kâinatın bir parçası iken ruhsal emellerini gerçekleştirmesi nasıl mümkün olacaktır? Bu bağlamda; hayatın amacı, ölümden sonra varılacak yer, reenkarnasyon, tenâsuh, maddî beden ve manevî varlık konularında derin düşünceler ortaya çıkmıştır.

Bu noktada teozofların ortaya atarak cevap aradıkları " Biz kimiz? Biz neredeniz? Nereye gidiyoruz?" soruları devreye

[217] Rebi'a Bedî', c.II, s. 265.

girdi. Ve belki de bu sorularının cevabını Buda'nın verdiği şu cevapta buldular: *"Bedene dönmemek ruhun şiddetli arzusudur. Çünkü o sonsuz ulûhiyette kalmak için yok olur."* Teozofi akımının tuttuğu yol ile geleneksel dinin tuttuğu yolun aynı olmadığı açıktır. Aslında onların din konusundaki konumlarında da bir netlik yoktur. Çünkü teozofistler, bütün dînî anlayışlara açık olarak, her dinden kendilerine uygun olanı almışlardır. Dikkatlerini insanın manevi mirasına çeviren teozoflar panteizmi, reenkarnasyonu ve alışılmış dînî akîdenin dışında kalan konuları savunmuşlardır. Bu akım genel hatları itibarıyla romantizm akımıyla benzeşir.[218]

Panteizme hem dînî hem de felsefî anlamda pek çok eleştiri gelmiştir. Panteizmi eleştirenler söz konusu Tanrı anlayışının aşkınlık fikrini reddetmek suretiyle ateizme yardımcı olduğunu söylemişlerdir.

Yine panteizm "Tanrı her şeydedir." diyerek varlık mertebelerini gözetmemekte, örneğin insanla bir ağacı aynı seviyede değerlendirmektedir. Bu yönüyle de eleştirilen panteizm aynı zamanda sonlu olan ile sonsuz olan arasındaki bağlantıyı sağlam bir temele oturtamadığı gerekçesiyle de eleştirilmiştir.

Panteizm çerçevesinde düşünüldüğünde iyilik ve kötülüğün konumu ne olacaktır? Her şey Tanrı'dır denildiğinde ya kötülüğün normal görülmesi, ya da iyilik ile kötülüğün arasındaki farkın en aza indirgenmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Bu yüzden panteizmin günahı, iyi olma sorumluluğunu ve kötülükle mücadele gereğini açıklayamadığı söylenmektedir.[219]

Ayrıca Henry Moore (1898 – 1986) maddenin kendi kendini yaratmasının mümkün olmadığını, tabiatı itibarıyla yaratma

---

[218] Rebi'a Bedî', c.I, s.266.

[219] Cevizci, s.812.

eyleminden aciz olduğunu ifade etmiştir. Gerçekten var olan ve yaratan "ruh"tur demiştir. Ve yaratanın yaratan, yaratılanın da yaratılan olduğunu söylemiş ve Kitâb-ı Mukaddes'te geçen, âlemin Tanrı'nın bir sözüyle yaratıldığını ifade eden ayeti de delil olarak öne sürmüştür.[220]

İlâhi dinlerin saf panteizm kavramını kesinlikle reddettiklerini belirtmiştik. Burada Panteizm kavramına batıdan gelen tenkitleri ele aldık. Ancak belirtmek gerekir ki Panteizm kavramı Müslüman bilginler ve mutasavvıflar tarafından da ciddî olarak tenkit edilmiş olup, İsmâil Fenni Ertuğrul "Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî" isimli eserinde Fransız kitaplarında yer alan panteizm eleştirilerine uzunca yer vererek, İslâmi tasavvuftaki vahdet-i vücûd ve panteizm arasındaki farklar için bir bölüm ayırmıştır. Ancak konumuz bu kadar ayrıntıya girmeye izin vermediği için burada sadece söz etmekle yetindik.[221]

2.4. REENKARNASYON

Latince'de reincarnatio, diğer batı dillerinde de reincarnosyon olarak geçen reenkarnasyon öldükten sonra insan ruhunun başka bir bedene girerek yeniden dünya hayatına gelmesi ve bunun bir olay döngüsü şeklinde tekerrür etmesi inancını ifadede kullanılan terimdir. Bu terimin, Türkçe'deki karşılığı "ruh göçü" olup; Arapça'daki karşılığı ise; "تَقَمُّص (tekammus) ve تَنَاسُخ (tenasuh)" kelimeleridir. Buna göre insan ruhu bir insan bedeniyle dönüş yapabileceği gibi,

[220] Rebi'a Bedî', c.I, s.256.

[221] Bkz. Ertuğrul, s. 65-104.

bir hayvan veya bir bitki olarak da geri dönebilmektedir. Bu inanca sahip olanlar bunu evrensel bir tekâmül yasası olarak kabul ederler. Bu inanç milletten millete, ekolden ekole farklı anlaşılmış farklı şekillerde yorumlanmış ve açıklanmıştır. Kimilerine göre; yeniden dönüş bir önceki hayatta gerçekleşemeyen emelleri gerçekleştirme için yakalanan şans iken, kimilerine göre bir önceki hayat tarzının ya mükâfatıdır, ya da cezası olup, kimilerine göre de mutlak varlıkla birleşmeden önce yaşanan mükemmelliğe erişme sürecidir.

Bu konuda incelediğimiz kaynakların kiminde reenkarnasyon ve tenâsuh kelimeleri eş anlamda kullanılırken, kimisinde ikisinin de ortak özelliği bulunmasına rağmen ayrı ve farklı kavramlar oldukları vurgulanmaktadır. Buna göre tenâsuh da insan ruhunun öldükten sonra tekrar dünyaya hayvan, bitki veya insan olarak dönmesinin mümkün olması ön plana çıkarken, reenkarnasyon da insan ruhunun döndüğünde sadece başka bir insan bedeniyle ve tekâmül içerikli olarak dönmesi ön plana çıkar. Tenâsuhte ölümden sonraki gelişler önceki hayatın cezasını veya mükafatını almak için iken; reenkarnasyon da sonraki gelişler sadece ve sadece tekâmul içindir. Bu nüansla birlikte, doğu literatürüne ait olan tenâsuh kavramının biraz değişiklikle batı literatüründeki ifadesi reenkarnasyondur diyebiliriz. Sonuçta iki kavram da ruh göçü, bir başka bedende dünya hayatına devam ve yeniden geliş anlamlarını içermektedir.[222]

Reenkarnasyon Batı'da ilk kez Eflatun ve Pisagor gibi eski Yunan bilgin ve filozofları tarafından dile getirilmiş iken, pek çok eski uygarlıktan, Hindular, Budistler, Caynacılar, Sihistler gibi doğu dinlerine, Durziler, Kızılderililer, Nusayriler, Yezîdiler gibi mezheb ve gruplara yayılan bir alanda kabul

[222] Tümer, s.102; Mustafa Aşkar, "Reenkarnasyon ve Tasavvuf", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2004. Erişim Tarihi 10.9.2010, *http://kurannesli.info/bilgibankası/yazi.asp?id-607*

görmüş olup, İslâm coğrafyası bu görüşe tamamıyla mesafeli durmuştur.

Reenkarnasyon doğu dinlerinde daha çok "tenâsuh" kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu nedenle biz de bu konuda tenasuh kelimesini kullanacağız. Tenâsuh inancı Hint dinlerinde karma doktrinine dayanan temel inançlardandır. Bu konuyla ilgili olarak doğu dinleri üzerinde özel olarak ilk çalışmaları yapmış olan el-Birûnî (ö.440/1048) *et-Tahkîḳ* isimli eserinde şunları ifade etmiştir: *"Kelime-i şehâdet İslâm, teslis Hıristiyanlık, cumartesi günü de Yahudîlik için ne kadar önemliyse, tenasüh da Hindular için o derece önemlidir. Bunun içindir ki, tenasühe inanmayan bir Hindu düşünülemez. Zaten Hindular da, böyle bir kimseyi kendilerinden kabul etmezler."*[223]

Hinduların tenasuh inancına göre; ruh kendi derecesine bağlı olarak yüksek veya alçak bir seviyede doğar. İnsan yaptıklarına göre daha sonra hayvan, bitki, insan veya tanrı şeklinde doğar. Bu doğuş bir sebep sonuç ilişkisi içinde gerçekleşir. Manevî ve ahlakî karşılık, yani amellerin sonucu tenasuh ile mümkün olur. Sonraki hayatta mutluluğu yakalamak önceki hayatta nasıl bir yaşam sürdüğüne bağlıdır. Ölüm korkulacak bir şey değildir. Zira devamlı yeniden oluşlarla insan arzularına ulaşır ve devamlı bir tatmin elde eder. Bu inanış tarzının Hintlilere iyimser bir karakter kazandırdığı ileri sürülmüştür.[224]

Hinduizm'den ayrılan bir parça olarak ve Hinduizm'deki kast taassubuna ve Brahman şekilciliğine muhalif bir hareket olarak Gotama Budda (M.Ö. 563-483) öncülüğünde, M.Ö. VI. yy.'da, kendine has inançlarıyla önce Hindistan'da daha sonra Çin, Japonya, Tayland gibi ülkelerde varlık gösteren bir din

[223] Aşkar, s.3.

[224] Tümer, s.102-103.

olan Budizm'de de tenâsuh inancı temel inançlardandır.

Budizm'de tenâsuh inancı Hinduizm'de olduğu gibi karma doktrinine dayanır. Karma; iş, davranış anlamına gelir. Terim olarak ise; işleri yöneten, şimdiki ve gelecek hayatta birçok maddî etkileri bulunan kanunu ifade eder. Vedalarda bulunmayan karma terimi, Hintlilerin diğer bir kutsal metni olan Upanişadlarda ortaya çıkar. Karma inancı, toplum hayatındaki sosyal farklılıkların, iyi ve kötü kaderin bireylerin önceki hayatlarından kaynaklandıklarını savunur. Buda iradî davranışın önemine vurgu yapmıştır. Her şey iradeye bağlıdır. Karma insanın iradesiyle yaptığı işi ve bunun sonucunu kapsar. Yapılanlar kişi için kaçılamayacak bir sonuç getirir. Herkes böyle bir karmayı miras alır ve bunu diğeri takip eder. Herkes kendi karması içerisinde iyi ve kötü iş yapmakta hürdür. Fâil karmanın semeresini ya yaşıyor olduğu hayatta, ya bir sonraki doğumda ya da diğer doğumda alır. Budistlere göre hırs, kin ve hilenin aldattığı kimsenin karması kötü olup, bunun tersi hareket eden kişinin karması iyidir.[225]

Budizme has olan "anatta" doktrinine göre insanda nefs veya ruh diye bir şey bulunmaz. İnsan zihnî ve bedenî unsurların bütünüdür. Zihnî unsurlar ve beden, mutlu bir anda doğum anında birleşmiş olup acı bir anda ölüm anında ayrılırlar. İnsan bedenî, hissî, şuûrî, irâdî ve aklî olmak üzere "beş khanda (beş grup)" içinde yer alır ve bu beş grup ömrün çeşitli safhalarında değişik görüntüler ve nitelikler sergiler. Ruhun olmadığı inancı Budizm'de tatmin sağlayamadığı için kendi içerisinde ruhu kabul eden "Pudgalavadin'ler" mezhebinin doğmasına neden olmuştur.

Budistler için tenâsuh (samsara) yeniden doğuşu, tekrar tekrar gelmeyi, bir hayattan ötekine geçişi ifade eder. Bundan kaçınmak mümkün değildir. Çünkü Budizm'deki ızdırab

[225] Tümer, s. 192-193.

doktrininin tek bir gelişte anlaşılması mümkün değildir. Tenâsuh bitmek bilmeyen bir yeniden doğuş silsilesi olup içinde acıyı barındırır. Tenasuh sadece insan olarak değil en küçük sinekten insana kadar bütün canlı kategorilerini içine alan bir yeniden hayata dönüştür. Sadece insan olarak dönüldüğünde tenâsuhtan kurtulup Nirvana'ya (mutlak huzur ve sukûnet, doğum silsilesinden ve ölümden kurtuluş) ulaşmak mümkün olur.[226]

Batı'da XIX. yy.'da oluşmuş olan pek çok akım doğu dinleri üzerinde çalışmaların yoğunlaşmasının neticesi olarak reenkarnasyon kavramını benimsemişti. Teozofi akımının temsilcilerinin pek çoğunun Tanrı'yı özel yollarla araştırma çabalarının eşliğinde, eserlerinde ve hayatlarında reenkarnasyon meselesi önemli bir uğraş olarak belirdi. Çünkü onlar reenkarnasyonu karşı karşıya kaldıkları pek çok düşünsel problemin çözümü olarak gördüler.[227] Kendileri için durum böyleyken ilk Hıristiyanların da reenkarnasyona inandıklarını düşünüyorlardı. Fakat onlara göre yanlış çeviriler ve ön yargılar bu inanışa delil teşkil edecek metinlerin kaybolmasına ya da tahrifine sebep olmuştur.

Teozofların böyle düşünüyor olmasına rağmen, mevcut dînî metinlerde çok açık ve net bir şekilde yer almayan reenkarnasyon inancı, Aziz Augustinus'un bazı konuşma metinlerinde imalı bir şekilde yer almıştır. Augustinus "*İtiraflar"*ında şöyle der : "*Söyle bana Tanrım, söyle bana, çocukluğum, daha önce yaşamış olduğum, önceki ölümümle ayrılmış olduğum bir neslin devamı mıdır? (...) Bu yaşamdan önce neredeydim ey Tanrım, başka bir bedende mi* ?" Geleneksel Hıristiyanlıkta reenkarnasyonun var olduğu düşüncesi yalnızca işte böyle metinlere dayandırılmaktadır. Zira Hıristiyanlık dünyası

[226] Tümer, s. 192-193.

[227] Rebi'a Bedî', c.I, s. 266-268.

A'raf, cennet ve cehennem inançlarına aykırı olduğu için reenkarnasyon inancını reddetmiştir. Kilise babalarından Origenes (185-254) bir ara reenkarnasyonu kabul eder gibi görünse de, Hıristiyanlık âlemi adına kilise kurumu 553'te yapılan Konsil'de reenkarnasyon düşüncesinin bir sapkınlık olduğunu ilan etmiştir.[228]

Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisinde Süleyman Turan'ın çevirisiyle yayınlanmış olan Mark Hichcock'un *"Hıristiyanlık'ta Ölümden Sonraki Hayat"* adlı makalesinde Hıristiyanlıkta reenkarnasyon inancının bulunmadığı ancak yeniden diriliş inancının bulunduğu öne sürülerek bu düşünceye Kitâb-ı Mukaddes'ten şu deliller sunulmuştur. Aynen naklediyoruz.[229]

"… Yeniden dirilişin (resurrection) lehinde ve reenkarnasyonun aleyhinde olan en azından 7 Kitâb-ı Mukaddes argümanı vardır.

Birincisi, İngilizce çevirilerde "resurrection" diye tercüme edilen Grekçe anastasis ifadesi Yeni Ahit'te 42 kez geçmektedir. Yeni Ahit'te anisteemi (yukarı kalkmak) kelimesi çeşitli defalar ölü bedenlerin dirilmesine, özellikle de İsâ'nın üçüncü günde ölümden dirilişine, atıfla kullanılmıştır. Yeniden diriliş (resurrection), bir Kitabı Mukaddes terimidir. Reenkarnasyon ise değildir.

İkincisi, Kitab-ı Mukaddes her kişinin öleceğini ifade eder. "Bir kez ölmek, sonra da yargılanmak nasıl insanların kaderiyse Mesih de bir çoklarının günahlarını yüklenmek için bir

---

[228] Arif Arslan, *" Bütün Dinler ve İnançlara Göre Ruhçuluk ve Reenkarnasyon",* İstanbul 2008, s.55-56

[229] Hitchcock, Mark "Hıristiyanlıkta Ölümden Sonraki Hayat" (çev. Süleyman Turan), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* S.5/ 4/ Samsun/2005/ s.300-303. (Elektronik Sürüm). Erişim Tarihi, 10.12.2010, www.dinbilimleri.com.

kez kurban edildi …" (İbraniler 9:27-28)[230]. Eugene Peterson, The Message isimli kitabında bu ifadeyi "Herkes bir defa ölüp, daha sonra semerelerini görecektir" şeklinde yorumlar.

Üçüncüsü, Kitab-ı Mukaddes ölen kişinin ruhunun bir başka bedene değil de ya cennete ya da acı çekeceği ikametgahında gideceğini belirtir (Luka 16:19-31).[231]

Dördüncüsü, Kitab-ı Mukaddes, ruhun bedenden bedene girerek reenkarnasyonunu değil de "bedenlerin kurtuluşuna" değinir (Romalılar 8:23).[232]

Beşincisi, Hz. İsâ'nın yeniden dirilişi tarihsel bir olgudur. Biz tarihten ve Kitab-ı Mukaddes'ten biliyoruz ki İsâ ölümden dirildi ve onun yeniden dirilişi diğer bedenlerin dirilişinin temelidir (1 Korintliler 15:20)[233]. Diğer yandan, reenkarnasyon, insanların spekülasyonuna, mit ve fanteziye dayanmaktadır.

Altıncısı, reenkarnasyon ruhların bir bedenden diğerine ruh göçünü (transmigration) öğretirken Kitab-ı Mukaddes mevcut bedenlerin transformasyonunu öğretir. "Oysa bizim vatanımız göklerdedir. Oradan kurtarıcıyı, Rab İsâ Mesih'i bekliyoruz. O, her şeyi kendine bağlı kılmaya yeten gücünün etkinliğiyle zavallı bedenlerimizi değiştirip kendi yüce bedenine benzer hale getirecektir." (Filipililer 3:20-21)[234] Kitab-ı Mukaddes'e göre ölen aynı beden, yeniden diriltilecektir. Şimdi sahip olduğumuz bedenden oldukça farklı olacak olmasına rağmen, mevcut bedenimizle bir devamlılık olacaktır. "Ölülerin dirilişi

---

230 *"Kutsal Kitap (Tevrat, , Zebur, İncil)"*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2009, s.1300.

231 Kutsal Kitap, s.1110.

232 Kutsal Kitap, s.1209

233 Kutsal Kitap, s.1234.

234 Kutsal Kitap, s.1263.

de böyledir. Beden çürümeye mahkûm olarak gömülür, çürümez olarak diriltilir. Düşkün olarak gömülür, görkemli olarak diriltilir. Zayıf olarak gömülür, güçlü olarak diriltilir. Doğal beden olarak gömülür, ruhsal beden olarak diriltilir" (1 Korintliler 15:42-44).[235]

Yedincisi, Kitabı Mukaddes, Mesih'in çarmıhta insanların günahlarına kefaret olarak ölmesiyle, insanların açık bir şekilde İsâ'ya, onun herkes için bir kez öldüğüne ve yeniden dirildiğine inanmak suretiyle bütün günahlarının bağışlanabileceğini ifade eder. Yeniden dirilişe inanmak, Mesih'in kurtarıcı müjdesindeki anahtar bir unsurdur. (1 Korintliler 15:1-3)[236]. Reenkarnasyon, geçmişteki kötü eylemlerin mevcut hayat için etkilere sahip olduğunu anlamına gelen, karma anlayışını ortaya koyar. O, kişisel kurtuluşu öğretir. İnsanın kendisi tarafından elde edilen nihai kurtuluş, yeniden doğuş sirkülasyonundan kurtulmaktır. Oysa Kitabı Mukaddes'e göre insan düşmüştür ve günahtan kurtuluşa sadece Tanrı'nın lütfu ve İsâ Mesih aracılığıyla ulaşılabilir (Yuhanna 14:6; Efesliler 1:7)[237]. Görüldüğü üzere, reenkarnasyon mistiktir ve insan merkezlidir. Yeniden dirilme (resurrection) ise tarihsel bir olguya ve Kitabı Mukaddes'e dayanmaktadır ve Tanrı merkezlidir." diyerek Hıristiyanlık'ın özünde reenkarnasyonun bulunmadığına dair delilleri bu yedi maddede sıralayan Hickcock, Reenkarnasyonun felsefî ve fantastik bir düşünce olduğunu söyleyerek bu düşüncenin Budistlerin, Hinduların, Sihlerin, Krişnaların, Bahaîlerin ve Caynistlerin, yani temel olarak Hint dinlerinin dünya görüşü olduğunu dile getirir.

Ayrıca batıda "Patrisya" isminde bir öğrencinin bağlı olduğu pedere hitaben yazdığı ve reenkarnasyon inancının dinle-

[235] Kutsal Kitap, s.1236.

[236] Kutsal Kitap, s.1232.

[237] Kutsal Kitap, s.1146.

rinde olup olmadığına dair sorular sorduğu mektup ve pederin O'na yazdığı cevabî mektub 1997'de *"Sent Antuan Dostu"* adlı derginin 57. sayısında yayınlanmış olup, bu mektuplaşma Hıristiyanlıkta reenkarnasyon inancının bulunmadığına dair tarihî nitelikte bir belge olarak kabul görmüştür.[238] Peder, Patrisya'ya reenkarnasyon inancının tarihini kısaca özetledikten ve Hint dinleri kaynaklı olduğunu vurguladıktan sonra şunları söyler:

"Reenkarnasyon Hıristiyan inancı ile bağdaşmaz. Ne Eski ve Yeni Ahit kitaplarında, ne de kilise gelenek ve resmi belgelerinde Reenkarnasyon öğretilmez.

Bunun üç nedeni bulunur:

Tinsel ve ölümsüz olan, doğrudan yaratılan ruh ile beden tek bir varlıktır. Ruh bedenin biçimidir. İnsanda ruh ve madde birleşmiş iki tabiat değildir; fakat birleşmeleri tek bir kişi tek bir insan oluşturmaktadır. Ölüm ise her erkeğin ve her kadının yeryüzündeki haccının sonu ve ebedi kurtuluş için Tanrının lütuf ve merhamet zamanıdır. Hayatımızın yeryüzündeki akımı bittikten sonra, yeryüzünde başka bir hayatı yaşamayacağız. Kutsal kitaplarda şöyle yazılır: 've insanlara bir defa ölmek ve ondan sonra hükmolunmak mukadder olduğu gibi, böylece de Mesih çoğunun suçlarını taşımak için bir defa takdim edilmiş olup ikinci defa, günahsız olarak, kurtuluş için kendisini bekleyenlere görünecektir.' (İbranilere, 9/27-28)

……

"Sonunda ölülerin dirilişi vardır. Mesih İsâ tam kendi bedeniyle Tanrı'nın şanında dirildi. Aynı şekilde biz de O'nda kıyamet gününde yaşamış olduğumuz aynı bedenle dirileceğiz. O, her şeyi kendine bağlı kılmaya yeterli olan gücünün etkinliği ile, bizim düşkün bedenlerimizi değiştirip kendi yüce

[238] Arslan, s.105.

bedenine benzer hale getirecektir.

Ölümümüzden sonra ebediyete kadar Tanrı'nın bizi mutluluk evine kabul etmesi için, günahlarımızdan tam olarak arınmamız, eğer gerekirse, reenkarnasyonla değil, Tanrı'nın lütfuna ve bize göstereceği merhamete bağlıdır ve Tanrı'nın merhameti sonsuzdur.

Kutsal kitaplarımız, her şeyi açıkça göstermiştir. Böyle boş inanışlar gereksizdir. Bir Hıristiyanın nasıl yaşaması gerektiğini ve nelere inanması gerektiğini kutsal kitaplar vermiştir."[239]

Yukarıda zikri geçen anlatımlara göre açıkça görülüyor ki reenkarnasyon meselesi kutsal kitaplarda ve Hıristiyanlıkta yer alan bir konu değildir. Zira pek çok kilise önde geleni bu inancı reddetmiştir. Teozofların ilk Hıristiyanlar'ın reenkarnasyona inandıklarını iddia etmeleri Katolik din adamlarının sert tepkilerine neden olmuştur. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde gnostik felsefeye dayalı kiliselerde ve bazı Hıristiyan mezheplerinde reenkarnasyon bir ilke olarak benimsenmiş olsa da bu inanç bütün Hıristiyanlığa şâmil değildir. 19 yy.'da batı Hıristiyan dünyasında reenkarnasyona gösterilen büyük rağbet Hıristiyanlığın özünden değil, o dönemde filozof, şair ve ediplerin doğu dinlerine olan ilgisinden kaynaklanmaktadır.[240]

M.S. II. yy.'da Ürdün, Anadolu ve Mısır dolaylarında etkinlik gösteren, mutlak bilgiye ulaşmayı ön plana çıkararak, dinleri bu konuda yetersiz gören bir felsefî akım olan "gnostizim" çağında ve daha sonrasında pek çok topluluğu etkisi altına almıştır.

Hıristiyanlıkta farklı bir öğreti olarak ortaya çıkan

---

[239] Arslan, s.105-107.

[240] Wikipedia, *"Reenkarnasyon"*
bkz. http:// tr.wikipedia.org/wiki/Reenkarnasyon

gnostizm, Hıristiyanlık inancı ile ilgili öğeleri, Yunan felsefesinin teoloji ile ilgili görüşlerini Doğu'dan gelen unsurlarla birleştirerek, bir tanrı, yaratılış ve kötülük öğretisi geliştirmiştir. Hıristiyan öğretiyi, eski Doğu dinleriyle Yeni Plâtonculuk ve Phytagorasçılıkla kaynaştıran felsefî dînî okulun üyelerine Gnostikler adı verilmiştir.[241]

Gnostiklerin çağdaşı olan Hıristiyanlar, Hıristiyanlığın özünü bozarak felsefi kavramları dîne karıştırdıkları için gnostik düşünürlerin karşısında yer almıştır. Gnostik felsefede de reenkarnasyon inancı bulunmaktadır. Onlara göre; dünya hayatı kendilerini kurtuluşa götürecek "gnosis"in elde edilmesinde bir araçtır. Kurtuluşa erenler ilâhi âleme geçerken, kurtulamayanlar kurtuluşa erene kadar her ölümden sonra yeniden doğuş silsilesini takip ederler. [242] Hıristiyanlar arasından bir grup bu felsefenin etkisi altında kalarak kilise kurmuş ancak Hıristiyanlar tarafından aforoz edilmiştir.

Son zamanlarda ülkemizde tartışma konuları arasında yer alan reenkarnasyon inancının İslam'da da var olabileceğini ima eden bir takım düşüncelere rağmen reenkarnasyon veya tenâsuh inancı İslâm dininde bulunmamakta olup ayet ve hadislerde geçen bilgilerle açık bir şekilde tezat teşkil etmektedir.

Reenkarnasyon düşüncesi geri dönüşü bir tekâmül ve olgunlaşma süreci olarak kabul eder. Tenasuh kavramında ise geri dönüş bir önceki hayatın ya mükâfatıdır, ya da cezasıdır. Sadece bu noktalardan bakıldığında bile, bu inancın İslam'ın temel prensipleriyle çatıştığı görülür. Zira Kur'ân'-ı Kerîm'de ayetlerle belirtildiği üzere, insanlar nihâî ceza ve mükâfat ile ahiret yurdunda karşılaşacaktır. Ayrıca İslam'a göre olgun-

---

[241] Cevizci, s.*454*.

[242] Vorlander, s.232-233; ayrıca bkz. *Wikipedia, "Reenkarnasyon"* başlığından naklen; "*Dharma Ansiklopedi*", SALT, Alparslan ve ÇOBANLI, Cem, Dharma Yayınları, İstanbul, 2001, s.141.

laşmak ve tekâmüle ermek için başa gelen sıkıntılar, insanın nefsi ile mücadelesi ve hayat boyu yaşananlar bir vesile olarak görülmüştür. Kur'ân'da bunun için ayrı bir varlık düzeyinden bahsedilmemektedir. Reenkarnasyonun temel düşünceleri ve İslam'ın temel prensipleri göz önünde bulundurulduğunda taban tabana zıt oldukları aşikârdır. Ancak reenkarnasyon düşüncesine inananlar, Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı ayetleri kendi düşüncelerine delil olarak sunmuştur. Bunlardan bazılarına kısaca değineceğiz.

"Allah'ı nasıl inkâr edersiniz ki sizler ölüler idiniz. O sizi diriltti; yine öldürecek, yine diriltecek; sonra O'na döndürüleceksiniz." (Bakara Suresi2/28)[243]

Reenkarnasyona inananlar bu âyet-i kerîmede geçen ifadeleri, tekrar eden öldürülüp diriltilmeyi kendi inançlarına delil olarak göstermişlerdir. Ancak tefsirlere göre; *"... sizler ölüler idiniz. O sizi diriltti"* ifadesi insanın varlık âleminde yokken, bir hiçken yani ölü iken hayat verilerek dünyaya gelmesini, *"... yine öldürecek ..."* ifadesi dünya hayatında gerçekleşecek olan ölümü; *"... yine diriltecek; sonra O'na döndürüleceksiniz."* ifadesi de ahiret yurdunda meydana gelecek olan dirilişi ve Allah'a kavuşmayı ifade etmektedir. Ayette herhangi bir anlam kapalılığı bulunmadığı gibi reenkarnasyondaki defalarca yeniden gelişe delalet eden her hangi bir işaret bulunmamaktadır.[244]

Ayrıca Mü'min suresinin 40. Ayetinde "Dediler ki: 'Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün, iki kere dirilttin. Günahlarımızı itiraf ettik. Şimdi (şu ateşten) çıkmak için (bize) bir yol var mı

---

[243] Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara, tsz., s.4.

[244] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili, I-X*, (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel) , İstanbul 1992. c.I, s.247; Arslan, s.110.

(acaba)"[245] şeklinde yer alan iki kez ölme ve iki kez dirilme mefhumu için de bir önceki ayet için yapılan açıklamalar geçerli olup bu ayette de reenkarnasyon için bir delil bulunmamaktadır. Nitekim Reenkarnasyon veya tenasuh sayılı gidip gelmelerden değil, defalarca gidip gelmelerden bahseder. Sırf bu yönden bakılsa dahi ayetin sayısı belli olmayan bir gidiş geliş silsilesinden bahsetmediği görülür. Buna rağmen reenkarnasyona inananların bu ayeti de kendi düşüncelerine delil olarak göstermeleri oldukça zorlama bir yorumdur.

Reenkarnasyon inancının bir diğer delil arayışı şu ayet üzerinde olmuştur. "Bir zaman da: "Ey Mûsâ, biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız." demiştiniz de sizi derhal yıldırım çarpmıştı; siz de bunu görüyordunuz. Sonra belki şükredersiniz diye sizi ölümünüzün ardından tekrar diriltmiştik." (Bakara, 2/55-56)

Bu ayette "yıldırım çarpması" ifadesi ile geçici bir baygınlık, şaşkınlık veya donukluk hali tasvir edilmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır, bahsi geçen topluluğun yıldırım çarpmasıyla dehşetli bir darbeye tutulup yıkıldıklarını, kımıldayacak hallerinin kalmadığını, dehşet ve korku içinde bakakaldıklarını söylemektedir. Ayrıca Yazır bütün tefsircilerin bu görüşte ittifak ettiğini de belirtir. Bu ayette yıldırım çarpan insanlar ölmemişler, fakat ölecek hale gelmişlerdir. İşin vehameti ve dehşeti görülsün diye bu halde tasvir edilmiştir. Zira 55. Ayetin sonunda geçen hal cümlesi "و انتم تنظرون" (Siz de bakıp duruyordunuz.) yıldırım çarpan kişilere mutlak manada ölümün uğramadığının göstergesidir. Zira bu yıldırım çarpma olayı ayrıntılı olarak Araf suresinin 155. Ayetinde zikredilir. Bu sefer de yıldırım çarpanların halini tasvir etmek için "فلما اخذتهم الرجفة" (onları titreme yakalayınca) ifadesi zikrolunmuştur. Bu kişiler ölmemişlerdir fakat, belki o korkunç

[245] Ateş, s.467.

hali gördükleri zaman kendilerini öyle bir titreme ve zangırtı almış ki, hemen hemen mafsalları kopuyor, belleri kırılıyormuş. Mahvolmak durumuna gelmişler. O zaman Hz. Musa ağlamış ve Rabbine dua edip yalvarmış. Cenâb-ı Allah da bir açıklık ihsan eylemiş, ondan sonra kendilerine gelebilmişler, akılları da başlarına gelebilmiştir. [246]

Bu ayetlerle birlikte; Tâhâ Suresi'nin 124., 125. ve 126. ayetleri, Bakara Suresi'nin 72., 73., 243. ve 246. ayetleri de reenkarnasyon için birer delil olarak gösterilmeye çalışılmış olsa da ayetlerin tefsirleri ve İslam âlimlerinin görüşleri bu konuda kesin reddiye niteliği taşımaktadır. Ayrıca din bilginlerinin çoğunluğu reenkarnasyon düşüncesini kabul etmeyi İslam reddetmekle eş değer görmüşlerdir.[247] Bu nedenle biz de konuyu örneklemek açısından yukarıda bahsettiğimiz üç ayetle yeterli olacağı kanaatiyle diğer ayetlerini tek tek ele alma lüzumu görmüyoruz.

Prof. Dr. Ahmet Yüksel Özemre *"İslâmiyet Açısından Reenkarnasyon"* adlı makalesinde "Reenkarnasyona İnanmak İslâm'ı Reddetmekle Eşdeğerdir" başlığı adı altında sadece Ankebut Suresi'nin "Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz"[248] mealindeki 57. ayetinin bile tek başına reenkarnasyonu reddetmeye yeteceğini ifade ederek şöyle devam eder:

"... Şu hâlde, reenkarnasyona inanan bir kimse Kur'ân'ın bu âyetini ve İslâm Peygamberi'nin de ifâdesini inkâr ediyor demektir. Kur'ân'ın tek bir âyetini dahi inkâr eden, en azından: hem o âyetin nüzûl mahalli olan ve Emîn sıfatıyla müzeyyen Peygamber'in sıdkıyyetinden ve hem de Cenâb-ı Hakk'ın vaadinden şüphe içindedir, demektir.

---

[246] Yazır, c.I, s.300-301; Arslan, s.113.

[247] Arslan, 112.

[248] Ateş, s.402.

Ayrıca reenkarnasyon ve transmigrasyon fikrinin, mükâfat ve cezânın Âhiret'e ait değil de gene bu Dünyâ'da vuku bulacağına delâlet etmesi, Kur'ân'ın pekçok âyetiyle Cenâb-ı Hakk'ın bir vaadi olarak beyân edilmiş olan kıyamet Günü'nü ve Rûz-i Cezâ'yı inkâr demektir. Bütün bu inkâr ve şüpheler (Âmentü'nün: Allah'a, Kitaplarına, Resûllerine ve Âhiret Gününe inancı şart koşan umdelerinin reddi anlamında olduğundan dolayı) bunlara inanan bir kimsenin kesinlikle Müslüman sayılamayacağının da kesin delilleridir."[249]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, reenkarnasyon inancının İslam'da var olduğu iddiası kendine mantıkî bir zemin bulamayan, ayetler üzerinde yapılan ve ayetlerin siyak ve sibaklarıyla uyuşmayan zorlama yorumlardan ibaret kalmıştır.

Ehl-i Sünnet mezheplerinde reenkarnasyon inancına rastlamak mümkün değildir. Geçmişte Mutezile gibi bazı İslam kaynaklı mezheplerin içerisinde reenkarnasyonu savunan âlimler bulunmuş, ancak bu durum bir iki kişiyle sınırlı olup genel kabul görmemiştir. Tam olarak Şia'da da yer bulamayan reenkarnasyona Şia'nın bazı mezheplerinde rastlanmaktadır. Şia'da Nusayrîler'in bazı kollarında, Cenâhiye ve Hadebiye mezheplerinde reenkarnasyon inancına rastlanmıştır. Ayrıca köken olarak Şia'nın İsmâiliye koluna dayanan ancak daha sonra İslam çizgisinin dışında kalan ve ayrı bir mezhep olarak kabul edilen Dürzîler de reenkarnasyona inanmışlardır.[250]

Tasavvûfî ekollere gelince; X. yy.'da yaşamış olan ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefî ekollerin etkisinde kalmış olan İhvân-ı Sâfâ topluluğunun reenkarnasyona inandığı iddia edilmiştir. Tasavvûfî bir topluluk olarak varlık gösteren

---

[249] Ahmet Yüksel Özemre, "İslâmiyet Açısından Reenkarnasyon", *Çağrışım Dergisi*, 1993, s.8; *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1995, 24/3. bkz. www.semazen.net.

[250] Arslan, s.136.

İhvân-ı Sâfâ, 52 risaleden oluşan eserlerinde dünya hayatının insan ruhu için hapishane hükmünde olduğunu, dünyada insan ruhunun durumunun anne karnındaki cenine benzediğini, dünya hayatının alemu'l-eflâkın, ayın, ruhlar âleminin, cennetin altında yer alan cehennem gibi olduğunu dile getirip, öldükten sonra arınmış ruhların cennete, arınmamış kötü ruhların ise cehenneme gideceklerini uzun uzun anlatmışlardır. Onların ruhlarla ilgili düşüncelerini bazıları reenkarnasyon inancı olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu konuda araştırmacılar İhvân-ı Safâ risalelerinde reenkarnasyona delil olarak sunulabilecek açık bir işaretin bulunmadığını ifade etmektedir.[251]

İhvân-ı Safâ'ya ilâveten Yunus Emre'nin bazı şiirlerinin ve Mevlânâ'nın bazı sözlerinin reenkarnasyon iması taşıdığını söyleyenler olmuşsa da, delil olarak gösterilen bu sözler incelendiğinde tenasuh veya reenkarnasyonla değil tasavvuftaki "devir" kavramıyla örtüşmekte olduğu görülmektedir. Mustafa Aşkar *"Reenkarnasyon ve Tasavvuf"* makalesinde tasavvuftaki *"devir"* anlayışı ile tenasuh kavramının sık sık karıştırıldığını ifade ederek tasavvuftaki devir anlayışını şöyle anlatmaktadır:

"... Bilindiği gibi vücûd-ı mutlak'tan ayrılan ilâhî nurun topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkatın özü ve en şereflisi olarak yaratılan insana intikal ederek, onun sûretinde ortaya çıkmasına ve insanın da, insan-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhûr ettiği asıl kaynağa dönmesi macerasına devir denir. Diğer bir anlatımla, insan meni ve emşâc haline gelmeden, bitkiler, canlılar ve cansızlar âleminde müfredât, yani ayrı ayrı zerreler halinde vardır. İşte insan, Allah'ın bilgisinden insan haline gelinceye

[251] Bkz. Aşkar, *"Reenkarnasyon ve Tasavvuf"*; Ebubekir Sifil, "Reenkarnasyon Tartışması", Erişim Tarihi: 10. 9. 2010, *http://www.haznevi.net/Derlemeoku.aspx?DID=100*

kadar madde âleminde bir devir yapar. Buradan da anlaşılacağı üzere, devir anlayışında tenasühte olduğu gibi, ruhun farklı beden ve formlara girmesi söz konusu değildir. Tasavvuf tarihinde ilk defa Ahmed Yesevî'nin Divân'ında bir edebî tür olarak devriyeye rastlamak mümkündür. Ondan sonra da başta Yûnus Emre ve Mevlâna Celâleddin-i Rumî olmak üzere birçok mutasavvıfın devirden bahsettiklerini görmekteyiz."[252]

Aşkar'ın açıklamalarından anladığımız kadarıyla insanın dünyada varlık buluncaya kadar geçirdiği aşamaların Yunus Emre ve Mevlâna tarafından dile getirilmesi bazılarında reenkarnasyon inancı izlenimini uyandırmıştır. Oysa kanaatimizce, sözlerini esirgememeyi adet edinmiş ve bulundukları çağa göre oldukça özgür ifadeler kullanmış olan her iki büyük mutasavvıf da reenkarnasyona inanmış olsalardı bunu ima ile değil açık ifadelerle dile getirirlerdi.

Genel olarak tasavvûfî açısından değerlendirdiğimizde; gerek ilk dönem İslam mutasavvıflarından el-Hucvurî'nin, daha sonra gelen İbn 'Arabî, Niyâzî Mısrî, İmâm-ı Rabbânî gibi çeşitli zaman ve coğrafyalarda yaşamış olan mutasavvıfların gerekse günümüzdeki din bilginlerinin ve mutasavvıfların reenkarnasyon anlayışını kabul etmediklerini görürüz.[253]

İlgili bölümde de açıkladığımız gibi Brahmanizm ve Budizm inançlarından kaynaklanan reenkarnasyon öğretisi ilk olarak XII. yy.'da Fransa'da Languedoc bölgesinde ortaya çıkan ve kilisenin baskıları ile dağıtılan Cathares (Arınmışlar) tarikatı vesilesiyle yayılarak yy.lar sonra taraftarlarını teozofist örgütlerin içinde bulmuştur. Batıda XIX. yy.'da doğmuş olan teozofi ve antropozofi gibi pek çok akım reenkarnasyon inancıyla meşgul olmuş ve benimsemiştir. Özellik-

[252] Ayrıntı için bkz. Arslan, s. 89-95. ve s.136; Aşkar, "Reenkarnasyon ve Tasavvuf"

[253] Bkz. Aşkar, "Reenkarnasyon ve Tasavvuf"

le teozoflar ve New Age Hıristiyanları geçmişteki birçok din ve inanışta reenkarnasyon kavramının var olduğunu ileri sürmüşler ve bu konuda Katoliklerden şiddetli tepkiler almışlardır.[254]

XIX. ve 20. yy.'da Hıristiyanlık ile reenkarnasyonu bağdaştırmaya çalışan girişimler olmuştur. Bu konuda yazılmış bazı kitaplar bulunmaktadır. Mesela; Geddes Macgregor'ın "*Reincarnation in Christianity: A New Vision of Rebirth in Christian Thought" (Hıristiyanlık ve Reenkarnasyon: Hıristiyan Düşüncede Yeniden Doğmaya Yeni Bir Bakış)* adlı kitabı, Rudolf Steiner'in "*Christianity as Mystical Fact*" *(Hıristiyanlık ve Mistik Hakikat)* adlı kitabı ve Tommaso Palamidessi'nin, "*Memory of Past Lives and Its Technique*" *(Önceki Yaşamların Hafızası ve Kendiliğinden Hatırlama Tekniği)* adlı kitabı bu konuda yazılmış başlıca kitaplardandır.[255]

Reenkarnasyon inancı suç ve ceza, kader ve sorumluluk, ahiret ve hesap, ilahî adalet ve evrensel yasalar, imtihan ve tecrübe, insan şeref ve onuru, dünya ve ahiret dengesi, ilahî rahmet ve merhamet, modern bilimler ve akıl gibi pek çok açıdan eleştirilerek hem doğuda hem batıda geniş çevreler tarafından kabul edilemez bulunmuştur. Yapılan eleştirilerin bazıları şöyledir:

1. Reenkarnasyon inancı dinin yüceliğini ve büyüklüğünü sınırlayarak, ilâhi dinlerin müşterek inancı olan peygamberlik, ahiret inancı, ceza ve mükâfat günü gibi ilâhî dinler için temel teşkil eden konuları dışında tutmuştur. Mesela peygamberler

---

[254] Arslan, s.54.

[255] XXI. yy. batısına gelince; Christian Community, Liberal Catholic Church, , Christian Spiritualist Movement ve Unity Church gibi günümüzde de reenkarnasyonu kabul eden bazı kurum ve kuruluşlar bulunmaktadır. Bkz. "Reenkarnasyon", *Wikipedia.*

veya vahiy getiren melekler reenkarnasyona inananlar nezdinde reenkarnasyona uğrayarak tekâmülünü tamamlamış rehber varlıklardır. Oysa peygamberler ismet sıfatına mazhar kişilerdir ve geçmişlerinde günahlar bulunmaz. Melekler de tamamıyla masum varlıklardır. Oysa reenkarnasyona göre reenkarne olmuş rehber kişiler geçmişinde pek çok hata, suç ve günah işlemiş ve sonradan olgunlaşmış kişilerdir.

2. Reenkarnasyon inancı toplumsal hayat açısından nahoş durumlar ortaya çıkarır. Çünkü reenkarnasyona göre düşünüldüğünde her bir kişinin içinde, görünen kişiliklerinin dışında geçmişten taşıdığı pek çok kişiliğin olması ve bunu hatırlaması icab eder. Oysa insanlar bırakın geçmiş hayatları kendi bebeklik dönemlerini bile hatırlamazlar.

3. Reenkarnasyon inancı iyi ile kötü arasındaki farkı yok eder. Çünkü iyilik yapanlar da kötülük yapanlar da eninde sonunda tek bir yere ulaşır.

4. Eğer insan öldükten sonra ruhu hayvan, bitki veya diğer varlıklara geçiyorsa dünyadaki milyonlarca hayvanda ve bitkide insana özgü bir takım hallerin gözlemlenmesi gerekmez miydi? Oysa bitkiler ve hayvanlar kendi ekolojik dengelerinde yaşamlarını sürdürmekte olup insanî haller taşımazlar.

5. Geçmişte bozulmuş olanın reenkarnasyonla ıslahı mümkün değildir.[256] Yani dünya hayatını kötü olarak tamamlamış birinin diğer gelişlerinden birinde iyi olacağının teminatı yoktur.

Bütün bu eleştiriler karşılığında reenkarnasyonu savunanlar inançlarını yapılan hipnoz toplantılarıyla savunmuşlarıdır. Bu toplantılarda uyutulan kişiler geçmişteki hayatlarına dönerek bir takım bilgiler vermekte ve bu bilgiler araştırıldığında hipnozdaki kişinin verdiği bilgilerle uyuştuğu görülmektedir. Ancak hipnoz seansları bilimsel açıdan reenkarnasyona delil

[256] Rebî'a Bedî', s.292

olarak kabul edilmemiştir. Çünkü bilimsel araştırmalarda ortaya çıkarıldığı üzere; hipnozla uyutulan kişinin ruhu uyku ile uyanıklık arasındadır. Ve aynen rüyada olduğu gibi hipnoz esnasında da ruh uzaklara gidip gelebilir. Ayrıca hipnozu yapan, hipnoz altına aldığı kişiyi kolayca yönlendirebilir. Hipnoz edilen kişi kendine hipnoz yapanı sorgulama durumunda değildir ve ona itaat eder. Hipnozun "düşünce ve hayallerin gerçek gibi algılanması işlemidir" şeklindeki tarifi de göz önünde bulundurulduğunda hipnoz esnasında söylenen şeylerin gerçek dışı ve hayal ürünü olması kuvvetle muhtemeldir. Konunun uzmanı psikiyatristlerin açıklamalarına göre; hipnoz yapan, hipnoz altındakine "karşında annen var" dediğinde buna inanır ve gerçekten annesi karşısındaymış gibi konuşur. Bu şekilde hipnoz altındaki kişilere reenkarnasyon inancı telkin edildiğinde, geçmiş hayatının olduğu söylendiğinde ve geçmiş hayatı ile ilgili bilgiler verildiğinde kişi bunu gerçek olarak kabul eder. Ayrıca bazı İslâm âlimlerine göre hipnoz seanslarında da cinlerin kişinin yanı başında durup ve sorulan sorulara cevap vermesi mümkündür. [257] Dolayısıyla genelde spirutualistlerin (ruhçuların) hipnoz seanslarında meydana gelen geçmişe gitme veya geçmiş yaşamını hatırlama vakıaları önceden hipnoz altındaki kişiye reenkarnasyonla ilgili düşüncelerin telkin edilmiş olma ihtimalini taşır.

Psikiyatristlere göre bir insanın bir başkası veya başkaları olduğunu savunması ve buna inanması dissosiyatif bozukluk olarak tanılanmıştır. Hipnoz altında, hiçbir yönlendirme olmaksızın veya uyanıkken kendiliğinden ortaya çıkan kimlik değişiklikleri yani kişinin kendini farklı birisi olarak tanıtması dissosiyatif bozukluk göstergesi olabilmektedir. Hasta farklı zamanlarda farklı kimliklere bürünür. Bu kimlikler birbirinden habersizdir.[258]

---

[257] Arslan, , s.145-146-147; Rebî'a Bedî', s.292

[258] Arslan, s.152.

Buraya kadar zikrettiğimiz reenkarnasyonu savunan ve karşı olan düşünceler ele alındığında, reenkarnasyon inancının kendi haklılığını ispat edecek sağlam delillere sahip olmadığı görülür. İnsanoğlu öteden beri sonsuzluğu yakalama, ölümü yenme ve tanrısallaşma içgüdülerinin tesiri altındadır. Oysa insan yaratılmıştır ve dünyada sonsuz değildir. Dünyadaki serüveninden bu yana insan nefsinin kabul etmekte zorlandığı bu çıplak gerçekliğe cevap doğu dinlerinden, Brahmanizm ve budizmden gelmiştir. Bu dinlerden sudur eden pantezim ve reenkarnasyon düşünceleri vesilesiyle insan ilahlık seviyesine çıkartılmıştır. Ölümü kabul etmek istemeyen insan nefsi bu inanışla avunmuştur.

Kitâb-ı Mukaddesle uyuşmamasına rağmen, XIV. yy.'da batı entelektüellerinin yenilik arayışı, hayat ve ölümle ilgili yerleşik dînî değerlere karşı duruş, doğu dinleri ve onların mefhumlarına dönerek bu konuda çalışmalar yapmaları reenkarnasyon meselesini o dönem atmosferinde güncel hale getirmiştir. Batıdaki edebî ve felsefî atmosferin tesirinde kalan Mehcer edebiyatçıları bu inancın etkisinde kalarak, reenkarnasyon kavramını edebi eserlerine taşımışlardır. Mîḫâîl Nu'ayme'nin *"Likâ"*, Cibrân'ın *"Remâdu'l-ecyâl ve'n-nâru'l-hâlide"* adlı öyküleri reenkarnasyon inancı üzere kurgulanmış iki öyküdür.[259] Cibrân ruhların tanrısal bir seviyeye ulaşana dek nesilden nesile geçeceğine inanmıştır. [260]

Şimdi Cibrân'la birlikte diğer Mehcer ediplerini de etkisi altına alan ve 19 yy.'da Batı düşüncesinde ortaya çıkan insanı tanrılaştırma ve evrenin merkezine alma eğiliminin kökenlerini inceleyelim.

---

[259] Bu öyküler Kenan Demirayak tarafından 2003 yılında akıcı bir üslupla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Demirayak, Kenan, *Reenkarnasyon Öyküleri,* 2003, Erzurum.

[260] Ṣâbir ʿAbdudayim, *Edebu'l-Mehcer*, Ḳahire, 1993, s.293-294.

2.5. İNSANA TANRISALLIK ATFETME

XIX. yy.'da batı düşüncesinde görülen panteizm, reenkarnasyon gibi inançların yanı sıra Hıristiyanlıkta Hz. İsâ'nın konumundan yola çıkarak insana tanrısal vasıfların atfedildiğini, Hz. İsâ'nın mahiyetinin tartışıldığını, Îsa aslında normal bir insan mıdır? Yoksa tanrılaşmış bir insan mıdır? Ya da Tanrı'nın insanlaşmış hali midir? gibi pek çok sorunun ortaya atılarak cevaplar arandığını görüyoruz.

Bu konuya öncelikle Hıristiyan ilahiyatında yer alan Tanrı kavramına ve Hz. İsâ'nın konumuna göz atarak, daha sonra insanın tanrılaştırılması kavramının çıktığı noktadan söz konusu yy.a gelene kadar geçirdiği tarihi seyri ve batılı düşünürler tarafından Hz. İsâ bazında nasıl değerlendirildiğini inceleyerek devam edeceğiz.

Hıristiyan teologları Hıristiyanlığı monoteist bir din olarak nitelendirmektedirler. Baba, oğul ve Rûhulkudus'ten oluşan teslis inancı ise monoteist bir bakış açısıyla yorumlanmaktadır.

Tanrı için Yeni Ahid'deki İbrânice kutsal metinde "Elohim" (Theos) kelimesi kullanılırken, Yuhanna İncili'nde "baba" anlamına gelen Ârâmîce "Abba" kelimesi kullanılır. Tanrı için bazen de "efendi" anlamına gelen "Kurrios" kelimesi kullanılmıştır.

Yeni Ahid'de yer alan Tanrı kavramı Ahd-i Atîk'den farklı değildir. O iyilik hakikat ve hikmetin kendisidir.[261] Gökler âlemi O'nun tahtıdır. O ebedî olarak kutsaldır. Yeryüzündeki her şeyi o kontrol eder.[262] O yaratıcıdır ve hiçbir şey o'nun

[261] *Kitâb-ı Mukaddes*, Markos, 10/18; Romalılar'a Mektup, 3/5, 16/17.

[262] *Kitâb-ı Mukaddes,* Matta, 5/34, 23/22; Romalılar'a Mektup, 9/5, 14.

bilgisi dışında değildir.[263] Yaratıcı olarak yaratılmışlardan ayrı olsa bile onlarla mündemiçtir.[264] Yeni Ahid'de ne İsâ'nın Tanrı olduğuna dair ne de teslis inancına dair bir işaret bulunmamaktadır.

Hıristiyanlığın ilk döneminde kilisedeki Yahudi kökenli tanrı anlayışı I. yy.'ın sonuna doğru Yeni Eflatuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanların Hıristiyanlaştırılması çalışmaları sonucunda şekil değiştirmeye başladı. Böylece tanrı kavramı biri teslis diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak İsâ figürü ile ilişkilendirildi. Kilisenin sır olarak kabul ettiği bu iki kavramın tam olarak Hıristiyanlığa ne zaman girdiği bilinmemektedir. Ayrıca bu iki kavram dine eş zamanlı mı girmiştir, yoksa farklı zamanlarda mı girmiştir? Bu da bilinmemektedir.

Geleneksel tanrı izahına göre teslis baba, oğul ve Ruhulkudüs olmak üzere üç öğeden oluşur. Babanın görevi sevgisinden dolayı insanlığı yaratmak, oğlun görevi insanlığı kurtarmak, Ruhulkudüs'ün görevi ise insanlara inayet etmektir. Birbiri ile bağlantılı olan bu üç unsur tanrıyı oluşturmaktadır. Oğul aynı zamanda Hz. İsâ'nın kendisidir.[265]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Hıristiyanlıkta İsâ'ya tanrılık atfedilmiştir. Hz. İsâ'ya yapılan tanrılık isnadının teslis öncesinde mi yoksa sonrasında mı olduğu açık değildir. IV. yy.'da kilise teslise dayalı bir Tanrı anlayışını ve İsâ'nın Tanrı'dan bir parça olarak yeryüzünde cisimleşmiş

---

[263] *Kitâb-ı Mukaddes,* Matta, 6/30,10/29; Luka, 12/24; Rasullerin İşleri, 4/24.

[264] *Kitâb-ı Mukaddes,* Efesliler'e Mektup 1/25.

[265] Mehmet Aydın, "Hıristiyan İnançları", *T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1997, c.XVII, s.346-347*;*Ayrıntılı bilgi için bkz. Tümer, s.282-285.

olduğunu tamamen kabul etmiştir. [266]

İnciller'de İsâ, tanrı'ya sürekli "babam" şeklinde hitap etmektedir. Bu İsâ ile Tanrı arasındaki mistik yakınlığın göstergesi olarak kabul edilir. Ayrıca Pavlus'un İsâ'yı ikinci Âdem, son Âdem[267] ve "topraktan yapılmamış" biri olarak takdim etmesi[268] onun tanrılaştırılmasına giden yolların kaynakları hakkında fikir vermektedir.[269]

Pantezim kavramı ilâhî dinlerin vasfettiği şekliyle Tanrı'yı yaratıcı sıfatından sıyırarak, yaratanla yaratılanın arasını tek bir cevherden olma savunusuyla eşitlemiştir. Reenkarnasyonu savunanlar kendi düşünce sistemlerinde insanı tek başına Nirvana'ya yani kurtuluşa erdirerek ve insanın kurtuluşunun dışarıdan olmasının imkânsızlığını savunarak, kurtuluşta Tanrı'nın rolünü devre dışı bıraktılar. Panteizm ve reenkarnasyon inancını benimseyen batı düşüncesi bu sefer İsâ ile doğrudan birleşerek elde edilen samimi imanın kurtuluş için yeterli olacağını savunarak, kiliseye atfedilen geleneksel önemi devre dışı bıraktı.

İnsanı bütün derinlikleriyle kavrama çabası batı düşünürlerini din işleriyle yoğun bir şekilde uğraşmaya itti. Dînî anlayışlarında panteizm ve reenkarnasyona dayananlar inançlarında insanı Tanrı'nın yerine koymaya başladılar. XIX. yy.'da batı düşüncesi dini bütün kutsallarıyla eleştiriye tabi tuttu. Özellikle Tanrı, kâinat, insan konuları ön plana çıktı. İnsanın tarihteki rolü ve tarih boyunca sürekli yaratılış olgusu üzerinde yoğunlaşıldı.[270]

---

[266] Ali Erbaş, *Hıristiyanlık,* İstanbul, 2004, s. 62.

[267] *Kitâb-ı Mukaddes,* Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/17.

[268] *Kitâb-ı Mukaddes,* Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/47.

[269] Aydın, "Hıristiyan İnançları", *T.D.V.İ.A.,* s.346-347.

[270] Rebi'a Bedî', c. I, s. 297.

Şaman kavramı insanın Tanrı ile birleşmesinin ve Tanrısal vasıflara mazhar oluşu inancının ilk örneklerinden sayılır. İlkel kabile dinlerinde yer alan efsaneye göre bir zamanlar yer ve gök bitişikti. Ve orada yaşayan insan ağaçların ve dağların zirvelerine kendi özüne veya cennetin zirvelerine ulaşmak için yükselme ve uçma yeteneğine sahipti. Bu insan yüksek bir fıtratın, yaratıcı bir canlılığın, yükselme ve özel bir şekilde tanrılarla birleşmenin zevkini yaşıyor ve ölüm nedir bilmiyordu. Kuşlarla birlikte gökyüzüne, cennete veya cehenneme yolculuk yapabiliyordu. İlkel kabile dinlerinde yer alan bu türlü insan "şaman" diye adlandırılmıştır.[271]

Şaman bütün bunları yer ve gök ayrılmadan önce, cennet nimetiyle kuşatılmış insan yeryüzüne düşmeden önce yaşayabiliyordu. İnsan dünyaya gelince burasını bir üzüntü diyarı olarak gördü ve önceki hayatına özlem duymaya başladı. Bu özlem onu yükselme ve özgürleşme hissine yöneltti. Yükseldiğinde varacağı noktanın Brahma olacağı ve Brahma'ya ulaştığında kendisinin de Brahma'ya dönüşeceği, yani tanrılaşacağı kabul edildi.[272]

Ayrıca Budizm'de Buda'nın sembolik anlatımlarından birinde O şöyle der: *"Ben en yüceyim, en büyüğüm, ben dünyanın evveliyim. Bu son doğuşumdur. Bundan sonra yeni bir varlık asla olmayacaktır."* Bu söz insanın kendini tanrı ilan etmesinin reenkarnasyon düşüncesiyle olan ilişkisini de açıklamaktadır. Budizm inancında Buda doğumların ve ölümlerin son bulmasıyla ve yedi göğü geçmek suretiyle zamana ve mekâna karşı zafer kazanmış ve en yüce olmuştur. Ayrıca Buda'nın öğretilerinde geçen sekiz dilimli yoldan sonra varılacak olan bir tanrı kavramından bahsedilmez.[273]

---

[271] Tümer, s. 50.

[272] Rebi'a Bedî', c. I, s. 298-99; Tümer, s.50-51.

[273] Günay Tümer, "Budizm", *T.D.V.İ.A.*, c. IV.,s.356, İstanbul 1992.

Bu inanış insana kainattaki esas kaynakmış gibi yaklaşmaktadır. Yenilik arayışındaki batı düşüncesi geleneksel Hıristiyanlığın kıskacından çıkmak isterken Hint dinlerinde ve mitolojide yer alan insanın ilahlaştırılması düşüncesine tutunuvermiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hıristiyanlıkta Hz. İsâ Tanrı'nın diri olan biricik oğlu olarak kabul edilir. Yuhanna mektuplarında "*Tanrı* dünyayı *kurtarmak için biricik oğlunu dünyaya gönderdi"*[274] der. Ayrıca Rama Krişna Hz. İsâ'yı Tanrı'nın bedenlenmiş hali olarak kabul eder. Bu düşünce insanları ruhen ve aklen her isteyenin Hz. İsâ'nın yaşadığını yaşayabileceği ve Tanrı'yı içinde hissedebileceği düşüncesine sevketti. Tanrı'nın insanda bedenlenmesi sadece Hz. İsâ ile sınırlı değildi. Bütün bu düşüncelerin destekçisi belki de çıkış noktası ise panteizmdi.

Ortaya atılan yeni düşüncelere göre; Tanrı eğer İsâ'ya hulûl ediyorsa diğer insanlara da hulûl edebilirdi. Ancak batı düşüncesinde mesele bundan daha ileri boyutlara taşınarak insan ilahlaştırıldı. Hegel, Tanrı'nın kendisi gibi tek ve kapsayıcı olduğunu iddia etti. O'na göre Tanrı'nın tecellisi beşer hayatında tek başına Mesih ile sınırlı değildi. İlâhî bedenlenme bütün insanlarda gerçekleşebilirdi. Bunun neticesinde her insan tanrılaşabilirdi. Bu düşünceler daha uç noktalara taşındı ve batıda başka bir düşünce yayıldı. Bu düşünceye göre insanlar tanrı'nın tecelligâhından daha çok, insan şeklindeki tanrılardı.

Bu konularda batı düşüncesinde ön plana çıkan düşünürlerden biri de Nietszche (1844-1890) idi[275]. Kişisel hayat hikâyesinin de tesiriyle oldukça karamsar bir bakış açısına sahip olan Nietszche tanrı konusunda uç noktalara giderek şunları söyle-

[274] *Kitâb-ı Mukaddes*, Yuhanna, 4/9-10.

[275] Ayrıntılı bilgi için bkz. Weischedel, s.311.

di: "*Tanrı ölmüştür. Biz şu anda üstün insanın yaşamasını istiyoruz."* O bu sözüyle Tanrı'yı yok sayarak insanı onun yerine geçirmeye çalışmıştır.[276]

İnsanın yaratılmış olduğunu kabul edememesi, sonsuzluk ve iktidar arzusu, nefsi zaafiyetlerini inkâr etmesi kendini ilahlaştırmak gibi hastalıklı bir düşünceye itmiştir pek çok düşünürü. Bu düşünürlerden biri olan Nietszche, Tanrı'nın insan şahsiyetinden bir parça olduğunu savunuyor. Üstün insana âlemin efendisi diyordu. O'nun tasvir ettiği üstün insan insanlığın zirvesinde, tanrı'nın makamında bulunuyordu. O'na göre üstün insan bütün tanrılar öldükten sonra yaşaması gereken mutlak kemal örneğiydi. [277]

Nietszche'nin insanın üstünlüğünü savunarak dine savaş açması, kendince dini ve Tanrı'yı ölmüş kabul etmesi oldukça garip bir düşüncedir. Ve o'nun düşünce sisteminin içinde din vesilesiyle üstün değerler ve faziletlerle kurulan, geliştirilen ve somutlaştırılan esaslar üzere insanın diriltilmesi imkânsız hale gelmiştir. O'nun üstün insan fikri insanın varlığını ileriye açan insânî ve rûhî ufukları karartması anlamına gelir.

Nietszche'nin fikir dünyasını besleyen önemli kaynaklardan biri de Hinduizm'di. Hinduizm'im insanın ilahlaştırılmasına dair düşünceleri ise şöyleydi: *"Hepimiz putların kölesi olarak doğduk. Kimin putunu içermesi ve yükselmesi mümkündür. Mükemmel insan tek başına insan-Tanrıdır."* Hinduizm'e göre insan sürekli açılan bir bitkiye benzer. Ve Tanrı olarak isimlendirilen büyük hakikate yönelir. Tanrı'yı bir insan gibi algılamanın önemini savunur. Dine etraftakilerle çatışmaksızın bir kendini gerçekleştirme ve dönüşüm hareketi

[276] Rebi' Bedî', s.305.

[277] Weischedel, s.316-321.

olarak bakar.[278]

Nietcszhe'nin dînî konulardaki düşünceleri etrafında yankı uyandırmış ve iz bırakmıştır. Ondan sonra gelenlerden İngiliz tarihçi Thomas Carlyle (1795 -1881) üstün insan kavramına benzer bir kavram olan "İlahî Kahraman" kavramını ortaya atmıştır.

İngiliz tarihçi Thomas Carlye, *"Dünya tarihi kahramanların yürüyüşünden ibarettir."* diyerek toplumda peygamber, din adamı veya herhangi bir alanda öncü insanların aynı ilâhi cevherden geldiklerini söylemiş, onlara tanrısallık atfetmiş ve bunların üstünde olan varlığı yani Tanrı'yı devre dışı bırakmıştır. O insanın dinlerde en önemli ve en temiz varlık olarak yer almasından yola çıkarak insanın üstünlüğü konusunda yoğunlaşmış, hatta insanın üstünlüğüne iman etmiştir. O'na göre bütün kahramanlar denk ve eşittir. Çünkü onların hepsi bizzat Tanrı'nın zatına aittir. Ve hepsi aynı çamurdan var olmuştur.

