

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Issue: 2 • 2011

[www.insanvetoplum.org](http://www.insanvetoplum.org)

ISSN: 1307-3303

# insan & toplum



---

# İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

---

Cilt / Volume: 1 • Sayı /Issue: 2 • 2011

ISSN: 1307-3303

İnsan & Toplum uluslararası ve hakemli bir dergidir.  
Alti ayda bir yayımlanmaktadır.  
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

**İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü**  
**Owner and Chief Executive Officer**  
Yusuf Alpaydın

**Editör / Editor-in-Chief**  
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi

**Yayın Kurulu / Editorial Board\***  
Berat Açıl / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Yusuf Alpaydın / İlmi Etüdler Derneği  
Adem Başpınar / Kırklareli Üniversitesi  
Yunus Çolak / İlmi Etüdler Derneği  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi  
Ali Kaya / Erciyes Üniversitesi  
Necmettin Kızılkaya / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
Haşim Koç / Köstence Yunus Emre Türk Kültür Merkezi  
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi  
Murat Şentürk / Kırklareli Üniversitesi

\*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

**Yayın Sekreteri / Assistant Editor**  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

**Tashih / Proof Reading**  
Muhammet Akif Kuruçay (Türkçe), Volkan Yıldırım Stodolsky (English)

**Tasarım / Graphic Design**  
Furkan Selçuk Ertarğın

**Yayın Türü**  
Yerel Süreli Yayın

**Yayın Periyodu / Period**  
Alti ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.  
June and December

**Baskı Tarihi**  
Aralık / December 2011

**Baskı & Cilt**  
Nakış Ofset: Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi A Blok 2A 13 Topkapı/İstanbul Tel: 0212 613 8737

**İletişim / Correspondence**  
Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar, İstanbul/Türkiye  
Tel / Faks: +90 216 3104318 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

**Abonelik / Subscription**  
Dergimizi elektronik ortamdaki ücretsiz temin ve takip etmek için sitemizi ziyaret edebilirsiniz.  
www.insanvetoplum.org



# İçindekiler / Table of Contents

## MAKALELER / ARTICLES

Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı

Doctor Abdullah Cevdet's Perception of Religion

OSMAN DEMİR / 5

Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber'in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

Orientalist Sources of Classical Sociology: A Comparative Analysis of Marx and Weber

LÜTFİ SUNAR / 29

Mevlevilikte Müzik Felsefesi: Mesnevî'de Aşk, Müsiki, Ney

Philosophy of Music in Mawlawi Thought: Love, Music, and the Ney in the Masnavi

YALÇIN ÇETİNKAYA / 57

14. Yüzyılda Müsiki Tasavvuru: Hasan Kâşânî'nin "Kenzü't-Tuhaf" Adlı Eseri

Perception of Music in the Fourteenth Century: Hasan Kâşânî's "Kenzu't-Tuhaf"

ZEYNEP YILDIZ / 87

2001 Sonrasında Türkiye Ekonomisinde Büyüme ve İstihdam: Türkiye'deki İşsizliğin Dinamikleri

Economic Growth and Unemployment in Turkey after 2001: Dynamics of Unemployment in Turkey

GÖKHAN UMUT / 111

İhtilaf Çözümleme Yöntemi Olarak Mübâhele

Mubâhalah as a Method of Dispute Resolution

HALİL ALDEMİR / 135

## DEĞERLENDİRME MAKALELERİ / REVIEW ARTICLES

Muhammad Asad between Religion and Politics

TALAL ASAD / 155

## DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar

ABDULHAMİT KIRMIZI / 167

İdrak ve İnşa: Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi

FARUK YASLIÇİMEN / 170

Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine

DİDEM HAVLIOĞLU / 174

"Akıl Yolu da Bir Değildir..."

KENAN SEVİNÇ / 178

İnsan ve Varlık: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası

ADNAN ÇİLİNGİR / 182

İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti

NECMETTİN KIZILKAYA / 186

İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not

HAMDİ ÇİLİNGİR / 189

Millî Tarihin İnşası

HALİL İBRAHİM EROL / 193

Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800

M. HAMZA ALKAN / 199

Durham İstanbul İslami Finans Sonbahar Okulu

TAHA EĞRİ / 202

Gazzali Sempozyumu

MEHMET ZAHİT TIRYAKI / 204



# Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı

Osman Demir\*

**Öz:** Osmanlı coğrafyasında Batı kaynaklı akımların hızla yayılmaya başladığı bir dönemde yaşayan Abdullah Cevdet, savunduğu fikirler ve bunları ifade etme biçimiyle çokça tartışılan kişilerden biridir. Dindar bir ailede dünyaya gelmekle birlikte zamanla materyalizme kayan Abdullah Cevdet, fikirlerini yaymak için telif ve çeviri faaliyetine girişmiş ve bu süreç, onun din algısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Onun din hakkındaki görüşleri, iç dünyasındaki dalgalanmalara ve dönemin şartlarına bağlı olarak da değişmektedir. Abdullah Cevdet'in pratik dindarlığın sorunlarına yönelik görünen eleştirileri, dinin en temel kavramlarını sorgulayan ve bunlar üzerinde ciddi şüpheler uyandıran bir noktaya varmaktadır. Bu nedenle, hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında din-sizlikle itham edilen Cevdet, materyalizmin ülkeye girmesine önyak olan isimlerin başında gösterilmiştir. Cevdet'in, bilimsel maddeciliğe ulaşmak için dini bir araç olarak kullanıp İslam dininin içeriğinden yararlandığı, ayrıca dine değil, taassuba ve dinin yanlış uygulamalarına karşı olduğuna dair birtakım görüşler de ileri sürülmüştür. Bu makalede, yaptığı çalışmalarla Cumhuriyet dönemi din politikalarını ve toplumun din anlayışını önemli ölçüde etkileyen Abdullah Cevdet'in din algısı, başlıklar halinde ele alınacak; onun, dinî konu ve kavramlar üzerinde ciddi tereddütlere ve yıkıcı etkilere sebebiyet veren bir sorgulama tarzını benimsediği gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Abdullah Cevdet, Materyalizm, Din, Batılılaşma.

**Abstract:** Doctor Abdullah Cevdet, who lived in a period in which trends of western origin were spreading rapidly in the Ottoman territory, is among the individuals who have been frequently discussed because of the ideas he defended and the manner in which he expressed them. Even though he was born into a devout family, he turned towards materialism and translated many works to Turkish, aiming to spread his views. While he was spreading his ideas through translations, books, and articles, he accepted that political preferences are tools for philosophical issues, and that the whole is organized by philosophy. His perception of religion was formed around these ideas which he transmitted to his country. Cevdet's views about religion varies in relation to changes in his inner world, and the circumstances of his period. His criticism seems to be directed towards the way in which religion is understood or the problems of practical religiosity, but its dose increases in some places and turns into total criticism of most basic religious concepts. In addition, he never drew back from benefiting from the content of Islam to advocate his own views using this. For this reason his attitude towards religion was questioned, and he was accused by various groups of being an irreligious materialist. In this paper the religious understanding of Abdullah Cevdet who influenced religious polices and public understanding of religion in the republican period of Turkey will be discussed.

**Keywords:** Abdullah Cevdet, Materialism, Religion, Westernization.

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Temel İslami Bilimler Bölümü  
İletişim: osmandemir@comu.edu.tr, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale.

Atf©: Demir, O. (2011). Doktor Abdullah Cevdet'te din algısı. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 5-28.

## Giriş

Osmanlı coğrafyasında Batı kaynaklı akımların hızla yayılmaya başladığı bir dönemde yaşayan Abdullah Cevdet, savunduğu fikirler ve bunları ifade etme biçimiyle oldukça tartışılan kişilerden biridir. Dindar bir ailede dünyaya gelmekle birlikte zamanla materyalizme kayan Cevdet, fikirlerini savunmak amacıyla telif ve tercüme eserler vermiş, sonraki din anlayışları üzerinde etkili olmuştur. Onun din algısı, doğudan ve batıdan ülkeye girmesine vesile olduğu bu fikirler etrafında oluşmuştur. İç dünyasındaki dalgalanmalara ve dönemin şartlarına bağlı olarak değişkenlik gösteren bu algının tek bir eserine dayanarak tespiti oldukça güçtür. İçinde yaşadığı toplumun din anlayışını ciddi biçimde eleştiren Abdullah Cevdet, daha çok pratik dindarlığın sorunlarını ve dinin yanlış uygulamalarını hedeflemiş görünmekle birlikte, onun giderek dozunu artıran ve sınırlarını genişleten bu eleştirileri, dinin temel kavramlarını sorgulayan, şüphe uyandıran ve zarar veren bir hale dönüşmüştür. Din ile taban tabana zıt olan akımları savunan Cevdet, bunları İslam ile uzlaştırmaya çalışmakta ve yeni bir din ihtiyacını açıkça dile getirmektedir. Bu görüşler nedeniyle yaşadığı dönemde dinsizlikle suçlanan Cevdet, sonrasında da bu ithamlardan kurtulamamış, "dindar bir dinsiz ya da dinsiz bir dindar" olmakla nitelenmiştir.<sup>1</sup>Bunun yanında onun İslami referanslara müracaat etmesi, dini bir araç olarak kullandığı ya da din ve materyalizmi uzlaştırmaya çalıştığı (Hanioğlu, 1981, s.129–158; 2005a, s. 49–67) şeklinde yorumlanmış, bunun yanında onun eleştirilerinin dine değil, din içine yerleşen batıl inanışlara, taassuplara ve yanlış uygulamalara karşı olduğu (Alkan, 2005, s. 11; Berkes, 1998, s. 339-340) dile getirilmiştir.

Bu makalede Abdullah Cevdet'in din anlayışı başlıklar halinde ele alınacak, böylece onun dinî esaslar üzerinde ciddi tereddütler ve yıkıcı etkiler meydana getiren sorgulayıcı bir yöntemi benimsediğine ve nihai olarak dini materyalizme indirgemeyi hedeflediğine işaret edilecektir. Onun din anlayışına çeşitli çalışmalarda yer verilmekle birlikte Cumhuriyet dönemi din politikalarını ve toplumun din algısını önemli ölçüde etkilemesi bakımından müstakil ve detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

## Abdullah Cevdet ve Dönemi

9 Eylül 1869'da Arapkir'de doğan Abdullah Cevdet, ilk öğrenimini Hozat ve Arapkir'de tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte Elazığ'a (Harput) yerleşir. Burada

1 Bu değerlendirme, vefatını takip eden dönemde yakın arkadaşı Hüseyinzade Ali (Turan) Bey tarafından yapılmış olup(Hüseyinzade, 1932) onu niteleyen en iyi değerlendirmelerden biri olarak görülür (Hanioğlu, 2005b).

Mamüretü'l-Aziz Askeri Rüşdiyesi'ne kaydolan Cevdet, 1885'te bu okulu bitirir ve ardından İstanbul'da Kuleli Askeri Tıbbiye İdadisi'ne kaydolar. Burada üç yıllık bir eğitim aldıktan sonra yüzbaşı rütbesiyle olur (İnal, 1999, s. 372; Özgül, 2002, s. 46). Bu dönemde, Mekteb-i Tıbbiyye'de Avrupa'dan getirilen kitapların ve eğitimcilerin etkisiyle materyalist fikirler hâkimdir. Zamanla bu mektep; pozitivist, Darwinist ve Freudist fikirlerin üreme merkezi haline gelir (Akgül, 1999, s. 132-133, 147-149). Bunun sonucunda, dini sosyal gelişmeye engel olarak gören ve ilerencilik iddialarıyla toplum değerlerine karşı çıkan bir aydın tipi ortaya çıkar. Bu döneme kadar dinî eğilimli bir ailede yetişen ve dinî vecibelerini yerine getiren Abdullah Cevdet, kısa sürede bu çevreden etkilenir. Nitekim onun ilk gençlik yıllarında *Ramazan Bahçesi* adında Hz. Peygamberi öven bir nât-ı şerif yazdığı bilinmektedir (Cevdet, 1308a, s. 82-100).

Henüz genç bir Tıbbiye öğrencisi iken okuduğu Felix Isnard'ın *Spiritualisme et Matérialisme* adındaki kitabı onu derinden etkiler. Toplumsal gelişme için ahlaki değerleri zorunlu gören ve bu görevi din yerine materyalizme veren bu eserin onun şüpheli yönünü geliştirdiği söylenmektedir (Ülken, 1979, s. 38). "Abdullah Cevdet üzerinde asıl etki yaratan olay ise, o güne kadar din hükümlerine göre açıkladığı olgularla pratik gözlemleri ve biyolojik materyalist düşünürlerin kuramları arasında oluşan büyük farktır." (Hanioğlu, 1981, s. 7-9)

Tıbbiye yıllarında başlayan bu zihinsel dönüşümü temellendirmek ve görüşlerini yaymak isteyen Abdullah Cevdet, tercüme faaliyetine girişir. İlk olarak Ludwig Büchner'e ait olan ve biyolojik materyalist görüşleri halkın anlayacağı bir seviyede ele alan *Kraft und Stoff* adlı kitabın bir bölümünü *Fizyolocıya-i Tefekkür* (1890) adıyla çevirir. "Anlaşılması oldukça basit olan bu kitap, hem onun hem de dönemin materyalistleri üzerinde oldukça etkili olmuştur." (Hanioğlu, 1981, s. 15 dn:47) Ancak o, eserin en çok tepki çeken "Allah Fikri" bölümünü çevirmez.<sup>2</sup> Bunun yanında Karl Vogt, Ernest Haeckel ve Herbert Spencer gibi kişilerin tesiri altında, *Dimağ* (1890), *Fizyolocıya ve Hıfz-ı Sıhhat-i Dimağ ve Melekât-ı Akliyye* (1894) adlarıyla biyolojik materyalizm ve dönemin yaygın temayülü olan beynin fonksiyonları üzerinde duran kitaplar yayımlar ve aynı konular üzerinde *Maârif, Musavver Cihan ve Resimli Kitap* mecmualarında makaleler yazar. Bir felsefe ansiklopedisi niteliğinde olan ve daha çok İslam âlimleri ile biyolojik materyalist filozofların fikirlerini bağdaştırmaya çalışan *Fünûn ve Felsefe* (1891) adlı çalışmasını ise Cenevre'de hazırlar. Tüm bu faaliyetler onu "siyasal tercihlerin felsefi tercihler için bir araç olduğu ve tüm olguların felsefe tarafından düzenlendiği" üzerinde düşündürmeye başlar (Kuran, 1945, s. 63).

2 Nitekim onsekiz yıl sonra yapılan çeviride, muhtemel tepkilerden çekinen mütercimler, kitapta bulunan dinî yorumların İslam'a değil Hristiyanlığa karşı olduğunu açıklama gereği duymuşlardır (Büchner, ty., s. 6).



Abdullah Cevdet, rejim aleyhtarlığı yapan çeşitli siyasi hareketler içinde de aktif rol alır. Bu amaçla, 3 Haziran 1889'da diğer Tıbbiyeli arkadaşları İbrahim Temo, İshak Sükûti, Mehmed Reşid ve Hikmet Emin ile birlikte daha sonraları "İttihat ve Terakki Cemiyeti" adını alacak olan cemiyetin kurucuları arasında bulunur (Kaygusuz, 2002, s. 29). Bu dönemde Tıbbiyeliler, siyasal sistemden rahatsızlıklarını, biyolojik materyalizmi savunan kitapları yaygınlaştırarak göstermekteydiler (Hanioğlu, 1981, s. 22; Kandemir, 1932, s. 106-107). Böylece II. Abdülhamit'e karşı yürütülen propagandanın önde gelen isimlerinden olan Abdullah Cevdet, çeşitli vesilelerle İstanbul'dan uzaklaştırılmış ve tutuklanmışsa da her konumda faaliyetini sürdürür (Hanioğlu, 1981, s. 34, 40).

Abdullah Cevdet'in fikirlerinin yaygınlaşmasında Meşrutiyet döneminde garpçılık/Batıcılık denilen akımın savunuculuğunu yapan *İctihad Mecmuası*'nın büyük önemi vardır. Temelde materyalist değerleri esas alan bu mecmua, 1904-1932 tarihleri arasında toplam 358 sayı çıkmıştır. Birçok Batılı pozitivistin ve aralarında İslam aleyhtarlığıyla tanınan filozof, şair ve yazarın eserleri ve makaleleri burada Türkçeye çevrilir. Burada yayımlanan yazılar incelendiğinde, *İctihad*'ın bütün yayın hayatında din konusunda sistemli bir programı olduğu görülür. Mecmua Meşrutiyet'ten itibaren genel olarak dinlerde, özel olarak da İslamiyet'te bir takım sosyal konularda yenileştirme ve değiştirmelerden başlayarak sonuçta inanç meselelerinde şüphe ve tereddüt uyandıracak yayımlara girişmiş, zaman zaman deist bir din telakkisine de saplanmış. (Polat, 2000, s. 446). Din aleyhtarı makaleler nedeniyle birçok defa kapatılan mecmua, sonradan *Cehd*, *İşhâd*, *İştihâd*, *Âlem-i Ticaret* ve *Sanayi* gibi değişik adlarla yayınlanmaya devam eder (Özgül, 2002, s. 46-47). Giderek materyalist fikirler ve İslam dinine yönelttiği eleştiriler ile tanınan Abdullah Cevdet gerçek ününü, Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyyet* adını taşıyan kitabını tercüme etmesiyle kazanır. Bu kitap aleyhinde aldığı eleştiriler, din düşmanı olarak tanınmasını sağlar. Onun eleştirilmesinin asıl nedeni ise eserin girişinde "ifade-i mütercim" başlığı altında kaleme aldığı yazıdır (Dozy, 1908). Bu ifadeler, yer yer dindar insanların samimi duygularını rahatsız eden bir tavra dönüşmüş ve hakkında reddiyeler kaleme alınmıştır. Cumhuriyet döneminde ise mevcut idareyle iyi ilişkiler kurmaya dikkat eden Abdullah Cevdet, 29 Kasım 1932 yılında ise kalp sektesinden hayatını kaybetmiştir.

Abdullah Cevdet, çeviri, derleme, şiir ve makale türlerinde birçok eser üretmiştir. Bu eserlerde, onun birbiriyeli ilişkisiz görünen birçok konuyu ele aldığı, bu nedenle de ansiklopedizm akımına dönüşü temsil ettiği söylenmiştir (Mardin, 1964, s. 16). Onun felsefe hakkında yaptığı derlemeler de pek çok düşünürün görüşlerini içeren ve açıklayan birer küçük felsefe ansiklopedisi niteliğindedir (Hanioğlu, 1981, s. 162). Şiirde de oldukça başarılı olan Abdullah Cevdet'in aynı zamanda, Hugo, Goethe, Ömer Hayyam gibi düşünürlerden yaptığı şiir çevirileri de bulunmaktadır.

## **Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı**

### ***Akil ve Bilim Dini***

Abdullah Cevdet'in dine bakışında dönemin moda akımlarından olan pozitivistin büyük etkisi vardır. O, dinin asırlar boyunca faydalı işler yaptığını kabul etmekle birlikte artık süresini doldurduğunu ve yerini akıl ve bilim eksenli bir sisteme bırakması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre insanlığa mutluluk vermeye uygun olan tek sistem akıl, ilim ve hürriyettir. Bu nedenle Cevdet, dönemin aydınlarına İslam'ı pozitivistle değiştirmek yerine bilimsel kavramları İslami bir içerikte sunmayı teklif etmektedir (Hanioglu, 1997, s. 136).

Akil ve bilime dayalı bir ideolojiyi savunan Cevdet, zaman zaman bu kavramları dinin içinden üretmeye de çalışmıştır. Böylece din, akla ve bilime önem veren ancak yanlış uygulamalar nedeniyle bu yapıdan uzaklaşan bir sistem haline gelir. Ona göre akıl ve bilim, Batı'nın ilerlemesinin en önemli sebebi ve toplumsal gelişimin anahtarıdır. Bu nedenle içinde yetiştiği toplumun din anlayışını sert biçimde eleştiren Abdullah Cevdet, tercüme fikirlerle görüşlerini desteklemektedir. Onun rahip Meslier'nin gözünden baktığı din, hür düşünceye aykırı, hayal yığını bir sistemdir. Bu sistemin kahramanı olan Allah, bir araya gelmesi ve birleşmesi imkansız olan sıfatlarla donanmış olup cahil ve esir olan insanlığın gerçek düşmanıdır. İnsanlığı bedbaht eden şeyler, din etrafında uydurulan şeylerdir. Bunun karşılığında insanlığa salah ve saadet vermeye yegane uygun olan şey ise akıl, ilim ve hürriyettir. İnsanlık batıl fikirlerinden uzaklaşmak sayesinde kötü ahlaktan ve dertlerden kurtulabilir (Cevdet, 1330, s. 4071). Abdullah Cevdet, İslam dininin mevcut şekliyle gelişmeye mani, gereksiz ve bilim dışı bir din olduğunu ve şiddetle reforma ihtiyaç duyduğunu belirtir. (Dozy, 1908, s. 720-721). Ona göre gerçek dindarlık ile akıl ve bilimin lokomotifi olan hür düşünce arasında herhangi bir muhalefet yoktur. Çünkü din akıldır ve aklı olmayanın dini yoktur. Bir bakıma seçkinlerin dini ilim, avamın ilmi ise dindir. Bu nedenle dinin ve ilmin eşit olarak terakki ve tekâmül etmesi gerekir (Cevdet, 1912, s. 66).

Abdullah Cevdet, bilimin kumandanı olarak ise felsefeyi görür. Ona göre toplumların geleceği açısından felsefenin önemi büyüktür ve bunu kaybeden milletler büyük zarar göreceklerdir. Felsefe insanın sakat telkinlerden ve terbiyelerden kurtularak özgürleşmesini sağlar (Cevdet, 1916b, s. 30-32, 47). Bu hususta Isnard ve Büchner'in etkisinde kalan Cevdet, felsefenin insanlığın mutluluğunu hedeflediğini belirtir. Bu nedenle felsefenin açtığı aydınlık ve kurtarıcı yol takip edilmeden, hayvani geçmişlerden uzaklaşmak ve tabiat kanunlarının esaretinden kurtularak mükemmelleşmek mümkün değildir. Ona göre, "hikmet sevgisi" anlamına gelen felsefe, insanların menşei, meydana geliş şekli ve alemle ilişkilerini konu edinir. Felsefe, olaylar arasında mantığı bağlar kurar ve elde ettiği kanunlar, hem kendisi hem de bilim tarafından rehber edinilir (Cevdet, 1916b, s. 10-11).

Abdullah Cevdet Müslüman bir toplumda felsefenin itibarını artırmak amacıyla görüşlerini İslami kaynaklardan alıntılarla da destekler. Bu nedenle, “Her kim kendisine bir hikmet verilmişse ona çok büyük bir hayır verilmiştir.” ayetindeki “hikmet” kelimesini “felsefe sevgisi” olarak tercüme eder. Böylece ayetin anlamı; “Allah, istediğini felsefi feyze mazhar eder ve felsefi feyizlere mazhar edilen kimseye de pek çok iyilik verilmiştir”, olmaktadır (Cevdet, 1916b, s. 48). O, felsefenin değeri hususunda Hz. Muhammed’in hadislerine de müracaat eder. Bu çerçevede; “Âlimin âbide üstünlüğü, ayın bedir gecesinde diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir”, “Hikmet müminin yitiğidir”, “Müminin ganimet-i vicdanı hikmettir” sözlerini sıralar. Bunun yanında İslam alimlerinin görüşlerine de yer verir. Bu bağlamda Seyyid Şerif Cürçânî’nin felsefeyi, “insanların güç yetirebildikleri ölçüde ebedî saadeti kazanmak için Allah’a benzemeleri, cismani ve hayvani arzulardan sıyrılmaları” şeklinde tanımladığını belirtir. (Cevdet, 1916b, s. 23). Bu görüşün izahında, felsefenin ameli faydaları temin etmeyi amaçladığını ve şuur iradesinin kişiyi bu yöne sevkettiğini ifade eder. Çünkü insan eşyayı olduğu gibi görmek, yani Allah’ın gözüyle temaşa etmek istemektedir (Cevdet, 1916b, s. 126). Ona göre felsefeyi Allah’ın sıfatlarının bir incelemesi olarak ele almak da mümkündür. Bu durumda felsefenin amacı, ilahî sıfatların insana ilmî faaliyette bulunmayı emrettiğini göstermektir. Bu sayede Allah’ın her bir sıfatı, insanları ilmi araştırmalara teşvik eden bir emir haline dönüşür (Cevdet, 1916b, s. 21).

Abdullah Cevdet’in akıl ve bilim merkezli bir dini ve fazilet temelli bir ahlakı savunması, hayatının son demlerinde Bahâîlik<sup>3</sup> dinine meyiletmesine yol açmıştır. Bir bakıma o, 19. yüzyılda İran’da Mehdi inancının bir uzantısı olarak ortaya çıkan bu akımda, maksadını gerçekleştirmeye müsait bir zemin bulur. Abdullah Cevdet, *İctihad*’ın Mart 1922 tarihli 144. sayısında yeni bir din olarak Bahâîliği önerip peygamber hakkında hüremetsiz ifadeler kullandığı iddiasıyla hakkında dava açılır (Lewis, 1980, s. 533). Dört buçuk sene süren muhakemenin ardından iki seneye mahkum olsa da, ona isnad edilen peygamberlere hakaret suçunun kaldırılmasına karar verilir (Koçu, 1958, s. 37). Abdullah Cevdet, Bahâîliğin bütün insanlar için ortak bir din olmasını teklif etmiş, Hz. Peygamber’in “Din akıldır; akı olmayanın dini de yoktur”, sözünü hatırlatarak Bahâîliğin akılla ve bilimle çelişen hiçbir fikir ve hüküm ihtiva etmediğini öne sürmüştür. O İslam’ı eleştirip onun yerine bir başkasını önerirken bile bu dinin içeriğinden faydalanmaya devam etmiştir.

Abdullah Cevdet’e göre insanlığın büyük bölümünü kucaklayan İslâm ve Hristiyanlık gibi dinler, insanlığın kardeşliğini ve selametini tesis edememiştir.

3 Bahâîlik, 1844’te Bab adı verilen Seyyid Ali Muhammed’in yeni bir çağın ve yeni bir peygamberin geleceğini ilan etmesiyle başlamıştır. Bahâîliğin kurucusu ise lakabı Bahâullah olan Mirza Hüseyin Ali’dir ve bu şahıs 1863’te Bağdat’ta sürgünde iken peygamberliğini ilan etmiştir (Fıglalı, 1983, s. 210-219; 1994).

Bahâilik ise dinlerin yaymaya çalıştığı merhamet ve muhabbete dayanan hakikatleri yaymayı başarmıştır. Bahâullah'ın tesis ettiği, oğlu ve halefi Abdülbahâ'nın genişleterek yaydığı Bahâilik dininde, akıl ile çelişen hiçbir fikir yoktur. Bu nedenle dünyayı aydınlatmak için Bahâiliğe ait fikirlere sarılmak gerekir. İslam ve Hristiyanlık gibi dinler, kutsal kitaplarında bulunan merhametkâr prensiplerden uzaklaşmışlardır. Kur'an'da ve hadislerde kardeşlik ve sevgi mesajları verilmele birlikte, bunun uygulandığını söylemek güçtür. Bu iddiasını İslam tarihinden subjektif yorumlarla destekleyen Abdullah Cevdet, bu gerçeklerin merhamet ve rahmet vasfını taşıyan bir din ile telifinin mümkün olmadığını söyler. Örnek olarak ise, Hristiyanların haclı seferleri sırasında yaptıklarını ve Hz. Peygamber döneminde Benî Kureyza Yahudilerine yapılan muameleyi gösterir. Bahâullah'ın sözleri ise, her asırda insanlığa tekrar edilmesi ve ruhlara derinden derine yerleştirilmesi gereken ifadelerdir. Hz. Bahâullah'tan önce insanlar içinde merhameti, muhabbeti ve barışı bir ayin haline getiren ve bunun için gereken nur ve harareti veren bir mürşit yoktur (Cevdet, 1922, s. 3015). Abdullah Cevdet'e göre Bahâilik münferit bir din değil, karakter oluşumunda tüm dinlerde ortak olan esaslara dayanan bir sistemdir. Bütün felsefi ve fikri hareketlerin öğretimi onda mevcuttur. Her din sahibi, Bahâilik'te en yüksek inanç ve beklentilerini görmektedir. O, bu dönemde *İctihad Mecmuası*'nda Bahâilik lehinde seri yazılar yayımlamıştır (Emin Âli, 1921, s. 2952-2955; 1922a, s. 2983-2985; 1922b, s. 2999-3003).

Abdullah Cevdet'in İslam dininin hurafesiz ve saf hali gibi gösterdiği Bahâiliği materyalizme geçişte basamak olarak kullanmak istediği belirtilmekle birlikte (Hanioglu, 1981, s. 338-339; Polat, 2000, s. 447) yukarıdaki ifadelerden hareketle bu dinin, onun zihnindeki ideal din anlayışını temsil ettiği söylenebilir. Onun gözünde Bahâilik, insanlığı ihtiyaç duyduğu barışa götüren yegâne sistemdir. İslam dininin son ve evrensel din olma vasfının ve meşruiyetinin sorgulanmasına yol açan bu düşünce karşısında, onun dinin değil batıl inancın ve taassubun karşısında olduğunu söylemek ise (Alkan, 2005, s. 11; Berkes, 1998, s. 339-340) oldukça güçtür.

### ***Vicdan ve Fazilet Ahlakı***

Abdullah Cevdet, dinin akla ve bilime indirgenmesinden doğan ahlaki boşluğu, merkezinde vicdan ve fazilet kavramları bulunan seküler değerler sistemi ile doldurmaya çalışır. Ona göre Allah'a inanmayan bir cemiyetin pek âlâ iyi bir şekilde yaşaması mümkündür, ancak fazilete inanmayan bir cemiyet için çöküş çoktan başlamıştır. Fazilet, bizleri başkalarına iyilik etmeye ve böylece en yüksek saadete ulaşmaya sevkeder. O olmadığına ise hayatın tadı kalmaz ve cemiyet temelden çökmüş olur (Cevdet, 1932e, s. 5691). Böylece Isnard'da olduğu gibi din ve ahlakı birbirinden ayıran Cevdet, ahlakın temelini dine dayandırmayı doğru bulmamaktadır. Çünkü zamanla dinler ortadan kalkacak ve onların yerini kendi başarılarına insanlığı yönetmeye yeterli olan ilkelere dayalı sağlam ve gerçek bir ahlak

anlayışı alacaktır. Bunun halka anlatılması gerektiğini söyleyen Abdullah Cevdet, geleceğin dünyasına bilimsel maddeciliğin hükmedeceğini, felsefenin ise bu sağlam ahlakın ve gerçek ilkelerin tanınmasını sağlayacağını söyler (Hanioğlu, 1981, s. 7-9). Bu nedenle o, insanlığı geliştirmekten uzak olan din yerine sistemli olarak vicdan terbiyesinin konulması gerektiğini belirtir:

“Dinlerin kıymeti ana kitaplarında yazılı bulunan prensiplerde değil pratik hayat-taki tecellilerinde kendini gösterir. Bilhassa şarkta bugün din uhrevi bir ilimdir. Bizdeki şu anki etkileri ve görünümü düşünüldüğünde ise din tam muhrib-i dünya, yani dünya hayatını tahrip eder. Bir dinin kıymeti, takipçilerine temin ettiği saadet, refah ve fazilet ile ölçülmelidir. Dinin esas kitaplarında istediği kadar faziletli ahlak prensipleri bulunsun, istediği kadar “Temizlik imandandır”, “İlim talebi her Müslüman erkek ve kadına farzdır”, “Kâsib Allah’ın dostudur”, “Fakirlik dareynde yüzkaralığıdır”, “İnsan için ancak yaptığı için karşılığı vardır” ibareleri levhalar halinde duvarlarımıza asılsın, temizlik Müslüman mahallelerinde değil gayr-i Müslüman mahallelerinde bulunmaya devam ettiği sürece tüm bunların bir önemi yoktur. İlme itina Müslümanlardan çok gayr-i müslimlerde görülmektedir. Biz Müslümanların ruh ve vicdanımızda hüküm süren itikatların bizi ne derekelere ve ne idraklere indirmiş olduğu meydandadır. Süleyman Dede, Müslümanların yaşadığı Müslümanlığı şuurlu veya şuursuz olarak “mevlid-i şerif”inde icmal etmiştir. Hazreti Muhammed bugün dilirse, kendisinin ümmeti bulunmayı bir nimet-i kafiye görenlerden öğrenir. Terbiye-i vicdâniyeye yaklaşmayan dinin Allah’ı “Şedidü’l-ikâb” sıfatıyla isyanlardan insanı sakındırır, “Gafûr’-Rahîm” sıfatıyla da masiyetlerin, isyanların icrasına kapıyı alabildiğine açık bırakır. Allah’a inanan, mütedeyyin fakat terbiye-i vicdâniyesi kaybolmuş halde bulunan ruhlar, naralar atarak ne yaman ve imansızca işler yaparlar. Tekrar ediyorum ki bizde itina ve muhafazaya layık bir din yoktur ve usul dahilinde verilecek bir terbiye-i vicdâniyeye sayesinde milletimiz bu manayı kıymetdâriyle dindar kılmak vazife-i aliyesi huzurundayız. Bizde din, “Dünya bir leştir ve onu talep eden de köpektir” nağmesiyle yaşar. Her ne olursa olsun Müslümanın ruhunda yaşayan budur. Müslüman Şark’ın gerilemesinde ve hüsrânında hiçbir amil dinî amiller kadar tenzil ve tahrîbe malik değildir. Din telakkisi gerilik yerine ilerçilik ve bozmaya bedel tamir edici bir seciye ve kudret kazanmadıkça ve tadını değiştirmedikçe adını Şark’ta anmak helak edici olmaktan devam edecektir. Binaenaleyh Türk’ün ışık kaynakları Türk’e hurafeden münezzehtir yeni bir hâkime-i vicdan yaratmaya davetlidir.” (Cevdet, 1926, s. 3862-3863)

Görüldüğü üzere, İslam dininin mevcut uygulamalarından hareket eden Abdullah Cevdet, kitabi bilgilerin ve dinî ilkelerin hayata geçirilememesinden şikayet etmekte ve dönemindeki dindarlık anlayışını sert bir şekilde eleştirmektedir. O, dinin olumsuz uygulamalarını doğru ya da yanlış ayırmaksızın genellemekte ve neticede dinin meşruiyetini sorgulayan bir noktaya varmaktadır. Böylece, dünyaya sırtını dönen ve geri kalmanın baş aktörü olan din yerine vicdana dayalı bir ahlaki değerler sistemini önermektedir. Bu tür bir yaklaşımın yapıcı olmanın uzak olduğu ise şüphe götürmemektedir. Neticede Fransız filozof Guyau’da

olduğu gibi her türlü sorumluluk ve yaptırımdan uzak bir ahlaki öneren Cevdet (Yücebaş, 1960, s. 26), daha yüksek bir dine ve ahlaka bu şekilde ulaşılabilceğini söylemektedir. O yeni ahlakın temelinde sevginin olacağını kaydetmekte ve bunun bireyi felsefi anlamda dindar kılacağını iddia etmektedir. Onun bir din olarak Bahâiliği önerme sebeplerinden biri de budur (Hanioğlu, 1981, s. 339) Abdullah Cevdet, "Guyau'nun "istikbalin din yokluğu" ifadesinden Ludwig Büchner gibi bilimciliğin bizatihi din haline geldiği bir toplum değil, bireyi bilimin götürebileceği en uç nokta olan sonsuzluğun kenarında teslim alacak bir felsefi dindarlığı" anlamaktadır (Hanioğlu, 2005b). Abdullah Cevdet, şiirlerinde de fazilet fikrini mabut edindiğini, zayıf ya da güçlü fark etmeksizin her canlıyı sevmenin ibadet olduğunu, sevginin gerçek bir din olabilecek kadar yüce bulunduğunu ve merhamet kavramının Allah, din ve Kur'ân'ın özünü oluşturduğunu vurgulamıştır (Cevdet, 1931, s. 46; 1932c, s. 51).

### ***Bir Araç Olarak Din***

Abdullah Cevdet, fikirlerini açıklamak için İslam dininin içeriğinden de yararlanmıştır. Onun bu konuda Gustave Le Bon'un "cumhur ruhu" fikrini takip ettiği belirtilir (Meriç, 1976, s. 79). Ona göre, dinin toplum üzerindeki etkisine son vermek için Müslüman damarlara yeni bir kan nakletmek ve İslam dininin terakkiper ver prensiplerinden faydalanmak gerekir (Cevdet, 1905 s. 89). Onun asıl planı ise, İslam'ın salt dinsel kısmıyla toplumsal kısmını ayırarak dikkati ikinci kısma yönlendirmektir (Hanioğlu, 1981, s. 130-131). Bu stratejide din, içerdiği ilkeler açısından değil, toplumsal faydaları bakımından dikkate alınmaktadır. Nitekim onun "hakiki Müslümanlıkta ibadetlerin en faziletlisinin insanlara hizmet etmek" olduğunu söylemesi" buna örnektir (Shakespeare, 1908, s. 7).

Osmanlının geri kalmasında İslam'ın önemli bir rol oynadığını düşünen Abdullah Cevdet, bu olumsuz etkinin tedrici biçimde kaldırılması gerektiğini düşünür (Hanioğlu, 1981, s. 131; 1997, s. 133-136). Bu nedenle, Auguste Comte'un "Görmediğim için Allah'a inanmam" sözünü manşete taşıyan Ahmed Rıza'yı eleştiren Cevdet, bunun yerine Hz. Muhammed'in; "Din akıldır, dini olmayanın akli yoktur", "Adalet olmayan yerde Allah'ın şeriatı ve dini yürürlüktedir", "Küfür ve adalet ile mülk payidar olur, fakat İslam ve zulüm ile olmaz." hadislerini koymayı önerir. (Cevdet, 1912, s. 64-65). Bu genel tavrı gereği, Büchner'in kitabının tepki çekmesi muhtemel olan "Allah Fikri" bölümünü çevirmemiştir. Ama kitapta bulunan "tefekkür, madde ile beraber nihan olur..." şeklindeki görüşler bile yeterince tepki doğurmuştur (Hanioğlu, 1981, s. 15, dn:15).

Abdullah Cevdet ve arkadaşları (Jön Türkler) tarafından İslam dini, siyasi sahada da bir araç olarak görülmüş, İmparatorlukta meşrutiyet idaresinin yeniden kurulması yolunda bir muhalefet aracı olarak dinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Toplumda

dinî hükümlerin etkinliğini kabul eden bu kişiler, kendi içlerindeki inanç biçimi farklı da olsa, görüşlerini halkakabul ettirmek için şeklen dahi olsa İslam dininden yararlanmışlardır. Bu çerçevede, Abdülhamid'in hareketlerinin İslam'a aykırılığını, İslami referanslarla halka ve ulemaya ispata çalışmışlardır (Hanioğlu, 1981, s. 141-142; 2001, s. 305-308).

Abdullah Cevdet'in İslami referanslara başvurması, içinde yaşadığı toplumun din anlayışıyla çelişmeksizin sözlerini muteber kılmaya çabasıdır. Muhatapların hislerini rencide etmemek için başvurulan bu metodun nihai hedefinde ise materyalizmin olduğu ifade edilmiştir (Mardin, 1964, s. 169). Bu bağlamda ayet ve hadislerden örnekler veren Abdullah Cevdet, felsefenin önemini göstermek için "Hikmet ve hakikat müminin kaybolmuş malıdır, onu nerede bulursa alır ve tasarruf eder.", hadisi ile "Bilenlerle bilmeyenler hiç eşit olurlar mı?" ayetine yer verir (Cevdet, 1916b, s. 30, 125). Ludwig Büchner'in *Goril* adıyla çevirdiği *Natur und Geist* adlı eserini, "Hikmet Müslümanın kayıp malıdır." hadisiyle takdim etmiştir (Hanioğlu, 1997, s. 134).