Thomas "*Kahramanlar"* adlı kitabında Tanrı'nın hayatın karanlıkları aydınlatmak üzere gönderdiği büyük insanları, elçileri vasfetmekte ve onları kendilerinden hikmet, insânî anlamlar ve büyük bir şerefin fışkırdığı ışık kaynakları olarak göstermektedir.[279] Anlaşıldığına göre Nietsczhe'den esinlenmiş olan Thomas Carlyle, bedenî, ruhî ve fikrî temizliğini ön plana çıkardığı önder insanları onun üstün insan kavramının yerine koymuştur.Kutsal varlıklar ilahi bakış açısıyla bakıldığında kimlikleri ve ayrıcalıklı vasıflarıyla sıradan olandan ayrılırlar. Kutsal varlıklar canlılık, gizem ve yücelikle doludur. İnsanın kutsallığının zatında var olan kutsal ruhun verdiklerinin sızmasından kaynaklandığında şüphe yoktur. XIX. yy.

---

[278] Mircea Eliade, *A History of Religous İdeas,* I-III, c.II, s.77, The United States of America 1978, 1984, 1985.

[279] Rebi' Bedî', s.306; Kantarcıoğlu, s.93.

batı düşüncesinde etkili olan romantikler ve teozofistler Tanrı'nın insanda dönüşüme uğradığını kabul ederek insanın bizatihi kendisini fiili, düşünce, duygu ve sevgi açısından kutsalın kaynağı olarak görmüşlerdir.[280]

Emerson Tanrı'yı kutsal tabiata sahip her türlü düzenin ve inancın üstünde olan bir insan gibi algılama konusunda ısrar etmiştir. Bu bütün Amerikan transandantallerinin (romantiklerinin) üzerinde birleştiği bir noktadır. Onlara göre insanda Tanrısal unsurlar vardır. İnsan bütün tabiat varlıklarının en güçlüsüdür. İnsanın özü sonsuzdur. Bu düşünceler XIX. yy.'ın ortalarına doğru Doğu düşüncesinden etkilenen Emerson, Kant, Goethe ve Hegel gibi edebiyatçıların, felsefecilerin ve romantik düşünürlerin ortak bakış açısıdır.

Bu bakış açısının neticesinde insanın konumu değiştirilmiş, ona yaratılan olarak değil adeta bir yaratıcı olarak ayrı bir önem atfedilmiştir. Nitekim teozoflar insanın ilahi kökenli olduğunu ifade ediyorlardı. İnsan içinde daima uyanık olan bir ruh taşıyordu ve ruhun doğası Tanrısaldı. Teozoflar içlerinde taşıdıkları etkin kutsal ruhun daima kendileri ile birlikte olduğunu ve onları ilahlık makamına taşıdığını savunuyorlardı. Onlara göre her insan bir elçi olarak doğuyor ve insanlara hayatta sadece çeşitli yeteneklerini geliştirmek düşüyordu.[281]

Teozofizmin inançlarına göre yeryüzündeki ruhlarla yüce ruhaniliğe sahip ruhlar arasındaki yakın ilişki gerçek bir durumdur. Bu ilişki insandaki Tanrısallığı geliştirir. İnsan böylece ölümün ötesindeki hayata iman eder. İlahi cevherle birleşme arzusunu diri tutmaya çalışır. Onlara göre bütün insanlar içlerinde var olan ruh sayesinde ilahtır. Ancak Tanrı en yüce ilahtır. Onların hepsinde bedene girmez. İnsanlar kendilerindeki ilahi ruhla Tanrı'nın derinliklerine varana kadar her şeyi

[280] Rebi' Bedî', s.306.

[281] Rebi' Bedî', s. 307-308.

açıklarlar. Çünkü onların her biri Krishnamurti'nin de dediği gibi öğretmen veya kurtarıcı veya Tanrı'nın oğlunun yaptığı gibi cehaleti yok etmeye çalışan bizatihi ışığın kendisidir.

Teozofik bakış açısı temel olarak "Tanrı'nın özellikleri insanın içinde barınmaktadır" demektedirler. Bu düşünceye göre mutlak giz insanların içindedir. İnsanlar kutsal ruhun heykelleridir. Kendilerini arındırarak Tanrılaşırlar ve heykeli yapan ruhu idrak ederler.

Hinduizm, Budizm, Romantizm ve Teozofi insana kurtuluş sorumluluğunu yükleme konusunda birleşirler. Tanrı insanın kalbinin içindedir. Kalp saflığıyla Nirvana'yı idrak eder. Ayrıca Kofiçyüs ve Neitszche ise "üstün insan" kavramları açısından birleşirler. Onlara göre insanın Tanrısallığı ve büyüklüğü zatındadır, dışarıdan değildir.[282]

Nietszche'nin "üstün insan"ından, Thomas Carlye'nin "ilahi kahraman"ından, romantiklerin ve teozofların insana Tanrısallık atfetmelerinden bahsetmek suretiyle Batı düşüncesinde insanın Tanrılaştırılması konusunu anlatmaya çalıştık. Şüphe yok ki bazı ilkel kabile dinleri Budizm, Hinduizm ve batı düşüncesi insana ilahlık atfetmede ortak bir düşünceye sahiptir. Peki, İslam tasavvuf düşüncesinin bu konuya bakış açısı nedir? Mehcer edebiyatçıları batı fikrinden olduğu kadar İslam tasavvuf düşüncesinden de etkilenmiştir. Bu etkilenme hangi açılardan olmuştur? Şimdi bunları inceleyelim.

Panteizmde varlığın bütününe ve parçalarına yayılan, varlığı bir araya getiren, her yönden kuşatan bir ilahi güç tanımlaması görmüştük. Panteizmin içeriğinde yer alan varlığın birliği kavramının İslam tasavuvufuna geçtiğini savunan bazı düşünceler olsa da İslam tasavvufundaki "vahdet-i vücûd"kavramının panteizmden farklı olduğunu burada belirtmek gerekir. Şöyle ki; mutasavvıflara göre varlık birdir.

[282] Rebi' Bedî', s.311.

Bir olan varlık Allah'ın varlığıdır. Bu varlık, zorunlu, kadîm ve ezelîdir. Taaddüd, tecezzî, tebeddül ve taksim kabul etmez. Şekli, sureti ve sınırı yoktur. Buna "mutlak varlık" denir. Hakk'ın varlığı kâinata nisbetle bir ayna mesabesinde olup akledilen ve hissedilen bütün eşya onda zahir olur. Yahut Cenâb-ı Hak zatı itibarıyla değil sıfat ve fiilleri itibarıyla bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişiklik ve tebeddüle uğramaksızın tezâhür ve tecelli etmektedir. [283]

Yine mutasavvıflara göre Hakk'ın varlığından başka varlık yoktur. His ve akla göre zahir olan varlığa gelince bu varlık onlara göre hakiki değil gölge varlık (vücûd-ı zıllî)tır. Bir şeyin gölgesi o şeyin aynı olmadığı gibi Allah'ın varlığı onun gölgesi olan kâinatın varlığının aynısı değildir.[284] İbn Arabî insan ve Hakk arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlar: *"...sen O'nun suretisin, o da senin ruhundur. Sen O'nun için maddi varlık (cisim olan suret) gibisin, O da senin için vücudunun suretini idare eden ruh gibidir."*Araştırmacılar işte bu noktada Vahdet-i vücûdun panteizmden ayrıldığını belirtirler. Zira panteizm bütün varlığı aralarında hiçbir fark olmayan bir bütünlükten ibaret görmektedir. Vahdet-i vücûd inancı Cibrân ve Nu'ayme'nin Tanrı algılarında oldukça önemli etkiler bırakmıştır. Bu konuda diğer Mehcer edipleri de onların etkisi altında kalmıştır.[285]

Yerleşik Hıristiyan inançlarında Tanrı kavramını ve Hz. İsâ'nın konumunu daha önceden işlemiştik. İsâ'nın Hıristiyanlık'ta Tanrı ve gerçek ilah kabul edildiğini ifade etmiştik. Ancak batı düşüncesinde Tolstoy'un, Rousseau'nun ve panteizmin, reenkarnasyonun ve batini inançların etkisi altında kalan

[283] Ertuğrul, s.9-10.

[284] Ertuğrul, s.13-14.

[285] Ṣabir ʿAbduddâyim, s. 286.

pek çok düşünürün İsâ'yı Buda, Lotus, Krişna gibi bilge bir insan olduğunu savunduklarını gördük. Bu düşünürler aynı zamanda dinlerin birliği fikrine de sahipti. Tolstoy'a göre insan olan Hz. İsâ'yı bir ilah saymak mümkün değildir. Onun diğer insanlardan farklı olan özelliği ruhi çabası nedeniyle diğer insanlardan daha yüce bir dünyaya yükselmesidir. Çoğu zaman insanlara ruhsal ilerlemeyi anlatmak için yükseklerde uçan kanatları alçalır ve insanların arasına döner.

Amerika'daki romantikler İsâ'yı Tanrı'nın oğullarından biri olarak görür. Buna ilaveten onlara göre bütün insanlar da Tanrı'nın çocuklarıdır. Hz. İsâ beşer seviyesini aşan biridir. Diğer büyük manevi önderler gibi insanlığın manevi kurtarıcılığı rolünü temsil eder. Bu konum Tanrı'nın tecellilerinden biri olan ve Tanrı'nın başkalarında tecessüd ettiği gibi onda tecessüd ettiği Hz. İsâ hakkında teozofların ittifak ettiği konumdur. Mesih, Hz. İsâ elbisesini giymiş büyük varlıktır. Onlara göre Hz. İsâ ruhi ilerlemenin en büyük seviyesine ulaşmış hikmet öğretmenlerinden biridir. Kısaca Hz. İsâ ruhsal gayreti sebebiyle Tanrılaşmış normal bir insandır. Böylece Hz. İsâ insandaki saf ilahi aşk ile karışmış olarak Tanrı'nın hikmetinin kendisinde göründüğü sufi Mesih'e dönüşmüştür. Teozoflara göre sufi Mesih Tanrı ile bir olmayı başaran öğretmen anlamına gelir. Onun Tanrı ile bir olmasını sağlayan çaba nasıl gerçekleşmiştir?

Teozoflar bu soruya cevap verirler. Mehcer edebiyatının din anlayışının oluşmasında büyük oranda etkisi bulunan teozofların bu konudaki düşüncelerini anlamak aynı zamanda Mehcer edebiyatının din anlayışındaki kodları çözmek anlamına gelir. Hinduizm, Budizm ve onlarla etkileşim halinde olan teozofi İsâ'nın Tanrı ile birleşmesinin, O'nun yolunda kurban olma ve kendini feda etme ameliyesi neticesinde gerçekleştiğini ifade eder. Kendini haç üzerinde feda etmesi İsâ'yı kurtarıcıya dönüştürmüştür ve İsâ galip olmuştur. İnsa-

noğullarından kim tanrılaşmak isterse onun gibi kendini feda eder ve insanlık için örnek bir kurtarıcı olur. İnsanoğlu olgunluğa insanın kendisini feda etmesi faziletiyle ulaşır. Feda oluş ile dünya utançtan kurtulur ve baba evine yani Tanrı evine girer. Madde yok olur, ruh kazanır.

Bu nazariyenin esası İsâ'nın ilahlığının ötelerden verilmiş bir şey olduğu değil aksine onun uluhiyyetinin Tanrı ile bir olmaya şevk duyan insanın gayretinin meyvesi olduğu inancıdır. Bu manada kurban oluş sonucunda İsâ Mesih yerle gök arasında bir aracı konumuna yükseldi. Bergson'a göre İsâ insani bir mükemmelliğin kendisi idi. O, ilahlaşmıştır. Çünkü o gerçek insandır. Sonuç olarak o, üstün insandır. Shelling İsâ'yı bir öğretmen veya Hıristiyanlık'ın bir kurucusu olarak görmez. Ancak o, Hıristiyanlık'ın özüdür, insan olarak ilahlaşmıştır. Sevgi ve kendini feda etme ile babası ile birliği gerçekleştirmiştir. İnsanoğlu İsâ'nın tanrılaşmasından sonra kurtarıcı insana dönüşmüştür. Tanrı her insanda Mesih'in kendisini bulur hale gelmiştir.[286]

Nietszche ise İsâ'yı hür bir ruh olarak kabul etmiştir. Fakat Tanrı'nın diğer insanlardan farklı olarak özel bir oğlu olma düşüncesini reddetti. İsâ'yı insanlığın tanıdığın en yüce ruhi sembol olarak gördü. Bu nedenle o, kendi vasfettiği üstün insanı İsâ'da görmüş ve bu güçlü İsâ'yı geleneksel Hıristiyanlık'tan ve kiliseden ayrı bir yere koymuştur. İsâ ile Tanrı'yı herhangi bir şekilde ilişkilendirmez. Onun Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Tanrı olduğuna da inanmaz.

Spinoza İsâ'yı Tanrısal yönü bulunmayan hakiki bir öğretmen olarak görmüştür. Hegel'e gelince o da İsâ'yı insanı bağlarından kurtaran, ona Tanrı sevgisini öğreten bir amil olarak görmüştür. Hegel'in düşüncesini takip eden Renan (1823-

[286] Rebi'a Bedî', c.I, s.320.

1892) ve St. Raus (1808-1874) gibi düşünürler de geleneksel mesihi ve Tanrı'nın İsâ'ya XII. yy.'da hulûl ettiği fikrini reddederler. Onlara göre İsâ herkes gibi Tanrı'nın kullarından bir kuldur. Sahip olduğu manevi gayret onu yüceltmiştir.

Renan'ın İsâ hakkındaki mülahazalarına gelince: ona göre İsâ, Tanrı'nın vicdanının en yüksek yansıması olduğunu fark etmeden önce Yuhanna'nın yanında yetişmiş sözlerinde ve hareketlerinde onu taklit etmiştir. Renan, Mesih'in ruhunun insanlığın hiç kimsenin gerçekleştirmediği ulûhiyetini gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Renan, Hıristiyanlık'ın mesajının; aşamalı olarak gerçekleşecek olan tam ruhsal özgürlük, çaba, insanoğlu olmaktan Tanrı'nın oğlu olmaya doğru bir yolculuk olduğunu ifade eder.

Bu düşünürlere göre İsâ özgürlüğü zatında gerçekleştirerek sonuçta üstün ve tanrısal insana dönüşmüştür. David Straus (1808-1874) ve Renan gibi Felicite Lamennais (1782-1854) de İsâ'yı ilahi bir örneklik olarak görmüştür. İsâ hakkında şunları söylemiştir: *"İnsan olan İsâ'da her şey vardır. O, Tanrı'dandır. Tanrı'dan olan, Tanrı'nın aynısıdır. Mesih ilahi ideal ve olgunluk örneğidir."* Renan ve Lamennais insan İsâ'nın ruhsal çabası ile ilahlaştıktan sonra Tanrı ve kendi arasında herhangi bir ayrılığın imkânsız olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.[287]

Batı düşüncesinde Hz. İsâ'nın konumu hakkında din eleştirmenlerinin bakış açılarından şu sonucu çıkarıyoruz: onlara göre Hz. İsâ geleneksel Hıristiyanlık inancının tersine diğer insanlar gibi bir insandır. Onun, ruhunu yüceltmek için Tanrı'nın onda bedene girdiği kabul edilirse eğer Tanrı'nın diğer insanlarda da bedene girmesi söz konusudur. Bu konuda ortaya atılan fikirler Mehcer edebiyatının dînî düşüncesi üzerinde Hz. İsa'ya bakış açısından ciddi etkiler bırakmıştır.

---

[287] Rebi'a Bedî', c.I, s.324.

Batı düşüncesinde XIX. yy.'da orta çıkan kilise, Kitab-ı Mukaddes ve inançlar üzerine yapılan eleştiri hareketleri Mehcer edebiyatına da sızmış ve dini düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

2.6. KUTSALIN SORGULANMASI

Hz. Îsa hakkında gökten inen bir ulûhiyet inancının reddedilmesinin ardından vahye, ulûhiyete ve Kitab-ı Mukaddes'e karşı eleştirel fikirler ortaya çıktı. Rama Krişna'nın öğrencilerinden insanlar arasında taassub ve bölünmenin büyük oranda dini kitaplardan kaynaklandığını düşünen Swami Vivekananda bu konuda şöyle diyordu: *"Kitab-ı Mukaddes'in sebep olduğu olumsuzluklar olumlu yönlerini geçer. Meselenin bu kitaplara ibadet etme şekline dönüşmesi muhtemeldir. Çoğu durumlarda Kitab-ı Mukaddes Tanrı'nın kendisine dönüşmektedir."*[288]

Rousseau, Nietszche, Tolstoy ve Emmanuel Kant (1724-1804) batının XVIII. Ve XIX. yy.'larda dini düşüncesini etkileyen dört büyük yenilikçidir. Bunlara ilaveten Felicite Lamennais, Chiristiyan Baur (1792-1860), David Straus, Renan, Alfred Loisy (1857-1940) gibi düşünürler de batının dini düşüncesinde meydana gelen değişimlerde büyük rol oynamışlardır. Özellikle XIX. yy.'da pek çok dini meseleye şüphe ile yaklaşma açısından teozofi akımının batı düşüncesinde bariz bir etki bıraktığında şüphe yoktur.

Konuların çeşitliliği ve ilahi meselelerin felsefe ile ve batı düşünce dünyasının iç ve dış olguları ile karışmış olmasından dolayı bu konuyu bütün ayrıntıları ile ele almak oldukça zordur. Ancak Mehcer edebiyatında, özellikle de kuzey Mehcer edebiyatında dini dönüşümün temeli kabul edilen dini değişimlere vakıf olabilmek ve anlayabilmek için bu konuları in-

[288] Rebi'a Bedî', c.I, s.327.

celemek zaruridir.

Bireysellik, kilisenin rolünün devre dışı bırakılması, gizliliğin reddedilmesi,[289] herhangi bir aracı olmaksızın Tanrı ile direkt ilişki kurmak Hıristiyan âleminde ilk kez Martin Luther'in ortaya attığı öğretilerdi. 1711 dolaylarında batıda Kitâb-ı Mukaddes ile ilgili düşüncelere onun vahyin meyvesi değil, nazil olamamış ve insanlar tarafından derlenmiş bir kitap gözü ile bakılmasının eklendiğini görürüz. Peşi sıra bazı Hıristiyan edipler teslis inancını inkâr etmiş, İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'i övmüş, İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu, gökten inmesini, kabirden kalkmasını, göğe yükselmesini inkâr etmiştir. Onlara göre güzel işler yapma bakımından sadece sevgi yeterli olup, kurtuluşa ermek kiliseden uzaklaşmakta ve belirli inançlara boyun eğmemekte yatıyordu.[290]

XVIII. yy.'da romantik sıçrama baş gösterdiğinde düşünce ve irade konularında özgür düşünme eylemi güçlendi. Fransız Devrimi'nden önceki merhalelerde dini hareketler çoğaldı. Kilise dışında gerçekleşmek üzere köklü değişiklikler yapıldı. Bu değişikliklerin ilki 1790 yılında pek çok kişinin yeni bir kilise kurulmasında ısrarcı olmasıydı. Bu dönemde dini düşüncede iki önemli durum üzerinde yoğunlaşıldı. Birincisi dinin şahsi ve özgür bir mesele olarak algılanması, ikincisi ise dinin yeni bir alana taşınması idi.

Rousseau tabi dinin tarihi dinlerden daha ulvî bir yapıda olduğuna inanıyordu. Tabii din ona göre sonsuzdur. Tarihi dinler ise dönüşüm içindedir. Tabii din içinde bir hoşluğu barındırır. O'nun dini her şeyden önce insanın saf doğal duygusuna

---

[289] Hıristiyanlık'a sonradan girdiği kabul edilen teslis kavramının açılımı ve Tanrı'nın İsâ'ya reenkarnasyonu sır olarak kabul edilir. Daha geniş bilgi için bkz. Aydın, "Hıristiyan İnançları", *T.D.V.İ.A.,*C. XVII, s. 347.

[290] Rebi'a Bedî', c.I, s.330.

dayanan doğa ve duygu dinidir.[291] Tarihi dinler bağnaz inançlar ve gizemlerle ağırlaşmıştır. Rousseau kilisede hâkim olan dînî kavramlara karşı çıkarak Kitâb-ı Mukaddes'in vahyedilmiş olduğu ve kilisenin vahyin getirdiğinden sorumlu olduğu inancını reddetmiştir. Tanrı'nın bizden vicdanın ve aklın sesine kulak vermemizi istediğini savunmakla yetinmiştir. Ona göre vahiy dıştan bir şey değil içsel bir meseledir. Bu düşüncelerine ek olarak Kitâb-ı Mukaddes'in ilahi kaynaklı oluşundan şüphe duymuştur. Çünkü İnciller miladi II. yy. ile IV. yy. arasında Hz. İsâ'nın takipçileri tarafından yazılmıştır. Bu durum Kitab-ı Mukaddes'in kutsallığından şüphe etmek için yeterli bir neden olarak görülür.

Rousseau gibi Spinoza ve Bergson dînî düşüncede akıl, vicdan ve sezgiye dayanır ve bu unsurları esas alırlar. Rousseau bu unsurları vahiy ile ilişkilendirmez. Onun dînî felsefesi tabiata sarılmaya yönelir. Vahiy ve tabiatın ardında olanla ilgilenmez. Bütün bu düşüncelerde felsefi manalarla, dini ve mistik boyutlar birbirine karışır. Bu karışımın neticesinde Rousseau'nun düşünce dünyasında tabiatın dini ön plana çıkmıştır. Yine Amerikan romantikleri de tabi dini vahyedilen dine tercih etmişlerdir.

Hz. İsâ'nın ilahlığı nasıl tartışılmış ve kabul edilmemişse Kitab-ı Mukaddes'in kutsallığı ve sahihliği de tartışma konusu olmuştur. Emerson'un bu konudaki düşünceleri Rousseau'nun düşünceleri ile benzeşmekteydi. Amerikan romantizmi vahiy yerine ilhama inanarak, teslis inancını reddetti. İnsanların dikkat nazarlarını kilise yerine tabiata çevirmeleri gerektiğini savundu. Nitekim Mehcer edebiyatçılarının eserlerinde sık sık geçen tabiata çağrı olgusunun kökeninde de batının dini düşeüncesinde meydana gelen bu değişimler yatıyordu. Nitekim Mîḫâîl Nu'ayme Sinnîn'de iken: *"Herkesi kiliseye girmek*

[291] Vorlander, s.499; Wischedel, s.193.

yerine tabiatta yer alan herhangi bir tepede vakit geçirmeye yöneltirim" diyerek insanları tabiatta tefekküre çağırmaktaydı.[292]

Bu dönemde batı düşüncesinde sezgi, kutsal ayetlerin yerini almıştır. Amerikan romantikleri kilise ve iman karşıtı olmakla, dinden çıkmakla, tarihsel Hıristiyanlık'ın emanetine ihanet etmekle suçlanmış olmalarından etkilenmeyerek geleneksel Hıristiyanlığın karşısında yer almış, sezgisel bir din anlayışına yönelmişlerdi. Romantikler ve Amerikan transandantalleri sezgiyi ön plana çıkarırken aklı tamamıyla arka plana itmemiş olup akla belli bir önem atfetmişlerdir. Bu hususta Immanuel Kant'ın öne çıkardığı aklın dini kavramının tesiri altında kalmışlardır. Kant sezgiye dayalı aklı ön plana çıkararak, ancak böyle bir aklın sahip olacağı *"yaratıcı hayal gücü"* kavramını ortaya atmıştır.

Kant, kutsalın akli eleştiriye tabi tutulması, vahye dayalı din yerine akla dayalı dinin konulması ve kilisenin denetlenmeyen bir kurum olmasını eleştirmesi bakımından bu üç temel nokta etrafında düşünceleri ile etki bırakmıştır. Kant, çağdaşlarına özellikle din, inançlar, kurallar olmak üzere her şeyi eleştiriye tabi tutmaya çağırmıştır. Kant'ın sahip olduğu güçlü inanç onu aklı kullanmaya ve Kitab-ı Mukaddes'i anlamada aklı hakem kılmaya itmiş olup, ona göre vahyedilmiş sahih bir gerçeğin akılla çatışması mümkün değildir. O halde akılla çelişenler vahiy kabul edilemez. Kant'ın düşüncelerinde dînî konuda aklı ön plana çıkaran kişilerin bir araya gelmesini hedefleyen gizli bir kilise anlayışını savunur. Kant'ın vasfettiği kilise arı, katışıksız bir ahlaki tabiata sahip olup müntesiplerini herhangi bir kiliseye zorunlu bağlılıktan kurtarır.

Kant'ın kurmaya çalıştığı dînî anlayış, kutsal kilise ve Kitâb-ı Mukaddes ile bağlantısı olmayan, akla dayalı bir dînî

[292] Rebi'a Bedî', c.I, s.333.

anlayıştır. Kant sezgiye dayalı aklı ön plana çıkararak, ancak böyle bir aklın sahip olacağı "yaratıcı hayal gücü" kavramını ortaya atmıştır.[293] Kant kendinden önce yaşamış olan Spinoza gibi ilahi öğretileri açıklamada akla dayanmıştır. Ancak Kant'a göre halk aklın sesine kulak vermez. Bu nedenle kitaplar halkın hayalleri ve anlayış tarzları ile uyumlu olan nakiller yaparlar.[294]

Nietszche kiliseye ve Hıristiyanlık'a karşı büyük bir öfke duymaktaydı. Din adamlarını yalancılıkla suçluyordu. Öte âlemi, hesap gününü, ruhun sonsuzluğunu reddetmiş, din adamlarının bütün bunları taşkınlıklarını sürdürmek konusunda kullandıkları birer araç olarak gördüğü için inkâr etmiştir. Ona göre sorun inançta değil kullanılan üsluplardadır. İsâ'nın takipçilerinin yazdıkları metinlerin kutsallığını kabul etmez. Onların hakikati tahrif ettiklerini ve öğretmenlerine söylemediği şeyleri söylettiklerini düşünür. Kilise kurumu ona göre hakikatleri tahrif etmiştir ve insanlar arasında fesadın zirvesini temsil etmektedir.[295]

Nietszche'nin tersine Rousseau ve pek çok düşünürü etkilemiş olan Tolstoy dini sorunlara daha sakin bir tabiatla yaklaşır. O, iman hakkında uzun araştırmalar yapmış ve onu Kitâb-ı Mukaddes'te bulmuştur. Tolstoy insanın mutlu olmak ve yücelmek için dine ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. İsâ'nın dinini sevmiş ancak Hıristiyanlık'ın içerisinde yer alan inançları ve sırları kabul etmeyerek bunlara şüphe ile yaklaşmıştır.[296]

Ayrıca Tolstoy, Hıristiyanlık'ın diğer dinlerden üstün olmadığını, çünkü İsâ'nın prensiplerinin diğer bütün elçi ve

---

[293] Kantarcıoğlu, s.*199.*

[294] Rebi'a Bedî', c.I, s.334-337.

[295] Wischedel, s.318-319

[296] Rebi'a Bedî', c.I, s. 338.

bilgelerin yaymak için uğraştığı Tanrı sevgisi etrafında döndüğünü ifade etmiştir. Dînî hakikatlerin bütün toplumlarda var olduğunu, İsâ'nın da Hıristiyan inancını insanı ruhi ilerleyişten alıkoyan her şeyden arındırmayı istediğini düşünür.

Tolstoy'a göre kendisi bir elçidir. Onun döneminde bu, garip bir durum değildi. Zira onun zamanında edebiyatçıların, şairlerin ve düşünürlerin pek çoğu manevî bir mesaj taşıma işini üstlenmişlerdir. Tolstoy'un kilise kurumuna bakış açısı olumsuz olup kilisenin İsâ'nın öğretilerini somutlaştırmadığını düşünüyordu. Bu nedenle Tolstoy kiliseye bağlı olmayan özgür bir Hıristiyan olma yolunu seçti. Herhangi bir kiliseye bağlanmadı. Mana âlemine yönelerek maddi dünyayı aşan ruhsal bir varlığa sahip olmaya çalıştı.[297]

Hıristiyanlık inancının sahip olduğu özün sıhhatini göstermek için kilisenin öne sürdüğü geleneksel delilleri eleştirmek Tolstoy'un dînî konudaki duruşlarındandır. Hz. İsâ'nın şeriatına duyduğu derin saygı ile birlikte birkaç düşünceyi eserlerinde sık sık tekrar etmiştir. Bu düşünceler özetle şöyledir:

- İnciller'de İsâ Mesih kendi hakkında bir ilah gibi konuşmaz. O halde niçin ona bir tanrıymış gibi bakılmaktadır?

- Ahd-i Cedîd tek başına saygıya layıktır.

- Mucizeler belli kuralları olmayan efsanelerden başka bir şey değildir.

- Îsa Mesih'in şeriatı ilâhîdir. Çünkü onun şeriatı haktır ve insanlık ruhu ile uyum içindedir. Ancak İsâ'nın ölümünden uzun bir süre sonra yazılan İnciller dokunulmaz değildir.

- Asli günah, teslis, ruhun sonsuzluğu ve diğer kutsal şeyler hakkındaki kilise inançları kabul edilebilir değildir.

---

[297] Rebi'a Bedî', c.I, s. 339.

- Sevgi Hıristiyanlık'ın temel özelliğidir. Hz. İsâ ise sevginin yoludur. Bu yol bencillikle uyuşmaz.

Tolstoy düşünce özgürlüğünün insanın en doğal haklarından bir hak olduğu konusunda kararlı davranarak kilisenin uyguladığı yasağı reddetmiştir.

Mehcer edipleri dînî alanda yapılan bu eleştirileri, düşünürlerin, tarihçilerin ve din eleştirmenlerinin düşüncelerini yakından takip etmişler ve tesiri altında kalmışlardır. Mehcer edebiyatının öncülüğünü yapan Mîḫâîl en-Nu'ayme, Cibrân ve Reyḥânî gibi ediplerin eserleri incelendiğinde bütün bu düşünürlerin izlerine rastlamak mümkündür.

Lamennais 1930'da kurduğu "Gelecek" adlı gazetede Tanrı ve hürriyet kavramlarını iki temel konu olarak işlemiştir. O, kilisenin sultasına karşı çıkanlar kervanına katılarak kiliseyi dar görüşlülük ve anlayışsızlık ile suçluyordu. Lamennais'in kiliseye karşı yaptığı bu karşı çıkış hamleleri romantik edebiyatçılar üzerinde etkili oldu. Herhangi bir otoriteye bağlı kalmaksızın kişisel inancı açıklama konusunda hürriyetin rolü yüceltildi.[298]

Renan İsâ'nın hakkında yazdığı kitapta pek çok soruyu ortaya atarak cevap vermeye çalışmıştır. Mukaddes kitapların sahih olup olmadığı, İsâ ile beklenen kurtarıcı (Mesih) arasındaki ilişki, İsâ'nın ahlaki konumu, mucizeler meselesi, havariler konusu kitabında işlediği en bariz konularıdır. Tabi ki Renan'ın verdiği cevaplar bu problemlerin etrafında dönen tartışmalar için nihâî bir nitelik taşımamıştır. O, Kitâb-ı Mukaddes hakkında şüphe duyulması gerektiğini dile getirmiştir. Çünkü onlar İsâ'nın takipçilerinin ürünleridir. İsâ ile ilgili işleri değiştiren elçilerdir. İsâ'nın Mesih olarak tasavvur edilmemesi ve mucizeler gerçekleştiren biri olmadığı düşüncelerine sahiptir. Bu dönemde özgürlükçü Protestan düşüncede

[298] Rebi'a Bedî', c.I, s. 342.

İsâ'nın normal bir insan olduğunun savunulmasıyla yetinilemez. Ayrıca onun da kendini bir ilah kabul etmediği ve insan olduğu savunulur.

Ona göre, Mesih'in mutlak dini kurduğu ve insanlık piramitinin zirvesine kendisini koymaya çalıştığı iddiası kilisenin İsâ hakkında çıkardığı edebi fikirlerden başka bir şeyi temsil etmez. Renan "mutlak din" kavramını, Lemannais de "geleceğin dini" kavramını ortaya attı. Alfred Loisy bütün insanları tek bir ibadette bir araya getirecek "insanlık dini" kavramını ortaya koydu.

Renan "Îsa'nın hayatı" adlı kitabında dört İncil'i uzun uzun incelemiş, bunlardan üçünün birbiri ile uyumlu ve sahih olduğunu söylemiştir. Ancak Yuhanna İncil'i ve garip uslubu hakkında pek çok soru ve şüphe ortaya atmıştır. Sahih kabul ettiği üç İncil'den Matta ve Markos İncilleri'ne tarih ile ilgili konularda ve Mesih gerçeği hakkındaki doğal ifadeleriyle ön plana çıkarır. Luka İncili'nin hikmetini ve ilahi sanatını beğenmekle birlikte İsâ'nın doğumu ve ölümü hakkında halka bilinçsiz bir şekilde anlattığı bazı hikâyelere yer vermesine dikkat çeker.

Renan, Yuhanna İncili'ni beğenmez. Bu İncil'in yazarını hem tarihi gerçeklikler açısından hem de dîni konum açısından şüphe ile karşılar. Yuhanna İncili'nde Allah'ın oğlu Mesih kavramı ön plana çıkarılmıştır. Renan ise bu konuya mesafeli yaklaşır.[299]

Batı düşüncesi özellikle de Protestan düşünce, edebiyatçıların ve filozofların önünde İsâ'nın hayatını yazmak için tüm bu eleştirilerle bir pencere açmıştır. Onlar da kendilerine açılan bu pencerelerin hakkını vererek ilahlık, kilise ve mukaddesat konularında cesur bir şekilde söz söylemişlerdir. Onların telif ettiği kitaplarda İsâ'nın konumu dînî, manevî ve insanî örneklik olarak nitelendirilmiş, İnciller ise mistik kitaplar olarak

[299] Rebi'a Bedî', c.I, s.350-352.

değerlendirilmiştir. Teozofi akımı bu düşüncelerin başını çeken akımlar arasında yer alır.

Teozoflar nazarında bütün dinlerin ahlaki bir anlayış çerçevesinde akraba olduğu düşüncesi Hıristiyanlık'ın ilahi konulardaki içeriğini değişime sürüklemiştir. Teozoflar dinin iki boyuta sahip olduğunu düşünüyorlardı. Birinci boyut; dinin dıştan görünen boyutu, ikincisi ise; içsel ve gizli kalan boyutu idi. Onlara göre aynı şekilde kutsal kitapların da iki boyutu vardır. Birincisi; tarihle ilişkili olan şekilsel boyut, ikincisi de; sembol ve düşünce ile bağlantılı olan ruhsal manevi boyuttur. Teozoflar ikinci boyutun ilahi bir içsel durum olduğunu, Mesih dehasına sahip olanlar dışında kimsenin bu boyutu idrak edemeyeceğini düşünmüşlerdir.

Teozofinin kurucularından Annie Besant (1847-1923) XIX. yy.'ın ikinci yarısında pek çok düşünürün bazı değerleri kazanmak için bağlı oldukları kiliselere yöneldiklerini ancak kiliseden eli boş döndüklerini ifade eder. Bu nedenle kilise inançlarına isyan etmenin gerileme işareti olmadığını, muhaliflerin dinlerini sınırlandırmayı hedeflemediklerini, aksine ufuklarını daraltan geleneksel dinden kurtularak farklı dînî eğilimlerle uyum sağlamak istediklerini ifade eder.[300] Daha önce de anlatmaya çalıştığımız gibi panteizm, reenkarnasyon, insanın tanrılaştırılması gibi farklı dînî eğilimlere açık olan teozoflar geleneksel din anlayışına da karşı çıkmışlardır.

Daha sonraki bölümlerde de işleyeceğimiz gibi Cibrân ve Mîẖâîl en-Nu'ayme'nin özellikle kilise, İsâ, insan ve varlık kavramlarına bakış açılarında teozofinin tesiri altında kalmışlardır.

Teozofinin kurucuları Balavatsky ve Besant yönetiminde olan "İlahi Bilgi Cemiyeti" Gandhi üzerinde de etkili olmuştur. Balavatsky'nin 1885'de Besant'ın 1891'de Hindistan'a yaptıkları ziyaretlerde gerek bu cemiyet vasıtasıyla gerekse

[300] Rebi'a Bedî', c.I, s.353.

başka vesilelerle Hinduizm, Budizm ve batı düşüncesi arasındaki etkileşim devam etti. Bu cemiyetin kilise, ilahlık ve Mesih'in şahsiyeti konularındaki pek çok dînî anlayışın değişmesinde etkili bir rol oynadığı muhakkaktır.[301]

Bütün bu eleştirel yaklaşımlar karşısında ikinci Vatikan Konsili [302] Kitâb-ı Mukaddes'in ve kilise geleneğinin[303] tek bir kaynaktan doğan ve aynı gayeye sahip olan iki kaynak olduğunu tekrarlamıştır. Kitâb-ı Mukaddes Tanrı'nın kelamıdır. Rûhu'l-Kudüs'ün vahyi ile oluşturulmuş ve yazılmıştır. Gelecek Tanrı'nın sözü olup İsâ Mesih onu emaneti ve ruhun gücünü aktarmaları için elçilerin omuzlarına yüklemiştir. Bu nedenle kilise yazılanlara ve nakledilenlere saygı nazarı ile yaklaşır. Konsil Fairbach ve Marks gibi Tanrı'yı insana dönüştürmeye çalışanları, yaratıcı ve yaratılan arasında bir düşmanlık peyda edenleri tenkid etmiştir.

Konsil kilise kurumunun Tanrı'nın lütfunu taşıyan bir aracı olduğunda ve hatalı olmadığına ısrar etmiş, eğer ortada bir hata varsa bunun kilise kurumuna mal edilmemesi gerektiğini söyleyerek kiliseyi savunmuştur. Onlara göre Mesih'e ihtiyaç duymak kiliseye ihtiyaç duymak anlamına gelir. İsâ ile kilise kurumunun ilişkisini baş ile beden ilişkisine benzetmişlerdir.[304]

Bu konsil insanın kilise içerisinde kalarak insanlığa hizmet

---

[301] Rebi'a Bedî', c.I, s.354.

[302] 1965'te Katolik Kilisesi tarafından gerçekleştirildiği bilinen son Katolik konsilidir.

[303] Hıristiyanlık'ta Kitâb-ı Mukaddes'in yanı sıra geleneğin önemli bir yeri vardır. Dînî konularla ilgili olup Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmayan bilginin nakledilmesi anlamına gelen gelenek, bütün vahyedilmiş dinler içinde belki de en çok Hıristiyanlık'ta söz konusudur. Bkz. Mehmet Aydın, "Kutsal ve Metinler ve Dînî Literatür", *T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1998 C.XVII, s.341.

[304] Rebi'a Bedî', c.I, s. 355.

etmesinin ve özgür olmasının mümkün olacağına inanıyordu. Konsil kilisenin karşısında olanlara kilisenin temsilcisi olarak seslenmiş ve onları kiliseye davet etmiştir.

Ayrıca konsil insanın saygınlığı ile bağlantılı olduğu için hürriyetin rolünü görmezden gelmemiştir. Ancak insanın hürriyetini Mesih hakikatine yöneltmiştir. Kim Mesih'e tabi olursa insan-ı kâmil olur düşüncesini savunmuştur.[305]

İkinci Vatikan Konsili'nin dikkat çektiği durumlardan biri de insanı kendine özgür görerek ve mutlak hakikati keşfedeceğini zannedip, bilimin ve yeni buluşların üstünün örttüğü, yüksek manevi değerlere yönelmekten yüz çevirerek modern ilimlerle yetinme tehlikesidir. Bilimler tek başına bütün hakikatleri keşfetme gücüne sahip değildir. Onlar insanları hakikatin derinliklerine ulaştırmazlar. Bu konumuyla konsil bilimlere direnmiş ancak insanlık ailesini hak değerlere, iyiliğe ve güzelliğe yüceltmede felsefenin, tarihin, ilmin, sanat dallarının rolünü desteklemiştir.[306]

Batıda dînî tenkit hareketi sonucunda ortaya çıkan düşünceler Arap düşünce dünyasında ve Mehcer edebiyatında da bazı tepkilere yol açmıştır. Hıristiyan el-Eb Antun Sâliḥânî "*İnciller'de Hiçbir Çelişki Yoktur"* başlığı ile dînî tenkitçilere karşı düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: "*Alman Straus ve ücretli bir işçiyi andıran Alman eserlerinin izini süren mülhid Renan gibi ilahi vahyi reddeden ve İnciller'den şüphe duymaya çağıranlar günümüzde batıl bir şekilde laf kalabalığı yapıyorlar. Almanlar'ın görüşlerini kendilerine mal ediyorlar, fikirlerini şüphe ve tereddüt üzere inşa etme ile yüzyüze kalıyorlar. Hakikatin üstünü örtüyor ve zayıf akıllarda şüphe ile karşılaşıyorlar."*[307]

---

[305] Rebi'a Bedî', c.I, s.356.

[306] Rebi'a Bedî', c.I, s.357.

[307] Rebi'a Bedî', c.I, s. 359.

Farah Antûn *"el-Câmi'a"* adlı dergisini dînî sorunlarla ilgili araştırmalara tahsis etmiş, hakikatin öğretiminde hürriyet alanının önemi üzerinde ısrarla durmuştur. Bu dergide Renan'ın din adamı elbisesini çıkardığını, din adamlarının Tolstoy'a yasakladıkları ve Tolstoy'u okuyanları lanetledikleri gibi Renan'ı yasakladıkları haberini vermiş ve Renan'ın *"Mesih'in Tarihi"* adlı eserinin özetini dergisinden nakletmiştir.

Emîn er-Reyḥânî ilk kitaplarında Hakslye, Carlye, Spencer, Darwin, Tolstoy, Rousseau, Voltaire ve diğerleri gibi dînî konularla ilgilenen düşünürlerden bahsetmiştir. O, *"Lübnan'ın Kalbi"* adlı kitabının bir kısmını Renan'a ve onun hürriyet düşüncesine tahsis etmiştir. Yine Mîḫâîl en-Nu'ayme'nin de eserlerinde tartışılan bu dini konulara sıkça yer verdiği bilinmektedir.[308]

Batı düşüncesi ve ondan etkilenen Mehcer edebiyatının fikri yapısı, çağlarında hâkim olan fikir akımlarının pek çoğunun tesiri altında kalmışlardır. Böyle bir ortamda iken Mehcer ediplerinin sadece kendilerine miras kalmış olan doğal kültürlerinin penceresinden olaylara bakmaları beklenemezdi. Zaten onlar da yeni dînî düşüncelere ve anlayışlara merak ve iştiyakla yaklaşmışlardır.

2.7. RASYONALİZM

X. yy.'da yaşamış olan meşhur Arap filozof ve şair Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (973-1057)'nin akılcı yaklaşımlarının Mehcer ediplerinin düşünce hayatlarında geniş bir yeri vardır. Reyḥânî, Cibrân ve Nu'ayme gibi öncü ediplerin, el-Ma'arrî'nin dînî konulardaki bakış açılarından etkilenmiş olmasının yanısıra, Mehcer edebiyatına mensup olup, eserlerinde ondan bahsetmeyen veya etkilenmeyen edip hemen hemen

[308] İmanqliyeva , s. 150-151; Rebi'a Bedî', , c.I, s.360.

yok gibidir.

el-Ma‘arrî bir filozof ve şair olmasının yanısıra dînî konulardaki düşünceleriyle bir din eleştirmeni ve ıslahatçısı olarak tarihteki yerini almıştır. Bilginin kaynağı ve değeri konusunda koyu bir rasyonalist olan el-Ma‘arrî, duyu bilgisinin insana zan ve şüphe dışında bir şey kazandırmadığını düşünüyordu. Geleneklere, fakih, muhaddis, tarihçi ve kelamcı gibi dini otoritelerin görüşlerine itibar etmiyor büyük çoğunluğun ittifakla kabul ettiği kutsal kabul edilen ibadetleri tartışma konusu haline getiriyordu. [309] Onun dini konumu, edebî hayatına bir eleştirmen, bir dinî ve siyâsî ıslahatçı kimliğiyle başlayan er-Reyḥânî'nin özellikle ilgisini çekmiştir. er-Reyḥânî kötülükle savaşta, iyiliğe, adalete ve özgürlüğe karşı duyulan sevgi hususunda el-Ma‘arrî'yi örnek almıştır.[310]

Ebu'l-‘Alâ el-Ma‘arrî, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın varlığını inkar etmez ve O'nun hikmet sahibi bir yaratıcı olduğuna, gücünün, kudretinin hak olduğuna iman eder. Nitekim bir şiirinde şöyle demektedir:

"اثبت لي خالقاحكيما ولست من معشر نفاة"

"Kendime hikmetli bir yaratıcının varlığını kanıtladım. Ben inkârcılardan değilim." [311]

Bu ifade onun Allah'ın var olup olmadığı hakkında kafa yorarak imana ulaştığını gösterir. Ancak sağlam bir iman için

---

[309] Halifât, Sahbân, "Ebu'l-‘Alâ el-Ma‘arrî",*T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1994, C.X., s.288.

[310] Rebi‘a Bedî‘, c.I, s.371-372.

[311] Rebi‘a Bedî‘, c.I, s.373 (Ebu'l Alâ, *Luzûmu Mâ Lâ Yelzem*, (Emîn ʿAbdulazîz), Ḳâhire, 1915, s.149'tan naklen.) Bu eser 11.000 beyitten oluşmakta olan bir divan olup, el-Ma‘arrî'nin bilgi, ahlak, madde, Allah, ruh siyaset ve sosyal hayatla ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. Bu bakımdan eser bir divandan ziyade bir felsefe kitabı gibidir. Bkz. Halifât, C.X, s.289.

bilinç ve idraki ön şart olarak ileri sürer.

Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî insanların iman hususunda özgür bırakılmasına ısrarla vurgu yaparak, imanın bir gelenek, adet veya alışkanlık haline getirilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Ayrıca insanları küfrün yani imansızlık halinin tehlikelerine karşı uyarır. Bu düşüncelerini ise bir başka şiirinde şöyle ifade eder:

"اذا آمن الانسان بالله فليكن

لبيبا و لايخلط بامانه كفرا"

"Uyanık olsun insan Allah'a iman ettiğinde,

Ve karıştırmasın imanını küfürle." [312]

Bu şiir örneğinde de görüldüğü gibi Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî iman konusunda aklı ön plana çıkarmaktadır. Onun aklı bu şekilde ön plana çıkarmasını, dinî kurallara aklı kullanmaksızın uymama tavrı takip etmiştir. Kişisel tecrübelerden neşet etmeyen bir geçmişin ve geleneğin ona göre bir önemi yoktur. Hakikat olarak bilinenler önce akıl süzgecinden geçmeli ve akıl onların hakikat olup olmadığına karar vermelidir. Ebu'l-'Alâ'nın düşünsel seyrinde, akla bu denli önemli bir rol biçmesinin doğal bir sonucu olarak hakikatlere karşı şüpheyle yaklaşma durumu ortaya çıkmıştır.

Aklın faziletlerini öven Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, dinî kuralları insanlar arasında kin ve nefret oluşturan, onları bölen, parçalayan bir kaynak olarak değerlendirmiştir. Din istismarını eleştirmiş, insanları yalancılık ve gizli saklı işlerde ortaklık etmek yerine aklın faziletlerine ve yüceliğine yönelmeye çağırmıştır. Onun pek çok beyitinde akıl dinleri anlamada temel unsur olarak ortaya çıkar ve şer'î kuralların önüne geçer.

Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin yaşadığı Abbâsîler'in yönetimine

[312] Rebi'a Bedî', , c.I, s.374 (Ebu'l 'Alâ, s.285.'ten naklen)

denk gelen dönemde, dinî konularda büyük ölçüde çözülme yaşanıyordu. Âlimler ve dinî anlatan kişiler din hizmetleri adı altında kendi menfaatleri için çalışır hale gelmişlerdi. Çağının dînî yozlaşmasına, insanların sorgusuz sualsiz din istismarcılarının peşinden gitmelerine tepki duyarak hayatının büyük bir kısmını inzivada geçiren Ebu'l-'Alâ dinî eleştirilerinin boyutlarını genişletmiş, Allah'a iman etmesine rağmen, nübüvvete ve Kur'ân-ı Kerîm'e şüphe ile yaklaşmıştır. Bir bakıma Renan'ın ve Straus'un Hıristiyan batının dinî düşüncesinde ortaya attıkları tartışma konularını Ebu'l-'Alâ yüzyıllar öncesinden Abbâsî toplumunda ortaya atmıştır.[313] Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin geleneksel din anlayışına ve din istismarcılarına karşı bu akılcı duruşu mehcer edebiyatçıları nezdinde yüzlerce Arap şairi arasından onun yıldız gibi parlamasını sağlamıştır.

Batıda ve doğuda ıslahatçı bir kimlikle ortaya çıkan düşünürlerin hemen hemen hepsinin ortak düşüncesi, bir düşünürün her hangi bir konuda, özellikle de metafizik konularda eksik ve yanlış gördüğü şeyleri düzeltme hakkına sahip olduğu düşüncesiydi. Batılı düşünürler bu düşünce hürriyetinden oldukça geniş bir şekilde istifade ederek hemen hemen her biri kendi düşünceleri istikametinde dinî kitapları açıklamaya başladı. Dinî bakış açıları çeşitlendi, birbirinden farklı ekoller, dini akım ve mezhepler çoğaldı. Bu dönemde bu grupların en çok dikkat çeken iki grubu Mormonizm ve Hıristiyan Bilim Kilisesi oldu.[314]

2.8. XIX. YY.'DA HIRİSTİYANLIK'TA YENİ DİNİ AKIMLAR

Geleneksel kilise otoritesine ve inançlarına karşı atağa ge-

[313] Halifât, C.X, s.288.

[314] Rebi'a Bedî', c.I, s.376.

çen batıda dini alanda özgürlük elde edilmesiyle birlikte sadece din adamlarının değil toplumun okuyan, yazan ve düşünen her kesiminin dini konularla birincil derecede ilgili olduğunu daha önce belirtmiştik. Dini alanda yapılan tartışmalar ve ortaya konulan yeni arayışlar neticesinde Amerika'da irili ufaklı çok sayıda dini mezhep ve ekol ortaya çıktı. Protestanlık Kuzey ve Güney Amerika'da Katolik kilisesine karşı güç kazanırken o çağa kadar bilinen Hıristiyan mezhepleri dışında ortaya çıkan ve Hıristiyanlığın temel kaynaklarını da gölgede bırakarak yeni bir din yorumu ile varlık gösteren bazı dini akımlar yayılmaya başladı.

Mary Baker Eddy (1821-1919) tarafından 1870'de kurulan Hıristiyan Bilim Kilisesi yeni ortaya çıkan onlarca gruptan biri idi. Bu grubun düşüncelerini rahatça ortaya koymasında Amerika'daki demokratik ve özgür ortamın etkisi büyük olmuştu. 1820 yılında Joseph Smith tarafından temelleri atılan Mormonizm akımı da kendine taraftar bularak yayılan bir diğer grup idi. Diğer dini akımlar ve görüşler bir yana Hıristiyan Bilim Kilisesi ve Mormonlar tarafından ortaya atılan düşünceler Hıristiyanlık açısından çok tartışılmış ve bu tartışmalar iz bırakmıştır. Bu konularla kültürel ortamın bir parçası olduğu için Mehcer edipleri de doğal olarak ilgilenmişlerdir.

Mormonizmin kurucusu olan Joseph Smith 1927 yılında Moroni adlı bir meleğin kendisine Mormon kitabının yazılı olduğu altın levhalar verdiği iddiasıyla ortaya çıktı. Smith'in üç arkadaşı da levhaları ve Moroni'yi gördüğüne tanıklık ettiler. Bu tarihten sonra hem tanıklar hem de öteki müridler sık sık hayaller gördüklerini ve kendilerine vahiyler indiğini öne sürdüler. 1830'da "Ahir Zaman Azizleri İsa Mesih Kilisesi" adıyla yeni bir kilise kurdular.[315]

Joseph Smith İsa'nın ve Tanrı'nın bizzat kendisine görün-

[315] *Ana Britannica*, "Mormonizm", İstanbul 1986-1994, c.XXIII, S.145.

düğünü, Tanrı'dan vahiy aldığını, mevcut olan Kitab-ı Mukaddes'in eksiklikler içerdiğini ifade ediyor ve "Mormon Kitabı" adlı kitabı kendisine vahyedilmiş bir kitap olarak görüyor ve Kitab-ı Mukaddes'in yerine koyuyordu. Kitab-ı Mukaddesi ise doğru çevirildiği ölçüde kutsal sayıyordu. Smith kendisine geldiğini iddia ettiği esinle Kitab-ı Mukaddes'i çevirmeye başlamış ancak bitirememiştir. Yarım kalan bu metinde kendi peygamberliğine ilişkin kehanetler ile Mormon kitabı birleştirilmeye çalışılmıştır. Mormon öğretisi çok tanrıcılığı, Tanrı'nın insandan türediği ve insanın tanrılaştırılabileceği inancıyla yerleşik Hıristiyan inançlarından ayrılır. [316]

Joseph Smith'in ortaya attığı bu düşünceler kendine epeyce taraftar buldu ve Mormonlar topluluğu oluştu. Mormonlar vahye dayalı bir din algısı içerisinde yeni bir kilise kurmaya değil belirli özelliklere sahip Hıristiyan bir millet oluşturmaya çalışıyorlardı. İlginçtir ki Mormonlar 14 yaşında bir çocuk olan Joseph Smith'in hem vahiy aldığına hem de kilise için yeniden dirilişi gerçekleştireceğine inanıyorlardı. Bu dönemde teozofi akımında, romantizm çevrelerinde ve ulûhiyet sıfatını insana indirgeyen diğer akımlarda vahiy alma, ilham, ruhlar âlemine yükselme ve birleşme olguları yaygındı. Mormonlar da kendi içlerinde bu eğilimleri böylece yansıtmış oldular. Teslis inancını bir kenara bırakarak sadece Tanrı ve O'nun oğlu İsa'dan bahseden Mormonizm'e göre insanın doğuştan getirdiği asli günah diye bir olgu yoktu. İlmi ve kültürel eğitim üzerinde ısrarla duran Mormonlar her insanın Tanrı'nın veya İsa'nın kendisini gerçekleştirebileceğine inanıyorlardı. Onların nezdinde insan melekût âleminin anahtarına ve Tanrı ile birleşmeyi sağlayacak şahsî bir lutfa sahipti. Onlara göre Tanrı Mesih'te ne gerçekleştirmişse bütün insanlarda da aynı şeyi gerçekleştirmesi mümkündü.[317] Mormonizm bu inançlarıyla

[316] *Ana Britannica*, "Mormonizm", c.XXIII, S.145.

[317] Rebi'a Bedî', c.I, s.369-370.

kendine bir hayli taraftar bularak günümüze kadar ulaşmış, Hıristiyanlığın içerisinde yer alan dini bir ekol olarak kalmıştır. Aynı şekilde günümüze o dönemlerde yaygınlaşan ve düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulan bir başka ekol de Hıristiyan Bilim Kilisesi olmuştur. Şimdi kısaca bu ekolü inceleyelim.

Hıristiyan Bilim Mezhebi olarak da bilinen Hıristiyan Bilim Kilisesi'nin bağlayıcı görüşleri Mary Baker Eddy tarafından 1875'te yayınlanan *"Science and Health with Key to the Scriptures"* (Kutsal Metinler Işığında Bilim ve Sağlık) adlı kitapta toplanmıştır. Bu kilise müntesipleri Hıristiyanlıkta İsa'ya atfedilen tanrılığı yadırgayarak İsa'yı bütün insanlar gibi Tanrı'nın biricik evladı olarak görürler. Onlara göre insan gerçek ruhsal doğasını kökünden kavrarsa ölümlü olmanın bütün zaaf ve kısıtlamalarını azaltabilir.

Bu kiliseye göre her türlü tıbbî girişim manasızdır ve şeytanî kaynaklıdır. Çünkü hastalıklar sadece imanla şifa bulabilir. Eğer bir insan Hıristiyan öğretilerini tam olarak anlar ve iman ederse hayattaki her türlü kötülük ve hastalığa karşı zafer kazanır.

Joseph Smith gibi Mary Baker Eddy da Hıristiyanlık ilminin prensiplerinin kendisine vahiy yoluyla geldiğini iddia etmiştir. Eddy bu vahyin ona Matta İncili'nin dokuzuncu bölümünü okurken geldiğini savunur. [318]

Mary Baker Eddy özellikle şifa konusunda yoğunlaşarak 1879'da Hıristiyan Bilim Kilisesi'ni kurmuş ve 1910'a kadar buradaki faaliyetlerine devam etmiştir. Onun kilisesinin temellerinde temel Hıristiyan inançlarının karşısında duruş üzere bina edilmiştir. Din adamları zümresine, Mesih'e has bir ulûhiyet kavramına, Kurtarıcı olan Mesih'e, vaftize ve ayinlere karşı olan ancak okuyan ve mucizeler yapan bir dini kişilikle

[318] Matta İncil'i ağırlıklı olarak dua ve imanın gücünden, hastalıkların şifa bulacağı konusunda şüphe etmemekten, şeytanların kovulmasından ve Hz. İsa'nın mucizelerinden bahsetmektedir.

varlık gösteren bu mezhep insanın sonsuzluğuna, hakiki iman ile hastalık, kötülük ve ölüme galip geleceğine inanıyordu.

Baker'ın grubunun inançları Almanya'ya, Avrupa'ya daha sonrada diğer dünya ülkelerine yayıldı. Söz konusu yüzyılda Almanya'da Gassner isimli bir Alman hastalıklara şifâ dağıtmaya çalışıyor ve şeytan kovma oturumları yapıyordu.[319]

Böylece Amerika'da din ve dinin içeriğine alınan konular çeşitlendi. Daha önceki konularda da anlatmaya çalıştığımız gibi bu tür gelişmeler neticesinde batıda din sosyal, felsefî ve ilmî alanlara taşındı.

Amerika'da Hıristiyan Bilim Mezhebi'nin düşünceleri ele alındı ve bu düşüncelere cevap verildi. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi bu yeni dini cereyanlar Mehcer ediplerinin düşünce dünyalarına da girdi. Hıristiyan Bilim Mezhebi hakkında değerlendirmeler yapan er-Reyḥânî Eddy'nin itidal sınırlarından çıktığını ve İsâ'nın öğretisini özünü bozduğunu düşünüyordu. Eddy'nin mezhebine intisab edip sonra ayrılan din adamlarının itirazlarına değinerek onların; Hıristiyan Bilim Kilisesi'nin Hıristiyanlığın temel prensiplerine reddettiğine dair değerlendirmelerini aktardıktan sonra bu konuda ortada olan sorunlarla ilgili olarak bazı önerilerde bulunmuştur. Reyḥânî'ye göre kiliseler bu kiliseye karşı çıkarak baskı altına almaya çalışmamalıdır. Çünkü baskı onların inançlarını bilemeye yardım eder. Ayrıca din adamlarının İsa'nın öğretilerinin bozulmasına ve insanların bütün hastalıklarının zihinsel bir vehimden kaynaklandığına ve imanla şifa bulacağına dair vehimlerine bir son vermesi gerektiğini dile getirmiştir. Hastalıklar ve tıbba müracaat etmeden şifa bulma eğilimi hakkında Reyḥânî şunları söylemiştir: *"Biz çoğunlukla sinir hastalıklarının imanla ve güçlü bir iradeyle şifa bulacağına inanırız. Ancak ne zaman verem, kanser ve veba gibi farklı kötü*

[319] *Ana Biritannica*, "Hıristiyan Bilim Mezhebi", C.XV, s.343-344.

hastalıkları bu zümrenin eline terk edersek hak ile batılı karıştırır ve deliliğin bir türü ile pekişmiş olan tutuculuğumuz yüzünden kendimizi ölüme teslim etmiş oluruz."[320]

Reyḥânî Hıristiyan din bilginlerini aşırılıktan uzaklaşmaya çağırmış ve onları Mary Baker Eddy ve yardımcılarıyla mücadele etmenin tehlikesine karşı uyarmıştır. Çünkü o başından beri dini alanda hoşgörü ve kalbî bir bakış açısıyla Kitâb-ı Mukaddes'i anlama özgürlüğü konusunda ısrarcı idi. Bu yaklaşımlarına bakıldığında er-Reyḥânî bir taraftan Hıristiyanlığın özünü anlamada hassas ve uyanık iken diğer taraftan gerçekçi ve makul bir tutum içindedir.

Batıdaki özgürlük ortamı nasıl ki dini, edebiyatçı ve felsefecilerin ele aldıkları ana meselelerden biri haline getirmişse, Hıristiyanlığın kendi içinde de çok farklı temayüllerin doğmasına ve yeni bir din arayışına neden olmuştur. Mormonizm ve Hıristiyan Bilim Kilisesi bu durumun en bariz örnekleri olmuştur. Bu gelişmelerin hepsi Mehcer ediplerinin de düşünce süzgecinden geçmiştir.

2.9. MİTOLOJİ

Batı düşüncesinde Keats, Gothe, Hugo ve Vighny gibi düşünür ve edipler eserlerinde Hıristiyanlık ruhu ile putperestlik ruhunu mezcetmişlerdir. Batı düşüncesinin beslendiği bir diğer kaynak olan çok tanrıcılık, her bir tanrının temsil ettiği manalar bakımından Mehcer ediplerinin eserlerinde de etkisini göstermiş ve sembolizmle iç içe kullanılmıştır.

Feirbach mitolojik efsaneler hakkında araştırmalar yapmış ve Kitâb-ı Mukaddes'te mitolojik kökenli olgulara dikkat çekmiştir. Shelling Hıristiyanlığı anlamak için mitoloji üzerinde araştırmalar yapmıştır. Batı düşüncesinin temel kaynak-

[320] Rebi'a Bedî', c.I, s.377.

larından olan gnostik felsefede de Yunan Babil, Mısır ve diğer bölgelere ait mitolojiden esintiler yer alır. Yine felsefe kaynaklarında batı düşüncesinin önemli filozoflarından Neitche ve Sipinoza'nın da mitolojinin tesiri altında kaldığı belirtilmektedir.[321]

XIX. yy.'da Batı'da görülen geleneksel ve mevcut din anlayışından kurtulma çabalarının ve yenilik arayışlarının neticesinde mitoloji de batıdaki dini düşüncenin beslendiği kaynaklardan biri haline gelmiştir. Kendi ile ilgili gerçeklerden ürken insan, doğaüstü güçlere sahip bir şaman, hastalıkları mucizevî bir şekilde yok eden bir doktor veya kendi eliyle mutluluğunu yaratan bir büyücü olmak isteyerek hayatın gerçekliğini aşmak istedi. Mitolojik tanrılara reenkarnasyon inancının da yardımıyla İsa'nın tecessüd etmiş farklı halleri olarak bakılmaya başlandı. Hatta bazı çevrelerde mitolojide yer alan bazı tanrıların doğum törenleri ile Hz. İsa'nın doğum töreni aynı döneme denk getirilerek kutlanıyordu.

İlâhî İsâ kimliğiyle çok tanrılı inançlarda yer alan tanrıların kimliği arasında meydana gelen karışım batıda şairlerin muhayyilelerini Hıristiyan akidesinden dışarı çıkarak bazı tasvirleri ve çalışmaları cesaretlendirdi. Romantik şairlerin pek çoğunun eserlerinde Hıristiyanlık ve çok tanrıcılık bir arada yer almıştır. 1795 ve 1821 yılları arasında yaşamış olan edebiyatçılar ve düşünürler Yunanlılar dönemine, çok tanrıcıların tanrılarına, özellikle de Apollon'a olan özlemini dile getirmiştir.

Batılı düşünürlerin eserlerinde geçen tanrılar genelde ölümden kalkışı ve dirilişi temsil eden güneş tanrıları olmuştur. Ra, Annu, Mitra, Oziris, Ea gibi güneş tanrıları bin bir gizemle dolu olmakla birlikte adaletin, doğruluğun, temizliğin, bilginin, canlılık ve hayatın temsilcisi olarak görülmüştür.

Güneş tapımları doğu mitolojisi ve Yunan mitolojisinin ço-

[321] Rebi'a Bedî', c.I, s.380.

ğunluğunda asıl kaynaktır. Mitolojik kahraman, ya da ilah güneş gibi karanlıklarla kavga eder ve her zaman zafere ulaşır. Güneş tapımlarında ölüm ve karanlık âlemi ulûhiyet hayat ve yaratıcı akıl dışında kalan her şeyi temsil eder. Güneş ulûhiyetin, hayatın ve yaratma gücünün sembolüdür.[322] O ışıktır. Ayrıca güneş Matta İncili'nde de hayrın sembolü olarak geçer. Güzelliğin zirvesinde olan Mesih'in yüzü ise güneş gibi ışık saçar.