Abdullah Cevdet Müslüman âlimlerin görüşlerinden destek almayı da ihmal etmez. Ona göre biyolojik evrim düşüncesi, İslam düşünürleri tarafından çok önceden benimsenmiştir. Bu amaçla Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin eserlerini Darwinizm denilen ahkam-ı tekâmülün (evrim) esasını ortaya koyan kitaplar olarak gösterir (Cevdet, 1916b, s. 23-24). İslam'ın biyolojik materyalizmi desteklediğini göstermek için ise bu nazariyenin Kur'an'da özet olarak rumuzlu bir şekilde geçtiğini belirtir (Cevdet, 1923, s. 3202). Biraz daha ileri giden Cevdet, Hz. Muhammed'i bir peygamber olarak değil, biyolojik materyalizmi savunan bir kişi olarak görme eğiliminde olduğunu belirtir. Ona göre İslam toplumlari Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdeki ideal şekli almadıkça toplumsal dönüşüm sağlanamayacaktır (Hanioğlu, 1981, s. 136-137; 1997, s. 135-136). Bir başka yerde Mevlânâ'nın, Lavosier'in "Hiçbir şey yoktan var olamaz, hiçbir şey de varken yok olamaz." prensibini Kur'an'ın bir ayetine dayanarak kesin olarak teyit ettiğini söyler (Cevdet, 1329, s. 1900-1902). Böylece İslam ve materyalizmi bağdaştırmaya çalışan Abdullah Cevdet (Hanioğlu, 2005a, s. 49-61), aslında son derece güç bir işe kalkışmıştır.

Abdullah Cevdet, yeri geldiğinde İslam'ı ve onun peygamberini övmekten çekinmez ve hakiki Müslüman mezhebini ve Hz. Peygamber tarafından tesis edilen şeriatini, hak mezhep olarak takdim eder (Cevdet, 1908, s. 5895), İslam'da taassubun yeri olmadığı göstermeye çalışır (Le Bon, 1327, s. 92 dn.1). Dinsizlikle itham edildiğinde ise, İslam dininin değil, İslam'da ve her dinde mevcut olan batıl inanışların düşmanı olduğunu, çünkü bunların insanlığı terakkiden menedip, saadet ve refahı tatmalarına engel olduğunu, bireyleri ve toplumları canavarlar gibi birbirlerine boğdurduğunu ifade eder. O Müslümanlıkta bulunan yüksek fazilet prensiplerini tebci ettiğini söylemeye hacet bile olmadığını belirtir. Cevdet, *Cihân-ı İslama*

*DairDair Bir Nazarı Tarihi ve Felsefi* adını taşıyan küçük risalede İslam'da varolan bu prensipleri özetlemektedir (Cevdet, 1932a). Fakat ona göre bu yüce hükümler, sadece İslam'ın malı olmayıp, Hz. Muhammed'den birkaç bin sene evvel yaşayan Zenon ve Buda gibi kimselerde de mevcuttur (Cevdet, 1924, s. 3445) .

Abdullah Cevdet, bir başka yerde İslam dini hakkındaki kanaatlerinde samimi olduğunu şöyle özetlemektedir:

“...Şu sözlerim riyâkârâne bir dindarlık eseri addolunmasın. Türkiye’de Doktor Büchner’in eserlerini kısmen tercüme ve neşreden ilk bendeniz oldum. Şimdi Büchner’i tahtie etmemekle beraber insanlar için haddizatında Müslümanlık kadar sade ve makul bir din az bulunur itikadındayım ve İslam’ı bugün körcesine bir bağlanma ile değil bir tamik-i hirendişane ile takdir ve hakimane ve hürendişane olan ahkâmını tebcil ediyorum. Binaenaleyh İslamperestane sözlerim bir gürûh-ı mutaassıbın hoşuna gitmek gibi süflî bir emele hizmeten değildir...” (Cevdet, 1912, s. 65-66)

Abdullah Cevdet’in din hakkında ortaya koyduğu, kendisi açısından maksatlı, muhatapları açısından ise çelişkili olan bu ifadeler, toplumda onun hakkında bir kafa karışıklığının oluşmasını sağlamış, bu nedenle gerçek maksadını sürekli olarak açıklamak zorunda kalmıştır:

“Açık yürekle söylüyorum; ben İslam’ın değil, itikadın değil küfrün ve tereddüdün aleyhindeyim. Küfürden muradım manayı lügavîsidir ki setr-i hakikattir. Tereddütten muradım imansızlıktır. Biz küfür ve imansızlıkla maznûnuz. Çünkü setr-i hakikat etmeyi keşf-i hakikat etmekten daha çok seviyoruz. İmansızlıkla malûlüz, çünkü iman sahiplerinin şanından olan hiçbir amelin âmili olmadık. Darü’l-İslamî âdâyı mütecâvizesine karşı müdafaâ ederek onların doğruca cenete gideceğine huri ve gılman ve niam ve huzûzâtı gunâgun ile mâlâmâl olan behçet-i âlâya gideceğine en kuvvetli imanla iman etmeleri lazım gelenlerden hemen hiçbir kişinin Çatalca hattı müdafaasında veya daha ileride şehit düştüğü görülmedi. Ben o itikada gitmek istiyorum ki bana vatan için feda-yı nefis etmeye kadar her muktezâyı kuvveti versin. Karanlıkta elimden tutsun” (Le Bon, 1913, s. 18-19, 21)

Ancak Abdullah Cevdet’in sözleri ve fiilleri arasında oluşan bu fark, onun dindarlığı konusunda oluşan tereddütleri ortadan kaldırmakta başarılı olduğu söylenemez. Nitekim ömrünün sonlarında dine döndüğü ifade edilse (Ergin, 1942, s. 184-185) ve bu durum kendi ifadelerinden yola çıkarak ispata çalışılsa da (Hüseynzade, 1932, s. 5896) cenazesi sırasındaki tartışmalar bunun inandırıcı bulunmadığını göstermektedir.<sup>4</sup>

4 İbnü’l-Emin, Abdullah Cevdet’in cenazesinde cenaze namazının kılınıp kılınmaması konusunda münakaşalar yaşandığını ve en sonunda Peyami Safa’nın şu sözleri üzerine namazının kılınmasına karar verildiğini bildirmektedir: “Abdullah Cevdet merhumun, namazım kılınmasın diye bir vasiyeti yoktur. Onun ruhunu tazib etmekten çekiniyorsunuz, o halde namazı kılınmalıdır.” (İnal, 1999, s. 372; Ergin,



### **Sevgi ve Merhamet Tanrısı**

Abdullah Cevdet'in din algısı, onu sevgi ve merhamet yönü ağır basan bir tanrı inancına sevk etmiştir. Bu nedenle evrendeki kötülükler ile Allah'ın iyiliği ve merhameti arasındaki ilişkiyi anlamakta zorlandığını belirten Cevdet, adalet sıfatı olan Allah'ın kötülük işleyenleri cezalandırmaması gerektiğini belirtir. Çünkü insanların salih ya da günahkâr olmaları, bu tabiatla yaratılmalarına bağlıdır. Bu nedenle günah işleyenlere ceza vermek hikmet sahibi olan Allah açısından bir cehalet eseri olarak görülmelidir (Hayyam, 1926, s. 348 dn.). Evrendeki tüm varlıkların ilahî iradeye tabi olduğunu belirten Abdullah Cevdet, dolayısıyla tüm işlerden O'nun sorumlu olduğunu söyler. İbadetlerini yerine getiren kişiler de kendi haklarıyla cennete giremedikleri gibi kötülük yapanlar da kendi haklarıyla cehenneme giremezler. Bunun aksini düşünmek, tüm kötülük ve çirkinliklerin Allah'ın iradesi dışında gerçekleştiğine inanmaya götürür (Hayyam, 1926, s. 62 dn.).

Abdullah Cevdet'e göre Allah'ın iyilik yapmaktan kendini alıkoymaya hakkı yoktur. Çünkü gerçek manada cömert olan bir kimse, verdiği şeyi geriye almamalıdır. Onun, verdiği nimetlere karşılık olarak insanlardan şükür beklemesi de doğru değildir. Bunun gibi, nankörleri yaratan Allah'ın halkın zulüm görmesini sağlamaya da hakkı yoktur. O insanlara sorumluluklar veren ve bunun karşılığında çeşitli mükafat ve cezalar vaat eden tanrı anlayışına da karşıdır. Ona göre bu durum, insanların bir fiili sadece iyilik ya da kötülük olduğu için yapmalarıyla çelişir. Esas olan bir kimsenin mükafat ümidi ya da ceza korkusu olmaksızın iyi olmasıdır. Bu nedenle insan sadece yaptığı fenalıktan dolayı değil, yapabildiği halde yapmadığı iyilikten dolayı da mesuldür (Meslier, 1929, s. 138 dn.). Abdullah Cevdet, cezanın "Allah sevdiklerine dert verir" şeklinde bir inanç haline getirilmesine de karşıdır. Hatta bu inancı son derece zararlı bir düşünce olarak bulduğunu ifade eder (Meslier, 1929, s. 178 dn.).

Abdullah Cevdet, imanın altı şartından biri olan "hayrın ve şerrin Allah'tan olması" ilkesinin de Müslümanlarca yanlış anlaşıldığını söyler. Ona göre bu söz, "Allah böyle takdir etmiş, bizim salih ya da asi olmamız kendi kudretimizde değildir", anlamına gelmez. Aslında bu söz; "Tarlayı ekmek bizdendir; ancak tarlayı ekmek gerektiğini bizlere bildiren akıl, fitrat tarafından verilmiştir" demektir (Cevdet, 1907, s. 12-14). O, bir başka yerde sevgi ve merhamet yönü ağır basan tanrı inancına dayanan din algısını şöyle ifade eder:

1942, s. 185). Reşat Ekrem Koçu, onun cenaze töreni hakkında ise şu bilgileri vermektedir: "Onun tabutu musalla taşına konduğunda cemaat cenaze namazına durmağa hazırlanırken liberal bir genç, Vefa Lisesi tarih muallimi İlhan Şevket, Abdullah Cevdet isminden yanıldıklarını ölüünün tanınan bir dinsiz olduğunu söylemiştir. Cenaze namazını o zamanki Ayasofya imamı, tevbe-i nasuh olabilir, diye kıldırmıştır (Koçu, 1958, s. 37).

"Müslümanlık sade ve safi bir dindir. Hazreti Muhammed: "Allah'a inandım! Sonra dosdoğru ol", buyurmuştur. İnsan-ı kâmil olmak da ancak budur. Herkesin Allah inancı farklı olabilir. İnancı seninki gibi olmayan birisi mühlit değildir. Allah dilediğini doğru yola sokar. Bizde hidayet ve dalalet tariklerini seçme kudreti yoktur. Allah istediğini aziz, istediğini ise zelil kılar. Eğer biz dalalete uğramış isek böyle olmamız murad-ı ilahî neticesidir. Dalalet ve tuğyan yolunda bulunmamızdan mesul Allah'ın kendisidir. Ancak onun muâteb tutulması lazım gelmez mi? Eğer Allah şerri murad ederse, benim buna rağmen hayırhâh kalmam nasıl mümkün olur? Eğer şerri murad etmezse, şerrin niçin hâlıkıdır? Ömer Hayyam bir rubaisinde diyor ki: "Allah Cennet yarattı, Adem'i yarattı; arkasından şeytan'ı yarattı. Adem'i onun dâm-ı iğfaline düşürdü. Adem, yasak meyveyi yedi. Adem'in yüzü gınahtan siyah oldu. Allah'tan mağfiret iste fakat bu mağfireti Allah'ın yüzüne çarpmak için al!" Bu ne müthiş mantıktır, bu ne ateşten lisandır. Bunda taşlara tesir edecek bir mantık kudreti var. Biz Sebilü'r-Reşâdçılarını inandıkları cennete ve cehenneme inanmıyoruz. Onlar fenalık işlemiyorlar, çünkü cehennemden korkuyorlar. Onlar namaz kılıyor, tespih çekiyor, oruç tutuyor, hacca gidiyorlar ise bunlarla kendilerine cennet, huri ve gılmân temin ediyorlar. Cehennemden korktuğu için ve yalnız bunun için fenalık yapmayan adam yine fenadır. Ancak mükafat-i uhreviye temin etmek maksadıyla iyi olan adam hakikatte iyi değildir. Biz iyiliği iyi olduğu için yaparız, fenalığı ise fena gördüğümüz için yapmaktan imtina ederiz. Bizim dinimiz din-i muhabbettir, din-i ihlâstır. Bizim peygamberimiz akli selim ve hissi selimdir" (Cevdet, 1924, s. 3446)

Abdullah Cevdet, Allah'ın kendisine karşı gelme iradesi bulunan insanlar yaratmasını bir acizlik olarak görür. Allah, böyle kusurlu mahluklar yarattığı için kendisine acımalıdır. O'nun vazifesi bunları cezalandırmak değil, mümkün olduğu kadar bedbahtlıklarını hafifletmek ve bu iradeler ne kadar fena iseler o nispette iyi sabırlı ve cömert davranmaktır. Şayet günahkârlar ıslah edilebiliyorsa, bu durumda cehennem inancı tüm reddedilmişlerin gözlerini açmaya, onlara doğru yolu göstermeye ve biran önce cennete çıkmalarına çalışan bir mektep olmalıdır. Eğer bunlar ıslah edilemiyorsa da, bu durumda kerem sahibi varlığın çıkıp bunların musibetlerini saadete çevirmesi gerekir. Bunun dışında bir kulu huzurundan sonsuza dek kovan bir Allah, kendisini bir ruhtan uzaklaştırmış ve kudretini sınırlamış olur (Meslier, 1929, s. 408-409 dn).

Abdullah Cevdet, eleştirilerini İslam inancının temel ilkelerinden olan kâdir-i mutlak tanrı anlayışına da yöneltir. Ona göre kâinatı dilediği gibi idare eden yüce bir zatın varlığını kabul etmek, büyük bir safdillik olmanın ötesinde insanları tedavisi mümkün olmayan bir mantıksızlığa sevkeden ve insan ruhunun üzüntü verici bir derecede küçülmesini sağlayan bir inanıştır (Cevdet, 1932d, s. 3270). Bunun ötesinde her şeye gücü yeten (kâdir-i küll) ve en zalim günahları bile affetme imkanı olan bir Allah'a inanmak ise ahlakı bozmanın en güçlü nedenlerindedir. Bu nedenle dinî prensipler üzerine kurulan ahlakın son derece çürük olduğunu belirten Abdullah Cevdet, Guyau gibi hakiki filozofların metafizik yaptırım ve yükümlü-

lükten uzak olarak tesis ettikleri ahlaki tavsiye eder (Meslier, 1929, s. 428-429 dn). Bu bağlamda Müslümanların Allah'ın af ve merhametini sınırsız bir ummana benzetmelerini de eleştiren Cevdet, böyle bir Allah tasavvurunun, hırsızların, canilerin, haydutların ve zalimlerin işine geldiğini belirtir (Meslier, 1929, s. 468 dn).

Abdullah Cevdet, akıl ve bilim ölçüğünde kurguladığı din anlayışını ilahî varlık telakkisi ile uyumlu hale getirmeye çalışır. Buna göre Allah'ın sonsuz yetkinliğe sahip sıfatları vardır. Bunların her birinin kendine has idaresi, kanunları ve belirli özellikleri vardır. Ona göre sıfatların bir özelliği olan kanunlar ve bunlarla bağlantılı olan sırlar, bilim ve fen ile tespit edilir. Bu kanunlar sanatlı bir şekilde tatbik edilir. İnsanlar, ilahî sıfatların ortaya koyduğu kanunların künhünü tam olarak kavrayamazlar. Allah, insanın bu sırları keşfetmesini istemektedir. İnsanoğlu bir noktaya kadar derinleşerek bu sırlardan istifade eder ve bu derecede faydalanır. Ona göre "Bana dua edin size cevap vereyim" ayetinde kastedilen şey de, Allah'ın kemal sıfatlarına tabi olan kanunlardaki sırları keşfetmek ve bunların sonuçlarını elde etmektir. Ona göre bu ayetin manası: "Benden yardım isteyin, ben sizin arzunuza yerine getiririm." demektir. Abdullah Cevdet'e göre burada geçen "yardım isteme" ifadesinden kasıt, ilahî isimleri tespit taneleri ile zikretmek değildir (Cevdet, 1916b, s. 20-21).

Abdullah Cevdet, şiirlerinde de bu hususu dile getirir:

Şerre de kâdir olan Allah'a kul olamam,  
Yalnız hayra kadar Allah'a gidiyorum,  
Buzlu, karlı yollarda başım alev sarılı,  
Geceleri yararak, sabaha gidiyorum (Cevdet, 1932c, s. 89).

Mabudum fazilet fikri, nemâzım,  
Sevmektir her canı, aciz, muktedir,  
Kiblem nihayetsiz feza, yıldızlar,  
Tesbihimin altun daneleridir (Cevdet, 1931, s. 46).

Her gün daha geniş sevmek,  
Budur bence din, en güzel, en yüksek ve en gerçek;  
Yirminci asr üzerinden gözlerimin şefkati  
Yağmurunu ağlamış bir bulut gibi geçecek (Cevdet, 1931, s. 56).

Öyle bir Allah, bir din, Kur'an isterim ki  
Yüreğinde tutuşsun merhamet ayetleri  
Dinlemeye tahammül edecek kulağım yok,  
Bu insan denizinden gelen şikâyetleri (Cevdet, 1932c, s. 51).

### ***İnsan ve Âlemin Maddeye İndirgenmesi***

Abdullah Cevdet'in din algısının bir yansıması olan insan ve âlem anlayışı da materyalist ve tekâmülcü/evrimci fikirler etrafında gelişmiştir. Ona göre insan, manası ve metafizik irtibatı nedeniyle değil, maddesi, antropolojik konumu ve biyolojik özellikleri bakımından değerlidir. Abdullah Cevdet'in belirgin bir ahiret inancına sahip olmaması da, insanın değerini dünya ile sınırlamasını sağlamıştır. Ona göre ahiret mefhumu, insanda bulunan sonsuzluk özleminin bir sonucudur (Yücebaş, 1960, s. 25-26).

Bu bakımdan ilahî dinlerin insan telakkisini de eleştiren Abdullah Cevdet, insanın varlıkların en şerefli olduğu (eşref-i mahlukat) inancını, tutarlı olmayan ahmakça bir fikir olarak görür. Ona göre insanoğlu, sonsuz bir gökyüzünün ortasında, sonsuzluğa nispetle sonlu ve küçük bir noktadan ibaret olan yeryüzünde yaşayan, atom büyüklüğünde bir canlıdır. Nitekim mikroskop altında binlerce kez büyütülerek teşhis edilen küçücük mikroplar, varlıkların en şerefli olarak kabul edilen bu varlığı humma cehennemine atabilmekte, öldürebilmekte ve en üstün zekâlılarını bile çeşitli hezeyanlara sürükleyebilmektedir. İnsan öldüğünde, solu canlar vücudunu didiklemekte ve bu durumda vücudumuzdan yayılan kokular en sefil hayvanların tiksinsmesini sağlamaktadır. İnsanı bekleyen bu akıbetten, onların en aptalı, dahisi, dilencisi, padişahı, ihtiyarı, genci, çirkini, güzeli, fakiri, zengini hatta peygamberi bile kurtulamamaktadır. Ona göre tüm bu örnekler, insanın "eşref-i mahlukat" olduğu inancının sorgulanmasını zorunlu kılmaktadır. Burada "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, gökleri yaratmazdım." hadisine de değinen Abdullah Cevdet, bu hitaba muhatap olan bir varlığın, bu duruma düşmesini yadırgar. Ona göre bu halden kurtulmak oldukça basittir. İnsan, şerefini ve büyüklüğünü kendi dışındaki bir varlıktan almamalı, gayreti ve fazileti ile bunu elde etmelidir. Ona göre insanı bu şekilde en doğru biçimde konumlandıran eser, antropolog Doktor Verneau tarafından yazılan ve insanlığın doğal tarihinden bahseden *İnsanın Başlangıcı* adlı kitaptır (Cevdet, 1932e, s. 5691).

Abdullah Cevdet'e göre insanların birbirleri ile yaptıkları mücadeleler de, insanın şerefli bir varlık olduğu iddiasına ters düşer. Hayvanlar, içgüdüleri ile hareket ettikleri ve akılları olmadığı için birbirlerini yiyebilirler ve birbirlerine saldırabilirler. Ancak insanlar, akıl sahibi bir varlık olduklarından dolayı, birbirlerini öldürmeden yaşamak zorundadırlar. Çünkü insan, gıda ihtiyacını bir çok şekilde gidebilir. Bunun için birilerine zarar vermesi ya da mücadeleye girmesi gerekmez. Bu bakımdan insan kendi hemcinsiyle savaşmak yerine, mücadelesini sınai, zirai, ticari, fikrî ve ilmî sahada vermelidir. Uygulamada böyle olmadığını tespit eden Abdullah Cevdet, bu gerekçeyle insanın "eşref-i mahlukat" olduğu iddiasının çöktüğünü söyler (Meslier, 1929, s. 223 dn.).

Abdullah Cevdet'in kafasındaki üstün insanın özellikleri ise tamamen biyolojiktir. Az gelişmiş ülke aydınının görevi, bu özelliklere sahip olanları ortaya çıkarmaktır. Çünkü üstün özelliklere sahip olsa da gerekli bilimsel altyapıya sahip olmayanlar, bu hususları ortaya çıkaramazlar (Cevdet, 1308b, s. 3-7). Bu noktada Cevdet, tüm canlıların başlangıçtan itibaren embriyonik gelişmeden dolayı farklılaştığını iddia eden Alman filozof ve biyolog Ernst Haeckel'in etkisindedir. Toplumsal gelişim için biyolojik "elit" bir yönetimin başa geçmesini gerekli gören Abdullah Cevdet, bu grubun tespiti için beyin büyüklüğünün ölçü olarak kabul edilmesini öngörür (Cevdet, 1932b, s. 7-8). Bütün sorun, toplumda böyle bir grubun yaratılması için çalışmaktır. Çünkü toplumsal gelişme tüm toplum üyelerinin gelişimi ile değil, bu tür kimselerin ortaya çıkması ile sağlanabilir (Cevdet, 1916a, s. 22-23).

İnsanın değerini evrimci bir anlayışla fiziksel özelliklere göre belirleyen Cevdet'e göre, akli mükemmellikler açısından normal bir insan ile vahşi arasında olduğu gibi, insanla maymun arasında da bazı farklar vardır (Cevdet, 1916a, s. 49, 80-81). O, evrim fikrini benimseyenler tarafından dile getirilen insanın atasının maymun olduğu iddiasına katıldığını belirtir ve İslam'ın yaratılışla ilgili fikirlerini eleştirir:

*"İnsanın Başlangıcı* (Verneau'nun kitabı) insanı yerine oturtuyor, insan şeref ve büyüklüğünü kendi haricinden almış olmamalı, kendi cehd ve fazileti ile bunu vücuda getirmelidir. Bu konuda, "İnsanlar hayvandan türemiştir ve onların tanrı olmaları kaderleridir." diyen Jakopyan'ın fikrindeyim. İnsanın hayvanlardan gelmiş olması hakikatinde, insan adına hiçbir hürmetsizlik yoktur. Bir çömlekçinin çarkından ve elinden çıkmış bir testi olmaksızın, muazzam, bidâetsiz ve intihâsız tabiatın muazzam laboratuvarlarında milyonlarca seneler işlenerek tekâmül sahaları geçirmiş, mütekâmil bir hayvan olmak daha şerefli değil midir? Kendisi için cehennemler yanan, cennetler bezenen ve bu sözlerle avutulan veya korkutulan bir çocuk derekesinde kalmaktansa, mevcudatin muazzam seyli içinde ezel ve ebed ortasında ümitsiz ve korkusuz ve herhalde dik başla ve korkaklığı ve tezellülü istihfaf eden ve ölmeye hazır olan bir yiğit vaz'u vakarıyla kanunu tabiatın encâmını karşılamak, elbette şerefli ve izzetlidir." (Cevdet, 1932e, s. 5691)

İnsanın ruh ve bedenden oluşan bir canlı olduğunu kabul eden Abdullah Cevdet, ruhu da maddi bir cevher olarak algılama eğilimindedir. Ona göre ruh ve beden birbirine muhtaç olan iki varlıktır; dolayısıyla biri olmadan diğeri de var olamaz. Ruh ve beden ilişkisinin her dönemde üzerinde durulan ve çözülmeye çalışılan bir konu olduğunu belirten Abdullah Cevdet, ruhun mahiyetini ve bedenle ilişkisini açıklamak için "tefekkür" örneğini verir. Ona göre, insanın en özel fiillerinden olan tefekkür (düşünme), ruhi fiilleri ifade eden ve beyin (dimağ) tarafından meydana getirilen bir yetenektir (Cevdet, 1308b, s. 10). Bu konuda Cabanis, Vogt ve Moleschot gibi, materyalist düşünürlerin fikirlerini benimsediğini kaydeden Abdullah Cevdet, tefekkürün temas olunabilir, görülebilir ve tartılabilir şeylerden farklı olduğunu söyler. Buna göre tefekkür, beyinde özel bir şekilde bulunan mad-

delerin terkip, imtizaç veya faaliyetiyle meydana gelen maddi bir salgı olmayıp beynin maddelerinin anatomi ve fizyoloji altında bir neticeye varan faaliyetinin birleşmesi ile gerçekleşir (Cevdet, 1308b, s. 14-15).

Abdullah Cevdet'e göre zeka yahut tefekkür, bizzat madde olmasa da onun ürününe bağlılığı, kuvvetin ayrılmaz biçimde maddeye bağlanmasına benzer. Tefekkür; hararet, ışık ve elektriğin, maddi ürünlerinden ayrılamamasında olduğu gibi maddidir. Tefekkürün bir hareket şekli olduğunun tecrübe ile de ispatlandığını kaydeden Abdullah Cevdet, tefekkürün fizyolojisi konusunda Büchner'i takip ettiğini de belirtir (Büchner, 1911, s. 813-817). O, beynin işleyiş ve vazifesi ile akli faaliyet arasındaki bağlantı hakkında önemli sonuçlar verdiği için fizyoloji ilmine son derece önem verdiğini ifade eder (Cevdet, 1308b, s. 16). Ona göre ruh, dimağ denilen maddi kitle ile geçici ve tesadüfi bir şekilde bağlantılıdır (Cevdet, 1932b, s. 8-14). Bu irtibat hayvanlar sınıfının her türünde görülür. Abdullah Cevdet'e göre maddede tefekkür etme özelliğinin bulunduğu açıkça görülmektedir (Cevdet, 1308b s. 29-33).

Tahmin edileceği üzere Abdullah Cevdet'in âlemi maddeci ve determinist bir yapıya sahiptir. O, Gustave Le Bon'da olduğu gibi (Le Bon, 1913, s. 138-139) maddeyi hislerimize çarpan, sonu sınırı olmayan ve mesafeyi dolduran şeylerin tamamı olarak tanımlar. Ona göre her şey ya maddedir ya da onun bir ürünüdür. Böylece bütün varlıkları maddi cisimler olarak kavradığını belirten Abdullah Cevdet, maddenin sınırlı haline cisim denildiğini söyler (Cevdet, 1307a, s. 30). Âlem anlayışında, rahip Meslier'nin etkisinde olan Abdullah Cevdet, bu rahibin insan-kâinat ilişkisi konusunda oldukça yüksek bir görüş ve anlayışa sahip olduğunu belirtir. O, insanın ve kâinatın tesadüf eseri olmadığını ve varlıklar arasında bir tür sebeplilik ilişkisi bulunduğunu savunur. Kâinatı ihtiva eden tüm varlıklar, bir müessirin zorunlu eserleri olarak varlığını sürdürür. İnsanlar gerçek sebepler hakkındaki bilgisizliklerini örtmek için tesadüf kelimesini kullanırlar. Ancak insanlar bilmeseler de bu sebepler, kesin kanunlara uygun olarak fiil ve tesirde bulunmaya devam eder. Çünkü müessir olmadan eserin varlığı sözkonusu değildir. Onun burada müessir olarak belirlediği varlık ise şüphesiz tabiattır. Ona göre tabiat; mevcutların, muhtelif maddelerin, sonsuz terkiplerin ve gözlerimizin şahit olduğu çeşitli hareketlerin toplamıdır. Tabiatta bulunan her şey sabit kanunlara bağlıdır. Güneşi gezegenlerin merkezine koyan tesadüf değildir. Güneş tabiat-ı asliyesinin ve müteşekkil olduğu cevherin eseri olarak bu mevkiyi işgal eder ve gezegenlerde bulunan varlıkları ihya etmek için zorunlu olarak saçılır (Meslier, 1929, s. 98-100 dn). Abdullah Cevdet'e göre âlemin başlangıcı ve sonu olmadığı gibi âlemi oluşturan maddenin de başı ve sonu yoktur. Şüphesiz bu görüş, ilahî dinlerdeki yaratıcı tanrı fikrine terstir. O, maddenin yok olmadığını ispat için kimya ilminin verilerinden yararlanılması gerektiğini de kaydeder (Cevdet, 1307a, s. 30; 1307b, s. 107-108; 1307c, s. 115-116).

Âlem anlayışına şiirlerinde de yer veren Abdullah Cevdet, burada, varlıklar üzerinde düşünürken sonsuzluk fikrine güldüğünü, yokluk fikrinin kaçınılmaz bir sonuç olduğunu belirtir. Ona göre âlem değişir görünmekte, ancak değişmemekte, eşya birbirinde gizlenmekte, kâinat ise sürekli hareket etmektedir. Kimya ilminin bu hareketliliği ispat ettiğini belirten Abdullah Cevdet, mutlak olarak bir şeyin yok olmadığını ileri sürer. Ona göre zaman, bugün ve yarın fikrinin kaynağı da bu harekettir. Toprak ise her türlü canlılığın kaynağı ve anasıdır. Diğer gezegenlerde hayatın varlığı konusunda şüpheli davranan Abdullah Cevdet, yaşamın kaynağını ise materyalist teoriye uygun olarak açıklar. Buna göre, yeryüzünü kaplayan rüzgar, güneşten gelen ışıkla birlikte ve türlü özelliklere sahip mikroplarla birlikte hem hayatın hem de ölümün kaynağını oluşturur. Abdullah Cevdet, doğuyu sonsuza dek güneşin doğacağı yer olarak gördüğünü, gördüğü her şeyin ebediliğine inandığını ve ölüm korkusunun utanılacak bir durum olduğunu belirtir. Şiirlerinde, hayatın asıl manasını aşmak gerektiğini belirten Abdullah Cevdet, ezeliyet ve ebediyetin onu izzet ile baştanbaşa avuçlarına çektiğini, Yaratan'ın yaratılarda açıkça görüldüğünü, nice sırların açıkça ortaya çıktığını, yokluğu yok, varlığı da var olarak gördüğünü, zatının etle kemik ve kan yığını olduğunu unuttuğunu ve ruh olduğunu ileri sürmektedir (Cevdet, 1316, s. 13, 18-19, 27). Abdullah Cevdet'e göre asla yok olmayan madde sürekli bir dönüşüm halindedir. Kâinatı oluşturan her zerrede tekâmüle, yani sürekli ilerlemeye doğru bir eğilim bulunmaktadır. Bu husus her bir kan hücresinde apaçık görülmektedir. Örneğin madde, hayatın ateşi ile tutuşarak can olmakta; maddedeki bu hayat arzusu, evrenin de yaşam kaynağını (cân) oluşturmaktadır. Kâinat, süratle kemal noktasına doğru hareket etmekte, hayatın asıl amacı da o noktaya doğru yüksel mektir (Cevdet, 1928, s. 4866).

## Sonuç

Abdullah Cevdet'in düşünce dünyası, çoğunlukla eserlerini aktardığı ve açıkladığı kişilerin fikirleri etrafında oluşmuştur. Onun din algısı da din karşıtı, batılı materyalist ideolojilerin bir derlemesidir. Bu algının oluşumunda; Isnard, Büchner, Meslier, Verneau, Gustave Le Bon ve Dozy başta olmak üzere birçok yazar ve filozofun katkısı olmuştur. Bu görüşleri yaymak için İslam dininin içeriğinden yararlanan Abdullah Cevdet, dinî metinleri serbestçe yorumlamakta ve iddialarını; Mevlânâ, Muhammed Abduh, Mearrî ve Cürcânî gibi dinî otoritelerden alıntılarla güçlendirmeye çalışmaktadır. Onun dinde reform yanlısı gibi görülen bu eleştirileri, muhteva olarak bir din eleştirisidir ve dinin yerine Batılı ideolojileri ikame eden yeni bir dini öngörmektedir. Bilimsel materyalizmin egemen olduğu bir toplumu hedefleyen Abdullah Cevdet, amacına giden yolda tedricî bir yöntemle işine yarayan

her düşünceden yararlanmıştı. O çoğu zaman, radikal tespitleri, sert fikirleri ve yerine göre değişen yöntemleri ile din karşıtı ve düzen aleyhtarı olarak ün yapmış, böylece kendi belirlediği yöntemden ve hedef kitlesinden de uzaklaşmıştır. Dönemin dinî otoriteleri tarafından şiddetle eleştirilen Cevdet, kendisini reformcu, yenilikçi ve felsefi açıdan dindar bir kişi olarak takdim etmiş; taassubun, gerici fikirlerin ve batıl inanışların karşısında olduğunu belirtmek durumunda kalmıştır. Onun benimsediği din, bilimsel materyalizmi desteklemekte, fazilet ve vicdani ahlak olarak belirlemekte, tanrıyı merhamet ve sevgi değerlerini temsil eden bir varlık olarak algılamakta, insan ve âlemi maddeye irca etmektedir. Bu nedenle onun faaliyetlerini din ve materyalizmi telif etme çabası olarak görmektense, dini materyalizmde eritmeyi amaçlayan “ideolojik bir indirgemecilik” olarak nitelemek daha doğrudur. Esas önemli konu ise Abdullah Cevdet'in temsil ettiği bu algının, Cumhuriyet Türkiye'sine nasıl intikal ettiği ve günümüz toplumunun din anlayışının şekillenmesini nasıl etkilediğidir.

## Kaynakça

- Akgül, M. (1999). *Türk modernleşmesi ve din*. Konya: Çizgi.
- Âli, Emin (1921). Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tettebbu. *İctihad*, 140, 2952–2955.
- Âli, Emin (1922a) Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tettebbu. *İctihad*, 142, 2983–2985.
- Âli, Emin (1922b) Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tettebbu. *İctihad*, 143, 2999–3003.
- Alkan, N. (2005). Abdullah Cevdet and Bahai religion. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68, 1, 1-20.
- Berkes, N. (1998). *The development of secularism in Turkey*. London: Hurst&Company.
- Büchner, L. (t.y.). Madde ve kuvvet (c. 1, çev. A. N.-B. Tefvik) İstanbul: Müsterekülmenfaa Osmanlı Şirketi.
- Büchner, L. ( 1911). Tefekkür (çev. A. Cevdet). *İctihad*, 29, 813-817.
- Cevdet, A. (1307a). Herkes için kimya, ilk malumatlar. *Musavver Cihan*, 4, 4, 30.
- Cevdet, A. (1307b). Herkes için kimya, hâzımı karbon ve hâssaları. *Musavver Cihan*, 14, 107-108.
- Cevdet, A. (1307c). Herkes için kimya, hâzımı karbon ve hâssaları. *Musavver Cihan*, 15, 115-116.
- Cevdet, A. (1308a). Ramazan bahçesi. *Tulûât* içinde (s. 82-110). Dersaadet: Alem.
- Cevdet, A. (1308b). *Fizyolociya-ı tefekkür*. İstanbul: İstapan.
- Cevdet, A. (1316). *Masumiyet*. İstanbul: İstapan
- Cevdet, A. (1329). Dil mesti-i Mevlânâ. *İctihad*, 86, 1900-1902.
- Cevdet, A. (1330). Rahip Jan Meslier. *İctihad*, 127, 4071.
- Cevdet, A. (1905). Une profession de foi. *İctihad*, 6, 89.
- Cevdet, A. (1907). *Müslümanlar uyanın: İkaz-ı Müslim* (çev. A. Cevdet). Kahire: Matbaa-i İctihad.



- Cevdet, A. (1908). Jul Sezar tercümesi, ifade-i mütercim. *İctihad*, 358, 5895.
- Cevdet, A. (1912). *Hadd-i te'dib, Ahmed Rıza Beye açık mektup*. İstanbul: Matbaa-i İctihad.
- Cevdet, A. (1916a). *Dimağ ve melekât-ı akliyyenin fizyolocya ve hıfzısıhhası*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Cevdet, A. (1916b). *Fünûn ve felsefe ve felsefe sânihaları*. İstanbul: Polska Akademia.
- Cevdet, A. (1922). Mezheb-i Bahâullah-dini ümem. *İctihad*, 144, 3015.
- Cevdet, A. (1923). Darwinizm. *İctihad*, 155, 3202.
- Cevdet, A. (1924). Sebilü'r-Reşâd'a cevab. *İctihad*, 171, 3445.
- Cevdet, A. (1926). Din ve terbiye-i vicdaniyye. *İctihad*, 197, 3862-3863.
- Cevdet, A. (1928). Abdullah Cevdet'in şiiri. *İctihad*, 256, 4866.
- Cevdet, A. (1931). *Karlı dağdan ses*. İstanbul: Orhaniye.
- Cevdet, A. (1932a). *Cihân-ı İslâm'a dair bir nazarı tarihi ve felsefi*. İstanbul: Necm-i İstikbal.
- Cevdet, A. (1932b). *Dimağ ile ruh arasındaki münasebet-i fenniyyeyi tedkik*. İstanbul: y.y.
- Cevdet, A. (1932c). *Düşünen musiki*. İstanbul: Milli Mecmua Matbaası.
- Cevdet, A. (1932d). İctihad'ın müdür fikirleri. *İctihad*, 343, 3270.
- Cevdet, A. (1932e). İnsanın başlangıcı. *İctihad*, 342, 5691.
- Dozy, R. P. (1908). *Tarih-i İslamiyet* (çev. A. Cevdet) İstanbul: Matbaa-i İctihad.
- Ergin, O. (1942). *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, hayatı ve şahsiyeti*. İstanbul: Kenan.
- Fiğlalı, E. R. (1994). *Babilik ve Bahailik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fiğlalı, E. R. (1983). *Çağımızda itikâdî İslâm mezhepleri*. Ankara: y.y.
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir siyasal düşünür olarak Abdullah Cevdet ve dönemi*. İstanbul: Üçdal
- Hanioğlu, Ş. (1997). Garbcılar: Their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic. *Studia Islamica*, 86 (2), 133-58.
- Hanioğlu, Ş. (2001). *Preperation for a revolution, the Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanioğlu, Ş. (2005a). Blueprints for a future society: Late Ottoman materialist on science, religion art. In E. Özdalga (Ed.), *Late Ottoman society* (pp. 28-116). London-Newyork: Routledge.
- Hanioğlu, Ş. (2005b). *Dindar bir dinsiz ya da dinsiz bir dindar: Dr. Abdullah Cevdet ve modern Türk toplumu*. <http://www.zaman.com.tr/webapp-tr/haber.do?haberno=210358>. adresinden 21 Temmuz 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Hayyam, Ö. (1926). *Rubâiyât-ı Hayyam ve Türkçe tercümeleri* (çev. A. Cevdet). İstanbul: İkbâl Kütüphanesi.
- Hüseyinzade, A. (1932). Abdullah Cevdet. *İctihad*, 358, 5896.
- İnal, İ. M. (1999). *Son asır Türk şairleri* (C. 1). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Kandemir, F. (1932). *Zindan hatıraları (1848-1908): Bir devrin siyasi ve fikri tarihi*. İstanbul: Sinan.
- Kaygusuz, B. N. (2002). *Bir roman gibi*. İstanbul: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını.
- Koçu, R. E. (1958). Abdullah Cevdet. *İstanbul ansiklopedisi* içinde (c. 1, s. 37). İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi.

- Kuran, A. B. (1945). *İnkılap tarihimiz ve İttihad ve Terakkî*. İstanbul: Tan.
- Le Bon, G. (1327). *Rûhu'l-Cemâa* (çev. A. Cevdet) Dersaadet: Uhuvvet.
- Le Bon, G. (1913). *Asrımızın nusûsu felsefisi* (çev. A. Cevdet). İstanbul: İctihad.
- Lewis, G. (1980). Djewdet. In *Encyclopedia of Islam* (New Ed., Vol. 2, p. 533). Leiden: E.J.Brill.
- Mardin, Ş. (1964). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Meriç, C. (1976). *Bu ülke*. İstanbul: Ötüken
- Meslier, J. (1929). *Akl-ı selîm* (çev. A. Cevdet). İstanbul: Devlet.
- Ortaç, Y. Z. (1960). *Portreler*. İstanbul: Akbaba.
- Özgül, M. K. (2002). Abdullah Cevdet. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* içinde (c. 1, s. 46-47.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Polat, N. H. (2000). İctihad. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 21, s. 446-448). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Shakespeare. (1908). *Julius Caesar* (çev. A. Cevdet). Mısır: y.y.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* (C. 1). İstanbul: Ülken.
- Yücebaş, H. (1960). *Yedi şairden hatıralar*. İstanbul: Nuri Dizerkonca.

## Doctor Abdullah Cevdet's Perception of Religion

Osman Demir\*

Abdullah Cevdet (1869-1932) is a doctor, poet, translator, radical thinker and one of the ideologists who led the westernization movement in the Ottoman Empire. After his elementary education in south-eastern Turkey he came to Istanbul as a religious student. After joining the Military Medical Academy in Istanbul (1889) he was soon influenced by scientific materialism, social Darwinism, and positivism. It is known that he wrote a poem praising the Prophet before that time. When he was a young student he was deeply affected by the book of Felix Isnard, *Materialism and Spiritualism*, which maintains the necessity of moral values for social development and assigns the task to materialism rather than religion. Cevdet, who tried to spread his ideas through translations, books, and articles, thought that political choices are means for philosophical aims and that all concepts are in fact arranged by philosophy. He also took an active role in political movements such as the Committee of Union and Progress (CUP) and was arrested several times for this involvement. The journal *Ictihad* which is based on materialistic values and comprises translations of anti-Islamist thoughts has played a great role in spreading his ideas. But his reputation as a materialist occurred when he translated Dozy's book *Tarih-i Islamiyet*.

Positivism which was the major current of that period was a major influence in Cevdet's perception of religion. As he accepted that religion was useful for centuries but that now it should not be applied, it had to be replaced by a system based on reason and science. For this reason he tried to reconcile religion and science. For him the commander of science is philosophy which saves man from incorrect suggestions. Abdullah Cevdet considered philosophy as a method that strives to isolate the religious community from religion, and he tried to support his ideas with Islamic sources. In his last years Cevdet turned to the Bahai religion and conceived it as a system which had all the principles needed to formulate the human character. In his mind it is also the program that represents the ideal religion. That is why it is very difficult to advo-

\* Assist Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Department of Basic Islamic Sciences  
Correspondence: osmandemir@comu.edu.tr, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale, Turkey.

cate that Cevdet only rejects superstitions and bigotries in religion. His espousal of the Bahai religion contradicts the identity of Islam as being the last and universal religion.

Abdullah Cevdet attempted to fill the gap which was caused by reducing religion to science with a secular system of values which revolved around the concept of moral virtue and conscience. According to him the irreligious society can live in a good way, but the society that does not believe in virtues will start to collapse. He separated religion and morality like Isnard did and did not accept a religious foundation for morality. He thought that religions will disappear over time and a firm and real sense of morality is sufficient for humanity to manage itself. For this reason for him it was the training of religion which was inadequate to improve humanity. He suggested that ethical education should be devoid of responsibilities and obligation, and that in this way it would be possible to achieve a high level of morality. Cevdet indicates that love will be the base of this understanding of new morality and asserts that it will make people virtuous in the sense of being philosophical.

Abdullah Cevdet was influenced by the idea of the "public spirit" defended by Gustave Le Bon concerning the issue of profiting from the content of Islam. According to him it is necessary to transport to the Muslim vessels new blood in order to end the impact of religion on society and to benefit from the progressive principles of Islam. Islam was also perceived as a tool in the political field by Cevdet and his friends. He also considered that Islam had been playing an important role in the regression of the Ottoman Empire and he thought that this could be abolished gradually. His references to Islamic sources aim not to contradict the public understanding of religion. It is claimed that materialism was in the center of that methodology. He quotes in this context verses of the Qur'an, Prophet's sayings, and the ideas of Muslim authors. For this reason he claims that the idea of evolution has been alluded to in the Qur'an, advocated by the Prophet and appropriated by Islamic scholars. Thus he attempted a very difficult job such as fusing Islam with materialism. However he does not hesitate to praise Islam and its Prophet in many places. These intentional statements put forward by Abdullah Cevdet caused a confusion in the public mind, so he was obliged to continuously declare his real purpose. This difference between his speeches and his attitudes have not been successful in eliminating the hesitations about his religiosity.

Cevdet's perception of religion derived him to the belief of God with the dominant aspects of love and mercy. For that reason he states that he cannot reconcile God's mercy and goodness with the evils in the universe, so that he questions divine justice. According to Cevdet every creature is related to the divine will; therefore one bears real responsibility for all acts. Cevdet's conception of God does not prevent Him from doing good acts, because if He is truly generous He should not take back given things. Also Cevdet claims that it is not fair for Him to wait for thanks from mankind for His blessings. As such according to Cevdet it is not right for God to create an ungrateful

person and persecute him for that reason. As a result, Cevdet also opposed the idea of a god who gives people responsibilities and in turn promises them a variety of rewards and punishments. What is essential for the human being is to be good without fear of punishment and hope of reward. Cevdet also claims that the principle of “good and evil is from Allah” has been misunderstood by Muslims, so he comments on this in a way which emphasizes human activity. He criticizes the present form of understanding of reward and punishment in religion. For him this kind of understanding does not suit his belief of God. According to Cevdet to accept the supreme being who governs the universe as He wishes is a belief which leads people to incurable irrationality and makes the human soul humiliated. Beyond this, in Cevdet’s view, to believe in God who is omnipotent and has a possibility of forgiving everybody, even the sinners is harmful to morality. Thus Cevdet states that morality based on religious values is very weak, so he advises a morality based on the idea of philosophers that are free from metaphysical obligations. The metaphor of an endless ocean to describe God’s mercy by Muslims serves thieves, murderers, thugs and tyrants.

Abdullah Cevdet’s understanding of man and nature is a reflection of his perception of religion. According to him man is valuable not in terms of his meaning and metaphysical situation but because of his matter, his anthropological position and his biological features. For that reason he finds the idea of “most honorable” (ashrafi makhluqat) which is advocated by religions as a foolish idea. According to him the situation of people in the world and their struggles with each other contradicts that idea. Cevdet clearly supports the idea of evolution and believes man’s development from apes, and he also criticizes the views of Islam about creation. He accepts the human as a creature composed of body and soul. He considers soul as a material matter and presents “thinking” as an example to explain the relationship between body and soul, saying it was produced by the brain. Cevdet’s universe is a materialistic and deterministic structure. He grasps all being as material objects and rejects the existence of coincidence in universe. There is no beginning and end for the universe, because the data of the science of chemistry proves that.

As a result, Abdullah Cevdet’s perception of religion was composed by the works of western materialist ideologies which he quoted. He also benefited from the content of religion in order to spread these views and presented his claims freely with quotations from religious authorities and religious texts. These criticisms seem to be directed against the wrong understanding and the implementation of religion, but turn to be rejection of religious concepts. In this model of religion he designated materialism as religion and love and virtue as morality. Then it is more accurate to qualify his activities not as an attempt of fusing religion and materialism but as ideological reductionism which aims to melt religion into materialism. In this regard his views on religion and Islam is purposeful, suspicious and destructive.

# Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber'in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

Lütfi Sunar\*

**Öz:** Sosyoloji, bir ölçüde toplumlar arasındaki farklılıkları anlamaya çalışan karşılaştırmalı bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, tarihsel olarak model olabilecek konumdaki Doğu toplumlarıyla karşılaştırmalar yapmak ve modern toplum biçimini onun karşısında konumlandırmak önemlidir. Bu süreçte sosyoloji, Şarkiyatçılığın bilgilerini derleyerek Avrupa toplumuna dair yeni açıklamalara temel oluşturmuştur. Dolayısıyla Şarkiyatçılığın gelişimi ve dönüşümü, sosyolojinin de dönüşümünü sağlamıştır. Bu dönüşümü, sosyolojinin iki karşı kutbu sayılan Marx ve Weber'in Doğu toplumlarına yaklaşımlarını, analizlerini ve kaynaklarını karşılaştırmalı bir biçimde incelediğimizde açık bir biçimde görebiliriz. 19. yüzyılın ortasında Şarkiyatçılığın henüz gelişme aşamasında olduğu dönemde yazan Marx, kısıtlı analizlerle büyük genellemeler yaparken; 20. yüzyılın başında Şarkiyatçı incelemelerin olabildiğince derinleştiği ve çeşitlendiği bir dönemde yazan Weber, detaylı analizlerle geniş karşılaştırmalar yapabilmektedir. Marx ile Weber, aralarındaki pek çok epistemolojik ve siyasi farka rağmen modern toplumu açıklarken Doğu toplumlarını kullanmada ve bunu gerçekleştirirken de Şarkiyatçı kaynakları sorgulamaksızın kullanma da ortaklırlar.

**Anahtar Kelimeler:** Şarkiyatçılık, Sosyoloji, Marx, Weber, Doğu Toplumlari.

**Abstract:** Sociology emerged as a comparative science, which basically tries to find out the differences between societies. Hence, it is important to make comparisons with Oriental societies that may serve as a historical model and situate the forms of modern society with regard to them. In this process, sociology has provided new explanations for European societies through working on the information gathered by orientalists. Therefore, the development and transformation of orientalism have also led to the transformation of sociology. This transformation can clearly be seen through a comparative examination of the approaches, analysis, and sources of Marx and Weber, who supposed to represent opposite poles in sociology. In the mid-19th century while orientalism was at the developmental stage, Marx made broad generalization with limited analysis. When oriental studies became specialized and diverse in the early 20th century, Weber made more extensive comparisons supported by detailed analysis. Despite the epistemological and political differences between Marx and Weber, they were of the same mind in their interpretations of modern society through Oriental societies and their unquestioning use of orientalist sources.

**Keywords:** Orientalism, Sociology, Marx, Weber, Oriental Societies.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

İletişim: Isunar@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ordu Caddesi, 34459 Beyazıt, İstanbul.

Atf©: Sunar, L. (2011). Klasik sosyolojinin şarkiyatçı kaynakları: Marx ve Weber'in karşılaştırmalı bir incelemesi. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 29-56.

Sosyolojiyi ortaya çıkaran etkenler çeşitlidir. Ancak bu etkenler ne olursa olsun, modern toplumun gelişimiyle yakından alakalıdır. Sosyoloji, modern toplumu ortaya çıkaran karmaşa ve büyük dönüşümleri incelemek, topluma bir biçim ve düzen kazandırmak üzere ortaya çıkmıştır. Ancak işlevi bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda ortaya çıkan yeni toplum biçiminin dünya tarihi bağlamında açıklanması da ondan beklenenler arasındadır. Bu işlevi gerçekleştirme bağlamında sosyolojik düşünce, Şarkiyatçılıktan ciddi bir biçimde beslenmiştir (Coşkun, 2007). Şarkiyatçılığın ürettiği bilgiler, sosyolojinin modern toplumu açıklamasında başvurduğu karşılaştırmalar için bir zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla Şarkiyatçılığın gelişimi ve dönüşümü, sosyolojinin de dönüşümünü sağlamıştır.

Bu dönüşümü, sosyolojik düşüncenin iki önemli ismi Marx ve Weber'in çalışmaları üzerinden izlemek mümkündür. Onların Doğu toplumlarına dair kaynakları, sosyoloji ile Şarkiyatçılığın ilişkisini açık bir biçimde göstermektedir. Aynı zamanda bu kaynakların arz ettiği nitelikler, Şarkiyatçılığın modern Batı toplumunun açıklanmasında oynadığı merkezî rolü göstermektedir. 19. yüzyılın başında kısıtlı alanlarda üretilen Şarkiyatçı bilginin kapsam ve derinliğinin gelişmesi, sosyolojinin başvurduğu modellerin de detaylanmasını sağlamıştır. Bu kapsamda Marx daha kısıtlı kaynaklarla çalışırken Weber, geniş bir külliyata yaslanma imkânına sahiptir. Fakat ikisinde de değişmeyen temel nokta, Şarkiyatçılığın özünü oluşturan Doğu'nun ötekileştirilmesi yoluyla Batı'nın tanımlanmasıdır.

Marx ile Weber'in çalışmalarına temel karakterini kazandıran olgular, 19. yüzyıl Alman kültür dünyası ile yakından alakalıdır. Bu sebeple aşağıda, Şarkiyatçılıkla ilgili genel bir tartışmanın ardından Alman Şarkiyatçılığının gelişimi incelenmiştir. Böylece sosyolojik düşüncenin iki kurucusuna zemin teşkil eden bilgilerin oluşum süreci görülecektir. Ardından Marx ve Weber'in düşünce dünyasında Şarkiyatçılıkla girdikleri ilişkiler ve kaynakları hakkında bir tartışma yürütülmektedir. Sonuçta sosyolojik düşüncenin iki kutbu olarak tanımlanagelen bu iki düşünürün kaynaklarındaki benzeşmenin, sosyolojik düşüncenin mahiyeti bakımından yeri irdelenmektedir.

### **Almanya'da Şarkiyatçılığın Gelişimi**

Batı'nın kendisini Doğu üzerinden tanımlaması, Antik Yunan'dan beri süregelen bir durumdur. Bu bağlamda 18. yüzyıldan itibaren Batı'da ortaya çıkmaya başlayan yeni toplum biçiminin de Doğu toplumları ile mukayeseli bir şekilde açıklanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Aydınlanma döneminde Doğu toplumlarına yönelik artan bir ilgi söz konusudur. Zira Aydınlanmacılar, feodalite ve kiliseye karşı eleştirilerine dayanak olarak Doğu toplumlarından örnekler getirmektedirler. Ötekileştirme ile paralel gelişen bu tür bir açıklama, karmaşık bir Doğu algısının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Sunar, 2012). Ancak, bu karmaşık değerlendirmenin çerçevesi, yüzyılın sonun-

da belirginleşmeye başlamıştır. EVELLA burjuvazinin kilise ve feodalite karşısında siyasi üstünlüğünü kurması ile Doğu'dan örnekler getirilmesine neden olan siyasi mücadele ortamı etkisini yitirmiştir. Buna ek olarak Batı'nın dünya siyasetindeki konumunun etkinleşmesi ile birlikte Doğu modeli, aşılın bir biçim olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla 19. yüzyıla gelindiğinde Doğu'ya, artık içerideki siyasi çekişmelerde değil, modern toplumun tanımlanmasında ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yeni dönemde seyyahların, diplomatların ve tüccarların aktardığı parçalı bilgilerin yerini uzmanların kapsamlı ve nitelikli araştırmaları almıştır.

Şarkiyatçılık, bir akademik disiplin olarak Batı'nın yeni gelişen egemenliğini destekleyecek bilgileri toplama aracı olarak ve daha da önemlisi modern toplum biçiminin açıklanmasında gerekli açıklamaları sağlayarak varlığını vazgeçilmez kılmıştır (Said, 1995, s. 21). Bu bağlamda 1850'ye kadarki dönemde ortaya çıkan ilk kurumlar, sonraki 50 yılda yerleşik hale gelmiş ve çeşitlenmiştir. Yüzyılın ilk yarısındaki bu Şarkiyatçı kurumsallaşmalar, üniversitelerde Doğu dil ve kültürlerine ayrılan kürsülerin sayılarındaki artışla paralel bir tarihî seyir takip etmektedir. Yüzyılın ikinci yarısında ise giderek artan sayıda kürsü, yayın, topluluk ve fonlarla Şarkiyatçılık tam anlamıyla kurumsallaşmış ve yerleşik akademik disiplinler arasında yerini almıştır. Batı'nın dünya siyasetindeki üstünlüğü pekiştikçe Şarkiyatçılığın kapsamı genişlemektedir. 1870 sonrasında emperyalizmle birlikte Şarkiyatçılık popüler kültüre mal olmuştur (Bulut, 2002, s. 117; Coşkun, 2007, s. 166). Bu süreçte Doğu'ya dair genel araştırma kuruluşlarına ek olarak bölgelere, ülkelere adanmış araştırma kuruluşları kurulmuş; etnoloji, arkeoloji gibi yeni paralel disiplinler ortaya çıkmış; dergiler alt uzmanlıklara ayrılmış; üniversitelerde Şarkiyatçılığın ayrılan kürsülerin sayısı önemli miktarda artmıştır. Böylece geçmişin genel tarihsel çalışmalarının yerini, artık detaylı, incelenmiş ve nüfuz edici çalışmalar almıştır.<sup>1</sup> Bu yoğunlaşmaya bağlı olarak Dünya'nın her tarafından Şarkiyatçıları bir araya getirmekte ve bir paylaşım ortamı hazırlayan ilk Şarkiyatçılık kongresi, 1873'te Paris'te düzenlenmiştir. Bu gelişmelerle Şarkiyatçılık; sadece Fransa, İngiltere, Almanya ve ABD gibi büyük ülkelerde değil, daha ufak Avrupa ülkelerinde de yaygınlaşmış, zamanla ülkeler arasında bir iş bölümü gerçekleşmiştir. Bu çerçevede özgün bir çizgiyi temsil eden Alman Şarkiyatçılığı, kendi özel koşullarına dayalı olarak özel bir gelişim seyri göstermiştir.

Ülkelerin sömürgecilikteki yeri, sömürgelelerinin konumu, sömürge tarzı ve Şarkiyatçılığın ülke içerisindeki gelişim macerası sebebiyle her bir ülkede değişik alanlar öne çıkmış, ülkeler arasında zımnî bir iş bölümü gerçekleşmiştir. Fakat bu uzmanlaşma ülkeleri birbirinden ayırtmamış, aksine birleştirmiştir. Zira Wilhelm Holfbass'ın dile getirdiği gibi, Doğu'nun araştırılması söz konusu olduğunda Almanlık ya da İngilizlikten ziyade Avrupalılık belirleyicidir (Holfbass, 2004, s. 237-244, 239-243). Bu bağlamda Alman Şarkiyatçılığı, daha çok dil ve din araştırmaları ekseninde gelişmiş ve filoloji tarihi, İncil

1 1800-1950 yılları arasında Doğu üzerine kaleme alınan kitapların sayısının 60.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir.



ve dünya dinleri çalışmalarına yoğunlaşmıştır. İngiliz Şarkiyatçıların aksine Alman Şarkiyatçıların siyasi konulardan ziyade dinler ve dillerle ilgilenmelerinin arka planında, Almanya'nın sömürgeci bir ülke olmaması etkilidir.

Her şeyden önce Alman toplumunun ve kimliğinin oluşumunda, Şarkiyatçılık önemli roller oynamıştır (Hentch, 1996, s. 183; Murti, 2001). Bu noktada, özellikle Hindistan'a yönelik yoğun ilgi dikkat çekmektedir. 18. yüzyılın sonu, 19. yüzyılın başında Herder ve Hegel gibi tarih felsefecileri ve Schlegel gibi dil bilimciler, Schelling ve Schopenhauer gibi romantikler, Alman kimliğinin tanımlanmasında başvurulan *Ari* kökenleri Hindistan'da aramaktaydılar. Bu sebeple 19. yüzyıl boyunca Alman Şarkiyatçılığında Sanskritçe, Prakritçe ve Pali gibi Hint dilleri ve Brahmanizm, Caynizm ve Budizm gibi dinler konusunda ciddi bir uzmanlaşma söz konusuydu.<sup>2</sup>

Şarkiyat araştırmalarının Almanya'da ilerlemesinde ve bir disiplin haline gelmesinde, üç aşama mevcuttur. 1818-1848 yılları arasında görülen hızlı gelişme, yerini 1850-1870 arasında bir durgunluğa bırakmıştır. Ancak, bu durgunluktan sonra 1870 sonrasında Alman Şarkiyatçılığı yeni bir genişleme ve kurumsallaşma döneminde girmiştir. Başlangıçta yoğun bir şekilde diller alanında gelişen Alman Şarkiyatçılığı, bu dönemde dinler ve kültürler alanına doğru kaymıştır. 19. yüzyılın sonuna doğru alanın perspektifi genişlemiş, yeni disiplinler ve alt alanlar teşekkül etmiştir. Bu çerçevede, özellikle Almanya'nın 1880 sonrası değişen dış siyaseti önemli bir etkidir. Bu dönemden sonra Almanya, kendi iç meselelerine odaklanan bir devlet olmaktan çıkıp emperyal bir devlet olma yoluna girmiştir. Almanya'nın Afrika ve Ortadoğu'daki siyaset değişiklikleri alana dair bilgiyi gerektirmekteydi. Bu çerçevede Alman siyaseti gibi Şarkiyatçılığında da Mezopotamya'ya karşı özel bir ilgi söz konusudur. Sami dillerin bir alt dalı şeklinde Mezopotamya'nın eski uygarlıklarını araştıran bir alan olarak 1874-1875'te Asuroloji ve Mısır bilim'in doğuşu Alman Şarkiyatçılığında yeni bir aşamayı temsil etmektedir (Frahm, 2006, s. 74-94; Holloway, 2006; Wokoeck, 2008, s. 146-148, 161). Bir başka gelişme de arkeolojinin doğuşudur. Bütün Avrupa'da olduğu gibi, önce müzeler ortaya çıkmış ve tarihsel malzemelerin tarihsel bir gösterge olarak sergilenmesi fikri oluşmuştur. Avrupa'nın antik kökenleri ile ilgili Antik Yunan uygarlığına olan ilgi sebebiyle Yunanistan'da, Olimpos'ta kazılar gündeme gelmiştir. Bunu, Anadolu'da Helenik döneme dair kazılar, özellikle Bergama kazıları takip etmiştir. Buralarda bulunan "hazine"lerin sergilenmesi ile birlikte kamuoyunda arkeolojiye yönelik bir ilgi ve istek doğmuştur. Böylece Şarkiyat çalışmalarında arkeoloji önemli bir yere gelmiştir. Diğer taraftan, bu dönemde karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmaları da müstakil ve hızlı bir gelişim göstermiştir (Kippenberg, 2005, s. 171). Özellikle Lutheran Protestan misyonerlerin Çin ve Hindistan'ın dinleri ile ilgili birincil kaynakları aktarması ile bu konuda ciddi bir ilgi ortaya çıkmıştır. Fakat aynı gelişme, İslam alanında gerçekleşmemiş; İslam

2 Alman Şarkiyatçılığının eğilimleri için bk. (Kontje, 2004).

çalışmalarının üniversitede kurumsallaşması hayli yavaş ilerlemiştir (Wokoeck, 2008, s. 164-166). Görüldüğü üzere Alman Şarkiyatçılığı, belirli alanlarda önemli bir derinleşme gerçekleştirmiştir. Alman Şarkiyatçıları, özellikle dilbilim ekseninde Hindistan, arkeoloji üzerinden Mezopotamya ve karşılaştırmalı dinler tarihi üzerinden de Doğu dinleri üzerine önemli çalışmalara imza atmışlardır.

Şarkiyatçılığın gelişim seyri, sosyolojinin modern toplum açıklamalarında Doğuya verdiği yerin de değişimini getirmiştir. Bu çerçevede Alman kültür dünyasının çocukları olan Marx ve Weber, Alman Şarkiyatçılığının özel ilgi ve gelişimlerinden etkilenip kendilerine sunulan bilgilerle analizler yaparak Batı düşüncesindeki özel yerlerini edinmişlerdir. Aşağıda her iki sosyologun Şarkiyatçılığın gelişi bağlamında Doğu toplumlarına dair kullandıkları kaynaklar incelenmekte ve karşılaştırılmaktadır.

### **Marx'ın Doğu Toplumlarına Dair Kaynakları**

Foucault'nun tabiriyle, balığın su ile münasebeti neyse Marx'ın da entelektüel çevresi ile irtibatı odur. 19. yüzyılın düşünce ikliminde modernitenin açıklanması ile uğraşan bir düşünür olarak Marx'ın Doğu toplumlarına dair kaynakları, onu anlamak bakımından önem arz etmektedir. Ancak, Marx'ın bu kaynaklarını takip etmek hayli güçtür. Özellikle sağlığında yayımlanmamış eserlerinde kaynak gösterimi sorunludur. Bu bağlamda mektupları, peyderpey keşfedilen not defterleri<sup>3</sup>, ölümünden sonra Engels'in hazırladığı kitaplık listesi,<sup>4</sup> eserlerindeki sınırlı sayıdaki atıfları ve dönemindeki kayıtlar sıkı bir şekilde taranarak oluşturulan kronolojik biyografiler<sup>5</sup>, onun Doğu

3 Marx ve Engels'in not defterlerini elinde bulunduran Amsterdam'daki Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsünün yayımladığı *Karl Marx / Friedrich Engels Papers* not defterlerinin içeriğini göstermektedir. Marx'ın not defterlerinin numaralandığı ve içeriklerinin özetlendiği bu liste ile Marx'ın okumalarından neler aldığını, kaynakları ile münasebetini, kavramlarının ve analizlerinin kaynaklarını takip etmek mümkündür. bk. (International Institute of Social History, 2008).

4 1883'te Marx'ın ölümünden sonra kitaplarının yarısı Engels'e intikal etmiş, diğer yarısının büyük bir kısmı kızları Elanor ve Laura'ya ve kalanı da çeşitli dost ve akrabalara kalmıştır. Engels, kendisine kalan bu kitapları kendininkilerle birleştirerek bir listesini çıkartmıştır. Bu listede 2100 başlıkta 3200 cilt kitap sayılmaktadır. Daha sonra çeşitli kanallardan gelen kitaplarla birlikte bu kitaplar, Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne aktarılmıştır. Burada partinin kütüphanesiyle birleştirilen kitaplar, daha sonra tekrar ayrılmış ve ayrı bir kütüphanede saklanmaya başlanmıştır. Bu kitapların listesi ilk önce *Karl Marx: Chronik Seines Lebens* içindeki "Namen und Büchertitel" başlıklı kısımda (1934, s. 409-439) verilmektedir. 1967'de Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün kütüphane müdürü Bruno Kaiser, yardımcısı Inge Werchan ile birlikte genişletilmiş bir şekilde bu kütüphanenin listesini yayımlamıştır. Kaiser, bu esere Marx'ın kitaplığının listesinin başına gelenleri de anlattığı bir giriş eklemiştir. (bk. Kaiser ve Werchan, 1967). Son olarak 1999'da - Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) bünyesinde kitap listeleri, not defterlerinin listesi ve kitap kenar notları yayımlanmıştır. Bu tarihten sonra keşfedilen yeni eser ve not defterlerini içermese de bu eser en tam olanıdır. bk. (Harstick, Sperl ve Strauß, 1999).

5 Marx'ın yaşamını gün gün gösteren zaman çizelgeleri arasında üç çalışma öne çıkmaktadır. bk. (Moskova Marx-Engels-Lenin Enstitüsü Ekibi, 1934; Draper, 1985; Manale ve Rubel, 1975; ).

toplumları hakkındaki kaynaklarını anlayabilmemiz için elimizdeki önemli araçlardır. Şarkiyatçılığın yukarıda ele alınan gelişimi ekseninde Marx, 16. yüzyıldan itibaren üretilen seyahatnameler, sömürge görevlilerinin raporları ve eserleri, Aydınlanma düşüncüleri, İngiliz ekonomi politikçiler, başta Hegel olmak üzere Alman tarih felsefecileri ve 1870 sonrasında etnolojik çalışmalardan faydalanarak doğu toplumlarına dair çözümlerle bulunmuştur.

### ***Marx'ın Doğu'yu Nitelemede Yöntemsel Kaynağı***

Marx'ın genel toplumsal teorisi ve bu teori içinde Doğu toplumlarının yeri, onun yönteminin doğası etrafında anlaşılabilir. Marx, kendi yöntemini, idealist felsefenin zirvesi olarak gördüğü Hegel'in idealist diyalektiğine üretim biçimleri çerçevesinde maddi bir görünüm kazandırarak kurmuştur (McCarthy, 1988, s. 6-8; MacIntyre, 1968, s. 29-30). Bu çerçevede Marx'ın modern topluma ve dolayısıyla Doğu toplumlarına dair teorisi ve terminolojisinde, Hegel'in ciddi bir yeri vardır (Avineri, 1990, s. 165; Carver, 1990, s. 188; Cooper, 1925, s. 79-182; Hook, 1950, s. 15; McCarney, 2000, s. 56-78, 66).

Marx'ın Hegel diyalektiği ile ilişkisi inişli çıkışlıdır. Marx, 1844'te eleştirerek aştığını ilan ettiği Hegel'e daha sonra defaatle dönmek zorunda kalmış ve her dönüşünde, onun yöntemin kendisine çizdiği sınırlara daha fazla bağlanmıştı. Bu çerçevede 1853'ten itibaren kapitalizmin doğasına dair "İktisat" adını vermeyi düşündüğü eserine yoğunlaşan Marx, daha önce aştığını düşündüğü Hegel mantığına yeniden dönmek zorunda kalmıştır.<sup>6</sup> Malzemesinin çok bol olduğu, fakat bir türlü kalıba döküp yazamadığı bu dönemde (Marx, 1983c, s. 226) Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta (Marx, 1983b, s. 248) Hegel'in Mantık'ını tesadüfen yeniden okuduğunu belirtir. Marx, Mantık'ın kendi yöntem sorunlarını çözmede çok kullanışlı olduğunu, malzemeye yaklaşma metodu konusunda çok büyük faydasını gördüğünü dile getirmektedir. Hegel, ona temel kavramsal kategorileri formüle etmek üzere bir değerlendirme çerçevesi sağlamıştır.

Marx, Hegel diyalektiğini kullandığı için aynen onun yaptığı gibi, Doğu toplumlarını Batı toplumlarının anlaşılması ve bir tarihsel bağlama yerleştirilmesi için bir ayna olarak kullanmıştır. Bu çerçevede Marx, cevap aradığı esas sorusu olan kapitalizmin doğuşu ve doğasına Doğu toplumları üzerinden cevap vermeye çalışmıştır. Bu sebeple Marx, Doğu toplumlarına dair bir teori, bir açıklama geliştirmek uğraşında değildir. Marx'ın Doğu toplumları ile ilgilenmesinin temel gayesi, kapitalizm hakkında değillmesi aracılığıyla bir şeyler söyleme kaygısıdır.

6 Marx'ın bu dönemde aldığı notları Grundrisse olarak bilinmektedir. Onun Doğu toplumlarına dair en önemli incelemesini, *Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri*'ni içeren bu notlar büyük oranda *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı* ve *Kapital* için temel oluşturmaktadır. Özellikle 1970'lerden sonra Grundrisse'nin Marx'ın çalışmalarındaki bu merkezi konumu anlamaya başlanmıştır. (Detaylı tartışma için bk. Musto, 2008).

### **Değerlendirme Çerçevesinin Kaynağı: İlerleme ve Despotizm**

19. yüzyılın düşüncesi, bazen eleştirel bir biçimde de olsa aydınlanmanın ürettiği temel kavram ve fikirler ekseninde şekillenmiştir. Bu çerçevede akılcı insan tarihsel ilerlemenin ve uygarlığın öznesi olarak kurgulanmakta; uygarlık ise medeni, gayrı-medeni ikilemi çerçevesinde Batıya tahsis edilmektedir.<sup>7</sup> Marx'ın düşünsel gelişimini gerçekleştirdiği çevrelerde, Aydınlanmacıların fikirleri çok yaygın bir kullanıma sahiptir.<sup>8</sup> Aydınlanmacıların tarih felsefeleri, Marx'a dünya tarihinin ilerlemeci doğasını kavramada bir bakış, İngiliz-İskoç aydınlanmasının ekonomi politikçileri de despotizmin iktisadi karakterine dair bir açıklama sunmuştur.<sup>9</sup>

Bu çerçevede Marx'ın aydınlanmacılardan aldığı temel fikir ilerlemedir. Aydınlanmanın ilerlemeciliği, kendisini en somut biçimde dünya tarihini çağlara bölerek incelemede gösterir. Diğer taraftan Aydınlanmacıların dünya tarihi hakkındaki spekülasyon fikirlerini sistematik bir felsefeye dönüştüren Hegel de Marx'ın ilerlemeci tarih nosyonunun diğer bir kaynağıdır. Marx, Hegel'in *Tarih Felsefesi* eserinde *Ruh*'un gelişimi ekseninde geliştirdiği tarihsel gelişim şemasını alarak kendi ekonomi politik yaklaşımıyla üretim biçimi kavramı ekseninde yeniden üretmiştir (Marx, 1980, s. 16, 1997a, s. 242). Marx, Aydınlanmacıların eski, orta ve yeni zamanlar şeklinde formüle ettikleri ve Hegel'de devam eden üç aşamalı tarihsel ilerleme şemasına dördüncü bir biçim olarak Asyatik toplumu eklemiştir. Bu çerçevede Marx, tarihsel ilerlemenin taşıyıcısı olarak gördüğü dinamik ve aktif Batı uygarlığının karşısına durağan ve pasif Doğu toplumlarını koyarak birbirine zıt iki model oluşturmuştur.

Marx, Doğu'nun toplumsal biçimini açıklayan temel bir öge olarak kullandığı despotizm kavramını da Aydınlanma düşüncesinden almaktadır. Aydınlanmacıların bazen olumlu bazen de olumsuz olarak kullandıkları despotizm kavramı, Aristo'dan beri Batı'da Doğu'yu değerlendirmede temel bir kavram olagelmıştır. Önce politik açıdan niteleme için kullanılan bu kavram, daha sonra bütüncül bir biçimde Doğu'yu tanımlayan ana fikre dönüşmüştür. Despotizm tezleri, Doğu'yu coğrafyanın sabitliği ekseninde coğrafi şartların belirlemeciliği ile açıklamaktadır. Marx, ilk önce Bernier'in seyahatnamesinden aktardığı bu kavramı aydınlanmacılardan, Hegel'den ve ekonomi politikçilerden aldığı fikirlerle kendi tarihsel materyalizm yaklaşımı çerçevesinde geliştirmiştir.

7 Bu çerçevede Marx'ın uygarlık görüşü, İskoç aydınlanmacılarından Adam Ferguson'un *An Essay on the History of Civil Society* isimli eserine dayanmaktadır. bk. (Marx, 1996, s. 133, 1 nolu dipnot ve s. 359; Marx, 1986c, s. 138, 79 nolu dipnot ve s. 368; s. 376, 76 nolu dipnot).

8 Marx'ın çocukluğu, yoğun bir biçimde Aydınlanma düşünürlerinin etkisinde olan babasının Aydınlanmacıların eserleri ile dolu kütüphanesinde geçmiştir.

9 Marx; Montesquieu, Smith ve Ferguson gibi Aydınlanmanın önemli isimlerini farklı zamanlarda birkaç kez okumuş ve çeşitli notlar almıştır.

Şark despotizmi fikrini Batı'da popülerleştiren Fransız doktor ve seyyah François Bernier (1620-1688), ilk elden örnekleri sağlaması bakımından Marx için de önemli bir yere sahiptir.<sup>10</sup> Moğol Hanı'nın doktorluğunu yaptığı yıllardaki Hindistan'dan bahseden *Voyage dans les Etats du Grand Mogol* (1699) isimli eseri, Doğu toplumlarına dair pek çok konunun Marx'ın zihninde oluşmasını sağlamıştır. Marx'ın şark despotizmi tezleri etrafında doğrudan Bernier'den alarak kuramına kattığı en temel öge, toprakta özel mülkiyet olmadığı fikridir (Marx, 1983a, s. 333-334; 1995a, s. 90). Diğer taraftan despotik devletin karakteri, saray toplum ilişkisi ve şehirlerin yapısı gibi pek çok konuda ilk fikri, Marx ondan almaktadır<sup>11</sup> (Marx, 1976a, s. 591-592; 1979a, s. 127; 1979c, s. 182; 1997b, s. 69).

Batı'da, Doğu toplumlarına ve despotizme dair açıklamalarda Montesquieu'nun (1689-1755) önemli bir etkisi vardır. Onun *İran Mektupları* (1721) ve *Kanunların Ruhunu* (1748) adlı eserleri, Doğu'ya yaklaşımın şekillenmesinde öne çıkmaktadır. Her ne kadar Montesquieu'nün niyeti Doğu toplumları hakkında bir çözümlenme yapmaktan çok Doğu'yu bir ayna gibi kullanarak Fransa'daki monarşiyi eleştirmek olsa da başkaları gibi Marx da Montesquieu'nün fikirlerini aktararak<sup>12</sup> despotizm ve demokrasiyi karşılaştırmış ve bu fikirleri Doğu toplumlarının durağanlığını açıklamak için kullanılmıştır (Marx, 1975, s. 161).

Aydınlanma düşüncesi içinde Marx'ın Doğu toplumlarına dair diğer önemli bir kaynağı da şark despotizmi teorisini iktisadi terimlerle açıklayan İngiliz ekonomi politikçileri, özellikle Adam Smith'tir (1723-1790).<sup>13</sup> *Ulusların Zenginliği* isimli kitabında Şark despotizmini iktisadi terimlerle ele alan ilk kişi olan Smith'e göre (1976, s. 729) Asya'nın geri kalmasının başlıca nedeni, devletin iktisadi hayatı kontrol etmesidir. Marx, Smith'ten Doğu'daki despotizmin en önemli tezahürünün yapay sulama (1976, s. 35-36) ve aynı vergi (1976, s. 683, s. 729-731, s. 837-840) olduğunu öğrenmiştir. Buna göre hükümdar gelirini üründen aldığı vergiden sağladığı için ürünü ve kendi gelirini artırmak üzere

10 Marx Bernier'i 1853'te Engels'in tavsiyesi ile okumuştur. Marx'ın Bernier'e dair aldığı notlar 64 nolu defterde (s. 62-65) kayıtlıdır.

11 Marx'ta bu fikirleri besleyen diğer bir seyyah da Robert Patton'dur (1809-1885). Marx, Patton'un *The Principles of Asiatic Monarchies* isimli kitabını 1853 Haziran'ında okumuş ve 66 no.lu deftere (s. 37-39) not almıştır.

12 Marx, Montesquieu'nun *Kanunların Ruhunu* adlı eserini ilk olarak 1843'ün Temmuz-Ağustos aylarında okumuş ve aldığı notları 16 no.lu deftere (s. 51-66) kaydetmiştir. Daha sonra 1858'de *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı*'yı hazırlarken tekrar okumuş ve kısa notlar almıştır. (86 A defteri s.180). Son olarak 1867-1868'de okumuş ve yine kısa notlar almıştır (C Defteri, s. 30).

13 Marx, Adam Smith'in eserini ilk önce 1844'ün Mart-Ağustos aylarında Fransızcasından okumuş ve 20 Nolu deftere (s. 1-23) notlarını kaydetmiştir. Ardından Londra'da 1851 Mart'ında bu sefer İngilizcesinden okuyarak 44 (s.72-81) ve 45 (s. 1) nolu defterlere notlandırmıştır. 1856 tarihli 77 nolu defter (s. 1-2) yine Fransızcasından, (s. 12) İngilizcesinden notlar bulunmaktadır. Ayrıca, 1858-1862 tarihleri arasında tuttuğu 86 A numaralı defterinde (s. 171-172 ve s. 184-190) Fransızcasından ve aynı defterde (s. 195-203) İngilizcesinden uzun notlar mevcuttur. Bu da bize, Marx'ın Smith'in eserini daima elinin altında tuttuğunu ve dönüp dönüp baktığını göstermektedir.

sulama sistemi, yol ve taşıma kanallarının yapımı gibi bayındırlık işlerini yürütmektedir (1990, s. 695; Marx, 1998, s. 777). Fakat Marx'ın doğrudan Smith'ten aldığı en önemli nokta, üretimin genel koşullarının değişik toplumların gelişme derecesini gösterdiği fikridir (Marx, 1986a, s. 24; 1999, s. 24). Böylece Marx, üretim biçimi ekseninde geliştiği tarihsel aşamalar fikrini Smith'in insanlık tarihini geçim biçimleri ekseninde çağlara bölen yaklaşımı üzerine temellendirmiştir.