Güneş tanrılarından Mitra'nın ruhsal, insânî ve fevkalade sıfatları vardır. Aydınlığın Mitrası insan kalplerini samimiyet ve berraklık alanında çiçeklenmeye ve gelişime yöneltir. Mitra'da kötülükten kurtuluş temizlik vesilesiyle mümkün olur. Bu temizlik ise bilgi ile sağlanır. Bilgi kurtuluş ve mutluluğa giden yolun bir parçası kabul edilir. İlginçtir ki Cibrân "The Prophet" (Nebi, Ermiş) adlı eserinde kitabın kahramanı Mustafa ve halk arasındaki aracı olan kişi için "Mitra" ismini seçmiştir.[323]

Mitolojide güneş diğer mitolojik tanrıları ve kahramanları birleştiren açık bir unsurdur. [324] Hint mitolojisinde ay zaman zaman güneşe eşlik eder. Güneş Cibrân'ın eserlerinde de bir sembol olarak sık sık geçer. Yüzünü güneşe çevirmek ya da güneşin önünde durmak Cibrân'ın Mustafa adlı kahramanının ve tasvir ettiği diğer kahramanların adetleri arasında yer alır.

Mehcer edipleri düşünce dünyalarında adeta kahramanlar, ruhaniler, öğretmenler ve ilâhi nurdan nasibini alarak etrafa bakan büyük şahsiyetlerle yatıp kalkmıştır. Bu nedenle mitolojik tanrılara yüklenen anlamlar onların ilgisini çekmiş ve

---

[322] Ayrıntılı bilgi için bkz. Eliade, s.140-157.

[323] Cibrân Ḫalîl Cibrân, (Kahlil Gibran) *" The Prophet"* London,1996, s.4.

[324] Eliade, s.142.

mitolojiye ait imgeleri eserlerinde kullanmalarına neden olmuştur.

2.10. DOĞUDAN GELEN BAŞKA BİR DÎNÎ AKIM: BAHÂÎLİK

Mehcer ediplerinin şimdiye kadar etkisi altında kalmış olduğu dini ve kültürel akımlardan bahsettik. Onların bu akımlara sürüklenmeleri fikrî eğilimlerine, ruhsal coşkularına, hayat ve varlığa bakış açılarına göre farklılık arzeder. Bahailik akımı da onların tesiri altında kaldıkları ve *"evrensel barış"* gibi bazı düşüncelerini benimsedikleri bir dini düşünce yapısıdır. Dolayısıyla Mehcer edebiyatçılarının dini düşüncelerinin köklerini araştırırken Bahâilik de kaçınılmaz bir durak olarak karşımıza çıkar.

Cibrân ve Emîn er-Reyḥânî, Bahâiliğin liderlerinden Abdulbeha ile I. Dünya Savaşı'ndan önce Amerika'daki tebliğ çalışmaları esnasında şahsen tanışmışlardır. er-Reyḥânî gazetecilik ve yazarlık hayatının başında Bahailikle ilgili bir kitap yazmış olup, Kitâbu'l-Hâlid'in bazı bölümlerinde Bahiliğin temel prensiplerini irdelemiştir. Cibrân ise Mary Haskell'e gönderdiği 19 Nisan 1912 tarihli mektupta Abdulbeha'nın portresini çizdiğinden bahsederek ona olan bakış açısını şu şekilde ifade etmiştir: *"Abdulbehâ'nın takipçileri bu resmi beğendi. Çünkü bu resim onların öğretmenlerine gerçekten benziyor. Onlar gibi ben de beğendim. Çünkü bu resim üstün bir kişiliği en iyi şekilde yansıtıyor."* [325] Cibrân'ın aynı yıl 16 Mayıs'ta yine Mary Haskell'e gönderdiği mektupta Abdulbeha ve onun faaliyetleri ile ilgili ayrıntılı bilgi vermesinden onun Bahaîlikle yakından ilgilendiğini gösterir.

Peki, Bahâîlik nasıl bir dini akımdır? Temel prensipleri nelerdir? Mehcer edebiyatının dini düşüncesinde Bahailik kaynaklı olarak oluşmuş dini düşünceleri anlayabilmemiz için

[325] Rebi'a Bedî', c.I, s.405.

şimdi kısaca Bahailik ve temel öğretileri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Bahâilik İran'da Mirza Hüseyin Ali tarafından 1892 yılında Bâbîliğin[326] devamı olarak kurulmuş olan, görüşleri itibarıyla İslam kültürüne dayanmakla birlikte İslam dairesinden çıkmış bulunan bir mezheptir. İrili ufaklı birçok eser ve risale yazan Mirza Hüseyin Ali kendisine "ilahi irade" ile semadan gönderildiğini iddia ettiği "Kitâbu'l-Akdes" isimli bir eser yazmış ve bu eser eleştirmenler tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in kötü bir taklidi olarak değerlendirilmiştir. Mirza Hüseyin bu eserinde daha önceki kutsal kitapların insanlığın ihtiyacına cevap vermediği için bu kitapla neshedildiklerini öne sürmüştür. Bahaîliğe ait bu görüşler Osmanlı yönetiminde tepkiyle karşılanmış ve bu mezhebin lideri ve diğer önde gelenleri Sultan Abdulaziz tarafından muhtelif bölgelere sürgün edilmiştir.[327]

Mirza Hüseyin Ali ölümünden önce büyük oğlu Abbas Efendi'yi Abdulbahâ ünvanıyla halef tayin etmiştir. Abdulbaha 1908'de Meşrutiyet'in ilanı ile serbest kalan Bahâiliği yaymak için kısa sürede Mısır, Avrupa ve Amerika'ya seyahatler yapmıştır. I.dünya savaşında Bahâiliğin ana merkezi olarak seçilen İsrail'deki Hayfa şehri ve civarında İngilizler lehine yaptığı çalışmalardan dolayı "Şövalyelik" rütbesiyle ödüllendirilmiştir. 1921'de Abdulbaha'nın ölümünden sonra büyük torunu Şevki Efendi, dedesi tarafından kendisine verilen "Veliyy-i emrillah" sıfatıyla Bahâiliğin ruhâni lideri ol-

---

[326] XIX. yy.'da Mirza Ali Muhammed Rıza'nın başlattığı bir dînî hareket olup, Bahâiliğin başlangıcı olmuştur. Mirza Ali Muhammed önce Allah'a açılan bir kapı, daha sonra da Mehdî olduğu iddiasında bulunmuştur. Gerek Bâbîlik, gerekse Bahâîlik barındığı sathî ve tutarsız düşünceleriyle Müslüman düşünürler tarafından İslam toplumunda bölücü ve yıkıcı dış mihraklı bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Tümer, s.387.

[327] Ethem Ruhi Fığlalı, "Bahâilik", *T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1994, C.IV, s.466.

muştur. Bahaîliği dünyaya yaymak için büyük gayret gösteren Şevki efendi'nin çocuğu olmadığı için, onun ölümünden sonra Bahâilik günümüze kadar yönetici bir kadro tarafından idare edilerek getirilmiştir.[328]

Bahâiliğin inanç ve ibadet esasları ile içtimaî ve ahlâkî görüşleri şöyledir: İnsan idrakinin üstünde olduğu için Allah bütünüyle bilinemez. Allah bir, eşsiz ve sonsuzdur ancak onun varlığı mezahirine muhtaçtır. Nebiler ve Rasuller onun zuhurudur. Bahauullah'a göre peygamberliğin iki özelliği vardır. Birinci özelliği beşerî olması yani, yemesi, içmesi, uyuması, hastalanması ve ölmesidir. Diğer özelliği ise ilahi vasfıdır. Bu ilahi vasıfla o bir anlamda Tanrı'dır. Onunla konuşulduğu zaman Tanrı ile konuşulmuş olur. Ona secde edildiği zaman da Tanrı'ya secde edilmiş olur. Bahaîlere göre Hz. Âdem'den bu yana gelip geçmiş bütün nebiler ve rasuller sadece "Tanrı'nın zuhuru" olan Baha'yı müjdelemek için gönderilmişlerdir. Bütün dinler noksandır ve Baha'nın gelişiyle tamamlanmıştır.

Bahaîler Allah'ın "hâlık" sıfatının sonsuz olması hasebiyle dünyanın sona ermeyeceğini, kişiler öldüğünde kendi kıyametlerini yaşamış olacaklarını ve dünya için kıyamet olmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre cennet ve cehennem sadece birer semboldür. Cennet Tanrı'ya yolculuğu, cehennem de yokluğa gitmeyi ifade eder. [329]

Bahâilikte Mehcer ediplerini etkileyen unsurlar Bahâîliğin ahlâkî ve içtimâi esasları olmuştur. Bunlar on iki başlık altında toplanmakta olup şöyledir:

1. İnsanlık âleminin birliği

2. Gerçeğin araştırılması

---

[328] Fığlalı, s. 466; Tümer, *s. 394.*

[329] Tümer, s. 391.

3. Bütün dinlerin birliği

4. Birliği sağlamak için dinin lüzûmu

5. Din ve İlim arasındaki ahenk

6. Kadın erkek eşitliği

7. Her türlü dinî, ırkî, vatanî, siyâsî taassubun insanlar arasındaki bölünmeye ve savaşlara neden olduğu

8. Dünya barışına bağlılık

9. Genel ve mecbûrî öğretim

10. Aşırı zenginlik ve fakirliğin yok edilerek sosyal meselelerin dini esaslarla çözümlenmesi

11. Yardımcı bir milletler arası dilin kullanılması

12. Milletlerarası bir mahkemenin kurulması[330]

Bahaîlikte yer alan özellikle dinlerin birliği, evrensel kardeşlik, sosyal iyileşme, savaş karşıtlığı gibi temel prensipler Mehcer edebiyatçılarının dini düşüncelerinin etkileyen prensipler olmuştur.

Buraya kadar Mehcer edebiyatında dini düşüncenin oluşmasında etkili olan felsefî, edebî ve dinî ekol, akım ve mezhepleri ele almaya çalıştık. Elde ettiğimiz bilgiler neticesinde gördük ki, Mehcer edebiyatının dinî düşüncesinin kökleri hem doğu hem de batı düşüncesinden etkilenmiştir. Budizm, Hinduizm, Bahâailik bir taraftan, batılı düşünürler ve fikir akımları diğer taraftan Mehcer edebiyatında dinî düşüncenin beslendiği temel kaynaklar olmuştur.

XIX. ve XX. yy.'da Amerika'da "din ve kutsal" kavramları dokunulmazlık özelliği bulunmayan ve sabit olmayan bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Mehcer edebiyatçılarının dinî konu-

[330] Fığlalı, s.467.

lara yaklaşımlarında bu atmosferin önemli bir etkisi olmuştur.

Pantezim, reenkarnasyon ve vahdet-i vücut inançları doğu orjinli düşünceler olarak Mehcer edebiyatında dinî düşünceye girmiştir. Mehcer edebiyatçılarından her biri kendine göre bu inanç ve kavramları ele alıp eserlerinde işlemiştir. Reenkarnasyonun içerdiği benlik sınırlarına bağımlılıktan kurtuluş, karma doktirininin içerdiği insana sorumluluk yükleme özelliği batılı düşünürleri ve Mehcer ediplerini cezbetmiştir. Batıda baş gösteren panteizm inancı, reenkarnasyon ve insanın ilahlaştırılması gibi konuların da düşünce dünyasında yer almasını kolaylaştırmıştır.

İnsanın yüceltilmesi aklın her şeye güç yetiren bir yetenek gibi algılanmasına yol açmış, bu algılayış kutsala dair ne varsa hepsinin yeniden didik didik edilerek ele alınmasına ve tartışılmasına yol açmıştır. Bu süreçte din kavramı felsefe, tasavvuf ve edebiyat ile iç içe geçmiştir.

Dini alanda yaşanan özgürlük ortamı pek çok yeni dini akım ve mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan çıkış dönemlerinde en yaygın olanları ve günümüze kadar devam etmiş olanları üyelerinin vahiy alma iddiasında bulundukları Mormonizm ve hastalara şifa verme kudretine sahip olduğunu iddia eden Hıristiyan Bilim mezhebi olmuştur. Bilhassa Hıristiyan Bilim Kilisesi'nin görüşleri er-Reyḥânî tarafından tenkit edilmiştir.

Ayrıca Mehcer edebiyatçılarının dînî düşüncelerinde İslâm tasavvufunun ve Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin akılla ilgili düşüncelerinin tesirinden de söz ettik.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki; Mehcer edebiyatçılarının dînî düşüncelerinin şekillenmesinde batının ve yabancı bir ülkede yaşama devam etmenin rolü yadsınamaz. Dönemlerinde batıda yaşanan fikrî özgürlük ortamı onların düşünce dünyalarına zengin ve çeşitli düşüncelerin akmasını sağlamış-

tır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MEHCER EDİPLERİNİN DİN ANLAYIŞLARI

3.1. CİBRÂN ḪALÎL CİBRÂN'IN DİN ANLAYIŞI



Cibrân Ḫalîl Cibrân[331] kendine has felsefesi, tarzı ve uslubuyla Mehcer Edebiyatının evrensel boyuta taşınmasında öncü rolü üstlenmiş Emîn er-Reyḥânî ve Mîḫâîl Nu'ayme ile birlikte üç büyük edebiyatçıdan biri olmuştur. Biz Cibrân'ın hayatında ve eserlerinde ortaya koyduğu dini düşüncenin özünü anlamaya çalışırken hayat hikâyesini ayrıntılı olarak bir başlık altında sunmak yerine; onun hayatına dini düşüncesinin gelişim seyri açısından yaklaşacağız.

Cibrân ve er-Reyḥânî'nin birlikte *el-Funûn ve es-Sâih* dergilerini yayınladıkları ve edebi çalışmaları birlikte yürüttükleri bilinmektedir. Ancak aralarındaki ittifak sonuna kadar de-

[331] 1883-1931 yılları arasında yaşamış olan Cibran, Mehcer edebiyatının öncü üç büyük şahsiyetinden biri olup, Arap edebiyatını evrensel boyuta taşıyan büyük bir edebî dehadır. Onun düşünceleri 1960 Amerikan kuşağında çok derin bir etki uyandırmış olup, eserleri pek çok dünya diline çevrilmiş olan nadir Arap edebiyatçılarındandır. Ülkemizde 1930'lardan itibaren eserlerinin çevirileri yapılmaya başlayan Cibran'ın, 1990 ve 2000 yılları arasında hemen hemen tüm eserleri çevrilerek Türk okuyucusuyla buluşturulmuştur. Arap dünyasında hala güncelliğini koruyan Cibran ve eserleri hakkında tezler, araştırmalar ve makaleler yoğun olarak devam etmektedir. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mîḫâîl Nu'ayme, *Cibrân Ḫalîl Cibrân*, Beyrût 1978; Antûn Ğattâs Kerem, *Muhadarât fî Cibrân Ḫalîl Cibrân,* M ʿahedu'd-Dirâseti'l- ʿArabiyye, 1964; Günday, *Cibrân Ḫalîl Cibrân ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri* ; Yazıcı, ,s.119-124.

vam etmemiş, aralarında bazı fikir anlaşmazlıkları çıkmış ve yollarına ayrı devam etmişlerdir. Nitekim Cibrân edebi hayata atılır atılmaz kabına sığmayan bir yetenek olarak hızlı bir şekilde gelişmiş ve özgür hareket etmiştir. Düşünce hayatına atıldığında Cibrân er-Reyḥânî ve Nu'ayme gibi bitmek tükenmek bilmeyen bir çalışma azmi ile hakikati aramaya koyulmuştur.

Mehcer edebiyatı ile ilgili kaynakların çoğu Cibrân'ın çocukluğunun Mârûnî geleneklerinin uygulandığı dini bir ortamda geçtiği konusunda ittifak etmişlerdir. Zira Cibrân yazışmalarında May Ziyâde'ye köyü Bişerri'den bahsederken: *"Köyümüz Bişerri'de din adamlarının ve rahiplerin sayımını yapmak zordur."* İfadesini kullanarak Kuzey Lübnan hakkında yarı nüfusun din adamlarından, diğer yarısının da din adamlarının oğulları ve torunlarından oluştuğu bilgisini verir. Cibrân'ın ailesi de dini bir çevreye sahip olup annesi Aziz Sem'ân'ın rahibeler manastırına gitmek istemişti. Cibrân daha sonraları rahibeleri sevdiğini ve kalbinde onları kutsadığını ifade etmiştir. Belki de onun sevgisi annesinin hayalini süsleyen isteklerden kaynaklanmıştır. Cibrân'ın bilinçaltında çocukluğundan beri taklidi olmayan kendine özgü düşünceler oluşmaya başlamış olup bu düşünceler yazarlığının ilk dönemlerinde kendisini göstermiştir. [332]

3.1.1. Cibran'da Dînî Kültürün Oluşma Süreci

Cibrân yetişme döneminde çeşitli okullarda okumuş, bu okullar onun kendisini bulmasını sağlayacak olan özgürlük ruhunu sınırlayamamıştır. O, yetişme döneminde Amerikan romantizminden, resim sanatından hikmet bilgisine uzanan kimini Mary Heskell'in, kimini Yûsuf el-Ḥaddâd'ın, kimini

[332] Rebi'a Bedî', c.II, s. 542-543.

Amerikalı ressam Fred Holland Day'in[333] önerdiği çok geniş bir konu yelpazesine sahip olan okumalar yapmıştır. Bilgiye aç olan Cibrân, ruhunun susuzluğunu ve açlığını araştırarak, okuyarak dindirmeye çalışmış ancak Yûsuf el-Ḥaddâd'ın[334] ifadesinden de anlaşıldığı kadarıyla hakikate duyduğu açlık ve susuzluk hiç dinmemiştir. El-Ḥaddâd ondan şu şekilde bahseder; "*O, isyankâr bir akıl ve karşılaştığı her şeyle alay eden bir gözdü. Çok eleştirir, düşüncesine sımsıkı yapışırdı .... Uzak bir ufka bakarak yaptığını ciddiyetle yapardı. Onda bilgelerin hikmeti, kendine karşı sorumluluk hissi vardı. Kulakları ve gözleriyle bütün dikkatini vermeden kitabını açmazdı. O susamış kulaklar suya kanmaz, o aç gözler doymazdı."* Nitekim Nu'ayme'nin Cibrân Ḫalîl Cibrân adlı kitabında Cibrân'ın çocukluğu ile ilgili anlattığı olayları incelediğimizde Cibrân'ın annesine erken yaşlarda kendini, hayatı ve insanları tanımaya yönelik ardı arkası gelmeyen sorular soran, zaman zaman okulda ders esnasında defterine, zaman zaman evin duvarlarına ilginç ve dikkat çekici resimler çizen, annesine olan sevgi ve ihtimamı hissettiren ve dile getiren sıradışı, uyanık, duyarlı bir çocukla karşılaşırız.[335] O, sıra dışı ve uyanık çocuk kalbi, büyüdüğünde de bu özelliğini korumuş ve Cibran'ın dini meselelere derinlemesine nüfuz etmesine neden olmuştur.

Cibrân'ın kültürel birikimini oluşturan yada besleyen kaynaklar çeşitlidir. O, Mârûnî bir ailede, Mârûnî adetlerinin uy-

---

[333] Fred Holland Day Amerikalı ünlü bir ressam olup, Cibrân'ın Bostan'da gittiği okulda yetenekleri ile dikkatleri üzerine toplaması sonucunda öğretmeni tarafından kendisi ile tanıştırılmıştır. Bu tanışıklıkla beraber Fred Holland Day Cibrân'ın sanat ve kültür açısından yetiştirilmesiyle yakından ilgilenmiştir. Bkz. Yazıcı, s.120.

[334] Yusuf el-Ḥaddâd el-Hikme Enstitüsü'nde beyan dersi hocalığı yapmakta olup Cibrân'ın yetişme sürecine en çok katkısı sağlayan kişilerdendir. Bkz. Antûn Ğattâs Kerem, s.23-32.

[335] Mîḫâîl Nu'ayme,"*Cibrân Ḫalîl Cibrân*", s.30-40, Beyrût 1978.

gulandığı Bişerri Köyü'nün geleneksel havasında geçirdiği çocukluk günlerinin adından Fred Holland Day'in kendisine toplu olarak gönderdiği kitaplarla tanışmış olup bu tanışıklık onu yerel kültürden ve Mârûnîlerin kültüründen uzaklaştırmıştır. John Lamberir'in *"The Classical Dictionary"* adlı eserini okuduktan sonra ise; *"Ben bir katolik olmayı hiçbir zaman kabul etmedim. Ben bir putperestim."* diyecek kadar bu eserden etkilenmiştir. Rahip Yûsuf Sağîra'dan ve Bişerri'de manevi dünya ile ilgili öğrendiklerinden sonra putperestliğe yöneliş bir çocuğun bilincinde atılan büyük bir adımdır. Cibrân'daki Mârûnî katolik kültürün haça gerilen kahramanları ile mitolojide her şeye gücü yeten, kavga eden tanrılar Cibrân'ın zihin dünyasında bir araya gelmiş ve bu bir araya gelişten sonra Cibrân'ın içinde kiliseye karşı ilk tepkiler doğmaya başlamıştır. Cibrân bu dönemde Thomas Bulfinch'in 1879'da Boston'da yayınlanan *"The Age of The Fable or Beauties of Mythology"* adlı eserini de okumuştur.[336]

Cibrân daha on yaşına ulaşmamışken Boston'da geleneksel Hıristiyanlığa karşı çıkan, Hinduizm ve mitoloji kaynaklı düşünceleri diriltmeye çalışan Teozofi Cemiyeti kurulmuştur. Belki de Amerikalı resim sanatçısı Fred Holland Day Cibrân'ın dünyasını bu fikri temayüllere yönlendirmek için ona geleneksel dinin karşısında yer alan düşünceleri içeren çeşitli kitaplar veriyordu. Cibrân'ın okuduğu mitoloji ile ilgili efsaneleri içeren kitaplar onun ruh dünyasında oldukça büyük bir etki uyandırmıştır. Bu etki, hayatı boyunca ona eşlik etmiş ve eserlerinde kendini göstermiştir. Fred Holland Day'in kitaplarının doğulu öğrenci Cibrân'ın üzerindeki en bariz etkisi, mitolojik tanrılar Burumsis ve Orfiyus'a, Hıristiyanlık öncesi sembollere, insanlık, varlık ve ilahlık ile ilgili kavramları derinlemesine incelemeye, sayılar ve işaret ettikleri manalar, özellikle de "yedi" sayısı üzerinde düşünmeye meyletmesidir.

[336] Rebi'a Bedî',c.II, s.538.

Cibrân Amerika'ya göçten sonra orada tanıştığı Fred Holland Day'in verdiği kitapları derinlemesine mütalaa ettikten sonra Lübnan'daki el-Hikme okuluna döndüğünde, zihninde Boston'un fikri alanından getirdiği özgürlük ruhu, Franklin, Emerson gibi batılı düşünürlerin eserleri ve doğuya giderek kültürel köklerini sağlamlaştırmasını isteyen, Cibrân'ın şahsiyetinin ve özgürlük ruhunun güçlenmesini sağlayan Fred Holland Day'in nasihatleri vardı.

Cibrân ailesiyle birlikte Amerika'ya göç ettikten bir müddet sonra 1898 yılında Arapça bilgisini, becerilerini geliştirmek, pekiştirmek ve doğu kültürü hakkında sağlam bir birikime sahip olmak için Beyrût'taki "el-Hikme" okulunda[337] okumak üzere Lübnan'a döndü.

Burada sürekli Kitâb-ı Mukaddes ile meşgul olurken diğer taraftan Arap ve İslam kültürüne ait kitapları inceledi. Arap ve İslam kültürüne ait kitapları hocası Yûsuf el-Ḥaddâd tavsiye etmişti. Kelile ve Dimne, el-Eğânî, Mukaddimetu İbn Haldûn, Nehcu'l-Belâğa, ed-Durer, Mütenebbi'nin eserleri, el-Behâu'z-zehîr ve Tevrat bu dönemde okuyup incelediği kitaplar arasındaydı. Hocası Yusuf Ḥaddâd Cibrân'ı dini doğaya sahip bir eğitime teşvik etmiştir.

Yûsuf el-Ḥaddâd Cibrân'ın dikkatini yeryüzünden en yüce âleme çeviriyor, Allah'ın kitabından sonra en anlamlı kitabın tabiat olduğunu, yaratıcının gücünün tabiatta yer alan her şeyde tecelli ettiğini düşünüyordu. Yûsuf Ḥaddâd kendine güvenme, akıl ve aşk (arzu), insanların denize doğru akan nehir olduğu gibi konularda konuşmalar yapıyordu. Ezeli hikmet hakkında derin düşünmeye, yetime, dula ve borçluya iyilik

[337] Bu okul Beyrût'taki Mârûnîlere ait olan, bölgede tanınmış, lise düzeyinde bir okuldur. bkz. Antûn Ğattâs Kerem, s. 23; Günday, s.30, Yazıcı, s.120.

yapmaya, onların toplumdan bir parça olduğunu unutmamaya davet ediyordu. Ḥaddâd her kötülüğün başında mal ve para hırsı yattığını vurguluyor, tabiatta Tanrı'yı görmek, hayatın meşakkatlerinin üstesinden gelerek derin düşünce ve zühd üzere yaşama, mücadele ve çalışma yoluyla özgürleşme üzerinde ısrarla duruyordu. Kaynaklara göre Cibran bu dönemde Yusuf Ḥaddâd'ın söylediklerini ciddi bir şekilde sorumlulukla uygulamıştır.[338]

Yusuf el-Ḥaddâd öğrencilerini iç dünyalarındaki ruhsal dinamikleri keşfetmeye yöneltmiş, birinin başkasından iyilik beklemesini ahmaklık olarak görmüştür. Yükseliş ruhun derinliklerinden çıkan içsel bir güçtür. Kendi yolunu kendi çizer. Dıştan gelen bir kuvvet değildir. Kim Cibrân'ın eserlerini okusa ruhsal bilincin işlevini yerine getirmesi için ruhun derinliklerine doğru dönüşümün; varlığının özünde yatan ve ruhsal mesajı açısından özü temsil eden temel mesele olduğunu görür. Yani Cibrân'ın temel meselesi ruhunun derinliklerine doğru yolculuk etmek ve özünden güç almaktır.

Tabiatta Tanrı'yı görmek prensibinden sonra ruhu yüceltmek için çalışmak Cibrân'ın bütün kitaplarında hedeflediği açık bir duruştur. Cibrân Ḥaddâd'ın derslerinde hakikati kavramada ruhsal mücadele ve ruhani bilinç kavramlarını duymuş ve bunları gerçekleştirmeye çalışmıştır. Cibrân'ın düşüncelerinde ve uslubunda Ḥaddâd'ın etkisinin boyutlarını belirlemek oldukça zordur. Çünkü Yusuf Ḥaddâd bir din adamı, bir şair, bir yazar, doğuştan yetenekli büyük bir hayalperestti. Cibrân'ı seviyor ve muhtemelen kendi oğlu yerine koyuyordu.[339]

Bazı kaynaklarda Cibrân'ın el-Hikme'de Russeou, Volter, Balzac'tan seçmeler, İngiliz ve Fransız romantik şairlerinin şiirlerini okuduğu geçmektedir. Bu okumalar da onun kültürel

[338] Rebi'a Bedî', c.II, s.541.

[339] Rebi'a Bedî', c.II, s.541.

seviyesinin bu dönemde genişlemeye başladığını gösterir. Ayrıca ruhsal meselelerle ilgilenmesi şahsiyeti ile alakalıdır.

el-Hikme'de okuduğu dönemde Cibrân'ın düşünce dünyasında üç unsur ön plana çıkmıştır. Bunlardan birincisi Eflatuncu düşüncelerin ortaya çıkmasına yardım eden özlem, hasret ve arzu duygularının sürekliliğidir. Bu özlem ayrıca idealizme de yönelir. İkinci unsur Cibrân'ı eski insanların geçmişinde araştırdığı hakikatten (gerçekten) bir parça olmaya başlayan efsaneleri okuma isteğinin sürekliliğidir. Üçüncü unsur ise Cibrân'ın bu dönemde hayatlarındaki bir takım çelişkiler şeyler nedeniyle bazı din adamların gidişatından hoşnut olmamasıdır.

Bu dönemde Cibrân Amerika'daki bâtınî hareketlerin tesirinde kalarak Alman romantizmi ile de tanışmıştır. Hâlid Hâvi, Mârûn 'Abbûd ve Cemîl Cebr Cibrân'ın bu dönemde romantizm akımının edebiyatçılarının eserlerini okuduğunda ittifak ederler. Ayrıca Mârûn 'Abbûd Cibrân'ın bâtıniliğin tesirinde kaldığını da ifade eder.

Cibrân ister Yeni Eflatuncu felsefeyi okusun, ister romantizm düşüncesine sahip yazarları okusun, ister mitolojik efsaneleri okusun, ister Kitâb-ı Mukaddes'i veya tasavvufla ilgili kitapları mütalaa etmiş olsun bunların hepsinde Cibrân gibi içten gelen bir aşkla hakikati arayan insanlar için cazibe unsuru olan pek çok konu vardır. Cibrân'ın bu dönemde tam olarak kaç kitap okuduğu ve okuduklarının hepsi bilinmemekle birlikte bilinenlerden anlaşılan şudur ki, Cibrân'ın el-Hikme okulunda okuduğu dönemde gerek genel düşünce dünyası gerekse dini düşüncesi geniş ufuklara yelken açmıştır.

Ḥâvî, Cibrân'ın 1912'de tuttuğu not defterlerinden birinde yaklaşık ikiyüz hadis-i şerif tesbit etmiştir. Bu da Cibran'ın Kur'an-ı ve İslam Dini ile ilgili kitapları okuduğunun göstergesidir. Ayrıca o, bir Katolik olarak Amerika'ya geldiğinde Protestanlıkla ilgili kitaplar da okumuştur.

Teozofi, hayatı ve düşüncesinde Renan, İsa'ya bakış açısında ve eleştirel yaklaşımlarında, Kant, akılcı yaklaşımlarında, Darvin, gelişim, yetişme ve yükselme nazariyesinde Cibrân'ın düşünce dünyasında iz bırakmıştır. Bütün bunların yanı sıra İslam Dini'ne ve başka dinlere karşı fikri açılım yaşamıştır.

Boston'da teozoflar Cibrân gibi bir yeteneği keşfettiklerinde onunla ilgilenmeye başlamışlar, Cibrân da oniki yaşlarında karşılaşmış olduğu bu çevrenin felsefesinden etkilenmiştir. Daha önceki bölümde de bahsetmeye çalıştığımız gibi teozofistler kişisel ilham vesilesiyle Tanrı'nın bilgisine ulaşılabileceğine, hatta evrenin ruhu ile birleşebileceğine, reenkarnasyona ve panteizme inanıyorlardı. Bu saydığımız unsurların hepsinin Cibrân'ın eserlerinde kendini göstermiş olması Cibrân'ın teozoflardan önemli ölçüde etkilenmiş olduğunun göstergesidir. "Biz kimiz?", "Nereden geldik?", "Nereye gidiyoruz?" sorularını hem Cibrân'ın hem Nu'ayme'nin hayatları boyunca sormuşlar ve bu sorulara teozofi akımının içinden cevaplar almışlardır.

Cibrân teozofi ile tanıştığı dönemde Hintli düşünür Krishnamurti ile de tanışmıştır. O, insanın varoluş gayesinin kendini zayıflık, aşağılık ve siyasetten kurtarmak ve varlığın özüyle birleşmek olduğunu söylüyordu. Krişna: "*Öldürme, çalma, herhangi bir suç işleme. Tapınağa, mabede git ve Nirvana'ya ulaş. Daima insanlık için çalış ve Tanrı'nın iradesini gerçekleştir."* Diyordu. Bu düşüncelerle karşılaşan Cibrân'ın hakikati anlamak için çaba sarfederken kendine olan özgüveninin artması kaçınılmazdı. Cibrân'ın okuduğu kitaplar arasında Any Besant'ın kitabı da yer alıyordu. Cibrân ve onun arasında iç gözlemle ilgili bilginin önemi, yücelmenin dıştan değil içten gerçekleştirilmesi konularında fikir birliği vardı. Cibrân teozofide yer alan İsa'nın Tanrı'nın insan bedenine bürünmüş hallerinden sadece biri olduğu, Hıristiyan-

lık ve kilisenin ayrı ayrı yerlere konulması ve mitoloji devrinin etkileri gibi alanlarda yeni düşünceler edinmiştir.[340]

Buraya kadar Cibrân'ın eserler vermeden önce gerek Boston'da gerek el-Hikme okulunda geçirdiği okuma sürecini özetle anlatmaya çalıştık. Peki, bu okumalar Cibrân'ın dini ve felsefi kişiliğini nasıl şekillendirmiştir? Şimdi de bu sorunun cevabını arayalım.

Cibrân Arapça kitaplarında bir taraftan Tevrat'ın içinde yer alan ilahilere, mesellere, peygamberlere yönelirken diğer taraftan, eski Hint Medeniyetleri, Çin, Keldânî kültürleri üzerinde yoğunlaştı.

Cibrân, Dem'a ve İbtisâme'de; John Keats, Homeros, Dante gibi şahsiyetleri, bunların yanı sıra Hz. Muhammed'i, Musa Peygamber'i, İbnu'l-Fârid̤'i, el-Mütenebbi'yi, el-Ma'arri'yi ve Arap Yarımadası'nı zikretmiştir. Yine aynı kitapta Cibrân Konfüçyüs'e, Buda'ya, Brahma'ya, Hintli şair ve Hint bilgeliğine değinir. Keldânî büyüklerinden, Yunan Medeniyeti'nden, Bâbil'in surlarından Mısır'ın asaletinden, Arapların soyluluğundan bahseder. El-Muhâcir isimli gazetede yayınlanan Cibrân makalelerinin, Nesîb 'Arîd̤a tarafından iki makale daha eklenerek kitap haline getirilmiş şekli olan *"Dem'a ve İbtisâme"* Cibrân'ın ilk Arapça eseri sayılır.[341] Bu eserde işlediği konular; Cibrân'ın düşünce yapısının insanlığın derin kültürel mirasına, yüce bir medeniyet mirasına yöneldiğinin habercisidir.

Cibrân, Serapis, İsis ve Astorte gibi mitolojik kahramanların isimlerini de zikreder. Ancak Cibrân'ın kalbi kendi muhayyilesinde mitolojideki ilahlara karşı zafer kazanan

[340] Rebi'a Bedî', c.II, s. 550.

[341] Günday, s.102.

Nâsıralı'ya daha yakındır.[342]

Cibrân'ın kültürel yapısında manevi ve ameli yönüyle Kitâb-ı Mukaddes ve Cibrân'ın düşünce yapısında açılıp gelişerek kendine yer bulan çok tanrıcılık nüveleri olmak üzere iki ana hat birbirine eşlik etmiştir. Cibrân Yuhanna, el-Mecnûn ve Ḫalîl el-Kâfir adlı hikâyelerinde Kitab-ı Mukaddes'e ve İsa'ya samimi bir şekilde yakınlaşırken kiliseden bilinçli olarak uzaklaşır. Diğer taraftan Kâhin'in oğlunu Asterot tapınağına sokarak yardım ve inayet için yüzünü yükseklere çevirerek dua ettirir.

Ayrıca Cibrân'ın düşüncesinde öne çıkan bir diğer husus ise dinlerin bütününe yönelen bir edebiyata meyletmesidir. Nitekim özgürlüğü Hz. Musa'nın yol arkadaşı, Hz. Muhammed'in sevgilisi ve Hz. İsa'nın gelini olarak görür. Cibrân kendisinin özgürlükle ilgili belirli dini bir mesajı vermek üzere bu hayata geldiğine inanıyordu. 1908'den itibaren din ve dindarlık hakkında konuşma yapmaya başladı. Hatta bu konuda kitap hazırlığı vardı. Ancak istediği gibi bir hazırlığı tamamlayamadı.[343]

Cibrân'ın 1908-1909 yılları arasında özellikle resim sanatını ilerletmek için arkadaşı Yusuf el-Huveyyik ile Paris'te geçirdiği bir yıl onu hayatındaki temel meselelere hazırladı[344]. Onlardan en önemlisi insanın yükselmesinde dini çalışmanın etkisi idi. Onda, din adamlarının şeraitlerini reddetmek, adaletin ruhunu temsil eden tabiattaki yaratıcının kanununu uygulamak, gölgede yaşayamayan ulu bir çiçek gibi ruha önem

---

[342] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *El-Mu'cemâtu'l-Kâmile el- Árabiyye*, Lübnan 1949, s. 250, 284, 287, 288, 296; *"Dem'a ve İbtisame*, s.33, 35, 86, 104,105, Beyrût, 2006.

[343] Rebi'a Bedî' , c.II, s. 556; Yazıcı, s.121.

[344] Cibran'ın bu dönemde yaptıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Antûn Ğattâs Kerem, s.48-61.

vermek, dünyanın ıslahı için uğraşmak vb. unsurlar ön plana çıktı. Fransa'nın verimli kültürel ortamından faydalanarak kendini geliştirmeye devam eden Cibrân o ortamın etkisiyle şunları söylemiştir: *"Edebiyatçılar ve düşünürler halkı düşünmeye teşvik ediyorlar. Volter ve Russeau ile Fransa düşünmeye başladı... Cibrân'la da Doğu düşünmeye başlayacak."*[345]

Cibrân, 1912-1913 yılları arasında Nietszche ve eserleriyle yoğun bir şekilde meşgul olmuş, hatta onu XIX. yy.'ın en büyük ve en sert düşünürü olarak görmüş, Nietzsche'nin hayatında bir dönüm noktası olduğunu söyleyerek ona olan beğenisini ifade etmiştir. Cibrân Nietzsche'nin özellikle "üstün insan" kavramından etkilenmiş olmakla beraber, Mary Heskell'in günlüklerinde bahsettiğine göre Nietzsche'nin bütün fikirlerini doğru bulmaz.

Cibrân hakikati ve kendi özünü keşfetme yolunda nefsiyle çetin mücadelelere girişmiş olup yazılarıyla, resimleriyle, olgunluktaki sükûnete varma çabasıyla çalışmaktan bir an bile geri durmamıştır. O, şöyle der: *"Fikirler ve idealler benim gerçekleştirmem gereken kişiliktir. Hayatım kendimi gerçekleştirmekten başka bir şey değil."*[346] Cibrân'la din; gerçekleştirme yolunda gittiği her şehirde karşılaştığı kültürel çevrelerden elde edeceği birikimi bir sünger gibi içine çekmiş, çağının bütün düşünür, edebiyatçı ve sanatçılarından haberdar olmuş ve onların eserlerini derinlemesine mütalaa etmiştir. Abdulbehâ'nın portresini çizen Cibrân onun tebessümünde Suriye'nin, Arap Yarımadası'nın ve İran bölgesinin gizini gördüğünü söylemiştir.

---

[345] Rebi'a Bedî', c.II, s. 557. (Yûsuf Huveyyik, Zikriyâtî me'a Cibrân Ḫalil Cibrân, Beyrut 1979, s. 84, 85'ten naklen).

[346] Rebi'a Bedî', c.II, s. 560-561. (*Nebiyyu'l-Ḥabîb*, (Mary Haskell'in Günlüklerinden) Beyrût 1974, c.II, s.18'den naklen.)

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Cibrân Bahâî liderlerden Abdulbehâ ile tanışmış, onunla arasında geçen diyaloglara da kaynaklarda yer verilmiştir. Cibrân, Abdulbehâ'ya: *"Bütün insanlar ruh sayesinde çalışır, işini iyi yapar. Sen de iyi işler yaptın. Çünkü sende Tanrı'nın kudretinden bir parça var."* diyerek ona olan beğenisini dile getirmiş ve Abdulbehâ'ya Hz. Muhammed (s.a.v)'i delil getirerek: *"Peygamberler ve şairler sadece Tanrı'nın ışığıyla görürler"* demiştir. Abdulbehâ Amerika'da iken Barış Cemiyeti'nin kadın birliği onun için bir tören düzenlemiştir. Bu törende ele alınan "Barış, Milletler Barışı, Dünya Barışı" gibi konuları dinleyen Cibrân oradaki atmosferi sıkıcı, mantık dışı, sıradan ve ahmakça bulmuştur. Barış kavramının bir hayat tarzı ve gidişatla ilgili olduğunu söyleyip bunun ikiyüzlülüğe alet edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Cibrân dinlerin birliği ve barış konularında Bahâîliğin bakış açısıyla uyumlu olsa da genel olarak Bahâîliğin bütün inançlarını benimsememiş ve müntesiplerini de eleştirmiştir.[347]

Yeats, Shakespeare Cibrân'ın eserlerini incelediği isimler arasında yer alır. Darwin ve onun geliştirdiği bazı teoriler de Cibrân'ın ilgisini çekmiştir. Mary Heskell'İn ifade ettiğine göre Darvin'in canlı hayatının gelişim nazariyesi Cibrân'ın düşüncelerini etkilemiş ve Cibrân madde hakkında şu düşüncelere sahip olmuştur: *"Gerçek, maddenin dönüşümünde yatar. Her şey maddedir. Her madde yeni bir şekil ister. Ruh maddenin en yüksek şeklidir. Ruhun genişlemesi Tanrı'ya yükselmesi ile olur."*[348]

Cibrân'ın 1905-1920 yılları arasında fikri yapısını beslen kaynaklar şunlardır: Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerim, romantik şiir, Eflatunculuk'un ve Yeni Eflatunculuk'un kaynak-

[347] Rebi'a Bedî', c.II, s. 563. (*Nebiyyu'l-Habîb*, 12 Mayıs 1912, c. I, s.93'ten naklen.)

[348] Rebi'a Bedî', c.II, s.564. (*Nebiyyu'l-Habîb*, c. I, 122, 123'ten naklen)

ları, Amerikan Transandantalizmi, Arap Tasavvufu, Batı sanatı; özellikle Fransız ve İtalyan sanatı, teozofi ve teozofinin beraberinde getirdiği Hint ve Çin dinlerine ait inanç ve düşünceler.

1923 yılında Cibrân'ın makalelerinin derlenmesiyle oluşturulan ve ismi Cibrân tarafından verilen "Bedâi' ve't-Tarâif" (ince ve esprili sözler) adlı eserinde Cibrân "İbn Sinâ ve Ḳasîdetuh", "el-Ğazâlî", "Georgei Zeydân", İbnu'l-Fâriḍ" başlıklı makalesiyle Arap düşünce dünyasının önde gelen şahsiyetlerini incelemiştir.

Cibrân, idealleri hayata somut hale getirmeye, sözle ve yazıyla yetinmemeye, bilginin sınırları içinde kalmamaya önem veriyordu. O, idealleri yazmayı soyut bir yalan olarak görmüştür. Ona göre en önemli şey dile getirilen idealleri yaşanır kılmaktır.[349] O, fertlerin, milletlerin, medeniyetlerin ve dinlerin dehalarını sergiledikten sonra kölelikten kurtulmak için güneşin sevgisiyle tutuşan ruhuna döner. Cibrân el-Mecnûn, Sâbık, en-Nebî kitaplarında yazarlıktan sonra Tanrı'nın ışığını gösteren bir elçiye dönüşmüştür. Verdiği mesaj benliğin ifade edilmesi, başkalarını övmek yerine bu feda oluşun övülmesidir. Sonuç olarak onda özlem hayata ve isyan da herkesi sevmeye dönüşür.

Cibrân'ın yaşadığı bu dönüşümden sonra İngilizce olarak kaleme aldığı el-Mecnûn (The Madman), en-Nebî (The Prophet) gibi eserlerinde edebiyatçıların, bilginlerin, sanatçıların ve insanlığın sıkıntıları veya arzularından neşet eden fikir akımlarının gölgesi yoktur. Bu eserlerinde sayısal çokluk kaybolmuştur. Mesela en-Nebî adlı eseri Cibrân'ın şiirsellikten gerçekliğe (hakiki bilgiye) dönüşümünün somut örneğidir. O, bir elbiseyi çıkarmamış adeta elleriyle canlı derisini parça-

[349] Rebi'a Bedî', c.I, s.70 (Tevfik Sâyiğ, *"Edvâun Cedide alâ Cibrân",* s. 121-125'ten naklen)

lamıştır. Cibrân bu kitaplarında Tanrı'yı ve yeryüzünü anlamada bilgiye, tanımada özgürleşmeye, kişiliğin dağların en yücelerinde olan serbest bırakılmış bir şey ve asalet içinde dolaşan bir ruh olduğunu kabul etmeye çağırır insanları. Ona göre insanın zatı kutsaldır ve bu kutsallığı fark etmek varılacak menzildir. Zira o, *"Reml ve Zebed"*de şöyle seslenir insana:

إذا تقت إلى البركات التي لا تعرف لها إسما

و إذا حزنت و انت لا تعرف سببا لحذنك

فانت حينئذ تنمو بالحقيقة مع جميع الناميات

و ترتفع متساميا إلى ذاتك العظمى.

"Adını koymadığın güzellikleri arzuladığında

Ve sebebini bilmediğin halde hüzünlendiğinde

İşte o zaman sen bütünüyle gerçeğe doğru ilerler

Ve göğe doğru yükseklerde olan en yüce kişiliğe yükselirsin."[350]

Cibrân *"Yesû' İbnu'l-İnsân"* adlı eserinde yeni bir konuya değinir. O da insanın aklı ile değil ruh ile kavradığıdır. Zira o, bu eserinde:

" كل هذا أقواله لكم لكي تفهموا ليس فقد بالفكر بل بالروح. إن الفكر يزن و يقيس و لكن الروح تصل إلى قلب الحياة و تعانق اسرارها و بذرة الروح لا و لن تموت. "

"Size söylediklerinin hepsi sadece düşünceyle değil ruhla anlamanız içindir. Düşünce ölçer, kıyaslar. Ancak ruh hayatın kalbine ulaşır ve onun sırlarıyla kucaklaşır. Ruhun özü ölmez ve asla ölmeyecektir."[351] Sözleriyle insanın idrakinde ruhun çok önemli bir unsur olduğunu vurgular.

---

[350] Cibrân Ḫalîl Cibrân, "*Reml ve Zebed*", s. 24, Beyrût 2006.

[351] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *"el-Mu'cemâtu'l-Kâmile el-Muarrebe"*, s. 289-290, Beyrût 1996.

Cibrân Âlihatu'l-Ard adlı eserinde ise beşeri olan her şeyin beşeri olarak kaldığı ve dönüşüme uğramadığı müddetçe bir değerinin olmadığını ifade etmiştir. Nitekim bu eserde "el-ilâhu'l-evvel"in diliyle şunları söyler: *"Yeryüzünde bende ölenlerin üzerinde yücelmek istiyorum. Göklerde kendim için bir taht ediniyorum."* Cibrân bu dönemdeki ruh haline Mary Haskell'e yazdığı mektupta şöyle dile getirmiştir: *"Kadim ruhların hepsinden ve gölgelerden uzak kalmaya çalışıyorum. Kişinin dünyayı anlaması için dünyadan uzak çok uzak olması gerekiyor. Hayat en yüce sanattır. İnsanın bir sanatçı olması gerçek hayatın göz kırpmalarına erişmesi demektir."*[352]

Buraya kadar Cibrân'ın düşünce yolculuğunda geçirdiği şikâyet, huzursuzluk, üzüntü ve şüpheden kurtuluş aşamalarını ele aldık. Bundan sonra Cibrân üzüntü, şikâyet ve şüpheyi bir kenara bırakarak huzurlu bir kalbe ulaşmıştır. Ayrıca insanları da huzurlu bir kalple yaşamaya çağırır.

3.1.2. Kişisel Bütünlüğe Doğru

Cibrân gerek geçmişte kalmış gerekse zamanında yaşayan bütün şairleri edebiyatçıları düşünürleri anlamaya çalışmış ve hakikati anlama yolunda şüphe, derin düşünme, hayal etme, sorular sorma yoluyla aklını ve hayal gücünü varlığın sınırlarını anlamada ve kendini keşfetmede kullanmıştır.

Cibrân'a göre ezelden beri her şey vardı ve şu an da her şey hakikate doğru yolculuk yapmaktadır. Ona göre bu hakikat ışığının fışkırdığı ve insanların hepsinin ona yöneldiği Doğu'dadır. O, Mary Haskell'e, "*Bizim elimizde büyük, gerçekten büyük bir hakikat vardır."* diyerek aynı zamanda bu hakikatin yeni bir şey olmadığını belirtmiştir. Cibrân eserlerinde hakikati kimi yerde güzellik kimi yerde Tanrı kimi yerde bu-

[352] Rebi'a Bedî', c.II, s.572.

lutların ardında gizlenen külli akıl ve kimi yerde kutsal bir gerçeklik olarak tarif etmiştir. Cibrân bütün insanları sever. Çünkü insanın hakikati külli iradeden kaynaklanır. Kendi hakikatinin ya da herhangi bir insanın hakikatinin kendini ruhsal açıdan idrak etmek ve ruhunu güzelliğin, ışığın, en yüce evrensel kanunun hakikatine doğru yükseltmek olduğuna kanaat getirmiştir.[353] Zira "Ziyâretu'l-Hikme" adlı yazısında "bilgelik" ile sohbetin sonunda bilgelik ona şunu söyler: *"ileriye git, durma, çünkü ileriye gitmek mükemmelliktir. Git ve korkma yolun dikenlerinden."*[354]

Cibrân hikmetin ve aydınlığın sırlarını anlama yolunda şaşkınlık, bilmeme, şüphe, hayaller ve aklın çatışması, derin düşünce ve acı çekme gibi tecrübeler yaşamıştır. Ona göre bilgeliğin başlangıcı hayret makamıdır. Hakikat bilgisine sahip olmak veya hakikatle birlik olmak için bu hayret duygusunda kurtuluş ancak kişinin ideallere ulaşma yolunda kendini feda etmesi ve çaba göstermesi ile mümkün olur. Bu çaba insanı delillerden, görünen kalıplardan ve yüzeysel kıstaslardan arınmış mistik bir hale ulaştırır. Cibrân'a göre delile ihtiyaç duyan hakikat yarı hakikattir. Cibrân el-Bedâi ve't-Terâif'te kahramanı el-Ulviyye'nin dilinden şunları söyler: *"Bir şeye iman etmek, o şeyi tanımak demektir. Ruh gözüyle bakan bir mümin araştırmacıların akıl gözüyle görmediklerini görür. İç görüşüyle onların sonradan edinilmiş bilgileriyle idrak edemediklerini idrak eder…* [355] İşte bu yüzden inanan kişi delile ihtiyaç duymaz. İnanan kişi hakikati derin bir şekilde kendi içinde hisseder.

---

[353] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *el-Bedâî ʿve't-Terâif*, Beyrût 2006, s. 106.

[354] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *el-Muʿcemâtu'l-Kâmile el- Ár*abiyye, *Demʿa ve İbtisâme*, s. 264.

[355] Cibrân, s. 109.

Cibrân, Dem'a ve İbtisâme'de bilgi ve tedkik yoluyla kendini iyileştiren bir doktoru andırır. el-Ervâhu'l-Mutemerride'de ise hakikatle bütünleşir. Cibrân'ın kahraman karakterlerinden Ḫalîl el-Kâfir olup biteni araştırır, kimseye tabi olmaz ve taklit etmez. Çünkü Tanrı kendisinden başkasının yaptığını taklit eden cahil bir kimsenin ilahı olmak istemez.[356] Onun isyanı bilgiyi katletmede ve insanın derinliklerinde bulunan ruhsal iradenin vasıtasız olarak işlemesini yasaklamada işbirliği yapanlara karşıdır.

Hakikati bilmede ruha karşı beslenen bu güven her tür ulûhiyeti insanın dışında tutan Nietzsche'nin etkisi ile şekil değiştirmiştir. el-'Avâṣıf 'ta Cibrân şöyle der: *"Soyut hakikat senin ruhundan başka bir şeye inanmaman ve ondan başkasını yüceltmemen, onun isteklerinden başka bir şeyi istememendir."*[357] Cibrân'ın el-'Avâṣıf 'ta aklın rölünü ön plana çıkarması nedeniyle diğer eserleriyle bu eserin çeliştiği düşünülmektedir. Bu çelişkinin nedeni ise Cibrân'ın bir ara Nietzsche'nin ve Darvin'in düşüncelerinin tesirinde kalmış olmasına bağlanmaktadır. Çünkü o, el-Bedâi ve't-Terâif'te ruh ile araştırma yapmaya, ruh ile görmeye çağırırken, idrakin ve duyguların zirvesinin ruhta gerçekleşeceğini ifade eder. Eserleri genel olarak değerlendirildiğinde ise Cibrân'ın gerçek temayülünün; hakikatin insanın derinliklerinde aranması gerektiği inancına yönelik olduğu görülür. Nitekim şimdiye kadar özümsediği tek gerçek olarak ifade ettiği samimiyet ve içtenlik ruhtan kaynaklanır. Cibrân, *el-Ecniḥatu'l-Mutekessira*'da *et-Taḍḥiye* (kurban) bölümünü şu cümlelerle sonlandırır: *"Şimdiye kadar sadece bir gerçeği anladım. O da bütün işlerimizi güzel ve onurlu kılan samimiyettir…"*[358]

---

[356] Cibrân, *el-Ervâḥu'l-Mutemerride*, Beyrût 2006, s.50.

[357] Rebi'a Bedî', c.II, s.578.

[358] Cibrân, el-Ecnihatu'l-Mutekessira, Beyrût, 2006, s.76.

Sevgi Cibrân'ı hakikate ulaştıran yolların başında gelir. Cibrân'ın dünyasında sevgi, kökleri derinlerde olan şümullü bir kavramdır. Ona göre "gerçek varlık" sevginin kendisidir. Cibrân'ın düşünce dünyasındaki sevgi kavramı bütün varlıkların aynı özden olduğu inancına dayanan ve bütün varlıkları kapsayan çok geniş boyutlu aşktır. Bu aşk, insanı varlığın bütün parçalarına açar ve mutlak âlemin ruhu ile birleşmesi için onlarla birleştirir. O halde sevgi, insanı mutlak hakikate ulaştıran en sağlam yoldur. Mutlak hakikate geçiş başkaları, kâinat ve Tanrı ile en yüksek seviyede uyumu gerçekleştiren içsel şahsi bir eylemdir. Cibrân, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla insanı, panteizm felsefesine bağlı olarak kâinatı ve Tanrı'yı tek bir varlık olarak kabul etmiştir.

Cibrân'ın ilk kitabında yer alan sevgi kavramı Platon, mutasavvıflar, teozoflar ve diğer romantik edebiyatçılardaki sevgi kavramı ile yakından ilişkilidir. Ona göre muhabbet; gözlerimizi açan, sabır nimetini bize veren Tanrı'nın kendisidir. Sevgi sınırı ve sonu olmayan bir varoluş düzeyidir. Cibrân sevgiyi tabiatta bulmuştur. Sevgi, insana ilahi cömertliğin yansımasıdır. Çünkü Tanrı insana sevgiyi karşılıksız, sonsuz ve en yüksek düzeyde bahşetmiştir. Hıristiyanlık'ta sevgi Mesih olarak haça gerilmiştir. Cibrân'a göre insan acı, sabır ve üzüntü duygularını yaşamadan sevginin meyvelerini toplayamaz. Çiçeklerin topraktan kokularını ve hayatlarını alması gibi ruh da maddenin zayıflığından ve onun hatalı aklı ve gücünden süzülür.[359]

Cibrân Tanrı'nın insana sevgi nedeniyle ruh vermiş olduğunu keşfetmiş ve *"Sevgi olmasaydı hiçbir şey var olmazdı"* demiştir.[360] Cibrân'a göre sevgi her şeyin özü olup sevgi eylemi yeryüzünde adaletin gözü gibidir. Sevgi her varlığa aynı

[359] Cibrân, Dem'a ve İbtisâme, s.38.

[360] Rebi'a Bedî', c.II, s. 574.

şekilde bahşedilmiştir. Bütün milletleri aydınlattığı gibi kişinin ruhunu da aydınlatır. Zira Cibrân için sevgi baştan sona aydınlıktır. O, *Reml ve Zebed'*de sevgiyi şöyle tanımlamıştır:

" المحبة كلمة من نور كتبتها يد من نور على صحيفة من نور."

"Sevgi ışıktan bir sayfaya, ışıktan bir elin yazdığı ışıktan bir sözdür"[361]

Vahdet-i Vücud yani varlığın birliği bir ruhun taşıdığı duygu ve istekleri diğer varlıklardan farklı görmez. Cibrân işte bu noktadan hareketle insanlığı sevgiye çağırır. Sevgi farkındalıktır, uyanık olma halidir zira. Romantik akımın yazarları da sevgiye davet eder insanları. Onlara göre sevgi en tatlı melodi olup, insan için olmazsa olmazdır. Yine onlara göre kâinatın bütün unsurlarında var olan Tanrı, insanlar vasıtasıyla "seven" olur. Romantiklere göre ruh beden ile birleşmeden önde ulûhiyet âleminde gökyüzünün ardında olup biteni seyrederdi. Sonra yere indi, bendenle birleşti. Sevgi, olgunluk ve iyilik başta olmak üzere pek çok yüce sıfat ve ilahi güzelliği içinde sakladı. Romantizm akımının ve Eflatun'un düşüncelerinin tesirinde kalan Cibrân sevgi kıvılcımlarının gökyüzünden indiğine ve sevginin yüce bir bilgi olduğuna kanaat getirdikten sonra sevgi ateşiyle korunduğunu ve yüreğini temizlemek için sevgi ateşini yüreğine aldığını söylemiştir. Çünkü Eflatun'un görünen âlemindeki madde ya da maddilik insanı öldürmektedir. Nitekim Râbiatü'l-Adeviyye, İbn Fârid gibi bir kısım mutasavvıflar da sevginin yüceliğini ve güzelliğin nurunu diriltmek için geldiklerini haykırmışlardır.[362]

Cibrân adeta ruhunda bir sevgi dini benimsemiş ve rahiplerin kutsadıkları mabedlerin yerine, insan kalbinde var olan sevgi mabedini koymuştur. Bu, teozofların dış dünyadaki kili-

[361] Cibrân, *Reml ve Zebed*, s. 32.

[362] Rebi'a Bedî', c.II, s. 585.

selerin yerine insanın iç âleminde inşa edilecek manevi bir dünyayı koymalarına benzemektedir. Cibrân "Beyne'l-Harâib" (Harabeler Arasında) adlı yazısında şunları söyler: *"Orişalem'de ibadet için bir tapınak inşa ettim ve kâhinler tapınağı kutsadılar. Sonra geçen günler o tapınağı yok etti. Sevgi için kalbimde bir tapınak inşa ettim ve Tanrı tapınağı kutsadı. (O öyle bir tapınak ki,) hiçbir güç ona asla galip gelemeyecek."*[363]

Cibrân sevgiye ebedi bir boyut ve sonsuz bir ilahilik atfetmiştir.[364] Onun düşüncesinde sevgi kaynağı ve amacı bakımından dînî bir yapıya sahiptir. Çünkü Tanrı insanları var etmiş ve onların içinde de sevgiyi yerleştirmiştir.

Cibrân sevginin düşmanı olduğu gerekçesiyle savaşa, zalimliğe, cehalete, tutarsızlığa, dini kurallara, baskıya ve feodaliteye karşı çıkmıştır. Cibrân'ı bu başkaldırıya cesaretlendiren şey Tanrı'nın, kalbi güzellik ve sevgiden yarattığına ve kalbin sevgi için her şeyin feda edildiği kutsanması gereken bir yer olduğuna inanmasıdır. Cibrân başkaldırısında, bunu hakikat adına ve en büyük ışıktan parçalar taşıyan ıslahçılara verilmiş olan ruhun ilhamıyla yaptığını düşünerek ısrarlı davranmıştır. Özellikle geleneksel din adamlarına olan birini defalarca dile getirmiştir. Cibrân'ın bu hareketi sevgi kavramının ruhu ile özellikle de herkesi hatta düşmanları bile sevmeye çağıran İncil'in sevgi anlayışı ile uyumlu değildir. Hıristiyanlık öğretilerinin özünde yer alan sevgi; ümitsizliği tanımaz, sınırsız affedilicilikle ön plana çıkar, düşmanlara iyi muamele ve sabırla karşılık vermeyi, kötülüğe karşı iyilik yapmayı öngörür. Cibrân kendisinin de kendi hakkında söylediği gibi sürekli araştırıyordu ve değişiyordu. Onun din adamlarına karşı aşırı

---

[363] Cibrân, *Dem á ve İbtisâme*, s. 37-38.

[364] Ruhun insan bedeninden ayrı bir varlık olarak sonsuz olduğunu Eflatun dile getirmiştir. Bkz. Cevizci, s. 827.

noktada dile getirdiği eleştiriler Nietzsche'den etkilendiği döneme denk gelmekteydi. Daha sonraları başkaları evrensel ruhun bir parçası olduğu için, kendinden başkalarına yönelttiği sert eleştirel tavrın yerini nezaket ve üretme hali aldı.[365] el-'Avâṣıf (Fırtınalar), yandıktan sonra Cibrân'ın hayata bakış açısı değişmiş olup iyimser bir hal almıştır. Bunda Eflatun'un felsefi düşüncelerinin etkisi olmuştur. Zira ona göre her şey en yüksek iyilikten gelir ve ona döner. Yaratılmışlarda bulunan eksiklikler kötülük olarak kabul edilmez. Her varlık gidip gelmeler yaşamak suretiyle olgunlukta eşitlenmeye çalışır. Ve nihayetinde mutlak hakikate erişir.[366]

Cibrân *el-'Avâṣıf* 'tan sonra bütün insanları kucaklayan bir sevgi kavramı ile karşımıza çıkar. Zengini, fakiri, güçlüyü, zayıfı, kâhini, dilsizi, genci, yaşlıyı herkesi ayırt etmeksizin sever hale gelir.[367]

Cibrân'ın sevgi konusunda ulaştığı bu boyut *"The Prophet"* eserinde de kendini gösterir. Dem'a ve İbtisâme'de güzel bir düş olan sevgi "The Prophet"da hayatın kalbine dönüşür. Sevenleri yaralarını öpmeye ve uyanmaya çağırır. Onlara Tanrı'nın kalbinde var olma nimetini bağışlar. Cibrân "The Prophet"da insanın insana, insanın kendine ve insanın Tanrı'ya olan güveni konusunu işler. Çalışma ve sevgi, sevgi ve çalışma kavramları insanın uyanışını hedefler ve insanın şahsından yeryüzüne ait olan şeyleri çıkarmasına yardım eder. Cibrân yazılarında güneşin önünde durmak, güneşle büyümek, güneş ışığında yaşamak tabirlerini tekrar ederek Rabbâni kişiliği güneşe benzetir.[368] Cibrân'ın güneşi tekrarlama olgusu

---

[365] Rebi'a Bedî', c.II, s.*587*.

[366] Bu bakış açısı Eflatun'un *"iyi ideası"* ile ilintilidir. Eflatun'da iyi ideası için bkz. Cevizci, s.828; Vorlander, s.128.

[367] Cibrân*, es-Sâbıḳ*, Beyrût 2006, s. 72-73.

[368] Eflatunculuk felsefesinde güneş iyi ideasıyla eşleştirilmiştir. Eflatuna göre idealar dünyasındaki en üstün idea iyi ideasıdır. Bu yüzden Eflatun

sevginin kemale erdiği hakikat âlemine ve sevginin erittiği yeryüzü âlemine işaret eder.

Cibrân "Yesu' İbnu'l-İnsân" adlı eserinde sevginin görünenin ardında gizli olan, açığa çıkmayan yanlarını sevdiğini ifade eder. Ona göre sevgiyi kelimelere dökmek kolay değildir. Bu konuda Nâsıralı kahraman sevgisini şöyle özetlemiştir: *"Sevgi her ne zaman çoğalsa onu sözle açıklamak zorlaşır."* Bu sözlerden sonra sevgi hakkındaki ifadeler devam eder ve ilaveten şunları söyler: *"Sevgi kutsal bir sırdır. Gerçekten sevenler sevgilerini açıklamak için asla sözcükler bulamayacaktır. Sevmeyenlere gelince onların inançlarında sevgi acımasız bir alay konusudur."*[369]

Cibrân'a göre sevgi, sonunda özgürlük ve en büyük varlığa dönüşür. Ulaşabileceğimiz en uç noktadır. *Âlihatu'l-Ard*'da bu sefer de sevgi ile ilgili şu ifadeleri kullanır Cibrân;

" المحبة شبلب قد تحطت قيوده

و رجولة قد تحررت من عناء الأرض

المحبة ضحك بعيد في اعماق الروح

حملة قديريسير بك إلى يقظتك

المحبة فجر جديد على ارض."

" Sevgi zincirlerini parçalamış bir gençliktir
Ve dünyanın cefasından azat olmuş bir yiğitlik.
Sevgi ruhun derinliklerinde var olan kocaman bir gülüştür
Ve seni uyanıklığına götüren güçlü bir hamle.
Sevgi yeni bir şafaktır yeryüzünde...."[370]

---

her şeyi saran, kuşatan, ısıtan ve aydınlatan güneşi iyi ideasının sembolü olarak kullanmıştır. Bkz. Cevizci, s. 828.

[369] Rebi'a Bedî', c.II, s. 591.

[370] Cibrân, *Âlihatu'l-Arḍ,* s. 32.

Cibrân'a göre sevgi insanın eğiticisi, öğretmeni ve ulûhiyete sürükleyicisidir.[371] Sevgi varlığın her boyutunda temizlenme, saflaşma eylemidir. En alçaktan en yükseğe kadar varlık piramidinde kendini gösteren bir yaşamdır sevgi.

Cibrân'ın eserlerinde sevgi ile ilgili anlatımlarına eşlik eden diğer bir konu ise güzelliktir. Güzellik üzerine düşünme hakikate ulaşma yolunda karşısına çıkan bir başka kavramdır.

Cibrân'ın eserlerinde güzellik ve sevgi tek bir hakikatin iki yüzü gibidir. Büyük hakikatler insanlar arasında bilinen kelimelere dökülerek küçültülür. Aslında onlar kelimelerden kuru şekiller içinde olmaya rıza göstermezler. Bu nedenle susmak manevi âleme ulaştıran en iyi yoldur. Susmak tek başına amaç değildir. Susma, Tanrı ile insan arasındaki iletişimi oluşturmak için yapılan derin bir düşünme eylemidir. Derin düşünme, Tanrı'nın mütefekkirin, sevenin ya da mutlak hakikatle bütünleşmek isteyenin ruhunu gerçek güzellikle doldurmasına vesiledir. Bu manada Cibrân güzellik için: *"muhakkak ki güzellik derin düşünenlerin nasibidir."*[372] der. Nitekim Cibrân'ın eserleri bütün olarak ele alındığında görülür ki, öykülerinde yer alan kahramanların ortak özelliği çok ve derin düşünen, az konuşan kişiler olmalarıdır. Peki, neden böyledir? Bunun cevabını da yine Cibran'dan dinleyelim: *"Güzelliğin dudağın ve dilin konuştuğu sesler ve cümlelere tepeden bakan yüce bir dili vardır... Muhakkak ki güzellik ruhlarımızın idrak edeceği, onunla sevineceği ve etkileriyle gelişeceği bir sırdır. Fikirlerimize gelince; onlar şaşkın bir şekilde güzelliğin önünde onu sınırlandırmaya ve sözlerle vücut buldurmaya çalışarak du-*

[371] Rebi'a Bedî', c.II, s. 594.

[372] Rebi'a Bedî', c.II, s. 594. (*el-Mecmû'atu'l-'Arabiyyetu'l-Kâmile,* Beyrut, 1949, s.260'tan naklen)

rurlar. Ancak yapamazlar. Güzellik gözden gizli bir akıştır.[373]

Cibrân güzelliğin manasını anlamaya çalışmış ancak ruhunun güzelliği bütün boyutlarıyla anlamaktan aciz olduğunu görmüş ve güzelliğin bir sır olduğuna karar vermiştir. Cibrân'ın güzelliğe dair anladığı şeyler ise sevgi konusundaki kanaatlerinden pek farklı değildir. Ona göre sevgi nasıl hakikatse güzellik de hakikattir. Cibrân güzelliğe şarkısında şu sözleri söyletir: *"Ben Tanrı, yaşatır ve öldürürüm. Ey insanlar ben gerçeğim, ben gerçeğim… ve bu gerçek öğrendiğiniz en iyi şey."* Cibrân'a göre bu gerçek şüpheyi yok eder, insanları karanlıktan çıkarır. Güzellik bir ışıktır ve bir eğiticidir.

Hakiki güzellik Tanrı'nın kendisidir. "The Prophet"de güzellik insani tasavvurların en uç noktasında, hatta üstünde yer alan bir kavram olarak çıkar karşımıza. İnsanlar güzelliği kendilerine göre müşahhaslaştırırlar ve sınırlar. Ancak Cibrân'a göre güzellik bize kendini gösterir. Güzellik bize kendini açar. Açar açmasına ama gözlerimizi kapattığımızda onun suretini görürüz ve kulaklarımızı kapadığımızda onun şarkısını duyarız. Ona göre kendimizi kâinattaki varlıklarla içten bir birliktelikle ısıtmak için özümüzü idrak etmeye gayret göstersek, ruh ile daima çiçeklerle bezeli olan cenneti ve sürekli uçan melekler topluluğunu idrak edebiliriz. Onun düşünce dünyasında sevgi ve güzellik konularında hayatın özünü anlamanın öneminde yoğunlaşma ön plana çıkar. Cibrân insana sevgi ve güzellik ruhu ile ilahi varlığa ulaşma sorumluluğunu yüklemiştir. Cibrân'a göre manen yükselmemizi engelleyen perdeleri veya engelleri aşarak yaşarsak güzelliğe yaklaşmış, güzelliği giymiş ve üzerimizden çirkinlikleri çıkarmış oluruz. Cibrân'ın dünyasında güzellik tutuşmuş bir kalptir. Nitekim The Prophet'da Mustafa, Orfiyus halkında alev alev yanan bir ruh görür. Onlardaki ruh ateşinin sürekli gelişmesiy-

[373] Rebi'a Bedî', c.II, s. 591. (*el-Mecmû'atu'l-'Arabiyyetu'l-Kâmile*, s.181'den naklen)

le, beşeri ruh ateşinin mutlak güzellik ateşinde erimesi ve sonsuz hayata koşan bir hayatı yaşaması kaçınılmaz olur.[374]

Güzellik manevi anlamda sevgi gibi en büyük olan mutlak varlıkla birleşmek için ruhsal bilince ışık tutar. Cibrân Reml ve Zebed'de güzellik hakkında *"güzellik olmadan hiçbir din ve hiçbir bilgi var olamaz*" demiştir. Ayrıca *"varlıkta üçüncüsü olmayan iki unsur vardır. Bu iki unsur güzellik ve hakikattir"* der. Cibrân bu sözlerini destekler mahiyette el-Ecnihatu'l-Mutekassira'da şöyle der: *"Güzellikteki melekleri ve yaşamın kötülüğündeki şeytanları görmeyen insan bilgiye ulaşamaz ve ruhu duyumlardan uzak kalır."*[375] Cibrân'ın *"Yesu' İbn İnsan"* eserinde de bu iki unsur ön plana çıkmaktadır.

Cibrân *"Güzellik her şeye dönüştüğünde en uzak olan en yakın olur."* diyerek güzelliğin her şeyi sarmasının insan hayatındaki etkilerine değinmiştir. El-Ecnihatu'l-Mutekessira'da ise güzellik ile ilgili anlatımlarına şöyle devam etmiştir: *"Güzelliği sadece ruhlarımız anlayabilir ve onunla gelişebilir. Güzellik aklımızı karıştırır; onu kelimelerle tanımlamakta yetersiz kalırız. Güzellik gözlerimizin göremediği ancak hem seyredende hem de seyredilende gelişen bir histir. Gerçek güzellik tıpkı toprağın derinliklerinden gelen, çiçeğe rengini ve kokusunu veren hayat gibi en kutsal ruhtan yayılan ve vücudu aydınlatan bir ışıktır."*[376]

Cibrân'a göre güzellikte sevginin gerçeği ve gerçeğin sevgisi gizlidir. Güzellikte insanı çeken gizemli bir gerçek vardır. İnsan varlık gayesini dikkate almadığı müddetçe güzelliğin etki alanına giremez. Varlık amacını akılda tutmak için dünyadan uzaklaşmak gerekir. Dünyadan uzaklaşma insanın

---

[374] Rebi'a Bedî', c.II, s. 596-597.

[375] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *el-Ecnihatu'l-Mutekessira*, s. 15.

[376] Cibrân, *el-Ecnihatu'l-Mutekessira*, s. 23.

maddi dünyanın taşkınlığından kurtulmasıdır. O halde insanın mutlak güzelliğe ulaşabilmesi maddi dünyadan uzaklaşması ile olur. Bu noktada Cibrân'ın dini düşüncesinde tasavvuf insanı mutlak güzelliğe ulaştıracak yollardan biri olarak belirir. Cibrân'ın ruhsal gelişim seyrinde tasavvuf dikkate alınması gereken önemli kavramlardandır.

Kişisel özü anlamaya çalışmak ve var olan şeylerde Tanrı'yı görmek eylemleri Cibrân'ı sufilerle bir araya getirmiştir. Cibrân'ın edebiyatı üzerinde çalışan araştırmacılar Cibrân'ın bazı düşünceleri itibarıyla sufilerle ortak bir noktada buluştuğunu, bununla birlikte ayrıldığı noktaların da bulunduğunu ifade etmişlerdir.

Cibrân bir sufi midir? Yoksa sadece tasavvufla ile ilgili bazı görüşler mi serdetmiştir? Mary Haskell ile konuşmalarından birinde yazarının hayatı ile uyumlu olmayan bir yapıttan hoşlanmadığını[377] ifade ettiğini düşündüğümüzde Cibrân'ın yazdıkları ile hayatı arasında çok yakın bir ilişki olduğu öngörüsünde bulunabiliriz.

Cibrân İslam mutasavvıflarından haberdardı. Bilindiği gibi İslam'da tasavvuf Yeni Eflatuncu felsefenin bazı konularda tesiri altında kalmıştır. Cibrân'ın düşünsel dünyasını besleyen kaynaklar arasında ise hem Eflatun, hem de Yeni Eflatuncu felsefenin temsilcisi Platinus'un felsefi düşünceleri vardır. Bu bağlamda Arap kültür mirasına vâkıf olacak bir eğitimden geçen Cibrân'ın İslam tasavvufunun etkisinde kalmış olması da doğal bir durumdur. Ancak Cibrân'ın bir taraftan tasavvufi esintiler yaşaması, diğer taraftan doğumları iptal eden, ölüme karşı zafer kazanan reenkarnasyona inanması fikirsel açıdan bazı çelişkiler ortaya çıkarmaktadır.

Sufi, kalbini saflaştıran kişidir. Mary Haskell'in ifadesine göre ise Cibrân hayatı boyunca kalbini dünyevilikten uzaklaş-

[377] Rebi'a Bedî', c.II, s. 601.

tırma hayali kurmuştur. Bu hayali gerçekleştirmek için harekete de geçmiştir. Zira Cibrân, Mey Ziyâde'ye yazdığı bir mektupta şöyle söyler: *"İnsanların geniş yollarından, çiçekli tarlalarından ve ormanlarından yorulduğumda ruhumun mağaralarına sığınırım. Başımı yaslayacağım başka bir yer bulamadığımda ruhumun mağaralarına girerim. Şayet sevdiklerimden biri o mağaraya girme cesareti gösterseydi dua eder halde dizleri üstüne eğilmiş bir adamdan başka bir şey göremezlerdi."*[378]

Cibrân ruhunun özünde rabbanî bir hal, şeffaf bir kısım kalbinin derinliklerinde konuşan bir ışık araştırıyordu. Onun hayatı iki kısma ayrılıyordu. Birincisi çalışma ve sosyal ilişkilerin yer aldığı günlük hayat, ikincisi ise zaman ve mekânla sınırlı olmayan büyüleyici, sakin, sessiz, uzak bir mekânda yaşadığı iç hayattı. Cibrân insanlardan uzakta yaşadığı bu ikinci dünyasında tatlı bir sekinet gibi çeşitli ruhsal tecrübeler edinmiş ve bunları dile getirmiştir.

Cibrân'ın eserleri incelendiğinde Cibrân'ın İslam tasavvufundan ve mutasavvıflarından etkilendiği ve onların pek çoğuna meylettiği görülür. Ancak o kelimenin tam manasıyla bir sufi, bir mistik veya bir mutasavvıf sayılmaz. Nitekim yazılarında ifade ettiği gibi beden ve ruh arasında bir savaş yoktur. Zevk ve haz duygularına önem verir. Göründüğü kadarıyla sufilik anlayışının etkisiyle bedensel arzularını öldürmek gibi bir meyli olmamıştır. Buna rağmen normal insanların anlayamayacağı varoluş gerçeklerini idrak etmek için yorucu ve yıpratıcı bir şekilde çalışarak kendini kendi gerçeğini gerçekleştirmeye yöneltmiştir.

el-'Avâṣıf 'ta geçen el-'Âṣife öyküsünün kahramanı Yûsuf el-Faḥrî'nin hayat tarzı Cibrân'ın tasavvufa bakışını sergileyen hikayelerden biridir. Yûsuf el-Faḥri otuzunda sükût, zühd

[378] Rebi'a Bedî' , c.II, s. 603.

ve gerçekle birleşme hallerine meyleder ve orman içinde toplumsal yaşamdan uzak bir uzlet hayatı sürdürür. Cibrân'a göre tasavvuf yada mistiklik istekleri, arzuları öldürmek değildir. Bu anlayışı ile Cibrân genel olarak nefsin arzularını köreltmeyi hedefleyen bir tasavvuf anlayışı ile uyuşmaz.

Necip Raḥme, Âmine el-'Ulviyye Cibrân'ın hikâyelerinde karşılaştığımız mistik karakterlerdendir. Bu karakterlerin geçtiği İrem Ẕâtu'l-'Imâd adlı hikâye de Cibrân doğu dinlerinin birliği, panteizm, madde ve ruh birliği gibi konulara eğilir. Ona göre "*Beden görünen ruh, ruh ise gizli bir bedendir."* Hikâyenin kahramanı Necip dinlerin birliği konusunda şunları söyler: *"Ben bir Hıristiyan olarak doğdum. Ancak biliyorum ki, mezhebî ve toplumsal fazlalıklardan soyutladığımızda bütün dinleri tek bir din olarak buluruz."*[379]

Âmine el-'Ulviyye ise şöyle der; *"İnsanlığa ait olan ve düşünülen her şey ruh hallerinden ibarettir."* Necip de şöyle der; *"Hayat külli ruhun görüntüleridir. Kim kendi özünü görürse soyut hayatın özünü görür. Her kişilik soyut hayatın özüdür."* Yine aynı sözcükler Âmine'nin dilinden de dökülür.

Cibrân'ın kahramanları onun batinî ve dinî köklerinden ayrılmaksızın düşünsel ve ruhsal bakış açılarını dile getirirler. Cibrân'ın düşünce yapısı hakikate, gerçeğe ulaşma yolunda ortaya atılmış olan bütün ulvî eğilimleri, kökenlerine yada hangi dinden, milletten ve ekolden kaynaklandığına bakmaksızın temsil eder. Mesela Âmine el-'Ulviyye, sınırlı olan beşeriyetten, evrenin özünü idrake yükselen bir hikâye kahramanı olarak Cibrân'ın, âlem-i suğrâdan kurtulan diğer kahramanları arasında yer alır.

Cibrân İbn Sina, İbnu'l-Fârid̤ ve Ğazâlî gibi İslam mutasavvıf ve düşünürlerini hangi yönleriyle beğenmiştir? Ve onlardan ne kadar etkilenmiştir? El-Bedâi ve't-Terâif isimli ese-

[379] Rebi'a Bedî' , c.II, s. 604.

rinde onları niçin beğendiğini ifade eder. Ona göre İbn Sina ruhun gizli yönlerine vâkıf olmuş ve zamanın geçmesiyle insanların tanıştırdığı hakikatle bütün olma tecrübelerini Nefs adlı kasidesinde somutlaştırmıştır. Kısmen de olsa Shakspeare, Goethe, Shelly gibi batılı düşünürlerin eserlerinde etkisini göstermiştir. İbn Fârid ise azimle gerçeğin şehrine doğru yürümüş, et-Tâiyye'yi yazmış, hayatın görünen yönlerinden görünmeyen, gizli kalmış yönlerine ulaşmıştır. Cibrân İbn Sinâ'yı ve İbn Fârid'i parçalar (cüzler) âleminden ve görünen âlemden ayrılmaları ve mutlak âleme yükselmeleri nedeniyle beğenmiş ve düşünsel olarak tesirinde kalmıştır. Hatta yazdığı eserlerde insanın ulaşması gereken nihai hedef olarak bu konuları da fikir olarak işlemiştir.

Gazâlî'ye gelince; Cibrân ilk dönem Hıristiyanlarından Aziz Agustinyus ile Gazâlî'nin düşünceleri arasında bağlantı kurmuş ancak Gazâlî'nin düşünsel konumuna Aziz Agustinyus'a göre hayatın özüne ve sırlarına daha vâkıf daha yakın bulmuştur. Cibrân Yunan felsefesini ve Doğu'nun Arap kültürünü, Batı'nın din anlayışına ve düşüncelerine tercih ediyordu. Ayrıca Hint mistizmine eğilen Cibrân, Gazâlî'yi düşünürleri, şairleri ve ilahiyatçıları zengin bir mistizme ulaştıran altın halka olarak değerlendiriyordu.[380]

Cibrân Gazalî'nin Batılı müsteşrikler üzerindeki etkilerinin farkına varmış ve Floransa (İtalya)'da bir kilisenin duvarlarında asılı olan, kilisenin önde gelenleri olarak kabul edilen filozoflara, din adamlarına ve Hıristiyan ilahiyatçılarına ait resimlerin arasında Gazâlî'nin de resmini gördüğünü anlatmıştır. Ayrıca Batılıların Gazâlî'yi Doğululardan daha iyi tanıyor ve felsefi eğilimlere bakış açısını, tasavvufî görüşlerini Doğululardan daha çok inceliyor olmalarından üzüntü duyduğunu ifade etmiştir.

[380] Rebi'a Bedî', c.II, s. 609-610.

Gazâlî ve Cibrân arasındaki ortak nokta; her ikisinin de bütün dinlerde, mezheplerde ihtilaflı konularda ve mistik alanda gerçeği araştırmalarıdır. Gazâlî araştırmalarının sonunda gerçeğe giden bir yol olarak tasavvufî düşünce ve hayata yönelmiştir. Cibrân ise hayatı boyunca şahsında tasavvufî yolun aşamalarını gerçekleştirmeyi istemiştir. Ayrıca Gazâlî ve Cibrân dini kötüye kullanarak dinin özünün anlaşılmasını engelleyen din adamlarına karşı tutumlarında da ortaktırlar. Bu bağlamda Gazâlî'nin *"er-Reddu'l-Cemîlu alâ Sarîhu'l-İncîl"* eserinde verdiği mesajlar ile Cibrân'ın "Ḫalîlu'l-Kâfir" öyküsünde anlatmak istedikleri birbiriyle uyumludur.[381]

Cibrân gerçeğe ulaşmak için yola çıktığında düşünsel bakımdan dualizm, varlıktaki zıtlıklar ve madde konusunda karışık haller yaşamış olup sevgi ve güzellik kavramları mistik yada tasavvufî eğilimler kişisel bütünlüğe ulaşmasında temel etkenler arasında yer alır. Ancak o, derin bir sûfî bilince sahip olmakla birlikte bir mutasavvıf olmamış yada bir mistik gibi yaşamamıştır. Ancak sahip olduğu bu bilinç gerçeğe ulaşmak için Cibrân'ın içinde ruhsal bir uyanışa ve özlem duygusuna sebep olmuştur. Cibrân'ın eserlerinde dua ile birlikte hakikat arzusu ifadeleri sık sık geçer. O, öykülerindeki kahramanlarına dua ettirirken Mesih'e ve Tanrı'ya direkt olarak seslenmektedir. 'Arâisu'l-Murûc'da Marta el-Bâniye'nin, Dem'a ve İbtisâme'de dul kadının, es-Sâbıḳ ve el-Bedâi ve't-Terâif adlı eserinde Cibrân'ın kendisinin duaları, onun sahip olduğu dini bilincin ve ruhsal eğilimlerin bir yansımasıdır. Yûsuf el-Faḥrî'nin diliyle ifade ettiğine göre Cibrân için dua kalbin şarkısıdır ve Allah'a ulaşır.[382]

Cibrân el-'Âṣife adlı öyküde Yûsuf el-Faḥri'ye Lübnan dağlarında, Kadîsâ Vadisi'nde bir kulübede bir başına yaşa-

[381] Bu öykü ve konusu için bkz. Günday, s. 100-101; Cibrân, *el-Ervâhu'l-Mutemerrida*, Beyrût, 2006, s. 57-117.

[382] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *el-'Avâṣıf*, s. 117.

masının nedeninin zühd ve dua olup olmadığını sorar. Yûsuf el-Faḥrî de *"Dua kalbin şarkısıdır ve Allah'a ulaşır"* diyerek insanın dua halini her mekânda yaşayabileceğine işaret eder. Yaşam için dağı seçmesinin nedeninin ibadet ve dua ile alakası olmadığını, ancak (toplumda yaşanan bir dizi çirkinliği dile getirerek) amacının insanların çirkinliklerinden uzak kalmak olduğunu ifade eder.[383] Yûsuf el-Faḥrî'nin dağda yaşamayı istemesi, Cibrân'ın manevi karanlıklardan kurtulmak için harcadığı çabayı temsil eder.

3.1.3. Cibrân ve Vahdet-i Vücud Anlayışı

II. Bölümde panteizm ve vahdet-i vücud konularına değinmiş ve Mehcer edebiyatçılarının pek çoğunun bu kavramların etkisi altında kaldığını belirtmiştik. Eserlerinden anladığımız kadarıyla Cibrân da insanın, tabiatın ve Tanrı'nın varlık açısından birlik içinde olduğu düşüncesinden uzak değildir.

Cibrân beşeri ruhun yapısının, varlığının, külli aklın ve en büyük bütünün (ki O Tanrı'dır) tezahürü olduğunu kabul etmiştir. Zira Cibrân Dem'a ve İbtisâme'de sevgilisine şöyle seslenir:

"...Sen her yerdesin. Çünkü sen Tanrı'nın ruhundan geliyorsun... Ve sen bütün zamanlarda varsın. Çünkü sen zamandan daha güçlüsün."[384] Burada sevgilisinin Tanrı'dan bir parça olduğunu ifade eden Cibrân'ın varlıkların birliği ile ilgili inancı bir diğer yazısında bir gencin sevgilisine yazdığı mektupta şöyle gösterir kendini:

"Bağışla beni sevgilim; çünkü seninle karşımda duran biri gibi konuştum. Oysa sen benim aynı anda Tanrı'nın elinden çıktığımızda kaybettiğim güzel olan diğer yarımsın. Bağışla

[383] Cibrân, s. 117-118.

[384] Cibrân, *Dem á ve İbtisâme, "Munâcât"*, s. 82.

beni, sevgilim."[385]

Her şeyin bir kaynaktan geldiğine inanan Cibrân *"varlıklar doğanın hükmü gereğince kaynağına döner."* diyerek yine her şeyin aynı kaynağa döneceğini ifade eder.[386]

Cibrân'a göre Allah bu hayatta ruhları, bilgi ile gelişen, güzellikle çoğalan ve sanki ışık saçan parçalar gibi yaratmıştır. O halde insan ilk olarak kendi ruhunu keşfetmelidir. Nitekim Yunus Emre'de olduğu gibi Cibrân'a göre de kendini bilmek bütün bilgilerin başlangıcıdır. Ruhun sevgisi, arzusu ve özeni ile ortaya çıkan birlik hali iç dünyanın en derininde kendini gösteren ruhsal uyanıklıktır. İnsanlar bilgisizliğe mahkûm olduğu sürece hem kendilerine hem de bütün varlıklara yabancı kalacaklardır. Bu nedenle insan yüksek bir anlama kapasitesine ve en ince duygulara sahip olan ruhunu keşfetmelidir.

Cibrân'a göre Tanrı'dan bir parça olan ruh sonsuzluğa dönecektir. Tanrı'nın baki olması nedeniyle onunla birlik içinde olan varlıklar da baki kalacaktır. Bu anlayışa göre ruh ölümle yok olmaz. Külli ruhtan ayrılan beşeri ruh maddi âlemde var olup ölüm rüzgârlarıyla karşılaşır. Sonra sevgi ve güzellik ummanına Tanrı'ya döner. Bu noktadan bakıldığında Cibrân varlıkların bir başlangıcı olduğunu da düşünmez. Çünkü ona göre bütün varlıklar Tanrı'dandır. Tanrı ise ezelidir.[387]

Cibrân'ın özellikle tabiata ve insanın hayatına bakışında panteizm inancı ön plana çıkar. Kimi yerde dağlar erkek kardeşi, deniz kız kardeşi olur. Kendini bütün tabiatla birlik içinde hisseder. Cibrân insanî Tanrı ve tabiat birliğine inanır. Ancak ince bir nokta vardır ki, bu noktada genel panteist düşün-

---

[385] Cibrân, *Dem á ve İbtisâme "Hadîsu'l-Ḥubb",* s.109.

[386] Rebi'a Bedî', , c.II, s. 617.

[387] Rebi'a Bedî', c.II, s. 616-619.

ceden ayrılır. Panteizm ile ilgili bölümde de belirttiğimiz gibi panteizmde yaratan ile yaratılanı aynı görme eğilimi vardı. Cibrân panteizmin bu yönünü kabul etmez ve panteistler gibi insanı Tanrı yerine koymaz. Allah'ı tabiatla, maddi unsurları da ruhla bir tutmaz.[388] Onun panteizmde ilgilendiği nokta varlığın cüzleri arasında meydana gelen en uç noktadaki birliktir. Cibrân'da Allah'a olan derin bir inanç vardır. Bu inancı onun şu sözleri müşahhaslaştırır: *"Yeryüzü ve insanlık Tanrı'nın kendisine işaret eden bir Tanrı parmağından başka bir şey değildir. Tanrı yeryüzüne ve insanlığa lütufda bulunur."*[389]

Cibrân insanların ruhlarının bir ve bütün olduğunu ancak akıllarının en düşükten en yükseğe aşamalı olan bir takım tabakalara ayrıldığını ifade etmiştir.

Cibrân Yesu' İbnu'l-İnsân'da Allah'ı gökyüzünde güneş, yerde bir ateş ve insan ruhunda bir nur olarak tasvir etmiştir. Allah'ın bütün ruhları ihata ettiğini ve varlıklar arasında insan ruhundan daha derin bir varlığın bulunmadığını ifade etmiştir. Yesu' fedakârlık ve sevgiyle kendini küçük âlemden büyük âleme taşır. Varlığın ruhu, zamanı, insanları ve hayatı birleştirir. Onlardaki bilinç geliştikten sonra her şeyi kaplayan birliğinde bir olmaları için onları bir birine çeker. O halde Yesu'un ruhsal gelişim ve ilerleme yoluyla tanrılaşmadan önce insan olduğu mesajını vermesi panteizm anlayışının ya da ruhsal gelişim ve ilerleme yoluyla varlıktan birliğe erme inancının sonuçlarındandır.[390]

Cibrân Hadîḳatu'n-Nebî adlı eserinde Tanrı'yı rahîm ve aliyyu'l-'alâ olarak anar ve şöyle der: *"Var olan her şey imanla yaşar ve var olan her şeyin yüceler yücesinin rahmetinden başka sığınacak limanı yoktur."* Ayrıca bir başka ifa-

[388] Rabia Bedî', c.II, s. 626.

[389] Rabia Bedî', c.II, s. 627.

[390] Eser ve konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Günday, s.115-118.

desinde ise: *"Tanrı sevgidir, insanların yaşadığı bütün sevgileri kapsar."*[391] demektedir.

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Cibrân ruh, hayat ve varlığın bütün unsurlarıyla en büyük evrensel varlığı irtibatlandırmıştır. Ruhun özellikleri bu varlığın tezahürüdür. Hayat ulvî bir dünyanın sesi, ruhlar Tanrı'dan gelen şuleledir. Panteizmin içinde barındırdığı çelişkileri ve panteizme getirilen eleştirileri daha önceki bölümde anlatmaya çalışmıştık. Bu açıdan baktığımızda Cibrân panteizm inancını bütünüyle benimsemiş olduğunu, onun panteizm anlayışının varlıklar arasındaki ahenk ve bütünlük, parçadan bütüne doğru yapılan yükseliş yolculuğu, parçaları kapsayan külli iradenin rahmetine ve insanın mutlak varlığa doğru gelişimine inanma gibi konularda yoğunlaştığını görürüz.

Mutlak hakikatle veya evrensel ruh ile birleşmenin yolu görünen âlemden yani maddi âlemden kurtulmaktır. Peki, Cibrân'a göre bu kurtuluş nasıl gerçekleşecektir? Bu sorunun cevabını Cibrân'ın reenkarnasyon inancına bakışında yatmaktadır. Şimdi reenkarnasyon inancını ve ona yüklediği anlamları inceleyeceğiz.

3.1.4. Cibrân ve Reenkarnasyon

Cibrân'ın eserleri okunduğunda bu eserde işlenen temel konulardan birinin de reenkarnasyon inancı olduğu görülür. Cibrân'ın düşünce dünyasına reenkarnasyonun girmesine neden olan mitolojiden felsefeye ve dinler tarihine uzanan pek çok kaynak vardır. Ama bu kaynakların en barizi Hinduizm ve Budizm'in inançlarını anlatan kitaplardır.

Cibrân'ın düşünce yapısında hayatı boyunca ona eşlik eden ve zihnini meşgul eden iki gerçek vardır. Bunlar hayat ve

[391] Rebi'a Bedî', c.II, s. 631.

ölüm gerçekleridir. O, ölümün gerçekliğini kabul eder ve bu kabulünün sonucu olarak ölümün hayatla olan ilişkisinin anlaşılması gerektiğini dile getirir. Cibrân, ölümü Tanrı'ya ulaştıran bir yol olarak görmüş, ölümden sonraki hayat hakkında ortaya sorular atmış ve sonra kendi açısından cevaplar vermiştir. O, bu dünyadan ayrılanlar hakkında şunları söyler: *"İnanıyorum ki, onlar hayattalar. Onlar hayatı en gerçek haliyle bizim bu hayatımızdan daha gerçek yaşıyorlar. Onlar, Tanrı'ya bizden daha yakınlar…"* Cibrân'a göre hayat ölümle çelişmez. Ölüm en güzel olan Tanrı'nın hakikatinde sonsuzlaşmaya götüren bir köprüdür.

Cibrân'ın dinî düşüncesinin ana fikrini küçük âlemden büyük âleme, beşeri ruhtan Tanrı'nın ruhuna, maddi ve karanlık dünyadan aydınlığa yükselme isteği oluşturur. Bu meyil içerisinde olan Cibrân reenkarnasyonun içerisinde bulunan insanın defalarca dünya hayatına gidip geldikten sonra nihayetinde tam bir olgunluğa erişeceği ve sonsuzluğu yakalayacağı inancının tesirinde kalmış ve bu anlayışı benimsemiştir. XIX. yy.'da Amerika'da vaazları ile dikkat çeken Hintli bilge Krishnamurti'ye reenkarnasyon inancına göre insanların sonsuza dek ölümden sonra bu hayatta defalarca bedenlenmeye mahkum olup olmadıkları sorulmuş o da şu sözlerle cevap vermiştir: *"Manevi olgunluk mertebesine ulaşan insan yeniden bu dünyaya asla gelmeyecektir. Çünkü (ulaştığı) bilgi onu pişirmiştir. Bu durumda insanın hayat yeniden dönmesi için ne bir zorunluluk ne de bir fayda vardır. Bu dünyanın köleliğinden sonsuz olarak kurtulmuştur. Dünya hayatında olgunluk derecesine ulaşmamış insan ise bu olgunluk derecesine ulaşana dek sürekli olarak doğmaya devam edecektir."*[392] Krishnamurti'nin bu sözleri Cibrân'ın reenkarnasyon inancına yönelme sebepleriyle paralellik arzeder. Cibrân açısından reenkarnasyon hayatın ve manevi yükselişin sürekliliğini sağla-

[392] Rebi'a Bedî', c.II, s.635-636.

dığı kabulüne binaen önemlidir.

Eserlerinden anladığımıza göre Cibrân ruhun sonsuzluğuna yakînen inanmıştır. Ölümü kabul etmekle birlikte onun insan için ne bir başlangıç ne de bir son olduğuna inanmış, hayatın sonsuzluğa erişene dek sürekli bir gelişim içinde olduğunu kabul etmiştir. Ayrıca bu inançlarına delil olarak Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetleri zikretmiştir.[393]

Cibrân'ın reenkarnasyon inancı "Arâisu'l-Murûc" adlı eserindeki "*Remâdu'l-Ecyâl ve'n-nâru'l-Ḫâlide"* (Çağların Külü ve Sonsuz Ateş" ve el-'Avâṣıf adlı eserindeki "eş-Şâiru'l-Baalbekkî" (Baalbekli Şair) hikayelerinde somutlaşmıştır.

Remâdu'l-Ecyâl ve'n-nâru'l-Ḫalide adlı hikâye M.Ö. 116'da Baalbek Şehri'nde yaşayan genç kızın hastalanması üzerine sevgilisi, Rahip Hiram'ın oğlu Nâsân ile ölüm nedeniyle ayrılmalarını, 1890 senesinde Aşk Tanrıçası Aşterot tarafından yeniden dünyaya gönderilmesini ve yarım kalan aşk hikayesinin kaldığı yerden devam etmesini konu alır.[394]

Bu hikâyede genç kız ölüm gelmeden hemen önce sevgilisi Nâsân'a şunları söyler:

"Tanrılar beni çağırdı ey ruhumun güveyi. Beni senden ayırmak üzere ölüm geldi, sakın korkma, çünkü tanrıların dilekleri kutsal, ölümün arzuları adildir. Ben şimdi gidiyorum, aşk ve gençlik kadehleri dolu olarak elimizde. Yaşamı pek çok güzel anı hala önümüzde uzanmakta. Ben ruhların sahnesine gidiyorum sevgilim ve bu âleme tekrar döneceğim. Çünkü yüce Astarte aşkın hazlarını ve gençliğin zevklerini tatmadan

---

[393] Reenkarnasyon inancına sahip olanların Kur'an'da delil gösterdiği ayetler ve bu ayetlerin açıklamasını "Kur'an-ı Kerim Açısından Reenkarnasyon" başlığı adı altında incelemiştik. Bkz. s. 111-114. Ayrıca Cibrân'ın zikrettiği ayetler arasında Bakara Suresi'nin 28. Ayeti de bulunur.

[394] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *'Arâisu'l-Murûc*, s. 9-14.

önce sonsuzluğa göçen âşıkların ruhlarını bu yaşama geri döndürüyor. Tekrar buluşacağız ey Nâsân. Nergisin kadehlerinden sabah çiğini birlikte içeceğiz. Güneşin ışıklarına tarla serçeleriyle birlikte sevineceğiz. Görüşmek üzere ey sevgilim"[395]

Genç kızın bu sözleri Cibrân'ın reenkarnasyon inancını açık bir şekilde yansıtmaktadır. Cibrân yine görüşlerini Kur'an-ı Kerim'den bir ayet[396] ile ve Buda'nın bir sözü ile desteklemeye çalışmıştır. Buda Cibrân'ın aktardığı sözde şöyle der: *"Bizler dün bu yaşamda idik, şimdi yeniden buradayız. Tanrılar gibi kusursuz varlıklar haline gelinceye kadar bu böyle devam edip gidecektir."* Cibrân'ın reenkarnasyon inancını işlediği bir diğer hikaye Şâiru'l-Bekkî de Cibrân'ın panteizm düşüncesine inanması reenkarnasyona inanmasını kolaylaştırmıştır. Ona göre ırmak ve deniz, hayat ve ölüm, ruh ve beden birdir. Hayat kafilesi sonsuzluğa doğru yürür. Cibrân için yokluğa doğru bir yolculuk söz konusu değildir.

Cibrân'ın Yesu' İbnu'l-İnsan'da kimi zaman İncil'e ve Hz. İsa'nın gerçek hayat hikâyesine, kimi zaman da hayal gücüne dayanarak tasvir ettiği Mesih dünyaya defalarca gelmiş, pek çok ülkede dolaşmış, kimi zaman Hindistan'da, kimi zaman Mecûsilerin ülkesinde, kimi zamansa Mısır topraklarında insanlara seslenmiştir.

Cibrân ruhun ilahi bir mahiyet arzetmesine ve Tanrı'dan bir parça olmasına karşı bedeni ruh ile Tanrı arasına giren hapishane gibi görüyordu. Reenkarnasyon inancı ile tekrar eden gidip gelme neticesinde ruhun sonsuz bir özgürlüğe kavuşacağına inanıyordu.

---

[395] Cibrân Ḫalîl Cibrân, *'Arâisu'l-Murûc*, Beyrût 2006, s. 11-12; Ḫalîl Cibrân-Mîḫâîl Nu'ayme, *Reenkarnasyon Öyküleri*, (çev. Kenan Demirayak), İstanbul 2003, s. 12.

[396] Bakara, 28.

Cibrân, Nu'ayme'nin bir ifadesine göre kendi hayatının da önceki bir yaşamın devamı olduğuna inanıyordu. Nu'ayme, Cibrân'ın reenkarnasyon inancına sahip olduğunu doğrulayarak şöyle demiştir: *"Cibrân'ın reenkarnasyona karşı sağlam bir inancı vardı. Kendisinin Kuzey Lübnan'da dünyaya gelmiş olmasını kör bir tesadüf olarak görmüyor, eski bir hayata ait kritik bir durumun sonucunda doğumunun orada gerçekleştiğine inanıyordu."*[397]

Eserleri baştan sona incelendiğinde bilgi seviyesinin yükselmesi, kişisel özgürleşme, tasavvuf vesilesiyle gerçeği bulmaya çalışan düşüncenin saflaşması, hayatın özünü keşfetme ve yüceliğe ulaştıracak bir yolun özlemini duyma gibi konuların Cibrân'ın bireysel açıdan dine bakış açısını yansıtan temel düşünceler olduğu görülür.

3.1.5. Cibrân ve İnsanın Tanrılığa Yüceltilmesi

Hinduizm'de, Budizm'de ve Batı düşünürlerinde insanın tanrısallaştırılması konusuna değinmiştik. Cibrân da insanın tanrısal bir öze sahip olduğunu, hatta dünya hayatına, kaybettiği bu tanrısallığı bulmak ve ulaşmak için geldiğini düşünüyordu.

Dem'a ve İbtisâme'de Cibrân'ın çizdiği insan portresi güçlü bir ilahilik ile yaşamaktadır. O insanın Allah katından yeryüzüne ulûhiyetini gerçekleştirmek için geldiğine inanıyordu. Ancak gençliğin tanrısallığını uzak ve duygularının da uykuda olduğuna işaret etmiştir. Ona göre insan kendisinde var olan tanrısallığı maddi dünyada yitirmiştir ve kaybettiği bir ulûhiyeti aramaktadır.

Bu noktadan hareket eden Cibrân insanı ilerlemeye ve bir an bile durmamaya teşvik eder ve şöyle der: *"İlerle, kesinlikle*

[397] Rebi'a Bedî', c.II, s. 645.

durma! İlerlemek olgunlaşmak demektir. İlerle ve yolun dikenlerinden korkma! Dikenlerin senden alacağı tek şey bozuk kandır."[398]

Cibrân'a göre insanın günlük olarak manevi gelişim gayreti göstermediği sürece dualizmden kurtulması mümkün değildir. İçinde tanrısal vasıflar taşıyan insanın bunu ortaya çıkarması için gayret göstermesi gerekir.

Cibrân'ın ilk kitaplarında bulunan özelliklerden biri insanın ulûhiyetinin Tanrı'nın ulûhiyetinden bir parça olarak görülmesidir. Cibrân insanın tanrısallığını Tanrı'dan bağımsız bir öğe olarak görmemiştir. Manevi bir insan kişiliğinin sahip olduğu ulûhiyet Allah'ın gölgesinin insanlardaki yansımasıdır. Cibrân *"İnsanlık yeryüzündeki tanrılığın ruhudur"* sözünü yazılarında birkaç tekrar etmiştir. Cibrân umutsuzluk, para ve tutuculuk gibi unsurların insanın ulûhiyeti ile bağdaşmadığını düşünerek Arâisu'l-Murûc'ta *"Ey güzel ruh! Benliğimi örten bu peçeyi parçala, tanrısallığımı gizleyen bu binayı yık ve bana bir kanat ver. (Ver ki) senin ardındaki en yüce âlemin sahnelerine göre kanatlayım."*[399]

Cibrân'ın el-'Avâṣıf adlı eserinde pek çok açıdan Nietzsche'nin tesiri altında kaldığı gözlenmektedir. Ancak Cibrân bu kitapta yer yer Nietzsche'yi taklit ediyor olsa da onun hiçlik ve Tanrı'nın inkârı kavramlarının karşısında olmuştur. Hatta Nu'ayme "el-Gırbal" adlı eserinde Cibrân'ın kitaplarında anlamakta zorlandığı pek çok kapalı ifade ile karşılaştığını, bu müphem ifadelerin yazarı için dahi anlaşılması güç manalar taşıdığını ifade etmiştir.[400] Öyle görülüyor ki Nu'ayme'nin bu yazısının en çok da içinde çelişkiler bulundurmakla eleştirilen Cibrân'ın el-'Avâṣıf adlı eseri için geçer-

---

[398] Cibrân, *Dem ʿa ve İbtisâme*, s. 56.

[399] Cibrân, *Arâisu'l-Murûc,* s. 17-18.

[400] Rebi'a Bedî', c.II, s. 651.

lidir. Cibrân Katolikliğe dayanan dini köklerinden ve geleneksel Hıristiyanlıktan uzaklaşmış olsa da Batılı bazı düşünürlerde bulunan onun dini hissiyatında hiçlik veya ilhad (dinsizlik, inkârcılık) yönelimlerine rastlanmaz.

Cibrân'ın Âlihetu'l-Arḍ yani Yeryüzü Tanrıları eserinde bahsi geçen üç tanrı birbirleriyle çatışan üç farklı insani kişiliği temsil etmektedir. Cibrân'ın bu tarz anlatımı insana tanrısallık atfetmenin başka bir yansımasıdır. Cibrân'ın bu kitapta tasvir ettiği birinci kişilik (tanrı), hayattan usanan, kendisine yapılan eleştiri ve saldırılardan sonra insanların düzelmesinin artık mümkün olmadığına inanır. İkinci kişilik, hayata sarılır ama insanları hata ve kusurlarından dolayı hor görür ve tek işinin insanlara hükmetmek olduğunu zanneder. Üçüncü kişilik ise sevgi ve estetiği kutsayarak bunları mutlak hakikatin kavranmasında bir araç olarak görür.[401]

Bütün bunların sonucu olarak özetle şunu söyleyebiliriz; Cibrân insanın tanrısal bir varlık olduğuna, yalnız insanın bu tanrısallığının Allah'tan ayrı değil, onunla birlik içinde olmayla gerçekleştiğine inanmıştır. Cibrân'a göre ne ilahsız insan olabilir ne de insansız ilah. İnsan, Tanrı'nın belirli bir süre vücut kafesinde kalan ruhudur.

3.1.6. Cibrân'ın Dinlere ve Dindarlığa Bakışı

Cibrân'ın Dem'a ve İbtisame adlı eserinde yer alan "Bir Hayal" adlı makalesinde onun kalbe bağımlı, insanların kurallarına ve evhamlarına karşı gelen ve duygulara dayalı bir din anlayışının ilk işaretleri yer almaktadır.[402] Cibrân bir nehrin kıyısındaki bir kırın ortasında kafesin içinde ölü bir kuş görür. Hayalinde kafesin insan iskeletine, kuşun da içindeki derin bir

[401] Günday, s. 118-119.

[402] Cibrân, *Dem ά ve İbtisâme, "Ru'yen"*, s.31-32.

yaradan kan akan insan kalbine dönüştüğünü görür. O kanayan yaradan şöyle bir ses duyar: *"Ben, insan kalbiyim maddenin esiri ve topraktan gelen insanın koyduğu kuralların kurbanıyım. Hayat kaynağının kıyısında yer alan bu güzellik tarlasının ortasında insanların duygular için yaptığı bir kafeste tutsak edildim."*[403] Cibrân'ın yaradan duyduğu bu ses onun insani duyguları göz önünde bulundurmayan kuralları yadırgadığının bir göstergesidir.

Cibrân'ın eserlerinde insanın doğasına uygun bir din anlayışına, güzelliğe, ruha ve dinlerin birliğine dayalı bir din anlayışı eşlik etmektedir. Cibrân'a göre ruha dayalı bir dinin önderleri, ruhun olgunluğuna işaret eden ulûhiyet elindeki parmaklardır. Cibrân'ın hissetmeye ve duyumsamaya dayalı bir din anlayışı üzerinde ısrarlı olması dini, fıtratın ve masumiyetin ruhu ile irtibatlandırmasından kaynaklanır. Cibrân cahil insanların gerçek dini tahrif ettiklerini, yanlışlardan ve evhamlardan kaynaklanan dini, gerçek dinin yerine geçirdiklerini gözlemlemiştir.

Cibrân'ın Arâisu'l-Murûc ve el-Ervâhu'l-Mütemerride adlı eserinde Protestanlık mezhebinin dini bakış açılarının etkileri görülür. *Yesu' İbnu'l-İnsân* Kitabı'nda din üzerinde yoğunlaşan Cibrân İncil'in öğretileri ve inananlarla ruhbanların din adına sürdürdükleri hayat arasındaki uçurumun farkına varmaya başlamıştır.

Gerçek din ile yaşanan din arasındaki farkı gördükten sonra Cibrân'ın ağzından şu sözler dökülür: *"Hayır, din mabedlerin ortaya koyduğu, gerçek ve taklidi hareketlerin açıkladığı şey değildir. Bilakis din; ruhlarda gizli olan ve niyetlerin özünde bulunan şeylerle ilgilidir."*[404] Başka bir yerde Cibrân din ile ilgili olarak şunu söyler: *"Din sadece sınırlı olan bir kişilikle*

---

[403] Cibrân, *Dem á ve İbtisâme, "Ru'yen*", s.31.

[404] Rebi'a Bedî', c.II, s. 658.

sonsuz olan varlık arasında sevgiye binaen ortaya çıkan gizli bir bilinçtir."[405]

Cibrân'ın din anlayışında dikkat çeken diğer bir unsur ise onun din kavramını hayatın dışına atmayarak bizzat hayatın kendisi ile ilişkilendirmesidir. Ona göre din hayattır. Dini tariflerin birinde şöyle der: *"Din insan kalbindeki en yüce ve en derin duygudur. Ancak insanlık hala dinin duada, rükûda ve secdelerde, mumlar ve tütsüler yakmakta, kehanette ve sunakta olduğuna inanıyor. Muhakkak ki din hayattır."*[406]

İman ve düşünce konusunda Cibrân: *"İman, kalp çölündeki şen bir vahadır. Fikir kafileleri ona ulaşamaz."*[407] demiş ve ilaveten *"ruhu olmaksızın insan düşüncesi insanların koyduğu kuralları kucaklar."* diyerek ruha dayalı bir din anlayışını dile getirmiştir.

Cibrân'ın İngilizce olarak yazdığı eserlerde dinin konuşmakla veya dille değil ruhla alakalı bir konu olduğu özellikle vurgulanmıştır. Cibrân'a göre dışarıdan inkârcı gibi görünen birinin inançlı, inançlı gibi görünen birinin de inkârcı olması mümkündür. Nitekim Cibrân'ın öykü kahramanlarından biri Ḫalîl el-Kâfir insanların mülhid muamelesi yaparak toplumdan uzaklaştırdığı bilinçli bir inanandır.

Cibrân'ın dini açıdan eleştirdiği konulardan biri de taassuptur. Her türlü taassubun insanın gerçeği görme yeteneğini kör edeceğine inanan Cibrân, insanın asıl gerçeği arama yolunda taassup sahibi olması gerektiğini ifade eder.

---

[405] Rebi'a Bedî', c.II, a.s.

[406] Rebi'a Bedî', c.II, s. 659.

[407] Cibrân, *Dem ́a ve İbtisâme, "Ru'yen"* , s. 51.

Cibrân'ın Ḥadiḳatu'n-Nebî kitabında panteist doğaya sahip bir din anlayışının ön plana çıktığını görürüz.[408] Eserde Yunanlı Phardrous, Mustafa'nın bahçesinde ayağını taşa çarpar ve kızarak *"hay yoluma çıkan cansız şey"* der ve taşı fırlatır. Bunun üzerine Mustafa ona şunları söyler: *"Neden 'hay ölü şey' diyorsun. Bu kadar uzun zamandır bu bahçedesin ve burada hiçbir şeyin cansız olmadığını bilmiyor musun? Her şey günün ve saygıdeğer gecenin bilincinde yaşar ve parlar. Sen ve taş birsiniz. Yalnızca kalp atışlarında bir fark var. Senin kalbin birazcık daha hızlı çarpar, değil mi dostum? Fakat o da o kadar durgun değildir."*[409]

Bu paragraf kitabın tümünde işlenen panteist bir din anlayışının örneklerindendir. Öykünün kahramanı Mustafa kitabın sonuna doğru hitap ettiği insanların ortak bir hedefte bütünleşmesini isteyerek şunları söyler: *"Ve her şeyden öte size derim ki: sizde her birinizin kendi dışındakine güzel ve asil amacını gerçekleştirmede yardım etmek üzere ortak olmanızı isterim."*[410]

Cibrân'ın bakış açısına göre din nasihatler, öğretiler ve geleneklerle sınırlandırılmamalıdır. O, bu düşüncesini bir mektubunda şöyle dile getirmiştir: *"Ruhumun insanın insan için koyduğu kurallardan nefret eder ve dedelerin torunlara bıraktığı geleneklerine kin duyar olduğunu gördüm. Bu kin, Tanrı'yı insanın içinde var kıldığı için yeryüzündeki her kuralın başlangıcında olması gereken kutsal manevi duyguya sahip olan sevgimin meyvesidir. Biliyorum ki kitaplarımın üzerine*

---

[408] Bu eser Cibrân'ın ölümünden sonra Barbara Young'un tashihinden geçtikten sonra yayınlanmıştır. Bazı araştırmacılar eserde Cibrân'ın The Prophet adlı eseriyle çelişen düşüncelerin olduğunu, Barbara Young'un kitaptaki bölümlerin sırasını değiştirdiğini, ayrıca kendine ait düşünceler eklediğini savunmuşlardır. Bkz. Günday, s. 122.

[409] Cibrân, *Ermişin Bahçesi,* (çev. R. Tanju Sirmen, İstanbul, 2003), s. 33.

[410] Cibrân, s. 69.

bina ettiğim prensipler bu dünyada yaşayanlardan daha çok ruhların sesidir."[411]

Dinin sonsuzluğuna inanan Cibrân dini Allah ile kul arasında kurallardan ve taklitlerden uzak bir ilişki olarak değerlendirir. İnsanın içinde özgür ruhi duygular gelişmeden sırf taklit yoluyla dini kurallara uymasını kabul etmez. Cibrân'ın dini kurallara ve taklitlere karşı çıkmasının nedeni dini duygunun yüceliğini koruma gayesidir. Bunu da Cemîl Ma'lûf'ta yaptığı şu açıklamadan anlamaktayız: *"Yazarlar dini gelenekleri hor görmeyi, bu gelenekleri sürdüren din adamlarını devreden çıkarmak için bir yol edindiler. Bu yanlıştır. Çünkü insandaki dini duygu doğal bir haldir. Ancak dini öğretiler aracılığıyla baskı yapmak doğal değildir."*[412]

Cibrân'a göre din özetle insanı küçük âleminden alıp büyük âleme yükselten ruhsal bir duygudur. Bu nedenle bu duyguyu örten ya da bu duyguya zarar veren her şey devre dışı bırakılmalıdır. Cibrân dini kuralların öne sürdüğü şartların, iman özgürlüğünü gasbettiği, insanların bazılarını bazılarına üstün tuttuğu, kişisel hakikati irdelediği gibi gerekçelerle ilk dini var oluş ile çelişkiye düştüğünü düşünmüştür. Bu düşüncesine binaen dini kurallara ve taklitçiliğe savaş açarak dini kabuklarından arındırmanın mümkün olacağını zannetmiştir. Cibrân'ın eserinde bu konuya oldukça fazla vurgu yaptığı görülür. Ḫalîl el-Kâfir, Yuhanna, el-Mecnûn gibi kahramanları insanlara Kitâb-ı Mukaddesten deliller ileri sürerek vaazda bulunan din öğretmenleridir.

Cibrân dini, mezheplerden ayrı bir kavram olarak algıladığını defalarca vurgulamıştır. O, insan kalbini geliştiren dine karşı tutkulu olmakla birlikte, dini mezheplerin karşısında olmuştur. Ona göre din birleştiricidir. Mezhepler ise insanlar

---

[411] Rebi'a Bedî', c.II, s. 661.

[412] Rabia Bedî', c.II, s. 662.

arasında ayrılığa neden olur. Zira Cibrân'da insanların bir grubunu diğerlerinden ayrı tutmayacak bir birlik anlayışını savunmuştur. Belki de o, en çok insanlar eliyle konulan ve dinin özüyle çelişen kuralların insan kalbinin hoşluklarını geri planda bırakmaya ve sonsuz manevi yükselişin önünü kesmeye neden olacağı için karşısında olmuştur. Ona göre din ve insan kalbi prensip olarak iki müttefiktir. İnsan kalbi mezhepler olmaksızın dini doğurmuştur. Din de insan kalbini geliştirir.[413]

Cibrân dinin belirli yer ve zamanlarda sınırlı tutulmasına da karşı çıkmıştır. Ona göre Hıristiyan insanların kiliseye veya rahiplere gitmesine gerek yoktur. Allah her yerdedir. Özellikle de insanın içindedir. Allah'a ulaşmak için bir aracıya gerek yoktur.

Cibrân mezhepler hakkında *"mezheplerin çoğu pencerenin camına benzer. Onlar sayesinde gerçeği görürüz. Ama onlar (aynı zamanda) gerçeklerle aramızda dururlar."* diyerek mezheplere karşı oluş nedenini açıklamıştır. Cibrân din anlayışında; mezhep veya dini kurallar üzerinde gösterilen taassup yerine, insani düşünceyi özgürleştirmek için hakikat üzerinde gösterilecek taassubun taraftarı olmuştur. Nitekim Cibrân'ın "Din ve Taassup" başlığını taşıyan bir yazısında şu çarpıcı ifadeler geçmektedir: *"Doğuda dinin değil, bidat ve geleneklerin mutaassıpları bulunur. Doğuda, Doğunun yıkılışına ve gerilemesine yol açtığı halde bidat ve gelenekler çoktur. İslam'da mutaassıp olan Hıristiyanlıkta da mutaassıp olur. Din için mutaassıp olan Hıristiyanlıkta, İslam'da ve Brahmanizm'de aynı şekilde gizli olan ilk öğretilerde var olan ilk gerçeğin tarafını tutar. Gelenek mutaassıbı ise boş şeylerle karşılaşır.*[414]

---

[413] Rebi'a Bedî', c.II, s. 663.

[414] Rebi'a Bedî', c.II, s. 670.

Cibrân'ın okuduğu kutsal kitaplar arasında Tevrat da bulunmaktaydı. Cibrân Tevrat'ta bulunan özellikle peygamberlik, acı ve bilgi (vecize) ile ilgili metinlerle ilgilenmiştir. Cibrân'ın Tevrat'a bakış açısı romantizm ile ilgili sanatsal bir yönelişi yansıtır. Cibrân, Tevrat hakkındaki düşüncesini doğrudan veya dolaylı olarak *Yesu' İbnu'l-İnsân* Kitabı dışında başka bir yerde açıklamamıştır. el-'Avâṣıf 'ta Nâsıralı'yı haça gerenlere işaret etmesine bakılırsa onun manevi önderini haça germeleri nedeniyle Cibrân'ın Yahudileri pek sevmediği ve onları hayatın yüzeyinde yaşayan zevke ve sefaya düşkün kişiler olarak saymaktadır. Onların İsa'yı çarmıha gerdiğini ve onunla alay ederek etrafında durduğunu, ona kötü sözler söylediğini, ancak İsa'nın çarmıhtan inerek nesillere ruh ve gerçek ile galip gelerek adeta kocaman bir dev gibi yürüdüğünü ifade eder.[415]

Cibrân'a göre Yahudiler İsa Mesih'e bir kral gibi davranarak onun önderliğinde başka milletlerle savaşmak istemiş ancak İsa Mesih Yahudi ırkçılığından uzak kalarak bir ruh önderi olmayı tercih etmiştir. Bunun üzerine de Yahudiler şeriat adına özgür bir ruha düşmanlık yaparak onu katletmişlerdir.

Cibrân Paris'te bulunduğu sırada Yûsuf el-Huveyyik'e Yahudilerin arasında rahat edemediğini ve onların arasında kendini sürekli bir yabancı gibi hissetmesi nedeniyle onlardan çekindiğini ifade etmiştir. Cibrân zaman zaman Yahudilerin geçmişi, yaşadıkları yerler, yaptıkları savaşlar ve güttükleri siyaset üzerinde konuşmuştur. Mesela 1917'de "Yahudi Sorunu" konulu bir konuşmasında: *"Siyonizm'in küçük ülkede (Filistin'de) iki devlet kurmaya çalışması dünya çapında gerçek bir sorun yaratacaktır."* diyerek günümüze kadar devam eden bu sorunu öngörmüştür.

---

[415] Cibrân, *'Avâṣıf, Yesu' el-Maṣlûb,* s. 23-27.

Aslında Yahudilerin insanlara ırkçılığın ön planda olduğu bir pencereden bakması, insanlar bir yana kâinattaki bütün varlıklar arasında bir birlik olduğuna inanan Cibrân'ın onlara mesafeli durması için yeterli bir sebeptir. Cibrân eserinde anlattığı İsa gibi Yahudiler arasında yabancılık hissetmiş ve onları sevememiş olup, onların ortaya attığı düşüncelerdeki tehlikelere karşı insanları uyarmıştır. Cibrân her ne kadar konuya objektif yaklaşmaya çalışsa da *Yesu' İbnu'l-İnsân'da* sevenleri tarafından İsa'nın iyiliklerini, ona kızan Yahudiler diliyle de (Yahudilerin bakış açısına göre) onun günahlarını açıklamıştır. Bu kitaba hâkim olan genel havada İsa bütün güzel sıfatların kendisinde somutlaştığı güzellik örneği iken, Yahudiler kendi cinslerinden olmayan kişilere ve milletlere karşı aşırı tutumları ile ön plana çıkar.[416] Sonuç olarak bu kitap Cibrân'ın Yahudiler ile pek barışık olmadığının göstergesidir.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki Cibrân İslam'a ve Müslümanlara karşı daima olumlu bir tavırla yaklaşmıştır. Mehcer ediplerinin genelinde var olan Osmanlı Devleti'ne karşı siyasi duruş Cibrân'da da mevcuttur. Ancak biz Cibrân'ın İslam'a ve Müslümanlara bakış açısını anlatırken bu siyasi duruşun üstünde kalan düşüncelerinden bahsedeceğiz.

Amerika'da göç ortamında göçmen Araplar aynı milletten olma ortak değeri ile bir araya gelmişler ve birbirlerini Müslüman-Hıristiyan olarak ayırt etmeden kardeş kabul etmişlerdir. Amerika'da Müslüman göçmen Arapların düzenledikleri mevlid programlarında şair ve hatip olarak Mehcer edebiyatçılarının katılımlarını öğreniyoruz. Bu durum göç ortamının Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında dini hoşgörü ve karşılıklı nezaket anlayışının bir göstergesi olarak Mehcer edebiyatında din anlayışının önemli yönlerinden birini yansıtır.

[416] Rebi'a Bedî', c.II, s. 675.

Göç ve edebiyatın ortamında dini hoşgörü atmosferinin oluşmasında Cibrân'ın payı da büyük olmuştur. Cibrân İslam ve Hıristiyanlığın ortak noktalarda buluşmasının özellikle Arap milletini zayıflıktan, gerilemeden ve dış kaynakların sömürgesinde olmaktan kurtaracağına inanıyordu.

Cibrân İslam kültürüne olan saygısını ve İslam'ın özünün yüceliğine olan inancını açıkça dile getiriyor ve şöyle diyordu: *"İslam'ın şerefinin eski haline dönmesi güzel bir düştür."*[417] Başka bir yerde de şu ifadesi geçer: *"Ben Müslümanların körleri arasında olsam da İslam'ın şerefini görmezlikten gelemem. Doğuluların kötürümleri arasında olsam da Doğunun geleceğinden umudu kesmiş değilim. Doğu büyük ve İslam muhteşem bir gerçektir…"*[418]

Cibrân'a göre hayatla ilgili sonradan eklenen uzantılarından soyutlandığında İslam Dini büyük bir hakikattir. Ona göre sonradan eklenen adetler Müslümanların nefislerinden kaynaklanır. Bunlar İslam'ın hakikatini yansıtmaz. Cibrân İslam ve Hıristiyanlığı birlik içindeki iki manevi mezhep veya birbirine yakın iki şeriat olarak görmüştür.

Cibrân'ın İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e yaklaşımı ise hayranlık boyutundadır diyebiliriz. Cibrân Hz. Muhammed'in daha çok ıslahatçı yönüyle ilgilenir ve onu hem geçmişte hem de tüm zamanlarda Araplar'ın en büyük ıslahatçısı olarak değerlendirir. Ancak Hz. Muhammed (s.a.v.)'i Hz. İsa, Hz. Musa veya Buda, Konfüçyüs gibi büyük manevi önderlerden biri olarak görür.

Cibrân'a göre Arap Edebiyatı dünyanın en zengin edebiyatlarından olup, Kur'an-ı Kerim'in sahip olduğu edebi güç Arap edebiyatı içinde yer alan mükemmel kısımdır. Cibrân güç

---

[417] Rebi'a Bedî', c.II, s. 678. (*es-Sâih*'ten naklen, s. 240, Şubat, 1915)

[418] Rebi'a Bedî', c.II, s. 678. (*'Aḳîdetu Cibrân*, s.25'ten naklen)

ortamında ezici çoğunluğu oluşturan Suriyeli, Lübnanlı Hıristiyanları Hz. Muhammed'e iman eden edebiyatçıları, şairleri ve ıslahatçıları keşfetmeleri için ikna etmeye çalışmıştır. Özellikle geçmiş dönemlerde yaşamış şairlerden en çok beğendiği Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî hakkında şunları söylemiştir: *"el-Ma'arrî'nin ruhu isyan etmeden önce, İslam'ın içinde asırların sürüklediği boş düşüncelere ve takliden yapılanlara isyan eden bir ruh ortaya çıkmamış mıdır?"*[419]

Rebi'a Bedî''in zikrettiğine göre Cibrân Hz. Muhammed (s.a.v.)'i hayalen çizmiş ve bu resim 1916 yılında es-Sâih Dergisi'nde yayınlamıştır. Hz. Ali (r.a.)'da Cibrân'ın dikkatini çeken İslam büyüklerinden biri olup, Cibrân onun ölümünü basiret gözüne sahip bütün nebilerin ölümüne benzetmiştir. Hz. Ali'ye olan beğenisini fazlalaştıran unsur onun Hz. Ali hakkında "külli ruh ile bir araya gelen, ona yakın olan ve ondan ayrılmayan ilk Arap" şeklinde düşünmesidir.[420] Cibrân ayrıca Hz. Ali'nin de resmini çizmiştir.

Cibrân ve Müslümanlarla olan ilişkisi değerlendirildiğinde, onun birkaç istisna dışında Müslümanlarla arasında, belki de aynı topraklarda doğmuş olmanın ve Arap olmanın getirdiği ortak noktaların da tesiriyle çok sıcak bir ilişki ve bağlantı olduğu görülür. Mehcer edebiyatçıları özellikle de Cibrân, halklarını bütünüyle kucaklayan ve dışlamayan bir hakikatin peşindeydi. Bu hakikate ise dinler arasında, İslam ve Hıristiyanlık arasında insan doğasıyla uyumlu, hoşgörülü, makul ve hür bir din anlayışında bir araya gelmekle ulaşabileceğini düşünüyordu. Cibrân, panteist bakış açısının bir neticesi olarak hem Müslümanları hem Hıristiyanları ayırt etmeksizin kardeşi olarak görüyordu. Cibrân'ın Müslümanlara karşı kardeşçe yaklaşma bilincini en çok yansıtan yazısı "Hıristiyan Bir Şair-

[419] Rebi'a Bedî', c.II, s. 679. (*Akîdetu'l-Cibrân*, s. 335'ten naklen)

[420] Rebi'a Bedî', c.II, s. 680 (*el-Funûn*, 1916, Temmuz sayısından naklen)

den Müslümanlara" başlıklı yazısıdır. Bu yazıda Cibrân: *"Ben bir Hıristiyanım ve bununla gurur duyuyorum. Ancak ben Arap Peygamber'i seviyor ve ismini övgüyle anıyorum. İslam'ın şerefini seviyor ve onun kaybolmasından korkuyorum."* diyerek İslam ve Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkındaki düşüncelerini net bir şekilde ifade etmiştir. Cibrân yazının devamında Kur'an-ı Kerim ile ilgili olarak da övgü dolu sözler söylemiş ve İncil'i Hıristiyanlar üzerinde bir tahakküm unsuru olarak kullananlardan nasıl şikâyetçi ise, Kur'an-ı Kerim'i de bu amaca araç kılanlardan rahatsız olduğunu dile getirmiştir.[421]

Cibrân İslam ve Hz. Peygamber'e panteist bakış açısının yansımasıyla peygamberlerin, şairlerin ve ıslahatçıların çoğuna yaklaştığı gibi bir bütünün parçası olarak yaklaşmıştır. Onun bu yaklaşımı şu sözlerinde bariz bir şekilde ortaya çıkar: *"Allah en büyüktür diye haykıran Nebi kendi nefsinden hiçbir şey söylemedi. Aksine o, insanlara, yıldızların, güneşin ve ayın kendisine karşılık verdiği, her dakika denizlerin derinliklerinde, vadilerin boşluklarında sedasının tekrarlandığı hikmeti haber verdi."*[422]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Cibrân İslam'a saygı, Müslümanlara da kardeşlik duygusu besleyerek İslam Dini hakkında olumlu bir tutum ortaya koymuştur. Bazı Arap araştırmacılar Cibrân'ın İslam'a olan övgülerini bütün Arapları dinsel farklılıkları devre dışı bırakarak Arap milliyetçiliği bayrağı altında toplama idealine bağlar. Onun İslam ve Peygamber sevgisinin sadece bu ideale bağlanması, Cibrân'a hakikate göre değil de menfaate göre fikir serdeden bir siyasetçi kimlik atfetmek anlamına gelir. Oysa Cibrân kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla çocukluk günlerinden itibaren soran,

---

[421] Rebi'a Bedî',c.II,, s. 670.