### **Temel Fikirlerinin Kaynağı**

Marx, yukarıda ele alınan yöntemi ve temel fikri çerçevesi dâhilinde ilk Şarkiyatçı girişimlerin Doğuya dair ürettiği bilgileri derlemiş ve kendi açıklamaları içinde kullanmıştır. Bu çerçevede, Doğu toplumlarına dair teorilerini doğunun durağanlığı, köy topluluklarının içe kapalı durağan yapısı, şehirlerin olmayışı, bağımsız sınıfların gelişmeyişi gibi bir dizi Şarkiyatçı fikir etrafında detaylandırmıştır.

Marx'a göre, Doğu'da toplumsal hayatın merkezinde köy toplulukları vardır. Tarım ve zanaatın bir arada yürütüldüğü bu kendi kendine yeten köy toplulukları içe kapanıktır. Bu sebeple, toplumsal iş bölümü zayıftır. Şark despotizminin sürdürülmesinde önemli bir bileşen olan toplumsal iş bölümündeki bu zayıflık, durağanlığın da esas müsebbibidir. Zira oryantal despotizmin siyasal karakteri ile birleşerek şehrin ortaya çıkmasına engel olmaktadır.

Kendini yöneten ve kendine yeten köy toplulukları fikri, 18. yüzyılda Jean Chardin (1699-1779) tarafından ortaya atılmıştır. Buna göre, Doğu'da merkezî hükümet ile köyler arasındaki uzaklık, egemen güç ile köylerin birbiriyle düşük düzeyli ilişkisi, kendi kendini idare eden otonom köy topluluklarını doğurmaktadır. Sömürgelerin yönetimi tartışmasıyla iç içe gelişen bu fikir, 19. yüzyılda Avrupa düşüncesinde yerleşmiştir. Marx, köy topluluklarının doğasına dair temel fikirleri Bernier, Hegel ve Mill'den almış, Jones'tan ciddi bir biçimde beslenmiş ve bu konudaki detayları Wilks, Seçilmiş Komite'nin 5. Raporu, Metcalfe, Elphinstone, Campbell ve Raffels'tan aktarmıştır (Marx, 1986c, s. 372-373, 67 nolu dipnot; 1996, s. 363-364, 2 nolu dipnot). Marx'a göre köy topluluklarının içe kapanık yapılarının temeli, tarım dışındaki ihtiyaçları gören 12 meslek dalından zanaatkârın köyde bulunmasıdır<sup>14</sup> (Marx, 1986c, s. 371-372; 1996, s. 362-363; Ayrıca bk. Marx, 1976a, s. 593-594; 1979a, s. 131). Zanaatkarların tarıma bağımlı olması dolayısıyla, uzmanlaşma ve değişme gerçekleşmemektedir.

14 Marx'ın değişik eserlerinde birkaç kez kullandığı köy ekonomisi ve köydeki meslekler fikrinin Batı'daki asıl kaynağı, 1806'da yazan Sir Thomas Munro'dur (1761-1827) (Dumont, 1966). Marx, listeyi 1812'deki *The Fifth Report from the Select Committee on the Affairs of the East India Company*'den aktarmaktadır. Aslında Marx, bu raporu okumamıştır. Çeşitli yerlerde bu rapora atıfla kullandığı fikirleri Wilks ve Campbell'den almıştır. Bu durum, *Kapital*'de açıkça görülmektedir. (Marx, 1986c, s. 371-372; 1996, s. 362-363).

Marx, 1870 sonrasında köy tartışmalarına yeniden dönmüştür. Özellikle eski Germen köy topluluğu *Mark* ile ilgili ortaya çıkan yeni kaynaklar ve tartışmalar, onu köy topluluklarıyla ilgili fikirlerini geliştirmeye yöneltmiştir (Marx, 1987c, s. 547-549; 1987d, s. 557-559; 1995b, s. 235-238). Diğer taraftan 1870 sonrası gelişen etnoloji çalışmaları da uygarlığın başlangıcındaki komünal köy fikrini açıklamak için Marx'ı heyecanlandırmıştır. Marx, bu çerçevede 1879-1882 yılları arasında Lewis Henry Morgan, Sir John Budd Phear, Sir Henry Summer Maine, Sir John Lubbock'un etnolojik çalışmalarını okumuş ve notlandırmıştır.<sup>15</sup> Bu notlar, etnolojik malzemenin çeşitliliğine rağmen onun kendi fikirlerini destekleyecek argümanlar peşinde olduğunu gösterir. Bu dönemde eski komünizm ile ilgili fikirlerini geliştirmeye yarayan ve Batı köyünün gelişmeci karakterini öne çıkaran malzemeleri toplamıştır.

Okuduğu bu etnologlar arasında Morgan'ın yeri Marx için başkadır. Marx, Darwin'in kendi çalışmalarına doğa bilimlerinden sağladığını düşündüğü dolaylı destek gibi, Morgan'ın da insanlığın tarihine ve medeniyetin gelişmesine dair doğrudan malzeme desteği sağladığını düşünmüştür. Marx'a göre Morgan da kendileri gibi maddi koşulların değişimini çözümlyerek insanlığın değişimini açıklamakta; ilkel komünizmden sınıflı toplumun nasıl ortaya çıktığını verilerle göstermekteydi. Dolayısıyla Morgan'ın çalışması ilk aşamalara ilkel komünizmi, dolayısıyla ATÜT'ü koyma konusunda Marx'ı cesaretlendirmiştir.<sup>16</sup>

Marx'a göre, Doğu'da köydeki basit iş bölümü sebebiyle zanaatkâr tarıma bağımlıdır. İktisadi hayatta bir uzmanlaşma ve rekabet oluşmaz. Bu sebeple Doğu'da şehirler gelişmemiştir. Marx, Doğu şehirleri ile ilgili bulunabilecek en yetkin kaynak olarak gördüğü (1983a, s. 332; 1995a, s. 89) Bernier'den alarak şehirlerin saray etrafında gelişen köye bağımlı askeri kamplar olduğunu ileri sürmektedir (Marx, 1986a, s. 401-402; 1986c, s. 348 ve aynı yerde 27 nolu dipnot; 1989, s. 357; 1996, s. 338; 1999, s. 369). Bu ilişkinin devam etmesinin en önemli nedeni, pazarın oluşmamasıdır. İngiliz ekonomi politikçilerden beri aynı vergiler sebebiyle Doğu'da ekonominin parasallaşmadığı düşünülmektedir. Buna göre despotik karakteri sebebiyle Doğu'da vergiler aynı bir biçimde, bazen de angarya olarak toplanmaktadır. Marx, bu konudaki temel bakış açısını Bernier ve Smith'ten alıp çok önemseydiği Jones'un görüşleri doğrultusunda derinleştirmektedir (Marx, 1990, s. 699; 1998, s. 782).

15 Marx'ın 1880 Aralık-1881 Mart ayları arasında tuttuğu bu notları 146 nolu deftere kaydetmiştir: Lewis Henry Morgan, (1818-1881) *Ancient Society* (s.4-101); J.W.B. Money, *Java, or How to Manage a Colony* (s.102-130); Sir John Budd Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon* (s.131-157); Sir Henry Summer Maine, *Lectures on the Early History of Institution* (s.162-199). Sir John Lubbock'un *The Origin of Civilization and the primitive condition of Man* isimli kitabına dair notları ise 1882 tarihli 150 nolu defterde (s.3-10) bulmaktayız. Krader, bu notları, 1974'te *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* isimli eserde neşretmiştir.

16 Marx'ın Morgan'dan çıkardığı notlardan faydalanarak Engels'in 1884 yılında kaleme aldığı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devlet'in Kökeni* isimli kitabı neredeyse temel eserlerden bile daha fazla önem ve yaygınlık kazanmıştır.

Marx, bu bağlamda Doğu'da bağımsız zanaatkâr ve tüccarın ortaya çıkmadığı tezleri üzerinden faydacılara dayanarak sermayenin oluşmadığını ispatlamaya girişir. Mill, Ricardo ve Jones, bu kapsamda modern toplum ve ekonomi hakkında ticaretin gelişmesi ekseninde çeşitli karşılaştırmalar yapmaktaydılar. Bu konuda Marx'ın en önemli kaynağı John Stuart Mill'dir.<sup>17</sup> Marx, ondan alarak Doğu'da zanaatkâr ve tüccarın artı değere el koyan küçük yönetici azınlığın memuru olarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürmektedir. Parazit yönetici sınıf sebebiyle mal güvenliği olmadığı için tüccarlar, varlıklarını likitte (altın gibi) tutmakta ve kalıcı yatırıma dönüştürmemektedirler (Marx, 1986c, s. 146-149; 1996, s. 153-157). Marx, bu fikirleri destekler şekilde Bernier'e başvurarak Doğu'da servetin sermayeye dönüşmediğini dile getirmektedir (Marx, 1986b, s. 224; 1987a, s. 363; 1987b, s. 446; 1993, s. 151; 2003, s. 308). Böylece ona göre, Doğu'da, Avrupa'da olduğu gibi devletten bağımsız bir şekilde gelişen ticaret ve şehir ekonomisi ortaya çıkmamıştır.

Marx, defaatle okuduğu James Mill<sup>18</sup> (1773-1836) ve Jones'tan Doğu'da toplumun gelişimin binlerce yıl önce donduğu, sadece fetihler neticesinde yöneticilerin değişiminden ibaret kısıtlı siyasi değişimlerin söz konusu olduğu fikrini almıştır (Marx, 1986c, s. 372-373; 1996, s. 363-364). İngilizlerin egemenliğini meşrulaştırmak ve kendi savdukları toprak sisteminin yerleştirilmesini sağlamak için ortaya atılan bu teorileri Marx, kendi sömürgecilik açıklamasının temelini koymuştur (Marx, 1986a, s. 417; 1999, s. 384-385). Asya'da özel mülkiyetin geliştirilmesi gerektiğini savunan ve bu bağlamda sömürgecilere özel görevler yükleyen J. S. Mill gibi Marx da Asya'nın durgunluğunun ancak dışsal etkilerle aşılabileceğini düşünüyordu. Ona göre kıtlık ve canilik pahasına da olsa Hindistan'da özel mülkiyete geçiş için sömürgecilik gereklidir (Marx, 1979b, s. 217-218; 1976b, s. 598-599).

**Tablo 1.**  
*Marx'ın Doğu Toplamları İle İlgili Kaynakları*

<b>Konu</b>	<b>Kaynak</b>
Şark despotizmi, coğrafi faktörlerin belirleyiciliği	Bernier, Montesquieu, Hegel, Smith, J.S. Mill, Patton, Custine, Machiavelli
Özel mülkiyetin yokluğu, ortak mülkiyet, toprakta devlet mülkiyeti	Machiavelli, Harrington, Bernier, Montesquieu, Jones, Smith, Patton, J.S. Mill, Raffles



17 Marx, J.S. Mill'in *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* isimli eserini evvela 1845-1846'da (35 nolu defter s. 35-46) ve daha sonra 1856'da okumuştur (79 nolu defter s. 9-10 ve 77 nolu defter, s. 15).

18 Marx, Mill'in *Ekonomi Politğin Unsurları* isimli eserini ilk kez 1844-1845 yıllarında Fransızca okumuş ve 22 (s. 20-36) ve 23 nolu deftere (s. 15-20) notlandırmıştır. 1856'da tekrar Fransızca olarak okumuş 77 nolu deftere (s. 8 ve s. 13-14) not almıştır. 1858'de bu sefer İngilizcesinden tekrar okumuş ve notlar almıştır (77 A defteri, s. 154).



Fetih hakkı olarak toprağın egemene ait olması	Jones
Kamu işlerinin devlet tarafından görülmesi	Bernier, Smith, Mill
Durgunluk, durağanlık	Montesquieu, Hegel, Smith, Jones, Mill, J.S. Mill, Raffles
İzole köy toplulukları	Hegel, Jones, Wilks, Metcalfe, Elphinstone, Campbell, Raffles, 5. Rapor, Phear
Tarım ile zanaatın/imalatın tümleşikliği, endüstri üzerinde tarımın egemenliği	Smith, Bernier, Jones, Wilks, Campbell, Raffles, 5. Rapor
Bağımsız zanaatkarların ve tüccarların olmayışı, toplumsal iş bölümünün gelişmemesi	Bernier, Jones, Mill, J.S. Mill
Vergi ve kiranın aynılığı, aynı rant; üretkenliğin ve verimliliğin düşüklüğü	Smith, Jones; J.S. Mill
Şehrin yokluğu, şehir-köy ayrışmasının olmaması, şehirlerin köye bağımlı olması	Bernier, Jones
Genel kölelik; köleliğe benzer sosyal eşitlik	Hegel, Custine, Montesquieu
Angarya	Jones
Yargısal kısıtların yokluğu	Bodin, Bacon, Montesquieu
Dinin merkezî bir yer tutması	Hegel, Lubbock
Hukukun dinle ve ahlakla ikamesi	Montesquieu, Hegel
İlkel komünizm, köy toplulukları	Maurer, Morgan

*Kaynak:* Sunar, 2010, s. 100-101'den faydalanılarak geliştirilmiştir.

Görüldüğü üzere Marx'ın Doğu toplumlarına dair kaynakları çok çeşitli değildir. Marx, temel eserlerini kaleme aldığı dönemde henüz gelişme aşamasında olan sınırlı şarkiyatçı kaynakları kendi seçmeci tavrı sebebiyle daha da sınırlı hale getirmiş ve buralardaki bazı bilgileri aşırı bir biçimde genellemiştir.<sup>19</sup> Bazen kaynaklarında bir köye ya da bölgeye dair bir gözlem notu Marx için bütün bir Doğu'yu –hatta onun Doğu'ya biçtiği coğrafi sınıra göre bütün Batı dışını– açıklayan bir fikre dönüşebilmiştir. Bu tür bir yaklaşımı, onun kapitalizmle ilgili bir çalışmasında görmek imkânsızdır. Örneğin Kapital'i inceleyen biri, Marx'ın tek bir noktayı göstermek için düzinelerce kaynağa başvurduğunu rahatlıkla görebilir. Yine benzer şekilde Marx'ın diğer pek çok konuda kaynakları ile olan eleştirel ilişkisini Doğu toplumları söz konusu olduğunda göremeyiz. Mesela kapi-

19 Marx'ın kaynakları ile bu ilişkisi çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Özellikle Mukhia (1985), Hambly (1982), Dirlik (1982), Habib (1985, 1999), Naqvi (1973) ve Lowe (1966) gibi çağdaş Hindistan ve Çin tarihçileri, onun pek çok fikrini ampirik olarak çürütmüşlerdir.

talizmin gelişimi söz konusu olduğunda, ciddi bir biçimde eleştirdiği ekonomi politikçilerin fikirlerini alıp herhangi bir biçimde eleştirmeksizin kullanabilmiştir. Marx'ın kaynakları ile bu ilişkisi, bu bölümün başında ele alındığı üzere onun yöntemsel kaynakları ve Doğu toplumlarına teorik modelinde verdiği yerle birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır.

### **Weber'in Doğu Toplumlarına Dair Kaynakları**

Yukarıda ele alındığı gibi 1870 sonrasında Avrupa'da klasik Şarkiyat incelemeleri Sinoloji, Hindoloji gibi alt disiplinlere ayrılmış ve arkeoloji, etnoloji<sup>20</sup> ve karşılaştırmalı dinler tarihi gibi yeni alanlar ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Şark'ın araştırılması, gündelik hayatın ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştür. Devlet fonları Doğu'nun bütün detaylarıyla irdelenmesine tahsis edilmekte; müzeler açılmakta, kütüphaneler kurulmakta, sergiler ve fuarlar düzenlenmekte, şarka seyahatler tertip edilmekte ve koleksiyonerler insanlık müzesinin en nadir parçalarını Avrupalı seçkinler için toplamaktadır. Şark, Batı'nın kendi gelişmişliğini garanti altına alması için bir temaşa alanı olarak zihinlerde yeniden kurulmaktadır. Bu gelişmenin Weber'e sağladığı imkânlar saymakla bitmez. Weber, geniş lisan bilgisine dayanarak ailesinin ve akademik ortamının kendisine sağladığı imkânlarla Avrupa ve Amerika'da üretilen bilgilere hızlı bir biçimde ulaşabilmektedir.

Her şeyden önce Weber, Doğu'ya dair incelemelerini birincil kaynaklara dayanarak yapabileme imkânına sahiptir. Onun zamanına gelene kadar, özellikle dinlerle ilgili birincil kaynaklar Batı dillerine çevrilmişti. Bunlardan Max Müller'in editörü olduğu *Sacred Books of the East* dizisi, Weber için önemli bir kaynaktır. Bu dizide Konfüçyenzizm, Taoizm, Budizm ve diğer Hint dinlerinin pek çok klasik eseri çevrilmiştir. Bu tür dinsel metinlere ek olarak pek çok tarih eseri, yıllık, resmî doküman ve arşivler de çevrilmekteydi.

Diğer taraftan hemen hemen her alt alan için uzmanlaşmış araştırma kurumları ve bu kuruların özel neşriyatları mevcuttu. Weber; *Journal of the Royal Asiatic Society*, *Journal Asiatique*, *Zeitschrift der Deuschchen Morganlandischen Gesellschaft*, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* ve *Journal of the American Oriental Society* gibi önemli Şarkiyat dergilerine erişebilmekte ve tartışmaları takip edebilmekteydi. Bu tür genel dergilerin yanı sıra, onun eserlerinde *Journal of the North China Branch of Royal Asiatic Society*, *Journal Asiatique*, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, *China Review*, *Journal of Peking Oriental Society*, *Revue e l'Histoire des Religions*, *Journal of the Peking Royal Society*, *Indian Antiquary*, *Epigraphia Indica* gibi özel alan dergilerine de atfılar

20 Weber, gelişen etnolojiden yeterince faydalanmadığını itiraf eder. (Weber, 1988, s. 68; 2009, s. 218). Bunda onun çalışmalarındaki yönelim belirleyicidir. Coşkun'un (2008, S. 11-26) belirttiği gibi, Batı'da "öteki"ne dair çalışmalarda yerleşik olan ötekinin ele alınması ile yerleşik olmayanın ele alınması arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Bu farklılaşma neticesinde Şarkiyatçılık, yerleşik ötekini inceleyen bir bilim alanı iken yeni ötekini incelemek üzere de etnoloji ortaya çıkmıştır. Çalışmalarında Mezopotamya, Mısır, Hint, Çin ve İslam toplumları gibi yerleşik olan ötekini ele alan Weber, bu sebeple etnolojik bilgilere ihtiyaç duymamış olabilir.

mevcuttur. Weber, bu dergilerin yanı sıra Sömürge idarelerinin tuttuğu istatistiki bilgileri, resmî ve özel raporları, akademik tezleri de yoğun bir biçimde kullanmaktadır.

### **Weber'in Teorisinin Kaynakları**

Weber, Batı'da kapitalizmin doğuşunu Protestanlık ekseninde iktisadi etiğin gelişimi ile ilintilendirerek açıkladığı için diğer uygarlıklarla karşılaştırmalarında da bu noktadan hareket etmiştir. Dolayısıyla Hindistan, Çin, Antik Mezopotamya ve İslam toplumları ile ilgili çalışmalarını, dinî etiğin gelişimi ekseninde incelemiştir. Bu bakımdan Weber'in kaynakları arasında yeni gelişen karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmaları özel bir yer tutar. Batı tarihinin bütüncül bir biçimde resmedilmesi için Orta Çağ incelemelerinin öne çıktığı bu dönemde, karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmaları ile modern Batı kültürü analizini birleştirmek yaygın bir akademik tutumdur (Kippenberg, 2005, s. 171). Kendilerine Max Müller'in "Bir dini bilen hiç birini bilmez!" cümlesini slogan eden bir grup Protestan teologun çevresinde yer alan (Schmidt-Glitzler, 1993, s. 349-350) Weber, kendi teorilerini inşa ederken Troelsch, Wellhausen ve Siebeck'ten ciddi bir biçimde beslenmiştir. Bu uzmanlar, ona dinin "dünyayı reddetme" olduğu ve bu bakımdan Protestanlığın dinî düşüncenin zirvesini teşkil ettiği fikrini kazandırmışlardır.

İnşa etmeye çalıştığı modernite teorisi dâhilinde Weber'in Doğu toplumlarında dair incelemelerinde dayandığı temel nokta, Marx'ta olduğu gibi şark despotizmi tezleridir. Weber'in dönemine gelindiğinde, Doğu'nun despotik karakteri, ilk kaynakların yüzeysel yargılayıcı tonunu aşır yüzlerce inceleme, seyahatname ve edebî eserin katkısıyla genel geçer bir düşünceye dönüşmüştü. Batı'da modernitenin yerleşik hale gelmesi ile Doğu, bütüncül bir biçimde geri kalmaya mahkûm bir form olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Öncekilerin, bazen karşılaştırma modeli olarak başvurdukları Doğu toplum biçimi, artık bütünüyle arkaik bir biçim olarak resmedilmektedir.

### **Weber'in Fikirlerinin Kaynakları**

Weber, Şarkiyatçı düşüncenin kalıpları, kavramları ve kaynakları doğrultusunda *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği*'ni incelemeye girişmiştir. Bu bağlamda Hint Dini, Çin Dini, Antik Mezopotamya ve İslam ile ilgili geniş incelemeler yapmıştır.

19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Almanya'da Çin'e yoğun bir ilgi mevcuttu. 18. yüzyılda Cizvitlerin başlattığı araştırmaları, 19. yüzyıl boyunca Alman Lutheran misyonerleri sürdürmekteydiler. Weber'in ciddi bir biçimde etkilendiği Legge, Soothill ve de Groot gibi misyonerler, Cizvitlerin aksine Çin ahlakı hakkında daha şüpheli ve yargılayıcıydılar (Jones, 2001, s. 99-119). Bu bağlamda Weber'in Çin dini ve toplumu ile ilgili temel kaynakları, Hollandalı Sinolog Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921), Alman Sinolog Otto Franke (1863-1946) ve Fransız Sinolog Édouard Chavannes (1865-1918) ve Père Albert Tscheder (1844-1912). Groot'nun eserlerine dayanarak Weber; atalar kültürü, gök inancı, hükümdarın ritüelsel konumu, yaşlıların dinî konumları, Çin dininde hoşgörü gibi temel

çözömlmelerini gerçekteştirmiştir. Alman Sinolojisinde önemli bir isim olan Franke'nin Die Kultur der Gegewart serisindeki eserlerinden Çin'in toplumsal ve siyasal yapısı hakkında faydalanmıştır (Weber, 1968, s. 250). Weber, Chavannes'ın birincil kaynak çevirilerinden özellikle faydalanmaktadır. Tschepe'nin Çin eğitimlilerinin gelişimi ve özellikleri konusundaki fikirleri de Weber tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Bu dört temel kaynağa ek olarak Çin dini ile ilgili çeşitli önemli konularla ilgili temel fikirlerini başka isimlere de dayandırmaktadır. Konfüçyenlik ve Taoizm dinleri ve etikleri için Çek Sinolog Rudolf Dvořák'a (1860-1920), Taoizmle ilgili Fransız Sinolog Paul Pelliot (1878-1945) ve Wilhelm Grube'ye (1855-1908) ve totemizm ile ilgili Martin Quistrop'a başvurmuştur.

**Tablo 2.***Weber'in Çin'le İlgili Kaynakları*

<b>Konu</b>	<b>Kaynak</b>
Çin dini ile ilgili kaynakları	Jan Jakob Maria de Groot, Édouard Chavannes, Otto Franke
Konfüçyenlik ve Taoizm	Rudolf Dvořák, Wilhelm Grube
Totemizm	Martin Wilhelm Christlieb Quistrop
Çin okumuşlarının gelişimi ve özellikleri	P. Albert Tschepe
Toprakta yapay sulama	Johann Heinrich Plath
Görev timarları	Édouard Chavannes
Angarya sistemi	Ernest Alabaster, Ariel Stein, Édouard Chavannes
Aynı vergiler	Edouard Biot
Timara dayalı toprak sisteminin mali sistemin bir parçası olması	N. J. Kochanovskij, A. J. Iwanoff
Arazinin aşiretin/boyun mülkiyetinde olması	Bumbailiff, Wen Hsian Liu
Çin şehri	Johann Heinrich Plath, Eugène Simon, Nyok Ching Tsur
Loncalar	Hosea Ballou Morse, MacGawen, William C. Hunter
Çin köyü	Arthur Henderson Smith
Aşiretin/boyun yaşlılar tarafından yönetilmesi	A.J. Iwanoff
Modern Çin'de sosyal hayat	Ferdinand von Richthofen, Arthur von Rosthorn, Robert Kennaway Douglas, David J. Singer, Joseph Edkins
Para sistemi	Hosea Ballou Morse, Hosea Ballou Morse, Francis Lister Hawks Pott, A. Théophile Piry, Joseph Edkins, W.P. Wei, Edward Harper Parker
Çin Genel Tarihi	August Conrady, Edward Harper Parker, Friedrich Hirth

*Kaynak:* Sunar, 2010, s. 162-164'ten faydalanılarak geliştirilmiştir.

Yukarıda değinildiği üzere, Almanya için özel kültürel konumu sebebiyle yüzyıl boyunca Hindistan hakkında detaylı araştırmalar yapılmıştır. Dolayısıyla Weber, çalışmalarını Hindistan'ın toplumsal, siyasi ve dinî yaşantısı hakkında zengin kaynaklara dayanarak yapabilmektedir. Bu çerçevede Weber, Hindistan'ın doğal, tarihsel, iktisadi, sosyal ve kültürel koşulları hakkında Sir William Wilson Hunter'ın (1840-1900) 20 ciltlik *The Imperial Gazetteer of India*'ya sıklıkla başvurmaktadır. Weber'in Hindistan'a bakışı, temelde Alman Hindolog Hermann Oldenberg'e (1854-1920) dayanmaktadır. Weber, filolojik çalışmaları ile Hindolojiye akademide alan açan Oldenberg'den Hint dininin büyüsel karakteri, büyü ve kurbanın dindeki yeri, dinin teolojik boyutları ve sosyal etkileri gibi pek çok temel görüşü almıştır. Weber, onun görüşlerinden hareketle Jainizm ve Budizmin dünyayı reddeden birer din karakteri arz ettikleri fikrini oluşturmuştur. Bu, onun Hindistan'ın toplumsal tarihini değerlendirmesinde çok temel bir noktayı teşkil etmektedir. Weber, benzer şekilde Amerikalı Sanskritçe uzmanı Edward Washburn Hopkins'ten (1857-1932) de şehirlerin ve loncaların yapısı, dinî mezhepler, Jainizmin yükselişi, Hindu kutsal savaşlarının doğası ve rahipliğin yapısı konularında faydalanmıştır.

**Tablo 3.**  
*Weber'in Hindistan'la İlgili Kaynakları*

<b>Konu</b>	<b>Kaynak</b>
Hindistan'la ilgili genel kaynaklar	William Wilson Hunter, Moritz Wintemitz
Hint dini ve sosyal sistemi	Hermann Oldenberg, Albrecht Weber, Horace Hayman Wilson, Edward Washburn Hopkins, Auguste Barth, Monier Williams
Brahmanlık	Maurice Bloomfield, Ramkrishna G. Bhandakar
Caynizm	Sinclair Stevenson, Armand Albert Guerinot, Edward Balfour, President Hörnle, John Campbell Oman
Budizm	Caroline Rhys Davids, Hermann Oldenberg, Alfred Roussel, Louis Étienne Joseph Marie de La Vallée Poussin, Heinrich Friedrich Hackmann, Emile Senart, Ananda Maitreya, Vincent A. Smith, Léon de Milloué
Hinduizm	Rudolph Otto Franke
Patrimonyal yapının oluşumu ve bürokrasinin gelişimi	Horace A. Rose, Vincent A. Smith, Raymond West & Georg Bühler
Kast sisteminin kökeni ve işleyişi	Emile Senart, Celéstin Bouglé, John Collinson Nesfield, Jervoise Athelstane Baines, Baden Henry Baden-Powell
Hindistan tarihi	Richard Fick, Vincent A. Smith, James Grant Duff, Paul Horn
Hint toplumsal yapısı	Richard Pischel & Karl Friedrich Geldner



Hint hukuk sistemi	Julius Jolly, Raymond West & Georg Bühler, V. Kanakasabhai
Hint bilimi	Brajendra Nath Seal, Thakore Sahib of Gondal, August F. Hoernle, Bruno Liebich, Georg Bühler, Narendra Nath Law
Hint Felsefesi	Paul Deussen, Richard Garbe, Archibald Edward Gough
"Konuk halklar" fenomeni	Shridar V. Ketkar
Hint köyü	Baden Henry Baden-Powell, James Grant Duff
Loncalar, zanaatkârların kamu hizmeti için çalışması	Ananda K. Coomaraswamy
Hint manastırlarının arazisi ve bunun yönetimi	John Campbell Oman

Kaynak: Sunar, 2010, s. 167-169'dan faydalanılarak geliştirilmiştir.

Weber'in bir dünya dini olarak İslam'la ve İslam toplumları ile ilgili çeşitli çözümleri mevcuttur. Özellikle Hristiyanlık ve Yahudilikle benzer kökenlere sahip olması, Protestanlığın arz ettiği özellikler için bir karşılaştırma noktası olması dolayısıyla Weber, İslam'a sık sık değinir. Aynı zamanda İslam analizine temel teşkil edecek fikirlere, antik Mezopotamya hakkındaki çeşitli değerlendirmelerinde (Weber, 1988, 2003, 1967) rastlamak mümkündür. Fakat Weber'in Hint, Çin ve Yahudilik'te olduğu gibi İslam'ı ele alan müstakil bir değerlendirmesi yoktur. Weber'in İslam'la ilgili müstakil bir incelemeye girişmemesinin en önemli nedeni, yukarıda değinildiği gibi İslamiyat'ın, Hindoloji veya Sinoloji ile kıyaslandığında hayli geç bir gelişim göstermesidir. Weber'in İslam toplumlarını değerlendirebileceği temel fikirleri derleyebileceği kaynaklar oluşmuş olsa da İslam'a dair ampirik dayanakları kurabileceği zenginlik ve derinlik henüz mevcut değildir. Onun doğrudan İslam'la ilgili çözümlenmeleri, daha çok *Ekonomi ve Toplum*'da yer alır. Ancak, bu eserde (Hukuk Sosyolojisi kısmı hariç) diğerlerinde olduğu gibi sıkı bir kaynak gösterimi mevcut değildir.

Bu çerçevede Weber, dönemin yaygın düşüncelerinden ve eserlerinden etkilenecek İslam'ı ve İslam toplumlarını Şarkiyatçılığın genel kalıplarından değerlendirmiştir. Weber'in İslam hakkındaki bakış açısı *A. von Kramer, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Carl Heinrich Becker, Joseph Kohler ve Christian Snouck Hurgronje* gibi ilk nesil İslamiyatçılar, *Julius Wellhausen* gibi dinler tarihçileri ve *Leopold von Ranke ve Jacob Burckhardt* gibi tarihçiler tarafından şekillendirilmiştir. Bu kaynaklar arasında Macar İslamiyatçı Ignaz Goldziher'in (1850-1921) yeri başkadır. Weber'in dinle ilgili düşüncelerini şekillendiren Wellhausen'in genel dinler tarihi yaklaşımına paralel değerlendirmeler yapan Goldziher'e göre, İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığı taklit ederek oluşturulmuştur. Ancak, onun Hristiyanlık'tan aldığı riyazet idealleri, İslam'ın kısa sürede bir savaş ve fetih dini haline gelmesi ile etkisini kaybetmiştir. Weber'in önemli kaynaklarından

olan Hollandalı İslamiyatçı Christiaan Snouck-Hurgronje (1857-1936) de benzer temel değerlendirmelere sahiptir. Weber, ondan ayrıca İslam şehirlerinin kabilesel karakteri hakkında bilgiler almaktadır. Alman İslamiyatçı Carl Heinrich Becker'den (1876-1933) ise İslam toplumlarının sosyal, siyasi ve iktisadi yapısını açıklamak üzere faydalanmaktadır. Bir dönem Prusya Eğitim Bakanlığı da yapan Alman Şarkiyatçılığında önemli bir yeri olan Becker, Yakın Doğu'daki tımarlı feodalizm ve İslam toplumlarının iktisadi yapısı hakkında Weber'in önemli bir kaynağıdır (Weber, 1978, s. 261, 380, 1096-1097).

**Tablo 4.**  
*Weber'in İslam'la İlgili Kaynakları*

<b>Konu</b>	<b>Kaynak</b>
İslam toplumlarının dinî, siyasi ve sosyal yapısı	Ignaz Goldziher, Julius Wellhausen, Carl Heinrich Becker, Theodor Nöldeke, Henri Lammens
İslam hukuku	Joseph Kohler, Richard Schmidt
İslam şehirleri	Christian Snouck Hurgronje

*Kaynak:* Sunar, 2010, s. 173'ten faydalanılarak geliştirilmiştir.

Görüldüğü üzere Weber, Doğu toplumlarına dair ciddi bir çeşitliliğe ve derinliğe sahip kaynaklara sahiptir. O, bu kaynaklara dayanarak Doğu toplumlarına dair incelemeler yapmıştır. Ancak, Weber'in incelemeleri, ona kaynaklık eden Şarkiyat çalışmalarını kat kat aşan etkilere sahiptir. Kendi anlayışçı sosyolojisinin bir dizi kuralını ihmal ederek Weber, bu kaynaklardan aldığı fikirleri genelleştirmiş ve teorik bir açıklamaya dönüştürmüştür. Bu yorumlama çerçevesi, onun yirminci yüzyılın sosyal bilimlerinin temelinde yer almasını sağlamıştır. Onun modeli, uzunca bir süre modernleşme ve Batı dışı toplumları değerlendirmede en temel yaklaşım olmuştur.

### **Sonuç: Moderniteyi Açıklayan Sosyoloji ve Şarkiyatçılık**

Şarkiyatçılık, 19. yüzyılda Batı'nın Doğu'ya egemenlik kurması ve kendisini tanımlaması çerçevesinde gelişmiştir. Şarkiyatçı, Doğu'yu incelenmiş ve denetim altına alınmasına yardımcı olmuş ve daha da önemlisi onun üzerinden Batı'nın kedisini ifade etmesini sağlamıştır. 19. yüzyılın başında modern toplumu inceleyen bir bilim olarak sosyolojinin Şarkiyatçılığa paralel bir biçimde doğması, ilginç işbirliklerinin oluşmasına yol açmıştır. Bir tarafta Doğu'yu, diğer tarafta da Batı'yı inceleyen bu iki alan, birbirine bağlı gelişmiştir. Avrupa'nın çağdaş kimliğini doğrulamak ve insanlığın kökenlerini açıklamak üzere sıkça başvurulan dünya tarihini aşamalandırma ve bu aşamalarda ortaya çıkan toplum tiplerini tasnif etme uğraşında Şarkiyatçı inceleme hayati roller oynamıştır. Şarkiyatçılık, tarih felsefecilerine ve sosyolojinin kurucularına modern toplumun en ileri aşama olarak tasvir edilebilmesi imkânını sunarak kendi hayati işlevini gerçekleştirmiştir.

Dolayısıyla Şarkiyatçılık gelişip derinleştikçe sosyolojinin çözümleme çerçevesi de genişlemiştir. Bunu 19. yüzyılın ortasında, Şarkiyatçılığın henüz gelişme aşamasında olduğu dönemde yazan Marx ile 20. yüzyılın başında Şarkiyatçı incelemelerin olabildiğince derinleştiği ve çeşitlendiği bir dönemde yazan Weber'in kaynaklarını ve çözümleme çerçevelerini incelediğimizde açıkça görebiliriz. Sosyolojinin bu iki kurucusu, modern toplumun dünya tarihsel bir açıklamasını yapmak için Şarkiyatçı bakış ve kaynaklara dayanarak Doğu toplumlarına yaklaştırmışlardır.

Marx; Aydınlanmacılar, seyyahlar ve sömürge görevlilerinin daha bireysel çalışmalarına dayanmak durumundayken Weber, uzmanlaşmış detaylı kaynaklara sahiptir. Onun zamanına gelindiğinde Şarkiyatçı, çoktan devlet fonlarını kullanan bir uzmanla dönüşmüştür. 1870 sonrası başlayan emperyalist yayılmanın, dünya üzerinde tesis edilen hegemonyanın tesiri ile alt disiplinler oluşmuş, pek çok kaynak tercüme edilmiş, hatta orjinalleri Batı'ya taşınmış, büyük müzeler ve kütüphanelerde sergilenmeye başlanmıştır. Şarkiyatçı, tesis edilen bu egemenliğin verdiği rahatlıkla nüfuz edici geniş araştırmalarını yaparken, sosyolog da artık yerleşik hale gelen modernite hakkında daha geniş kapsamlı açıklamalar geliştirebilmektedir. Doğu'ya dair bilgi derinleştikçe Batı'nın açıklanması derinleşmektedir. Bunu Marx'ın kendi teorisinde Doğu toplumlarına biçtiği yerle Weber'in teorisini karşılaştırdığımızda görebiliriz. Marx bir karşılaştırma modeli olarak zayıf kaynaklara dayanarak muhayyel bir Doğu inşa ederken Weber, detaylı ampirik kaynaklara dayalı tamamen ötekileştirilmiş bir Doğu'yu oluşturur. Onun kaynakları daha çeşitli, detaylı ve derin olmasına rağmen perspektifi ayırdır: Onun teorisinde Doğu, doldurulamaz bir boşlukla Batı'dan ayrılmakta; Batı'nın biricikliği garanti altına alınmaktadır.

Kaynakları kullanışı bakımından daha çok eleştirilen Marx'tır. Onun basit ve yüzeysel bilgilerden hareketle büyük genellemeler ve teorileştirmeler yapması çoğunlukla eleştirilmiştir. Marx'ın, kaynaklarının sıhhatini sorgulamaksızın kullanması, önemli bir problemdir. Ancak bundan daha önemli bir problem bulunmaktadır: Marx, Doğu'yu bir değilleme aracı olarak inşa ettiğini inkâr etmez; bunu gerekli görür. Dönemin Doğu'ya bakışını devralan Marx'ın, bunu önemli bir sorun olarak görmediğini söyleyebiliriz. O, Doğu'yu değil Batı'yı açıklama peşindedir. Ona göre Doğu'nun gelecek açısından bir önemi yoktur. O, sadece dönüştürülecek pasif bir nesnedir. Bu sebeple de ona dair bilgilerin doğrulanmasına çok fazla ihtiyaç yoktur.

Ancak Weber, teorik olarak ötekileştirilen Doğu'nun geri kalmışlığının ampirik bir açıklanmasını da geliştirme peşindedir. "Sadece" Batı'ya ait olan modernite karşısında Doğu her şeyiyle farklıdır. Dinler tarihinden, arkeolojiden, Şarkiyatçılığın Sinoloji, Hindoloji, Asuroloji, İslamiyat gibi alt disiplinlerinden faydalanarak Weber, kendi yönetsel kurallarına riayet etmeksizin istisnasız bir geri kalmışlığın mükemmel bir modelini kurar. Onun ampirik kaynaklara dayanan bu açıklaması, Marx'ınki kadar eleştirilememiştir. Zira onu eleştirmek için daha derinlere inmek, sadece kaynaklarını değil,



teorisini de çözümlemek gerekmektedir. Batı'nın açıklanmasında Doğu'nun kullanılması, Weber ile teorik bir mükemmelliğe ulaşmıştır. Bütün çağdaş sosyolojinin üzerine temellendirildiği kavramsal zemini sorgulamak anlamına gelen bu projeye girişen kimse çıkmamış; daha sınırlı bir eleştirilerden ibaret kalmıştır.

Marx ile Weber'in Şarkiyatçı kaynakları kullanmaları, bize sosyolojinin bir bilim olarak esas işlevini göstermektedir. Sosyoloji, modernitenin açıklanması ve diğer toplum biçimleri karşısında en ileri biçim olarak konumlandırılması işleviyle donanmıştır. İkisinin de sorgulamaksızın kullandığı Şarkiyatçı kaynaklar eşliğinde inşa ettikleri açıklamaları, Şarkiyatçı açıklama gelenekleri içinde yerlerini almıştır.

### Kaynakça

- Avineri, S. (1990). The Hegelian origins of Marx's political thought. In B. Jessop & C. Malcolm-Brown (Eds.), *Karl Marx social and economic thought, critical assesments* (Vol. 1, pp. 154-168). London: Routledge.
- Bulut, Y. (2002). *Oryantalizmin eleştirel kısa tarihi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Carver, T. (1990). Marx and Hegel's logic. In B. Jessop & C. Malcolm-Brown (Eds.), *Karl Marx social and economic thought, critical assesments* (Vol. 1, pp. 188-203). London: Routledge.
- Cooper, R. (1925). The logical influence of Hegel on Marx. *University of Washington Publications in Social Sciences*, 2 (2), 79-182.
- Coşkun, İ. (2007). Öteki ile karşılaşmalar gezi edebiyatı ve şarkiyatçılık. In L. Sunar (Ed.), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (s. 159-168). İstanbul: İBB Kültür İşleri Müdürlüğü Yay.
- Coşkun, İ. (2008). Sosyoloji, antropoloji, şarkiyatçılık ve öteki. *Sosyoloji Dergisi*, 3 (16), 11-26.
- Dirlik, A. (1982). Chinese historians and the Marxist concept of capitalism: A critical examination. *Modern China*, 8 (1), 105-132.
- Dumont, L. (1966). The "Village Community" from Munro to Maine. *Contributions to Indian Sociology*, 9, 67-68.
- Habib, İ. (1985). Classifying pre-colonial India. *Journal of Peasant Studies*, 12 (2), 44-53.
- Habib, İ. (1999). *The agrarian system of Mughal India (1526-1707)*. New Delhi & New York: Oxford University Press.
- Hal, D. (1985). *The Marx-Engels chronicle: A day-by-day chronology of Marx And Engels' life and activity*. New York: Schocken Books.
- Halloway, S. W. (Ed.). (2006). *Orientalism, assyriology and the Bible*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Hambly, G. R. G. (1982). Towns and cities: Mughal India. In T. Raychaudhuri & İ. Habib (Eds.), *Cambridge economic history of India* (Vol. 1, pp. 434-452). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harbans, M. (1985). Marx on pre-colonial India: An evaluation. In Diptendra Banerjee (Ed.), *Marxian Theory and the Third World* (pp. 173-184). New Delhi: Sage Publiaction.
- Harstick, H. P., Sperl, R., & Strauß, H. (1999). *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels: Annotiertes Verzeichnis Des Ermittelten Bestandes*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1902). *The philosophy of history* (trans. J. Sibree). New York: P.F. Collier.

- Holfbass, W. (2004). Special comments. In D. T. McGetchin, P. K. J. Park, & D. R. SarDesai (Eds.), *Sanskrit and «Orientalism»: Indology and comparative linguistics in Germany, 1750-1958* (pp. 237-244). New Delhi: Manohar.
- Hook, S. (1950). *From Hegel to Marx; Studies in the intellectual development of Karl Marx*. New York: Humanities Press.
- International Institute of Social History. (2008). *Karl Marx / Friedrich Engels papers*. Retrieved December 26, 2011 from <http://www.iisg.nl/archives/pdf/10760604.pdf>
- Jones, D. M. (2001). *The image of China in western social and political thought*. New York: Palgrave.
- Kaiser, B & Werchan I. (Eds.). (1967). *Ex libris Karl Marx und Friedrich Engels : Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek*. Berlin: Dietz Verlag.
- Kippenberg, H. G. (2002). Religious communities and the path to disenchantment: The origins, sources, and theoretical core of the religion section. In C. Camic, P. S. Gorski, & D. M. Trubek (Eds.), *Max Weber's economy and society: A critical companion* (pp. 164-184). Satnford: Stanford University Press.
- Kontje, T. C. (2004). *German orientalism*s. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lowe, D. M. (1966). *The function of «China» in Marx, Lenin, and Mao*. Berkeley: University of California Press.
- MacIntyre, A. (1968). *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Book.
- Marx, K. (1975). Debates on freedom of press. *MECW* (Vol. 1, pp. 132-181). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1976a). Hindistan'da İngiliz egemenliği. *Marks-Engels: Seçme yapıtlar* içinde (c. 1, s. 589-596). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1976b). Hindistan'da İngiliz egemenliğinin gelecekteki sonuçları. *Marks-Engels: Seçme yapıtlar* içinde (s. 597-603). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1979a). The British rule in India. In *MECW* (Vol. 12, pp. 125-133). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1979b). The future results of British rule in India. In *MECW* (Vol. 12, pp. 217-222). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1979c). The government of India. In *MECW* (Vol. 12, pp. 174-184). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1980). History of the opium trade. In *MECW* (Vol. 16, pp. 13-16). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1983a). Marx to Engels in Manchester, 16 January 1858. In *MECW* (Vols. 40, pp. 248-251). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1983b). Marx to Engels in Manchester, 2 June 1853. In *MECW* (Vols. 39, pp. 330-335). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1983c). Marx to Ferdinand Lasalle in Düsseldorf, 21 December 1857. In *MECW* (Vol. 40, pp. 225-227). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1986a). Economic manuscripts of 1857-58 (Grundrisse). In *MECW* (Vol. 28). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1986b). Economic manuscripts of 1857-58 (Grundrisse). In *MECW* (Vol. 29). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1987a). A contribution to the critique of political economy. In *MECW* (Vol. 29, pp. 257-420). New York: International Publishers.

- Marx, K. (1987b). From the preparatory materials [Original Text of Critique of Political Economy, 1858]. In *MECW* (Vol. 29, pp. 430-507). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1987c). Marx to Engels in Manchester, 14 March 1868. In *MECW* (Vol. 42, pp. 547-549). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1987d). Marx to Engels in Manchester, 25 March 1868. In *MECW* (Vols. 42, pp. 557-559). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1989). Economic manuscript of 1861-63: A Contribution to the critique of political economy (Theories of surplus value). In *MECW* (Vols. 31). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1990). *Kapital* c. 3 (çev. A. Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1993). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* (çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1995a). Marx'tan Manchester'deki Engels'e, 2 Haziran 1853. *Seçme Yazışmalar 1* içinde (çev. M. Erdost, s. 88-90). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1995b). Marx'tan Manchester'deki Engels'e, 25 Mart 1868. *Seçme Yazışmalar 1* içinde (çev. M. Erdost, s. 235-238). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1996). *Capital Vol. 1*. In *MECW* (Vol. 35). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1997a). Afyon ticareti. M. Erdost (Ed.), *Sömürgecilik üzerine* içinde (s. 63-72). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1997b). Hindistan Hükümeti. İçinde M. Erdost (Çev.), *Sömürgecilik Üzerine* (ss 63-72). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1998). *Capital Vol. 3*. *MECW* (Vol. 37). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1999). *Grundrisse: Ekonomi politiğin eleştirisinin temelleri c. 1*. (çev. A. Gelen). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2003). *Grundrisse: Ekonomi politiğin eleştirisinin temelleri c. 2*. (çev. A. Gelen). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Krader, L. (1974). *The ethnological notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*. K. Van Gorcum & Co B.V.
- McCarney, J. (2000). Hegel's legacy. In T. Burns & I. Fraser (Eds.), *The Hegel-Marx connection* (pp. 56-78). Hampshire: Macmillian Press.
- McCarthy, G. E. (1988). *Marx' critique of science and positivism: The methodological foundations of political economy*. Boston: Kluwer Academic.
- Moskova Marx-Engels-Lenin Enstitüsü Ekibi. (1934). *Karl Marx: Chronik seines lebens*. Moskova: Marx-Engels-Verlag.
- Murti, K. P. (2001). *India: The seductive and seduced «other» of German orientalism*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Musto, M. (Ed.). (2008). *Karl Marx's grundrisse foundations of the critique of political economy*. London and New York: Routledge.
- Orientalism. (2009). *Oxford English Dictionary Online*. Oxford University Press.
- Rubel, M., & Manale, M. (1975). *Marx without myth: A chronological study of his life and work*. New York: Harper & Row.
- Said, E. W. (1995). *Şarkiyatçılık: Batı'nın şark anlayışları* (çev. B. Ülner). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmidt-Glintzer, H. (1993). The economic ethics of world religions. In G. Roth & H. Lehman (Eds.), *Weber's Protestant ethic: Origins, evidence, contexts* (pp. 347-355). Washington D.C.: German Historical Institute.

- Smith, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations* (Vols. 1-2). New York: Oxford University Press.
- Sunar, L. (basımda). Aydınlanma döneminde Doğu'ya bakış: Değişen ilgiler ve söylemler. *Sosyoloji Dergisi*, 3 (24).
- Thierry, H. (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya politik bakışı* (çev. Aysel Bora). İstanbul: Metis Yayınları.
- Weber, M. (1967a). *Ancient Judaism* (trans. H. H. Gerth). New York: Free Press.
- Weber, M. (1967b). *The religion of India: The sociology of Hinduism and Budism* (trans. H. H. Gerth & D. Martindale). New York: Free Press.
- Weber, M. (1968). *The religion of China: Confucianism and Taoism* (trans. H. H. Gerth). New York: Free Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* ([Eds.] G. Roth & C. Wittich). University of California Press.
- Weber, M. (1988). *General economic history* (trans. R. I. Frank). London: Verso Books.
- Weber, M. (2009). Prefatory remarks to collected essays in the sociology of religion [Vorbemerkung]. In S. Kalberg (Ed.), *The Protestant ethic and the spirit of capitalism with other writings on the rise of the West* (4th ed., pp. 205-220). New York: Oxford University Press.
- Wokowck, U. (2008). *German orientalism: The study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London: Routledge.

## **Orientalist Sources of Classical Sociology: A Comparative Analysis of Marx and Weber**

Lütfi Sunar\*

There are various factors leading to the emergence of sociology. However, in any case these factors are closely related to the development of modern society. Sociology emerged to establish form and order in society and to investigate the disorder and giant transformations that created modern society. Its function, nonetheless, is not limited to this. It is also expected to explain the dawn of the new world order in the context of world history. Sociological thought has been much fed by orientalism to fulfill this function (Coşkun, 2007). Knowledge produced by orientalism has laid the groundwork for the comparisons that sociology has used to explain modern society. Consequently, the development and transformation of orientalism have supported the transformation of sociology.

This transformation can be clearly seen in the works of Marx and Weber, who are the most important thinkers of sociology. Their sources regarding Oriental societies show the relationship between orientalism and sociology. Furthermore, the quality of these resources demonstrates the central role of oriental studies in describing Western societies. The expansion of the scope and profundity of orientalist knowledge, which was produced in limited areas at the beginnings of the 19<sup>th</sup> century, has led to the diversification of the models that sociology has utilized. Within this framework, Weber had an opportunity to take advantage of comprehensive sources while Marx studied more limited sources. Nonetheless, the fundamental point that has not changed for both Marx and Weber is the definition of the Occident through the “othering” of the Orient, which is the heart of orientalism.

Orientalism developed in the 19th century from the hegemony of the Occident over the Orient and the western redescription of itself. Orientalists have explored the Orient, and helped to bring it under control; more importantly, they have built a foundation for the Occident to define itself. In parallel with orientalism, the emergence of

\* Assist. Prof. İstanbul University Department of Sociology.

Correspondence: lsunar@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ordu Caddesi, 34459 Beyazıt, İstanbul, Turkey.

sociology, a science focusing on modern society in the beginning of the 19th century, resulted in bringing about an interesting cooperation. Oriental studies have played a vital role in the taxonomy of societies arising from an effort to determine the phases of world history and in explaining the origins of humanity and confirm modern European identity. Orientalism has fulfilled a crucial function by providing an opportunity for the founders of sociology to describe modern society as the most advanced phase in world history.

Hence, the frame analysis of sociology has expanded while oriental studies have become specialized and diverse. This can be clearly seen by comparing the sources and the frame of analysis of Marx and Weber; the former wrote in the mid-19th century when orientalism was in the process of development and the latter wrote in the very beginning of the 20th century when oriental studies were more variegated and specialized. Both of these founders of sociology investigated Oriental societies to produce a historical explanation of modern society, which is based on orientalist points of view and sources.

As a thinker striving to explain modern society in the atmosphere of thinking in the 19<sup>th</sup> century, Marx's sources regarding Oriental societies are important to understand him. On the basis of the development of orientalism, travel books, reports by colony staff, the Enlightenment thinkers, English political economists, German philosophers of history, especially Hegel, and ethnological studies of the post-1870 are considered to be the main sources of Marx's analysis of Oriental societies.

Marx created an assessment framework based on the materials of political economists and Hegel's world history. Therefore, within the framework of Hegel's dialectic, Marx incorporated Oriental societies into his analysis to explain modern societies in light of his claim that "the explanation of a concept is, in fact, the explanation of its opposite". Hegel provided him with an assessment framework by formulating conceptual categories. Marx developed his opinions about the Orient within the framework of the concepts of "progressivism" and "despotism". English political economists' explanations of despotism in terms of the function of appraisal district, which dates back to Ancient Greece, had profound influence on Marx. Marx reached his own materialist interpretation of history by absorbing the economic opinions of political economists with the aid of Hegel's development scheme of world history. In this interpretation, Marx developed two opposite models by placing the dynamic and active Occidental civilization, the courier of progress, against the stable and passive Oriental civilization.

Within this explanation model, Marx compiled information regarding the Orient produced by the first Orientalist scholars and utilized them for his own descriptions. Taking into account the opinions of Bernier, Smith, Ricardo, Mills, Jones, Wilks, Metcalfe, Elphinstone, Campbell, Raffels, and J.S. Mills, Marx elaborated his oriental-

ist analysis on social stagnation, closed and immovable structure of rural societies, absence of cities, underdevelopment of independent classes etc.

In contrast to Marx's limited sources, Weber had comprehensive and specialized sources. In Weber's time, the orientalist had long become an expert using state funds. With the imperialist expansion starting post-1870, sub-disciplines were constituted owing to the hegemony established on the world, and many sources were carried to the Occident, translated and displayed at the big libraries and museums. While orientalists have conducted comprehensive research penetrating into many fields thanks to the easy availability of lots of resources, sociologists have had the opportunity to develop broad explanations of modernity that have received wide acceptance.

Since Weber explained the dawn of capitalism through Protestantism in connection with capitalism, he used the same point of origin in drawing a comparison among other civilizations. Therefore, he explored studies concerning Indian, Chinese, Ancient Mesopotamian and Islamic societies in the context of the development of religious ethics. From this point of view, the newly developed comparative history of religions has a special place among Weber's sources. It is a common academic approach in this period to integrate the analysis of modern Western history with comparative history of religions when medieval studies become prominent for the integrated description of Western history (Kippenberg, 2005, p. 171; Schmidt-Glintzer, 1993, pp. 349-350). Weber enormously benefited from Troelsch, Wellhausen and Siebeck in building his own theories. These scholars instilled in him the idea that religion is actually "the rejection of the world" and that Protestantism is the climax of religious thought.

Within the modernity theory that Weber strived to build, the crux of Weber's studies on Oriental societies relies on the theory of orientalist despotism just as was the case with Marx. In the time of Weber, the despotic character of the Orient became a universally accepted opinion supported by thousands of studies, travel books and literature works, overcoming the superficial judgmental tone of the first sources. With the widespread acceptance of modernity in the Occident, the Orient began to be defined in the form of an underdeveloped society as a whole. The Oriental social structure which former scholars used as a comparative model came to be depicted as a completely archaic form.

Weber studied India, China, Ancient Mesopotamia, and Islam within this scope. In Weber's time, Lutheran missionaries carried out important studies on China (Jones, 2001, pp. 99-119). In this context, the main sources of Weber concerning Chinese religion and society are the studies of Dutch sinologist Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921), German sinologist Otto Franke (1863-1946), French sinologist Édouard Chavannes (1865-1918) and Père Albert Tschededir (1844-1912). In addition to these four sources, Weber made use of the Czech sinologist Rudolf Dvořák (1860-1920),

French sinologist Paul Pelliot (1878-1945) and Wilhelm Grube (1855-1908) on various subjects.

Because of its special cultural status for Germany, comprehensive research on India was carried out throughout the 19th century. Therefore, Weber conducted his studies on India's social, political, and religious life based on considerable sources. Weber frequently used Sir William Wilson Hunter's (1840-1900) twenty-volume *The Imperial Gazetteer of India*. Weber's point of view on India is mainly based on German Indologist Hermann Oldenberg. Weber also relied on the American Sanskrit scholar Edward Washburn Hopkins (1857-1932) for India's social and religious history.

Weber has various analyses of Islamic societies and Islam as a world religion. Weber often refers to Islam due to the fact that it has common origins with Christianity and Judaism, and is a basis for comparison with Protestantism. Within this context, Weber dealt with Islam and Islamic societies through the general molds of orientalism, influenced by the common views and works of his time. Weber's standpoint on Islam was shaped by the first generation of Islamicists, such as A. von Kramer (1828-1889), Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921), Carl Heinrich Becker (1876-1933), Joseph Kohler (1849-1919) and Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), and the first historians of religion, such as Julius Wellhausen (1844-January 1918), Leopold von Ranke (1795-1886), and Jacob Burckhardt (1818-1897).

Weber had large amounts of specialized and diverse sources on Oriental societies. He performed his analysis of Oriental societies based on these sources. However, Weber's investigations have been many times more influential than the sources from which he benefited. Ignoring some rules of his own sociological understanding, Weber generalized the opinions which he extracted from these resources and converted them into theoretical explanations. This framework of analysis placed him at the center of the social sciences of the 20<sup>th</sup> century. For a long time, his model has been the basic approach to modernity and the appraisal of non-Western societies.

As seen in the diversification of the sources of Marx and Weber, the explanation of the Occident increases as the information about the Orient grows. We can see this by comparing Weber's theory and Marx's position concerning Oriental societies within his theory. While Marx builds an imaginary Orient as a comparative model based on limited sources, Weber constructs an othered Orient based on extensive empirical sources. Despite the fact that Weber's sources are more specialized and detailed, the perspective is the same: his theory separates the Occident from the Orient and assures the uniqueness of the West.

Marx is criticized more for his use of sources. His broad generalizations and theories based on simple and superficial information are always the subject of criticism. It is an important shortcoming of Marx to use sources without verifying their reliability.



Nonetheless, there is a bigger problem than this: Marx did not deny that he handled the Orient as a means for negation; he considered this necessary. It can be said that Marx, who inherited the viewpoint of his time on the Orient, did not this as a problem. His aim was explaining the Occident rather than the Orient. In his opinion, the Orient does not have an important place with regards to the future. It is a passive object that will be transformed. Consequently, there is no point in verifying information about it.

However, Weber had a goal of developing empirical explanations for the backwardness of the Orient, which is theoretically othered. The Orient is completely different as regards modernity, which belongs only to the Occident. Ignoring his own methodological principles, Weber built an excellent model of underdevelopment without exception by using sub-disciplines, such as history of religions, archeology, sinology, Indology, Assyriology. His explorations based on empirical sources have not been criticized as much as those of Marx. Then, it is necessary to go deeper and analyze not only Weber's theory but also his sources to criticize him. The use of the Orient for the explanation of the Occident reached a theoretical perfection with Weber. Nobody dared to question this conceptual foundation on which sociology is based; instead, only limited criticisms were suggested.

Marx and Weber's use of orientalist sources basically shows the main function of sociology. Sociology has been equipped to explain modernity and to position it as the most advanced form among other forms of society. The explanations they proposed, which were supported by orientalist sources they used without questioning, took their place in the orientalist tradition of explanation.

# Mevlevilikte Müzik Felsefesi: *Mesnevî*'de Aşk, Mûsikî, Ney

Yalçın Çetinkaya\*

**Öz:** Hak âşıkının Allah'a karşı duyduğu sevgiyi, heyecanı, hareket halinde, dönme halinde ifade etmesi, açığa vurması anlamlarına gelen semâ', Mevleviliğin müzik felsefesinde merkezî bir kavramdır. Böylece semâ'; dervîşi kendinden, kendi varlığından kurtarmakta, manen Hak'ka yaklaştırmaktadır. Sanki benlik yumurtası içindeki civciv, yumurtayı delmeye çalışmakta; ten kafesinde mahpus ruh kuşu, göklere yükselmek için kanat çırpmakta; balçığa saplanmış kalmış olan ilahî emanet, balçıktan kurtulmak için hamle yapmaktadır. Semâ', musikinin tesiri altında kalarak gönülde Hakk'ı bulmak, heyecana kapılmak ve pervaneler misali dönmektir. Bu dönüş, yalnız bedenle dönüş değildir. Gönülle, ruhla, aşkla, imanla, maddi ve manevi bütün varlığı ile dönüştür. Bu dönüşte Hakk âşığı, mevhum varlığından, kendi benliğinden kurtulur da Allah'da yok olur. Cüz'ün Küll'de kaybolması, bir zerrenin dönerek, titreyerek güneşe doğru yükselmesidir. Bu makalede Mevlevilikte semanın ve neyin yeri ele alınmakta ve aşk etrafında gelişen müzik felsefesi incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, Semâ', Aşk, Sufizm, Zikir, Derviş.

**Abstract:** *Sama'* means to find Allah in one's souls under the influence of music, to feel excitement, and to whirl like moths. This whirling is not done just by bodily movements. It should be performed with the entire soul, spirit, love, faith, material and spiritual being. In this whirling the lover of Truth is saved from his imaginary existence and ego, and disappears in Allah. It is the disappearance of the part in the Whole and ascendance of an atom whirling towards the Sun. It is not even necessary to concentrate on the important place of *sama'* in Maulana's life and works. By looking into a few examples we can see how Maulana combined various trends in his understanding of *sama'*. The pre-eternal and post eternal Friend as mentioned in his quatrains manifests Himself dancing on the curtains of the heart so that He teaches the art of whirling during *sama'*. This *sama'* has a deep meaning; water of life gushes forth from the earth at the place where the beloved stepped his feet during his dancing. Music is universal like mysticism. Both have almost universal rules and come together through practices particular to themselves and both of them are distinguished from others by the practices of different people. Be it during a *sama'* or not there is such a special relation between the dervish and the music. Music completes a dervish's remembrance.

**Keywords:** Music, *Sama'*, Love, Sufism, Zikir, Dervish.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Müsikisi Devlet Konservatuarı  
İletişim: yalcincetinkaya60@gmail.com, İTÜ Türk Müsikisi Devlet Konservatuarı, İTÜ Maçka Kampüsü, 34357 Beşiktaş, İstanbul

Atf©: Çetinkaya, Y. (2011). Mevlevilikte müzik felsefesi: *Mesnevî*'de aşk, mûsikî, ney. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 57-85.

## Giriş: Mevlevilikte Müzik Felsefesi

Mevleviliğin temel kitaplarından biri olarak *Mesnevî*'yi kabul edecek olursak Mevleviliği belirleyen temel dinamiklerin de *Mesnevî* kaynaklı olduğunu düşünebileceğimiz gibi; tasavvufun, Mevleviliğin tesisinden daha önceki dönemlerde, ilk sufilere bazı düşünce ve görüşlerinin de Mevleviliği etkilediğini söyleyebiliriz. Mevleviliğin musiki (veya semâ') hakkındaki görüşlerinin temelinde Cüneyd ve Ruveym gibi ilk sufilere, musiki (semâ') ile Bezm-i Elest arasında bir bağlantı kurmuş olmaları fikri aynen vardır. Cüneyd ve Ruveym'in bu düşüncelerinin tesirlerini, sadece Mevlevîyye'de değil, Rifâiyye ve Halvetiyye'de de görebilmek mümkündür (Uludağ, 1992, s. 331).

*Burhanu'l-Müeyyed* tercümesinde şöyle bir rivayet vardır:

"Hz. Adem yeryüzüne indirilince üç yüz sene müddetle ağlamıştı. Cenâb-ı Hak ona; 'Niçin ağlıyorsun?' diye sorunca; 'Ya Rabbi ne cennetten ayrıldığım için, ne de cehennemden korktuğum için ağlıyorum. Arş-ı Âzâm'ın etrafında el ele vererek sevk ile rakedip: 'Padişahımız, mâlikimiz ne büyüktür. Mâlikimiz olmasa helâkimiz muhakkaktır. Madem ki sen Rabbimiz ve mabudumuzsun, bizden daha bahtiyar kim vardır? Sevgilimiz sensin, melce'imiz sensin, kim bize benzer' diyerek dolaşan yetmiş bin güzel yüzlü meleğe iştiyakımdan ağlıyorum' diye cevap vermişti. Bunun üzerine Allah; 'Başını kaldır, onları gör' buyurmuş. O da başını kaldırınca, Arş'ın etrafında bunların oynadıklarını, Cebrail'in ise bunlara başkanlık ettiğini, Mikail'in zâkirbaşılık yaptığını görmüş ve ağlaması kesilmişti.'" (Uludağ, 1992, s. 333)

Bu izah göstermektedir ki Mevlânâ'dan çok evvel yaşamış olan Ahmed Rifâî (H. 512-578 / M. 1118-1183) daha sonra Mevlânâ tarafından sık sık tekrarlanacak olan fikirleri aynen ifade etmiş, musiki ve semâ'nın ilahî, semavi, melekî, kutsi ve ulvi bir menşeye sahip olduğunu en açık şekilde beyan etmiştir. Esasen aynı hususlara ondan çok daha evvel, bütün sufilere büyük bir evliya olarak gördükleri Seyyidü't-Tâife Cüneyd ile Ruveym de temas etmişlerdir (Uludağ, 1992).

Bir de musikinin, ruhun gıdası olduğuna dair tasavvufî görüşler vardır ve bu görüşler, tasavvufun ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Tasavvuf ehlinin görüşlerine göre ruh gıdasını ele geçirdi mi (aldı mı), artık yüce makamına doğru yönelir ve bedenini idare etmekten vazgeçer. Bu görüşler içinde, Süleyman Uludağ'ın aktardığına göre Kelabâzî, Gazalî, Sühreverdî ve Kuşeyrî'nin görüşleri önemlidir ve musikinin ruhun gıdası olduğuna dair görüşleri benzerlik arz etmektedir (Uludağ, 1992, s. 334).

Mevleviliğin diğer bir dinamiği, "aşk"tır. *Mesnevî*'nin ilahî aşk üzerine oturduğunu, her zaman için söylememiz mümkündür. "Aşk"ın Hz. Mevlânâ için taşıdığı önemi, başka eserlerinden de anlayabiliriz. *Divân-ı Kebir* adlı eserinde Mevlânâ şunları söylemektedir:

"Bizi aşkta ara, aşkı bizde. Gâh ben onu överim, gâh o beni över.

O sedef gibi denizler içinde bir ağzını açtı mı,

Ben ve biz denizini bir katre gibi içer, siler sömürür." (Rumi, 1943)

"Aşkın derdi bütün dertlerden ayırır. Aşk, Allah sırlarının usturlabıdır.<sup>1</sup> Aşk ister geçici olsun, ister gerçek; sonucu, bizi gerçeğe ulaştırır. Aşkı anlatmak için ne söylersem söyleyeyim, asıl aşk belirdi mi sözlerimden utanırım. Akıl, aşkı anlatmada, çamura saplanmış eşek gibi kalır. Aşkı, âşıklığı yine aşk anlatır. Güneşin varlığına delil, yine güneştir."(Rumi, 1973, s. 56–57).

Gölpınarlı'nın şerhine göre; irfan ehline aşk, âşığın gözünden bütün varlıkları, gönlünden bütün istekleri sürer, çıkarır; âşığın gözünde sevgiliden başka bir varlık, gönlünde ondan başka bir istek bırakmaz. Bu, mecazi olmakla beraber, birliğe bir hazırlıktır. Bu yüzden de "Mecaz hakikatin köprüsüdür" demişlerdir. Aşk, şarap gibi insanın iç duygularını dışa vurdurur. Kötü duygulu kişi, engellerine düşman olur, cinayetlere kadar sürüklenir; iyi yetişmiş, iyi huyları tevarüs etmiş kişiye insanlara, hayvanlara karşı merhamet duygularıyla duygulanır; sevgilinin baktığı, gördüğü, durduğu, gezdiği, sevdiği her şeyi sevmeye başlar (Rumi, 1973).

"Ben öyle bir aşka gark olmuşum ki, benden önce gelenlerin aşkları da benim aşkıma batmış, gark olmuştur, benden sonrakilerin aşkları da. Yemyeşil aşk bağı'nın ne sonu vardır, ne ucu, ne bucağı. Orada gamdan, neşeden başka meyvalar var."(Gölpınarlı, 1963a, s. 110)

"Âşık, âşık ülkesinde ne söylerse söylesin, ağzından aşk kokusu duyulur. Din hukukundan bahsetse, ağzından yokluğa ait sözler çıkar; o sözlerden yokluk kokusu gelir. Kâfirlikten bahis açsa, o bahisten din kokusu duyulur. Şüpheye dair söz söylese adamakıllı, şüphesiz inancı anlatmış olur. Eğri söylese doğru görünür. O ne güzel eğridir ki, doğruyu bezer."(Rumi, 1973, s. 483)

Mevlânâ için aşk, ilahî sırrı keşfeden bir alettir. Her insan bu aleti usulüne uygun bir şekilde kullandığı takdirde, ebedî lezzeti yaşayabilirdi (Yaşar, 1985).

*Mesnevî*'nin "aşk" üzerine oturduğunu ileri sürdükten sonra, oradan neşet eden diğer şeylerle birlikte, Mevlevî musikisinin de aşktan neşet ettiğini söyleyebiliriz.

### **Mesnevî'de Musikinin Temeli Olarak Aşk**

*Mesnevî*'nin "aşk" kavramı üzerine oturan bir eser olduğunu söyleyebiliriz. Bu aşk, kuşkusuz ilahî aşktır ve *Mesnevî*, bu aşkın detaylı bir anlatımı gibidir âdeta. Dolayısıyla, *Mesnevî*'den hareketle ve ondan ilham alınarak vücuda getirilen her şeyin, "aşk"ın bir ifadesi olduğunu söylemek herhâlde yanlış olmaz. Özellikle de Mevlevî musikisi için, tam anlamıyla bir aşk musikisidir demek de yanlış olmayacaktır. Çünkü *Mesnevî* "aşk"tır; ilhamını aşktan alan da ancak âşık kimsedir. Âşık kimsenin vücuda getirdiği her şey, "aşk"la ilgilidir, ilişkilidir, "aşk"a aittir veya "aşk"ın bir ifadesidir. Bunu, müzik tekni-

1 Usturlap: Gökteki yıldızların mevkiini ve Güneş'in yerini bu suretle de vakit tayin etmek için kullanılan, yarım daire şeklinde ve üstünde gök yuvarlağı resmedilmiş, akrep denen bir de müteharrik mil bulunan bir alettir.

ği olarak örneklendirmek kolay olmayabilir. Ama belki müzikte, seslerin birbiriyle ilişkisi esnasında aşkı ifade ederken bir tür "aşk aralığı"nın tabii olarak kullanıldığından söz etmek de mümkün olabilir. "Aşk, Mevlânâ için iki arzunun karşılaşması demektir: 'Eğer Cennet'i arzuluyorsan, Cennet de seni arzular'..."(Chevalier, 1993, s. 57).

Aşk, elbette fedakârlık istemektedir. İnsanın sahip olduklarını terk etmesini gerektirir aşk. Allah için duyulan ideal aşk uğruna, gerektiğinde bütün dünya nimetlerinin feda edilmesi görüşü, aynı şekilde Kur'an'da da belirtilmiştir. Burada aşk, insanın sadece kendi iç dünyasında geliştirdiği bir duygunun adı olmayıp kesinlikle faaliyete yönelik olan bir haldir (Bu, Mevlânâ için de aynen böyledir). Öte yandan, yeni tasavvufi muhteva içinde hem tevekkülün hem de aşkın ağırlık noktaları önemli ölçüde değişmiştir (Fazlurrahman, 1981, s. 164).

Mevlânâ'ya göre aşk, Yaraticının vasıflarındandır. İnsan neyi ve kimi severse sevsin; bu sevgi, gerçek varlıktır. Bu bakımdan o, insanı gerçek aşka götüreceği için geçici aşkı da hoş görmekte ve beşerî zaafı unutmamaktadır. Zaten ona göre hiçbir şey mutlak olarak hayır olmadığı gibi, mutlak olarak şer de değildir. Her birinin, yerinde faydası vardır, yerinde de zararı ve bilgi, bu bakımdan gereklidir. Adalet, her şeyi layık olduğu yere koymak, zulüm de layık olmadığı yere koymaktır. Yalnız Mevlânâ, gayri tabii sevginin şiddetle aleyhindedir ve tasavvufun teviline kapılarak bu zevki hoş görenleri de kınar.

Mevlânâ'daki gerçek aşk, insân-ı kâmile karşı duyulan bağlılık veya kendi olgunluğunu onda gördüğü ki cezbe hali geçince bu sevgi, dünyaya yayılır; bütün insanlara, hatta bütün canlılara taalluk eder; hayrı, güzeli, iyiyi, doğruluğu ve birliği hedef tutar ki Mevlânâ, hayatının her safhasında daima bu yüksek ve âlem-şümûl neşeye sahip olmuştur. Bu neşe, bazen merhamet, bazen bir görüş, bazen bütün bağlardan hür oluş, bazen ileri bir düşünce tarzında tecelli ettiği gibi bazen de kötüyü ve kötülüğü şiddetle tenkit mahiyetini alır. Mevlânâ'ya göre her şey sevgiliden ibarettir; âşık, bir perdedir. Yaşayan, ancak sevgilidir. Âşık ise, bir ölü... Aşka düşmeyen kişi, kanatsız kuşa benzer ve bu sevgi; insanı insan eden, hırdan, kibirden, varlıktan ve benlikten kurtaracak tek ilaçtır; insan onunla ferdiyetten kurtulur (Gölpınarlı, 1963a).

Çağımız düşünürlerinden Nureddin Topçu'ya (1998) göre, Mevlânâ'nın şahsiyetinde, şarkın büyük hakimi Sâdi ile Batı romantizminin zirvesi sayılan Goethe'yi birleşmiş buluyoruz. Gülistan'ın ağır başlı kalender hakimi, *Mesnevî*'de muzdarip, haşin bir simaya bürünmüştür. Diğer taraftan *Mesnevî*'nin bir kuvvetli tarafı da Goethe'yi düşündüren muhteşem romantizmdir (Topçu, 1998, s. 115-116). Nureddin Topçu'nun bu kıyası oldukça ilginçtir. Buradan yola çıkarak Mevlânâ'yı, Doğu ile Batı'nın zirvelerini de aşan, ancak onları kendisinde birleştiren bir cevher olarak telakki etmemiz mümkündür. Mevlânâ'nın dünya görüşünün merkezinde, tabii ki, insan vardır. Onun ahlak felsefesi de insan temeline dayanıyor. Topçu'ya göre insanın diğer varlıklar arasındaki imtiyazlı durumu, aklın saltanatı ile bezenmiş olmasıdır. Aklın fonksiyonu ise onu, aşkın hudu-

duna kadar götürmesidir. Akıl temeli tanıtır, ondan öteye gidemez. Akıl, bizi aşka teslim eder Topçu’ya göre, aşk da Allah’la birleştirir (Topçu, 1998, s. 117).

Mevlânâ’nın tasavvuf anlayışının temeli aşk, sevgi, semâ’, vecd, cezbe ve istiğrak gibi mistik hallerdir. Sufiler, aşk ile arası olmayanlara ağır ithamlarda bulunurlar. *Mesnevî* ise aşk ile alışverişi olmayanların kanatsız kuş olduğunu ileri sürmektedir. O kimse, hakikat semalarında uçamayacaktır. Çünkü aşk, hakikat semalarında uçabilmektir. İnsan topraktan yaratılmıştı. Aşk, onu yükseltti. Yine topraktan ibaret olan dağa aşk sirayet edince dağ cezbeyle gelerek raks etti. Cemâlullah’ı görmek isteyen Musa, Allah’ın bakışı ile nura gark olan Tur’a bakınca bir de ne görsün. Tur Dağı parça parça oluyor. O zaman Musa, aşkın bu şiddetine dayanamayarak düştü ve bayıldı. Aşkın ulaştırdığı vecd uykusundan uyanan sufi, bakıyor ki ortada ne âşık var, ne de aşk; yalnız maşuk var. Seven ölmüş, sevilen yaşıyor. Ruh, murada ermiştir. Kendisi ebedileşmiş, ulûhiyet varlık halinde gözükten perdeyi üzerinden atmış, yalnız O var. Fânî olan bütün hayaller, Allah’tan gayri bütün ruh hezeyanları ortadan kalkmış. Bir şey, yalnız bir şey var: O... Aşkın kanadında uçtuğu zaman, onun dünyası bambaşka oluyor. Her insanda aşkı görüyor ve Allah huzurundaymış gibi secdeye kapanıyor. Aşk anında büyük-küçük, yüksek-düşük, Müslüman-Mecusi hiçbir insanı birbirinden ayırmıyor. Çünkü hepsinde Allah’ı görüyor (Topçu, 1998).

### **Aşk, Ahenktir (Armonidir)**

Halife Abdulhakim’in (1991) ifadesine göre; Mevlânâ’ya göre hiçbir şey aşksız hareket etmez ve âlem de bir aşk diyarıdır. Aşkla mukayese edildiğinde, kanun ve akıl ikinci dereceden fenomendir. Yalnız aşktır ki kendi kendini oluşturur, akılsa bu oluşumu gözden geçirek hayattaki farklı tezahürlerin içindeki vahdeti tehdit eden unsurları ortaya çıkarır. Aşk, nihai hakikat olan Allah’ın mahiyetinin daha temel bir sıfatıdır. Batılı eleştirmenlere göre İslam, Allah’a karşı kayıtsız şartsız zoraki bir itaati içerir. Oysa bu tip bir itaat, seven Allah için söz konusu olamaz. Rahman, aşktan zuhur eder; Rabb aşktan dolayı besleyip kuvvet verir. Rahîm, aşktan dolayı bağışlar. Gerçekte Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve sufilerin yapmış olduğu şey, aşkı sadece dine ve ahlaki hayata mahsus kılmadan anlamını genişleterek bütün mahlukata ve evrimci bir saik olarak aşka, evrensel (cosmic) bir önem vermektir. Kur’an’da Allah, kendisinin Rahman olduğunu ve Rahman’ın her şeyi kuşattığını söyler. Bir başka ayette, Cennet’in büyüklüğünün göklerin ve yeryüzünün tamamı kadar olduğunu, yani bütün âlemi kapsadığı söylenir. Bir gün gayrimüslim biri, Peygamber’e, şayet Cennet bütün varlık âlemini kuşatmışsa, Cehennem’in yerinin nerede olduğunu sordu. Peygamber, “Gün ışıdığında gece nerededir?” diyerek bununla Allah’ın aşkı tecelli ettiğinde, bütün âlemi kuşatacağını belirtir. Hegel, tabiatın ve aklın sürekli gelişimini mutlak sonsuzun zaman içinde diyalektik açılımı ile izah eder. Celâleddin Rûmî, hayatın ve tarihin dinamizmini diyalektik tez-antitez ve sentezle değil, evrensel aşkla açıklamaktadır. Benzer bir şekilde Rûmî, atomların gravitasyonel çekimleri ve maddenin kütleleri hakkında bir sezgiye sahiptir. Bunu mekanik dinamiklerle izah etmek yerine, çekici ve cezbedici dürtü olan aşkla açıklar.

“Älemde var olan tüm atomlar, âşıklar gibi birbirlerine doğru çekilirler, her biri aşkın manyetik çekimi ile eşine doğru yönelir. Gök cisimleri yeryüzünü kendilerine doğru bir kucaklaşma muhabbetiyle çekerler. Aşkın evrensel cazibesi neticesinde yeryüzü uzayda bir lamba gibi asılı durmaktadır.