[422] Rebi'a Bedî', c.II, s. 673 (*'Aḳîdetu'l-Cibrân*, s. 231'den naklen)

araştıran, okuyan ve hiçbir ayrım yapmaksızın her yerde gerçeği tutkulu bir şekilde arayan, kabına sığmayan bir kişilikti. Böyle bir dehanın araştırmaları esnasında karşılaştığı İslam Dini'nin pırıl pırıl akidesinden ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in muhteşem hayatından etkilenmemesi mümkün değildir. Ayrıca Cibrân'ın The Prophet'in kahramanına Mustafa ismini koyması, fikirlerine yer yer Kur'an-ı Kerim'den deliller getirmesi bir tesadüfün ürünü olmasa gerektir.

Bilindiği gibi Cibrân Katolikliği benimsemiş Mârûnî bir ailede doğmuş ve 13 yaşına kadar Mârûnî adet ve geleneklerinin uygulandığı, Lübnan'ın Bişerri Köyü'nde dini bir atmosferde büyümüştür. İşte o günlerde Cibrân kilise, rahip, İncil, İsa Mesih isimlerini duymuş, ailesiyle birlikte kilise kültürünü yaşamış ve o günlerden itibaren İsa Mesih sevgisini kalbinde büyütmeye başlamıştır.

Hz. İsa'nın Cibrân'da ve yazdıklarında çok özel bir yeri vardır. Cibrân hayatı boyunca ne yaşarsa yaşasın hangi düşünsel süreçlerden geçerse geçsin adeta Hz. İsa ile yaşamış, bütün eksikleri onunla tamamlamıştır, özgürlüğü onunla yakalamış, arzularına ve isteklerine onunla ulaşmıştır.

Ḥabîb Mes'ud Cibrân'ın çocukluk günlerinde, ölüm yıl dönümünde çarmıha gerilmiş olan İsa'nın üzerine koymak için hoş kokulu çiçeklerden bir buket yaparak taşıdığından bahsetmektedir. O çiçekler Cibrân'ın ruhunda anıların en güzeli ve dini anlayışının gelişmesinde ona eşlik eden en bariz anı olarak kalmıştır. Yûsuf el-Huveyyik'in Cibrân'dan duyarak aktardığı kadarıyla Cibrân'ın dedesi İsa'ya karşı büyük bir bağlılık ve onu çarmıha gerenlere karşı da müthiş bir isyan hali içerisinde idi. Cibrân'ın içinde doğduğu dini çevredeki bazı değerler özellikle İsa sevgisi bilinçaltına yerleşmiş ve hayatı boyunca ona eşlik etmiştir. Cibrân hayatının sonraki dönemlerinde geleneksel Hıristiyanlıktan tamamen kopmuş olsa da Hz. İsa sevgisi daima yürüdüğü yolun ışık kaynağı

olmuştur. Hz. İsa ve özellikle çarmıha geriliş sahnesi Boston'da, Paris'te, New York'ta Cibrân'ın yazılarında, düşüncelerinde, çizdiği resimlerde adeta bir ana fikir gibi var olmuştur. Cibrân'ın hikâyelerinde yer alan Ḫalîl el-Kâfir, Yuhanna, el-Mecnûn gibi pek çok karakterin örneği İsa olmuştur. Onun hikâye kahramanları İsa'nın yaşamı, çarmıha gerilişi ve öğretileri hakkında derin tefekküre dalar. Çünkü Cibrân'ın bilinçaltında Hz. İsa; sınırlanamayan, birlikte yaşadığı karanlıktan çıkarıp güneşe götüren, ruhların derinliklerindeki karanlığı aydınlığa, sıkıntıyı mutluluğa çeviren bir gücü temsil eder. Fırtına Öyküsü'nün kahramanı Ḫalîl'in: *"İsa sizleri ruhun aydınlığı ve gerçekle özgürleştirmedi mi?"* sorusu bu temsilin göstergesi mahiyetindedir.[423]

Cibrân hikâyelerinde kahramanlarının sözleri, derin düşünceleri ve düşleri vesilesiyle zihnindeki gerçekleri dile getirmeye çalışmıştır. Zira Cibrân'ın eserlerinde didaktik olma özelliği vardır. Cibrân, Mary Haskell'e hayatı boyunca yaptığı araştırmaların, çalışmaların ve arayışların sonunda ulaştığı noktayı temsil eden The Prophet (en-Nebî) adlı eseri konusunda şunları söylemiştir: *"Şüphesiz ki The Prophet benim dinimdir. Hayatımdaki kutsalların en kutsalıdır. Onu okumayı seviyorum. Onu kiliselerden birinde okumayı isterdim."*[424]

Bilindiği gibi Hıristiyanlıkta kilise insanlar üzerinde bir takım insiyatifleri olan, Tanrı'nın ve İsa'nın elinin üzerinde olduğu, din işlerini yürütmede birinci derecede otoriteyi temsil eden bir kurumdur. Yerleşik Hıristiyan Dini kültüründe kilise ve bir Hıristiyan bütünlük içerisindedir. Peki, Hıristiyanlığı ile gurur duyduğunu ifade eden Cibrân'ın kiliseye bakış açısı nedir? Bu bakış açısı nasıl şekillenmiştir? Bu soru-

---

[423] Cibrân, *el-'Avâṣif , el- Âsife*, s.110.

[424] Rebi'a Bedî', c.II, s. 699. (*Nebiyyu'l-Ḥabîb*, c.3, s.46, 1920, Haziran 1921, s. 45, Ağustos, 1923, s. 110'dan naklen)

lara cevap aramadan önce Cibrân'ın kilise hakkındaki duruşunu değerlendirebilmek için kilise inançlarına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Hıristiyanların dini akidesinde kendileri açısından dini hakikati temsil eden bazı sabit değerler vardır. Bunlar; yaratıcı tek bir ilaha inanmak, tek bir rabbe inanmak ki bu rab onlara göre İsa Mesih'tir. İsa Mesih bütün zamanlardan önce babadan doğmuş, Tanrı'nın biricik oğludur. Rab İsa gökten yeryüzüne inmiş, insan bedenine girmiş, çarmıha gerilmiş, gömülmüş ve sonra mezardan kalkmış ve gökyüzüne çıkmıştır. Hıristiyanlıkta Baba ve onun biricik oğlunun temsil ettiği ulûhiyetin diğer bir unsuru Kutsal Ruh'tur. Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'dan fışkırmış olup insanların içinde yaşamaktadır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde ifade edilen teslis inancı Hıristiyanlara göre herkes tarafından anlaşılamaz, bunu ancak gerçekten inananlar kavrayabilir. Bu, sıradan insanlara açılmayan bir sırdır. Kilise ise Tanrı'nın ve İsa'nın temsilcisidir. Din işlerini yürütür. Hıristiyanlığın temel inançlarından biri de vaftiz olup onlara göre sadece vaftiz olanlar cehennem ateşinden kurtulacaktır.

Kilise inançlarına göre Baba diye adlandırılan Tanrı zatının ulûhiyetini ezelde kendinden doğmuş olan oğluna vermiştir. Kutsal Ruh da baba ile oğlu birleştiren bir unsurdur ve ifade ettiğimiz gibi kiliseye göre bu sadece gerçek inananların kavrayabileceği bir sırdır.

Yine Hıristiyan inançlarına göre Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten dünyaya gönderilmesine neden olan hata, dünyaya gelen bütün insanların omzuna "asli suç" olarak yüklenmiştir. Günahkâr olarak doğan insan vaftiz edilerek kutsanır ve temiz bir şekilde Tanrı için Mesih'te yaşamaya başlar. Matta İncilinde vaftiz edilen kişinin ekânîm-i selâse ile birleştiğine inanılır.

Buraya kadar Hıristiyanların temel inançlarını kısaca özetlemeye çalıştık. Şimdi Cibrân'ın kilisenin temsil ettiği bu inançlara ve kiliseye bakış açısına değinmeye çalışacağız.

Cibrân *"ben Hıristiyanım ve bununla gurur duyuyorum"* derken acaba onun Hıristiyanlığı yerleşik dini inançları kapsıyor muydu? Yoksa geleneğin ötesinde farklı bir dini anlayış mı geliştirmişti? II. Bölüm'de Batı düşüncesinin geleneksel Hıristiyanlık karşısındaki duruşunu anlatmıştık. Cibrân Bostan'a geldiğinde Emerson ve William James'in dini bakış açılarının tesiri altında kaldı. Dinin ilahi bir fikir veya bir kurum değil hayatla ilgili bir tecrübe olduğuna inanmaya başladı. Dini, onun doğasını tahrip eden unsurlardan arındırmak gerektiğine inandı. Araştırmacılar Cibrân'ın el-Hikme'de eğitim görürken milletinin sıkıntılarının farkına vardıktan sonra sevdiği İsa'yı kilise kurumunun çatısı altında asla bulamayacağını anladığı için kilise müntesibi olmamaya karar verdiği konusunda ittifak ederler.

Cibrân her türlü dini taassup, tutuculuk ve baskıyı reddediyor ve dini konularda özgürlüğün şart olduğuna inanıyordu. O, bazı din adamlarına ve rahiplere olan sevgisine rağmen teozoflar gibi din adamları zümresi prensibine ve kilise prensibine karşı çıktı. Dini kurum ve kuruluşların fıtratın dinine ulaşmanın önünde bir engel olduğunu düşünüyordu. Nitekim el-'Âṣife adlı hikâyede gerçek dini yaşamaya çalışan Ḫalîl'i inkârcı ilan eden, kiliseden kovan, İncil'in sözlerini kullanarak İncil'e aykırı hareket eden, diğer bir kahraman Marta el-Bânîye'ye kötü davranan din adamları zümresi idi.

Cibrân Kitâb-ı Mukaddes'e bağlanarak fıtri bir din duygusu eşliğinde dini saf bir şekilde yaşayanları bir kenara, Tanrı adına kilise kurallarını uygulayan ve bu konuda tavizsiz olan din adamlarını ve onlara kayıtsız şartsız bağlananları ayrı bir kenara koyuyordu. Cibrân kilise ve onun rolünü reddettikten sonra kilise ile İsa ve İsa ile Hıristiyanların arasını ayırdı.

Cibrân'ın ruhi ve fikri yönelimleri kendini Katolik ve Mârûnî öğretileri ile sınırlandırmadı. Cibrân kendine has olan ruh hali ve yönelimleri neticesinde kendi inandığı İsa'yı bir tarafa, kiliseyi ve Hıristiyan inançlarını bir tarafa koydu. Daha sonra Dört İncil'de ona giydirilen kutsal elbiseyi çıkardı ve İsa Mesih'in herkes gibi bir insan olduğunu söyledi. Cibrân'a göre İsa normal bir insandı ancak gerçeğe ulaşma yolunda büyük bir çaba gösterdi ve sonunda tanrısallaştı.

Cibrân'ın öykü kahramanlarının tavırları da Cibrân'ı değiştiren Hıristiyanlık anlayışının göstergesi idi. Nitekim onlar öykülerdeki olay örgüsünün akışında kiliseyi, din adamlarını ve dini gelenekleri bir kenara bırakarak İsa Mesih'e inandıklarını açıklarlar. Ayrıca Cibrân'ın Reml ve Zebed, et-Tâih adlı eserleri Cibrân'ın kiliseye ve onların aciz, zayıf ve silik karakterli İsa Mesih inançlarına karşı oluşunun örnekleriyle doludur.[425] Reml ve Zebed'de şöyle geçer: *"Her yüzyılda bir Nâsıralı İsa, Hıristiyan İsa ile Lübnan dağlarının arasındaki bir bahçede buluşurlar, uzun uzun sohbet ederler. Her seferinde Nâsıralı İsa, Hıristiyan İsa'ya şunları söyleyerek ayrılır: dostum korkarım ki biz ikimiz asla ve hiçbir zaman uyuşamayacağız."*[426] Cibrân Reml ve Zebed'de geçen bu paragrafın sonundaki cümlede olumsuz ibareye vurgu yaparak tekid üslubuna başvurur.. Bu da kendi anladığı İsa ile kilisenin veya Hıristiyanların genel olarak anladığı İsa arasındaki farkın bariz bir göstergesidir.

Hz. İsa, İncillerde tarihin efendisi, Tanrı'nın onu rab ve temizlenmiş biri olarak var ettiği, ölülerin arasında dirilttiği, kendine ortak ettiği, sonsuz ilahi kudretini kendisi ile paylaştığı, bütün ulûhiyet olgunluklarına sahip Tanrı'nın sureti olan kişidir. İncillere göre O, Tanrı'nın oğludur, özde Tanrı ile

[425] Cibrân, *Reml ve Zebed*, s. 37.

[426] Cibrân, *Reml ve Zebed*, s. 54.

birdir ve kilisenin başıdır.[427] Cibrân'ın anladığı İsa ise kaynağı gerçeği yakinen müşahede etmesi gereken insan kalbi olan isyanın öncüsüdür. İç mücadelesine çarmıhta son vermiş güçlü biridir. O, derin düşüncelerin doğurduğu üstün bir ruhtur. Cibran'ın İsa Mesih'i, tarihin tanıdığı en güçlü şahsiyettir. O, şeffaf, cesur ve kahraman bir kişiliğe sahip olan özgün insan için en yüce idealdir. Cibran'ın inandığı İsa, mücadele veren, isyan eden ve yücelik için çalışan biridir. İşte bu yönleri ile Cibrân aynen teozofların yaptığı gibi kendi inandığı İsa modeli ile kilisenin İsa anlayışını birbirinden ayırmıştır.

IX. yüzyılda Batı filozofları ve din eleştirmenleri tarafından Hz. İsa'nın deha ve güzellik örneği olarak Tanrı'nın yeryüzündeki yansımalarından biri olarak kabul edildiğini ancak Tanrı olarak kabul edilmediğini belirtmiştik. Renan gibi bazı düşünürlerin etkisinde kalan Cibran İsa'yı bir tanrı olarak değil bir insan olarak kabul etmiştir. Cibran'a bu konuda şunları söyler: *"İsa doğdu ve bizim gibi büyüdü. Babası ve annesi bizlerin babası ve annesi gibiydi."*[428]

Cibran'ın Hz. İsa'ya bu yaklaşımı her insanın tanrısal bir öze sahip olduğuna dair inancından kaynaklanıyordu. Ona göre kişisel çaba ve gayreti ile mutlak varlığa yücelen İsa gibi bütün insanlarda da aynı kabiliyet ve öz vardır. Ancak insanlar sahip oldukları bu ilahi gücü keşfetmemişlerdir. İşte tam bu noktada İsa Mesih Cibran tarafından insanların önünde gerçekle bütünleşmenin ve tanrılaşmanın en müşahhas, en yüce örneği olarak insanlığın önünde durur.

---

[427] Türer, s. 270-277.

[428] Rebi'a Bedî', c.II, s. 711.

3.1.7. Cibran ve Tanrı

Cibran *"biz Allah'ı anlayamayız. Çünkü biz o değiliz."* demiştir. Görünenlerden görünmeyeni bilmek ve anlamak için büyük gayret sarfetmiştir. Allah lafzını eserlerinde 274 kez[429] kullanmış olan Cibran "ilah", "ilahları" kelimelerini de oldukça sık kullanmıştır. Bunların yanı sıra "el-'Aẓam", "el-Küllî", "el-Baḥru'l-'Aẓam", "el-Kevnu'l-Âḳil", "el-Kevnu'l-Uẕmâ", "el-Ḳuve'l-Ḫafiyyu" gibi Allah için pek çok sıfat kullanmıştır. Ayrıca Allah'ı anlatırken güneş sembolünü de fazlaca kullanmıştır. Cibran'ın bu kadar geniş yelpazeye sahip sözcük kullanımı onun Tanrı anlayışını tam olarak anlamayı zorlaştırmaktadır. Zaten kendisi de sınırlı insan aklının Tanrı'yı kavramasının mümkün olmadığını söyleyerek Tanrı'nın varlıkla olan ilişkisini ve varlığın Tanrı ile olan ilişkisi hakkında konuşmuştur. Cibran'ın Tanrı ile ilgili kullandığı sözcüklerden en fazla ön plana çıkanı, Allah lafzı, Ruh ve Nâmus (Doğa Kanunu) kelimeleridir.

Cibran'ın yazılarından birinde geçen şu sözleri onun Tanrı'yı anlama çabalarına müşahhas bir örnek teşkil etmektedir. O, şöyle der: *"İbn Rüşd, Gazâlî, İbn Arabî, İbn Fârid, Celâleddin Rûmî Allah'ın doğasından veya ilahi düşünce nazarından bakmaya çalıştılar. Onların hepsi bu bakışın önünde huşû duyarak, çekinerek eksiklerini bilerek duruyorlardı."*[430] Cibrân bu sözleriyle dolaylı bir şekilde Allah'ı anlamada beşeriyetin sınırlılığını ilan etmiştir.

Cibran, Mey Ziyâde'ye yazdığı mektuplarda Allah'ı, hayatı ve insanları sevdiğini söylemiş, May'in kendisini de hayata Allah'ın nuruyla baktığı için sevdiğini ifade etmiştir. Paris'e gittiğinde kendisi hakkında *"Ben Paris'e gelmek için ilahi*

[429] Rebi'a Bedî', c.II, s. 727.

[430] Rebi'a Bedî', c.II, s. 730.

yardımın kendisine yetiştiği Cibrân."[431] ifadesini kullanmıştır.

Yazılarında daha pek çoğuna rastlamamız mümkün olan bu ifadeler Cibran'ın Tanrı'ya karşı ve onun yardımına karşı sağlam bir inanca sahip olduğunu ve Tanrı'nın huzurunda bir inanan olarak bulunduğunu göstermektedir. O: *"Gerçek hayat Tanrı'dır ve Tanrı her yerdedir."* diyerek hayatı, Tanrı'yı ve mutlak gerçeği sevmeye karşı bir arzunun içinde alevlendiğini defalarca tekrar etmiştir. Mary Haskell'e mektuplarının birinde söylediği; *"sahip olduğum Tanrı bilinci zevkli ve ürpertici bir gerçektir."* sözü de bu meyandadır. Mary Haskell'e yazdığı başka mektuplarda ise Tanrı hakkında konuşmanın güzel ancak onu anlamanın zor bir iş olduğunu da dile getirmiştir.

Cibran'ın Tanrı anlayışı, öncelikle kalbî ve imanî bir yapıya sahiptir. Hatta Tanrı'ya inanmak için delil aramayı abesle iştigal etmek olarak görür. Daha sonra Darwin ve Nietzsche'nin tesiri altında kaldığı dönemlerde Tanrı'nın da her varlık gibi olgunluğa ulaşmak için çabaladığı düşüncesi gibi inançla çelişen bazı ifadeler kullanmış olsa da eserlerinin büyük çoğunluğunda sağlam bir Tanrı inancı kendini göstermektedir.

Cibrân kişisel bütünlüğünü kazanmadan önceki kriz döneminde (Nietzsche kriz dönemi) panteizm düşüncesine ulaşmadan ve panteizmi bir ilke olarak kabul etmeden önce düalizm tecrübesini ve bundaki içsel çekişme ve parçalanma sorunlarını yaşamıştır.

Cibrân'ın, Bostan'daki mistik ortam ve burada yaygın doğu felsefesi akımlarından etkilenerek yazmış olduğu "Dem'a ve İbtisâme" gibi eserlerinde panteizme meylettiği görülmektedir. Tanrı ile tabiat arasındaki birlik onun eserlerinde kriz dönemini atlattıktan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.

---

[431] Rebi'a Bedî', c.II, s. 732. (Yûsuf el-Ḥuveyyik, *Ẕikriyâtî Me á Cibrân*, Beyrût 1979, s. 18'den naklen)

Düalizm, dünyanın yaratılışı konusunda iki ebedî ilke olan kemal ve noksanlığın - kimi inançlara göre ise; ruh-madde, ışık-karanlık- varlığını kabul eder. İnsan kemale ulaşma safhasında bu zıtlıklar arasında mücadele etmelidir. Bu mücadele Cibrân'ın "*el-Mecnûn*, *el-'Avâṣıf* ve *el-Mevâkib*" adlı eserlerinde görülmektedir.

Eserlerinde sevgi konusunu temel konulardan biri olarak işleyen Cibrân, din konusunu da temel konulardan biri olarak farklı şekil ve boyutlarda ele almıştır. Cibrân'ın dine bakış açısında yerleşik inançların bir kısmına, dine yerleşmiş boş hurafeler ve yanlış uygulamalara karşı çıkmış olması onun dine karşı olması anlamına gelmez. Bilakis Cibrân'ın eserlerinde Allah lafzı defalarca tekrar edilmiş olup, ilâhî nur, manevî zat, ruhsal açlık ve hakikatlere duyulan özlem ifadeleri çok sık olarak karşımıza çıkmaktadır.

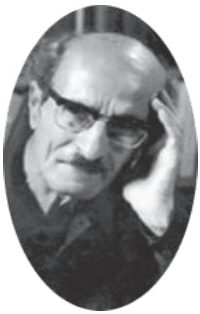
Cibrân akıl yoluyla çözemediği meseleleri, sezgileri ve iç sesi yoluyla kavramak için zaman zaman insanlardan uzaklaşarak münzevi bir yaşamı tecrübe etmiştir. Onun inzivası mistiklerin hakikatlere ulaşmak için bedenin arzularından ve hayattan el etek çekerek gerçekleştirdikleri inziva türünden değildir. Zira Cibrân bedenle ruhu bir bütün olarak görür. Tanrı'ya ulaşmak ve ruhu yüceltmek için bedeni arzulardan uzaklaşmak gerektiği görüşünü kabul etmez, zevk duygusuna ayrı bir önem atfeder. Ayrıca insanların Tanrıya ulaşmak için toplumdan yüz çevirmesini de eleştirir. Eserlerinde insanın toplum içinde örnek bir yaşam sergilemedikçe Tanrı'ya ulaşamayacağını ifade eder.

Reenkarnasyon inancı Cibrân'ın eserlerinde ilk işlediği konulardan biridir. "el-Mûsîḳâ" adlı eserinden hemen sonra kaleme aldığı "Ramâdu'l-Ecyâl ve'n-Nâru'l-Ḫâlide" adlı hikâyede Cibrân reenkarnasyonla örülü bir aşk hikâyesi kurgulamıştır. Ayrıca Cibrân'a özel hayatında bu inançla ilgili düşünceleri sorulduğunda bizzat "inanıyorum" diyerek cevap ver-

miştir. Cibrân insanların günah ve kusurlarından sürekli tekrarlanan doğumlarla kurtulacağından bahsetmektedir. O eserlerinde bazen açık bazen de imalı ifadelerle bu konuya sık sık yer vermiştir. O insan ruhunun kemale ulaşması için tek bir hayatın yeterli olmadığını, tekrar gelişlerle bir basamak daha ilerlediğini ve bu gelişlerin nihayetinde de ebedî kurtuluşa ereceğine inanmıştır. Cibran'ın mitoloji, gnostisizm ve batini hareketleri inceledikten ve pek çok sembolün işaret ettiği manaları idrak ettikten sonra düşünce dünyasını ruhlar âlemine dünyadaki kaosun olmadığı gökteki gerçek ve hayata yöneltiğini gördük.

Cibran derin düşünceleri ve ruhsal arayışları ile Tanrı'nın tek gerçek, külli bir kanun, kâinatta var olan kainatın da onda var olduğu yüce bir varlık olduğu inancına vardı. Ona göre insan maddeden uzaklaştıkça ilahi öze yaklaşacak ve beşeri sınırlarından kurtulacaktır. Bunu gerçekleştiren insan içindeki ilahi özle birleşmiş yani tanrılaşmış olur. Bu düşünceleri ile birlikte Cibran'a insanın ruhu itibarıyla ilahi bir varlık olduğu düşüncesinin daima eşlik ettiğini gördük. Cibran'ın ruhla ilgili düşüncelerinin mutasavvıfların, Bahâilerin bakış açılarından, eflatun idealizminden ve İsa Mesih'in mücadelesinden beslendiğini gördük.

3.2. MÎĦÂÎL NU‘AYME’NİN DİN ANLAYIŞI



Mehcer Edebiyatını temsil eden üç büyük şahsiyetten biri olan Mîḫâîl Nu’ayme[432] aldığı yoğun akademik eğitim ile diğer Mehcer ediplerinden ayrılır. Nu‘ayme’nin aldığı eğitime kısaca değindikten sonra din anlayışını inceleyeceğiz.

1889 yılında Lübnan Dağı’nın kuzeyinde bulunan Beskinta Köyü’nde dünyaya gelen Mîḫâîl Nu‘ayme tabiatın harika manzaraları içindeki köyünde henüz çocukken Ortodoks kültürü ile yaşayan köyünde kiliseye gider ve yalnız kalarak düşünmeyi severdi. Nitekim daha sonra kendisine *“Nâsiku’ş-Şuhrûb”* lakabı verilecekti.[433]

Nu‘ayme’nin babası Yusuf, para kazanmak amacıyla Nu‘ayme doğduktan bir yıl sonra California’ya gitmiş ancak altı yıl sonra dönebilmiştir. Mîḫâîl Nu‘ayme bu esnada annesi Latife ile köyde kalmıştır. Nu‘ayme ilkokula köyünde, Rus-Filistin Cemiyeti tarafından açılan okullardan birinde devam etmiş, zaman zaman da annesinden bazı şeyler öğrenmiştir. 1899 Rus İmparatorluğu’nun Filistin’de yaptırdığı Ortodoks okuluna giren Nu‘ayme 1902’de Filistin’de kurulan öğretmen okuluna burslu kazanarak okumuştur. Filistin’deki öğretmen okulunda geçirdiği 1902-1906 yılları arasında kilisede öğrendikleri ile burada öğrendikleri arasında büyük farklar olduğunu fark etmiştir. Bu okulda gösterdiği başarıdan sonra 1906 yılında Rusya’nın Poltova Şehri’ndeki Ortodoks akademisine burs kazanarak giden Nu‘ayme burada beş yılını geçirmiştir. Burada Rus kültürü ve edebiyatı ile yakından tanışan

---

[432] Hayatı, eserleri ve edebi kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Şefîḳ Şeyyâ, *Felsefetu Mîḫâîl Nu‘ayme*, s. 9-24, Beyrût 1983; Yazıcı, s. 153-180.

[433] Yazıcı, s. 153.

Nu‘ayme için Rusya günleri düşünce hayatı açısından hayatının önemli merhalelerinden birini temsil eder. Buradan sonra Lübnan’a dönen Nu‘ayme Lübnan’da fazla kalmayarak Amerika’ya gitmiş ve Seattle’de bulunan Washington Üniversitesi’ne girerek 1916’da buradan edebiyat ve hukuk diploması almıştır.[434]

Nu‘ayme’nin çocukluğundan beri dini yönelişlere uyumlu bir yapısı vardı. Bu yapı kendisine hayatı boyunca eşlik etmiştir. Nitekim Nu‘ayme’nin kitapları okunduğunda dînî ve manevi konularla ilişkisi olmayan tek bir sayfa bile bulmak zordur. Çünkü Nu‘ayme’nin edebiyatı insanın ruhunu ve dünyanın insan ruhundaki yankısını derinlemesine açıklamıştır.

Mîḫâîl Nu‘ayme’nin dînî fikirleri hayatının ilk dönemlerinde kilise öğretileri ile uyum halindedir. Ancak daha sonra kiliseye bakış açısı değişmiş ve kilise öğretilerinden uzaklaşmıştır. Nu‘ayme’nin yaşadığı bu süreçte yoğun eğitim hayatının ve karşılaştığı sosyal ve kültürel ortamların çeşitliliğinin etkisi büyüktür.

3.2.1 Nu‘ayme’nin Dînî Kültürü

Nu‘ayme kendi yaşam öyküsünü “Sebûn” (Yetmişinde) adlı eserinde merhaleler halinde anlatmıştır. Buradan elde edilen bilgiler ışığında Nu‘ayme’nin onların okullarında ve kiliselerinde eğitim gördüğü için Doğu Hıristiyan Ortodoks Kilisesi’nin müntesibi olduğunu söyleyebiliriz. Nu‘ayme bu mezhebin kitaplarını okumuş ve dînî yaşam tarzlarını uygulamıştır. Hatta araştırmacılar Nu‘ayme’nin bir edebiyat insanı olmayı tercih etmemiş olsaydı bir din adamı olacak kadar derin bir dînî bilgi ve kültür birikimine sahip olduğunu ifade etmişlerdir.

[434] Yazıcı, s. 154-155.

Nu‘ayme’nin dedesinin dedeleri Ortodoks Hıristiyanlardı. Annesi ve babası da Ortodoks’tu. Çocukluk günlerinde annesi onu omzuna alarak özel bazı dualar eşliğinde kiliseye götürürdü. Kilisede yanan mumlar, din adamlarının elbiseleri, buhar kokuları onun çocuk kalbinde neşe uyandırdı. Biraz daha büyüdüğünde annesi Nu‘ayme’yi kiliseye adamış ve oraya ait kıyafetleri giymesi için onu zorlamıştı.[435]

Çocukluk döneminde Nu‘ayme’nin babasının yurt dışında olması ve annesinin gökte (olan baba Tanrı’ya) babaya ettiği dualara çocuğunu ortak etmedeki ısrarı onun bilinçaltında evde, kilisede, sonra da içinde ruhsal baba ile arasında duygusal bir bağ yaratmıştır. Köydeki Ortodoks Okulu, hayaller kuran çocuk ruhunda, göklerdeki babaya karşı bir sevgi oluşturmuştur.

Nu‘ayme Seb’un adlı eserinde anlattığı kadarıyla babasının temiz kalpli, iyi niyetli, ruhu ve lisanı temiz, susmaya ve derin düşünmeye eğilimli, sabırlı, yaşamın sıkıntıları ile baş etme gücüne sahip biri olması Nu‘ayme’nin onu örnek almasına neden olmuştur.

Nu‘ayme köyündeki Ortodoks okulundan sonra, Nâsıra’daki Ortodoks okulunda da bu mezhebin ve öğretilerine uygun eğitim almaya devam etmiştir. Filistin’deki bu okulda manastırdaki ruhbanların hayatına benzer bir hayat sürdüren Nu‘ayme Hıristiyanlık kültür mirası ile olan ilişkisini burada derinleştirmiştir. O, Filistin’de yaşadığı o yılların tesiri ile şunları söyler: *“Filistin’de büyüleyici bereket dolu bir dünya vardır… Öyle bir dünya ki yüreğinin ortasında iz bırakır”*[436]

---

[435] Mîḫâîl Nu‘ayme, *Seb ʿun, el-Merḥaletu’l - ʿûlâ*, Beyrût 1987, s. 33.

[436] Rebi‘a Bedî‘, c.II, s. 753.

Kiliseye karşı şüphe barındırmayan inancının sonucu olarak İsa Mesih'e kendini feda eden bir yol gösterici olarak inanmıştır. İncillerin doğruluğundan ve İsa Mesih'e atfedilen olağanüstülüklerden şüphe duymamıştır. Ancak bütün bunlar Nu'ayme'nin eğitim için Rusya'ya gitmesinden önceki dînî inançlarıdır.

Nu'ayme'nin Ortodoks akademisinde okumak üzere Rusya'ya gitmesi hayatında yeni bir merhalenin başlangıcıdır. Düşünce alanında hayat ve varlıkla ilgili konularda ciddi bir şekilde düşünmeye bazı şeyleri kabul, bazı şeyleri reddetmeyi başlamıştır. Kendi kendine sorduğu "ben kimim?, nereden geldim?, nereye gidiyorum?, niçin yaşıyorum?, kimin için gerekliyim?" gibi insanın varlığı ile ilgili temel sorular üzerinde yoğunlaşmıştır. Nu'ayme Poltava'da geçirdiği yıllarında bir taraftan bu sorularına cevap ararken diğer taraftan İncil, hayatının beslediği temel kaynak olmaya deva etmiştir. *"İncil tek tesellim idi, hâlâ öyle ve hep öyle kalacak."* diyerek İncil'i hayatının mihverine yerleştiren Nu'ayme'nin nefis terbiyesine yönelik tecrübeleri de yine bu dönemde yoğunluk kazanmıştır. Nu'ayme bu dönemde şehvetini ve maddi eğilimlerini köreltmeye başlayarak züde yönelmiştir. Ona göre insanın özüne şekil veren büyük uzak ve kapalı o şeyin yok olmasından korkarak gayretlerini ruhsal gelişime çevirmiştir.

Nu'ayme'ye göre Rusya'da yaşadığı düşünsel tecrübeler kaçınılmazdı. Bu düşünsel tecrübeler onu adeta gerçeğin temsilcisi gibi bir taraftan kiliseden uzaklaştırdı, diğer taraftan kendine yaklaştırdı.[437] Zira bu süreci önce kendinin ifade ettiği gibi varlıkla ilgili sorularla yüzleşmekten ve kilisede öğrendiği bir açıklamanın doğru olup olmadığı hakkında şüphe etmekten acizdi. Bunların farkına vardığında özgüveni artan Nu'ayme kiliseyi sorgulamayı başladı ve neredeyse içinde

[437] Rebi'a Bedî', c.II, s. 753.

kilisede öğrendiklerinden hiçbir eser kalmadı. Ancak bilinçaltında yer etmiş olan Ortodoks kültür zaman zaman Nu‘ayme’nin dini düşüncelerinde kendini gösterdi.

Nu‘ayme kilise ile mücadele etmeye yönelmesine rağmen köyü Beskinta’ya döndüğünde özel kutlamalarda kiliseyi ziyaret ediyor, bazı dualaların okunmasına katılması istendiğinde bu isteği yerine getiriyordu.

Hayatının belli bir döneme kadar tâbi tutulduğu dînî eğitim doğrultusunda kilisenin bütün öğretilerini sorgusuz sualsiz kabul eden Nu‘ayme, belli bir dönem sonra bilgi ve kültürü artıp genişledikçe düşünmeye, soru sormaya, tartışmaya ve bazı şeyleri reddetmeye başladı. Bu durum düşünce yapısında meydana gelen değişimlerin oluşturduğu yeni bir merhalenin başlangıcı idi. Nu‘ayme dînî meseleleri akıl süzgecinden geçirmeye ve sorgulamaya başladı. Yerleşik dînî bilgileri mantıki açıdan değerlendirmeye yöneldi. Neticede dînî bilinci geleneklerden, belirli kurallardan ve yerleşmiş dînî anlayışlardan uzaklaştı.

Dînî eleştiri ve Nu‘ayme’nin düşüncelerinde rastlanan çeşitli düşüncelerde özgürlük meyilleri o daha gençken belirli meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. Seb’ûn’da anlattığına göre Nâsıra’da iken Tanrı, dünya, yaratılmışlar ve zaman hakkında zihninde uçuşan sorular aklını uyuşturmuş ve hayallerini iptal etmişti. Bu dönem Nu‘ayme’nin mantık ve düşüncesiyle uyuşmayan her şeye başkaldırmasının iç hazırlığı mahiyetinde idi.

İnsanın bilince anlayışı ile uygun olanları yapmayı reddeden düzenlere meydan okuması ve onları sorgulaması düşünce yapısında kendini gösteren yeni bir konumdu. Poltava’da yaşadığı günlerde oruç günlerinden birinde kiliseye gitmek yerine yiyecek içecek satan dükkânlardan birine gitmiş ve kilisede bulunması gereken zamanlarda kiliseye gitmeme hareketini tekrar etmiştir. Ondan sorumlu olan belletmen onu Lübnan’a

geri göndermekle tehdit etmiş olsa da Nu‘ayme içinden geldiği gibi davranmaya yada kendisi için doğru neyse ona göre hareket etmeye devam etmiştir. Bu dönemde Nu‘ayme’nin kiliselerde yapılan dualara ya da ayinlere katılmaması onun dualara karşı olduğunu göstermez. Onun duaya bakış açısını yansıtır. Çünkü Nu‘ayme dua etmeyi seviyor ancak bunu tek başında insanlardan uzak bir yerde, rahiplerin diliyle değil kendi diliyle yapmak istiyordu. Bu nedenle tehditlere rağmen kiliyse gitmemeye devam etmiştir.[438] Bu dönemde rahiplerin ve diğer din adamlarının yaşadığı dünya Nu‘ayme’ye göre geçerliliğini yitirmiş eski bir dünyadır. O ise kendisi için başkalarının çizdiği çerçevedeki sınırlar ve zincirler dışında kendini baştan inşa etmek istemiştir. Zira Seb’ûn’da şöyle der: *“Ben kendime ruhumun onun içinde, onun da ruhumun içinde olduğu bir dünya kurdum. Kendim için dünyanın tozundan ve dumanından bir dünya kurdum. Onu dünyadan daha ferah bulmam uzun sürmedi. Kurduğum bu dünyada dolaşıyor, onu baştan sona geziyorum fakat herhangi bir sınırla gezintim sona ermiyor.”*[439]

Bu ruhi ve fikri dönüşümler Nu‘ayme’yi, otoriteyi temsil etmesi nedeniyle kilisenin, toplumsal rolünü reddetmeye, kiliseden ayrılmaya ve İsa’yı kilisedeki İsa anlayışından ayrı algılamaya yöneltmiştir. 1906-1911 yılları arasında geçen Rusya günlerinde Nu‘ayme Tolstoy’un da etkisinde kalarak Hıristiyan öğretilerini şu şekilde eleştiriyordu: *“Mesih ikiyüzlülerle savaştı, insanlar arasına eşitlik getirdi. Düşmanları bile sevmeye, putperestler gibi dua etmemeye çağırdı… İşte kilise ve din adamları… Onlar savaşları onaylıyorlar. Malın ve otoritenin temsilcileriyle ittifak kuruyorlar. Onlar kalplerin ve ruhların dünyasını yıkıyorlar. Onlar dilleri ve ağızlarıyla Tan-*

[438] Mîẖâîl Nu‘ayme, *Seb ůn*, *el-Merḥaletu’l- ʿûlâ*, s. 188-189.

[439] Rebi‘a Bedî‘, c.II, s. 758.

rı'yı harap ediyorlar."[440]

Görüldüğü gibi Nu'ayme kendi içinde kurduğu dînî dünyayı dıştaki dînî dünyadan daha rahatlatıcı ve hoş bulmuştur. Ona göre kilise insan ruhunun dışında kalan dînî bir yaşantının sembolüdür. Rusya'da bu düşünsel dönüşümleri yaşayan Nu'ayme Tolstoy'un da etkisiyle kiliseden tamamen kopmuştur. Bu kopma Tanrı inancında da kopma anlamına gelmez. Çünkü bu süreçte kendini yeni dînî düşünce dönüşümünün başlangıcını oluşturacak pek çok soru ile karşı karşıya bırakmıştır: *"Tanrı insanları yaratmadan önce ne yapıyordu? Tanrı neden Âdem ve Havva'nın tuzağa düşmesine izin verdi? Âdem ve Havva hata yapmışlarsa zürriyetlerinin bunda ne suçu var ki günahkâr olarak doğuyorlar? İnsanlık için kendini feda etmek ne anlama geliyor? Benim dışımda birinin kendini kanıyla feda etmesi benim kanımdaki asli günahı nasıl temizler? İsa bizleri kardeşi olarak gördüğü ve başkasına babamız gibi dua etmemizi istediği halde neden o, Tanrı'nın biricik oğlu oluyor da ben olamıyorum? Ebedî ateş nedir?"* gibi sorular bu dönemde Nu'ayme'nin sadece kilise inançlarını değil, kilisenin İsa Mesih anlayışını da sorguladığının ve kendi ait İsa algısının oluşmasındaki ön hazırlığın göstergesidir.

Nu'ayme'nin aklını meşgul eden sorular ve dînî konulardaki sorgulamalar Amerika'ya gittiğinde devam etmiştir. O, Amerika'da iken hayat ve ölüm, düşünce ve varlık sorunlarını çözmedeki rolü, insanın gücünün sınırları gibi konular üzerinde düşünmeye yoğunlaşmıştır.

Bu süreçte özlediği her şeyin başka yerde değil kendi içinde olduğunu bir kez daha fark etmiş ve kendi özüne ulaşabilmek, düşünce ve duygularının üzerini kaplayan kabukları kırmak için pek çok iç çatışma yaşamıştır. Sonuçta aradığı hakikati

[440] Mîḫâîl Nu'ayme, *Seb ûn*, *el-Merḥaletu'l-ʿûlâ*, s. 270-272.

tabiatta ve yalnızlıkta bulacağına kanaat getirerek Sinnîn'de[441] ve Şuhrûb'a[442] sığınmıştır. Oradaki halet-i ruhiyesini şöyle anlatmaktadır Nu'ayme: *"Orada gökyüzünün, kayaların, rüzgârların, ağaçların ve vicdanımın önünde her şeyden soyutlanabiliyor ve kalbimi nura açabiliyorum."* Nu'ayme'de köyü Beskinta, Sinnîn Dağı, Şuhrûb sadece yüzeysel bir duygusal bağla bağlı olduğu yerler değildir. Ona göre insan ancak Tanrı'nın güzelliğinin bir parçası olan tabiatın kucağında başka bir yerde olgunlaşamaz. İşte Nu'ayme, içinde Lübnan coğrafyası manevi olgunluğuna aradığı ve kendi hakikatini bulduğu bir mekân olmuştur. Nu'ayme Sinnîn Dağı'nda adeta kendi içsel mabedini ve kendi kutsalını bulmuştur.

Nu'ayme tabiat kitabında gözleri ile gördüğünden daha fazlasını, şaşırtıcı ve büyüleyici gerçekleri okuyordu. Görünmeyenin görülende somutlaştığı dünyanın manasını anlıyordu. Bu dönemde tabiat, Nu'ayme'nin içinde kilise ve din adamlarının yerini aldı.

Nu'ayme'nin dînî düşüncesinde kiliseyi ve kilisenin insanlarla Tanrı arasındaki aracılığını reddettikten sonra iki unsur ön plana çıktı. Bunlardan birincisi mezhep taassubunu eleştirmesi, ikincisi de Tanrı'yı din adamlarının hâkim olduğu mabedden kendi içine; kalbine taşıması idi. Nu'ayme insan kalbinin Tanrı'yı keşfetmesi ve keşfedebileceği konusunda ısrarcıydı. Bu ısrarını da İncil'den ayetlere dayandırıyordu. Nitekim bir mektubunda muhatabına şöyle sesleniyordu: *"Ey kardeşim, imanını koru. İman bitkiler gibi gelişime uygundur. Mesih'in sözünü hatırla: 'hoş bir kalp yarat bende Ey Tanrı'. Sonra İsa'nın hikmetine dön: 'Temiz kalplilere müjdeler olsun. Çünkü onlar Tanrı'yı bizzat görüyorlar'. Kalpteki anah-*

---

[441] Lübnan'da bir dağ ismi.

[442] Nu'ayme'nin Lübnan'da inzivaya çekildiği yer Lübnanlı yazar Tevfîḳ Yûsuf el-Avvâd Nu'ayme'ye "Nâsiku'ş-Şuhrûb" lakabı verilmiştir. Bkz. Yazıcı, s. 153.

tar ilk ve son noktadır."[443]

Nu'ayme kilisedeki dindarlık anlayışından uzaklaştıktan sonra pek çok ilmi ve kültürel konu ile ilgilenmeye başlamış olup felsefi düşünceleri, dinleri, mezhepleri, edebiyatları ve dünya kültürel mirasını incelemiştir. Bütün eserleri incelendiğinde Nu'ayme'nin yöneldiği alanların başlıcaları; Yahudilik ve Hıristiyanlık kültürel mirası, Hint ve Çin felsefesi, Yunan felsefesi, Rus edebiyatı, Batı düşüncesi, İslam ve Arap medeniyeti, Mısır ve Fars kültürleri, Bahailik ve diğer bazı dînî ve fikrî cereyanlar olduğu görülür.[444] Şimdi Nu'ayme'nin bu alanlarla olan ilişkisine kısaca değinelim

Nu'ayme'ye okuduğu en güzel kitaplar hangisi diye sorulduğunda manevi yücelikte "İncil", belagatte ise "Kur'an-ı Kerim" diye cevap vermiştir. Nu'ayme kilise inançlarını reddedip, kiliseden uzaklaşmış olsa da İncil'den uzaklaşmamış, İncil hayatında, düşüncelerinde ve iç âleminde iz bırakan bir ilahi kitap olarak kalmıştır. Nu'ayme Tevrat'ta geçen Eyüp Hikâyesi ve mezmurlardan edebi açıdan etkilenmiştir. Ancak Tevrat'a ait askerlerin rabbine inanmaktan kaçınmıştır. Tevrat'a ve Yahudilerin Tanrı ile olan alakasına dair eleştirilerde bulunmuştur. Rusya'daki Kitab-ı Mukaddes okumaları esnasında sadece Tevrat'ta geçen Eyüp, Davud ve Musa peygamberleri beğenmekle yetinmiştir. Ancak İsa'ya karşı hissettiği manevi yakınlık hayatı boyunca ona eşlik etmiştir. Ayrıca Aziz Agustanious ve Sem'an el-Amûdî gibi Hıristiyanlıkta bulunan zühd sahibi kişileri de beğenmiştir. O, yirmi iki yaşlarına kadar Hıristiyan kültüründe yetişmiş ve Hıristiyan okullara gitmiş olsa da sadece kendine Hıristiyanlığın verdikleriyle yetinmemiştir. Diğer Mehcer edipleri gibi o da Hint ve Çin felsefesi ile ilgilenmiştir.

---

[443] Rebi'a Bedî', c.II, s.766.

[444] Şefîḳ Şeyyâ, s. 313, 317, 329, 333.

Nu‘ayme daha önce de tafsilatlı olarak anlattığımız batı düşüncesinin Hint felsefesine eğilimini buradaki insanların maddi hayattan sıkılmalarına ve ruhen büyük bir nasibin olduğu bu yaşama yönelme isteklerine bağlamıştır.

Nu‘ayme Hint düşüncesinin Buda, Krişna, Lotus gibi önderlerini beğenmiş kitaplarında gerçeği bulma bahsinde zaman zaman bu isimlerden tek tek bahsetmiş bazen de hepsine birden işaret etmiştir. Konfüçyüs, Gandhi ise kitaplarında bahsettiği diğer bilge kişilikler olarak yer alır. Nu‘ayme Hint kültürüne ait yazarlardan Vive Kananda’nın “Le Raja Yoga” adlı kitabını okumuş ve tesirinde kalmıştır. Bu kitapta insanın bencilliğini ve yabancılaşmayı besleyen dış dünyadan, içerisindeki Tanrı hakikati ile birleşebilmek için, Tanrı’dan alıkoyan her türlü kabuktan kurtulacağı iç âlemine yönelmesini gerekli kılar. Zühd ve maddi hayattan soyutlanmayı, bilgiyi, tefekkür veya ruh alanında verimli olacak her vesileyi şart görmektedir. Bu kitaba göre kişi ne zaman bütün bunları idrak ederse varlıktaki ve kâinattaki her şey ile birleşir. Çünkü insan bu idrakle dönüşüme uğrar ve her şey bir olduğunu anlar.[445] Vive Konanda bu kitabı Hintler ve derin içsel düşünce ile gerçeği araştıranlar okusunlar diye yazmıştır. Nu‘ayme Hint kültür ve düşüncesine dair başka kitaplar da okumuş ve bunların isimlerini yazılarında zikretmiştir.

Felsefe Nu‘ayme’yi varlık hakkındaki ruhsal düşüncesine hizmet ettiği kadarıyla ilgilendiriyordu. Eflatun’a göre insanın amacı maddi âlemde en yüce değerlere ulaşmaktı. Eğer insan bu yüce değerleri idrak etmezse görünen âlemde noksan, çelişkili ve yabancı bir halde kalacaktır. Nu‘ayme, Eflatun’un insana dair düşüncelerini benimsemiş ve Eflatun’u İsa, Buda, Krişna gibi insanlığın manevi önderlerinden saymıştır. O, Eflatun’dan şöyle bahseder: *“Dünyamızın kendilerini ve felse-*

[445] Rebi‘a Bedî‘, c.II, s. 771. (Swami Vive Konanda, “Les Yogas Pratigues”, Paris 1939, s. 355-356’dan naklen)

felerini kabul ettiği, kitapları üniversitede okutulan bazı düşünürler var ki onları seviyorum. Onlar Eflatun ve onun hocası Sokrat'tır."[446] Nu'ayme eserlerinde Eflatun ve Pisagoras'tan birkaç kez bahsetmiştir. *"Ruhum bir laboratuar ve ben hayatımın her dakikasında burada deneyler yapıyorum."* diyen Nu'ayme görülüyor ki manevi yolculuğunda Yunan felsefesinden de beslenmiştir.[447]

Nu'ayme eserlerinde pek çok kez Rus edebiyatının ruhunda büyük bir iz bıraktığını ifade etmiştir. Tolstoy başka olmak üzere Dostoyevski, Gogol, Turganyev, Puşkin ve Gorki okuduğu meşhur Rus yazarlar arasında yer alır.

Rus klasik edebiyatının eserleri Nu'ayme'nin edebiyatına bütün zengin detayları ile nüfuz etmiştir. Nu'ayme, İ. Y. Karaçkovski'ye gönderdiği biyografisinde konuyla ilgili olarak şöyle yazmaktaydı: *"Okulda çabucak Rus edebiyatı ile ilgilenmeye başladım. Benim önüme mucizelerle dolu bir dünya sunuldu. Ben durmadan okuyorum. Yeniden ele alıp tekrar tekrar okumadığım Rus yazarı ve filozofu zor bulunurdur."*[448]

Nu'ayme bütün hayatı boyunca Rusya'da yaşadığı yılları, Rus klasik edebiyatının en iyi örneklerinden aldığı bilgileri mutluluk ve heyecanla hatırlamıştır. Rusya'daki kazanımları ona şunları söyletmiştir: *"Ben Rusya'yı terk ettiğimde Arapça konuşan tüm ülkelerdeki edebiyat alanındaki durgunluğu hissediyordum. Bu, çok can sıkıcı bir durumdu. Çünkü Puşkin, Lermantov ve Turganyev'in yazarlık sanatından, Gogol'un gözyaşları içinde gülüşünden, Tolstoy'un enteresan realizminden, Belinski'nin edebi düşüncelerinden, nihayet, Rus yazarları içerisinde en güçlü kaleme, entelektüel derinliğe ve*

---

[446] Şefîḳ Şeyyâ, s. 329.

[447] Rebi'a Bedî', c.II, s. 772.

[448] İmanquliyeva, s. 208. (Mîḫâîl Nu'ayme, "Mai Semdesyat", çev. S.M. Batsievoy, Moskova, 1980, naklen)

samimiyete sahip F.M. Dostoyevski'nin üstün insaniyetinden etkilenen birisi için bu durum son derece ağır idi."[449]

Nu'ayme gerçekçi edebiyatın birbirine sıkıca yapışmasının önemini Rus edebiyatında öğrendiğini de ifade etmiştir. Kendisi Rus edebiyatını mütalaa ettikten sonra Arap edebiyatında, hayatla yakında alakalı bir edebiyatı yansıtan yeni anlayışları somutlaştırmak için çaba göstermiştir.

Rus edebiyatçıları içinde Nu'ayme'nin en yakın olduğu edebiyatçı Tolstoy'dur. En fazla Tolstoy'u beğenmesinin nedeni onun İsa'nın yolundan gittiğine inanması ve İsa'nın yolundan insanları uzaklaştırdığı gerekçesiyle kiliseye isyan etmesidir.[450] Nu'ayme Tolstoy'un edebiyatı hakkında *"kalem erbabının büyük ustalarındandır."* diyerek onun edebiyatına olan hayranlığını dile getirerek kendisine yol gösteren biricik aydınlık kaynağının Tolstoy'un da ışığıyla yürüdüğü aydınlık kaynağı olduğunu söylemiştir.

Tolstoy'da Nu'ayme'yi cezbeden şey düşüncede özgürlük , yenilik ve insan ufkunun genişliği kavramlarını incelemiş olmasıdır. Nu'ayme'ye göre Tolstoy dini öğretilerinde taklitçi değildi. Bununla birlikte onun düşünce tarzı ve dine bakış açısı Russeou ile diğer taraftan İsa ile uyumlu idi.

Nu'ayme ve Tolstoy arasında pek çok benzer ortak nokta vardır. Bunlardan biri Hint kültür ve felsefesinin etkisinin ikisinin üzerinde de görülmesidir. Özellikle karma doktrininden ikisi de etkilenmiştir.

Rus edebiyatının iki önemli yazarı Tolstoy ve Dostoyevski Avrupa ve Amerika'daki düşünürler gibi yerleşik Hıristiyan inançlarına karşı çıkıyor ve insanlığın dirilişinin ancak bir din,

---

[449] İmanquliyea, s. 209. (İ.Y. Krackovsky "*Autobiyografiya Mikhaila Nu'ayme*", İzbr. Soç. C.III, s.224-225'ten naklen)

[450] Rebi'a Bedî', c.II, s. 775.

yeni bir Hıristiyanlık anlayışı ile mümkün olacağına inanıyorlardı. Bu açıdan bu yazarlarla uyum içerisinde olan Nu'ayme insani eğilimler açısından da Rus edebiyatının tesiri altında kalmıştır. Rus edebiyatına olan ilgisi psikolojik analize olan eğilimini de artırmıştır.[451]

Nu'ayme'nin İncil'den Eflatun'a, Hinduizm'e, Budizm'e, Rajayoga'ya, Tolstoy'a ve batı düşüncesine doğru yolculuğu devam etti. Bu yolculuğun kendisinde bıraktığı izleri hayatının sonuna doğru kaleme aldığı, Nietzsche ve Tolstoy'a gibi düşünürler hakkında "Kalem ve Ruh Üstadları" başlığı altındaki makalelerinde dile getirdi.[452]

Nu'ayme'nin eserlerinde Renân, Nietzsche, Russeau, Swedenburg, Emerson gibi pek çok batılı düşünürün ismi geçmektedir. Eserlerinde Spinoza, Darvin, Shakespeare gibi edebiyatçı ve felsefecilerin ismine de rastlanıyor olması Nu'ayme'nin batı düşüncesini büyük oranda incelediğinin göstergesidir.

Daha önce anlattığımız gibi Renân, İsa'nın Tanrı değil herkes gibi bir insan olarak dünyaya geldiğini, fakat kişisel çabası ile kemal noktasına erdiğini ve tanrısallaştığını savunuyordu. Bu noktada Nu'ayme de Cibran gibi Renân'ın düşüncelerini benimsemiştir. Ancak Nu'ayme Cibran'ın bir süre Nietzsche'nin etkisinde kalması gibi Nietzsche'den etkilenmemiş, aksine onun düşüncelerine pek olumlu yaklaşmamıştır. Darwin'in varoluş teorilerini, Siponaza'nın panteizm anlayışını inceleyen Nu'ayme Swedenberg ve Bruno'nun mistik anlayışlarını beğenmiştir.

el-Ğırbâlu'l-Cedîd adlı eserinde Nu'ayme geleneklerden ve kuru kilise ayinlerinden, kalbe aykırı kabuklaşmış dini anla-

[451] Yazıcı, s. 163.

[452] Rebi'a Bedî', c.II, s. 777.

yıştan göğsü daralan Amerikalı bir rahipten bahseder. Bu rahibin din adamlığından ayrıldığını ve Amerika'da "Transandantalizm (Amerikan Romantizmi)" adlı fikrî bir hareket başlattığını anlatan Nu'ayme bu hareketin çıkış noktası ve ne anlama geldiği hakkında açıklamalar yapmıştır. Bu rahip daha önce verdiğimiz bilgilerden de tahmin edilebileceği gibi tabi ki Emerson'dur. Emerson dış dünya ile ilgili isteklerin üzerini kapatmış olduğu sezgi ve fıtri duygular yoluyla hakikate ulaşılacağını savunuyordu. Bu fikir hem Hinduizm öğretileriyle hem de Nu'ayme'nin dînî düşüncesiyle aynı paraleldeydi. Dolayısıyla Amerikan romantizmi de Nu'ayme'nin din anlayışı alanında etkileşime girdiği alanlardan biri oldu.[453]

Nu'ayme İbn ʿArabî ve Hallâc gibi mutasavvıfların isimlerini dünya bilgelerini anlatırken onların arasında zikretmiştir. Bu duruma gereke olarak ise İslam mutasavvıflarının geleneksel felsefi düşüncenin ulaşamadığı boyutlara ulaşmış olmalarını ve ayrı bir yerde durduklarını ifade etmiştir.

Nu'ayme eserlerinde yaşadığı tasavvufi deneyimden dolayı ölüme mahkûm edilen Hallâc'ı, ruhu ile insanların ve onların çizdiği sınırların üstüne yükselen Mevlana Celaleddin Rûmî'yi birden çok yerde zikretmiştir. Nu'ayme Kur'an-ı Kerim'i okuduğu en güzel üç kitaptan biri olarak görürken Hz. Muhammed (s.a.v.)'den ve Hz. Ali (r.a.)'dan övgüyle söz etmiştir. O da Cibrân gibi Hz. Muhammed'i insanlığın en büyük manevi önderlerinden biri olarak görmüştür. Hz. Ebubekir ve Ebu Ali el-Ma ʿarrî de İslam kültüründe Nu'ayme'nin ilgisini çeken diğer önemli şahsiyetlerdir.

Nu'ayme el- Ma ʿarrî'nin şiirlerini incelemiş, tevil etmiş ve onunla Shopenhour arasında kötümserlikleri açısından bağ kurmuştur. Kendisine el-Maarrî ile ortak noktalarının olup olmadığı sorulduğunda, el-Maarrî'yi sevdiğini, ancak beğeni-

[453] Rebi'a Bedî', c.II, s. 770-773.

sinin belli bir sınırda olduğunu, onun hayatı bir nimet olarak algılama imkânı varken hayata kötümser bir şekilde bakmasını onaylamadığını belirtmiştir. O, kendi ulaştığı düşünce ile Hallâc, İbn Fârid ve İbn Arabî'nin düşüncelerin arasında sağlam bir bağ olduğunu vurgulamıştır.[454]

Nu'ayme, Cibran ve Reyḥânî gibi Abdulbehâ ile direkt olarak tanışmış olmasa da Bahâîlikten ve savunduğu inançlardan haberdardı. Eserlerinde iki kez Bahâîlikten bahseden Nu'ayme, Cibran ve Reyḥânî gibi dinlerin bir ve kaynaklarının aynı olduğuna inanıyor ve Bahâîlikteki bu temel fikri benimsiyordu. Nitekim Zâdu'l-Meâd'da geçen şu sözleri bu inancını göstermektedir: *"Bir din mensubu dini anlamış olsaydı başka bir din sahibine kin duymazdı. Çünkü özünde birdir dinler ve hepsi varlığın illetinin bölünmeyen ve sınırlanmayan 'bir' olduğunu, evrendeki her şeyin bu 'bir' den akıp geldiğini ve onun gibi bölünmez ve sınırlanmaz olduğunu, kendini ve kendisiyle olan her şeyi bölen insanın, bölünen benliğini reddedip Tanrıyla, Tanrı'dan ve Tanrı'nın içinde olan 'birleştirilmiş' benliğiyle yaşamadıkça her türlü acıya hedef olarak kalacağını söyler."* [455]

Nu'ayme, Amerika'da üniversitede üçüncü sınıf öğrencisi iken teozofi cemiyetinin fikirleri ve çalışmaları oldukça yaygındı. Bütün geleneksel inançlardan soyutlanmış ve kiliseden uzaklaşmış bir Hıristiyanlık inancına sahip olan teozofi, Hinduizm ve Budizm inançları ile iç içe geçmiş bir Hıristiyanlık anlayışı ortaya koymaktaydı.

Nu'ayme'de Hint kaynaklı iyilik ve kötülük kavramına bakış, karma doktrini ve reenkarnasyon inancı gibi konularda teozofi inancının etkisi altında kalmıştır. Nu'ayme'nin inanç-

---

[454] Rebi'a Bedî', c.II, s. 783-786.

[455] Mîḫâîl Nu'ayme, *Tanrı'ya Dönüş Azığı*, (çev. Kenan Demirayak), s. 55, Erzurum, 2000.

larında yer alan ruhun maddeden ayrılmaması, Tanrı İsa yerine Tanrısallaşmış bir İsa düşüncesi gibi konular teozofinin Nu'ayme'nin düşüncelerindeki etkisinin göstergesidir.

Ayrıca teozoflar insanın hakikate ulaşmak için kiliselere ve mabedlere gitmek yerine, kendi içlerini keşfetmeleri ve ruhlarındaki mabedleri uyandırmaları gerektiğine inanıyorlardı. Zaten Amerika'ya gelmeden önce kiliseden uzaklaşarak, hakikati kendi iç dünyasında aramaya çalışan Nu'ayme'nin düşünceleri böylece teozofi akımı ile örtüştü.

Teozofinin Amerika'da yaygınlaştığı sıralarda aktif olan diğer bir dini akımdan biri de masonluk hareketi idi. Masonluk Amerika'da o sıralarda dinlerin birliği, evrensel kardeşlik gibi konularda ön plana çıkan yeni bir hareketin teozofi ile masonluk arasında bağlantı kuran bazı Arap edebiyatı araştırmacıları Mehcer ediplerinin mason olduğunu savunmaktadır. Ancak araştırmamız esnasında kaynaklarda geçen bilgilerden anladığımız kadarıyla Amerika'ya yeni giden ve müthiş bir araştırma yeteneğine sahip olan Mehcer edebiyatçıları kültürel ortamda varlık gösteren bütün akımları tanımaya çalışmışlardır. Cibran, Nu'ayme ve Reyḥânî bu manada masonlarla da taşınmışlar, bir müddet diyalog halinde olmuşlar ancak hepsi istisnasız olarak masonları iyice tanıdıktan sonra onlarla irtibatlarını koparmışlar, hatta onlara yönelik çok ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır. Nu'ayme masonlarla olan diyaloğunu şöyle anlatmaktadır: *"Sevgili dostum Edip'in mason olduğunu biliyordum. Walla Şehri'nde grubun lideriydi. Ancak ben hiçbir zaman kendisine bu konuyu açmadım. Çünkü ben hiçbir zaman hür inançlara sahip olduğuna inanmamıştım. Fakat Edip'in getirdiği İngilizce kaleme alınmış 'Morals and Dogma' adlı eseri okuduktan sonra, bir gün masonluğun 33. Derecesinde olan sevgili dostum bana: 'bizim birini masonluğa davet etmemiz doğru değil, yine de New York'a gitmeden masonluğa girmeni öneririm. Ne dersin?' dedi. Ben*

de: 'neden olmasın? dedim. İşte bu şekilde bana masonluğun birinci derecesi verildi. Artık zaman zaman merkeze uğramaya başladım. Her gidişimde asıl sorunlara değil boş şeylerle uğraştıklarının farkına vardım. Bana öyle geldi ki oraya giren sırf maddi ve sosyal çıkar için artık oraya üye oluyordu. Bunun üzerine çok geçmeden yıllık ödentimi vermemeye başladım ve ayağımı da oradan kestim."[456]

3.2.2. Mîḫâîl Nu'ayme'nin Dînî Tecrübe Merhaleleri

Mîḫâîl Nu'ayme kendi hayat hikâyesini ve yaşadığı manevi yolculuğu Seb'ûn adlı üç ciltten oluşan biyografisinde anlatmış ve kendi mistik yolculuğunu ve dini tecrübelerini merhalelere ayırmıştır. Şimdi bu merhalelere değinmeye çalışacağız.

Nu'ayme'de Mistik yönelişler sürecinde ilk olarak yalnızlığa meyil ve tabiat sevgisi ön plana çıkmaktaydı. O gençliğinden beri tabiatı gözlemlemek için kendini insanlardan tecrit etmeye meyleder, güneşin doğuşuna ve batışına, serçelere, kurtçuklara, fışkıran sulara, yüksek ağaçlara, göz kırpan yıldızlara, yorulmayan bitkin düşmeyen parlak aya hayretle bakarak yaratılmış varlıkların seyri ve üzerinde düşünme ile mutlu olurdu. Bütün bunlarda kalbini neşelendiren bir sessizliğin fısıltılarını duyar, bunları tam olarak açıklayamaz ve yalnızlık ve inzivaya müthiş bir özlem duymaya başlar.[457] Bu özlem duygusunun neticesinde tabiatla baş başa kalarak derin düşünme evreleri yaşamıştır. Tabiat onun için hakikatlere açılan, iç sesini duyduğu ve ilâhi güzellikleri müşahede ettiği doyumsuz bir derin düşünme ortamıydı.

---

[456] Mîḫâîl Nu'ayme, *Seb 'ûn, el-Merḥaletu' s - sâniye* (1911-932), Beyrût 1991. (Elektronik sürüm, erişim tarihi: 18.03.2011)i s.64-65; Yazıcı, s.228.