Yeryüzünü bütün yönlerden çeken kuvvetlerin denkleştirildiği bir çekim oluşturarak ne onu uzağa fırlatmakta, ne de uzay boşluğuna düşürmektedir. Sanki o, yıldız feleği içinde bir demir parçasının hiçbir bağlantı olmadan asılı durduğu manyetik bir kubbe gibidir.

Rûmî'ye göre gök cisimlerini nebuladan yaratan aynı kuvvet, temelinde yaratıcılık olan aşktan dolayı yıldızları, gezegenleri, sistemleri ve daha da ileri giderek hayatı meydana getirir. Atomların birbirini çekmesi, neticede molekülleri oluşturarak daha ileri bir safhada evrimci bir dürtü ile önceki bitkisel hale gelip daha sonra hayvanî konuma gelen canlı organizmalar oluşturur. Hegel'e göre yaratılış, zıtların sentez olması sonucu oluşur. Fakat Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye göre görünüşteki zıtlıklardan kaynaklanan bu farklılık, aşkın cazibesi karşısında yok olur. Aşk Allah'tan kaynaklanır ve yaratıcı olan Allah'a yönelir. Bu nedenle yaratılış sürecinde safha safha ilerleyen aşk, her adımda yeni varlık formları oluşturur. Celâleddin Rûmî, gök cisimlerinin hareketlerinin salt mekanik olmadığını bilâkis aşkın sonsuz okyanusunda dalgalar olduğunu söyler. Şayet kozmik aşk var olmamış olsaydı, bütün mahlûkat donacak ve hiçbir şeyin anlamı kalmayacaktı. Aşksız hiçbir şey hareket etmez. (Abdülhakim, 1991, s. 53–56).

Çünkü Mevlânâ'ya göre aşk, Allah'ın bir vasfı olduğu için aynı zamanda sınırsızlıktır. Reynold A. Nicholson'a göre, *Mesnevî*'nin mistik ve ahlaki öğretisinin merkezinde “aşk” vardır. Yüzeysel veya dünyevi aşkı da ruhu safileştirebilecekken bu, “Bende benimle ilgili bir şey bırakmayan” aşkın gücü ne kadar yüksektir. Bu prensibi ilerleten şair, her kötülüğün evrensel açıdan iyi olduğunu; iradenin harmonisi içinde özgürlük / ihtiyaç antitezinin kaybolduğunu ve eski inançların da hiçbir değeri kalmadığını anlatmaktadır (Nicholson, 1995).

### **Aşk, Hürriyettir**

Mevlânâ'ya göre Aşk, hürriyettir. Aşk olmadan hürriyet olmaz. Âşık kimse, hür kimsedir:

“Bağı çöz, hür ol ey oğul, niceye bir gümüşe, altına bağlanacaksın  
Denizi bir testiye döksen ne kadar alır? Bir günlük su ancak.  
Harislerin göz testleri dolmadı gitti;  
sedef, elde ettiğini yeter bulmadıkça inciyle dolmadı.  
Kimin elbisesi bir aşk yüzünden yırtıldıysa;  
hırstan, ayıptan tamamen arındı o.” (Rumi, 1973)

Hürriyet ile ilgili bu beyitleri, Abdülkadir Gölpinarlı şöyle şerh ediyor:

“Hürriyet, dünya ve ahiret, madde ve mânâ kayıtlarından kurtulmak, benlik ve bencillikten halâs olmaktır. Yalnız dünya kayıtlarından kurtulmayı, işten güç-

ten, çalışmaktan, kazanmaktan vazgeçmek, ahiret kayıtlarından kurtulmayı da ibadetten, sevap ümidinden geçmek gibi ters bir anlayışla anlamamak gerekir. Dünyadan kurtulmak, hırstan, nefsin dileklerinden halâs olmak, ahiret kayıtlarından kurtulmak da kulluğu Allah rızası için yapmak, emre, emir olduğu için uymak; nehyden, nehyedildiği için çekinmek, dünya dolusu mala mülke sahip olsa bile malı mülkü kendine kul etmek, onlara kul olmamaktır. Kur'an-ı Mecid'de, Ensar hakkında; "Ve onların göçmesinden önce yurtlarını hazırlayıp orasını bir iman konağı haline getirenlere ve yurtlarına göçenleri sevenlere, onlara verilen şeylere karşı gönüllerinde bir ihtiyaç, bir istek duymayanlara, ihtiyaçları olsa bile onları kendilerinden üstün tutanlara gelince: Kim nefsinin hırısından, kıskançlık ve nekesliğinden geçerse gerçekten de o çeşit kimselerdir kurtulanların, muratlarına erenlerin ta kendileri" buyurulmaktadır. (Haşr Suresi, 9. ayet). Hırstan, bencillikten kurtulmak ise, Mevlânâ'ya göre ancak gerçek aşkla mümkündür."(Rumi, 1973, s. 46-47)

Aşk, maddeten ve manen tam gelişmiş –ki bu yola gönül vermiş kişinin en büyük emelidir– kimselerin hayati bir güç ve huzur kaynağıdır. Bu mertebedeki aşk, her şeyin özüdür (hürriyetin de). Bir sufi için Yaratan, sevilecek yegâne varlık; Canan, en güzel varlık, aşkın ruha erişmek için ulaşılabilecek olan makamdır ve ona ulaşmak için sonsuz bir istek duyar. Gerçekte, ruhu kendisine cebri bir cazibe ile çeken yegâne sevilen (maşuk), bunu eşsiz aşkı ve güzelliği ile yapar (Rice, 1964). *Mesnevî*'nin diğer bölümlerinde aşk ve hürriyet arasındaki ilişki vurgulanır. Mesela beşinci ciltte Mevlânâ, aşkını sadakatle sevdiğine sunup çaresizlik içinde kalmışken yapabileceği herhangi bir hizmet olup olmadığını soran bir âşıktan bahseder. Bunun üzerine sevilen cevap verir:

"Her şeyi yaptın ama, bir şeyi eksik bıraktın: Benliğinden vazgeçmek, benliğini öldürmek. Kök yerine dallarla uğraşıyorsun. Hâlen hayattasın, benliğinde yaşıyorsun. Gel, eğer hayatını ortaya koyan bir âşık isen, öl. Öl ve onun külliyyetinde hayat bul."(Rice, 1964, s. 59)

Gerçek anlamda hürriyetin musiki ile, özellikle de "aşk" üzerine tesis edildiğini düşündüğümüz ve ileri sürdüğümüz Mevlevî musiki ile ne alakası olabilir? Şöyle düşünebiliriz: Hürriyet ancak gerçek aşkla mümkündür Mevlânâ'ya göre ve aşk da ancak gerçek manada hürriyetle. Bütün bağlardan kurtularak aşk mertebesine ve böylece hürriyete kavuşan bir insanın yapmış olduğu musiki de, gerçek anlamda aşkın, hürriyetin ifadesi olan bir musikidir ve Allah'tan başkası için yapılmış olması da mümkün değildir. Çünkü bu hürriyeti, ancak onun sayesinde elde edebilmektedir insan. Mevlevî musiki, gerçek anlamda aşkın ve hürriyetin musikisidir.

### **Pythagoras'tan Mevlânâ'ya Musiki**

İslam düşünce dünyasında Pythagoras'ın tesirinde kalan düşünce ekolü, İhvân-ı Safâ'dır. *Risaleler*'inde Pythagoras ile aynı düşünceleri paylaştıklarını ve yollarının Pythagoras ve Pythagorasçı filozoflar ile aynı yol olduğunu, bu yolun da en doğru yol



olduğunu açıkça belirtirken, önderlerinin de Pythagoras olduğunu açıkça ifade ederler (Karlığa, 1981).

“İyi bil ki ey hayırlı ve şefkatli kardeşim, kıymetli kardeşlerimizin (İhvân-ı Safâ) mezhebi (tutumu, yolu) –Allah onları desteklesin– kainatta var olan tüm bilimlere (atf-ı nazar) etmek olduğundan... Fisagorsçu filozofların yaptığı gibi geometrik deliller ve sayısal örneklerle açıklamaktadır...”(İhvân-ı Safâ, 1957, s. 48)

“İyi bil ki ey hayırlı ve şefkatli kardeşim, Allah seni ve bizi kendisinden bir ruh ile desteklesin, feleklerin dokuz tabaka olması... ve bunun sayılara bağlı bulunmasında değerli hikmetler vardır. Beşerin anlayışı, onun bilgisinin derinliğine ulaşamaz. Fakat biz... Fisagorsçu filozofların görüşü uyarınca bu hikmetin bir cephesini anlatacağız...”(İhvân-ı Safâ, 1957, s. 48)

“İyi bil ki ey hayırlı ve şefkatli kardeşim... filozoflar, bilginler ve hakimler, varlıkların ilkeleri konusunda bahsetmişlerdir. Onlardan her bir topluluğa, diğerine doğmayan (bilemedikleri) sünühat (doğuşlar, fikirler) doğmuştur. Ancak her grup, kendi fikirlerini belirtmek için çalışmış ise, “Varlıklar, adetlerin tabiatlarına göredir” diyerek, her hak sahibinin hakkını vermişlerdir. Bu risâlede işte biz bunu açıklayacağız. (Fisagorsçuların tuttuğu) bu yol, bizim kardeşlerimizin –Allah onları desteklesin– tuttuğu yoldur...”

Pythagoras’ın “aradığım ilmi buldum” diyerek musiki ilmine sarılmasına sebep olan hikâye, Mevlânâ’ya da –Ahmed Eflâkî’nin aktarmasıyla– şu şekilde atfedilir:

“Yine ahrârın büyüklerinden (Allah onlardan razı olsun) şöyle nakledilmiştir ki; bir gün Mevlânâ hazretleri Şeyh Selahaddin Zerkub’un (kuyumcu) dükkânı önünden geçiyordu. O sırada çekiç vuranların darbelerinin sesi mübarek kulâğına gelerek semâ’ya ve raksa başladı. Büyük bir kalabalık toplandı. Şeyh Selahaddin hazretlerine Mevlânâ’nın semâ’a başladığı haberini verdiler. Şeyh çıraklarına, ‘Elinizi çekiç vurmaktan alıkoymayınız ve altın yapraklar telef olacak diye korkmayınız’ dedi. Kuşluk vaktinden ikindiye kadar semâ’ oldu. Ondan sonra Mevlânâ ‘Durdurunuz’ diye buyurdu. Tam bu sırada güyendeler yetişti. Mevlânâ semâ’a tekrar ciddiyetle başlayıp bu gazeli söyledi:

‘O kuyumcu dükkânında bir hazine meydana çıktı.

Bu ne şekil, bu ne mânâ, bu ne güzel, bu ne güzellik ilâh.’(Ahmet Eflâkî, 1989, s. 115)

Bu rivayetten hareketle, Mevlânâ’nın da kuyumcuların çekiç seslerinden etkilendiği ve semâ’ yapmaya başladığı belirtilerek, Pythagoras ile aralarında benzerlik kurulur ve hem Hz. Mevlânâ’nın, hem de Pythagoras’ın, musikinin kaynağını, çıkış yerini, semavi bir kaynakla izah ettikleri söylenir. Hatta Mevlânâ *Mesnevî*’de şunları söylemektedir:

“(Fakat padişahın) rebab sesini dinlemekten maksadı,  
İştihak çekenler gibi O (ilâhî) hitabı hayal etmektir.  
Zurna ve davul sesleri, bir parçacık o külli neferin,  
Kıyamet Günü’nde çalınacak olan Sûr’un sesine benzer.

Hikmet sahibi kimseler 'Bu mûsiki nağmelerini (makamları)  
gökyüzünün dönüşünden aldık' derler.  
Halkın Tambur'la çaldığı, sesle söylediği ezgiler,  
Gökyüzünün dönüşünün sesidir." (Rumi, 1973, s. 115).

Sufiler, musikiyi haram sayanlara, bununla karşı koyuyorlardı. Sufilerdeki yaygın inanca göre de musikiyi icat eden kimse, Hz. Süleyman'ın talebesi olan Pythagoras'tır. Feleklerin dönerken çıkardıkları sesleri işittikten sonra musiki ilminin öncülüğünü yapan Pythagoras, tasavvuf literatüründe de sıkça anılmaktadır (Ayvazoğlu, 1989). Bu teori, zaman zaman musiki ile astroloji arasında ilişkiler kurulmasına da sebep olmuştur. *Risâle-i Mimâriyye'*de musiki -astroloji ilişkisine ışık tutacak nitelikte, şu bilgiler mevcuttur:

"(...) makamlar da on ikidir. Sekizinci göğün on iki burcu olduğundan, makamları on iki kısım üzere koymuşlardı. On iki burç dedikleri; kuzu, boğa, ikizler, yengeç, arslan, başak, terazi, akrep, yay, oğlak, kova, balık. On iki makam dedikleri; Rast, İsfahan, Irak, Zirfîkend, Büzürk, Zengüle, Rühavî, Hüseyinî, Hicâz, Bûselik, Nevâ ve Uşşak'tır. Bundan başka dört unsur vardır ki "anâsır" dedikleri ateş, hava, su, toprak. Şube de dördtür. Şubeyi dört unsura göre koymuşlardır. Yegâh, Dügâh, Segâh, Çargâh. En aşağı mertebe Yegâh'tır, yukarı mertebe ise Çargâh. Dügâh ve Segâh, bu ikisinin arasındadır. Ve gezegenler de yedidir. Zuhâl, Müşteri, Merih, Şems, Zühre, Utarit, Kamer. Âvâze de yedidir. Zira âvâzeyi yedi gezegene göre koymuşlardır. Yedi âvâze dedikleri ise; nevrüz, selmek, şehnaz, mâye, gerdaniye, hicaz ve geveştir. Bundan başka, gece ve gündüz yirmi dört saattir. Terkibât da yirmidördtür. Zira terkibâtı yirmi dört saate göre koymuşlardır. Bir makamı ağaz edüp, yani başlayup başkasında karar edince, onda bir terkib elde edilir ve bu ilme de "Edvâr İlmi" ve "Mûsiki İlmi" derler. Bu ilmi yazıp düzenleyen, Hz. Süleyman'ın talebelerinden, hakim Pythagoras'tır. Söz birliği ile yedi hakimin en seçkinidir. Deniz dalgalarının vuruşundan, yani sığ yerlerde denizin talazından, birbirinin ardından gelüp taşra kıyıya vurmasından usûller bulup, yazup dizmiştir."(Gökyay, 1976, s. 125)

Mehmet Ali Ayni de feleklerin dönüşünden bir nağmenin hasıl olduğunu şu şekilde beyan etmektedir:

"Eski astronomiye göre sayıları yedi olan felekler, şeffaf kubbeler halinde birbirinin miheri etrafında dönerler. Dönerlerken de, nehirden su çekip bağ ve bahçelere akıtan dolaplar gibi sesler çıkarırlar. Göklerin ve feleklerin dönüşünden hâsıl olan lâtif ve ruhnuvâz nağmeleri, lâhûtî mûsikiyi herkes işitemez. Bu nağmeleri, uzun bir çalışmadan ve gayretten sonra filozof Pythagoras işitmiş ve onun sayesinde mûsikî kaidelerini koymuştur."(Mehmed Ali Ayni, 1923, s. 151)

Görüldüğü gibi bazı kaynaklarda Pythagorasın görülen ve görülmeyen âlemleri seyrettiği, feleklerin yörüngelerinde dönerken çıkardıkları sesleri işittiği ve feleklerin ahengini dinlediği ileri sürülmektedir (Şehristani, 1153). Hâşim Bey de *İlm-i Edvâr Risâlesinde* Pythagoras'ı ve onun musikişinas kişiliğini şöyle anlatır:

"Fisagor hekimin ilm-i mûsikîde mahareti berkemâl olduğu, kuvve-i ri'yâziyye sebebi ile hâsıl olup, bu cihetle Sedâ-i Evdâ Ecrâm-ı Semâviyye'yi ve harekât-ı kevâkibi istimâ eyleyip derûnunda hıfz ve ittikân ve bu terkiib üzere on iki makam, dört şube ve yirmi dört terkibi icâd eylediği kütüb-i muteberde mestûr ise de, Hoca Nasuriddin ve Ebu Ali Sînâ yirmi terkiib, terkiibatı mezkûrun üzerine zam ve ilave ederek kırk dörtte iblâğ etmişlerdir. Hekim-i mezbûrun ihtirâ olan makâmât ki, seyr-i edvâr-ı kadim üzere bunlardır: Rast, Irak, İsfahan, Zirekefend, Köçek, Büzürk, Zirgüle, Rehâvî, Hüseyinî, Hicazb?uselik, Nevâ, Uşşak. On iki burca nisbetle on ikiye hasredildi. Ve bu yedi âgâze ki Heft Âgâze tabir eylemişler, bunlardır: Geveşt, Şehnâz, Selmek, Mâye, Nevrûz, Gerdâniye, Hisar, Seb'a-i Seyyâre'ye nisbet edip, Yegâh, Dügâh, Segâh, Çargâh yani çar şube tesmiye eylemişler."(Haşim Bey, t.y., s. 44).

Musikinin temellerini kurmaya çalışan ve Nikomakhos tarafından, sesler arasındaki ilişkiyi ilk defa keşfettiği belirtilen Pythagoras'ın, yine bazı İslam kaynaklarına göre musiki ile ilgili ilk bilgileri de Samos'lu bilgelere öğrendiği rivayet edilir (Rosenthal, 1975). Buna bağlı olarak eski Yunan'ın, Pythagoras sayesinde aralıkları tanıdığı da ileri sürülür. Bugün sahip olunan müzik tekniğine ait bazı ifadelerin kaynağı, eski Yunan idi. (Fakat eski Yunan'a bu bilgiyi öğreten de Pythagoras'tır). Ton, diatonik sisteme; yarım ton, kromatik sisteme; çeyrek ton da anarmonik sisteme kaynaklık ediyordu denilebilir (Lavoix, 1955; Şehristani, 1153).

Tabii tüm bu özellikleriyle Pythagoras, musiki üzerine bilimsel kabul edilen ilk çalışmalarını yapan kimse olmakla, musiki biliminin de babası kabul edilir (Pole, 1924). Musiki tarihinde, musikideki oranların kurallarını, titreşen cisim (vücut) etkilerinin uzunluklarının nasıl değiştiğini, verdiği müziksel tonların perdeleri arasındaki farkı izah eden ilk kişidir (McKinney ve Anderson, 1954). Bu arada Pythaoras'ın Hermetizm'den etkilendiği, Mısır'a giderek Memfis Mabedi'ne ulaştığı ve çok sıkı imtihanlardan sonra mabede kabul edildiği rivayet olunur (İbn Fâtik, 1106). Doğu'ya, Çin'e yaptığı geziden sonra Budizm'den etkilenmesi, Çin pentatonik müzik sistemini nakletmesi ve onu geliştirmesi gibi bilgilerden hareketle, Doğu'nun o zamanki bilgi ve hikmet rüzgârlarından da nasibini aldığı söylenebilir.

Nicholson'a göre, Pythagoras'ın en iyi bilinen teorileri, Müslüman felsefesi ve şiiri için neredeyse sıradandı. Basralı İlhân-ı Safâ'ya göre; gök kubbe döndüğünde, gezegenler ve yıldızlar hareket ettiğine göre Allah'ın (c.c.) övüldüğü, meleklerin ruhlarına zevk veren, aynen bizim ruhlarımızın bedenî dünyasında melodileri zevkle dinleyip keder ve üzüntülerimizden sıyrılmamız gibi, müziksel notaları olmalı. Bu melodiler olduğu kadar, cennet melodilerinin ekolarıdır ve bize cennet bahçelerini ve orada ikamet eden ruhların zevklerini hatırlatır ve ruhlarımız oraya uzanır (uçar) ve eşleri ile birleşirler (Nicholson, 1996).

## Tasavvuf, Aşk ve Musiki

İslam dünyasında musikiye en fazla ilgi, genellikle tasavvuf ehli tarafından gösterilmiştir. İkinci asrın sonlarından itibaren musiki, semâ’ adı altında tasavvufa girmeye başlamış ve İslam tasavvufunun belli başlı karakteristiği haline gelmiştir. Böylece bütün sufi ve tarikat mensupları tarafından benimsenen semâ’, insanı Allah’a yaklaştıran ve yükselten dinî bir unsur olarak görülmüştür. Sufiler, musiki (gınâ) kelimesi yerine, özellikle semâ’ kelimesini kullanarak o dönemde yaygın olan keyf ve nefis ehli ile karıştırılmaktan sakınmak istemişlerdir (Gazzali, 1979). Bunun yanında, semâ’ kelimesini ölçülü ses ve hoş seda manasına gelen musiki yerine kullanmakla beraber, bu deyimın manasını genişleterek hoş olmayan sesleri de kapsayan bir mana vermişlerdir. Bunun sebebi, tabiattaki bütün seslerin özünde bir ahenk barındırıyor olmasıdır. Bu yüzden tasavvufta semâ’ demek, musiki demek olmayabilir. Semâ’, kulak vasıtasıyla işitilen bütün sesler demektir. Musiki, sadece semâ’ın özel bir bölümüdür. Hatta tasavvufta; sesle hiç ilgisi bulunmayan manevi hakikatler, sırlar, hikmetler, rüyetler ve müşahadeler de bir musiki (semâ’)dir. Hatta tasavvufta sessizlik de bir semâ’dır (Âşıkpaşa’dan akt., Uludağ, 1992, s. 228–229).

Ayrıca sufiler semâ’ kelimesini kullanarak ğına, elhan ve musiki deyimlerini kullanmak suretiyle kendilerini dinî bozmak ve yeni ibadetler uydurmakla suçlayan zahir ulemasının hücumlarına hedef olmaktan korumaya çalışmışlardır. Bu arada musiki ve raksa (semâ’ ve vecd) eğlence ve oyun nazarıyla bakılmaması konusunda hassasiyet göstermişlerdir (Uludağ, 1992).

Süleyman Uludağ’a göre, semâ’dan bahsederken vecd’den de bahsedilmesi gerekmektedir. Çünkü vecd, semâ’nın semeresidir, vecdin semeresi de ya ölçülü ve ahenkli harekettir –ki mevzûn harekete raks ve tasfik adı verilir– veya ölçülü olmayan harekettir, ki buna da ıztırâb, sallanmak adı verilir. Vecd, semâ’nın meyvesi olan bir haldir, semâ’ dinlemenin neticesi olarak Hak Teâlâ tarafından “gelen (vârid)” mânâdır, semâ’ yapan bu manayı kendinde bulur (vecd). Bu buluşa “vecd” adı verilir (Uludağ, 1992).

Sufilerin semâ’ ile “Elest bezmi” arasında bir münasebet kurmuş olmaları da oldukça dikkat çekici bir durumdur. Bu görüş, tasavvufta ve muhtelif tarikatler arasında hızla yayılmıştır. Bu münasebet, şu şekilde kurulmuştur: “Elestu bi-Rabbikum?” şeklindeki hitabı keyfiyetsiz ve şekilsiz olarak dinledikten sonra, o ilahî hitabı işitmenin zevki kalplerde yer tuttuğundan, Hazret-i Adem’in yaratılmasından ve zürriyetinin dünyaya gelmesinden sonra, bu gizli sırlar, zuhur eden halden dolayı bir nağme veya güzel bir kelime işittikçe, o eski ahitteki zevkli dinlemenin sebebiyle kalp uçacak hale gelir. Bunlar sevgi ve aşkları ezelden beri Allah için ve Allah ile olan, irfan sahipleridir. (...) Bundan dolayı musikide saklı olan gizli sırları idrak eder ve hazlarını alırlar. Şüphesiz ki “Elest” hitabını işitmiş olma sırrı, bütün canlıların tabiatında mevcuttur. Onun için her cins kendi tabiatına uygun bir şekilde semâ’ eder, semâ’dan kendi himmeti nisbetinde hisse alır (Uludağ, 1992).

Semâ', sufilere göre vecd ve trans halini destekleyip güçlendirir (Rice, 1964). Semâ', semâ' edenin Allah'a olan aşkını, kuvvetli arzusunu (şevkini) harekete getirir, çekiştirir ki, bundan da haller doğar. Bu haller, ateşleri ile kalbi yakar, onu pisliklerden temizler. Bu temizlikten sonra insanda 'muşâhede ve mukâşefe' hâsıl olur (Yazıcı, 1963) Vefatı, Mevlânâ'nın doğumundan iki yıl sonra vuku bulan (606 H. / 1209) Ruzbihan al-Baqlî ise semâ'da çalgı çalıp şarkı söyleyen (Qawwal)'in güzel olmasını şart koşar ve semâ' meclisinde bulunan ariflerin kalplerinin rahatlandırılması için güzel koku, güzel yüz ve güzel ses gibi üç unsura ihtiyaç olduğunu kaydeder (Yazıcı, 1963).

Mevlânâ da Baqlî'nin görüşlerine yakın görüşlere sahiptir:

"Demek ki güzel ses, çalgı dinlemek âşıkların gıdasıdır,  
Bu dinleyişte buluşmak, kavuşmak hayali vardır.  
Gönüldeki hayaller, güzel sesle gelişir;  
Hatta güzel ses yüzünden şekillere bürünür o hayaller.  
Suya ceviz atanın ateşi nasıl yalımlandıysa,  
Güzel seslerle aşk ateşi de parlar, yalımlanır" (Rumi, 1973)

### ***Mevlânâ ve Semâ'***

Mevlânâ, âdeta kendini kaptırarak semâ' eder ve kendinden geçerdi. Sipehsalar'ın naklettiğine göre, semâ'î âdeta bir ibadet haline getiren Mevlânâ, Şemsüddîn -i Tebrizî ile buluştuktan sonra semâ' etmeye başladı (Sipehsalar, 1312, s. 65) Nicholson'a (1996) göre Celâleddin Rûmî, Şems-i Tebrizî ile "tek ruhlu iki beden" olduklarını açıklamasından uzun bir süre önce, sufiler, mistik aşkın duygusal şeklini yeşertmişlerdi. Bu âşık ruhlarının birliğinde, tüm ayırıcı özellikler yok olur; aşkı duyanın ve duyulunun farklı kimliklerini birleştirdikleri aşkın birliği dışında, geriye hiçbir şey kalmaz. Rûmî, Şems'in isminin sanki "kendisi ve o" aynı olmuş gibi kullanırdı (Nicholson, 1996) Sultan Veled de *İbtidânâme*'sinde, Mevlânâ'nın Şems ile tanıştıktan sonra gece-gündüz semâ'da bağırıp çağırarak, yerlerde dönerek raks ettiğini, mutriblere altın ve gümüş verdiğini, niha yet çalıp söylemekten takat kalmadığını, bütün şehir halkının ona uyararak semâ'ya müptela olduğunu kaydetmektedir (Sultan Veled, 1312, s. 55).

Sipehsalar ise Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî'ye mülaki olmadan önce hiç semâ' etmediğini, Şems'in arzusu ile semâ'ya başladığını ve bunu ölünceye kadar hiç bırakmadığını, onu yol ve ayin haline getirdiğini naklettikten sonra, semâ'ın ruh üzerindeki tesirini izaha çalışır: Semâ', nefislerin istekleri ile meşgul oldukları için, halka haramdır. Allah talibi ve âşıklarına ise helaldir; zira bu suretle onlarda Allah'ı arama şevki ve halleri artar, Allah'tan başka bir şey gözlerine gözükmez. Ayrıca semâ' esnasındaki hareketlerini manalandırmaya çalışır; dönmek, Tevhid'i gösterir ki bu, muvahhid ariflerin makamı olup bu makamda arifler her cihette, mahbûb ve matlûbu görür ve döndükleri her tarafta bir feyze nail olurlar. Sıçramak ve oynamak, salikin nefsinin teshir ve Tanrı'dan gayri her şeyi alt ettiğine delalet eder (Sipehsalar, 1312, s. 55).

El sallamak (dast afşândan), visalin husulünden olan sevince, kemal mertebesine yönelmeyi, nefs-i emmâre askerini yenmeyi göstermektedir. Semâ’ esnasında birini kucaklamak, ancak insanın kendi kendisinden tamamen geçtiği bir anda mübahattır (Sipehsalar, 1312, s. 55). Durma vaktinde kendisini kimin iç aynasında tam bir berraklıkla müşahede ederse onu kucaklar, müşahede ettiği cemalinin hallerini bulur. Halkı semâ’a sürüklemek ve harekete teşvik etmek, sahv ehlinin makamı olup bu makamda gelen feyzi hazır bulunanların kalbine saçmak ve rahmeti hepsine şamil kılmak gayesi güdüldür. Tevazu ve secde ise kulluk makamından ibarettir. Semâ’da midenin boş olması şarttır (Sipehsalar, 1312, s. 55).

### ***Kâinata Her Şey Dönüyor***

Görülüyor ki Sipehsalar’da Mevlânâ’nın Şems’in teşviki ile ayin (resm, adet, kanun) ve tarîk (yol, adet) haline getirdiğinden bahsedilen semâ’ın icra şekli hakkında, sadece kol ve ayak hareketleri ile dönmeden bahsedilmekte ve fakat bunların tarifleri verilmemektedir. Sadece bu semâ’ fikrinin, kâinattaki her şeyin döndüğünden hareketle ortaya çıktığı ve gezegenlerin dönüşlerinin, dönerek semâ’ yapma konusunda Mevlânâ’ya fikir verdiği rivayet edilmektedir. Hoşa giden veya manalı bir ses, Mevlânâ’yı semâ’ ettirmeye kâfi gelirdi. Sokakta, pazarda, Meram mescidinde, ılıcada, değirmende, Konya meydanında semâ’ ederdi Mevlânâ. Semâ’ için önce kabiliyet şart koşulur, fazla semâ’dan Konya halkının alttan alta semâ’ aleyhinde bulduklarından da şikâyet ederdi (Ahmet Eflâkî, 1989).

Mevlânâ’nın semâ’ında ve hissiyatında “aşk”ın temel kavram olduğunu belirtmiştik. Aşk, onun için her şeydir. Mevlânâ’da ve Mevlevilikte her şeye cezbe ve aşkla ulaşıldığı düşüncesi vardır. “Aşk olmayınca meşk olmaz” atasözü, bir Mevlevî’nin her işinde kılavuzdur (Gölpınarlı, 1963b).

Mevlânâ, *Mektuplar’da* şöyle yazar:

“Ustan aşktır senin; oraya varınca,  
Zâtı o, hal diliyle sana söyledi mi, dediğini yap.”

“Fark vardır candan kopup gelen aşkla,  
İple bedene bağlanan sevgi arasında.”

“Aşk ehlini ağırlamak keremendir;  
Aşk ümmeti, ümmetlerin en arıdır.” (Rumi, 1963)

Mevlevî semâ’ı, dışarıdan bakıldığında ilginç gelebilecek bir hareket biçimidir. Nitekim bu konuda epey açıklamalar getirilmeye çalışılmıştır.

“Bir Mevlevî semâ’ı esnasında dervişlerin dönmesi, aynı şekilde merak konusu olan bir uygulamadır. Dönmenin arkasındaki gerçek ise, dış bünyenin boşa ve dönme bırakılması, aynı zamanda iç bünyenin ve onun yerleşmesinin

sabit kalması ve güçlenmesidir, aynen hızla dönen tepenin merkez çekirdeğinin tamamen sabit kalması gibi. Dönmek, ağaçlar etrafında dönerek Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî tarafından geliştirildi ve sabitleştirildi. Dışa doğru dönmek, içe doğru hareketsizlik gibi iki zıt gerçeği birleştirerek tek bir noktayı uygulamada başardı. Dönerken, dikkat içe doğru (kalbe doğru) verilir ve Allah (c.c.)'a göre, sanki dışa doğru verilir. Dönen kişi bir süre sonra uyuşur." (Haeri, 1997, s. 64)

Sipehsalar, nağmeli ses ile semâ' etmenin, âşıklarda derin tesirler bıraktığını ifade ederek bunun sırrını şu şekilde açıklar:

"Nağmeli ses, âşıklara şundan dolayı hoş gelir: Onlar 'Elest Meclisi'nde, rûhânî güzel seslere alışmışlar ve onun verdiği boşluğa kulak vererek yetişmişlerdir. Nefs âlemine ve vücudun bulanıklığına yakalanmış, rûhânî âlemden uzak kalmış oldukları bu günde ise, o güzel seslerden birazcık kulaklarına gelince, hüznülü olan gönülleri şevklerinin fazlalığından çırpınır, coşar ve bedeni de ona uyarak harekete getirir. Semâ' esnasında hakikati bilenlerden hasıl olan hareketlerin hepsi, bir nükte ve gerçeği gösterir. Nitekim dönmek, tevhide işaretir. Ve bu, belirleyen (muvahhid) âriflerin makamı olup, bunlar o halde istenen ve arananı her tarafta görürler; döndükleri her tarafta onun taşmasından nasiplerini alırlar." (Sipihşalar, 1977)

Semâ' esnasında yapılan bazı davranış ve hareketlerin de özel manaları vardır. Sipehsalar, onları şöyle izah ediyor: Sıçramak ve ayak vurmaya (Pây kûften) gelince; bu iki hareket iki şeyi işaretir: Sıçramak, şevkin fazlalığından yüksek âleme ulaşmadır. Ayak vurmaya ise salık, o halde nefsinin hükmü altına alıp Allah'tan başka her şeyi himmetinin ayağı altında eziyor. Kol açmak ise birkaç şeye işaretir: 1. Vuslat şerefinden hasıl olan sevince ve kemal derecesine yönelmeye 2. Nefs-i emmâre ordusunu yenmeye işaretir ki büyük cihat (cihad-ı ekber) bundan ibarettir. Semâ' esnasında bir azizi kucaklamak ve birlikte semâ' etmek şu zaman vaki olur: Derviş tamamıyla kendisinden yok olur, semâ'a kalktığı zaman topluluğun içinde, kimin aynasında kendisini tam bir beraklık ile görürse, o azizi kucaklayıp kendi cemalinin hayali ile o azizle aşk oyunu oynar. Halkı semâ'a sürüklemek, harekete teşvik etmek, ayık halkın hali olup feyzi bütün hazır bulunanların düşüncesi üzerine sıçrar ve Allah'ın merhametini hepsine yayar. Semâ'da alçakgönüllülük göstermek ve secde etmek, ibadet halinden (makamından) ibarettir; zira semâ' eden, semâ'da ayakta durma, eğilme ve yere kapanma da sevilene (Allah'a) kulluk eder. Kırk yıl Mevlânâ'nın hizmetinde bulunan Sipehsalar'ın(1997) Mevlânâ'dan rivayet ettiğine göre, semâ' ehlinin hareketi ve durması, eğlence ve boş şeyler üzerine değil, ciddiyet üzerine kurulmuştur.

Sipehsalar, Mevlânâ'dan semâ' ile ilgili şöyle dediğini rivayet eder:

"O halde semâ' âşıkların gıdası oldu.

Zira onda (sevgili ile) birleşmenin hayali vardır." (Sipihşalar, 1977, s. 72)

Semâ', herkesin yapabileceği bir şey değildir. Özellikle halkın semâ' yapması uygun değildir. Semâ' yapmaya Mevlânâ'yı teşvik eden Şems-i Tebrizî'dir:

"Semâ' yap, zira istediğini ancak semâ'da bulabileceksin". Semâ', kendi nefislerinin istekleri ile meşgul oldukları için halka haramdır. Halk, semâ' ettiği vakit yerilen ve tiksiniyen haller artar; boş şey ve aşırı sevinçten dolayı (nâhoş) hareket ederler. Hiç şüphesiz böyle bir zümreye semâ' haram olur. Halbuki Allah'ı arayan ve ona âşık olan ve semâ'da aşk ve şevki artan, o esnada Allah'tan başka gözlerine bir şey görünmeyen topluluğa semâ' helâl olur." (Sipihşalar, 1977, s. 72).

Hazreti Mevlânâ kendisinin, Allah âşıklarının veya dindar muhiplerinin gördüğü bedende olmadığını söylemiş ve "Ben belki de müritlerin 'Allah! Allah! diye bağırdukları zaman tattıkları mutluluk ve neşeyim, bu nedenle bu mutluluğun tadını almaya bakın" demiştir. Bir defasında yukarılarda uçan bir kuş olduğunu ve göklere ulaşmadığını; evin çatısına kadar yükseldiğini ve sonra kaçtığını söyler. Yani bu kuş, derviş olan insanla birlikte ve bu insan normal insanlara göre çok daha üstün bir zat oluncaya ve normal varlıkların çok daha üstündeki bir mertebeye varıncaya kadar tam bir derviş olamaz. Derviş, dünyadaki keder ve üzüntülerden uzaklaşır ve tüm sıradan insan duygularından sıyrılır (Brown, 1927, s. 251).

İşte semâ', dervişe bu yolu açar. Mevlevilerde semâ', aşk ve cezbeyi meydana getirmek için bir vesiledir ve her Mevlevî mutlaka semâ' etmesini de bilir (Gölpınarlı, 1953, s. 387).

### **Mevleviliğin Müzik Felsefesinin Temellendiği İlk On Sekiz Beyit**

"Dinle, bu Ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor.

Diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadım la  
erkek de ağlayıp inlemiştir, kadın da.

Ayrılıktan şahrem şahrem olmuş bir gönül isterim ki iştiyak  
derdini anlatayım ona.

Aslından uzak kalan kişi, gene buluşma zamanını arar.

Ben her toplulukta ağladım, inledim; iyi hallilerle de eş oldum,  
kötü hallilerle de.

Herkes kendi zannınca dost oldu bana; içimdeki sırlarımıysa  
kimse aramadı.

Benim sırrım, feryadımdan uzak değil; fakat gözde, kulakta  
o ışık yok.

Beden candan, can da bedenden gizli değil; fakat kimseye canı  
görmeye izin yok.

Ateştir Ney'in bu sesi, yel değil. Kimde bu ateş yoksa, yok  
olsun o kişi.

Aşk ateşidir ki Ney'e düştü; aşk coşkunluğudur ki şaraba düştü.

Ney, bir dosttan ayrılana eştir, dosttur; perdeleri, perdelerimizi  
yırttı gitti.



Ney, kanlarla dolu bir yolun sözünü etmede; Mecnun'un aşk hikâyelerini anlatmadı.

Ney gibi bir zehri, Ney gibi bir panzehiri kim gördü?

Ney gibi bir solukdaşı, bir iştiyak çekeni kim gördü?

Bu aklın mahremi, akılsızdan başkası değildir; dile de kulaktan başka müşteri yoktur.

Gamımızla günler geçti, akşamlar oldu; günler yanlışlarla yoldaş kesildi de yandı gitti.

Günler geçip gittiyse, de ki: Geçin, gidin, pervamız yok.

Sen kal ey dost, temizlikte sana benzer yok.

Balıktan başka herkes suya kandı; rızkı olmayanın da günü uzadıkça uzadı.

Ham hiçbir pişkin, olgun kişinin hâlini anlayamaz;

öyleyse sözü kısa kesmek gerek vesselâm.”(Rumi, 1973, ss. 26–27).

Bu on sekiz beyitte, birinci planda 'Ney' vardır. Şikâyet etmektedir; ayrılıkları anlatmaktadır: “Kamışlıktan kesildim kesileli feryat etmedeyim; erkek kadın herkes feryadına uymada, ağlayıp inlemededir. Aslından uzak düşen, elbette buluşma çağını arar. Her toplumda ağladım, inledim; herkesle eş dost oldum; herkes kendince bana dost oldu; ama içimdeki sırlarımı kimse araştırmadı.” demektedir. Mevlânâ, neye aşk ateşinin düştüğünü, hakikat şarabını aşkın çoşturduğunu söyler: “Ney gibi hem zehir hem panzehir olan, onun gibi solukdaş kesilen yoktur; o, kanlarla dolu bir yolu bildirmede, Mecnun'un hikâyelerini anlatmadadır.” der. Sonunda da ham kişinin pişkin, olgun kişinin halini anlayamayacağını, sözün kısa kesilmesi gerektiğini söyleyip bu on sekiz beyti bitirir.

Eski şârihlere göre, buradaki ney, “İnsân-ı Kâmil”dir. O, birlik kamışlığından kesilmiştir. Kendi varlığından geçmiş, gerçek varlıkla var olmuştur. Ondandır çıkan her ses, Allah iradesini bildirir; onun ihtiyarı, Allah ihtiyarıdır. Fakat görünüşte sıfatlarla, fiillerle kayıtlıdır; bu bakımdan “İtlak” âlemini özler. Daha doğrusu da onun bu özleyişi bir cilverdir, kendi kendisine bir nazdır. Nitekim;

Men zı cân-ı can şikayet mikunem

Men neyem şaki rivayet mikunem,

yani, “Ben canın canından şikâyet etmedeyim; ama gerçekte şikâyetçi değilim, rivayet etmedeyim ancak.” buyurur (Rumi, 1973, s. 348).

Mana bu yöne götürüldü mü, ney ancak bir mecazdır. *Mesnevî*'yi başka bir tarzda anlamak iddiasına düşenlere göreyse bu beyitlerdeki ney, maddi neydir. Manaları bu yöne çevirmek tamamıyla yanlıştır (Ateş, 1953).

İlk iddialar mı doğrudur, yoksa bu son iddia mı? Bu hususta Mevlânâ diyor ki:

"A güzel sesli Ney, gönüller almadasın, hoşsun, güzelsin; sıcak sıcak nefes vermedesin, soğuk havaları silip süpürmedesin. İçinde ne boğum var, ne bir şey; bomboş. Dertlere düşmüş, perişan olmuş gönülden, candan derdi, elemi almadı, onları da kendine döndürmedesin. Herkesin, sevgilisine uygun bir resimdir, yapıyorsun; okuma yazma bilmiyorsun ama içyüzden bir ressamısın âdeta. Ey tüm gerçeklerin şekli, sureti, hangi perdedesin sen? Neyin nağmeleri arasından bir baş göster; şekerler gibisin sen çünkü. Gözün dokuz olmuş sanki; can da on kulağını sana vermiş; altı yana da üfle nağmelerini; altı yana da bildiksin, tanıdık sen. Ey başı kesilmiş kamyş, dilsiz dudaksız sırlar şöyle; boğazdan tattığın soluğu, halka da bir hoşça tattır. Ney'e aşk ateşi düştü, âlemi bir duman- dır kapladı; çünkü sesin aşk sesi; aşk sesini duyurmadasın, ateşlisin sen. Aşkınla Leyla'nın Mecnun'un sırlarını okşa; gönle ne tatsın sen, cana ne huzur. Hâsılı soluğunda Tebriz'den bir koku var; güzelliğinle, alımla nice gönüller kapmadasın sen."(Rumi, 1943, s. 446).

Âdeta *Mesnevî*'nin on sekiz beytinin bir başka tarzda ifadesi olan bu gazelde ney, gönüller almada. İçinde ne boğum var, ne bir şey. Herkesin sevgilisine uygun bir resim yapıyor. Tüm gerçeğin şekli o. Altı yana da bildik. Düştüğü ateş aşk ateşi. Verdiği ses, aşk sesi. Leyla'nın, Mecnun'un sırlarını okşayabilir; soluğunda Tebriz'den bir koku var. Açıkça görülüyor ki maddi ney, mana âleminin tercümanı oluyor; bir sembol kesiliyor.

Yine Mevlânâ bir gazelinde, şöyle diyor:

Metaz iy dil sû-yı deryâ-yı nârî  
Ki mitersem ki tâb-ı nâr nârî  
Vücutet ez ney-o dâred nevâyî  
Zi ney her dem nevâ-yı nov bizârî  
Neyistânet nedâred tâb-ı ateş  
Ve gerçi tu zeni şehri berârî (Fûruzan-fer, 1340).

Başka bir gazelinde ise:  
Eğer hâli şevi ez hiş çün ney  
Çü ney pur ez şeker akende bâşî, (Fûruzan-fer, 1340).

Bir başka gazelde de deniyor ki:  
Merâ her lehze kurbânest cânî  
Tura her lehze der bend-i gumânî  
Du çeşm-i tu beyân-ı hâl-ı nem bes  
Ki ruşenter ezin nebved beyânî  
Cihan çün ney hezârân nâle dâred  
Ki yek ney did ez şeker-sitânî  
Ezon şekkersitân didem nişanhâ  
Nedidem ez tu şirinter nişana

Misâl-ı ışk peydâiyy-o pinhân

Nedidem hemçü tu peyda nihânî (Füruzan-fer, 1340).

Abdülbaki Gölpınarlı, bu on sekiz beyti şöyle şerh ediyor:

“Mevlânâ, ‘Dinle, bu Ney nasıl şikayet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor’ derken hem kamışlıktan kesilen Ney’i, hem de Mutlak Varlık’tan mukayyet varlığa düşen kendisini kastetmektedir. Varlık Birliği (Vahdet-i Vücut) inancına Mutlak Varlık, hiçbir kayıtle kayıtlanamaz; hiçbir sıfatla tavsif edilemez. Hatta ona ‘Mutlak’ demek bile onu kayıtlamaktır.”(Rumi, 1973, s. 40).

Mevlânâ, neye düşen ateşin aşk ateşi, şaraba düşen coşkunun aşk coşkunu olduğu söyleyerek aşkın, bütün âlemde bulunduğunu bildirmekte; âdeti her varlığın, istidadınca kemale doğru yüceldiğini anlatmaktadır. Mutlak Varlık’ın zuhura olan meyli, zatî iktizası, aşk ve hubb-ı zatî adlarıyla anılmıştır; bu bakımdan bütün âlem, aşktan zuhur etmiştir denebilir; soluktan soluğa da zuhur edip durmaktadır. Kâmil insanın sesi, sırrından ayrılmaz. Hz. Ali’nin buyurdıkları gibi, “İnsan, dilinden anlaşılır, sözünden bilinir.” Onun sesi, sözü, bir ateştir ki duyuları yakar, izafi varlığını yok eder. Bundan dolayı bu ateş kimde yoksa, yok olsun demesi, bir ilenme değil, hayır duadır; o da bu ateşe düşsün, mevhum varlığı yansın, yok olsun demektir. Buradaki şarap da şüphe yok ki bir remizdir. İnsanı varlığından, benliğinden alan; onu gerçek aşka, irfana, manevi neş’eye gark eden cezbe işaretler. Neyin hem zehir hem panzehir olması da kâmil insanın sözüyle, bakışıyla, istidat sahibinin kötü huylarını yok etmesine, o kötü huyların zehriyle zehirlenmiş olan ilahî huylarını diriltmesine işaretler.

Mevlânâ, neyin kanlarla dolu bir yoldan bahsettiğini, Mecnun’un aşk hikâyelerini anlattığını bildirirken gerçek aşk yoluna işaret etmiş olur. Sufiler, yollarının esasını zahitliğe, riyazete, esmaya, yani Allah adlarını muayyen zamanlarda muayyen sayıda zikre dayarlar. Melamet yolunu benimseyenlerse Mevlânâ’nın;

‘Riyâzat nîst piş-i mâh eme lutfest-o bahşâyîş

Heme mihrest-o dildârî heme ayşest-o âsâyîş<sup>2</sup> (Rumi, 1973, s 40).

İsmail Hakkı Bursevî’ye göre, *Mesnevî*’nin birinci beytinin birinci mısraındaki (Ney) ile kamış kastedilmiştir. Lûgât-ı Hüsâmî’de, “Kamış Ney’dir, düdük Nây” denilmişse de bu çoğunluk itibarıyla değildir.<sup>3</sup> Bu beyitte “şikâyet”, “hikâyet”ten evvel yazılmıştır ki

2 “Bizim katımızda riyâzât yoktur, tamamiyle lütuf vardır, tamamiyle bağış vardır; yolumuz budur bizim; tamamiyle sevgidir, gönül alıcılıktır, tamamiyle zevktir, neş’edir, düzenliktir” beytinde dediği gibi aşk ve cezbe esasına dayanırlar. Aşk, cezbe meydana getirir; cezbe de izafi ve mevhum varlığı kökünden yıkar, yakar, külünü havaya savurur gider. Akıl denilen sezîş, anlayış, biliş ve buluş kabiliyeti, bu aşkı ne sezer, ne anlar, ne de bulur; çünkü akıl topluma, çevreye, görgüye, bilgiye, töreye ve geleneğe bağlıdır. Bunlarsa hem bilgiye, hem gerçeğe ulaşmaya engel olabilir. Akla dayanan, kendisine güvenir, bu güvenç de ona benlik, bencillik verir; aşka gelince: O, bütün bağları çözer; şu halde söze müşteri nasıl kulaksa, söz nasıl kulakla duyulursa, aşk da akla dayanmayan kişiye mâil olur.

3 Farsça (Na), (Nay) ve yumuşatılmış şeklinde (Ney), bilinen sazın adıdır. (Bürhan-ı Katî tercümesi) ne ve Lûgat-ı Naci’ye göre Ney’in Davud, Şah, Mansur, Mabeyn, Nısfıye, Girift, Çığırtma, Batatlı, Sipsi, Kaval gibi çeşitleri vardır. Şimdi dilimizde (Ney) daha çok kullanılıyor.

doğrudur. Çünkü ikinci mısra, birinci mısraı açıklıyor. Bursevî'ye göre, evvelinde "B" (Bîşnev) bulunması itibariyle "Besmele"ye uygun düşmektedir. Besmelesiz nâzil olan Tevbe Sûresi, "B" ile başlamaktadır. Bu "B", Besmele'nin "B"sine bedeldir ve Besmele bunun altında gizlidir ki *Mesnevî*'ye Besmele ile başlanmış olduğuna işarettir. Mevlânâ Hazretleri *Mesnevî*'sine "B" ile başlamış ve altıncı defterinde "N-nun" ile bitirmiştir. "Ben 'B'nin altında noktayım" sırrına da işaret edilmiştir. "B", başlangıca delâlet eder ki *Mesnevî* de böyle olmuştur. "B", ebced hesabında 'iki' sayısını gösterir. Allah ehline (Ehlullah) göre "B", Allah'ın lâtif ismi karşılığı olarak kabul edilmiştir ki *Mesnevî*-i şerif de ism-i lâtifinin tecellisinden doğmuştur. Bu da *Mesnevî*'nin, Allah'ın bir lûtuftu olduğuna delâlet eder. Ruhu (lâtif) hale getirmedikçe hakikatler ve letâif âlemine girilemez. Ruh kesif cisim maddesine yakın olunca, yani ruh cesetle bulununca, kendisine de kesiflik arız olmuştur." (İsmail Hakkı Bursevî, 1287, s. 3).

Tâhirü'l-Mevlevî de *Mesnevî* şerhinde, kendi üstadı Mehmed Es'ad Dede Efendi'nin tamamlamaya muvaffak olamadığı *Mesnevî* şerhinde ilk beytlerle ilgili olarak şunları söylediğini yazar: "Neyden murad; enâniyeti, yani benliği fânî ve mertebe-i bekâ billâhdâ bâkî olan veliyy-i kâmil ve mürşid-i agah-dildir. Yahud, bildiğimiz Ney'dir, te'vile hâcet yoktur." (Rumi ve Tahiru'l-Mevlevî, 1963, s. 51).

Tâhirü'l-Mevlevî, "Hoca merhumun şu ifadesi bir şerh-i câmî'dir" diyor ve ekliyor;

"Zaten Ney ile insân-ı kâmil, yekdiğerinin misâli ve mümessilidir. Çünkü Ney, yetiştiği kamışlıktan kesilip ayrılmış, göğsüne ateşle delikler açılmış; başına, ğina, hatta boğumları arasına madenî halkalar ve teller takılmış, koparıldığı yerdeki rutubetten mahrum kalmış, bundan dolayı kupkuru ve sapsarı kesilmiştir. İçerisi tamamiyle boştur. Ancak, Neyzen'in nefesiyle dolar. Kendi başına kalırsa ne sesi çıkar, ne sadâsı. Vazifesi, Neyzen'in dudaklarıyla parmaklarına âlet, onun istediği nağmelerin zuhûruna vasıta olmaktır."

"İnsân-ı kâmil de böyledir. Neyistân-ı ezelden, yani (A'yân-ı sâbite) âleminden, daha açığı âlem-i ilâhideki mevkiinden kader sevkıyla şu dünyaya getirilmiş, beşeriyet kaydına ve anâsır-ı tabiat bendine vurulmuş, ayrılık ateşile bağı şerha şerha olmuş, makâm-ı kadîmindeki feyizden mahrum kalmış; kalbini nefsin heveslerinden, zihnini (Hesti-i mevhum) yani şu vehimden ibaret varlıktan tahliye etmiş, kendisini Allah'ın kudret ve düzenine terk etmiş, müessir-i hakîkinin iradesine vasıta olmaktan başka bir vazifesi kalmamış, nefha-i ilâhiyye hangi perdeden zuhûr eylerse o nağmeyi icrâ ediyor." (Rumi ve Tahiru'l-Mevlevî, 1963, s. 51).

### ***Ney, Âdemoğlunun Ruhunu Yansıtan Aynadır***

Çağdaş bir İranlı *Mesnevî* şârihi olan Kerim Zemânî de "Şerh-i Câmî-i *Mesnevî*-i Manevî" adlı şerhinde ilk beyti böyle yorumlamaktadır:

“Şu Ney’in inlemelerini dinle ki ayrılıkları, firak günleri ve hicran eyyâmını hikâye ediyor; yani insanın ayrılık ve firaklarının öyküsünü hazin ve hüzünlü bir ahenkle anlatıyor: “Ney” ve Mevlânâ’nın Ney’den maksadı hakkında, “Ney”in insân-ı kâmil ve veliyy-i vâsılın ruhunu temsil ettiği söylenmelidir. “Ney” insan varlığının rumuzu olarak telâkki edildiği için Mevlânâ’dan önce de sûfiler tarafından kullanılıyordu. Bu cümleden olmak üzere Şeyh Ahmed Gazalî, risâlesinde “Ney”e işaret etmekte ve onu insanın zâtının remzi saymaktadır. Özetle Ney, kendi aslından ayrı düşmüş insanın hakikatine dâir büyük ve açık bir nişânedir. “Ney” âdetada ademoğlunun ruhunu tam anlamıyla yansıtan bir ayna gibidir.”(Zemani, 1988, s. 48).

Neyin arif insanı ve insân-ı kâmilî temsil ettiğinde, hemen hemen bütün *Mesnevî* şârihleri müttefiktirler. Abidin Paşa da *Mesnevî* şerhinde benzer yorumlarda bulunmaktadır:

“Ney’den maksad, ârif, âkil (ve kâmil) insandır ki, ağzından âşıkâne mânâlı ve güzel sözler çıkar. Beyt-i şerifin ikinci mısrasında ayrılıklardan şikayet eder buyrulması, insanların ve âriflerin ruh ve melekût âleminde ayrılıp dünyaya gelmelerinden şikayet etmesi demektir. Mesnevî’nin ilk beyti olan bu iki mısradan, Hazreti Celâleddin Rûmî’nin kitabında başka ibarelerle değil de “Dinle-İşit” ile başlamaları, Ney’in sesinin dinlenmeye muhtaç ve (dinlemek) hassasının da diğer uzuvlardan daha faziletli olduğundandır. Kulaktan sonra başka âzânın muteberi olan göz, yalnız mahdud bazı maddî olan şeyleri görebilir. Kulak ise varlığı hissedilmeyenleri, maneviyatı, mahlûkatı, nihayetsiz hikmetleri dinlemeye istidatlıdır.” (Abidin Paşa, 1305, s. 21–22)

### ***Ney Niçin İnsân-ı Kâmil’e Benzer?***

Abidin Paşa, arifin neye benzetilmesindeki münasebetleri de şöyle izah etmektedir şerhinde:

“Ney kesilmeden evvel, kamışlıkta iken daima büyür, taze hayat bulurdu. Ârifin ruhu da ruhlar âleminde iken nihayetsiz manevî lezzetlerden istifade ediyordu. Gaddar ve kuru dünyaya gelince âb-ı zülâl ve hayat kaynağı olan ruhlar âleminde mahrum olduğu için susuz kalmış kamış gibi kurumuştur.

Ney’den âşıkâne sadâlar çıkar, kâmil olan insandan da âşıkâne ve ârifâne sözler çıkar. Ney’in sesi, dinleyenlerin aşklarını artırır, ârif olan kişi de hikmet dolu sözleriyle istidatlı kimselerin aşklarını çoğaltır. Ney’in güzel âvâzından ekseriya bir hikâye, bir aşk macerası hissölunduğu gibi, ârifin sözlerinden de çok kere hakiki aşkların halleri, lâhût âleminin sırları işitilir ve hissölunur.

Neyin boyu ile ârifin hali arasında da ilişki kurar Abidin Paşa. Ney’in boyu doğru olduğu gibi, ârifin dahi hâli doğrudur. Kamışlıktan kesilen Ney, gariptir. Ruhlar âleminde ayrılan ârif de dünyada gariptir. Ney’in içi her şeyden boştur, yalnız aşk üfürüğü ile doludur. Ârif de her çeşit dedikodudan uzak, kalbi yalnız Allah’ın muhabbeti ve aşkı ile doludur. Ney, kendiliğinden âşıkâne ses çıkarmaz, üstad bir üfleyen nefesine muhtaçtır. Ârif de zincirleme bir halde vâris olageldiği çok feyiz verici bir üfürükle yaşar.” (Abidin Paşa, 1305, s. 21–22)

Sivaslı Hacı İlyaszâde Ömer, yazmış olduğu *Mesnevî Şerhi*'nde, ney ile ilgili oldukça hoş ve ilginç görüşlere sahiptir. Şöyle diyor İlyaszâde:

"Dinle kamıştan, nasıl hikâye ediyor, ayrılıklardan nasıl şikâyet ediyor; Allah: 'Sizin için kulağı ve gözleri ve kalpleri yarattım...' ayetinde, gözden ve kulaktan üstün gördüğü, yani dinlemeyi, görmekten ve kalb işlerinden önce andığı gibi, Hazreti Molla da dinlemeyi, Mesnevî'nin başına getirmiştir. Dinlemekle, dinleyenin kalb gözleri açılır, göğsü ferahlar. Bunun anahtarı, Allah'ın şu ayetinde buyurulmuştur: 'Dinleyiniz ve nasihat alınız.'

Kamış düdüğü sana hâl dili ile der ki: "Ben su ve toprak içinde dallarım, yapraklarım ve köklerle yaşıyıp gidiyordum. Alçak dünyanın kötülüklerinden, fitnesinden, cefasından haberim yoktu. Rahattım. Her şeyden güvenliydim. Büyüyor, serpiliyordum. Ansızın bir kaza eseri beni aslımdan, yerimden ayırdılar. Altımı, üstümü kestiler. Bağrımı deldiler. Ciğerimi binbir eziyetlerle dağladılar. En sonunda bu çektiğim zahmetler rahmet oldu. Ayrılığım kavuşmaya, vuslata çevrildi. Sonum hayroldu. Usta eline düştüm. Onunla nefes nefese geldim. Nefes arkadaşı oldum. "Rüzgârlar bile Allah'ın nefesidir" sözü, Peygamber'in hadisidir. İşte bu hadise göre o tam ve olgun adam benim kalbime kutsal nefeslerini, mutlu üfürüklerini üfledi. Hz. Meryem ilâhî nefha (üfürme) ile Hz. İsa'ya gebe kalmıştı. Hz. İsa daha çocukken hem insanları doğru yola çağırıyor, hem de Allah'ına iyi bir kulluk yapıyordu. Ben de bir kamış parçası iken sevginin, safanın dirilik suyu, ruhu oldum. Allah'ın Hz. Meryem hakkında; 'Ben ona kendi ruhumdan üfürdüm' diye buyurduğu gibi bana da ergin adamlar üfürdüler. Doğruluk bağının bülbülü, Allah dostlarının saraylarının dâsitani, meclislerin ruh açıcısı, şenlendiricisi oldum."(Gürtunca, 1963, s. 22-23).

Ney, işte böyle der. Buradaki neyden maksat, şârihe göre bizzat Hz. Molla (Mevlânâ) ve benzerleridir. Bazı *Mesnevî* nüshalarında, "Bişnev ez Ney" de bunu ispat ediyor. Burada ney ile, içleri hevâ ve hevesten, şu sözden, bu sözden ayrı, Allah'tan başka, sırdan boşaltılmış, ergin ve olgun insanlar murat edilmiştir.

Bediüzzaman Firûzanfer de *Mesnevî* şerhinde, şârihlerin ilk beyti yorumlarken farklı ve çeşitli anlamlar verdiklerinden söz eder. Fakat Mevlânâ'nın neyden maksadı da Firûzanfer'e göre nefes ve üflemeyle çalınan bir saz ve kendisinin de musikişinas biri olmasıdır. "Ancak," der Firûzanfer, "Neyde bir sembolizm de vardır ve kastedilen aynı zamanda Mevlânâ'nın kendisidir. Kendini kaybetmiştir; aşk ve maşukun tasarrufu altına girmiştir. Bu maşuk, Şems-i Tebrizî, Hüsameddin Çelebi veya Allah olabilir" (Firûzanfer, 1996, s. 1-2).

Neye yüklenen bu vasıflar, aşağı yukarı benzer vasıflardır. Ortak vasıf, neyin "İnsân-ı kâmil"i temsil ediyor olmasıdır:

"Nefsânî arzulardan kurtulmuş, nefesini yok etmiş, ilâhî sevgi ile dolmuş kâmil insanın sembolüdür. Ney, kamışlıktan ayrı düştüğü için inlemektedir. İnsan da, ezel âleminde, ruh âleminde dünyaya sürgün edilmiştir. Hakk'tan ayrı düştüğü için muzdariptir. Dünyada yaşadığı müddetçe acılar, hastalıklar, belalar içinde çırpın-

dıkça insan, ruh âlemindeki mutluluğun özlemini duyacak, yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı dünyadan kurtuluş yollarını arayacaktır.” (Can, t.y., s. 13)

Bazı kimselere göre de ney, aslında ayrılıktan şikâyet etmemektedir. Neyinki aslında vuslat neşesidir. Bir başka yorumda göre ise ney, bağlılığın, sadakatin adıdır. Buna da delil, yine Mevlânâ'nın bir şiiridir:

“Notanızdaki o, tatlı konuşan kamışın sesi, şekerin tadıdır; notan gece ve gündüz bana sadâkatin (bağlılığın) kokusunu getirir. Yeniden başlangıcı yap, o havaları bir kere daha çal. Varlığın aşkı, tüm sevenlerin üzerine görkemlen!

Sessiz ol, peçeni yırtma, sessiz olanların sürahisine ak, peçe ol, kendini Allah'ın (c.c.) merhametine bırak...” (Witteveen, 1997, s. 11)

### **Aşk Ateşidir ki Neye Düştü**

*Mesnevî*'nin “aşk” üzerinde yeşerdiğini ve geliştiğini belirtmiştik. *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde de ney ve neyin sembolize ettiği “İnsân-ı Kâmil” örnek alınarak neyin, İnsân-ı Kâmil'in aşkı konu edinilmektedir. İnsân-ı Kâmil, dünyadaki nimetlerden elini ayağını çekmiş, aşkı ve yoksulluğu tercih etmiştir. “Aşk,” der Hz. Mevlânâ, “Yoksulluktur, bir şeye muhtaç oluşturmaz. Demek ki muhtaç oluş, asıldır.” (Rumi, 1972, s. 103). İnsân-ı Kâmil, muhtaç olan kimsedir.

“Ateştir Ney'in bu sesi, yel değil. Kimde bu ateş yoksa, yok olsun o kişi Aşk ateşidir Ney'e düştü; aşk coşkunluğudur ki şaraba düştü.”

“Mevlânâ Ney'e düşen ateşin aşk ateşi, şaraba düşen coşkunluğun aşk coşkunluğu olduğunu söyleyerek aşkın, bütün âlemden bulunduğunu bildirmekte, âdeta her varlığın, istidâdınca kemâle doğru yüceldiğini anlatmaktadır.” (Rumi, 1973, s. 40)

Kerim Zemânî ise;

“Bu beyte aşkın, büyük rûhânî iksir ve münezzeh yüce kelime ile vurgulanmış olduğunu ifade etmektedir. Çoğu şârih, buna uygun olarak aşkı şerhetmişlerdir. Aşk, lûgatta ‘yapışmak’ anlamına gelmektedir. Bu nedenle sarmaşığa da ağaca sarılıp yapıştığı için ‘aşaka’ denir. Fakat istilahta aşk, muhabbetle ifrat demektir. Molla Kaşanî, aşkı böyle tavsif etmektedir. Azizüddin Nesefî ise aşk üzerine şunları söylemektedir: ‘Aşk, sâliklerin Burak'ı ve yolcuların bineğidir. Akıl, elli yılda biriktirse de, aşk bir anda o cümleyi ateşler ve âşıkı tertemiz ve saf hale getirir. Sâlik yüz tane kırk günlük çileye girse de, âşıkın bir bakışta katettiği miktardaki seyri gerçekleştiremez.’” (Zemani, 1988, s. 58)

Mevlânâ'nın hayatı aşktır, demiştik. Aşk ateşi aslında neye düştüğü gibi, kendisine de düşmüştür. Aslında şu rubâisi, ney ile kastedilenin de yine, “Cihandaki sıcaklıkların aşk ateşindedir.” diyen Hz. Mevlânâ olduğunu söyleyenleri ne kadar da doğrulamaktadır:

“Bu aşk ateşi bizi pişiriyor  
Ve her gece harâbât semtine çekiyor bizi  
Bizi harâbât erenleriyle bir araya getiriyor  
Ki onlardan başkası bizi bilmesin diye.” (Rumi, 1977, s. 4)

Tahirü'l-Mevlevî (1963), neyi söyleten müessirin hevâdan, sade bir neftsen ibaret olmadığını söylemektedir. Belki onu inleyen, neyzenin hazin ve ateşin hissiyatıdır. Bunun gibi, veliyy-i kâmilî söyleten de hevâ ve heves değil, kalbinden feveran eden ve hakiki maşuktan başkasını yakıp bitiren aşktır: "Aşk bir şûledir ki, parlayınca maşuktan gayrısını yakar, mahveder." Neyin sesini, insân-ı kâmilin nefesini de layıkıyla anlayabilmek için onlardaki aşk ateşinin bir kıvılcımına olsun mazhar bulunmalıdır. Daha doğrusu, muhabbet ateşiyle yanıp kül olmalıdır. Bunun için Hz. Mevlânâ, "Aşk ateşini hâiz olmayan yok olsun." diyor. (Rumi ve Tahirü'l-Mevlevî, 1963, s. 61-62).

Kenan Rifâî'ye (1973) göre; Erenlerin sembolü, kâmil insan Ney'in sadâsı vahiy gibi, ilham gibi ulvîdir. Onun için sıcaştır, alev gibi, ateş gibi yakıcıdır. Bu ateşi duymayan, bu ateşe değip onunla yanmayan kimse için tek çare yokluktur. Bu yokluk, maddî varlık ağlarından kurtulup, bedendeki canı aşkın eline vermek, kısaca nefsin heveslerinden, ihtiraslarından yok olmaktır. Ancak o zamandır ki insan, Ney sadâsının nasıl ve niçin yakıcı olduğunu anlar. Ney sadâsı ki ermişlerin sözleri ve sesleridir Kenan Rifâî'ye göre ve insan bu sözlere kulağını tutarak onların "yok ol" demelerindeki duaların en iyisini idrâk etmelidir. Çünkü nefisten yok olmak, ilâhî birlikte var olmakla nihayetlenir. Üstün insan, baktığı her yerde, gördüğü her şeyde ilâhî hikmeti, ilâhî güzelliği gören insandır. Böyle bir güzelliği görüp de ona aşkın en yakıcı halleriyle vurgun olmamak mümkün değildir. Bunun içindir ki aşk ateşiyle yanmış ermişleri temsil eden Ney, bağrında böyle bir aşkın ateşi tutuşan sazdır (Kenan Rifâî, t.y., s. 6).

"Eski hukemâ ve sûfilerin bazıları, aşkın bütün canlılarda görülen bir salgın olduğuna inanırlar. Çünkü kendi varlığının kemâl ve bütünlüğüne tâlib olmayan hiçbir canlı yoktur. Varlık âleminde eşyayı harekete geçiren şey, işte o kemalle beslenen aşktır." (Firûzanfer, 1996, s. 15).

Burada, Ahmet Ateş'in (1953) bu beytlerle ilgili yorumu da oldukça ilginç ve dikkate değerdir. Ahmed Ateş'e göre neyin her cemiyette inlemesi, her türlü insanlar ile düşüp kalkması da yine Mevlânâ'nın hayatı ile izah edilmelidir:

"O, her sınıftan ve her mizaçtan insanlar ile düşüp kalkıyordu. Bunlar Mevlânâ'dan istifade ediyorlar, fakat Mevlânâ'yı dinlemiyorlar, yani etrafındaki fena yaradılışlı müridler, semâ' ve raks ederken, onun gibi ilâhî aşkın cezbesine kapılmıyorlardı. (Oysa aşk Mevlânâ'ya göre, asla dönüş için duyulan iştiyaktır). Mevlânâ kendisi de, onların feryatları arasındaki sırrına kulak vermemelerinden, aşkı anlamalarından şikayet ediyor, sonra tasrih ediyor: 'Ney sesi ateştir, fakat aşk ateşidir. Bu ateşe sahip olmayanlar, yani aşkı duymayan ve binnetice kendisini anlamayanlar, onun acılarını hissetmeyenler, sahte cezbeler ile raks ve semâ' yapanlar, mürâiler ve üstelik kendisini türlü reziletler ile ithâm edenler, yok olsun!'" (Ateş, 1953).



## Mevlevi Musikisi: Aşkın ve Âşıkın Müziği

Mevlevi müziği, "aşk"ın, âşıkın müziği olmalıdır. Çünkü bir Mevlevinin beslendiği kaynak olarak kabul edebileceğimiz *Mesnevî*'nin özü, "aşk"tır. *Mesnevî*'nin yazarı, tam manasıyla bir âşiktir.

Bernard Mauguin, Mevlevi müziğini dinleyenlerin bazı maniaları aştığını, müziğin içine girdiğini ve kendisini yükseltecek olan ruhi çalışmaya müsait şartlardan istifade ettiğini; bu sebeple Mevlevi müziğinin bir yükselme vasıtası olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir (Mauguin, 1964). Mevlevi müziğinde düşündüren, hareketten ziyade deruni bir vecde davet eden hususiyetin varlığını, Sadeddin Nüzhet Ergün ileri sürmektedir. Sanat bakımından Türk müziğinin hiç şüphesiz en kudretli eserleri, Mevlevi ayinleridir. Ayin besteleyebilmek bir ustalık işidir ve Türk müziğinin vücuda getirilmesi en zor eserleridir (Ergün, 1942, s. 14). Mevlevilerde sadece Nâ't ve Ayin'e önem verilmiş olduğundan dolayı, ilahiler şayi olmamıştır. Mevleviler, *Mesnevî* ve *Divân-ı Kebîr* tefsirine kapılarak daha çok Farsça güftelere önem vermişlerdir. Mamafih, bu eserlerin güfteleri de ekseriyetle Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Sultan Veled'in eserleri arasından seçilmektedir (Ergün, 1942, s. 14).

H. Mevlânâ, sonsuz bir heyecanla en yüce sevgiliye duyarlılığını yalnızca bir şiir ve semâ ile sunar. Hz. Mevlânâ, şiir ve semâ ile bütünleşir; ilahî bir kompozisyonda tekmil musiki olur. Onun neyden rebaba, defe kadar yana yakıla ifade ettiği musiki, maddi heveslerle sınırlı bir musiki anlayışı değil; ilahî aşkı, sonsuz vecdi ve heyecanı, insanın Hak katındaki duyarlılığını dile getiren musikidir.

## Kaynakça

- Abdülhakim, H. (1991). Mevlânâ Celâleddin Rûmî. M. Şerif ve M. Armağan (Ed.), *İslam düşüncesi tarihi* içinde (c. 4, s. 54-55). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Abidin Paşa. (1305). *Tercüme ve Şerhi Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Dersaadet Matbaası.
- Ahmet Eflâkî. (1989). *Ariflerin menkıbeleri* (çev. T. Yazıcı, c. 1). İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Ateş, A. (1953). *Mesnevî*'nin onsekiz beytinin mânâsı. *Fuad Köprülü armağanı* içinde (s. 37-50). İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
- Ayvazoğlu, B. (1989). *İslam estetiği ve insan*. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Brown, J. P. (1927). *The darvishes or oriental spiritualism*. London: Oxford University Press.
- Can, Ş. (t.y.). *Konularına göre açıklamalı Mesnevî tercümesi*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Chevalier, J. (1993). *Sufilik* (çev. A. Kotil). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergün, S. N. (1942). *Türk mûsikisi antolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Fazlurrahman. (1981). *İslam* (çev. M. Dağ ve M. Aydın). Ankara: Selçuk Yayınları.
- Firûzanfer, B. (1996). *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*. Tahran: Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Firûzanfer, B. (1340). *Külliyat-ı Şems ya Divan-ı Kebir* (Vols. 1-4). Tahran: y.y.
- Gazzali. (1979). *İhyau ulumi'd-din* (çev. Ali Arslan) (c. 10). İstanbul: Arslan Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (1976). *Risâle-i Mimâriyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Gölpınarlı, A. (1953). *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1963a). *Mevlana: Hayatı, eserlerinden seçmeler*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (1963b). *Mevlevî âdab ve erkânı*. İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevi.
- Gürtunca, M. F. (1963). *Aslı Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Mesnevî*. İstanbul: Ülkü Yayınevi.
- Haeri, S. F. (1997). *The element of sûfism*. Elemen Books Ltd.
- Haşim Bey. (t.y.). *İlm-i Edvâr*. y.y
- İbn Fâtik, E.-V. el-E. M. b. F. ed-D. (1106). *Muhtârü'l-Hikem ve Muhâsibu'l-Kelâm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye.
- İhvân-ı Safâ. (1957). *Resail* (Vol. 1). Beyrut: Daru's-Sadr.
- İsmail Hakkı Bursevi. (1287). *Şerhü'l-mesnevi* (Vol. 2). İstanbul: İstanbul : Matbaa-i Âmire.
- Karlığa, B. (1981). Pythagorasçı felsefenin Türk-İslâm felsefesi'ne yansması. *Felsefe Arkivi*, 22-23, 252-254.
- Kenan Rifâi. (t. y.). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. Ankara: Hülbe Yayınları.
- Lavoix, H. (1955). *Histoire de la Musique*. Paris: y.y.
- Mauguin, B. (1964). Mevlevî müziği teksif müziği. *Türk Yurdu Dergisi*, 3 (11).
- McKinney, H. D., & Anderson, W. R. (1954). *Music in history the evolution of an art*. American Book Company.
- Mehmed Ali Ayni. (1923). *İntikad ve mülahazalar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Nicholson, R. A. (1995). *Tales of mystic meaning-selections from the Mathnawi of Jalâl-ud-Din Rûmî*. Oxford: Oneworld Publications.
- Nicholson, R. A. (1996). *Rûmî, poet and mystic*. Oxford: Oneworld Publications.
- Pole, W. (1924). *The philosophy of music*. London: y.y.
- Rice, C. (1964). *The Persian sûfis*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Rosenthal, F. (1975). *The classical heritage in Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Rumi, M. b. M. b. H. M. C.-i. (1943). *Divân-ı Kebîr* (çev. A. Gölpınarlı, c. 1-2). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rumi, M. b. M. b. H. M. C.-i. (1963). *Mektuplar* (çev. A. Gölpınarlı). İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevi.
- Rumi, M. b. M. b. H. M. C.-i. (1972). *Fihî Mâ Fih, Mektuplar ve Mecalis-i Seb'a'dan seçmeler* (çev. A. Gölpınarlı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Rumi, M. b. M. b. H. M. C.-i. (1973). *Mesnevi ve Şerhi* (çev. A. Gölpınarlı). İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı.
- Rumi, M. b. M. b. H. M. C.-i. (1977). *Rubâiler* (çev. M. N. Gençosman, c. 2). İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Rumi, M. b. M. b. H. M. C.-i, ve Tahirü'l-Mevlevî. (1963). *Mesnevi* (c. 1). Konya: Selam Yayınları.
- Sipehsalar, M. F. b. A. (1312). *Risâla dar Ahwâl-i Mawlana Calal ad-Din-i Mawlawi*. Tahran: Çaphane-i İkbâl.
- Sipihşalar, F. bin A.-i. (1977). *Mevlânâ ve etrafındakiler* (çev. T. Yazıcı). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Sultan Veled. (1312). *İbtida-name* (çev. A. Gölpınarlı). Konya: Konya Turizm Derneği.
- Şehristani, E.-F. T. M. b. A. (1153). *el-Milel ve'n-Nihâl* (Vol. 3). Kahire: Müessesetü'l-Halebî.
- Topçu, N. (1998). *İslam ve insan; Mevlana ve tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). *İslam açısından müsiki ve semâ*. Bursa: Uludağ Yayınları.
- Witteveen, H. J. (1997). *Universal sufism*. Australia: Element Books Ltd.
- Yaşar, S. (1985). *Mevlana: Hayatı-sanatı-tefekürü*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Yazıcı, T. (1963). Mevlânâ devrinde semâ'. *Şarkiyat Mecmuası* (Vol. V). 135-150.
- Zemani, K. (1988). *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-i Manevî* (Vol. 1). Tahran: İntişarat-ı İttılaat.

## Philosophy of Music in Mawlawi Thought: Love, Music, and the Nay in the *Masnavi*

Yalçın Çetinkaya\*

The *Masnavi* can be regarded as one of the basic books of Mawlawi literature. Accordingly, it can be said that the main dynamics that shape Mawlawism have their source in the *Masnavi*. In addition, it can be said that some ideas and thoughts of early Sufis before the establishment of Mawlawism affected Mawlawism. In the root of Mawlawism's view on music (or *sama*) there is the suggestion of early Sufis Junayd and Ruvaym of a relation between music (*sama*) and *Bazm-i Alast*. The idea that music and *sama* have a divine, celestial, angelic, sacred, and lofty root was affirmed by some Sufis before Mawlana. There are also some Sufi opinions which regard music as nutrient for the soul. It is possible to suggest that these ideas can be traced to earliest periods of Sufism.

One of the most important aspects of Mawlawism is love. It can be said that the *Masnavi* is based on divine love throughout. Accordingly, it is possible to say that like everything else in the *Masnavi* the Mawlawi music stems from love, and that music, in the strict sense, is the music of love.

According to Mawlana, love is one of the characteristics of the Creator. No matter who or what human beings love, this love is towards the real being. In this sense, Mawlana does not ignore the frailty of humankind, and tolerates ephemeral love since it leads human beings to the real love. Mawlana's real love is the sense of devotion to *insan-ı kâmil* (the perfect human being) and seeing one's maturity in him. When the mood of ecstasy disappears, this love spreads all over the world, and is attached to all human beings, and even to all living beings. This love aims for benevolence, beauty, kindness, truthfulness and union. And this love is the only cure which can relieve humankind of ambition, arrogance, existence, and ego. Humankind is saved from individuality through love. In the *Masnavi*, the one who does not fall in love is depicted as a wingless bird. That means that the one who does not fall in love would not be able to fly in the firmament of truth, and reach that rank.

\* Assist. Prof., Istanbul Technical University Turkish Music Conservatory Department of Musicology  
Correspondence: yalcinctinkaya60@gmail.com, Istanbul Technical University, Maçka Kampüsü, 34357 Beşiktaş, İstanbul, Turkey.

What Mawlana and Sufis do is to extend the meaning of love to include all of creation without restricting it to religious and moral life only, and so to consider love in a universal (cosmic) way. Accordingly, Mawlana interprets the dynamism of life and history all through love. At the same time, Mawlana considers love infinite because it is a characteristic of Allah the exalted.

According to Mawlana love is freedom. If there is not love then there is no freedom, and love can exist completely only if there is freedom. Based on this, Abdalbaki Gölpınarlı explains the verses of the *Masnavi* related to freedom with the following: "Freedom is to be relieved of the world and hereafter, matter and meaning and to be purified from ego and selfishness". What kind of relation exists in real terms between freedom and music, especially Mawlawi music which we think of as based on love? This relation can be explained as follows: "Music made by one who is relieved of all chains and so meets freedom represents love and freedom in real terms, and it is not considerable for this music to be made for the sake of anything but Allah the exalted because humankind can only achieve freedom thanks to Him." Therefore, Mawlawi music is in real terms the music of love and freedom.