[457] Sureyyâ 'Abdulfettâḥ Melḥas, *Mîḫâîl Nu'ayme el- Edîbu'ṣ-ṣûfî*, Beyrût 1986. s.16

Adeta gizli bir el Nu‘ayme’yi demirlemiş ve mekânik aletlerden çıkan gürültü ve patırtı ile dolu âlemin dışına itmiştir. Bu el onun böyle bir âlemden tiksinmesine vesile olmuştur. İçinden gelen bir ses onu sarsarak sürekli bir devinime itmiştir. Bu duygusal tecrübe Nu‘ayme’nin taşıdığı, kökleri doğuda bulunan inancına dönmesini sağlayan itici bir güçten başka bir şey değildi. Şuhrûb ve ondan fışkıran halim selim güzellikleri hayal etmeye başladı. Rusya’da eken yaşadığı gurbet ve yabancılık hissi onu Amerika’da da mı bulmuştu acaba?

Onun düşünce semasında adeta ışıktan bir sütun gibi mübarek bir el belirerek Nu‘ayme’nin kâlemine işaret etmiştir. Bu işareti algılayan Nu‘ayme için kitap ve kalem biricik dostlar haline geldi. Yurdundan uzun süre ayrı kalmış olması nedeniyle yakıcı bir hasret duygusu ruhunu sardı. Bu duygunun eşliğinde sürekli yazmaya başladı. Yazarken neredeyse kalbinin hakikatin özüne varacakmış gibi olduğunu hissediyordu. Nihayetinde hakikati hissetti ve tanıdı. Edebiyat, ruhunun derinliklerinde gezinme fırsatı vermişti Nu‘ayme’ye. Gözlerini mekânik aletler medeniyetine kapatarak, geçim yolunda devam eden çalışmasına rağmen kalbi huşu ile tanıştı ve kendisine her an eşlik etmeye başladı. Bu duygu ona hayat, onun anlamı, ölüm ve sonrası, hayret duygusunu tetikleyen varoluş, sonsuzluk ve hiçbir şekilde sonu gelmeyen, azalmayan çeşitliliği içinde barındıran her şeyin var oluş gayesi hakkında sorular sordurttu. Tam da bu sorularla meşgul olurken tezofi akımıyla tanıştı. Genel olarak mistik ilkeleri barındıran, insanın iç âlemi ve ruhuna yönelen bu akım içinde duyduğu bazı sıkıntılara çözüm oldu. Bu dönemde bilgi ve manevi hakikat konusunda teozofi akımından etkilenmiştir. Bu dönemde Hıristiyan inançlarından olan aslî günah üzerinde sorgulamalar yapan Nu‘ayme kişinin şahsî gayretleri ile iyi veya kötü sonu hakkettiğini anlamış ve insanlara daha doğmadan suç atfeden bir din anlayışının yükünden kurtulmuştur.

Nu‘ayme “aslî suç” inancının içinde meydana getirdiği sıkıntıdan kurtuluşunu şu sözlerle açıklamaktadır: *“Bendeki ‘aslî suç’ ve korkutan din düşüncesinin yerini özel gayretlerimle kurtuluşa erme düşüncesi aldı. Bu bilginin eşliğinde hareket eden yaşantı (tecrübe) sayesinde oldu. Çünkü bilgi kendisinde bir bilinmeyen bulundurduğu müddetçe bilgi olmaz. İnanç, hayatı bir halden diğerine taşınma evreleriyle bütünleşen kesintisiz bir eyleme dönüştürür. Bunlar ölüm dediğimiz evrelerdir.”*[458]

Burada Nu‘ayme’nin reenkarnasyon inancının izlerini görmekteyiz. Beklide mutlak hakikate ulaşma olgunluğuna erişene kadar dünyaya tekrar tekrar gidip gelme inancı ona mantıklı gelmiş ve eninde sonunda kemale ulaşmak gibi güzel bir sonun hayaliyle daha iyi bir dünya yolunda aktif bir katılımcı olmaya hazırlamıştır.

Araştırmalarını tasavvuf ve mistisizm üzerine yoğunlaştıran Nu‘ayme asırlardan beri süregelen batini öğretileri derinlemesine incelemeye başlamıştır. Zaman ve mekân açısından uzak mesafelerde olmalarına rağmen bu batini öğretiler arasındaki yakınlık ve Hintli, Hıristiyan, Müslüman, doğulu ve batılı fark etmeksizin bütün sufilerin ortak bir noktada buluşabilmeleri onu hayrete düşürmüştür.

Bu araştırmalar neticesinde içsel bir huzura kavuşan Nu‘ayme’nin bu dönemde edebi eserleri çoğalmıştır. Zihninde, kalbinde ve ruhunda beliren duygu ve düşünceleri şiir ve nesir yoluyla dualar, tasvirler ve eleştiriler kanalıyla açıklamaya başlamıştır. Bütün yazdıklarında insanları özgürlüğe, idealizme ve üstün değerlere, bunların da ötesinde ülkesinde hüküm süren ataletten ülkesinin insanlarını kurtarmak için yenilikçiliğe ve faalliğe çağırıyordu. Araştırmaları ve dini tecrübeleri ile belli bir birikim sağlayan Nu‘ayme’nin kâlemi

[458] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas, s. 26-27.

artık bu birikimin insanlara taşınmasında bir aracıydı. Kalemini bir askerin zorunlu olarak silah taşıması gibi hiç yanından ayırmıyordu.

Nu'ayme'ye göre Yüce Yaratıcı'ya yakınlık derin düşüncelerle yer değiştirdiğinde insanın kalbindeki keder yok olur içindeki düşmanlığa karşı düşmanlık oluşur. Tanrı'ya karşı hissedilen derin bir iman insanın içinde büyür bir güç meydana getirir ve insanı eşsiz ürünler ortaya koymaya, eşsiz hizmetler yapmaya sevkeder.[459]

İmanla birlikte insanın içindeki ikilikler ortadan kalkar ve manevi bir huzur hali ortaya çıkar. Nu'ayme, Mirdâd'ın diliyle iman hakkında şunları söyler: *"imana sarılın. Şimdiden iman ile uyuyun ve iman ile kalkın. Şüphe hiçbir zaman yastığınıza baş koymayacaktır ve adımlarınızı hiçbir zaman tereddüde sokmayacaktır."*[460]

Nu'ayme'ye göre imanla yakalanan güven ve iç huzur duygusu öyle bir haldir ki hiçbir şey onu bozamaz. Manevi huzura kavuşmuş insan kalbini hayatın kederi de sevinci de etkilemez. Zira Mürdâd kalbi imana açıldıktan sonra kendisine gelen Himbâl'e şunları söyler: *"Himbâl, sil gözlerinin yaşlarını. Zaman ve mekânın ufuklarından daha uzak ufuklar arayan gözlere göz yaşı yakışmaz!...*

Gençliğin neşesi için dans edip şarkı söyleyenlere, ihtiyarlığın kırışıklıkları için titreyip ağıt yakanlara boş ver sen!

Zamanın bayramlarında şarkı söyleyip, yas günlerinde alınlarını toprağa sürerek üstünü başını parçalayanlara boş ver sen!

Sana gelince Himbâl, hep sakin ol ve zamanın değişikliklerinde değişmezleri ara.

---

[459] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas, s.27-29.

[460] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, çev. (Hüseyin Yazıcı), s.194, İstanbul 1999.

Zamanda gözyaşına değer bir şey yok. Doğrusu gülmeye de layık bir şey yoktur ...

Gözyaşının yakıcılığından uzak kalmak ister misiniz? Öyleyse gülme sarhoşluğundan uzak durun.

Gözyaşı buhar olup gülmeye; gülmek de çoğalıp gözyaşına dönüşür.

Oysa sizler, kalplerinizi sevinçle buharlaştıramaz, hüzünle de kıramazsınız. En iyisi siz, ikisinden de uzakta ve güvende olun."[461]

Nu'ayme'nin kendisini Mirdâd'ın diliyle Himbâl'e söylediği nasihatleri bizzat kendi hayatında yaşamıştır. Zira maddi zorluklar ve sıkıntılar içinde geçen hayatına rağmen yakaladığı manevi huzur sayesinde düşünmeye, araştırmaya ve ürünler vermeye bir an bile olsa ara vermemiştir.

Nu'ayme'nin yakaladığı iç huzur peşinden parlak ruhi bir sevgiyi ortaya çıkardı. Bu sevgi bütün varlıkları birleştirmesi bakımında insanı en yüksek derecelere ulaştıran derin bir anlayıştır. Adeta Nu'ayme'nin ruhu ile sevgi arasında binbir dil vardır. O, bir sufi psikolojisi ile sevgi hakkında şunları söyler: *"Geçmişte varsan her şeyin ve geleceğe dek var olacak her şeyin bir binek olarak tek bir beden, tek bir ruh olduğunu ve köklerinin derinde olduğunu hissediyorum. Her şeyi tasdik ediyor ve her şeyden zevk alıyorum ve kalbimin derinliklerinden şöyle sesleniyorum: 'Ey sevgi, sen kendisinde her türlü başlangıcın bulunduğu başlangıçsın. Her şeyin kendisinde son bulduğu sonsun. Seninle aylar ve güneşler birbirini takip eder. Galaksiler senin etrafında döner. Hayat senden doğar. Yani güzel olan hayattan ve gerçek güzellikten. Senin sultanın sultandır. Senin hükmün hükümdür. Senin adaletin adalettir. Sen büyü ve büyücüsün. Sen hem yaratan hem yaratılansın.*

[461] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s. 129.

Sen her şeyi kapsayan her şeysin. Övgü sanadır. Ey sevgi işte ben kalbimi senin uğruna bir heykel yaptım. Onu kutsa! Kutsalların en kutsalı.[462]

Nu'ayme'ye göre sevgi Tanrı'nın kanunudur. İnsanlar sevgiyi tanımak için yaşar ve hayatı tanımak için sever. Bu hakikati anlayan insana dünyada başka bir şey gerekmez.

"Sevginin sevenle sevileni bir araya getirmek ve onları tek bir kişi haline getirmekten başka bir görevi var mıdır?" diye sorar Nu'ayme. Ona göre sevginin doğasında ayrımcılık yoktur.

Nu'ayme'ye göre sevgi hayatın özü iken nefret ölümün cerahatidir. Sevgi insan damarlarında hür olarak akmadıkça yaşayamaz. Nu'ayme sevgiyi damarda akan kana benzeterek, nasıl ki damardaki kanın akması engellenince hayati tehlike ortaya çıkarsa, insanın ruhu da sevgiyi yaşamayınca köhneleşir.

Nu'ayme'ye göre kendi zatını sevmekten başka olası bir sevgi yoktur. Tanrı'nın zatından başka zat yoktur. O zat ise tüm varlık demektir. Tanrı, saf bir sevgidir.[463]

Sevgi ve nefreti asla bir araya gelmeyecek iki unsur olarak gören Nu'ayme bu konuda şöyle söylemiştir: *"Bir düşmanı olanın tek bir dostu bile yoktur. Çünkü düşmanlığın mesken ettiği kalp, dostluk için nasıl güvenilir bir liman olabilir. Yine kalbinde nefret duygusu olan biri sevgi coşkusunu nasıl bilebilir."*[464]

Nu'ayme sevgiyi bir fazilet olarak değil ekmek, su, ışık ve havadan daha lüzumlu bir zaruret olarak görür. Sevgide ödül aranmaz. Çünkü sevginin kendisi ödüldür. Sevgi birleştirici ve

---

[462] Mîḫâîl Nu'ayme, *Seb ůn*, c.II, s. 189.

[463] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s. 87-93.

[464] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s.89.

bütünleştirici olup insanı Tanrı'ya götüren yollardan biridir.

Sevgiyle büyüyen, gelişen, zenginleşen Nu'ayme sevgiyle birlikte tüm varlıklarla birlik hissini yaşamıştır. Bu his yani sevgiye eşlik eden vadet-i vucûd hissi her nereye gitse onunla birlikte taşınmaya başlamıştır. Mistiklerin ve mutasavvıfların pek çoğu insanlara duyulan sevgiden mutlak varlığa duyulan sevgiye yükselmiştir. Nu'ayme'nin mutlak varlığa karşı duyduğu sevgi adeta kanında eriyen ve onun da kanında eridiği bir tohum haline gelmiştir. Mistik bir deneyim olarak olabildiğince yüksek bir derecede ortaya çıkan bu sevgi onun inancı haline gelmiştir. Bu onun gençliğinden beri içinde taşıdığı sevginin ilahi aşka dönüştüğü noktadır. Nu'ayme'nin içinde hissettiği aşk dünyasının tümünde bütün varlığını kaplayana dek günlerin geçmesiyle birlikte şiddetlenmiştir. O, toprağın bir zirvesi ile dağ arasında, aslan ve küçük bir kurtçuk arasında, kadın ve erkek arasında bir fark görmemeye başlamıştır. Bu iman sayesinde iç dünyasında birbiri ile boğuşan ve kalbinde yer eden çatışmalar ve çelişkiler son bulmuştur. Bütün tenakuzlardan sıyrılarak birlik ve uyum içinde yaşar hale gelmiştir.[465]

Nu'ayme'ye göre bütün bunlar hayat için elzem meselelerdir. Bu yeni kaynak yeni sevgi ve aşk duygusu gönlündeki tenakuzları eriten bir potaya dönüşmüştür. Dünyadaki iklimler, varlıklar ne kadar çeşitli ise onların şekilleri ve görevleri de o kadar çeşitlidir. Onlar bir vucûdun azalarına benzerler.[466]

Nu'ayme bu coşkun ilahi duyguları kalbi ile tecrübe ederken uzlete ve yalnızlığa özlem duygusu içinde feveran ediyordu. Bu duygunun şiddeti karşısında sabırla durmaya çalışarak adeta ruhunu imtihana tabi tutuyordu. İnsanlığa verecek bir mesajının olduğunu düşünüyor, bu mesajı ve insanlara

[465] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas, s. 30.

[466] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas, s. 31.

yapacağı daveti olgunlaştırmak için köyü Besinta'daki evine, Sınnîn Dağı'na ve Şuhrûb'a dönme konusuna odaklandı.

Nu'ayme kırk yaşını henüz geçmişken yakınlarına yalnız kalma isteğini açıklayarak daha önce yaşayamadıklarını tecrübe etmek üzere 1932'de Lübnan'a köyüne dönmüştür. Marifete ulaşmak için hayatın aslından ve kaynaklarından beslenen derin bir ruhî tecrübe yaşamanın yollarından biri de inzivaydı Nu'ayme'ye göre. Eğer insan mutlak bilgiyi yakalama yolunda kendini toplumdan tecrit etmezse, kendini tam olarak keşfedemez ve sahip olduğu yetenekleri, zekâsı ve enerjisi sınırlı kalırdı. Nu'ayme insanlara vereceği bir mesajının olduğunu düşünmüş ve bu mesajın ön ruhi hazırlıklarını yapmak için köyünde inzivaya çekilmek istemiştir.

Zihnî, kalbî ve ruhî olarak içinde her ne varsa sadece onunla yaşamaya gayret gösteren Nu'ayme'nin bu çabası ruhunu ve kalbini berraklaştırmış ve berraklık edebiyatına etkileyici bir üslup olarak yansımıştır.[467]

Nu'ayme, uzun bir ruhi yolculuktan sonra keşfeden, derin düşünen, sakin, uzlaşmacı, huzurlu, kanaatkâr, sevgi dolu, korkudan uzak, işlerini Tanrı'ya havale etmiş, semavi ve ilahi bir yaşam sürdürmek için dönmüştü Lübnan'a. Kendisi yaptığı bu yolculuğu şöyle tasvir ediyordu: *"Sonsuz bir dünyadaki uzak yerlere yapılan yolculuklar, benim dünyam ve kâinatta görünen ve görünmeyen her şeyin dünyasıdır."*[468]

Amerika'dan döndükten sonra onunla tanışma imkânı bulan Lübnanlı edebiyatçı Tevfik Avvâd "Şuhrûb Yalnızı" diye isimlendirdiği Nu'ayme hakkında da şunları söylemiştir: *"Ben onu gerçek bir sufi olarak görüyorum. Ahlakı, istekleri, doğruluğu ile bir sufi. Sürekli devam eden mücadelesiyle bir sufi.*

---

[467] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas, s. 31.

[468] Mîḫaîl Nu'ayme, *Seb ûn*, c.II, s. 16.

Kadın olsun erkek olsun şiirlerinde insanı ayırmaksızın kurtarma sorumluluğuyla derinleşmiş bir sufi. O, her insanın tümüyle dünyanın kurutuluşu işinden sorumlu olduğunu düşünüyordu. Bütün insanların yüce değerleri diriltmek ve yaşatmak için birlik olması gerektiğini söylüyor ve buna "insani ortaklık" adını veriyordu. Ona göre bu pencereden bakınca ırkçılık körlük, ulusalcılık dilsizlik gibi görünüyordu. Bu insanın kendi milletinin kendi sorunlarına sahip çıkmaması, kendi milletine sevgi duymaması anlamına gelmiyordu. İnsan bir taraftan kendi milletinin değerlerine sahip çıkarken diğer taraftan da evrensel kardeşliğin bir halkası olmalıydı. Bu şuur Nu'ayme'nin ruhunu içine düştüğü ikilemlerden ve çelişkilerden kurtarmış olup kalbi her şeyi ile ahenk içinde olan huzur duygusuyla dolmuştu. Kazandığı ruh hali alemle bağını güçlendirerek çok geniş bir manevi dünyanın kapılarını açmıştı. Artık benliği evrensel birlik içinde erimişti. Ölümden korkmaz hale gelmişti. Çünkü Nuayeme'ye göre yaratılmış olan her şey bütünlüğünden ayrılmayan bir parçadır. Bu gerçeği fark eden kişi hayatın özünde ve insanlığın kalbinin özünde yaşamaya devam eder."[469]

3.2.3. Mîḫâîl Nu'ayme ve Kutsal Edebiyat Anlayışı

Nu'ayme 1932'den sonra Lübnan'da yaşadığı inziva hayatında kâlemine ve ruhuna sarılarak kendini samimiyet, doğruluk ve nefs-i mücadeleye adamıştı. Bu dönem Nu'ayme'nin edebi faaliyetleri açısından oldukça münbit bir dönemdi. Yazıları vasıtasıyla insani, ruhsal tecrübelerini ve varlık hakkındaki düşüncelerini kendi lehine sorular sorarak, sonra da

[469] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas, s.34.

kâlemiyle parlak bir üslubun eşlik ettiği cevaplar vererek insanlarla paylaşıyordu.

Nu‘ayme edebiyata da mistik ve manevi bir anlam yüklemiştir. Bu inziva döneminde dini ve manevi mesajlar vermek için edebiyatın önemi hakkında yazılar da yazmıştır.

Nu‘ayme edebiyatla ilgili yazılarında edebiyatın, hayatın bölünmez bir bütünü olduğunu vurgulamaktadır. O, derin düşünce, inceleme ve dünya edebiyatı ile yakın temastan sonra, Arap edebiyatını boş düşüncelerden, yanlışlardan ve taklitçilikten kurtarmaya, insanı ve değerini anlama davetine karar verdikten sonra hayat ve edebiyatı birbirinin ikizi gibi görmeye başlamıştır.

Edebiyatı kutsal ilahi bir mesaj olarak gören Nu‘ayme edebiyatın insana dair ve ruhlarda Tanrı’yı aramaya dair bir kavram olarak açıklıyordu. Buradan hareketle daha önceki eserlerinde görülmeyen edebi tenkit usulü ile Arap edebiyatını eleştirmeye başlamış ve bu eleştirileri el-Ğırbâl adlı eserinde bir araya getirmiştir. Nu‘ayme bu kitapta eleştirilerin ötesinde evvela edebiyatı tanımlamış, edebiyatın önemine değinmiş ve edebiyatçının vasıfları üzerinde durmuştur.

Nu‘ayme edebiyatta lafzı geri planda bırakarak mananın önemine vurgu yapmıştır. Manayı değer ve şeref açısından yükselterek düşünce, şuur ve faziletlerle doldurmuştur. O, daha er-Râbiṭatu’l-ḳalemiyye’nin kuruluş safhasında hazırlık metninde lafza gösterilen itibarın, mananın önüne geçmemesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir: *“Eski edebiyatçıları mana ve şekil açısından taklit etme ruhu geleneğimizde her zaman var olan v edebiyatımızın ruhunu kemiren bir kurtçuktur.*[470] Bunlara ilaveten şunları da söylüyordu: *“İster görünsün ister görünmesin insan ruhunda hayatının günlük ihtiyaçlarını hare-*

[470] Mîḫâîl Nu‘ayme, *Seb ûn*, c.III., s.173.

kete geçiren hususları açıklamak için insanın yarattığı bir araçtır edebiyat. Yaratılmış olana yaratanın efendisi olmak yakışmaz." Aynı paralelde şiir hakkında da şunları söyler: *"Şiir insani bir ihtiyaçtır. Çünkü insan şiirde güzellik, adalet, hakikat ve iyilik kavramları hakkındaki düşüncelerini somutlaştırır."*[471]

Bu ihtiyaç ona göre insani değerleri vücuda getirmek için çaba göstermekten geri durmayan bir duyarlılıktır. Bu duyarlıkla edebiyat yazarının ruhu ile kendi dışındakilerinin ruhu arasında bir elçiye dönüşür.[472] Nu'ayme nasıl ki kendi hayatında ruhuna kutsal bir mesajı taşıma sorumluluğu vermişse edebiyata da kutsal bir mesajı taşıma sorumluluğunu yüklemiştir. Ona göre; edebiyat hayatla iç içe olmadan var olamaz ve yaşayamaz. Bunu şu sözleri ile ifade eder: *"Hayat ve edebiyat birbirinden ayrılmayan ikiz kardeşlerdir. Edebiyat hayata, hayat edebiyata dayanır. Edebiyat hayat kadar geniş, hayatın içinde barındırdığı gizemler kadar derindir. O, bir yaratıcıdan sadır olmaktadır. O yaratıcı ise insandır. Edebiyat hayatın değeri, derinliği ve gizemleri içerisinde bizzat hayatın kendisidir."*[473]

Nu'aymeye göre manevi değerlerden yoksun ve yüzeysel edebiyatın veya şiirin bir kıymeti yoktur. O, şiirde ve edebiyatta düşünmeye sevkedicilik özelliği aramaktadır. Bunu onun şu sözlerinden anlıyoruz: *"Ben duygularımı galeyana getiren şiirden daha çok, beni hayat meseleleri ve varlık hakkında düşünmeye sevkeden şiire yöneliyordum."* Eğer şiir onun ruhunda sarsıntı ve güzellik hissi uyandırmıyorsa onu asla kabul etmemektedir. Şiirin kurgusu ve sanatsal kapasitesi ne kadar yüksek olursa olsun durum değişmez.

---

[471] Mîḫâîl Nu'ayme, *el-Ğırbâl*, s. 80, Beyrût, 1988.

[472] Mîḫâîl Nu'ayme, *el-Ğırbâl*, s.27.

[473] Sureyyâ ʿAbdulfettâḥ Melḥas , s. 40.

Nu‘ayme yaşadığı mistik merhalelerin sonucunda ulaştığı manevi halleri ve doğruları insanlara iletmede edebiyatı kutsal bir elçi olarak görmüş ve lafzı önemsemeyerek manayı arka plana almanın edebiyatın kutsallığına uymadığını ifade etmiştir.

3.2.4. Mîḫâîl Nu‘ayme ve Tanrı Anlayışı

Nu‘ayme’ye göre hakikatin kendisi olan Tanrı bir yönde evrenin ruhu iken diğer yönden de en-Niẓâmdır. Sebûn’un birinci cildinde Allah lafzını 141 kez tekrar eden Nu‘ayme, ikinci ciltte Allah lafzı yerine “ruh” kelimesini kullanmaya başlamıştır.

Nu‘ayme’ye göre varlığın hakikati “Ruh”tur ve varlığın hakikati olan Allah el-Muharriki’l-Evvel olup bakışlarımızın ve düşüncelerimizin algısından uzak olandır. Nu‘ayme’nin imani bakışında Allah’tan başka hayat yoktur, O’ndan başka varlık yoktur. O’nun sevgisi olmadıkça özgürlük olmaz, O’nun adaleti dışında hiçbir düzen yoktur. O’nun bilgisi dışında hiçbir güç yoktur.[474] Nu‘ayme yaratıcıya karşı güçlü bir imanı yansıtan şu sözlerle seslenir: *“Rabbim, dün ilmiyor olduğumu bu gün öğrendim. Öğrendim ki sen tek başına hayatsın. Benim hayatım, senin hayatındandır. Sen tek başına varlıksın. Senin varlığın içinde benim varlığım var.”*[475]

Nu‘ayme inandığı Tanrı için en-Nizam sıfatını kullanır. Çünkü o, Tanrı’nın bir şahıs veya bir zat değil kâinattaki her şeyin kendisine iman ettiği büyük, muazzam, her şeye kadir bir güç olduğuna inanmaktır.

Nu‘ayme’nin kitaplarının çoğunda vahdet-i vucûd anlayışının yansıması açıkça görülür. Sebûn’un üçüncü cildinde Nu‘ayme *“Allah her şeydedir. Ancak her şey Allah değildir.”*

---

[474] Mîḫâîl Nu‘ayme, *Ṣavtu’l- Âlem*, s. 22, Beyrût, 1988.

[475] Rebi‘a Bedî‘, c.II, s. 813.

der.[476] Vahdet-i vucûd felsefesini anlatmak için yazdığı bir mektupta da Tanrı'nın var edici bir güç olduğunu, nasıl ki ağacı yaşatan gücün kendisi ağaç sayılmazsa, Tanrı'nın yansıması olarak var olan mevcudat da Tanrı sayılmaz demiştir. Nu'ayme bu düşünceleriyle Eflatun'da ve Yeni Eflatunculuktaki vahdet-i vucûd anlayışına yakındır.

Nu'ayme'ye göre insan Allah'ın birliğini idrak ettiğinde ve onun birliğinin kendisinden başka hiçbir kuralın olmadığı ezeli ve ebedî kural olduğunu anladığında ve sevginin baki kalmanın tek kuralı olduğunu anladığında ve bu kural gereğince yaşadığında yaşamış olur. Ancak Tanrı'nın konumunu bilmeyen ve bu düzenin dışında yaşayan kişi ölmek için yaşamış olur.[477] Aslınd Nu'ayme'nin Mirdâd adlı öykü kahramanının gemideki arkadaşlarına verdiği temel mesajlardan biri de budur. Nu'ayme'nin anlayışında Allah'ın hakikati metafizik değil, tersine iradesinin bütün yaratılmışları kapsadığı düzendir. Onun iradesi şeyleri, ruhları ve onların gidişatlarını elinde tutan bir bütünlüktür. Zaman ve mekânda tesadüfler yoktur.[478] Kader ise insanın düşüncelerinden, sözlerinden, fiillerinden, niyetlerinden başka bir şey değildir. Nitekim Nu'ayme'ye göre kader insanın şimdiki yada önceki hayatlarından birindeki niyetlerinin, yaptıklarının ve kurduğu ilişkilerinin sonucudur. İnsan ne ekerse onu biçer. Bu düşünceler Nu'ayme'de reenkarnasyon ve karma doktrini ile uyumlu bir şekilde var olmuştur.

Nu'ayme'nin Tanrı anlayışında dikkat çeken bir diğer husus ise Tanrı'ya olan inancı ile insana olan inancını aynı paralelde dile getirmesidir. Nu'ayme'de hakikati insan ve Tanrı birlikte temsil ederler. Zira o Mirdâd'da şöyle der: *"Tanrı'ya*

---

[476] Rebi'a Bedî', c.II, s. 814 (*Seb ʿûn*, C.III, s. 756'dan naklen)

[477] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s.82.

[478] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s.137.

olan imanım olmasaydı insana inanmazdım. İnsana inanmasaydım Tanrı'ya inanmazdım. Bu iki iman birdir."[479] Nu'ayme'nin görüşüne göre insan, kökleri ezelde ve ebede bulunduğu için sonsuzluğa uzanır. İnsan ve Tanrı iç içedir. Nitekim yine Mirdad'da şöyle der: *"İnsan Tanrı'dan, insan kardeşlerinden, kelimeden doğan diğer bütün yaratılmıştan ayrı değildir."*[480] İşte evrensel düzene saygı duyduğu ve onunla birlikte yaşadığı için ruhunda tek olanın birliğini keşfeden insan Mehcer edebiyatının ve Nu'ayme'nin idealindeki insandır.

3.2.5. Mîḫâîl Nu'ayme ve İnsana Tanrısallık Atfedilmesi

İnsanın içinde Tanrı'nın kendisine davet ettiği bir hakikat vardır. İnsanın bu hakikate ulaşabilmesi için ve kendisinden ayrıldığı kaynağa dönebilmesi için ciddi bir çaba sarfetmesi gereklidir. Nu'ayme'ye göre hakikat ruhlarımızda gizlidir.

Nu'ayme'ye göre bütün insanlar hayatın ulûhiyetinde ortaktır. İnsanların mutlulukları bunu idrak etmede ve gerçekleştirmede gizlidir. Peki, insan kendi içerisinde görünen ve görünmeyen bütün âlemleri bir araya getiren zengin dünyayı nasıl keşfedecektir? Nu'ayme'ye göre bu marifetle mümkün olur. Ancak bu bilgiye tek bir hayatla ulaşmak mümkün değildir. Bu nedenle Nu'ayme'ye göre insanlar bu bilgiye ulaşana kadar tekrar tekrar dünyaya gelirler. Her gelişlerinde gelişirler. Ona göre reenkarnasyon inancı çerçevesinde tekrar eden bedenlenmeler insandaki ulûhiyet gücünün gerçekleştirilmesi için bir fırsattır. Tanrı'nın inancı kendini gerçekleştirmeleri için bahşettiği bir nimettir. Nu'ayme reenkarnasyona sonu Tanrı'ya ve Tanrılığa varacak bir yolculuk olarak bakar. Bu nedenle de

---

[479] Rebi'a Bedî', c.II, s. 821.

[480] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s.60.

bunu bir düğün olarak nitelendirir. Çünkü ona göre ölüm, ölüm değil ayrıldığı ilahi bütünlüğe kavuşmaktır. Ölüm insanın hedefine ulaşmasını sağlayacak olan en iyi yardımcıdır. İnsanlar Tanrı'da ve Tanrı'dan oldukları müddetçe ölmezler. Yaşamları sırasında ruhlarını ve Tanrı'yı tanımak için dirilirler. Nu'ayme'ye göre bu inanç olmadan varlığı anlamak imkânsızdır. Ona göre insan Tanrı'dan ayrılmaz bir parçadır. Tanrı'da yaşar, her zaman ve mekânda, yerde ve gökte, ezelde ve ebede Tanrı gibidir. Tanrı ve insan aynı özdendir. Nu'ayme Mirdâd'da şöyle der: *"Evet, insan yok olmayacaktır. Çünkü o, tükenmez bir kaynaktır. O, potaya bir insan olarak girecek, oradan bir ilah olarak çıkacaktır."*[481] Yine başka bir yerde şöyle der: *"Tanrınız sanki sizin hayatınıza muhtaçmış gibi hayatınızı yaşayın, zaten de gerçekte de bu böyledir."*[482]

Bütün bu anlattıklarımızda Nu'ayme'nin yoğun bir reenkarnasyon ve panteizm anlayışı içerisinde olduğunu görürüz. Nu'ayme'nin panteizm konusunda özellikle de Sipinoza'nın panteist düşüncesinin etkisinde kaldığını müşahede ediyoruz. Panteizmin sınırlı bir varlık olan insanı her konuda Tanrı'ya ortak görmesini mantıken açıklamak mümkün değildir. Panteizmde Tanrı ve âlem ayrılık mesabesinde görülürken, vahdet-i vucûdda âlem, Tanrı ile aynı değil, Tanrı'nın tezahürüdür. Güneş ışıkları nasıl güneşle eşitlenemezse, varlıklar da Tanrı ile eşitlenemez. Bu noktada ilginç olan durum şudur ki Nu'ayme'nin eserlerinde hem panteizm hem de vahdet-i vucûd anlayışının izleri vardır. Zira Sebûn'da; "Tanrı her şeydedir. Ama her şey Tanrı değildir." sözü vahdet-i vucûd felsefesinin yansımasıdır. Mirdâd'da ise panteizme yönelik düşünceler ağır basar. Bu konu Arap edebiyatı araştırmacıları açısından da ihtilaf konusu olmuş; bazıları Nu'ayme'yi panteist olarak nitelendirirken bazıları da Nu'ayme'nin vahdet-i vucûd

[481] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd* , s.70.

[482] Mîḫâîl Nu'ayme, *Mirdâd*, s.79.

felsefesine sahip olduğunu söylemiştir. Ancak Nu‘ayme’nin eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla her iki inancı yansıtan fikirler de bulunmaktadır. Aralarında nüans bulunan bu iki inançtan hangisinin ağır bastığını tespit etmek oldukça zordur.

3.2.6. Mîḫâîl Nu‘ayme ve Dinler

Nu‘ayme de Cibrân gibi insanları ayinlerin ve geleneklerin dininden kalbin, ruhun ve sevginin dinine çağırmıştır. Eğer din duygusu insanı manevi ve ruhsal açıdan yükseltmiyorsa, sevgiyi, hakikati ve güzelliği insan kalbine yerleştirmiyorsa bu din anlayışının hiçbir anlamı yoktur onlara göre. Din kavramına bu şekilde yaklaşan Nu‘ayme’nin semavi dinler ve müntesiplerine bakış açısı ne olmuştur? Şimdi bunu inceleyelim.

Nu‘ayme’nin eğitim sürecinde Kitâb-ı Mukaddes’i derslerde okuduğunu ifade etmiştik. Nu‘ayme Sebûn’da belirttiği kadarıyla Ahd-i Cedid’i Ahd-i Atik’e yani İncil’i Tevrat’a tercih etmiş buna gerekçe olarak da Tevrat’ta yer alan sert, gazap sahibi, intikam alan, saldıran bir savaş ilahını, askerlerin rabbi olan Tanrı’yı kendine yakın bulmadığını, İncil’de yer alan babayı, bütünüyle şefkat, merhamet, rahmet ve sevgi olan Tanrı’yı, Tevrat’ta anlatılan Tanrı’ya tercih ettiğini ifade etmiştir. Nu‘ayme istisnasız bütün insanların rabbi olan, İncil’in ilahını, sdece bir milleti üstün tutarak seçilmiş millet yapan Tevrat’ın ilahına tercih etmiştir.

Nu‘ayme Tevrat’taki tanrı anlayışını beğenmese de Eyüp’ün Yolculuğu gibi bahislerden edebi açıdan ilham almış ve bazı Mezmur ayetlerini anlattıklarına örnek olarak göstermiştir. O, sıkıntılı dönemlerinde Davud’un, Süleyman’ın ve Âşiyâ’nın sözlerini okuyordu. Ancak Nu‘ayme Tevrat’ı Hıristiyanlığın kutsadığı bir kitap olarak değil, beşeri tecrübeden

sadır olan bir kitap olarak okuduğunu açıklamıştır.[483]

Nu'ayme de Cibran ve er-Reyḥânî gibi Yahudilerin kendilerini diğer milletlerden üstün tutmalarını *"sanki onlar topraktan yaratılmamışlar mı?"* diyerek eleştirmiştir. Ayrıca o da Cibran gibi, İngilizlerin kendi çıkarları için Filistin'e Yahudileri yerleştirmede ön ayak olmalarının vahametini, Filistinlilerin de ülkeleri için yeterince mücadele etmediklerini, 19 Nisan 1915'te *" Mir'âtu'l- ğarb" (Batının Aynaları)* adlı makalesinde dile getirmiştir.[484] Bu konuya siyaseten değil bir mütefekkir olarak yaklaşan Nu'ayme her iki milletin de geçmişte yaptıklarının bedellerini ödediklerini dile getirmiştir. Ona göre Yahudiler geçmişte diğer milletleri hor görmelerinden dolayı yersiz yurtsuz kalmış olup, Filistinliler de sorumluluk ruhu ile hareket edip karşılaşabilecekleri tehlikeler için önlem almamışlardır.

Nu'ayme Tevrat'la ve Museviliğe karşı, insana bağışlanma, sevgi ve merhamet sunan İseviliği üstün tutmuştur. Ancak Hıristiyanlıkta yıllardan beri oluşmuş dini kültürü de tam olarak kabul etmez. Şimdi de Nu'ayme'nin müntesibi olduğu dine yani Hıristiyanlığa bakışını inceleyelim.

Nu'ayme gerek mal ve otorite peşinde olmaları, gerekse Hz. İsa'nın gerçek öğretilerinin dışında kaldıkları gerekçesiyle geleneksel Hıristiyanlığın dışında bir dini dünya kurmuştu kendisi için. Mesih ve kendi ruhu arasında kendine özgü bir bağ kuran Nu'ayme Mesih'i ayrı yere, inancı ayrı bir yere koydu. Ona göre Mesih özgürleştirirken, kilise inancı Mesih'i dar kalıplara hapseder. Bu nedenle Nu'ayme İsa Mesih'i tarihi Hıristiyanlıktan kurtarmayı hedeflemiştir.

Nu'ayme kendi Mesih anlayışını anlatmak için *"Min*

[483] Rebi'a Bedî', c.II, s.859.

[484] Rebi'a Bedî', c.II, s.860.

Vaḥyi'l-Mesîḥ" adlı bir kitabı Hz. İsa'ya ayırmıştır. 1974 yılında yayımlanmış olan bu kitabın yanı sıra daha önceki yıllarda pek çok dergide yayımlanan makalelerinde de kendine özgü Mesih anlayışını okurlarına aktarmıştır.

Nu'ayme *"Min Vaḥyi'l-Mesîḥ"* adlı kitabı bir tarihçi, araştırmacı veya bir ilahiyatçı olarak değil düşüncesi hür bir edebiyatçı, bilgili bir eleştirmen ve bir İsa aşığı sıfatıyla yazmıştır. Bu yüzden bu kitapta ilmi bir metoda, detaylı araştırmaların incelikli sonuçlarına rastlanmaz. Nu'ayme'nin bu kitabı hakkında diğer bir husus ise yazarın kitabı batıdaki, özellikle Rousseau ve Renân'ın temsil ettiği dini eleştiri hareketinin, ayrıca Hinduizm ve teozofinin etkisinde kalarak kaleme almış olmasıdır. Hatta araştırmacılardan biri Nu'ayme'nin bu kitabı İsa'nın herkes gibi bir insan olduğunu ortaya koymak için kaleme aldığı fikrini belirtmiştir.[485]

Nu'ayme İsa'nın sonradan tanrısallaşacak şekilde kemale erişmeden önce bütün insanlar gibi bir anne ve babadan dünyaya geldiğine inanıyordu. Dolayısıyla İncil'de geçen Meryem'in Yusuf ile nişanlı iken Ruhu'l-Kudüs'ten gebe kaldığı,[486] bir nedenle onun Tanrı'nın oğlu olarak isimlendirildiğine dair ayetleri[487] reddetmiş oluyordu. Onun bu reddiyesi aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes'in ve İncil'in sahihliğine şüphe ile yaklaştığının, hatta sahihliğini kabul etmediğinin göstergesidir.

Hıristiyanlık inancına göre İsa Mesih yüce, şerefli ve içinde günah bulunmayan kanını insanlar için feda etmiş ve insanları asli günahlarından kurtarmıştır. Nu'ayme kilisenin bu inancını da reddetmiştir. Nu'ayme bu reddiyeleri ile kilisenin İsa anla-

---

[485] Mîḫâîl Nu'ayme, *Min Vaḥyi'l-Mesîḥ,* s. 7-17, Beyrût 1987.

[486] Mîḫâîl Nu'ayme, *Min Vaḥyi'l-Mesîḥ,* s. 247-261.

[487] Ruhu'l-Kudüs için bkz. Kitâb-ı Mukaddes, *Matta, 1, İsa Mesih'in Doğumu*, 18-20, s. 1010.

yışını ve İncil'in içeriğine karşı çıkarak kendini Hıristiyanlık inançlarından soyutlamıştır.

Bu soyutlamanın peşinden İsa'nın normal bir insan olduğu, Tanrı olmadığı ve sadece İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmasının mantıklı bir izahı olmadığının ifade etmiştir. Ona göre Mesih hikmetin, gerçek bilginin öğretmenidir. Nu'ayme İsa Mesih'i Hindistan'da, Çin'de ve Mısır'da dünyaya ve çelişkilerine karşı savaş açmış bilge öğretmenler gibi görürken Buda, Konfüçyüs ve bazı mutasavvıfları ile İsa Mesih'i aynı mesabede değerlendirmiş olmaktadır. Cibran'ın olduğu gibi Nu'ayme'nin İsa Mesih'i de bitmek tükenmek bilmeyen bir gayret neticesinde Tanrı ile birleşen sıradan bir insandır. Her insanın İsa Mesih'in yaptığını yapabilme potansiyeli vardır.[488] İsa Mesih Nu'ayme'ye göre bir elçiden, büyük ve yüce bir insandan başka bir şey değildi. Nu'ayme'nin inandığı İsa Mesih ne kilisenin nede İncil'in İsa Mesih'idir. Onun İsa Mesih anlayışı teozofların anlayışı ile birebir örtüşmektedir.

Nu'ayme İsa Mesih'i âdemoğullarından biri olarak kabul edince Hıristiyanların teslis inancı çerçevesinde İsa'yı Tanrı ile bir görme inançlarının yerine o, ruhunu İsa ile aynı gördü. Nu'ayme'nin teslis inancına bakış açısı bu olunca diğer Hıristiyan inançlarına da akıl ve kalp süzgecinden geçirerek, bunları tahlil ederek ve sorgulayarak yaklaşmaya başlamıştır.

Nu'ayme İsa Mesih ve kilise gizemleri ile ilgili pek çok inanış ayrı bir yerde durur. Mesela ekmeğin ve şarabın, et ve kana dönüşmesi inancını reddederek bunu sembolik bir durum olarak kabul etmiştir. Ona göre İsa Mesih'in öğrencilerini kanını içmeye ve etini yemeğe davet etmesi onda birlik olmaları, et ve kanda değil sonsuz hayatta birleşmeleri amacını yansıtmaktadır.[489]

---

[488] Mîḫâîl Nu'ayme, *Min Vaḥyi'l-Mesîḥ* , s.109.

[489] Mîḫâîl Nu'ayme, *Min Vaḥyi'l-Mesîḥ*, s.198-199.

Nu‘ayme İsa’nın hayatında gerçekleştirdiği mucizelere de geleneksel Hıristiyanlıktan başka bir perspektiften bakmaktadır. Ona göre İsa mucizeleri kilisenin inandığı gibi Tanrı oluşundan değil, tam tersine bir insan olan İsa’nın nefsi ile mücadelelerinin sonucunda ulaştığı tanrısal mertebenin gücünden kaynaklandığına inanmaktadır. Ayrıca kurtuluşu her insanın kendine ait bir sorumluluk olarak görür. Herkes ektiğini biçecektir. Nu‘ayme’ye göre İsa Mesih kendi kurtarıcısı olmayanın kurtarıcısı olamaz.

Nu‘ayme kendine atalarından, dedelerinden kalan Hıristiyanlık mirasını değerlendirdiğinde din adına sadece görüntünün kaldığını, dinin özünün ise kayıp olduğunu görmüştür. Nu‘ayme bir Hıristiyan olarak doğmuş, Hıristiyanların kutsal suyu ile vaftiz edilmiştir. Ancak sahip olduğu dini inançlarla Hıristiyanlık dini ve inançları arasında gerçek bir bağlantı yoktur. Bu Cibran ve daha sonra göreceğimiz gibi Emin er-Reyḥânî için de geçerlidir.

Yahudiliğe uzak, Hıristiyanlığa ise kendine göre yeni bir yorumla kendi din anlayışını oluşturarak mesafeli olan Nu‘ayme İslam Dini ve inançlarına nasıl yaklaşmıştır? Şimdi bunu inceleyelim.

Nu‘ayme Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkındaki görüşlerini birkaç metinde özellikle de *“Rasul’ün Doğumunun Manası”* adlı makalesinde dile getirmiştir. Nu‘ayme yazılarında Hz. Muhammed’i birçok hastalığın doktoru ve insanların ruhlarında gömülü olan ilahi hazinenin göstergesi olarak vasfetmiştir. O, bir mektubunda Hz. Muhammed (s.a.v.) için şöyle der: *“Muhammed ancak yeni bir din kurmak için dünyaya gelenlerde bulunan akli ve ruhi bir güce sahip olmasaydı davetinde başarılı olamazdı.*”[490] Nu‘ayme’ye göre Hz. Muhammed’in kendine ve Rahman, Rahim olan Allah’a imanı

[490] Rebi‘a Bedî‘, c.II, s.882.

Kureyş'in otoritesinden daha güçlüdür. Bu nedenle de onun mesajı kalıcı olmuş, ona karşı çıkan otorite yok olmuştur. Hz. Muhammed kendisinin Cibril'den duyduğu sesi, insanların kalplerini Hakk'a döndürmek üzere kavmine yöneldiğinde büyük bir gurbet yaşamış ve hicret etmiştir. Nu'ayme'nin Hz. Muhammed hakkındaki değerlendirmelerinden anladığımız kadarıyla kendisi Hz. Peygamber'in hayatını derin bir şekilde mütalaa etmiştir.

Nu'ayme'ye göre bazı ayrıntılar kaldırıldığında bütün dinler bir ve aynıdır. İslam Dini'ne de bu açıdan yaklaşan Nu'ayme, İslam Dini'nin Salihlere cenneti vaat etmesinin ve kötüleri ateşle uyarmasının inananlar arasında zühd ve saflaşmayı yaydığını düşünüyordu. Onun İslam beğenisindeki odak nokta bu idi.

Nu'ayme Hz. Muhammed'in yanı sıra, Hz. Ali'ye karşı özel bir sevgi besliyor ve onunla Hz. Muhammed arasında kan bağından daha güçlü olan ruhsal bir bağ olduğuna inanıyordu. Nu'ayme Hz. Ali ile ilgili düşüncelerini *"Fî Ẕikrâ Álî"* adlı bir makalesinde dile getirmiştir. Nu'ayme Hz. Ali hakkında *"gerçek özgürlüğü idrak etmiş bir kişidir"* dedikten sonra onun hakkında şimdiye kadar Arap topraklarında Hz. Muhammed'den sonra yetişmiş en hayırlı kişi şeklinde değerlendirme yapmıştır. Hz. Muhammed ve Hz. Ali hakkında *"o ikisi doğduklarından beri sanki aydınlık, iyilik ve kurtuluş üzerine sözleşmişlerdi"* demiştir. Nu'ayme'ye göre Hz. Ali'nin en bariz sıfatları iyi bir fıtrat, parlak bir bakış, keskin bir zihin, ışıldayan bir vicdan ve aydınlığa karşı yakıcı bir arzu duyma gibi sıfatlardı.

Hz. Ali'nin kişiliği Nu'ayme'nin edebiyatında iki boyutlu olarak ele alınmıştır. Hz. Ali'nin kişiliğinin birinci boyutu İslam ile ihya olan imani boyuttur. İkinci boyutu ise bütün insanları kucaklayan bir sevgi ile seven ve adaletli olan insani boyuttur. Hz. Ali Nu'ayme'ye göre kişilikli, kahraman, âli

cenap, güçlü, iyiliği seven, bütün söz ve fiillerinde bütün insanlara karşı adil olma vasıflarına sahiptir. Bu vasıflardan Tanrı ile bir olmak için insanda olması gerekendir. Bu özelliklerin hepsi Hz. Ali'de tecelli etmiştir.

Nu'ayme'nin İslam Dini ile ilgisi Hz. Muhammed ve Hz. Ali beğenisiyle sınırlı değildir. O, İslam'a dair görüşlerini İslam'ın gerçeğini anlamak ve Müslümanların hatalarını düzeltmesi olarak iki ana başlıkta dile getirmiştir.

Nu'ayme İslam'ın putperestleri dini sapkınlıklardan uyandırdığını, onlara yeni bir nefes üflediğini, insanın tabiatındaki dini duyguyu ortaya çıkardığını, sınırlı idrakimizle anlayamadığımız gerçekleri bilmeye yönelttiğini kabul etmiştir. Ancak ona göre bu durum İslam'ın ilk zamanlarında gerçekleşmiş olup günümüz Müslümanları bu özden uzaklaşmıştır.

Hz. Muhammed'in kalbinin vahye açık olması gibi her Müslüman da kalbini saflaştırmalıdır. İslam öğretilerinin değeri gelenekte, ibadetlerde düzenli bir şekilde ayetlerin tekrar tekrar okunmasında değildir. O hakikat bizde somutlaşmalı ve biz o hakikati yaşatmalıyız. Nu'ayme'ye göre kalplerin eşlik etmediği oruç, namaz ve şahadet imanın, bilginin ve iradenin artmasına değil gerilemesine yol açar. Bu nedenle Nu'ayme "Mana Mevlid-i Rasul" adlı makalesinde Müslümanların anlayış seviyelerini Rasulün anlayış seviyesine çıkarmaları için davet eder.

Müslümanlara tavsiyelerde bulunan Nu'ayme onların öncelikle nefislerindeki Tanrı düşmanları ile savaşmalarını ister. Çünkü asıl düşman insanın içindedir.

Nu'ayme'ye göre din bir harekettir, yükseliştir. O halde Müslümanların dini durumlarıyla ilgili pek çok konuya göz atmaları gerekmektedir. Bazı İslamî adetleri eleştiren Nu'ayme, İslam'ın onlarla ilerlemeyeceğini, Doğu'nun da

İslam'sız ilerleyemeyeceğini söyler.[491]

Nu'ayme'nin İslam'a bakış açısında saygı, sevgi ve ortak huzurlu bir yaşam isteği gibi duyguların yansıması vardır. Bu bakış açısının insanın sürekli ulûhiyetine doğru gelişim içinde olduğuna inanan ve dini bunun için bir enerji kaynağı olarak gören bir düşünürden kaynaklandığı açıktır.

Nu'ayme Hıristiyanlık üzerine disiplinli ve sıkı bir eğitim aldıktan sonra ilk olarak Rus edebiyatı ile dünya edebiyatına açılmış olup Tolstoy'un din karşısındaki durumundan etkilenmiştir. Geleneksel Hıristiyanlığı ve kilise inançlarını bir elbise gibi üzerinden çıkaran Nu'ayme ömrü boyunca takip ettiği sufi bir hayat tarzı içerisinde panteizm, reenkarnasyon ve dinlerin birliği inançlarının ön plana çıktığı bir din anlayışı benimsemiştir.

Geniş akademik alt yapısıyla düşünce dünyasında pek çok dönüşüm yaşayan Nu'ayme kültürel vukufiyet açısından diğer Mehcer ediplerinin önüne geçer. O, Reyḥânî ile Tanrı'nın kainatın ve bütün varlıkların üstündeki kanun olduğu inancında, Cibran'la ise reenkarnasyonun ve panteizmin sonsuz özgürlük ve tanrısallaşma yolu olduğu üzerinde ittifak etmiştir.

Nu'ayme'nin insana, Tanrı'ya, hayata ve ölüme bakış açısı Cibran'ın bakış açısından farklı değildir. Ancak Nu'ayme ruhunda zühdü, tasavvufu ve dünyayı terki gerçekleştirmeye çalışmasıyla Cibran'dan farklıdır. Tanrı hakkında pek çok tasavvura sahip olan bu iki edebiyatçının din konusundaki derin düşünceleri bir bilim adamı veya ilahiyatçı bakış açısıyla değil, edebiyatçı gözüyle ortaya çıkan edebi tasavvurlardan ibarettir. Yani Mehcer edebiyatçıları araştırmaları, edindikleri bilgiler ve derin düşünceleri neticesinde zihinlerinde ve kalplerinde oluşan duygu ve düşüncelerini edebiyatlarına yansıtmışlardır.

[491] Rebi'a Bedî', c.II, s. 885-888.

3.3. EMÎN ER-REYḤÂNÎ'NİN DİN ANLAYIŞI



Mehcer edebiyatının üç büyük şahsiyetinden biri olan Emin er-Reyḥânî[492] Mehcer edebiyatında filozof, gezgin ve ıslahatçı bir edip olarak ön plana çıkmış velûd bir şahsiyettir. O da Cibran gibi çocuk denecek yaşta ailesiyle birlikte Amerika'ya göçmüş ve hayatı boyunca zengin ve çeşitli kültürel ortamlarda bulunmuş olup kazandığı birikimleri ve zengin düşünce ufkunu eserleri vasıtasıyla insanlıkla paylaşmıştır. Reyḥânî'nin düşünce dünyasında din kavramı en önemli unsurlardan biri olarak belirmiştir. Reyḥânî'nin din anlayışının oluşmasında ne gibi unsurlar etkili olmuştur? Dini düşüncesi hangi kaynaklardan beslenmiştir? Eserlerinde var olan dini temayüllerin özellikleri nelerdir? Edebiyatı vasıtasıyla insanlığa verdiği dini mesaj nedir? Bu bölümde bütün bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

3.3.1. Emîn er-Reyḥânî'nin Dini Kültürü

Diğer Mehcer edipleri gibi Hıristiyan bir ailede dünyaya gelen Reyḥânî küçük yaşlardayken köyü Fureyke'deki ibtidai bir kilise okuluna verilmiş ancak burada çok düzenli bir eğitim görememiştir. Köyünün civarındaki okullara daha iyi bir eğitim alması için gönderilmişse de buradan da istenilen neti-

[492] 1876-1940 yılları arasında yaşamış olan ve mehcer edebiyatının filozofu gibi görülen Emîn er-Reyḥânî'nin hayatı, eserleri ve edebî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., ʿÎsâ en-Naʿûrî, s. 334-343; Muḥammed ʿAbdulmunʿîm, ,s. 183-190; Yazıcı, 181-203; Şahin, Şener, *Emin er-Reyḥânî ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa,2004.

celer elde edilememiştir. Okulda bilgi açlığını tatmin edemeyen ve aradıklarını bulamayan çocuk Emin, koltuğunun altına kitaplarını sıkıştırmış bir şekilde Fureyke vadisine giderek bütün gününü orada kitaplarla haşir neşir olarak geçirmeye başlamış ve hatta onun kitaplara yoğunlaşması annesinin endişelenmesine yol açmıştır.[493] 12 yaşındayken ailesi ile birlikte New York'a giden Reyḥânî, burada yoğun bir kültürel açılım yaşamış, bir taraftan babasının iş yerinde çalışırken diğer taraftan hem okul hayatına hem de yoğun okumalarına devam etmiştir. Batıda olduğu dönemde batı edebiyatı ve felsefesi ile tanışan Reyḥânî yazdığı ilk yazılarda ciddi dil hataları yapmış, yakalandığı bir hastalık nedeniyle Lübnan'da dönüp bir müddet yaşamak zorunda kalınca orada Arap ve İslam kültür mirası ile haşır neşir olmuş ve kendini dil yönünden de geliştirmiştir.

Reyḥânî daha ilk kitaplarında dini ve siyâsi konulara yönelmiş Mehcer edebiyatçılarının dikkatlerini dînî ve millî sorunlara yöneltmiştir. Arap dünyasındaki nahda hareketini yakından takip eden Reyḥânî başta Cibran olmak üzere diğer Mehcer edipleri üzerinde etki bırakmıştır. O faal bir gazeteci kimliğiyle ve New York'taki fikrî, batınî ve dinî hareketlerle olan zengin sosyal ilişkileri ile adeta Mehcer ediplerini ve milletini edebi ürünler vermeye, toplumu ıslah etmeye ve maddeden soyutlanmış mistik eğilimlere hazırlamıştır.

Reyḥânî kuzey Mehcer edebiyatının öncülerinden olup, siyasetle meşgul olduğu gibi kitaplarının çoğunluğunda baskın olan dini konularla kendini gösteren din kavramı ile meşgul olmuş bir mütefekkirdir. [494]

---

[493] Şahin, *s.3.*

[494] er-Reyḥânî "Feylesûfu'l- Fureyka" lakabıyla meşhur olarak kimileri tarafından dünya çapında bir düşünür olarak kabul edilmiştir. Bu konuda araştırmacılar fikir birliği edememişlerdir. Onun edip bir filozof mu yoksa filozof bir edip mi olduğu konusu tartışmalı olarak kalmıştır. Ancak tartışmalar bir tarafa edebiyatının felsefî öğeler taşıması nedeniyle

Reyḥânî Amerika'ya göçtüğünde geride bıraktığı ülkesi Lübnan'da ve diğer Arap ülkelerinde yaşanan mezheb kavgaları ve dini çatışmalar olumsuz bir tablo olarak zihnini tırmalayıp durmuştur. Batıda yakaladığı fikrî özgürlük ortamı onun sadece din alanında değil insânî ve millî alanda da düşüncelerinin gelişimine yardımcı olmuştur. Ve bu ortamda dini hoşgörüyü savunmuştur. Reyḥânî etrafındaki insanları daima kutsal dinlerin kitaplarını incelemeye, peygamberlerin ve nebilerin hayatlarını okumaya ve gelişimin, ilerlemenin önüne set çekecek her türlü dini taasubtan uzak kalmaya teşvik etmiştir.

1905-1910 yılları arasında doğuya, Mısır ve Lübnan'a dönen er-Reyḥânî bu dönemde geleneksel dînî akımlara şiddetle karşı çıkmış, yine bu dönemde Hz. Ali'yi model almış, bütün etkinliğini dînî ve siyâsî zorbalıkla mücadeleye ayırmıştır. 1910'dan sonra Paris'te Lübnan'ın özgürlüğü için çalışan aydınlar örgütüne katılmıştır.

3.3.2.Emin er-Reyḥânî'nin Dînî Kültürünü Besleyen Unsurlar

Reyḥânî'nin fikrî ve dinî dünyasını besleyen unsurları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. O dönemde batı kültüründe öncelikle kahramanlık örneği, başkaldırı, kaderiyle mücadelede başarılı olan insan portresi içeriğine sahip eserler ile agnostisizm, materyalist felsefe, şüphe gibi değişkenlik gösteren eserleri okumak. Spencer, Bohner, Darwin, Kant, Shopenhour, Hegel ve Tomas Huxley gibi yazarların eserleri.

2. Thomas Huxley'in etkisiyle aklın onaylamadığı metafi-

---

filozof bir edebiyatçı olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu konuda Arap edebiyatı araştırmacıları arasında yapılan tartışmaların ayrıntısı için bkz. Şahin, s.36-39.

zik öğretileri kabul etmemek. Bu öğretilerin kabulünün ancak bilimsel, maddî, akla uygun ve siyasi ilericiliği içermesi şartına bağlanması.

3. Kutsal kitapları incelemede yoğunlaşma. Teozofi, Hıristiyanlık gerçeği, Hz. Muhammed'in hayatı hakkında kitaplar, Hz. İsâ'nın hayatı ile ilgili kitaplar üzerinde çalışma. Reyḥânî başta özgürlük olmak üzere ruhsal değerler üzerinde yoğunlaşmıştır.

4. Reyḥânî düşünce sürecinin erken dönemlerde Ebu'l-'Âlâ el-Ma'arrî nin eserlerine ilgi duymuş ve "Rubâiler" den İngilizceye çeviriler yapmıştır. Bu durum da onun fikri yapısını besleyen unsurlardan olmuştur.[495]

Şimdi sıraladığımız bu unsurları biraz daha açarak genişletelim.

Kaynaklarda geçen bilgilere göre Reyḥânî, 1901-1903 yılları arasında İngilizce'den Darwin'in Orijin of Species (Türlerin Kökeni) ve Descent of Man (İnsanın atası), Thomas Huxley Mans Palce in Nature (İnsanın Doğadaki Yeri) ve Science and Christina Tradition (Bilim ve Hıristiyan Geleneği), Herbert Spencer The Data Of Ethics (Ahlak Biliminin Doneleri) gibi kitabların yanı sıra Tolstoy'un, Victor Hugo'nun ve Voltaire'nin kitaplarını mütalaa etmiştir. Bunları okuduktan sonra daha sonraki yıllarda agnoztisizm, madde ve bilgi bilimi üzerine okumalar yapan Reyḥânî, Shakespare, Emerson, Byron gibi meşhur edip ve filozofların felsefeleriyle tanışmış, büyük şahsiyetlerin biyografilerini okumuştur.

Bu batılı düşünürlerin eserlerinin Reyḥânî'nin ıslahatçı kişiliğinin gelişimde büyük payı olmuştur. Sosyal ve siyasi muhtevaya sahip olan aynı zamanda Reyḥânî'nin ilk eserlerinden olan *er-Reyḥânîyyât*'ta bu batılı düşünürlerin özellikle

[495] Rebi'a Bedî', c.II, s.156.

dini yaklaşımda Reyḥânî'nin düşüncesi üzerindeki etkileri açıkça görülmektedir.

Reyḥânî okumalarının daha sonraki döneminde dini konulardaki eserlere yoğunlaşmıştır. O bu dönemde dini inançlar hakkında Max Muller (1923-1900)'in, Hıristiyanlık Tarihi üzerine Gibbon (1737-1794)'un[496], mistik ve felsefî konularda Pascal (1623-1662)'ın, İslam Dini ve Hz. Muhammed hakkında Huygens (1629-1695) eserlerini, ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'i ve Kurân-ı Kerim'i okumuştur.

Reyḥânî gençlik yıllarında Lübnan'a döndüğü dönemde Arap edebiyatının temel eserlerini de okuma ve inceleme fırsatı bulmuştur. Şerîf er-Râḍî'nin *Nehcu'l-Belağa*'sı[497], el-Maḳḳârî'nin *Nefhu'ṭ-ṭîb*'i[498], *ed-Durer ve'l-ğurer*, *Maḳâmatu Hemedânî*[499], el- İsfeḥânî'nin *el-Ağanî*'si[500], *Resâilu'l-Ḥarezmî*[501] ve el-Maarî'nin *Luzûmiyyât*'ı bu dönemde okuduğu önemli eserler arasında yer alır.

Reyḥânî'nin diğer Mehcer edebiyatçılarından farklı olarak Araplar ve Ortadoğu üzerine müsteşrikler tarafından yazılmış eserleri de yoğun bir şekilde mütalaa ettiği bilinmektedir. Gençlik döneminde Araplar ve Ortadoğu üzerine yaptığı bu derin okumalar, onda Arap dünyasının her karışı üzerine derin

---

[496] Hıristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalardan sonra Hıristiyanlık dinine şüpheci bir yaklaşım sergileyen İngiliz tarihçi ve bilim adamı.

[497] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirayak, Kenan, (Sadi Çöğenli), *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1995, s.15.

[498] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s.25.

[499] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar,* s.12.

[500] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar,* s. 201.

[501] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar,* s.11.

bir ilgi uyandırmış olacak ki hayatının önemli bir dönemini Arap ülkelerine yaptığı seyehatlere adamıştır.

Reyḥânî'de diğer Mehcer edebiyatçılarından farklı olarak gördüğümüz bir unsur var ki o da hayatında zaman zaman inzivaya çekilmiş olsa da genel itibarıyla zengin sosyal bir kişiliğe sahip olmasıdır. Reyḥânî her tabakadan insanla ilişki kurabilecek şekilde faal ve canlı bir sosyal hayatı tercih etmiştir. Reyhanî'nin kendisiyle dostluk kurduğu insanlar krallardan edebiyatçılara, siyaset ve devlet adamlarından çöl bedevilerine ve katır çobanlarına kadar renkli ve zengin bir sosyal çevreyi temsil ediyordu. Farklı ülkeleri görmek, değişik toplumlar tanımak, ilginç gelenek ve göreneklere şahit olmak Reyḥânî'ye başkalarında rastlanmayan zengin ve bereketli bir yaşam tecrübesi olarak geri dönmüştür.[502]

Reyḥânî'nin katıldığı pek çok kongre, toplantı ve sempozyum, verdiği konferanslar kendisini sosyal ve kültürel konularda gelişmiş, hayata olumlu bakan, ufku geniş bir insan haline getirmiştir.

Reyḥânî'nin okuduğu kitapların ve sosyal çevrelerinin yanı sıra hayatında bizzat şahsiyetleri, fikirleri ve yaşantılarıyla örnek aldığı doğulu ve batılı büyük düşünürler vardır.

Reyḥânî doğu kültüründe en çok Hz. Ali, Gazalî ve el-Ma ʿarrî'nin etkisinde kalmıştır. Hz. Ali güçlü kişiliği ve ideal liderlik özellikleriyle Reyḥânî üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Hatta onun hayatını konu alan *" Vecde"* isimli bir tiyatro eseri yazmıştır. Reyḥânî bu eseri Kerbela'da yaşanan trajediyi romantik bir anlatımla kaleme almak suretiyle kahramanı Hz. Ali'yi ölümsüzleştirmek istemiştir. Ancak bu eser konusu itibarıyla batı toplumuna yabancı olduğu için Reyḥânî bunu

[502] Şahin, s.144; Yazıcı, 201-202.

istese de oyununu sahneletememiştir.[503]

Ma'arrî, Nu'ayme ve Cibran'da olduğu gibi Reyḥânî'nin de ilgi odağı olan doğulu şahsiyetler arasında yer almaktadır. Hatta Mehcer edebiyatçıları içinde bu eski Arap şairi ile en çok ilgilenen ve sempati duyan Reyḥânî olmuştur. Öyle ki; *Mulûku'l- Arab*[504] isimli eserinde Onu tanımakla bahtiyar olduğunu ve Arap milleti içinden böylesine bilge, cesur ve özgür bir şair çıktığı için milleti ile gurur duyduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Reyḥânî, Ma'arrî'nin batı edebiyatçılarına tanıtılmasında büyük katkı sağlamıştır.

Ma'arî'nin dinler hakkındaki şüpheci yaklaşımları ve dinleri ya da insanların din olarak gördüklerini akıl süzgecine tabi tutması, zaten kutsala dair her ne varsa şüphe duyan batıdaki dini eleştiri hareketlerinin tesirinde kalan Reyḥânî'yi kendine çekmiştir. Reyḥânî onu sadece eski bir Arap şairi olarak değil, adeta asırlar öncesinden sesi kulağına değen bir kardeş veya bir dava arkadaşı olarak görmüştür. Reyḥânî, el-Maarrî'nin sahip olduğu açık sözlülük, doğruluk, cesurluk ve yalakalıktan uzaklık gibi vasıfları örnek almıştır. Islahatçı kimliğinden etkilenmiştir.

Reyḥânî'nin tesirinde kaldığı bir diğer doğulu büyük şahsiyet ise Gazâlî'dir. O, Gazâlî'nin ilim halkaları oluşturarak toplumu ihya etmeye çalışan ıslahatçı kimliğinden etkilenmiş olup Gazâlî'yi örnek aldığını ifade etmiştir.[505]

Emin er- Reyḥânî'nin dini kültürünü besleyen, örnek aldığı batılı şahsiyetler de vardır. Bunların başında Tolstoy(1828-1910) gelir. İnsanın maddeye bakış açısında Tolstoy'un, üstün

---

[503] Şahin, s.125.

[504] Reyḥânî'nin tarihi ve politik analizler yaptığı seyahat türü kitaplarındandır. Bkz. Yazıcı, s.184

[505] Şahin, s. 146.

insan kavramıyla Nietzsche'nin, tabiat sevgisi ve özgürlükler konusunda Rouseau'nun hurafelere ve batıl geleneklere sert ve alaycı üslupla başkaldırmada Voltaire'nin, hak, adalet, özgürlükler konusunda Victor Hugo'nun etkisinde kalan Reyḥânî, bu etkileri eserlerinde hissettirmiştir.

Reyḥânî mistik konular da ise Thoreau[506], Carlyle ve Emerson'un tesiri altında kalmıştır. Bu isimler Reyḥânî'nin kendi köklerine dönmesinde, ondaki Doğu kültür ve dünyasını yakından tanıma isteğinde, bilhassa İslam dini ve Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında olumlu düşüncelerinin oluşmasında etkili olmuştur. Reyḥânî doğu ve batı dünyalarının özü itibarıyla birbirine karşıt olmadığını, her iki kutbun birbirini tamamlayan parçalar olduğunu, batının da doğudan alacak çok şeyinin bulunduğunu savunur. Onda rastlanan bu düşünceler menşei itibarıyla işte bu batılı şahsiyetlere aittir. Bu şahsiyetler ilaveten Byron'un da Reyḥânî üzerinde etkileri vardır. Her ikisinin de *'Dünya vatandaşlığı'* kavramından bahsetmiş olmaları, içinde yaşadıkları toplumun dayattığı bir takım geleneklerin sınırlarını zorlayarak toplumsal değişiklikler oluşturmaya çalışmaları, maddî değerleri ve sosyal statüleri terk ederek bir derviş gibi tabiata yönelmeleri ortak noktaları arasında yer almaktadır.[507]

3.3.3. Emîn Reyḥânî'nin Din Anlayışında Öne Çıkan Özellikler

Reyḥânî'nin en çok kafa yorduğu ve eserlerinde ele aldığı konulardan biri akıl-din veya akıl-iman ilişkisi olmuştur. Ona göre dini konular akıl süzgecine tabi tutulmalıdır. Akıl ve din arasında tenakuz bulunmamalıdır.

---

[506] 1817-1862 yıllarında yaşayan Amerikalı münzevi edip ve filozof.

[507] Şahin, s. 149.

Peygamberler ve büyük şairlere vahiy ve ilham yoluyla mesaj gönderildiğini kabul eden Reyḥânî vahyin nitelik olarak farklılık gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre bazı vahiyler evrensel olma özelliğini taşırlar, bazıları ise belli bir millet ve toplulukla sınırlı olarak yerel olma özelliğine sahiptir.

Reyḥânî'ye göre bütün dinler bünyelerinde değişmeyen tek bir hakikati barındırır. Dinler arasında inanç farklılıkları olabilir ve bunlar birbiri ile çelişebilirler. İnançlar zamana bağlı olup yok olabilirler. Ancak dinlerin özde sahip olduğu hakikat ilâhî ve ezelî olma özelliğini taşır. Bu gerçeği idrak eden insanlar, bu gerçeğin kabuğu hükmündeki inançlardan ve zahiri ibadetlerden sıyrılarak derin düşünce ile aydınlanırlar. Boş işlerden uzaklaşarak ve tefekkür ederek Tanrıya yaklaşırlar. İşte bu anlamıyla Reyḥânî'ye göre "*din kutsaldır ve gereklidir.*"[508]

Reyḥânî daha ilk dönem yazılarında bile yeryüzünde tanrının temsilcisi olduğunu iddia ederek insan ve Tanrı arasına giren kilise ve din adamlarına karşı temkinli yaklaşmış ilk ve son hedefinin tanrıya ulaşmak olduğunu vurgulamıştır. Ona göre sevginin, güzelliğin ve bilincin kaynağı insan ve yaratıcısı arasında vasıtasız olarak gerçekleşen ruhsal bilinçtir ki, bu aynı zamanda Tanrı ile kul arasında meydana gelebilecek en yüce iletişim yoludur. Eğer bu bazı kişiler ve kurumlar tarafından sağlanmaya çalışılırsa inancın özü zarar görebilir.[509]

İnsanlara kuru kuru ibadet etmenin hiçbir fayda sağlamayacağını hatta zarar vereceğini ifade ederken ibadetlerde derin düşünceyi olmazsa olmaz olarak görmüştür. Reyḥânî için Tanrıyı tanımanın tek yolu tefekkürden ve iyi işler yapmaktan geçer. Tefekkürün mekânı doğallığı sadeliği, estetiği ve güzel-

---

[508] Emîn Er-Reyḥânî, *Reyḥânîyyât, el-İnsân ve'd-dîn,* c.II, s.15, I-II, Beyrût 1956.

[509] Emîn Er-Reyḥânî, *Reyḥânîyyât, el-İnsân ve'd-dîn,* s.16-17.

liği ile bütün bir tabiattır. Bu manada tabiatın her köşesi mabed sayılır. İbadetin belli mekânlara hapsedilmesi Tanrı kavramının belli mekânlara hapsedilmesi anlamına gelir. Oysa Tanrı her yerdedir. Reyḥânî bu düşüncelerini roman kahramanı Ḫâlid vasıtasıyla somutlaştırır. Ḫâlid için hem tabiat hem de ruhu bir mabeddir. Ayrıca Reyḥânî'ye göre ibadet sınırlı olan insanın sınırsız olan ilâhi varlığı beğenmesi ve takdir etmesidir. Ancak dini bir takım şekil ve davranışlara indirgeyen insanlar dini maddî ve dünyevî olanı elde etmek için vesile olarak kullanmaktadırlar. Hatta ibâdet; tespih, tespih duası, resim, muska, nazarlık ve ikon gibi maddî dinsel simgelere indirgenerek tamamen bir ticaret kapısı haline getirilmiştir. Bu ise din ve ibadet kavramını kültürlü ve eğitimli insanların nezdinde nahoş bir duruma getirmektedir.[510]

Dinin insanlık için zorunlu olduğunu söyleyen Reyḥânî, insan aklının bazı dini konuları açıklamakta yetersiz kalacağını ifade etmiştir. Zaman zaman cennet, cehennem, ceza ve mükâfat konusunda ikilemler yaşayan ve özellikle ahiret hayatı konusunda agnostisizm felsefesinin etkisinde kalan Reyḥânî bu tür farklı düşüncelerini, kimi zaman insanlar arasında ayrılık oluşturmasın diye dile getirmemiştir.

Reyḥânî dinle ilgili gaybî meselelerde agnostik yaklaşımlara sahip olsa da Tanrı kavramını yazılarında sürekli olarak işlemiş, Tanrıya saygıyla zihninde aşkın bir yer vermiştir. Yazılarında Tanrıya olan samimi inancı dikkat çeker. Reyḥânî'nin inandığı Tanrı rahmet ve merhamet sahibidir. Ve tevhid dininin tanrısı olup herkes onun Rab'lığı üzerinde ittifak halindedir. Ancak diyalog kapısını kapatacağı gerekçesiyle her hangi bir dine intisabıyla ön plana çıkmamış olup, dini düşüncesinde Budizm, Hinduizm ve Konfüçyizm'den izler taşıdığı görülür.

---

[510] Şahin, s.164-165.

Reyḥânî mutlak dinsizliği reddeder ve bölünme ve parçalanma kabul etmeyen tevhid dininin peşinde olduğunu dile getirir. Ve şöyle dua eder: *"İmanımın kitabını kaybettim. Affet beni ya Rabb! İlk imanımın ve ilk küfrümün kayıtlı olduğu kitabı kaybettim. Sana ondan daha yakın olan bir şey var mı? Onu bulabilmem için beni aydınlat. Beni güneşinin aydınlığına, kalbinin nuruna ve esas maksadına yaklaştır."*[511]

Çocukluk yıllarını katı bir dini çevrede yaşayan Reyḥânî küçüklükten beri dini ritüellere karşı mesafeli idi. Genç yaşlarda Darwinci düşüncenin tesirinde kalan Reyḥânî okuduğu kitapların da tesiriyle tenkitçi bir noktaya doğru gidiyordu. Eserlerinde bazı temel dini meseleleri sorgulayan Reyḥânî, özellikle dinin yaşantı boyutunda din adamları tarafından yapılan yanlış uygulamalara karşı sert bir muhalefet sergiliyordu. Reyḥânî'nin düşüncelerine ciddi tepkiler geldiği halde hiçbir zaman geri adım atmadı. Çünkü bu eleştirilerini kimseden çekinmeksizin gerçekleştirme hakkı olan dini özgürlüğün bir parçası olarak görüyordu.

Reyḥânî din alanındaki özgürleşme gayretini sadece şahsî bir ideal veya sorumluluk olarak görmeyerek toplumun her kesiminden bilinçli insanların bu konuda gayret etme sorumluluklarının olduğunu vurgulamıştır. İnsan düşüncesini ve aklını özgürleştirmek yerine onu kısıtlayan her şeyi bir uyuşturma mekânizması olarak nitelemiştir.[512]

Reyḥânî dini özgürlük prensibi gereğince hiçbir dini gruba dâhil olmamıştır. Bu tür mensubiyetlerin bir gün dini özgürlüğüne halel getireceğini düşünmüştür.

Reyḥânî'de dini özgürlük kavramının ön plana çıkmasının nedeni aslında ülkesinin tarihi alt yapısından kaynaklanmak-

---

[511] Rebi'a Bedî', c.II, s. 495.

[512] Emîn Er-Reyḥânî, *Kitâbu'l-Ḫâlid* , çev. Es'âd Razzûḳ, s.54-55, Beyrût 1986.

tadır. Geride bırakarak geldiği Lübnan'da insanlar asırlardır sahip oldukları dini düşünceler veya mensup oldukları mezhebler nedeniyle birbirlerini yargılamışlar, yargılamakla kalmayıp iç savaşlar ve çatışmalar çıkarmışlardır. Dinî ve düşünsel yasakların en büyük bedelini belki de kendi ülkesi ödemiştir. Islahatçı bir kimliğe sahip olan Reyḥânî yerel olarak kendi ülkesinin kangren olmuş yaralarını iyileştirmek için, evrensel olarak da bütün insanlığa bir prensip olarak dini özgürlüğü bir çıkış noktası olarak koymuştur. Dinde ve düşüncede özgürlüğün gerçekleşmesi için dini hoşgörü ön şarttır. Ve Reyḥânî'nin dini bakış açılarında ön plana çıkan en önemli konulardan biri de dini hoşgörü ve birlik inancıdır.

Daha doğar doğmaz Lübnan'da asırlardır süregelen mezheb, hizip ve din çatışmalarının devamına gözünü açan Mehcer edebiyatçıları ve özellikle Emin er-Reyḥânî için, bu durum ülkelerinin kanayan yarası olarak ruhlarında çakılı kalmıştır. Mezhep çatışmalarının ve dini ayrımcılığın bir millete neler kaybettirdiğine yakinen şahit olmuşlardır. Bu nedenle dînî hoşgörü, Reyḥânî'nin dinle ilgili yazılarında ve konuşmalarında başından beri hep var olan bir kavramdır. *Reyḥânîyyat'*ta Marûnî Gençlik Cemiyet'inde yaptığı bir konuşmadan derlenen*"et-Tesâhulu'd-dînî"* adlı uzun makalesinde bu konunun boyutlarını derinlemesine ele alır.[513]

Bu makalede dini hoşgörü düşüncesini hem Kur'an hem de İncil ayetleriyle temellendirerek anlatan Reyḥânî *"her dinin kalma (devam etme)hakkı vardır"* diyen Reyḥânî uzun süre hâkimiyeti devam eden milletlerinin bu hâkimiyetlerini sahip oldukları dini hoşgörü sayesinde sürdürdüklerini ifade eder hatta Osmanlı devletini örnek verir: *"Her dinin beka hakkı vardır! Bunu iyi düşünün! Ve bu ayeti hafızanıza yerleştirin. Devletimiz Osmanlı bu metodun aynısını uygulamıştır. Müs-*

[513] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"et-Tesâhulu'd-dînî"*, s.13-27.

lümanlar Hıristiyanlara hoşgörülü davranıyorlar, ibâdetlerini ve dînî görevlerini yerine getirmelerine izin veriyorlardı. Devletler özellikle de Osmanlı devleti dini hoşgörü faziletiyle güzel bir sonuç elde etmiştir…"[514] Osmanlının en çetin siyasi muhaliflerinden sayılan er-Reyḥânî dini hoşgörü konusunda Osmanlı devletini örnek olarak zikretmektedir ve yine aynı makalede sözlerine şöyle devam eder: *"Hoşgörü devlette var ama toplumu oluşturanlar taassub sahibi. Özellikle biz Suriyeliler, eğer imkân verilse, birbirimize zulmetmekten, kanlı harpler ilan etmekten geri kalmayız. Allah'tan ki Osmanlı devleti, din adına böyle bir suç işlememize izin vermiyor."*[515]

Dini hoşgörüyü savunan Reyḥânî taassub sahibi çevrelerden büyük tepkiler alsa da hem doğuda hem batıda milletlerin medeniyet ve gelişmişlik yolunda kattettiği mesafenin dini hoşgörü ile yakından alakalı olduğu konusunda ısrar etmiştir. Dinlerin birliği ve kardeşliği için kurulacak olan diyaloğun önemine de ayrıca vurgu yapmıştır. [516]diyaloğun önemine vurgu yapan Reyḥânî hayatında bizzat bu ilkenin örneği olmuştur. Zira Reyḥânî en ihtilaflı ve tartışmalı konular hakkında konuşurken bile muhalifleriyle rahat ve kendinden emin bir üslup içerisinde tartışır, polemikten daha ziyade diyaloğa yatkın bir tavır sergilerdi.[517]

Bütün dinlerin özü itibarıyla bir inanca giydirilmiş farklı elbiseler olduğunu düşünen Reyḥânî ve dinlerin kutsal kitaplarını da Tanrı'yı tarif eden değişik harfler olarak kabul etmektedir.[518] Din müntesibleri arasında rastlanan peygamberle-

---

[514] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"et-Tesâhulu'd-dînî"*, s.19.

[515] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"et-Tesâhulu'd-dînî"*, s.20.

[516] Emîn er-Reyḥânî, *Kitâbu'l-Ḫâlid*, s.52-53.

[517] Rebi'a Bedî', c.II, 447-448.

[518] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"el-İnsân ve'd-dîn"* c.II, s.15.

rin birini diğerine üstün tutma tavrının dini bir taasubdan kaynaklandığını bu taassubun doğunun en büyük yıkımı olduğunu dile getirmiştir. Reyḥânî insanlara birbirlerini ayrıştıracak konulardaki taassub yerine dini hoşgörü konusunda tavizsiz olmaları gerektiğini söylemiştir.[519]

Emin er- Reyḥânî, Bakara suresinin 62. Ayetini hoşgörü hakkındaki düşüncelerine delil olarak zikretmiştir: *"Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiler, bunlardan kim ki, Allah'a ve ahret gününe inanır, iyi bir iş yaparsa, elbette onlara Rabbleri katında mükâfat vardır; onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir."* Reyḥânî bu ayetin Kur'an'da bulunan en yüce ayetlerden biri olarak gördüğünü, sevgiyi ve hoşgörüyü temsil ettiğini, kendisinin de tekrar tekrar okuduğu ayetlerden biri olduğunu ifade etmiştir.[520]

Ayrıca Reyḥânî bir dönem Lübnan'da tartışılmış olan Müslüman Hıristiyan evliliği konusunda da görüş belirtmiş, iki kesim arasında yapılan evliliğin toplumca ıslah olmanın yollarından biri olduğunu belirtmiştir.[521]

Reyḥânî halk arasında yaşatılan dini hurafelere de karşı çıkmış, Suriyeli Arapların Amerika'ya göçtüklerinde bile bazı hurafeleri ısrarla devam ettirmeye çalışmalarını şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve basın yoluyla bu düşüncelerini Arap okurlarıyla paylaşmıştır. Reyḥânî hurafeyi dal ve köklerinde bulunan zehir sebebiyle gölgesinde hiçbir bitkinin yetişmediği ve hiçbir hayvanın barınmadığı zehirli bir ağaca benzetmektedir. Bazı din adamlarının ise bu zehirli ağacın tohumlarını insanların ruhuna ekerek onları zehirlediğini dile getirmiş-

---

[519] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"el-İnsân ve'd-dîn"* c.II, s.15. ; "*el-Ḥikmetu'l-Müs̲elles̲e", er-Reyḥânîyyât*, c.II, s.11.

[520] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"el-İnsân ve'd-dîn" ,* c.II, s.13.

[521] Şahin, s.173.

tir.[522]

Reyḥânî hoşgörünün sadece din konusunda değil bütün konularda yaygınlaşması gerektiğini ifade ederek bu düşüncesinin boyutlarını iyice genişletir ve insanları evrensel kardeşliğe davet eder.

Gençlik yıllarında Arap dünyasındaki nahda hareketi ile tanışan er-Reyḥânî, Amerika'ya geldiğinde pek çok yenilikçi batılı düşünürü tanımış ve onlardan aldığı esinle Arap dünyasının üzerindeki ölü toprağını silkmek için işe koyulmuştur. Arap dünyasının bir takım köklü ıslah ve yenilik hareketlerine ihtiyaç duyduğunu düşünen Reyḥânî daha yazdığı ilk hikâyelerde bu konuyu işlemiştir. Zirâ,*"Jahan"*[523] adlı romanında romanın ana karakteri olan, toplumu yeni ve modern bir hale dönüştürmeye çalışan Cihan *"Yeni Millet"* adlı bir kitap kaleme almaktadır.

er-Reyḥânî sosyal, siyâsî ve dînî pek çok durumu irdeleyerek, yanlış gördüklerine başkaldırmış ve değiştirmeye çalışmıştır. Dînî konularda ortaya koyduğu devrimci kişilik çok dikkat çekmiş olup özellikle Hıristiyan çevrelerden büyük tepki almıştır. Reyḥânî'nin Hıristiyan din adamlarına ve geleneksel dini yaşantıya karşı sert eleştirileri neticesinde bazı Hıristiyan çevrelerinde kitaplarının okunması yasaklanmıştır. Reyḥânî'nin 1903 yılında kaleme aldığı *el-Muḫalefetu's-sulâsiyye* adlı eserinde dini konularla ilgili devrimci ve ıslahatçı yanları ön plana çıkmaktadır.

Karşımıza dînî, sosyal ve siyasal bir ıslahatçı olarak çıkan Reyḥânî. Kitâbu'l-Halid adlı romanında batı maddeciliğinin karşısında duran, hem doğuda hem batıda gerçekleşecek olan ruhsal bir uyanışın hayalini kuran doğulu bir elçidir. Diğer

[522] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, *"el-Aḫlâḳ"*, s.175.

[523] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin, s.130-131.

taraftan İngilizce kasideleri yoluyla dinleri bir araya toplamaya çalışan, akıl ve ilâhi meşiyyeti bir arada tutmaya uğraşan bir sûfidir adeta.[524]

Evrensel düşünceye vukufiyetinden sonra Reyḥânî'nin geleneksel tarzda düşünmeyeceği ve geleneksel dînî kabul fikrini benimsemeyeceği açıktı. Dînî konularda hiçbir şeyi engel olarak görmeden hürriyeti esas alan özgür bir ruha ulaştı. Ve "إن من حقي ان ابحث في اي موضوع أشاء" , "*Dilediğim herhangi bir konuda araştırma yapmak benim hakkımdır*" diyerek düşünce özgürlüğünü ilan etti. Reyḥânîyyât'ta bize anlattığı doğulu, kibar, ikiyüzlü ve teslimiyetçi bir kişiliğe sahip olmak istemedi. Reyḥânî'nin din adamlarına, şâirlere ve bazı Arap kralları-na yönelttiği tenkitlerden de anlaşılacağı üzere yağcılık, dalkavukluk gibi özelliklerden mümkün mertebe uzak durmaya çalışmış ve bu vasfı kendisinin sahip olduğu en önemli ahlak özelliklerinden biri olarak korumaya çalışmıştır.[525] Cesaret ve fikri hürriyet arzusu, onu hiçbir şeyden çekinmeden fikirlerini açıkça söylemeye itmiştir. "قل كلمتك وامش!" *(Sözünü söyle ve yoluna devam et!)* sözü kaleme aldığı her şeyde şiarı olmuştur.[526]

Doğuda insanları sınırlayan bir takım bağlara isyan onun değişim isteğini gösteren tutumlarındandır. O, Reyḥânîyatta şöyle der:

"Doğulu birinde akıl ve ruhun kanatları hâlâ sağlam olmasına rağmen bir takım bağlarla bağlanmıştır. Akıl ve ruhun kanatlarını bağlayan şey, kanaatkârlıktır ve teslimiyetçiliktir. Onları kaza ve kader inancı bağladı. Onları adetler ve hurafeler bağladı. İster dînî, ister siyâsî, isterse felsefî olsun insanı zaafa, cehalet ve atalete terk eden her türlü inancın yok olması

[524] Rebi'a Bedî', c.I, s.158.

[525] Şahin, s.60.

[526] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, c.I, s.1.

kaçınılmazdır. Aklın onaylamadığı, kalbin kucak açmadığı her kural geçersizleşmekle karşı karşıyadır." [527]

Bu düşünceleri neticesinde Reyḥânî'nin kitaplarına el konulmuş, kitapları yakılmış ve yasaklanmış olup, bunlar Reyḥânî'nin düşüncelerinden en ufak bir sapmaya neden olmamıştır. Birlikte yaşadığı göçmenlerin üzerinde açık bir iz bırakan Reyḥânî, Arap dünyasında da etkili bir role sahip olup kendisinden önce Nahda hareketinin başlattığı yeniliklere katkıda bulunmuştur. Bazen eleştirilerinde kullandığı sert üslubun, yanlış anlaşılmaması için, ıslahata yönelik ve başarıya ulaşmak isteyen bir sevgi ve iyi niyetin ürünü olduğunu açıklamıştır.

Kiliseye ve din adamlarına ağır eleştiriler yönelten Reyḥânî'nin düşüncelerinde ve yazılarında mistik öğeler önemli bir yer tutar. Kalp, ruh, mânâ ve tefekkür gibi mistik ve mânevî kavramlar, özellikle yaşamının son otuz yılındaki düşünce ve yazılarına hâkim olan en dikkat çekici konulardır. O, akıl ile kalb arasında yaptığı bir kıyaslamada aydınlık bir kalbi, aydınlanmış akla tercih eder. [528]

Reyḥânî'ye göre dünya nimetlerine kapılmış olan bir kalp ilâhi hikmetleri anlayamaz ve yansıtamaz. Bu nedenle dünyevî güzelliklere kendini kaptırmamak için çabalayan Reyḥânî yazılarında dünyada aradığı tek şeyin sekînet ve huzur olduğunu belirterek, bunları bulma yerinin tabiat olduğunu ifade etmiş ve tabiata yönelmiştir. Reyḥânî bu duygularını şu çarpıcı ifadelerle dile getirir:

"Kayaların arasında, çamların altında bir saatlik oturuş, sevgi ve rahmet yıldızlarından mahrum simsiyah bir gök kub-

[527] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, c.I, s.277; Rebi'a Bedî', c.I, s.158.

[528] Rebi'a Bedî', c.II, s. 502-503.

be altında, insan mahşeriyle kaynayan kentlerde senelerce yaşamaktan daha iyidir." [529]

Ruhunda derin mistik eğilimler taşıyan er-Reyḥânî ayinlerle, ibadetler, formalitelerle ve zorunluluklarla yaşanan bir dînî anlayışı eleştirmiş, diğer Mehcer edipleri gibi tabiata dönerek, orada derin tefekkürlerde bulunmayı ibadet saymıştır.

Reyḥânî'nin mistisizm anlayışı sosyal yaşamı tamamen dışlayan ve insanlara kapalı bir özellik arz etmemektedir. Reyḥânî'ye göre tasavvufî hayatın zirveye ulaştığı nokta kişinin bütün sosyal, siyâsî ve edebî alanlardaki faaliyetler katılımıyla mümkün olabilir. Nefsin öldürülmesi ya da ezilmesi onun kabul etmediği bir yaklaşımdır.

Uzlet ve ya inziva hayatının kimileri için deva kimileri içinse hastalık olabileceğini düşünen[530] Reyḥânî mutasavvıfları akıl ve ruh mutasavvıfı olarak ikiye ayırır ve şöyle der: *" Ruh sûfisi, Rabb'ine ulaşmak için duygularını tamamen iptal eder. Akıl sûfisi ise, egzersiz yoluyla duygularını terbiye etmeyi, bu yolla kendisini ve ruh dünyasını keşfetmeyi arzular. Sade bir yaşam ancak ulvî bir gönül peşindedir. Eylem ile tefekkürü mezcetmek en büyük hedefidir. İnsanlardan kaçmak için değil, aksine onlara daha yakın olmak ve onları daha yakından tanımak için uzaklaşır."*[531]

Reyḥânî tasavvufi alanda hem doğu tasavvufundan, hem de batıdaki mistiklerden etkilenmiştir. Mevlânâ, İbn Fârid (ö. 1235), İbn Arabî (1165-1240) gibi mutasavvıfları yakından tanıyan Reyḥânî, eserlerinde bu mutasavvıflardan bahsetmiş, *A Chant of Mystics* eserinde Mesnevî'den İngilizce'ye tercü-

[529] Şahin, s.50 (Reyḥānī, *er-Resāil*, s. 56'dan naklen)

[530] Emîn Er-Reyḥânî, *Reyḥânîyyât, el-Aḫlâḳ* c.I-II, s.122.

[531] Emîn Er-Reyḥânî, *Reyḥânîyyât, el-Aḫlâḳ*, s.127; Şahin, s.50.

me etmek suretiyle bazı örnekler aktarmıştır.[532]

Reyḥânî dinin içsel bir tecrübe ile yaşanması gerektiğini savunuyor, kalbin ve ruhun hissetmediği takliden yapılan ibadetleri ya da dini sorumlulukları insanın gözünü kapatan, basiretini örten bir durum olarak görüyordu.

O medeniyetin ve teknolojik gelişmelerin ortasında Nu'ayme'nin Beskinta'ya ve Cibrân'ın Bişerri'ye özlem duyması ve manevî anlamlar yüklemesi gibi köyü Fureyka'ya özlemle dolarak orada bir müddet inzivaya çekilmek istemiştir. Reyḥânî Fureyka'da geçirdiği uzlet döneminde hem ruhsal bir zenginlik yaşamış hem de edebî faaliyetlerinde artış olmuştur. Reyḥânî inziva hayatı ile ilgili olara 19 Nisan 1908'de "*Fi'l-ʿuẓle* " isimli bir makale kaleme almış ve bu makalede inzivada yavaşlayan hayatın bu yavaşlığında ve sakinliğinde manevî bir bereket olduğunu vurgulamıştır. Dervişlerin, peygamberlerin ve filozofların hayatlarının belli bir döneminde inzivaya çekilmelerinin nedenin bu ruhânî bereket olduğunu ifade ederek, kalbin bu ortamda vahye veya ilhama hazırlandığını dile getirmiştir. "*Işık yeryüzüne sessiz ve sakin bir şekilde yayılır... Hikmetin, hakikatin ve sevginin ışığı yalnız, sakin ve yüce ruhlardan yayılır. Yalnız, sakin ve yüce ruhlarda bütün güzelliklerin, sanatların güzelliğinin, ruh güzelliğinin, mutlu hayatın güzelliğinin kaynakları vardır. Yeni dinin güzellikleri yalnız, sakin ve yüce ruhlara döner…"*[533] diyen Reyḥânî uzletle birlikte kazanılanları sıralamaya çalışır.

Reyḥânî'nin edebî eserlerinde, uzletin yanı sıra bir mistik eğilim olarak, tabiat tefekkürünün de önemli bir yeri vardır. O, modern zamanların tefekkürsüz hızlı yaşamlarına isyan ederek insanları tabiatla iç içe olmaya ve tabiat üzerinde tefekküre çağırır. Bir tabiat aşığı olan Reyḥânî, Fureyka vadisi-

[532] Şahin, s.51.

[533] Emîn er-Reyḥânî, *Reyḥânîyyât, Fi'l-ʿuẓle,* c.I, s.127-128.

ni insan ruhunun huzur ve sükunet aramak üzere sığındığı bir ilâhî mabed olarak tasvir etmiştir. Reyḥânî Fureyka vadisini kendisinin ilham kaynağı olması açısından adeta şiirle özdeşleştirmiştir.[534]

Reyḥânî her ne kadar mistik derinlikler taşısa ve kalbin aydınlığını aklın irfanına tercih etse de tam anlamıyla bir sûfi ya da mistik olarak karşımıza çıkmamaktadır. Çünkü o hem akla dayalı bir din anlayışı hem de sosyal yönden hareketli ve zengin kişiliği ile daha çok bir ıslahatçı olarak ön plana çıkmıştır.

3.3.4. Reyḥânî ve Panteizm

Reyḥânîye göre varlık âleminin kendisi bizzat hakikattir. Tabiattaki hareketliliği sağlayan gizli güç Tanrı da tabiatla iç içedir. Ayrı değildir ve tabiatın ruhudur. O daima gelişim halindedir ve onunla birlikte bütün bir kâinatta değişim gösterir. Tabiattaki tüm olguların kusursuz bir birliktelik teşkil ettiğini düşünen Reyḥânîye göre tüm gerçekler biyolojik gerçeklerden, bu gerçekler de bizzat tabiatın kendisinden doğar. Tabiatta gizli ve tam olarak bilinemeyen meçhul bir güç vardır. Bu güç ise Tanrı'dır.

Uzlete çekilerek derin tefekkürlere daldığı Fureyke vadisinde yaşadıklarını şöyle anlatır: *"O an fark ettim ki, ruhum vadi ile vadi de ruhum ile özdeşleşmiş. Demek ki benimle vadi arasında bir ayrılık yok. Ondaki gölgeler, hayaller, karanlık mağaralar benim ruhumda da var. Ondaki sarp kayalar, korkunç uçurum ve kıvrımlar, taşan dereler, coşan nehirler hep ruhumun ikliminde de mevcut... Onun tabiatında bulunan serçeler, kırlangıçlar, hatta ve hatta haşaratlar ve yırtıcı kurtlar*

[534] Şahin, s.155.

benim ruhumun tabiatında da eksiksiz var."[535]

Tabiattaki her hareket kendi içerisinde bir döşümün göstergesidir. Manevi yönünü geliştirerek beşeri ruhla tabiatın ruhunu birbirine mezcedebilen az sayıda insan musibetler karşısında da güzellikler karşısında da aynı tavrını korur. Reyḥânî'ye göre bu noktaya ulaşmış olan insanlar tabiatı bütün içeriğiyle kendine ait olarak görürler ve zamanla kendilerinin de tabiatın bir parçası olacaklarını düşünürler. Reyḥânî'ye göre ezeli ruh da bir eksilme olmaz. Bu nedenle ölüm korkulacak bir mesele değildir. İşte bu düşüncesinde bulunan bu noktalardan hareketle Reyḥânî'nin panteizm felsefesine inandığını söyleyebiliriz. Reyḥânî'nin panteist inancı en fazla 1922 yılında çöl seyahatinde yaptığı ve sonradan kaleme aldığı *"Necvâ"* adlı şiirsel duasında kendini göstermektedir.[536] Reyḥânî'nin panteizm inacı Sipinoza'da izler taşımaktadır.

3.3.5. Reyḥânî ve Bahâîlik

XIX. yy.'ın sonlarından başlayarak Bahâîliğin Amerika'da etkili olduğundan ve Reyḥânî'nin Bâhâîliğin o dönemdeki lideri Abdulbehâ ile tanıştığından bahsetmiştik.

Reyḥânî karşılaştığı bütün dinleri ve akımları ayırt etmeksizin incelemiş ve hepsinin akla uygun ve güzel taraflarıyla ilgilenmiştir. O, adeta bütün dinlerde ve mezheplerde kendine ait bir şeyler bulmuş, ancak hiçbirinin tam olarak müntesibi olmamıştır. Nitekim o, *"Ben Kimim"* adlı yazısında sorduğu soruya çeşitli cevaplar vermiş, kendini kimi yerde doğulu, batılı, felsefi bir edebiyatçı, kimi yerde Hıristiyan, Müslüman,

---

[535] Emîn er-Reyḥânî, *Reyḥânîyyât, "Vâdi'l- Fureyke",* c.I, s. 34; Şahin, s.42.

[536] Şahin, s.42.

sufi, kimi yerde İranlı, Yunan ve Arap, kimi yerde doğulu bir şiir ve felsefe adamı, kimi yerde batılı düşünce ve bilim adamı olarak nitelemiştir. Bu nitelemeden önce ise *"Ben bazı zamanlarda kendi şahsiyetimin çok çeşitli şahsiyetlerin bir bileşkesi olduğunu hissediyorum ve buna inanıyorum"* diyerek bu duruma bir girizgâh yapmıştır.[537] Reyḥânî'nin bu özelliğinin bir neticesi olarak o, bütün dini akım ve görüşleri kendi akıl süzgecinden geçirmiştir. Bâhâîlik de bunlardan biri olup Reyḥânî Bâhâîlik akımının bazı düşüncelerini beğenerek övgüde bulunmuştur. O, Bâhâîliğe insanı kurtuluşa götürecek olan pek çok yoldan biri gözüyle bakmıştır.

Reyḥânî'nin ve Bâhâîliğin inançları arasında bazı ortak noktalar vardır. Reyḥânî dinlerin birliğini savunma, bütün dünyanın evrensel barış ilkesinde birleşmesi, din adamlarının Tanrı ile insan arasındaki aracılığının reddedilmesi, Tanrı'ya kulluk ve onunla doğrudan bütünleşme ve üstün insan kavramı gibi konularda Bâhâîlik ile aynı görüşlere sahiptir.

3.3.6. Reyḥânî ve Dinlere Bakışı

Reyḥânî akla ve dini hoşgörüye uyan, ilim ve adalet ruhu ile çelişmeyen her türlü dini desteklemiştir. Bu prensibinden hareketle Reyḥânî diğer bütün milletlerden ayrı olarak Allah'ın Yahudileri seçilmiş bir millet olarak yarattığını düşünenleri reddetmiştir. Zira bu düşünce ona göre Allah'ın adil olma sıfatıyla tezat teşkil etmektedir. Nitekim Reyḥâniyyât'ta bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: *"Tanrı hiçbir milleti veya grubu diğerine üstün tutmaz ve hiçbir milleti özel bir millet olarak seçmez. Kim Tanrı'nın İsrailoğullarını onlara yardım etmek ve doğru yolu göstermek için diğer milletleri dışlayarak seçtiğine inanırsa yanılır. Böyle düşünülse bile Mesih geldikten sonra bu düşünce bir takım tuhaflıklar içer-*

[537] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, c. I, s. 9-11.

miş olur. Ancak Tanrı'nın adaleti, kurtuluşu başkaları olmaksızın sadece kendi zürriyetine mahsus kılan kişiden daha yüksektir. Bu nedenle: 'Gidiniz! Bütün insanları müjdeleyiniz' buyurmuştur."[538]

Reyḥânî Yahudilik reddiyesini İncil'de geçen sözlere ve İsa'nın mucizelerine dayandırmaktadır. Reyḥânî'ye göre bir millet sadece kendini düşünerek, diğer milletleri dışlayarak hiçbir hakikate ulaşamaz. Yeryüzünde evrensel kardeşliği yakalayacak özgür düşünceli yeni bir millete ihtiyaç vardır. Reyḥânî bu noktadan hareketle insanları Tevrat metinlerini yeniden gözden geçirmeye ve bu metinler üzerinde yoğunlaşılması neticesinde ortaya çıkan inançları ayıklamaya davet etmiştir. Reyḥânî Tevrat'la ilgili bir başka yazısında insanların Tevrat'ı elerine almalarını ve oradaki kıssaları teker teker okumalarını ve düşünmelerini isteyerek, bu hikâyelerin "Binbir gece Masalları"nı andırdığını ve bu durumun garip, şaşılacak bir durum olduğunu dile getirmiştir. Onun bu düşünceleri Tevrat'a vahyedilmiş, sahih bir kitap olarak bakmadığının göstergesidir. Aksine o, Tevrat metinlerinin ilmi bir kontrole tabi tutulması, araştırılması ve insan ürünü olma özelliği taşıyan kısımlara bakılması gerektiğini savunmuştur.[539]

Tevrat hakkında yapılan araştırmalarda Tevrat'ın metinlerinin tarihi bilgiler, efsaneler ve asılsız olaylarla mezcedildiği görülmüştür. Tevrat'ın kahramanlarının pek çoğunun İsrailoğulları'nın tarihinde yer alan kahramanlarla örtüştüğü görülmüştür. İşte bu gerçeklere binaen Reyḥânî Yahudilerin "İsrailoğullarının seçilmiş millet" olduğu düşüncesini ve Tevrat'ın sahihliğini reddettikten sonra Yahudilere sıradan bir millet, Yahudilik dinine de Yahudiliğin siyasi yüzünü temsil

[538] Emin er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, c.I, s. 49-50.

[539] Rebi'a Bedî', c.II, s. 451.

eden Siyonizm kaynaklı sıradan bir din olarak yaklaşmıştır.

Reyḥânî Hıristiyanların yanı sıra Yahudilere de seslenmiş onlara: diğer milletlerle aralarında yüksek duvarlar bina etmek yerine dünya milletleriyle kaynaşma çağrısında bulunmuştur.[540] Reyḥânî Yahudilere hitap ederken hem kendisinin Arap milliyetçisi olması açısından hem Siyonizm hem Filistin hem de diğer Arap ülkeleri açısından tehlike oluşturması bakımından dini hoşgörüye dayalı sakin bir üslup kullanmamıştır. Siyonizm ruhunu Yahudilik ruhundan ayrı olarak değerlendiren Reyḥânî, onların Arap ülkelerine ve bütün dünyaya hakim olma ihtiraslarını büyük bir tehlike olarak görerek onlara çeşitli hitap ve uyarılarda bulunmuştur.

Reyḥânî'nin Yahudiliğe bakış açısı, bu dini taklitlerin ve adetlerin birbirine girdiği dini bir miras olarak değerlendirdiği için olumsuz bir bakış açısıdır. Ancak Reyḥânî'nin sahip olduğu dini hoşgörü ve dinlerin birliği prensipleri onun Yahudileri dışlamak yerine onları düzelmeye ve ıslaha çağırması olmuştur.

Reyḥânî İslam Dini'ni incelerken de akılcılığını ve eleştirel ruhunu ön plana çıkarmıştır. İslam'a dini hoşgörü ve dinlerin birliği prensibinden hareketle yaklaşmıştır.

Reyḥânî aynı zamanda bir din eleştirmeni olması sıfatıyla Müslümanlar arasında yaygın olan kader inancının, onları atalete ve pasifliğe ittiğini dile getirerek İslam dünyasını bu açıdan tenkit etmiş ve hata bu konuda bazı Arap âlimleri ile karşılıklı görüş alış verişi mahiyetinde yazışmalar yapmıştır.

Reyḥânî hem Hz. İsa'yı hem de Hz. Muhammed'i her türlü saygı ve tazimi hak eden iki büyük önder olarak değerlendirmiştir.[541]

---

[540] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât*, c.I, s. 90-93

[541] Rebi'a Bedî', c.II, s.454-457.

İslam dünyasına yaptığı yolculuklarda karşılaştığı her mezheb ve fırkaya dini hoşgörü ve birlik duygusuyla yaklaşan Reyḥânî Vahhâbiliği tevhid akidesi açısından beğenmiş ancak otoritenin din anlayışını yansıtması nedeniyle siyasi yönünü eleştirmiştir.

Reyḥânî hayatının belli bir dönemini Müslüman Arap ülkelerini gezmeye ayırmıştı. Onun amacı Müslüman toplumların gerçeğini ve değişime karı durumlarını öğrenmekti. Bu gezileri sonunda Arap Yarımadası'ndaki bazı ülkelerde gördüğü donukluk sebebiyle çok üzülen Reyḥânî bu Müslümanların durumu hakkında şu yorumu yapmıştır: *"onların dinleri ağaçlar ve ormandaki sık ağaçlıklar gibi. Onlar hiç değişmeden ve gelişmeden dinlerinin gölgesinde duruyorlar."*[542] Ataletin yanı sıra Müslümanların arasındaki mezhepçiliği ve dini taassubu da eleştirmiştir.

Hz. Muhammed ile batılı bir müellif olan Carlye sayesinde tanışan Reyḥânî, bu tanışıklıktan sonra Araplarla ilgilenmeye karar vermiş ve Müslümanlar arasında kökleşmiş mezhepçilik, taassup ve taklitçilik hallerini ıslah etme çabasıyla İslam âlemine açılmıştır.

Carlye Hz. Muhammed ile ilgili kitabında temel olarak şu düşüncelere yer vermiştir:

- Müslümanlar Hz. Muhammed'in bir ilah olarak değil bir elçi olarak görürler.

- Hz. Muhammed'in mesajı 14 asırdır hâlâ ışık saçan bir lambadır ve esası doğruluk ve ihlâstır.

- Hz. Muhammed'in ruhsal samimiyeti kutsal ilahi bir anlamdan uzak değildir.

---

[542] Rebi'a Bedî', c.II, s. 459. (er-Reyḥânî, Mulûku'l-'Arab, Beyrût 1987, s. 202-203'ten naklen)

- İslam Hıristiyanlığın bir benzeridir.

- Dinlerin farklı elbiseler giymiş tek bir ruhu vardır. Aslında bütün dinler özü itibarıyla birdir. Bu birlik ruhuna tâbî olan insan en büyük mabed olan dünyada büyük bir öndere dönüşür.

Carlye'nin eserinde serdettiği bu temel düşünceler Reyḥânî üzerinde kalıcı tesirler bırakmış olup hayat hikâyesinin gösterdiği kadarıyla bu temel düşünceler onun temel prensipleri haline gelmiştir.

Reyḥânî İslam âleminde Müslümanlardan her tabakadan insanla diyaloğa girmiş, onların inançlarını ve hayata bakış açılarını tanımış ve Hıristiyan toplumu ile Müslüman toplumu mukayese etmiştir.

Dini hoşgörüyü bir akide gibi benimseyen Reyḥânî İslam Dini ve Müslümanlara karşı son derece olumlu bir yaklaşım içinde olarak, İslam Dini'ne övgüler yağdırmıştır.

Reyḥânî'ye göre İslam güç ve faaliyeti barındıran büyük bir emanettir. Pek çok yüksek ideal içeren bir dindir. Reyḥânî her iki dinin de sevgi ve uyum kavramlarıyla yakından ilişkisinin bulunması nedeniyle Hıristiyanlık ve İslam Dini arasında bir bağ ve yakınlık oluşturmayı çok istemiştir.[543]

Gerek İncil'de gerekse Kur'an-ı Kerim'de çok yüce ayetler bulunduğunu söyleyen Reyḥânî *"Ben İncil'deki Hıristiyanım, Kur'an'daki Müslümanım. Hıristiyanlar ve Müslümanlar benim bu halimi reddederlerse, bu iki dinin ve iki dünyanın Rabbi kullarından hiçbirini dışlayacak değildir."*[544] Reyḥânî Kur'an-ı Kerim'i derinlemesine mütalaa etmiş ve yer yer edebi üslubunu taklit etmiştir.[545] Kur'an-ı kerim'in hikmetine

[543] Rebi'a Bedî', c.II, s. 465.

[544] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât* , c. II., s. 16.

[545] Şahin, s. 248.

inandığını *"Kur'an hayat için ilahi bir yol göstericidir"*[546] diyerek ifade etmiştir.

Reyḥânî *"Vaṣiyyetî"* adlı kitabında Arapların dini ayrımcılığı ortadan kaldırarak din şemsiyesi altında değil, milliyet şemsiyesi altında bir araya gelerek kuracakları büyük bir Arap devletinde her türlü dini ve mezhebi ayrımcılığın eriteceklerini dile getirmiştir. Müslüman Araplara siyaseti dinden ayırarak ve dini farklılıkları ayrılık meselesi haline getirmeyerek milliyetçilik ortak paydasında buluşmaya davet etmiştir. Reyḥânî'nin Arap Müslüman âlemine milliyetçilik zaviyesinden yaklaşması onun Müslümanlara bakış açısında milliyetçiliğin payının da bulunduğunun göstergesidir.

Reyḥânî'nin ilk yazdıklarında özellikle 1901'den önce kiliseden ayrı biri olduğu ve kilisenin rolünü reddettiği açık bir şekilde belli olmuyordu. O, sadece bir ıslahatçı mantığıyla din adamlarında gördüğü yanlışları eleştirmekle yetiniyordu. Ancak ilerleyen zamanlarda kilise kurumunun Mesih'in öğretileri dışında hareket ettiğini dillendirmeye başlamıştır. Geleneksel Hıristiyanlıkta kilisenin otoritesi Tanrı'dan kaynaklanır. Yani bir nevi kilise yeryüzündeki Tanrı'yı ve İsa Mesih'i temsil etmektedir. Reyḥânî 1904 yılında kilisenin bu konumunu tamamıyla reddederek Hıristiyanlık inancının dışında bir İsa Mesih anlayışı geliştirmiştir. O, Mesih'in kilise kurmadığına ve kilisenin İsa Mesih'i temsil etmediğine dair inancını defalarca dile getirmiştir.

Reyḥânî kiliseden uzaklaşınca nedenini şu şekilde açıklar: *"Hali hazırdaki Hıristiyanlık Mesih'e düşmanlık yapmaktır. İsa ve ona ait olduğunu savunan kilise çelişmektedir."* İlerleyen yıllarda Reyḥânî'nin kiliseye olan eleştirileri artı. Kiliseyi ve din adamlarını bozguncu ve kurnaz olarak niteledi. Kilisenin değil insanın tek başına kutsal olduğunu vurguladı.

[546] Emîn er-Reyḥânî, *Kitâbu'l-Ḫâlid*, s. 323.

Reyḥânî'nin kilise karşıtlığı Kitâbu'l-Hâlid adlı eserinde iyice pekişmiştir.

Reyḥânî erken dönemdeki yazılarında; *"Vahiy vahiy değildir. Bilakis insan onun vahiy olduğunu iddia eder."* diyerek Kitâb-ı Mukaddes'in güvenirliliğine olan şüphesini dile getirmiştir. Ona göre akıl süzgecinden geçirildiğinde Kitab-ı Mukaddes'in sahih olmadığı görülür. Reyḥânî hem vahyi hem de Kitâb-ı Mukaddes'in güvenirliliğini açıkça reddetmiştir. İncil ve Tevrat yazarlarının bu kitapları Rûhu'l-Kudüs'ün gücüyle yazdığına inanmamaktadır. O, Kitâb-ı Mukaddes hakkında tamamıyla Renân gibi düşünerek İncil metinlerinin insan ürünü olan edebi ve tarihi bir eser niteliği taşıdığını ve insanların hatalar yaptığını, gerçeği yansıtmada ve açıklamada aşırıya kaçtığını ifade etmiştir.[547]

Reyḥânî'nin İsa Mesih anlayışı Cibran ve Nu'ayme'den farklı değildir. Geleneksel Hıristiyan inançlarından olan Tanrı'nın insan bedenine tecessüm ettiği meselesi Reyḥânî'nin *el-Muḫâlefetu'-s-Sülâsiyye* adlı eserinde şiddetle karşı çıktığı konulardan biridir. Reyḥânî'ye göre tecessüm olayı tabiat kanunlarına aykırıdır. Yaratıcı ve yaratılan arasında sözlü bir diyaloğun olması akla uygun gelmemektedir. Ayrıca Reyḥânî madem Tanrı'nın insan bedenine yeryüzünden kötülüğü silmek üzere hulûl ettiği söyleniyor, o halde yeryüzünden kötülük niye silinmemiştir diye sorar. Reyḥânî tecessümü de tecessümün gayesini de makul bulmaz.[548]

Tanrı'nın insan bedenine hulûlunu kabul etmeyen Reyḥânî dolayısıyla Hıristiyanlar tarafından Hz. İsa'nın Tanrı olarak kabul edilmesini de reddeder. Nu'ayme ve Cibran gibi Hz. İsa'yı üstün bir insan olarak tanımlar ve insanlara önderlik eden manevi önderlerden biri gibi görür. Reyḥânî Hz. İsa'nın

[547] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât* , c.I, s.40.

[548] Şahin, s. 168.

da diğer insanlar gibi bir beşer olduğunu ancak diğer insanlarla onun arasında nitelik farkı olduğunu söyler. Hz. İsa akıl ve nefis bakımından diğer insanlardan daha güçlüdür. Hakikat yolundaki büyük çaba, gayret ve fedakârlığından sonra kamil insan olma mertebesine yükselmiştir. Diğer insanlarla Hz. İsa arasında tek fark budur. Reyḥânî Hz. İsa'yı kendisi için örnek bir şahsiyet olarak görmüş, bunu özellikle Kitâbu'l-Hâlid'de yansıtmış ve kendi hayatında da İsa'nın örnekliği ışığında yaşamaya çalışmıştır. [549]

Reyḥânî'nin din ve Tanrı konularında sağlam bir inancı bulunmasına karşın dinin gaybî konularına agnostik bir felsefeyle yaklaşmıştır. Eserlerinden Reyḥânî'nin nasıl bir ahret inancına sahip olduğu cennet ve cehennem mefhumlarına tam bir imanla bağlı olup olmadığı anlaşılamamaktadır. Çünkü eserlerinde bu konuda çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Mesela Mulûku'l-'Arab'ta cennetin varlığına inanmadığını söyleyen Reyḥânî, er-Reyḥânîyat'ta cennet ve cehennemin psikolojik gerçeklikler olduğunu söylemekte, *Şezerât*'ta ilahi merhamet ile cehennem mefhumunun birbirine ters olgular olduğunu iddia etmekte, bazı ifadelerinden ise cehennemin varlığını kabul etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim yazdığı bir mektupta şu ifadeler yer alır: *"Şimdiden ahret hayatı üzerine kafa yormanın anlamı yok. Biz bu dünyadaki evlerimizi ıslah edelim. Tanrı eğer uygun görürse ahrette bize evler inşa edecektir. Bunların bazısında zebaniler, bazısında huriler de bulunabilir. Ancak bir baba ne kadar azgınlık ve taşkınlık yaparlarsa yapsınlar çocuklarını ateşe atamaz."*[550] Bu ifadeler Reyḥânî'nin ilk dönem dini görüşlerindeki kararsızlık durumunu ve akıl iman olgusunun mücadelesini gösterir.

Diğer dini meselelerden olan dua ve tefekkürün de

[549] Ayrıntı için bkz. Rebi'a Bedî', c.I, s. 91-94.

[550] Şahin, s. 166.

Reyḥânî'nin manevi dünyasında önemli bir yeri vardır. Reyḥânîyat'taki "*eṣ-Ṣalât"* başlıklı yazısında Reyḥânî dua ve tefekkürü, ruhu yaratıcısına yükselten yegâne bağ olarak görür. Dua sınırlı olanın sınırsız olana duyduğu hayranlığın bir ifadesi olup maddi imkanların teminini kolaylaştıran bir vasıta yada kulun Tanrı'ya sunduğu bir rüşvet değildir. Reyḥânî içinde mana ve tefekkür olmayan duayı tenkit eder. Söylediği sözcükleri anlamadan manasından nasiplenmeden sadece lâfzen tekrar eden kişilerdense kuru bir dalın üstünde gece vakti ötmekte olan baykuşu daha hayırlı görür.[551]

Reyḥânî Hıristiyanlıkta tartışmalı bir konu olan mucizeler meselesini ise çelişkili ifadelerle dile getirmiştir. Son olarak da bu konuda agnostik bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. *el-Muḫâlefetu'-s-Sülâsiyye* adlı fablında mucizeler konusundaki düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir: *"Mucizeler akli sağlam delillerden yoksundur. Ben bu harikulade işleri ne inkâr edebiliyorum ne de kabul. Muhtemelen bu gibi şeyler tarihin bize nakletmediği bazı makul yollardan gerçekleşmiş olabilir. Bu arada bu işlerin bazı sahtekârlar veya göz boyayıcıları tarafından gerçekleştirilmiş olması ihtimali de her zaman mevcut. Dolayısıyla ben bu konuda sadece bilmiyorum diyebilirim."*[552]

Reyḥânî'nin sorular sorarak anlamaya çalıştığı bir diğer konu ise ilahi adalet kavramıdır. Reyḥânî'ye ait 1898 tarihli el yazma nüsha, kendisinin ilahi adalet konusunda bir arayış ve sorgulama içerisinde olduğuna işaret etmektedir. O yıllarda ilahi adalet kavramı ile deprem, veba, kıtlık vb. doğal afetleri bağdaştıramadığı anlaşılan Reyḥânî bir süre sonra nisbeten bir zihin berraklığına kavuşmuştur. Bunu onun *el-Muḫâlefetu'-s-Sülâsiyye*'de geçen şu sözlerinden anlamaktayız: *"Kayırma-*

---

[551] Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥânîyyât, "Ṣalât"*, s. 58-65; Şahin, , s. 167.

[552] Şahin, s.167. (Emîn er-Reyḥânî, *el-Muḫâlefetu'-s-Sülâsiyye fi'l-Memleketi'l-Ḥayvâniyye*, Dâru'l-Cîl, Beyrût tsz., s. 83-87'den naklen)

yan, intikam peşinde olmayan, gazap içinde köpürmeyen bir ilaha inanıyorum. O her şeye gücü yeten öyle adil bir ilahtır ki, sınırsız lütfunu peygamberinin kim olduğuna bakmadan bütün ülkelere verir. Onun güneşi milliyet ve mezhep farkı gözetmeden bütün halkların ve canlıların üzerine doğar."[553]

Hayatında akılcılığı ön plana çıkaran Reyḥânî, din kavramına karşı yaklaşımlarında da akılcı bir yöntem izlemiştir. Aklın sınırlılığını da savunarak ruhun sonsuzluğuna inanmış ve gaybi konularda agnostik bir tavır içine girmiştir. Eserlerin bir kısmında vahiy inancını reddeden Reyḥânî'nin bazı yerlerde de vahye inandığına dair işaretler görülmektedir. Zamanında Hıristiyanlık içerisinde bazı ekoller ortaya çıkmış ve bu ekollerin önderleri kendilerine vahiy geldiğini söylemişlerdir. Reyḥânî bu insanlara karşı tepkili davranmış ve eleştirilerde bulunmuştur. Onun vahiy karşıtı sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Reyḥânî'nin din anlayışında dini hoşgörü ve dinlerin birliğine çağrı ön plana çıkmış, onun bu düşünceleri güney Mehcer edebiyatçıları tarafından tamamıyla benimsenmiştir.

Reyḥânî vahye dayalı bir din yerine akla dayalı bir din anlayışını savunmuş ve bu konuda duygulara, kalbe ve ruha dayalı bir anlayışını savunan Cibran ve Nu'ayme'nin din anlayışları ile ayrı düşmüştür.

Reyḥânî'nin kahramanı Halid hakikate giden yolda iken, Nu'ayme'nin Mirdâd'ı ve Cibran'ın Mustafa'sı hakikate ulaşmış ve kendini gerçekleştirmiştir. Halid reenkarnasyona inanmazken Cibran ve Nu'ayme'nin kahramanları bu inançlarla sonsuzluğa ulaşır.

Reyḥânî'nin dini düşüncesinde varlığın hakikatlerini özellikle dini hakikatleri aramada aklın hâkimiyeti ön plandadır. Reyḥânî dini konularda taassubtan uzak, ılımlı bir yol izlen-

[553] Şahin, 167 (Emîn er-Reyḥânî, *el-Muḫâlefetu'-s-Sülâsiyye fi'l-Memleketi'l-Ḥayvâniyye*, s. 69-80'den naklen)

mesi gerektiğini düşünür. Dini fikirleri açıklamada özgürlüğün zaruri olduğunu savunmaktadır. Dini hoşgörü Reyḥânî'nin dini portresinin en belirgin özelliklerindendir. O, dini tahrif eden din adamlarına karşı hiçbir hoşgörüde bulunmayarak sert bir şekilde eleştirirken, samimi olan din önderlerinin hepsini yüceltir ve saygı duyar.

Reyḥânî tek bir Tanrı'ya inanır. Ancak onun Tanrı anlayışındaki Tanrı geleneksel dinlerin Tanrı anlayışından daha çok panteizmin Tanrı anlayışına yakındır.

Reyḥânî tasavvufla ilgilenmesine ve mistik eğilimler yaşamasına rağmen bir mutasavvuf, bir sufi veya bir mistik olarak karşımıza çıkmaz. Onun tasavvufla olan ilişkisi insani, sosyal, siyasi ve dini konularla ilgilenen kendini tanıma ve inançlara hürmet konusunda yoğunlaşan bir mütefekkirin bakış açısı eşliğinde gerçekleşmiştir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Reyḥânî'nin dini düşüncesi, akılcı, seçici, laik, milliyetçi, mistik, panteist, doğu kaynaklı olma vasıflarına sahiptir.

Reyḥânî Amerika'ya Cibran ve Nu'ayme'den önce gelmiş ve ikisinin üzerinde de etkiler bırakmıştır. Cibran ile tanışıklılarının ilk zamanlarında kardeşlik ve uyum üzerine bir dostlukları varken, 1910 yılından sonra edebi, siyasi ve özel nedenlerden dolayı birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Cibran'ın 1911'de yayımlanan *Kitâbu'l-Ḫâlid*'den etkilendiği ve bu etkilerin *el-Ecniḥatu'l-Mutekessira'*da görüldüğü düşünülmektedir. Aynı benzerlik Nu'ayme'nin Mirdâd'ında da vardır. Kuzey Amerika'da ortak konularla ilgilenen ve pek çok ortak yönü bulunan bu üç büyük edebiyatçı arasında bir etkilenmenin olduğu muhakkaktır ve bu etkileşim doğal bir durumdur.

3.4. DİĞER MEHCER EDİPLERİNİN DİN ANLAYIŞLARI

Cibran Ḫalîl Cibran, Mîḫâîl Nu'ayme ve Emin er-Reyḥânî kuzey ve güney Amerika'daki Mehcer edebiyatının din, edebiyat ve felsefe alanında fikri önderliğini yapmış olup diğer Mehcer edebiyatçılarının faaliyetleri daha çok bu üç büyük edebi şahsiyetin etkisi altında devam etmiştir. Özellikle Emin er-Reyḥânî Güney Amerika'daki Mehcer edebiyatı üzerinde dini, felsefi ve sosyal düşünceler açısından büyük bir etki bırakmıştır. Bu nedenle biz bu üç büyük şahsiyetin din anlayışlarının ayrıntılı olarak incelenmesinin Mehcer edebiyatında din anlayışının genel portresini çıkarmak için yeterli olacağını düşündük.

Mehcer edebiyatında öne çıkan diğer Mehcer ediplerinin özellikle de güney Mehcer ediplerinin din anlayışları ve ele aldığımız bu üç büyük şahsiyetten nasıl etkilendiklerini kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

3.4.1. Nesîb 'Arîḍa'nın Din Anlayışı



1887-1946 yıllarında yaşamış olan Nesîb 'Arîḍa[554] kalem grubunun önemli şairleri ve edebiyatçıları arasında olup Nu'ayme, Cibran ve Emin er-Reyḥânî'nin yazılarının yayımlandığı Funûn Dergisi'ni çıkarmıştır.

Nesîb Arîḍa'nın romantizmden gerçekçiliğe, dinden felsefeye ve tasavvufa kadar uzanan geniş bir kültürü vardı. O eserlerinde zaman zaman İbn Sinâ'nın İbn Fâriḍ'in görüşlerini tekrar etmiş, kimi

[554] Yaşamı, eserleri ve edebi kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi ayrıntılı bilgi için bkz . Yazıcı, , s. 223-234; N. Cemîl Serrâc, *Şuarâu'r-râbiṭati'l-ḳalemiyye* s. 318-328; ʿÎsa en-Naʿûrî, s.388-398.

zaman Feridüddîn Attâr'ın *"Mantıku't-tayr"*ındaki yolculuğu taklit etmiş, kimi zaman Ḥay b. Yekẓân'ın anılarını zikretmiştir.

Nesîb Arîḍa diğer Mehcer ediplerinden ayrı olarak ön plana çıkaran unsur onun mistik tecrübeleri yaşama gücü, kanıyla, duygusuyla, varlığa dair endişesiyle (hüznüyle) maddilikten ve varlığının sınırlarından ötelere geçme isteği ile beslediği şiir divanındaki dini ruhu temsil etmesidir.

Nesîb Arîḍa'nın yaşadığı ruhsal deneyimler hakkında birbirinden farklı görüşler vardır. Kimi edebiyat araştırmacıları onu Mehcer edebiyatının en şaşkın ruhlu şairi olarak değerlendirirken,[555] kimileri onun şaşkınlığında ümitsizlik olduğunu, kimileri de bu şaşkınlığın zamanı kuşatan bir imanın göstergesi olduğunu belirtmişlerdir.[556]

Üç büyük edebiyatçının çalışma arkadaşı olan Nesîb Arîḍa onlardan ve eserlerinden etkilenmiş ve hayretiyle ön plana çıkan bir ruhî yapısı onları da etkilemiştir. Bazı beyitlerini Cibran'ın övgüsüne ayıran Nesîb Arîḍa kendine özgü ruhsal bir derinliği ve iç yolculuğu vardır. Nitekim bir şiirinde nefsine şöyle seslenir:

"Ey nefsim! Niye hep inlemektesin
Acı çekmekte ve çektirmektesin
Kalbimi sen özlemle yaktın
Sanırım orada gizli senin meramın
Bir güvercin mi var rüzgârlar arasında
Kaderin alıp sürüklediği uzaklara
Yağmurla ıslandı sırılsıklam
Ne oldu sana titriyorsun ey nefsim!" [557]

---

[555] Yazıcı, s. 229.

[556] Rebî'a Bedî', c. II, s. 973.

[557] Yazıcı, s. 225 (George Saydah, *Edebunâ ve Udebâunâ fî mehâciri'l-Emrikiyyi*, Beyrût 1957, s. 275'ten naklen)

Nesîb Arîḍa'ya göre ruhlar âleminden gelen gerçek şiir İbn Fârid gibi içinde aşk ateşi yanan büyük şairlerden başkasının içine girmeye cesaret edemeyeceği bir alandır. Belki de Nesîb Arîḍa onlar kadar meşhur olmasa da Nebî'deki Cibrân, Mirdâd'daki Nu'ayme, Ḫâlid'deki Reyḥânî'den geri kalmayacak bir manevi donanıma sahipti.

Şimdi de güney Mehcer edebiyatçılarından taklîdî dînî anlayıştan uzak olan, kendine has bir dini anlayışa sahip olan edebiyatçıların dini düşüncelerine göz gezdirelim.

3.4.2. Selim Reşîd el-Ḫûrî (Şâ'iru'l-Ḳaravî)'nin Din Anlayışı



1887-1957 yılları arasında yaşayan Selim Reşîd el-Ḫûrî[558] güney Mehcer edebiyatının öncü edebiyatçılarından olup Mehcer edebiyatındaki en büyük şiir divanı ona aittir. Kendisi Şâiru'l-Karavî olarak meşhur olmuş ve daha çok bu lakabıyla anılmıştır. O, pek çok konuda kuzey Mehcer edebiyatçıları ile ortak düşünceye sahiptir.

Ḳaravî'nin hayatında ve eserlerinde Arap milliyetçiliği ve dini kavramlar iki temel unsur olarak göze çarpmaktadır. Ḳaravî bütün Arapların dinsel farklılıkları bir kenara bırakarak milli birlik şemsiyesinin altında toplanmasını arzu etmiş bu konuda dinin bunu engelleyecek bir unsur olarak ortaya çıkmasını istememiştir. Onun bu bakış açısı Müslüman Araplara ve İslam'a yakın durmasına neden olmuştur. Yine bu meyanda dini hoşgörü ve Arap kalkınması fikri ile meşgul olmuştur. Dini taassuba karşı çıkan Karavî Hıristiyanlığı pek çok açıdan

[558] Hayatı, kişiliği ve edebi eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Yazıcı, s. 261-276, 472-477.

eleştirirken İslam'ı methetmiş, bu nedenle bazı Hıristiyan çevrelerin tepkisi çekmiştir.[559]

Ḳaravî'nin dini düşüncesinin milliyetçilik anlayışı ile karışmış olan kısmını bir kenara bırakırsak onda güçlü bir Tanrı inancının olduğunu söyleyebiliriz. O, Tanrı'ya iman konusunda vahdet-i vucût nazariyesinin etkisinde kalmış olsa da bu onda sabit bir inanç olarak yer almamıştır. Ḳaravî'nin dini bakışındaki bu durum Nesîb Arîḍa'nın yaşadığı tam olarak somutlaşmayan bir mistik eğilimi ifade eder.

Ḳaravî, Reyḥânî hayranı olup, onun bir filozof olup olmadığı konusundaki tartışmaya *"Reyḥânî bir filozof değilse bile yaşayan edebiyat kahramanları arasında yer alan bir Arap kahramanıdır."* diyerek bu konudaki kendi düşüncesini ve Reyḥânî'ye olan hayranlığını ortaya koymuştur.

Cibran ve Nesîb Arîḍa'nın etkisinde kalan Ḳaravî hayat yolu, gidişat ve zorluklar üzerine konuşmalar yapmıştır. Cibran ve Nuayeme'nin panteizm anlayışından etkilenmiş olan Ḳaravî'nin dini düşüncesine siyaset ve milliyetçilik unsurları karıştığı için tasavvuf ve panteizm anlayışları düşünce hayatında yüzeysel bir şekilde var olmuştur. Bunun dışında onun dini düşüncesinde ön plana çıkan unsurlar Tanrı'ya, ceza ve mükâfata inanmak olmuştur.

Ḳaravî'nin çok geniş bir kültürünün olmadığı, hatta kitap okumak yerine dergi okumayı tercih ettiğini ve şiir yazmak için derin bir kültüre gerek olmadığını savunduğu bilinmektedir. Nu'ayme onun Amerika'ya geldiğinde koyu bir Hıristiyanlık inancına sahip olduğunu ancak daha sonradan değiştiğini söylemiştir. Musa el-Ḫûrî, Naẓira Zeynuddîn ve Ḫalîl Se ʿâde'nin Ḳaravî'nin pek çok dini bakış açısında etkili olduğu kaynaklarda yer alan diğer bilgilerdendir.

[559] Rebî'a Bedî', c. II, s. 1048.

Arap kültürünü önceleyen Ḳaravî dinin varlık gayesinin insana hizmet etmek olduğuna inanmıştır. Din anlayışında hiçbir topluluğa katılmama prensibi hâkimdir.

Ḳaravî Tanrı'ya sağlam bir inanç duymakla birlikte Tanrı'nın varlığına delil aramayı boş bir iş olarak görüyordu. Nitekim bu arayışta olan bilim adamlarının bu tavırlarını gökyüzünde güneşin olup olmadığını aramaya benzetiyor ve onların bu tavrını ahmakça buluyordu.

Ḳaravî yetişme döneminde bazı dini duygulara kapılarak bahçeye çıktığını ve orada saatlerce düşündüğünü anlatmıştır. Ḳaravî'nin İslam'la ilginç bir yakınlığı vardır. Hem Hz. Muhammed'e hem İsa'ya inandığını açıklamış, Hz. Muhammed'in Tanrı'nın gerçek peygamberi olduğunu vurgulayarak onu filozofların filozofu ve en büyük reformist olarak tanımlamıştır. Kur'an'ı parçalanmaz bir cevher olarak değerlendiren Ḳaravî'nin İslam'a bu denli yakın olması onun hakkında Müslüman olup olmadığına dair soruların ortaya atılmasına neden olmuştur. O, bu sorulara cevap olarak kesinlikle Hıristiyan olduğunu belirterek cevap verse de bazıları onun İslam'a yöneldiğine inanmıştır. Çünkü Ḳaravî diğer dinlerin doğaya aykırı olduğunu söyleyerek gerçek dinin İslam olduğu düşüncesini belirtmiştir. İslam'ı her fırsatta yücelten Ḳaravî, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı maddi bir din olarak nitelemiştir.

Ona göre İncil ahreti esas olan ruhani bir kitap olup Tevrat'ın eki konumundadır. Öğrettiği şey sadece dervişlik ve aklı kafese hapsetmektir. Ḳaravî, zamanında Hıristiyanların ilerlediğini, Müslümanların gerilediğini, bunun nedeninin ise iki ulusun birbirlerinin inançlarına bürünmesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Hıristiyanlıktaki kilise otoritesine de karşı çıkan Ḳaravî, büyük insanın tarifine Tanrı'dan başkasını ilah edinmeyen kişi olarak ifade etmiştir.[560]

[560] Yazıcı, s. 453-455.

3.4.3. Fevzi Ma‘luf’un Din Anlayışı



1899 - 1930 arasında yaşamış olan Fevzi Ma‘luf [561] Ḳaravî’den sonra güney Mehcer edebiyatının önde gelen ve şairlik yönü ağır basan edebiyatçılarındandır.

Fevzi Ma‘luf şiirinde hüzünlü, yalnız ve karamsar bir ruhu yansıtır. Onu meşhur bir şair haline getiren ilk şiir kitabı gökyüzüne yaptığı bir yolculuğu anlatan *ʿAlâ bisâṭi’r-rîḥ* (Uçan Halı Üzerinde) adlı uzun şiiridir. Şair bu şiirde dünyanın bütün çirkinliklerinden bıkmıştır, bu yüzden hırs ve kötülük dolu bu dünyada yaşamak istemez ve farklı bir dünyanın özlemini çeker. Ancak özlediği dünyaya hayatın gerçeklerinden kurtularak ulaşması çok zordur. Bu nedenle şairin ruhu yüce ve sonsuz ruhlar arasında, gökyüzünde özgür olarak yaşamayı sağlar. Bu ruh dünyadan uzaklaşmak için zorlu bir savaş verir. Savaşın sonunda galip gelen ruh gökyüzünün bir kurtuluş ve onun düşlediği bir dünya olduğunu görür. Fevzi Ma‘luf’un kuşlar, yıldızlar ve ruhlar ülkesine giden ruhu uzun bir yolculuktan sonra dünyaya döner.[562]

Fevzi Ma‘luf’un bu orijinal şiirinin altında hayata bakış açısı yatar. İnsan fani kısıtlamalardan ruhunu kurtarmadığı müddetçe yücelemez. Böyle olmadığı müddetçe hayali, zihni, yaşamı, isteği maddi şaibelerden uzak nitelikli saf hala dönüşemez. Fevzi Ma‘luf’un şiirindeki yolculuktan anlaşıldığı kadarıyla şair mücahededen sonra ruhlar alemindeki mutlak ruhu idrak etmiş, Mirdâd’ın, Ḫâlid’in, Muṣṭafâ’nın ulaştığı zirveye ulaşmıştır. Belki de hayattan erken ayrılmasaydı hayatını

[561] Hayatı, eserleri ve edebi kişiliği için bkz., ‘İsâ en-Na‘ûrî, , s. 438-445; Yazıcı, s. 283-297.

[562] Fevzi Ma‘luf, *Alâ bisâṭi’r-rîḥ*, Beyrût, 1958; Yazıcı, s. 286.

bu ruhsal zirveyi keşfetmeye ve onu anlamaya adayacaktı. Fevzi Ma'luf'u ön plana çıkaran ve arkada büyük tesirler uyandırmasına vesile olan husus; şiirinde bir şair ve bir insanın, bedenle ruhun, kalmakla gitmenin, özgürlük ve tutsaklığın, haça gerilme ve yükselmenin bir arada var olmasıydı.

Adeta insanlardan ayrılmadan ruh aleminde inziva yaşamış olan Fevzi Ma'luf Brezilya'da yaşamasına rağmen Cibrân ve Kalem grubunun ruhsal atmosferini solumuş ve hayatına anlam katan ruhsal özgürlüğü hayatının dini, fikri kılmıştır. Bu yönüyle Fevzi Ma'luf'un din anlayışı kalbin duyguların ve ruhun dinini yansıtır.[563]

3.4.4. 'Akl el-Curr'un Din Anlayışı



Cibran gibi el-Hikme Okulu'nda okuyan el-'Usbetu'l - Endulûsiyye edebiyatçılarından olan Şükrullah el-Cürr'un kardeşi 'Akl el-Curr,[564] çok fazla edebi esere sahip olmasa da yazdıklarının azlığına rağmen edebi eserleri kalıcı olmuştur. Onun edebi eserlerindeki fikirlerinin kalıcı olmasının nedeni yazılarında iki temel konuyu işlemiş olmasında saklıdır. 'Akl el-Curr öncelikle edebiyatını Lübnan halkının tarihi ve bu halkın sıkıntıları ile irtibatlandırmıştır. Daha sonra ise edebiyatında estetik ve sanatsal ufuklar içeren ruhi ve ahlaki bir mesajı somut hale getirmiştir.

Onun; sahibinde aklın asaletini, özgürlük saygısını ve iman ateşini mezceden ölçülü dini konumu dikkat çekmiştir. 'Akl el-Curr üzerinde edebiyat ve ruh adamı olan öğretmeni Yûsuf

[563] Rebî'a Bedî', , c. II, s. 1081-1090.

[564] Ayrıntılı bilgi için bkz. 'İsa en-Na'ûrî, s. 500-505.

el-Ḥaddâd'ın da etkisi vardır. Özellikle 'Akl el-Curr'un dini özgürlük konusundaki düşüncelerinde etkili olmuştur.

el-ʿUsbetu'l-Endelûsiyye'nin kurulmasında faal olarak görev alan 'Akl el-Curr buradaki genel havanın aksine, düşüncesini siyasi konularla kısırlaştırmamış, insanlara itibar etmemiş ve dinden uzak bir dünya ile meşgul olmamıştır. 'Akl el-Curr fakirleri seven, yaratılışça yüce ve özgür, uyanık iman sahibi bir edebiyatçı olarak güney Mehcer edebiyatında güzel saf ve içten bir dini yönelişin temsilcisi olmuştur.[565]

3.5. MEHCER EDİPLERİNİN DİN ANLAYIŞININ GENEL ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde Mehcer edebiyatının temel ve genel özelliklerini incelemeye, edebiyatçılar arasında dini konularda benzer ve farklı yönleri değerlendirmeye çalışacağız. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Mehcer Edipleri Tanrı'ya tasavvuf derecesinde kuvvetli bir şekilde inanırlar. Hoşgörü onların inançlarının özü, dini hürriyet ise her alanda ilkeleri olmuştur. Onlar hem Tanrı'ya inanmış, hem de insanları Tanrı'ya inanmaya çağırmışlardır. Ancak onlar Tanrı'yı çocukluklarında yetiştirildikleri, katoliği Hıristiyan kardeşinden yağ satın almaması için uyaran mezhebî inançların gölgesinde kalarak tanımamış, Nu'ayme'nin Cibrân hakkındaki kitabında zikrettiği gibi bütün yaratılmışlar için eşit şekilde bir Rabb olarak tanımışlardır. Her ne kadar mezhepleri, grupları farklılık arzetse de insanların da Tanrı'yı böyle tanımalarını ve onun önünde bir milletin diğerine üstün olmadığına aralarında fark bulunmadığına inanmalarını istemişlerdir.

Hangi inançtan olursa olsun insanlara dini açıdan müsamaha ile yaklaşan Kalem grubu ve dışındaki dostları da Cibrân,

[565] Ayrıntılı bilgi için bkz., Rebî'a Bedî', c. II, s. 1091-1114.

Nu'ayme ve Reyḥânî gibiydiler. Dini hoşgörü ve fikrî hürriyet birbiri ile bağlantılı olan iki yaklaşımdır ve Güney Mehcer edipleri de bu görüşe sahiptir. Zira Müslümanların ve Hıristiyanların Rasûlü (s.a.v.) anma törenlerine birlikte katıldıklarını, şiirlerinde ve nesirlerinde (Hz. Muhammed'i) övdüklerini görürüz.

Bütün Mehcer edipleri dil ve milliyet açısından kardeş oldukları müddetçe dinin aralarını ayırmayacağına ve Hz. Muhammed'in varlığının ise milletleri için bir övünç kaynağı olduğuna inanıyorlardı. İslam'la ilgili nice törenler yapılmıştır ki, el-Ḳarâvî, İlyâs Ferḥât, Şukrullah el-Curr, Riyâḍ el-Malûf Naṣr Sem'ân ve George Saydah gibi Hıristiyan edipler o törenlerin hatipleri ve şairleri olmuştur. Bu Mehcer edebiyatında yıllar önce gurbet ortamında uzun yıllar önce gerçekleştirilmiş bir dinler arası diyalog örneğidir.

Eserlerinin arka planında daima varlık gösteren dini ruh Mehcer ediplerinin akıllarına ve gönüllerine egemen olmuş ve onları kuvvetli bir şekilde etkilemiştir.[566] Bu durum onların Tanrı'ya ve onun bu âlemdeki varlığına imânı kabul ettiklerini gösterir. Onlar edebi ürünlerinde, şiir ve nesirlerinde bunu ifade etmişlerdir. Onların ifadeleri; kaynağı vakıf oldukları ve etkisi altında kaldıkları felsefelere dayanan felsefi bir bakış açısıyla ilgilidir. Mehcer ediplerinin dini yaklaşımlarında ortaya çıkan genel ve ortak özellikler şunlardır:

1. Allah'a (zaman zaman tasavvuf derecesine ulaşan) Derin Bir İman

Cibrân'a göre Tanrı'nın zâtı ibâdetin en yüksek amacıdır. Ona göre ibâdet, dünyevî durumların düzgünlüğü, cennet isteği ve ateş korkusu gibi murad ettiğimiz veya çekindiğimiz hususlar için değildir. O *"el-Mevâkib"* adlı uzun kasidesinde,

[566] Ṣâbir 'Abduddâyim, *Edebu'l-Mehcer*, s.241.

ticârî emelin kendilerine galebe çaldığı bazı insanların dini anlama metodunu eleştirerek şöyle der:

"*Bir tarladır insanlar için din*
Ekerler onu, bir menfaat varsa kendileri için
İbadet etmezdi insanlık bir Rabbe
Diriliş sonu olmasaydı
Ve küfre düşerdi insanlık
Geriye dönen sevâb olmasaydı
Ticaretlerinden bir tür sanki din
Çalışırlarsa, kazanırlar veya
Kayba uğrarlar, ihmal ederlerse"[567]

Cibrân ibâdet ve Tanrı'ya ulaşmayla ilgili bu anlayışıyla Allah aşkının okyanusunda yüzen mutasavvıfların ruh yapısına yaklaşır. Mesela Mevlânâ Allah sevgisini ve O'na bağlılığını şöyle ifade eder:

"*Sonsuzluk ışıklarını başına taç yaparak*
Gökyüzünün hiç görmediği
Ve uyakken de düşteyken de
Benzerini asla göremeyeceği
Bir ay olarak geldi sevgilim
Onu hangi yol (söz) övebilir ki…
Senin sevginin şarap testisinde
Yıkadım ruhumu Ya Rabbi!"[568]

Râbiatu'l-Adeviyye ise huşû içerisinde Rabbine şöyle seslenir:

"*Yâ ilâhî*
Cennetini isteyerek ibâdet ediyorum sana
Beni ondan mahrum et!
Ateşten korkarak ibâdet ediyorum sana

[567] Cibrân, *el-Mevâkib, el-Mecnûn,* II. Baskı, Beyrût, 2006, s.11-12.

[568] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.242.

Beni onunla yak
Ben sana sadece senin zatın için ibâdet ederim."[569]

Kullukta her türlü dünyevî maksattan soyutlanmış olan bu bakış açısında Mîḫâîl Nu'ayme de Cibrânla aynı düşünceleri paylaşarak cennet arzusu ve ateş korkusu ile var olan imanın gerçek bir iman olmadığını ifade etmiştir. Cibrân'ın ve Nu'ayme'nin bu görüşleri ile İslâm tasavvuf ile de bağdaşmaktadır.

İlgili bölümde incelediğimiz üzere Nu'ayme diğer mehcer edipleri gibi ruhbanlar ve rivayetler arasında gidip gelen Hıristiyanlık'tan uzaklaşmıştır ve böyle bir dini anlayışı reddetmiştir. Doğu Hıristiyan mistizmi uzun zamandan beri Eflatun'un fikirlerini içermektedir. Ve yeni Platonculuk ekolünün ıstılahını kullanmıştır. Nu'ayme "Şaşkın" adlı kasidesinde yolunu kaybetmişliğini ve içindeki duyguların ve kanının için için yanışını şöyle ifade etmiştir:

"*Vah işkencem vah*
Onun ne olduğunu bilseydim
Tanrı'nın mı yoksa yok olmanın mı ateşi?"

Nu ʿayme'nin arayış dönemlerini temsil eden bu ifadeler daha sonra yolunu aramaya ısrarlı bir şekilde devam eder ve sonuçta onu Tanrı'ya yönelişte bulur. İmandan oluşan çiçek demetini bir kar tanesi gibi olsa da koklar.

"*Yangınımım lavlarını*
İman ateşiyle değiştir!
Sevgiyi kalbime merhem kıl!"
"O halde (Tanrı'yı) birleyerek yolumda yürüyorum.
Yaratıcım delilimdir.
Ve yüzüm semaya dönüktür."[570]

---

[569] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.243

[570] Ṣâbir 'Abduddâyim, s. 244.

1922 yılında yazdığı bu şiirde Nu ʿayme henüz sorularından ve şüphelerinden kurtularak belirli bir yola doğru yönelmişti. Ancak iman onun talep ettiği ve istediği şeydir. Geçen zamanla birlikte düşüncesinin derinliği artmış. Ve kalbi iman vahasına açılmıştır. Bunun üzerine başka bir şey istememiş ve ulaştığı hakikatler kendini göstermeye başlamıştır. Çoğunlukla hayretle yanıp tutuşan nefsine huzur ve mutmainlik hali akmış, şüphenin tezahürleri karşısında karışan aklı telaşesinden kurtulmuştur. Aklı yeryüzündeki gölgesinin ardında nefes nefese kalarak, daima kaçış içerisinde olan hakikati, mutlak gerçeği kavramıştır.

1967'de 3. Baskısı yapılan *el-Yevmu'l-aḫîr* adlı kitabında Nu'ayme Dr. Musâ el-Askerî'nin diliyle şöyle der:

> "*Ey Tanrım! Ruhum varlık sevinciyle dolup taştı.*
> *Seni idrak etmeye başladım.*
> *Ey tanrım! Bu günümü son günüm kılma*
> *Uzayan zamanla uzasın*
> *Ve senin sevgin hiç bitmesin*"[571]

Emîn er-Reyḥânî'de kudretli, ulu bir ilâhın varlığına olan imanını açıklar ve Hıristiyan din adamlarının onu küfürle itham etmelerine karşı çıkar. Ve şöyle der: *"Bilirsiniz ki; ben sizin söylediğiniz gibi dinden dönen bir kâfir değilim. Ben hakiki kurallar ve sağlam inançlarda derinleşiyor ve yapabildiğim kadarıyla onları savunuyorum. Siz, azim, ulu olan ilâhı inkar ediyorsunuz."*[572] Ve iman ettiği, inandığı ilahına sadakat ve aşk içerisinde yakararak şöyle seslenir:

"*... Ey ezelî celâl sahibi! Celâlinden bir şey ver bana!*
Ey daima nûra sahip olan! Nurûndan bir meşaleyle yardım

---

[571] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.245 (Nu'ayme, *el-Yevmu'l-aḫîr,*s.94'den naklen).

[572] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.245, (Sâmî el-Keylânî, *Emîn er-Reyḥânî*, s.183'ten naklen).

et bana!

Ey sonsuz kuvvet sahibi! Gücümü ondan (sonsuz) dirilt!

Ben sende diriyim, senin fısıltılarını biliyorum

Sen her şeyiyle hayatsın

Başlangıçta ve sonda

Muhakkak ben seninle yaşıyorum

Ey Tanrım! Bana doğruluk, sevgi ve bilgi yolunda ruhî, aklî ve bedenî güçlerimi toplamam için yardım et!

Sen benim ilahımsın ve benim için senden başka ilah yoktur."[573]

Mehcer ediplerinin bir kısmı Tanrı'nın şiirin amacı, gayesi olması gerektiğini savunmuştur. Onlardan biri 240 beyite ulaşan uzun bir kaside yazmış olan Ni'met Kâzân'dır. Bu kasideye *"Muallakatu'l-erz"* ismini vermiştir. Bir ifadede. "*Ben inanan bir şairim, çağrımda Tanrı'ya dâvet ettim"* demektedir.

Diğer bir mehcer edibi olan Ni ʿmet Ḳâzân dini düşüncelerinde Nu'ayme ve Cibrân'dan etkilendiğini itiraf ederek şöyle demiştir: *"Cibrân sabahtır, Nu'ayme sabah içindeki sabahtır. Ben ise sabahtan kaynaklanan ışıklardan başka bir şey değilim."* Ni'met Ḳâzân'ın Arap edebiyatına dini arayış nazarıyla yaklaştığında ve o Arap edebiyatında Allah'ı aradığında, ona bunu gösteren bir şiir dahi bulamadığını ifade ederek klasik edebiyata olan kızgınlığını dile getirmiştir. Kâzân'ın kendi ifadelerine göre; Arap edebiyatında yolculuk yaparken, yolculuğun en sıcak anında çatalla ateş yiyen biri gibi susamış bir şekilde döner ve şöyle der:

"*Şiirinizde Tanrı'ya ulaşmak için uğraştım*
Ve ben sonsuz bir kuyuda uğraşan biri gibiydim.
Onu eserlerinizde araştırdım.
Sanki bir illeti araştırı gibi
Ve ben öldürücü bir susuzlukla beraber

[573] Cibran*, es-Sâbık*, s.137, Sâbir 'Abduddâyim, s.245-246.

Ateşi çatalla yiyen biri gibiydim."[574]

Arap şiirinde istediği aradığı maneviyatı bulamayan Ḳâzân maneviyatı kendi *"Mu ́allaḳatu'l-erz"* şiirini bu nitelikle yazmaya çalışmıştır. *Muallakatu'l-erz* evrensel milli edebiyatın içerisindedir. O tamamıyla bir başkaldırının, düşüncedeki asalet ve derinliğin, hakikate inanmanın, hiçbir gücün mağlup edemeyeceği bir güçle Allah'a inanmanın bir göstergesi gibidir. Ḳâzân Allah'ın kendi düşünce âlemini kuşatan dairenin merkezinde olduğuna inanır. O dairenin içindedir ve ona yönelmiştir. Muallakasının önsözünde bunu tekit ederek şöyle der. *"Tanrı'ya adaletine ve rahmetine, dünyanın Allah'ın hükümranlık bölgesi ve insanın cenneti olduğuna, insanın onun sureti ve benzeri üzere yaratıldığına iman ettim."*[575]

Bu düşüncenin bir neticesi olarak kendisine Tanrı'yı gösteren ve kendisini cennete sevkeden herkesi şair ve edip addeder ve şöyle der: "*Benim edebiyatım o edebiyattır ki; bu tarlada her ekin meyve verir, zayıf bile olsa her ışık, bu yolda aydınlık verir."* Kendi zihnindeki edebiyatçıyı: "*(Doğru) yolu bana gösteren ve önümde yürüyen herkes benim edibimdir..."* ve kendi zihnindeki şairi: *" Beni cennete eriştirecek ve Tanrı'yı bana tanıtacak olan herkes benim şairimdir"* diyerek anlatan Ḳazân'ın bu konuda Nu ʿayme'nin kutsal edebiyat anlayışından etkilendiği görülmektedir. Ayrıca Ni'met Ḳazân, Mîḫâîl Nu'ayme'nin Zâdu'l-meâd'ındaki ve diğer felsefi eserlerindeki görüşlerinden etkilenmiştir. Ni'met Ḳazân muallakasının önsözünde okuyucusunu saf derinliklerine ve şeffaf ruhuna sürükler. Okuyucusuna kendisi ile Allah arasındaki yakınlığı gösterir. O edebiyatında yeni bir yola yönelir. O, şiirin ruh durumu ile ilgili mesajını algılayan bir şairdir. O, insanlık için iyiliği seven bir insandır. Şiir konusunu Tanrı'ya iman-

[574] Ni'met Ḳâzân, *Mu'allaḳatu'l-erz*, Ḳahire, 1998.

[575] Ṣâbir 'Abduddâyim, , s.246.

dan, insandan ve ikisi arasındaki bağı sağlam tutmaktan uzak bulmaz.[576]

Ni'met Ḳazân'a göre diğer mehcer ediplerinde de olduğu gibi *"Sevgi Tanrı'ya giden yoldur."* sevginin, hayatın ruhunda var olan elektrik akımı olduğuna ve dinin bu sevginin açıklayıcısı olduğuna inanır. Cibran'ın tanrı algısında ön plana çıktığı gibi Ni'met Ḳazân'da da Tanrı kendisine ulaşılacak gayedir. O, *"el-Hallu'l-ahîr"* başlığı altındaki kasidelerinden birinde şiiri, sevgiyi, dini ve Tanrı'yı birlikte zikrederek şöyle der:

"*Her şiir sınırları olmayan bir dindir.*
Şayet sınırlandırılırsa, o kulun dini olur.
Her din Tanrı içindir, Tanrı sevgidir."[577]

O, bu görüşünde, kendine ve Tanrı'ya bir yol olarak sevgi ile iman etme hususunda *"Ben kendime sevgi ile ulaştım ve Tanrı'yı sevgi ile tanıdım."* diyen İliyyâ Ebû Mâḍî ile aynı düşüncelere sahiptir.

Nimet Kazân'ın inancında Tanrı, neden arama ve illet bulma düşüncesinin kapattığı pencerenin arkasında parıldayan bir ışıktır. O, ruhunun felsefe yapmaksızın temiz kalarak, düşünmeksizin göğe doğru uzayıp giderek yaratılışın özüne uygun bir şekilde uçmasını diler. Özlemlerinin çölünde ruhuna ulaşmak için vasıtasını aradığında kendi içinde temsilci olarak devesini bulur ve şöyle der:

"*Tanrı ile aramda bir pencere var*
Ki onu, neden bulma düşüncesi örter
Tanrı onun ardından beni öpen bir ışıktır
Ancak ben onu hissetmem, ey öpücüklerin sarhoşluğu:
Kendimi devemin binicisi olarak bulana dek
Çölde devemi aramayı sürdürürüm." [578]

---

[576] İsâ en-Naʿûrî, s.575.

[577] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.247.

Şair el-Ḳaravî Rabbi'ne seslenerek şöyle der:

"*Ey Tanrım! Şüphe yok ki, sensin gücün sahibi*
Bense sana göre (sadece) gücümün vekili
Sıkıntılar sel gibi basıp da hayat gemisiyle alay ettiğinde;
Kimim var senden gayrı?
Böyle, kaderle mi yüzleşiyorum?
Bir kayadan diğerine sürüklenerek"[579]

Güney mehcer edebiyatçıları arasında özellikle bir şair olarak önemli bir yeri olan Ḳaravî'nin divanında milliyetçilik ve Araplık sevgisiyle karışık bir dini hava hâkimdir. *"Kabre Karşı Duruş, Bana Üflendi, Münezzeh Olan Allah'a Sığınış, Ey Tanrım, Ey İlahım, Peygamberin Mevlid Kutlaması, Ramazan Bayramı ve Tanrı'yı Nerede Buldum"* isimli kasideler Karavî'nin divanının 1. ve 2. kısmında yer alan kasidelerdendir. Divanının önsözünde inancını ortaya koyarak Tanrı'nın varlığına teslim olur ve şöyle der: *"Yüce olana iman ettim. İmanım varlığımdır. Beni, kendi kendimi yarattığım konusunda ikna edecek birini buluncaya dek şüpheye asla kapılmayacağım...","... Bilginlerin Tanrı'nın varlığını araştırmalarını, gündüzün ortasında gören bir kişinin "güneş gökyüzünde var mı yok mu" diye sorgulamasındaki ahmaklığa benzetiyorum..." ,"... Bu dini bilinç hayatım boyunca bana eşlik etti. Her ne zaman yola koyulsam ve bir yerde kalsam yaratıcımın gölgesinin bana eşlik ettiğini gördüm. Deneyimler bana ondan başka dostun ve teselli kaynağının olmadığını öğretti. Ve onun sevgisinden başka hiçbir sevginin olmadığını da öğretti. Ara sıra, kötü günlerimde onun varlığını unutmuş olabilirim. Ancak iyi günlerimde onu asla unutmadım. Duam sadece onu övme, minnet duygularımı ifade etme ve yaratıcının ululuğunu*

[578] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.248.

[579] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.239-282.

tasdiktir."[580]

2. Tanrı'da Yok Olma: Hemen hemen çoğu mehcer edibinin, özellikle de Nu'ayme'nin eserlerinde kendini göstermektedir bu kavram İslam tasavvufunda İbn Fâriḍ'in üzerinde durduğu *"fena fillah"* kavramıdır. Mehcer ediplerinde bulunan mistik ruhun bir uzantısı olarak Tanrı'da mutlak yokluk inancı gelişmiştir. Bu yokluk her şeyin her şeyde yok olmasına göre derecelenir; Tanrı'da mutlak yokluk, insanda mutlak yokluk ve tabiatta mutlak yokluk... Bu öğretinin elbette vahdet-i vücut anlayışıyla da ilgisi bulunmaktadır. Nu'ayme bunu benimsemiş ve *"Yokluk sevginin en üst derecesidir. Biz Tanrı, insan ve tabiat dediğimizde bunların hepsi tek bir şeyi ifade eder. O, en büyük gerçek ve en muazzam varlıktır."* demiştir.[581] Bu üç lafız tek bir manaya işaret eden eş anlamlı kelimelerdir. Mana tek olduğunda ona işaret eden lafızlar farklılık gösterebilir.

Nu'ayme'nin görüşlerinin ve felsefesinin geriye kalanı reenkarnasyon, insanlık, ilahlık ve doğa ile ilgilidir. Reenkarnasyon inancı konusunda Cibrân ile birleşirken, Reyḥânî ile farklı düşünürler. Ḳaravî, Reyḥânî, Ebû Mâḍî ve Cibrân doğayı Tanrı'nın kuvvetinin tezahürü ve sırlarının açıklayıcısı olarak görür. Ancak onlar bu noktaya Nu'ayme'nin inandığı "fena" (yokluk)'dan ulaşmazlar. Onun görüşünde Tanrı ve insan arasında ayrılık yoktur. Tanrı biziz, Biz Tanrıyızdır.

O, "el-Hayâl" başlıklı makalesinde şöyle der; "Kainat ve onun içindeki her şey sizin içindir. Büyük sedir ağacının bütün özelliklerinin kendisinden dünyaya geldiği küçük sedir ağacının tohumunda bulunması gibi sizi yoktan var eden gücün asaleti de sizin içinizdedir…"[582] Vahdet-i vücud ve Tanrı'nın

---

[580] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.248

[581] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.249.

[582] Nu'ayme, *Zâdu'l- Me âd*, s. 7.

evrenden ayrılmazlığı Nu'ayme'nin inancının özüdür. Ve dini düşüncesinde görülen temel hususlardandır. Onun eserlerinde hem spinoza kaynaklı panteizmin kendini göstermesi hem de vahdet-i vucût ve fena fillah gibi kavramlara rastlanması dini düşüncesinin sınırlarını net bir şekilde belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Örneğin, Enes Dâvûd şöyle demektedir: "Nu'ayme Tanrı'nın âlemin kendisi olduğunu veya kâinatın Tanrı olduğunu düşünmez. Bilakis o, Tanrı'yı kainatta izlerini ortaya çıkaran görünmez bir güç olduğunu düşünür."[583] Ne var ki bu gerçeğe aykırı bir düşüncedir ve metinlerle de çelişir. Zira Nu'ayme başka bir metinde şöyle der: "Tanrı sen, ben ve Âdem soyundan (onu kendinde) yaşatacak olan her insandır"[584] Ve sonra şöyle der: "Kâinatta ben, sen ve o yoktur. Ben her insanım, her insan ben. Bir insanı sevdiğim zaman kendimi sevdim. Bir insana üzüldüğümde kendime üzüldüm." [585]

3. Saf Bir Dînî Ruh: Mehcer edipleri Allah'ın her yerde ve her zamanda var olduğuna (mutlak varlığına) inandılar. Daha önceki bölümlerde de izah etmeye çalıştığımız gibi onların Tanrı algılarında İslam felsefesinde ve eski doğu kültüründe yankı bulmuş bakış açılarının da etkisi vardır.**[586]** Onların geleneksel dini bakış açılarını reddetmeleri kesinlikle dine karşı olmaları anlamına gelmemektedir. Onlar daima arayarak sorarak ve düşünerek hakikatlere ulaşma gayreti göstermiş kültür ve edebiyat adamlarıdır. Bu arayışlarının neticesinde kendi özlerinden gelen saf bir dini ruha ulaşmış ve bunu eserlerinde yansıtmışlardır. Her ne kadar dini aklî ve felsefî boyutu açısından hemen hemen bütün felsefelere, doğu dinlerine ve bazı dini ekollere meyletmiş olsalar da adeta bunların meczini gerçekleştirmek için uğraşmışlar ama bunda başarılı olamamışlardır.

---

[583] Enes Dâvûd, *et-Tecdîd fî şi'ri'l-Mehcer*, s.240.

[584] Mîḫâîl. Nu'ayme, *Zadu'l meâd*, s.112.

[585] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.250

[586] Bkz., Sâbir Abduddâyim, s. 252, 253.

4. Şüphe ve Hayret: Bazı Mehcer ediplerinin çoğunun dini düşünce ve tecrübe aşamalarında şüphe ve hayrete düşme olgularına rastlanmaktadır. Onlar Tanrı inancı yolunda ilerlerken şüphe etme, sorular sorma ve araştırma yönelişlerinin neticesinde kalplerine huzur bahşeden bir inanca ulaşırlar. Bu durumu Nu'ayme'de, Nesîp 'Arîḍa'da, Ebû Mâḍî'de ve el-Ḳarâvî'de görürüz.[587]

5. Dînî İnancın Yüceltilmesi: Mehcer ediplerinin zevkine vardıkları dini ruh onların eserlerinde dini akideyi yüceltmelerine neden olmuştur. Onların ürünleri duygu dolu eserlerindeki bu dini ruhun sızmış olduğu ve duygularını renklendiren bu olguyu açıklar. Dini özgürlük onların prensibi idi. İnsanın hakikati görmesini engelleyen taassubun tam anlamıyla karşısında durdular.

Cibrân *"en-Nebî"* eserinde dini ele alırken onun hayattan ayrı bir kavram olmadığını, hayatla içiçe olduğunu vurgular. Uzun bir konuşma metninden sonra '*ben dinden başka ne anlattım ki?'* diye sorar. Dinin düşüncelerin ve amellerin bir bütünü olduğunu savunarak, din ile hayatın birbirinden ayrılmasını kabul etmez. O bu düşünceleriyle Hıristiyanlıktaki ruhbaniyet kavramının da karşısında durur.

Selîm Reşîd el-Ḫûrî el-Ḳarâvî'nin divanında milli duygularla karışmış saf dini ruh kendini gösterir. Bu hususta el-Ḳarâvî, er-Reyḥânî ile aynı düşüncededir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi Arap milliyetçiliği düşüncesi ön plandadır. Diğer mehcer ediplerinde olduğu gibi el-Ḳarâvî'ye göre sevgi dinin anahtarıdır. O, şöyle der:

"*Dinin özünü onu anladığımda keşfettim*
Onu tanımadan Allah'a inanmadım
Yüreğimi nefret ve kinden temizledim
Onun bardağından içtiğim şeylerle

[587] Ṣâbir 'Abduddâyim, s. 257.

Ve onunla, anlattığımda sırlarını
Tasvir sınırlarının ötesinde kıldığım bir ev kurdum.
Sağlam yaratılış sütunlarıyla destekleyip
Güvenilir ruhun kanatlarıyla çatısını yaptım
Ve yeryüzü sadece bir zerredir onun bahçesinde
Döşeğimde çakıl taşları arasına girmiş olan
Ve dizilmiş olan yedi kattaki (zaman) yaşam
Onun bahçesinden devşirdiğim meyveden başka bir şey değil." [588]

Bir diğer mehcer edibi olan Mahmud eş-Şerif hayattaki mutluluğun temeli olduğu için, edebiyatı Tanrı'yı birlemeye davet olarak kullanmıştır. Çünkü ona göre şayet mutluluk vermiyorsa edebiyatın hiçbir kıymeti yoktur. Fazilet devam eden bir uyum üzere olmaktır. Edîp veya şair hayatın elçisidir. O, insanlığın önderidir. Tuz bozulduğunda (yemek) ne ile tuzlanır. O, bu nedenle edebiyatın geniş kitlelerin ilgisini çekmek için ortaya konulan müstehcen edebiyata şiddetle karşı çıkar.[589] eş-Şerîf din anlayışındaki cehalet ve zorbalığa da baş kaldırmıştır.

Bu hassasiyetin bir uzantısı bir uzantısı olarak o, şiiri yenilik ruhunun içerisinde mevcud olmasından sonra olması gerektiği gibi tarif eder. Ve şöyle der: *"Şiir bir dehadır veya insanla birlikte doğan, yetişen, büyüyen hatta açığa çıktığında ruhu aşan, ona önderlik yapan ve onu konuşturan bir mesajdır. Şair ezilmişin yarasına merhem olmak üzere insanlık için yaratılmış kutsal bir ruhtur. Şair konuşan sevgidir."* [590]

Gayr-i ahlakî yapıda bir edebiyata karşı çıkan eş-Şerif'in bu tavrı onun Tanrı'ya olan imanı ve temiz ruhunun etkisiyledir. Dr. Heddâre onun bu konudaki değerlendirmesinden yola

---

[588] Ṣâbir 'Abduddâyim, s. 265.

[589] Îsâ en-Na'ûrî, s.577.

[590] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.265.

çıkarak şu yorumu yapmaktadır: *"Hakikat odur ki, o, bu karşı çıkışıyla Mehcer ediplerinin görüşlerini (istisnasız) açıklamaktadır.*[591]

Ayrıca sayıları çok az olsa da mehcer edebiyatçıları arasında Müslüman olanlar da olmuştur. Seyfeddin er-Rahhâl ve Muhammed eş-Şerîf gibi edipler de Müslümanlar arasında yer alır. Rahhâs mutaassıp bir Müslüman olup Kur'an-ı Kerim'i İspanyolca'ya çevirmiştir.[592] Ebû Fâdıl el-Velîd ise kendini İslam'ı yaşamaya ve savunmaya adamış Mehcer ediplerindendir. Yazdığı şiirlerden birinde Endülüs minareleri için ağladığını ifade etmektedir.

er-Reḥḥâl'in dini konumu Mehcer ediplerinin çoğunun yürüdüğü çizgiden farklıdır. O, belli bir akideyi savunur. O da cevheri taassub, ırk veya grup çatışması kabul etmeyen İslam akidesidir. Er-Rehhâl'in amacı samimi dini ruha vahyedilen şeylerle dine hizmet etmektir. O yazar, şair, büyük üstadlar nevinden Mısırlı bir âlim, ruhu ve bedeniyle örnek, uzun süreli çalışmada (telif, tercüme, tahkik ve tartışma gibi) gösterdiği sabırda ısrarcı bir kişiliktir. Kendisinin Ezher'de yetiştiğini, Muhammed Abduh ile İslam hukuku dersi aldığını, kimya, elektrik ve estetik cerrahı dalında uzmanlaştığını ifade eder.

6. Geleneksel Din Anlayışına Baş Kaldırı ve Dinin Özüne Ulaşma Çağrısı: Dînî hürriyet akideye bakış açıları bakımından Mehcer edipleri arasında ortak paydadır. Onların çoğunluğu Hıristiyan olmalarına karşın hümanist düşüncenin etkisinde kalmış olarak, Hıristiyanlıkta taassup göstermemişler, dahası Hıristiyanlık akidesinin özüne ters uygulamalarından dolayı din adamlarına karşı çıkmışlardır. İnanç kendi aralarında, kültürel ortamlarında ve iş hayatında aralarında bir engel teşkil etmemektedir.

---

[591] Ṣâbir 'Abduddâyim, s. 257 *(es-Sâbıḳ*, s.792'den naklen)

[592] Ṣâbir Abduddâim, s. 280.

Cibrân, Reyḥânî ve İlyâs Ferḥat Hıristiyan din adamlarına en çok hücum eden edebiyatçılardır. Onlar yeteneklerini, görüşlerini açıklamaya hasretmişler ve bazen İlyâs Ferḥat'ın Ahlâmu'r-Râî'de, Reyḥânî'nin de *"el-Muḫâlefetu's- sülâsiyye ve'l-memleketu'l-ḥayvâniyye"* romanında hayvanların diliyle bu görüşlerini açıklamaya yönelmişlerdir.

Bazen de Cibrân'ın hikâyelerinde Cibrân ve Nu'ayme'nin makalelerinde, Ebû Mâḍî, Nu'ayme ve Karavî'nin şiirlerinde ve makalelerinde bu hususlar açıklanır. Bu onların Hıristiyanlığı tanımadıkları anlamına gelmez. Onlar din adamlarının vekilliklerini, maddi hırslarını ve temiz kalpli, güzel ahlaklı bazı insanların saflığını suiistimal etmelerini göz önünde bulundurarak onların Hıristiyanlığın hakiki yüzünü kendileriyle deforme ettikleri sahte görüntülere saldırmaktadırlar.

Onların dini yönelişlerinin en önemli özelliği hoşgörüsüzlük ve taassuptan (aşırılıktan) uzak olmaktır. İlyâs Ferhat, İlyâs Kunsul, Nasr Sam'ân, Mağribî ve Zeki Kunsul gibi onlardan bazıları İslam'ı övmüş ve Peygamber (s.a.v.)'i övme konusunda kasideler yazmışlardır.

Cibrân'ın ve diğer pek çok Mehcer edibinin inancı Hıristiyanlıktır. Ancak onlar bu hususta taasubtan kaçınmışlardır. Dahası onlar daha önce de müteaddit defalar tekrar ettiğimiz gibi Hıristiyanlara, dinin saf şeklini bozup deforme ettikleri için sert dilli eleştirirlerde bulunmuşlardır.

Cibrân'ın, *el-Ecniḥatu'l-Mutekessira, Ḫalîl el-Kâfir, eş-Şeytân, Marta el-Bâniye, es-Seyyide, Verde el-Ḥanî, Surâḫu'l-Ḳubûr* hikâyelerini inceleyen kişi, Mesih ve Havarilerde ortaya çıkan Hıristiyanlık öğretilerini söndüren şekilsel adetlere karşı çıkan bu çizgiyi görür. Onun dinin bir taassublar bütünü değil, kalbi aydınlatan şey olduğuna inandığını gözlemler. Şöyle der bir anlatımında Cibrân: *"Ne zaman bir komşunun gönlü güneş ışığı gibi canlı ve hoş olursa, kalbi gökyüzünün sığ damlasını karşılamak üzere açan bir gül gibi olursa, be-*

nim için o kişinin dervişler veya derviş olmayanlar arasında anılmasının bir farkı yoktur." Bir başka sözünde de şunları ifade eder: *"Ben Hıristiyanım ve bununla övünüyorum. Ancak ben Arap peygamberi seviyorum. İslam'ın asaletini seviyorum ve onun yok olmasından korkuyorum. Ben kalbimin bir yarısına Mesih'i diğer yarısına da Muhammed'i yerleştirdim."* [593]

Reyḥânî'nin dini felsefesini iki temel görüşle ele alıyoruz. Birincisi; dini, rahipler, örfler, insanların ve hayatın gerçeklerinden sığınmak için onu bir sığınak haline getiren papazlara ve taassuba karşı açılan savaş olarak görmesidir. Dini grupların büyük bir çoğunluğunun gizli bir cehalet ve nifak içerisinde olduğunu savunur. İkincisi; er-Reyḥânî, dinleri farklı olsa da bir milletin bireylerinin ayrılmaması gerektiğini savunur.[594]

Mehcer edipleri Tanrı'nın bu uçsuz bucaksız varlık içerisinde her hareketin arkasında duran büyük kuvvet olduğuna inanmışlardır. Onlardan bazıları, ittihat ve hulûl ve vahdet-i vücud felsefesine inanan tasavvufçuların konumuna benzer bir derecede bu konuda uç noktalara gitmişlerdir.

7. Teslis İnancına Reddiye: Teslis inancı "üç temel" olarak adlandırılır. Hıristiyanlığın özü ise bu inancı kabul etmez. Hıristiyanlığın aslına göre Allah birdir, Mesih Meryem'in oğludur. Allah'ın oğlu yoktur. Cibrân, Emîn Reyḥânî ve Ferhat vahdaniyete inanıp, teslis akidesine karşı çıkmışlardır. Cibrân, İrem Zâtu'l-İmâd adlı oyunda merada Necip'e seslenen Amine'nin diliyle şöyle der; *"Tanrı'dan başka ilah yoktur, O'ndan başka hiçbir şey yoktur de ve Hıristiyan ol."* [595]

---

[593] Ṣâbir 'Abduddâyim, s.268

[594] Îsâ en-Na'ûrî, age, s.352 ; Ṣâbir 'Abduddâyim, s.268.

[595] Ṣâbir 'Abduddâyim, s. 278.

Böylece mehcer edebiyatında din anlayışının genel portresinde derin bir tanrı inancı, dini ruh ve dini ruhun yüceltilmesi, dini hoş görü, taassubtan kaçınma, teslis inancı gibi pek çok geleneksel Hıristiyanlık inancına reddiye gibi temel özelliklerin ön planda olduğunu ifade etmeye çalıştık.

SONUÇ

Felsefe doğu ve batı dinlerinin temel meseleleriyle yoğun bir şekilde meşgul olan Mehcer edipleri kendilerine özgü bir din sentezi ortaya koymuştur. Bu sentezin oluşmasındaki en önemli iki etken romantizm ve teozofi akımıdır.

Romantizm bütün gelişim aşamaları ile Mehcer ediplerinin takip ettiği ve etkilendikleri bir edebi ve felsefi akım olarak adeta Mehcer edebiyatının ruh haritası hüviyetine bürünmüştür. Teozofi ise yerleşik dini anlayışlara karşı çıkışta, reenkarnasyon, panteizm, insanın tanrılaştırılması ile örülü bir Hıristiyanlık anlayışının benimsenmesinde Mehcer edebiyatçıları tarafından çıkış noktası olmuştur.

Aleme içkin ve bütün varlıklarla birlik halinde olan bir Tanrı'ya inanan mehcer edipleri Tanrı anlayışlarında özellikle Sipinoza'nın panteizm felsefesinin yoğun tesirinde kalmışlardır. Onların inandığı Tanrı sevgi, hakikat ve güzellik gibi bütün erdemlerin kendisinde toplandığı ezelî ve ebedî Mutlak Varlık'tır. Mehcer ediplerine göre Tanrı'ya ulaşmak insanın dünyadaki yaşamının nihâi hedefidir. Bu hedef ise; nefs-i mücadele ve gayret ile alem-i suğra'dan alem-i kübra'ya intikal ederek Mutlak varlıkla birleşmek ve onda yok olmaktır. Bu noktada Cibrân ve Nu ʿayme, reenkarnasyonu kemale ermek ve Tanrı'yla birleşmek için bir vesile olarak değerlendirmişlerdir.

Mehcer ediplerine göre din Tanrı'ya ulaşma yoludur. Dinin zamanla ve mekânla sınırlandırılmasına karşı çıkarak insan kalbini ve tabiatı birer mabed olarak değerlendirmişlerdir. Mehcer ediplerinin din anlayışları aslında Arap edebiyatında derin etkiler bırakan ve hala etki bırakmaya devam eden insana dayalı ve insan merkezli ruhsal bir ekolü temsil etmektedir. Onların din anlayışlarında ruha, kalbe ve akla nüfuz etmeyen

dini kural ve ibadetler gereksizdir. Mehcer edebiyatında din, insanları gerçeğe ulaştıracak ve hapsoldukları sınırlı âlemden sonsuz âleme taşıyacak bir yoldur.

Mehcer edipleri kurallardan ve zahiri özelliklerinden soyutlandığında bütün dinlerin özde bir olduğunu, bütün peygamberlerin ve insanlığın manevi önderlerinin aynı mesajı verdiğini savunmuşlardır.

Mehcer edebiyatçıları dinlere yaklaşımları itibarıyla ittifak halindedir. Yahudiliğe karşı olumsuz düşünceler besleyen ve Tevrat'ı kutsal bir kitap olarak kabul etmeyen Mehcer edebiyatçıları, İslam'a ve İslam Peygamberi'ne karşı derin bir sevgi, saygı ve hayranlık içindedirler. Nu'ayme, Cibran ve Reyḥânî İslam âleminin İslam'ın özünden uzak olduğunu ve Müslümanların kendilerine Hz. Muhammed'in anlayış seviyesine çıkarmak için gayret göstermeleri gerektiğini düşünürler.

Mehcer edipleri İslam tasavvufunda yer alan vahdet-i vucud kavramının da etkisinde kalmışlar ve Tanrı'ya derin bir iman beslemişlerdir. Onların Hıristiyanlığa yerleşmiş olan bazı inanç ve ibadetlere karşı çıkmaları, Kilise kurumuna ağır eleştirilerde bulunmaları din karşıtı olarak algılanmalarına neden olmuştur. Ancak Mehcer ediplerinin eserleri incelendiğinde görülür ki onlar, düşüncelerini ağırlaştıran ve ufuklarını daraltan boş hurafelere yüz çevirerek Tanrı sevgisinin ön plana çıktığı arı, duru insanın özüyle barışık bir din anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır.

Mehcer edebiyatçıları arasında Hıristiyanlığa yaklaşım konusunda da tam bir ittifak vardır. Kendileri Hıristiyan olduklarını söyledikleri halde onlara Hıristiyan diyebilmek çok zordur. Çünkü geleneksel Hıristiyan inançlarını tamamıyla bir tarafa bırakıp kendilerine özgü bir Hıristiyanlık anlayışı geliştirmişlerdir. Bu anlayışın İsa Mesih'in anlayışına uygun olduğunu savunurlar. Kilise'nin kutsal kabul edilen otoritesini tamamen red ederken Hz. İsa'nın Tanrı olduğu inancını kabul

etmezler. Onlara göre Hz.İsa dünyanın büyük manevi önderlerinden biridir. Ayrıca bütün insanlar çalışıp gayret göstererek nefsi mücadele yoluyla Hz. İsa'nın ulaştığı ilahi öze ulaşabilme kudretine sahiptir.

KAYNAKÇA

Kutsal Kitap, Yeni yaşam Yayınları, İstanbul 2009.

İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1996.

'Abdulḥakîm Belba', Ḥaraketu't-tecdîdi'ş-şi'ri fi'l-Mehcer beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Ḳahire 1980.

'Abdulkerîm el-Eşter, *en-Neşru'l-Mehcerî* (Kuttâbu'r-râbiṭati'l-ḳâlemiyye, Dımaşḳ 1970.

'Abdurraḥîm Maḥmûd Zalaṭ, *el-'Urûbe fî şi'ri'l-Mehâciri'l-Emrikiyyi'l-Cenûbî*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî 1972.

Ana Britanica, I-XXII, 1986.

'Antûn Ḡattâs Kerem, *Cibrân Ḫalîl Cibrân*, Ma'hedu'd-dirâsâti'l'Arabiyyeti'l-'âlemiyye 1964.

Arıcan, M. Kâzım, "Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı", İstanbul 2004.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ankara 1998.

Arslan, Arif, " Bütün Dinler ve İnaçlara Göre Ruhçuluk ve Reenkarnasyon", İstanbul 2008,

Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara, (Kılıç Kitabevi), tsz.,

Aydın, M. Akif, Din, "Din ve Vicdan Hürriyeti", (Gayr-i Müslimler), *T.D.V.İ.A.*, İstanbul 1994 C. IX, 325-328.

Aydın, Mehmet, "Hıristiyan İnançları", *T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1997, C.XVII, 345-348.

Aydın,Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara 1997.

Bardakoğlu, Ali, Din, "Din ve Vicdan Hürriyeti ", *T.D.V.İ.A.* I-XXXVIII, İstanbul 1994 C. IX, 330-332.

Blake, William, *Cennet ve Cehennem'in Evliliği*, (çev. Rahmi G. Öğdül), İstanbul 1997.

... *Masumiyet ve Deneyim Şarkıları*, (çev. Tozan Aklan), İstanbul 2003.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002.

Cibrân Ḫalîl Cibrân, *Asi Ruhlar*, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 1998.

..., Âlihetu'l-Arḍ ve es-Sâbık, Beyrût 2006.

..., '*Arâisu'l-Murûc*, Beyrût 2006

..., *Aşk Mektupları,* (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 2000.

..., *el-'Avâṣıf* , Beyrût 2006.

..., *el-Bedâi 've't- Ṭarâif*, Beyrût 2006.

..., Bir Damla Yaş ve Bir Gülümseyiş-Lazarus ve Sevgilisi, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 1997.

..., *Bütün Şiirler ve Şiirsel Yazılar*, (çev. Kenan Demirayak), İstanbul 2004.

..., *Deli*, (çev. Kriton Dinçmen), İstanbul 1997.

..., *Dem'a ve İbtisâme*, Beyrût 2006.

..., *Dünya Tanrıları*, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 2001.

..., el-Ecniḥatu'l-Mutekessira, Beyrût 2006.

..., *Ermiş*, (çev. Aytunç Altındal), İstanbul 1995.

..., *Ermiş'in Bahçesi*, (çev. Tanju Sirmen), İstanbul 1993.

..., el-Ervâḥu'l-Mutemerride, Beyrût 2006

..., *Fırtınalar*, (çev. Ahmet Murat Özel), İstanbul 1997.

..., *Gezgin*, (çev. Sibel Özbudun), İstanbul 2001.

..., *Haberci*, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 1998.

..., *İnsanoğlu İsâ*, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 2002.

..., *Kırık Kanatlar*, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 2003.

..., *Kum ve Köpük*, (çev. Feyza Karagöz), İstanbul 1998.

..., el-Mecmû'atu'l-Kâmile li müellefâti Cibrân Ḫalîl Cibrân, (el-'Arabiyye), tsz.

..., el-Mecmû'atu'l-kâmile li müellefâti Cibrân Ḫalîl Cibrân, (el-Mu'arrebe), Beyrût 1996.

..., *el-Mevâkib ve el-Mecnûn*, Beyrût 2006.

..., Muḫtârât min Resâili Cibran, Beyrût 2006.

..., *Munâcâtu'l-Ervâḥ*, Beyrût 2006.

..., *en-Nebî,* Beyrût 2006.

..., er-Reml ve'z- Zebed ve Mûsiḳa, Beyrût 2006.

..., *et-Tâih,* Beyrût 2006.

..., *The Prophet,* Kahlil Gibran, London 1996.

..., *Vadinin Perileri,* (çev. Barkın Karslı), İstanbul 1998.

Çetin, Nihad M., "Yeni Arap Edebiyatı", *T.D.V.İ.A*., İstanbul 1991, C.III, 306-309.

Demirayak, Kenan, (Sadi Çöğenli), *Arap Edebiyatında Kaynaklar,* Erzurum 1995.

... "Ebu Mâḍi'nin Bazı Şiirleri Üzerinde Düşünceler", *Akademik Araştırmalar Dergisi,* , Güz 1996, 47-57.

..., "İliyyâ Ebû Mâḍi'nin Bazı Şiirlerine Tepkiler", *Yedi İklim Dergisi,* Haziran, İstanbul 2004.

..., "İliyyâ Ebu Maḍi'nin Bilmeceler Şiirine Bir Muaraza",

EKEV Akademi Dergisi, Erzurum 2004, 37-38.

Demirhan, Ahmet, (Friedrich Nietzsche, Martin Hediegger, Birian D. Ingraffia, Michel Harr, Ned Lukachar), *Nietzsche ve Din,* İstanbul 2002.

Dîb Şâhin, "Ḳırâetu'l-ûlâ fi'l-edebi'l-Mehcerî", Erişim Tarihi, 12.10. 2005, *http://www*. khaymacom/algethourvoluma2/dip html.

Doğru, Erdinç, *Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 1998.

Eliade, Mircea, *A History of Religous İdeas,* I-III, The United States of America,1978, 1984, 1985.

..., Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, I-III, tsz.,

..., *Dinler Tarihine Giriş,* (çev. Lale Arslan), İstanbul 2003.

Emîn er-Reyḥânî, *er-Reyḥâniyyât*, c.I-II, Beyrût 1956.

Enes Dâvûd, et-Tecdîd fi'ş- şi'ri'l-Mehcerî, Dımaşḳ 1980.

Enîs el-Maḳdîsî, *el-Funûnu'l-edebiyye ve âlâmuhâ*, Beyrût 1980.

Er, Rahmi, *Modern Mısır Romanı*, (1914-1944), Ankara 1997.

Erdem, Hüsameddin*, İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998.

..., Vahdeti Vücut ve Panteizm Felsefesinin Mukayesesi, Ankara 1971.

Fevzi Ma'lûf, *'Alâ bisâti'r-rîḥ*, Beyrût 1958.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *"Bahâilik", T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1994, C.IV, 464- 468.

Gökbilgin, M. Tayyib, "Dürziler", *İ. A*., C. III, s.672-680.

Günday, Hüseyin, *"Cibrân Ḫalîl Cibrân ve Çağdaş Arap*

Edebiyatındaki Yeri", (yayımlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 2002.

Gündüz, Aslan, Din, " Din ve Vicdan Hürriyeti(Batı hukukunda)", *T.D.V.İ.A.,* İstanbul 1994, C. IX, 328-329.

Halit Yıldırım, "*Dinsel İnanç Sistemlerinde Tanrı Algılayışı",* http://www.historicalsence.com, 21.03.2002.

Ḥasan Câd Ḥasan, *el-'Edebu'l-'Arabî fi'l-Mehcer*, Ḳahire 1962.

Harman, Ömer Faruk, Din, " Din ve Vicdan Hürriyeti", *T.D.V.İ.A.*, İstanbul 1994, C. IX, 320-322.

Haywood John A., *Modern Arbic Literature 1800-1970*, London 1971.

Kantarcıoğlu, Sevim, "Platon'dan Derrida'ya Edebiyat Akımları", İstanbul 2009.

Keleş, Erdoğan, " Cebel-i Lübnan'da İki Kaymakamlı İdârî Düzenin Uygulanması ve 1950 Tarihli Nizamname", *"Tarih Araştırmaları Dergisi"*, 27(43), 2008, 131-157.

İliyyâ Ebû Mâḍî, *Dîvânu İliyyâ 'Ebî Mâḍî* (derleyen Sâmî ed-Dehhân) tsz.

İlyâs Ferḥad, *Aḥlâmu'r-râî'* San Poula 1952.

İmanquliyeva, Aida, *"Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri"*, (çev. Reşad İlyâsov, Qiyas Şükürov), I. Baskı, İstanbul 2007.

Îsâ en-Na'ûrî, '*Edebu'l-Mehcer*, Kahire 1977.

Mârûn 'Abbûd, *Cudûd ve Ḳudemâ*, Beyrût 1980.

..., Ruvvâdu'n-Naḥḍati'l- Ḥadîṯe, Beyrût 1977.

Massigman,Louis, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*, (çev.İsmet Birkan), Ankara 2006.

Meydan Larausse, I-XII, 1969.

Mîḫâîl Nu‘ayme*, el-Beyâdir*, Beyrût 1992.

..., *Cibrân Ḫalîl Cibrân*, Beyrût 1978.

..., *Çağdaş Putlar*, (çev. Kenan Demirayak), Erzurum 2003.

..., Eb‘adu min Muskû ve min Wasintûn, Beyrût 1988.

..., *el-Ğırbâl*, Beyrût 1988.

..., *fi’l-Ğırbâli’l-cedîd*, Beyrût 1988.

..., *Hemsu’l-cufûn*, Beyrût 1968.

..., *Kısır ve Diğer Öyküler*, (çev. Kenan Demirayak), Erzurum 2000.

..., *Ṣavtu’l-‘Âlem*, Beyrût 1988.

...,*Tanrıya Dönüş Azığı*, (çev. Kenan Demirayak), Erzurum 2000.

..., *Zâdu’l-Me‘âd*, Beyrût 1994.

..., *Yâ İbne’l-Âdem*, Beyrût 1988.

Muḥammed ‘Abdulmun‘îm Ḫafâcî, *Ḳıṣṣatu’l-’Edeb’il-Mehcerî*, Beyrût 1986.

Nietzsche, F., *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Ankara 1994.

Ni‘met Ḳâzân, *Mu‘allaḳatu’l-erz*, Ḳahire 1998.

Öz, Mustafa, "Dürzîlik",*T.D.V.İ.A.*, İstanbul, 1994 C. X, 39-48.

Özemre, Ahmet Yüksel, “İslâmiyet Açısından Reenkarnasyon”*, Çağrışım Dergisi*, sy.8, 1993; (*Kubbealtı Akademi Mecmuası* S.24/3,1995), Erişim Tarihi :10.09.2010, www.semazen.net.

Özgüven, Azize, “Two Mistic Poets: Yunus Emre and

William Blake", *Journal of Turkısh Studies*, vol, 20 (Published by Harward univerity) 1996.

Rebî'a Bedî', el-Fikru'd-dînî fi'l-edebi'l-Mehcerî, Beyrût 1992.

Ṣâbir 'Abduddâim, *Edebu'l-Mehcer*, Ḳahire 1993.

Savran, Ahmet, XIX.YY. Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1987.

Schımmel, Annemarie, *"Dinler Tarihi"*, İstanbul 2007.

Stoddartrt,William, "Mysticizm" (çev.Anonim) Colombo 1991. *http://www.lahuti.com/forum/mistisizm-20210.html*

Sureyya Abdulfettâh Melḥas, *Mîḫâîl Nu'ayme, el- Edîbu's-sûfî,* Beyrût 1986.

Selîm Reşîd el- Ḥûrî, *'Amâlu'l- Ḳaravî en-Neṣriyye,* Beyrût 1984.

Şefiḳ Ma'lûf, *'Abḳar*, San Poula 1949.

Şefiḳ Şeyyâ, *Felsefetu Mîḫâîl Nu'ayme*, Beyrût 1983.

Thompson, Juliet, *Kahlil Gibrân The Bahaî Faith*, World Order A Bahai Magazine, vol 12, number 4, 1978, 29-31.

Topaloğlu, Bekir, Din, "Din ve Vicdan Hürriyeti (Müslümanlar), *T.D.V.İ.A*., , İstanbul 1994, C. IX, 322-325.

Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997.

..., Din, " Genel Olarak Din" , *T.D.V.İ.A*., İstanbul 1994, C. IX, 312-320.

..., "Budizm", *T.D.V.İ.A*., İstanbul 1992, C. IV, 352-360.

Türk Ansiklopedisi, I-XXIII, 1976.

Vedî' Dîb, eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Mehceri'l-Emrikî, Beyrût

1993.

Vorlander, Karl, *"Felsefe Tarihi",*(çev. Mehmet İzzet, Orhan Sadettin, sad. Yüksel Kanar), İstanbul 2008.

Wilhelm, Weishedel,*"Felsefenin Arka Merdiveni",* çev. Sedat Umran, İstanbul 2009.

Yavuz, Kerim, *"Din", "Din Bilimleri ve Din Psikolojisi*", T.D.V.İ.A, İstanbul 1994, C.IX, 341-345.

Yazıcı, Hüseyin, *Çağdaş Arap Öyküleri*, İstanbul 1993.

..., *Göç Edebiyatı*, İstanbul 2002.

..., "*Modern Arap Edebiyatında Mehcer ve Sürgün Edebiyatı"*, (Sürgün edebiyatı ve Edebiyat Sürgünleri), 205-231, İstanbul 1996.

Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *"Hak Dini Kur'ân Dili", I-X*, (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), İstanbul 1992.

Yıldırım, Halit "Dinsel İnanç Sistemlerinde Tanrı Algılayışı", *http://www.historicalsence.com*, 21.03.2002.

Yıldız, Musa, "İliyyâ Ebû Mâḍî'nin et-Talâsim Şiirine Eleştirel Bir Bakış", *EKEV Akademi Dergisi*, c. II, S. 3, Kasım, Erzurum 2000, 99-128



Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

www.get-morebooks.com

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit!
Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produziert.

Bücher schneller online kaufen

www.morebooks.de

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscriptum.com
www.omniscriptum.com

OMNIScriptum