In the Muslim world, the highest interest in music largely came from the Sufis. After the late 2nd century AH, music has begun to prevail in *tasawwuf* under the name of *sama*, and it has become a basic characteristic of *tasawwuf*. Thus, *sama*, which is adopted by almost all Sufis and followers of Sufi paths, is seen as a feature of religion which brings humankind closer to Allah the exalted, and uplifts them. Sufis used the word "*sama*" instead of music (*gina*) because they wanted to avoid being confused with people of pleasure and ego who were highly prevalent in those times. In addition, they not only used the word *sama* for music, which means harmonic sound and symphonious voice, but also extended the meaning of *sama* including seemingly unpleasant voices due to the claim that all the voices in nature inherently contain harmony. Thus, in *tasawwuf* literature, *sama* means all the voices heard by the ear. Music is only one aspect of *sama*. Furthermore, some spiritual truths, secrets, *hikmah* (wisdom), *Ru'yah*, and *Mushahada*<sup>1</sup>, which have no relation to voice, are also considered music (*sama*). Even silence is *sama* in Sufi literature.

Besides, by using the word *sama* and not using the words *elhan* and music, Sufis have tried to protect themselves from the attacks of the scholars of the *Zahir* (the external) who accuse them of corrupting the religion and introducing bid'ahs (innovations). In addition, they were sensitive about music and *raqs* (dance) (*sama* and *wajd*) so that these would not be considered play and amusement.

1 Mushahada: Direct witnessing of God and/or the true realities of existence.

Suleyman Uludağ has emphasized the necessity of taking *wajd* into consideration when talking about *sama* because, according to him, *wajd* is a *hal* that is the consequence of *sama*.<sup>2</sup> Because of this, *sama* arouses strong feelings and love for the one who performs *sama* for Allah the exalted. As a result, strange *hals* arise, and these *hals* burn the heart and purify it from corruption. After this purification, one experiences “*mushahada*” and “*mukashafa*.”

Sipehsalar relates that after Mawlana met Shams-i Tabrizi, he began performing *sama* and turned *sama* into a ritual and a path. In addition, it is related that the idea of *sama* stems from the fact that everything in the universe rotates, and that rotation of the planets inspired Mawlana to perform the *sama*.

Performing the *sama* accompanied by harmonic voice has great influence on the lover because in these days in which the lover has stayed away from the spiritual realm, the rueful soul of the lover who is accustomed to hearing nice, spiritual voices in *Bazm-i Alast*, flutters, becomes enthusiastic, and brings the body into action when it hears even a little bit of the voice from *Bazm-i Alast*. Accordingly, everything performed by the ones who are aware of the truth during *sama* demonstrates a subtlety and a truth. Thus, circling refers to *tawhid* (unity), which is a *maqam* (station) of Arifs (those who are aware) who can see the desired and the sought in that condition, and they get their *nasib* (share) from its overflow everywhere they rotate. Because of this, *sama* is not something that can be performed by everybody. Especially, for ordinary people it is not *jaiz* (permissible) but rather *haram* (prohibited). Sipehsalar bases that *hukm* (ruling) upon the claim that ordinary people are occupied with the desires of their *nafs* (ego). In contrast, *Sama* is *helal* (permissible) for the one who seeks Allah the exalted, and loves Him, and whose love and enthusiasm increases through *sama*, and who is aware of nothing but Allah the exalted.

The philosophy of music in Mawlawism is justified in the first eighteen verses of the *Masnavi*. In these verses, the *Nay* (the reed flute) is the foremost. Mawlana says that the fire of love falls on the *Nay*, and that the wine of truth is inflamed by love. Nothing else is both poison and antidote like the *Nay*, and nothing else can be a standing companion like the *Nay*. He says that the *Nay* talks about a path full of blood, and tells the stories of Mejnun. Mawlana ends these verses by saying that the crude one cannot comprehend the one who is refined, and that it is necessary to be concise.

According to early commentators what is meant here by *Nay* is the *İnsan-ı Kamil* (the perfect human being). It is cut from the reed of *tawhid*. It has left its own existence and has come to exist with the real existence. All voices made by it indicates the will of Allah the exalted; its preferences are what Allah the exalted prefers. However, in appearance it is bound by deeds and attributes. From this perspective, it longs for *alem-i itlaq*. Or rather that longing is an affectation, or dalliance with itself.

2 Hal: Spiritual state which the Sufi experiences on his path towards God.

Some other Sufis claim that *Nay* in these verses is material. For instance, according to Ismail Hakkı Bursevi, what is meant by the *Nay* in the first verse is the reed. While it is said that “the reed is the *Nay* and the pipe is the *Nây*” in *Lugat-ı Husami*, this is with respect to the majority. Abdalbaki Gölpınarlı explains those eighteen verses in this way: “Mawlana means both the *Nay* made of reed and himself who falls down from absolute being to bounded being as he says “Listen to the *Nay*, how it is complaining! It is telling about separations.” According to the belief of *wahdet-i wujud*, absolute being cannot be bound by any boundaries, and cannot be described by any adjectives. Even using the word absolute is a restriction. Accordingly, it is possible to claim that the *Nay* in these verses covers both material and spiritual meanings.

Mawlana claims that love fills the whole universe by saying that the fire that covers the *Nay* is the fire of love, and the enthusiasm covering the wine is the enthusiasm of love. He says that all beings rise towards *kemâl* (perfection) according to their readiness. Mawlana says that the *Nay* tells of a path full of blood, and that the *Nay* tells the love stories of Mejnun. In this way, he refers to the path of real love.

All commentators of *Masnavi* accept that the *Nay* symbolizes *insan-ı kamil* and the *‘arif* (the one who is aware). In other words, they imply that what is meant by the *Nay* is mature and grown individuals who are purified of desire and lust. According to Firuzanfer, in the *Masnavi*, what is meant by the *Nay* is at the same time Mawlana himself. He is beside himself, at the disposal of love and the beloved. According to him, the beloved might be Shams-ı Tabrizi, Hüsameddin Çelebi, or Allah the exalted. According to some other commentators, the *Nay* does not complain about its loneliness. In fact, he is full of the joy (*Nesh’a*) of *Wuslat*. According to some other commentators, *Nay* implies devotion and loyalty. Therefore it is possible to say that in the first eighteen verses of the *Masnavi* the *Nay*, and the *insan-ı kamil* it symbolizes are used as examples so that the subject is the love of the *insan-ı kamil*. However, in order to comprehend adequately the voice of the *Nay* and *nafas* (breath) of the *insan-ı kamil*, it is necessary to be able to witness at least a spark of the fire of love. Indeed, it is necessary to go up in flames of love and turn into ashes. In this context, the words of Mawlana “let the ones who does not possess the flame of love become extinct” are deeply meaningful.

In conclusion, it can be said that Mawlawi music is the music of love and the one who is in love, because the core of the *Masnavi* which we can consider as the source through which a *mawlawi* is nourished is love. The writer of the *Masnavi* is, in real terms, one who is in love. With infinite excitement Mawlana represents his sensitivity to the most sublime beloved through a plain poem and *sama*. Mawlana becomes one with the poem and *sama*, and in a divine composition this integration becomes Music. Accordingly, Mawlana’s understanding of music is not an understanding bound by material desires; it is a music that expresses divine love, limitless *wajd* and excitement, and the sensitivity of the human being to the Real.



# 14. Yüzyılda Musiki Tasavvuru: Hasan Kâşânî'nin “Kenzü't-Tuhaf” Adlı Eseri

Zeynep Yıldız\*

**Öz:** 14. yüzyılda, İslam dünyasında musiki tasavvuru, kaynakların ve araştırmaların yetersizliği gibi sebeplerle, hakkında çok fazla çalışılma yapılmamış bir konudur. Ancak araştırmalara göre bu dönem, Safiyüddin Urmevî'nin sisteminin tartışılıp şerh edildiği, Merâğî gibi önemli bir musiki âliminin gelişine zemin hazırlayan önemli bir dönemdir. Ayrıca musiki perdelerinin isimleri, ilk defa bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu makalede, 14. yüzyılda Hasan Kâşânî tarafından yazılmış *Kenzü't-Tuhaf* isimli Farsça musiki risalesi üzerinden, dönemin musiki anlayışı, nazariyatı ve sazları konusu tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kenzü't-Tuhaf, Hasan Kâşânî, Musiki Nazariyatı, Sazlar, Müzik Mitolojisi, Musikinin tesirleri, Müzikoloji, Etnomüzikoloji.

**Abstract:** Our knowledge of the musical vision of the fourteenth century in the Islamic world is very insufficient because of the lack of sources and relevant research. However, this century is a very important period in which the musical system of *Safiyüddin* was discussed and annotated, and so it prepared the ground for the coming of an important scholar such as *Meragî*. In addition, the names of the tones (*desâtin*) appear for the first time in a source. In this article, I have analyzed the understanding of music, music theory, and musical instruments of the fourteenth century, deriving information from a Persian treatise named *Kenzü't-Tuhaf* written by *Hasan Kâşânî* in the fourteenth century.

**Keywords:** Kenzü't-Tuhaf, Hasan Kâşânî, Music Theory, Musical Instruments, Music Mythology, Effects of Music, Musicology, Ethnomusicology.

\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
İletişim: perizat.zy@gmail.com

Atf©: Yıldız, Z. (2011). 14. yüzyılda musiki tasavvuru: Hasan Kâşânî'nin “Kenzü't-Tuhaf” adlı eseri. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 87-109.



## Giriş

İslam dünyasının geçmiş dönemlerine ait yazılı musiki kaynaklarını inceleyip anlamaya çalışmak, onları bugünün insanının idrak dünyasında karşılık bulacak şekilde sunabilmek, kaynak yetersizliği ve mevcut kaynaklar üzerinde yapılan çalışmaların azlığı gibi önemli sebeplerle, diğer ilmi eserlerin yorumundan daha zor ve sonuçları itibarıyla de daha az tatmin edici olmaktadır. Buna rağmen, ortaya çıktıkça bizlere heyecan veren, meselenin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunan, olağanüstü nitelikte eserler, risaleler mevcuttur. *Kenzü't-Tuhaf* isimli eser de İslam musiki tarihi açısından, bu önemli eserlerden biridir. Musiki çalışmalarının tamamen Safiyyüddin Urmevî'nin gölgesinde seyrettiği bir dönemde yazılan bu eser, 13. yüzyılın sonunda yaşayan Urmevî ile 14. yüzyılın ortaları ile 15. yüzyılın başları arasında yaşamış büyük musiki âlimi Abdulkadir Merâgî'yi birbirine bağlamaktadır. *Kenzü't-Tuhaf*, aynı zamanda dönemin musiki tasavvuru konusunda derin ipuçları ihtiva eden, çalgılar ve müzik sistemi gibi konularda da teknik bilgiler veren, ayrıca perde isimlerinin zikredildiği bilinen en eski eserdir.

İran'da araştırmacı Taki Bîneş'in, üç musiki risalesi hakkında ayrıntılı bilgi vererek, bunların edisyon kritiğini yaptığı *Se Risâle der Mûsiki* adlı kitabı, *Kenzü't-Tuhaf* ı ilim dünyasına detaylı bir şekilde tanıtan tek çalışmadır. Bu kitapta yer alan üç risaleden ilki, İbn Sînâ'nın, *Dânişnâme-i 'Alâî* isimli eserindeki musiki bahisleri, ikincisi İhvân-ı Safâ'nın müzik risaleleri, üçüncüsü ise incelediğimiz eser olan *Kenzü't-Tuhaf*'tır (Bineş, 1992). Türkiye'de ise risaleye değinen eserler olmakla birlikte (Akdoğan, 1996, s. XII; Bardakçı, 1990, s. 30-34; İhsanoğlu, 2003, s.31; Uslu, 2000, s. 458; Uygun, 1990, s. 7) eser üzerine müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede *Kenzü't-Tuhaf*'ın müzik teorisi ve tarihi bağlamında bir konumlandırması yapılmaktadır. Buna ek olarak dönemin makamları, usulleri, çalgıları ve terminolojisi hakkında eserin sunduğu bilgiler değerlendirilerek dönemin musiki anlayışının bir çözümlenmesine ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunun için, araştırmacı Nuri Uygun'un (1996) eser inceleme yöntemi takip edilmiş ve bazı noktalarda Ubeydullah Sezikli (2007), Ahmet Hakkı Turabi (1996, 2004) gibi diğer araştırmacıların incelemeleri örnek alınmıştır.

## 14. Yüzyıla Kadar İslam Dünyasında Musiki Kaynakları

İslam düşüncesinde musiki, diğer metafizik, dinî ve felsefi ilimlerle bir bütün olarak ele alınmıştır. Bu sebeple önde gelen âlimler, aynı zamanda musiki alanında da çalışmalar yapmış ve yeni fikirler üretmişlerdir. Özellikle Abbasiler döneminde Yunus el-Kâtip (ö.765), Şair Halil (ö.786), Zelzel (ö.791), İshak el-Mevsilî (ö.850) gibi, çoğunun eserleri günümüze gelmemiş ilk dönem nazariyecilerinin ardından el-Kindî (ö.874), Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ'nın (ö.1037) yanı sıra 10. yüzyıldaki İhvân-ı Safâ risaleleriyle musiki nazariyesi çalışmaları genişlemiştir. Bu isimlerden, eserleriyle ön plana çıkan el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, İslam dünyasında musiki ilminin temelini atan üç isimdir.

Musikiye dair eserleri günümüze gelebilmiş ilk İslam filozofu Kindî'dir (801-873). Asıl adı Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak olan Kindî, İslam dünyasında ve Latinceye çevrilen eserleriyle Batı'da da haklı bir üne kavuşmuştur (Turabi, 1996, s. 33). Birçok ilimde ihtisas sahibi olan Kindî'nin musiki sahasında; seslerin tertibi, beste yapma, musikinin unsurları, usul, musiki aletleri ve musiki-şiiir münasebetlerini konu alan on adet eseri tespit edilmiştir. Kindî, İslam dünyasında Pitagorasçı anlayışın güçlü bir temsilcisi olarak yer almaktadır. Bu bağlamda, gök cisimleri ile musiki arasında güçlü bir bağın varlığını ispat etmeye çalışmış, musiki düşüncesini "ethos doktrini" çevresinde şekillendirmiştir (Turabi, 2006, s. 110).

Felsefe dünyasında "Muallim-i Sâni" olarak tanınan Fârâbî (870-950), musiki tarihinde de birçok tarihçi ve musiki nazariyatçısı tarafından "Muallim-i Evvel" olarak kabul edilmiştir (Jebrini, 1995, s. 162). Fârâbî'nin İslam dünyası musiki nazariyatı konusunda en önemli risale kabul edilen *Kitâbü'l-Mûsika'l-Kebîr* isimli eseri, musiki hakkında en kapsamlı eserler arasındadır. Ses ve musikinin fizik ve fizyolojik esaslarını tetkik şekli ve çalgılar hakkında verdiği bilgiler bakımından dönemin en önemli eseridir (Farmer, 1978, s. 681). Gerek İhvân-ı Safâ, gerekse Kindî'de görülen Pitagoras ekolünün yansıması Fârâbî'de görülmez. Gök cisimleriyle sayılar arasında güçlü bağlar kuran bu düşünceye Fârâbî yer vermemiştir (Turabi, 2006, s. 111).

İslam musiki teorisi açısından diğer bir önemli isim ise İbn Sînâ'dır. Musikiyi riyazi ilimler arasında sayan İbn-i Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde yer alan musikiye dair bilgiler, 11. yüzyılın musiki anlayışını aksettirmesi bakımından değerlidir. İbn-i Sînâ'nın musikideki ilmî seviyesi, gerek kendi zamanında gerekse daha sonraki devirlerde birçok ilim adamının ilgi odağı olmuş ve bu eserlerindeki metotla ileri sürdüğü fikirler, asırlar boyunca musiki nazariyatçılarına rehberlik etmiştir (Turabi, 1999, s. 336). İbn Sînâ, Müslüman Pitagorasçılara karşı Fârâbî'nin tarafında yer almaktadır. Hatta eserinin musiki bahsini ele aldığı kısmın mukaddimesinde, musiki ile gök cisimleri arasında da bağ kuran düşünceyi açık bir şekilde eleştirmektedir.

Bu üç önemli filozofun İslam musiki tasavvuruna en büyük katkısı, ilmî bir ekolün kurulması ve müzik kaidelerinin sistemli bir şekilde ele alınmasıdır. Özellikle müzik terimleri konusunda ilk adımlar, bu filozoflar tarafından atılmıştır. Öte yandan musiki hakkında felsefi ve estetik açıdan yeni yorumlar ve söylemler geliştiren bu filozoflar sayesinde, musiki bir ilim dalı olarak incelenmiş ve layık olduğu değeri görmüştür.

#### 14. Yüzyılda İslam Dünyasında Musiki Çalışmaları ve Genel Özellikleri

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan sonra, İslam dünyasında musikinin bir ilim dalı olarak incelenmeye başlanmasıyla, bu alanda yazdıkları eserlerde müzik sistemleri geliştirerek ve bunlar üzerinde tartışmalar, şerhler gerçekleştirerek müzik biliminin bu bölgeler-

de yükselişine katkı sağlayan pek çok ilim adamı ortaya çıkmıştır. İslam dünyası musiki tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî, yüzyıllarca kullanılmış bir musiki sistemi ortaya koymuş ve eserleri kendisinden sonra pek çok müellif tarafından şerh edilmiştir. Musikiye etkileri halen süren, eserleri hakkında halen çalışmalar yapılan bu önemli musikişinas, 1294 tarihinde, yani 14. yüzyıla girmeden altı yıl önce vefat etmiştir (Arslan, 2007, s. 18).

Tam adı Safiyyüddin Abdülmü'min b. Yusuf b. Fâhir el-Urmevî olan Safiyyüddin, hicri 613- miladi 1216 yılında Urumiye'de doğmuştur. Kaynaklarda, Safiyyüddin'in çocuk yaşta Bağdat'a gittiği ve zamanın en önemli ilim merkezi olan Mustansiriyye Medresesi'nde eğitim gördüğü yer almaktadır. Burada çağın en önemli ilimlerini öğrenmiş ve musikide de ileri seviyeye gelmiştir. Safiyyüddin, Abbasi Halifesi Musta'sım Billah'ın yanında, sarayda kurulan yeni kütüphanede müstensih ve müdür olarak görev yaptı. Daha sonra İlhanlı veziri Şemseddin el Cüveynî'nin oğullarının mürebbiliği ile görevlendirildi. *Kitâbü'l-Edvâr fi Ma'rifeti'n-Negâmî ve'l-Evtâr* ve *Er-Risâletü's-Şerefiyye fi Nisebi't-Te'lifiyye* isimli iki eseri mevcuttur (Uygun, 1996, s. 18).

14. yüzyıl, musiki tarihi açısından oldukça önemli bir dönemdir. Hem Arap ve Fars coğrafyalarında gelişen musiki, hem de Anadolu ve Orta Asya'da gelişen musiki, estetik ve sistematik açıdan önemli aşamalardan geçmiş, doğunun kültür ve sanat tarihinde önemli bir konuma ulaşmıştır. Bu dönemde siyasi sınırların sık sık değişmesi, sanatkârların isteyerek veya istemeden yer değiştirmesine ya da sanatın merkezi durumdaki şehirlerin farklı hâkimiyetler altına girmesine yol açmıştır. Böyle bir ortamda, musikinin siyasi sınırlar ve milletler içerisinde sınıflandırılması (Türk musikisi, İran musikisi vb.) çok mümkün görünmemektedir. En azından bu dönemde söz konusu coğrafyada musiki sanatının İslam toplumları tarafından ortaklaşa geliştirdiğini ve bu milletlerin ortak bir musiki karakterine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bunda şüphesiz musikinin bir sanat olarak görülmesinden çok, riyazi ilimler içerisinde yer alan bir ilim dalı olarak görülmesinin etkisi de büyüktür. Matematik ya da astronomi gibi ilimler, kesin kurallara bağlıdır ve ortaktır. Bu ilimlerde yeni şeyler keşfeden bir ilim adamının keşifleri, kuşkusuz diğer âlimler tarafından da siyasi ya da millî bir ayırım gözetilmeksizin kullanılacaktır. Musiki de tıpkı bu ilimler gibi dönemin âlimleri tarafından önemli çalışmalarla yeni keşiflere olanak vermiş, riyazi (hesaba dayalı) bir ilim dalı olarak görülmektedir (Çetinkaya, 1995, s. 21). Bütün bu sebeplerden dolayı, en azından 15. yüzyıla kadar olan yazılı kaynaklarla ilgili olarak ortak bir makam musikisi tarihinden söz etmenin zaruri olduğu görülmektedir.

14. yüzyıl, makam musikisi tarihi açısından iki önemli ismin arasında kalan bir dönemdir. Safiyyüddin'den sonra pek çok musikişinas onun eserlerine şerhler yazmış, onun ortaya koyduğu musiki sistemini açıklamaya çalışmışlardır. Safiyyüddin'den sonra musiki tarihinin önemli isimlerinden biri olan Abdulkadir Merâğî'nin (d.1350-1360?) bestelerinin yer aldığı *Kenzü'l-Elhân* isimli eseri, günümüze ulaşmasa da eserleriy-

le kendi dönemine ve kendinden sonraki dönemlere çok önemli bilgiler bırakmıştır (Sezikli, 2007, s. 21). Bu iki önemli musiki âliminin eserleriyle aydınlatıldığı bu dönemde, çok önemli eserler vermiş olmalarına rağmen diğer musikîşinaslar, Safiyyüddin ve Merâgî'nin gölgesinde kalmışlardır.

14. yüzyıldan 16. yüzyıl ortalarına kadar Safiyyüddin'in bu iki eseri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarla, Safiyyüddin'in sistemi hem geliştirilmiş hem de incelenip şerh edilmiştir (Uygun, 1996, s. 18-28). Azerbaycan bölgesinde, Artuklu ülkesinde yaşadığı anlaşılan musikîşinas ve edebiyatçı Hatib el-Erbilî (ö.1331), Arapça manzum eseri *Urcüzetü'l-Engâm* (1329) ve onun şerhi *Cevâhirü'n-Nizâm fi Ma'rifeti'l-Engâm* (1329)'ında; Tebrizli sanatçı hattat Şehâbettin Abdullah Sayrafî (ö.1344-45?)'nin Safiyyüddin'in *Kitâbü'l-Edvâr*'ını açıklayarak Celayirli hükümdarı Sultan Üveys'e ithafen yazdığı *Hülâsatü'l-Efkâr fi Ma'rifeti'l-Edvâr* adlı eserinde; çağın matematikçisi Cemalettin Abdullah el-Mardinî (ö.1378), *Mukaddimetün fi İlm-i Kavânini'l-Engâm* ile onu açıkladığı *Urcüzetü fi Şerhi'n-Nağamât* adlı eserinde yine Celayirli ülkesinden Celâleddin Fazlullah el-Ubeydî, Safiyyüddin'in iki eserini ayrı ayrı açıkladığı kitaplarında bu sistemi incelemiş ve geliştirmişlerdir.

Kutbuddîn Mahmut Şirâzî (ö.1317), bu dönemin önemli âlimlerindedir. Sezikli (2007, s. 12), onun *Dürretü't Tâc li Gurreti'd Dîbâc* adlı ilimler ansiklopedisinin musiki ile ilgili bölümünde, Safiyyüddin'in yolundan ayrılmadığını kaydetmiştir. Sezikli (2007, s. 12), Abdulkadir Merâgî'nin de bazı konularda Safiyyüddin'e itiraz ederken Şirâzî'yi de zikretmekte ve bu ilmi pratik olarak icra etmediğinden hataya düştüğünü söylemektedir. Safiyyüddin Urmevî'nin *Kitâbü'l-edvâr* isimli eseri, daha önce Şihâbeddin Abdullah Sayrafî, Fazlullah el-Ubeydî, Fahreddin Muhammed Hocendî, Lütfullah Semerkandî gibi musiki bilginlerince Arapça ve Farsça şerh edilmiş olmakla birlikte, Amasyalı Şükruallah Çelebi tarafından yirmi bir bölüm ilavesi ile Türkçeye tercüme edilmiştir (Uygun, 1996, s. 15).

Eserleriyle musiki dünyasını kendisinden sonra yüzyıllarca etkilemiş olan Abdulkadir Merâgî, bugün İran sınırları içerisinde bulunan Merâğa şehrinde doğmuştur. Merâğa, dönemin önemli bir ilim ve sanat merkezidir. Doğum tarihi kesin olarak belli değilse de araştırmacılar çeşitli değerlendirmeler yapmış, 1350 ile 1360 arasında tarihler vermişlerdir (Sezikli; 2007, s. 21, Özcan, 1988, s. 242). Diğer ilimlerle birlikte musikiyi de babasından öğrendikten sonra doğum yeri olan Merâğa'yı terk etmiş, Tebriz, Erdebil ve Bağdat gibi başkentlerde, sırasıyla Safevî şeyhi Şeyh Sadreddin'e, Sultan Hüseyin'e, Şehzade Şeyh Ali'ye, Celâyir Hükümdarı Sultan Ahmet Bahâdır'a ve Ahmed bin Üveys'e intisap etmiştir (Özcan, 2002, s. 109). 1386 yılında, Timur'un Azerbaycan'ı zapt etmesiyle onun himayesine giren Merâgî için ikinci bir dönem başlamıştır. Timur'un vefatıyla da onun yerine tahta oturan Sultan Halil'e intisap etmiştir. Abdulkadir'in hamiliğini yapan son padişah, 1409'da Semerkant'ı zapt edip Halil'i tahttan indiren Timur'un dördüncü oğlu Şahruh'tur. Şahruh'a intisabının ardından Merâgî, Herat'a yerleşmiş-

tir. 1435 yılında, Herat'ta büyük bir veba salgınından dolayı 82 yaşında vefat etmiş ve orada defnedilmiştir (Özcan, 1988, s. 243; Sezikli, 2007; s. 33). Eserleri, *Câmi'u'l-Elhân*, *Makâsıdu'l-Elhân*, *Şerh-i Kitâbu'l-Edvâr*, *Risâle-i Fevâid-i Aşere*, *Zübdetü'l Edvâr*, *Kenzü'l-Elhân*'dır. *Zübdetü'l Edvâr* ve *Kenzü'l-Elhân* isimli eserleri kayıptır. Abdulkadir Merâgî, bu eserleriyle hem kendinden önceki çalışmalarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, hem de kendinden sonraki döneme çok önemli bir ışık tutmuştur. Dönemin musiki sistemi, makam anlayışı, 'ikâlar, terimler, sazlar hakkında verdiği bilgiler, kendinden önceki yüzyıllar için de önemli bir ayna vazifesi görmüştür.

### **Kenzü't-Tuhaf'ta Musiki Tasavvuru**

14. yüzyılın musiki tasavvuru ile ilgili yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Türkiye'de bu konuda sadece Nuri Özcan'ın *Osmanlı Ansiklopedisi*'nde yer alan "Osmanlılarda Mûsiki" başlıklı makalesinden birkaç ipucu elde edilebilmektedir (Özcan, 1996). Yapılan çalışmalarda, bu döneme ait kaynaklardan sadece Kutbuddin Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* isimli ilimler ansiklopedisinin musiki bölümünün varlığından bahsedilmekte; fakat bu bölümde nelerin yer aldığı konusunda bir bilgiye yer verilmemektedir. Bunun dışında İran'da Taki Bineş, *Kenzü't-Tuhaf*'ın edisyon kritiğine de yer verdiği eseri *Se Risâle der Mûsiki* isimli kitabında, bu konudan yine *Kenzü't-Tuhaf* bağlamında söz etmiştir. Genel olarak bu dönem, araştırmacılar tarafından, Safiyüddin Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr*'ının etkisi altında, bu eserin şerh edildiği bir dönem olarak zikredilmektedir.

*Kenzü't-Tuhaf*, 14. yüzyılın yalnız müzik hakkında yazılmış tek risalesi olması ve dönemin musiki tasavvurunu aktarması bakımından önemli bir kaynaktır. Özellikle perdelerin ilk olarak bu kaynaktan isimlendirilmesi, dönemin çalgıları hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler ve çizimler, musiki astronomi ilişkisi, müziğin insan üzerindeki tesiri, müzisyenlere öğütler gibi konularda edebî bir üslupla yer alan geniş bölümler bu risalenin önemini arttırmaktadır.

İsim olarak "Hediyeler hazinesi" anlamına gelen *Kenzü't-Tuhaf*, 1355 yılında İsfahan'da yazılmış Farsça bir musiki risalesidir. Kaynaklarda eserin yazarı olarak, Hasan Kâzerûnî, Hasan Kâşânî gibi farklı isimler yer aldığı gibi, çoğunlukla anonim olarak nitelendirilmiştir. Ancak müellifin Kâşânî olduğu fikri daha makul temellere sahiptir (Yıldız, 2011, s. 17).

*Kenzü't-Tuhaf*'ın *British Library* (Londra), *Leiden University Library* (Hollanda), *Bibliothèque Nationale de France* (Paris), *East India Office Library* (Londra), *Cambridge University Library* ve *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi*'nde birer tane olmak üzere toplam altı nüshası bulunmaktadır.<sup>1</sup> Eserin *British Museum Library* (Londra) nüshası, or2361 numarada toplu halde kayıtlı birden fazla yazmanın içinde bulunmakta-

1 Bu nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız (2011, s. 25-27).

dir. Diyanet Han olarak bilinen Şah Kubad b. Abdül Celil el-Hariti el-Badakşi için yazılmıştır. Bu şahsın ölüm tarihi hicri 1083 olduğundan, eserin bu dönemde yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. *Leiden University Library* (Hollanda) nüshasının istinsah tarihi ile ilgili her hangi bir bilgi ya da ipucu yoktur. *Bibliothèque Nationale de France* (Paris) nüshasının müstensihisi Emir b. Hızır Mali el-Karamani'dir ve eseri hicri 838 yılında İstanbul'da istinsah etmiştir. *East India Office Library* (Londra) nüshası, kütüphanenin Farsça yazmalar kataloğunda 2763 numaralı yazma olarak kayıtlı görünmektedir. Ancak bu nüsha, *India Office Library*'nin kapatılmasıyla birlikte, şu anda *British Library*'de 2067 numaralı yazma olarak yer almaktadır. Bu nüshanın, müellif nüshası olma ihtimali kuvvetlidir; zira eserin yazım tarihini veren ve şairin bizzat eserin müellifi olduğunu belirten sondaki manzum tarih, bu nüshada yer almaktadır. Bu tarih, miladi 1355 veya okunuşa göre 1363 tarihlerine işaret etmektedir. Bunun dışında bir istinsah tarihine rastlanmamıştır; ancak yine de nüshanın müellif nüshası olduğu bilgisi kesin değildir. Son nüsha olan *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi*'nde bulunan nüshası ise bizim tespit ettiğimiz bir nüsha olup *East India Office Library* nüshasının Rauf Yekta Bey'in el yazısıyla istinsahıdır ve istinsah tarihi, 1920'dir.

*Kenzü't-Tuhaf*, doğuda ve batıda pek çok müellifin dikkatini çekmiş ve araştırmalarda kendisinden söz edilmiştir, ancak hakkındaki tek çalışma, İran'lı müzikolog Taki Bineş'e aittir. Taki Bineş, *Se Risale-i Fârisî der Mûsikî* adlı üç musiki risalesini incelediği kitabında, *Kenzü't-Tuhaf*'ın Cambridge nüshası ve İstanbul nüshası hariç, diğer dört nüshayı inceleyerek edisyon kritiğini yapmış ve hakkında kısa bir inceleme yazısına yer vermiştir (Bineş, 1992). *Kenzü't-Tuhaf*'ın bu edisyon kritiği üzerinden Türkçeye çevirisi ve incelenmesi, tarafımızdan gerçekleştirilmiştir (Yıldız, 2011).

*Kenzü't-Tuhaf*, güzel ve fasih bir üslupta yazılmıştır. Ayrıca müellif, yer yer Farsça ve Arapça şiirler, misaller, kinayeler, istiareler, benzetmeler ve Kuran-ı Kerim'den örneklerle eseri donatmıştır. Enverî (ö.1189?), Sâdi (ö.1292), Şemseddin Tıbsî (veya Şems Tıbsî), Kemaleddin İsmail (ö.1240?), Hâce Nasiruddin Tûsî (ö.1274) gibi meşhur şairlere de yer vermiştir. Bunların yanında eserde az duyulmuş şairlerden Feridun Horasânî ve pek çok "La-muellife" olarak zikredilen bilinmeyen şair yer almıştır ki bütün bunlar risalenin değerini oldukça yükseltmektedir. Nesirdeki göze çarpan sadelik ve fasihlik, musiki sanatının konuları açısından çok faydalı bir durumdur. Öyle ki aralıklar, taksim, teller, kompozisyon gibi bu sanatın en zor bahislerinde bile metni kolayca anlamak ve faydalanmak mümkündür. İranlı araştırmacı Takî Bineş, eserin bu yönünü, Kutbuddin Şirazi'nin *Dürretü't-Tâc*, Abdulkadir Merâğî'nin *Makâsîdü'l-Elhân* ve *Câmiü'l-Elhân* kitaplarıyla kıyasladığında, *Kenzü't-Tuhaf*'ı daha üstün gördüğünü söylemektedir (Bineş, 1992, s. 56).

Dönemin musiki ilmini anlatan kitaplardaki konular, birbirine çok benzeyen başlıklar altında incelenmiştir. Besmele ve hamdeleden sonra kitabın ismi ve eserin yazılmasına vesile olanlara rahmet talep eden dualar ve eserin kısa tanıtımı, seslerin mahiyeti, tiz-

lik ve pestlik sebepleri, seslerde uyum, sesler arasındaki oranlar, makamlar ve usullerin devirleri, telli müzik aletlerinden bilhassa ud ve tanburun akordu, transpozisyon cetvelleri, musikinın insan üzerindeki etkisi, makamların astroloji ile ilgisi, musiki meclislerinde uyulması gereken davranış kuralları gibi konuların ardından, bazılarında uygulama bölümleri yer alır (Uygun, 1996, s. 12). Kâşânî de eserini bu geleneğe uyarak kaleme almış, başlıkları büyük oranda bu sırayı takip ederek oluşturmuştur. Genel olarak *Kenzü't-Tuhaf*'ın üç ana başlık etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, ses, aralık, perde, îkâ, kompozisyon gibi, musikinın nazari ve teknik konularıdır. İkincisi, sazların ölçüleri, ağacı, telleri gibi konularda ayrıntılı bilgilerin yer aldığı sazlar kısmıdır. Üçüncüsü ise, musikîşinaslara öğütler, musikinın insan üzerindeki tesiri ve mitolojiiyle ilişkisi gibi, yazarın felsefi bilgilerine ve kişisel fikirlerine dayanan bilgileri içeren kısımdır.

### ***Kenzü't-Tuhaf'ta Nazari Konular***

Eser, nazari konuları anlattığı kısımlarda, diğer kısımlarda olduğu kadar iddialı değildir. Genel olarak değerlendirirsek, daha önce nazari sistemi kurmuş olan ve uzun yıllar bu sisteme göre şerhleri yapılmış olan, Safiyüddin'in *Kitabu'l-Edvâr*'ının etkisi altında bir sistem ortaya konmuştur. Klasik edvar kitaplarında olduğu gibi, *Kenzü't-Tuhaf'ta* da nazari konular, Musiki Kelimesinin Anlamı, Sesin ve Nağmenin Tarifi, Desâtîn (Musiki Perdeleri), Eb'âd (Musiki Aralıkları), İkâ'nın Tarifi gibi başlıklar altında incelenmiştir.

Hasan Kâşânî, eserinde musiki kelimesini etimolojik açıdan incelerken, öncelikle "musiki" kelimesinin "Musi" ve "Ki" kelimelerinin birleşiminden oluştuğunu söyler. "Musi" güzel nağme veren, "ki" ise uyumlu anlamına gelmektedir. Bu durumda "musiki" kelimesi uyumlu, güzel nağmeler anlamına gelir. Müellife göre, musiki iki kısımdan oluşmaktadır. İlki nağmelerden meydana gelir ve müellif bunun "Te'lif" yani kompozisyonu oluşturan kısım olduğunu söyler. İkinci kısım, bu nağmelerin kendi aralarındaki uyumdur. Bu kısmın ise "İkâ" yani usul, ritim kısmı olduğu belirtilmektedir. Müellife göre te'lif ve îkâ, birbirine bağlı iki ilimdir. Te'lif ve îkâ'nın musikinın iki kısmı olarak incelenmesi, Kâşânî'den önceki ve sonraki eserlerde benzer şekilde yer almıştır. İbn-i Sînâ, müziği "sesleri ve bu sesler arasına giren zaman sürelerini" araştıran bir matematik ilmi olarak değerlendirmiştir. Bu da melodi ve ritim demektir (Turabi, 2004, s. 6).

Hasan Kâşânî'ye göre ses, iki cismin havada çarpışmasından ortaya çıkan titreşimdir. Bu tarif, diğer musiki risalelerindeki uzun ve ayrıntılı tariflere göre oldukça kısa ve özdür. Abdülkadir Merâgî de sesi benzer şekilde tarif etmiş, iki cismin havada birbirine vurmasının şekli ve çeşitleri hakkında daha detaylı bilgi vermiştir (Sezikli, 2007, s. 53). Ancak Safiyüddin'in genel tariflerden farklı bir görüşü vardır. Sesi, hava ve cisim ilişkisiyle açıklar. Ses, havanın cisimler arasında sıkışmasından veya cisimlerin havaya yaptığı baskıdan meydana gelir. Bu yüzden havada iki cismin çarpışmasından başka, tek cismin havayla çarpışmasından da ses çıkabilir. Kırbacın havada çıkardığı ses, buna örnektir (Arslan, 2007, s. 48).

Müellif, sesi tarif ederken, bir cisme vurduktan sonra çıkan sesin kuvvetinin o cismin hacminin büyüklüğüne bağlı olduğunu söylemektedir. Bu fikri desteklemek için hayvanların seslerinden örnekler verir. Hayvanların nefes borusu ve akciğeri daha büyük olanların sesi daha kuvvetlidir. Örneğin devenin karaciğeri ve boynu büyük olduğu için sesi de güçlüdür. Karaciğeri ve boynu olmayan hayvanların ise sesi yoktur, balık ya da arı gibi. Yazar, arı ya da sinek gibi hayvanlardan çıkan sesin havada dolaşmalarından dolayı oluştuğunu belirterek, ses bahsini sonlandırır. Bu bahse, aynı makalenin üçüncü kısmında, "Sesin Miktarı Hakkındadır" başlığı altında tekrar değinir ve bunun iki türlü olduğunu söyler. İlki sesin sürekli olması, ikincisi ise aralıklı olmasıdır. Bîşe türü nefesli çalgılarda, nefes almak için sese aralık verildiğini, ancak mizmar gibi çalgılarda nefes almak gerekmediğinden sürekli ses çıkarılabileceğini belirtir.

Nağme ise eserde iki sesin birbirine göre durumu olarak görülmektedir. Bu seslerden biri diğerine göre pest, diğeri ise tizdir. Yani pestlik ve tizlikleri, ancak birbirine göre olur ve bir arada nağmeyi oluştururlar. Kâşânî, bu seslerin havada doğal olarak uzatılmasının nağmenin oluşması için yeterli olduğunu söyler. Ancak bir arada bulunan bu seslerin nağme olabilmesi için, aralarında bir uyum olması gerektiğini söyleyen müellifler de vardır. Safiyyüddin Urmevî, bu konuda kendinden önceki Farâbî, İbn-i Sînâ gibi müelliflere karşı çıkmış ve "Yerde sürüklenen bir cisimden de çeşitli tizlik ve pestlikte sesler duyarız ancak bu düzensiz ve dağınık sesler nağme olamaz." diyerek nağmenin diğer seslerden farklı olduğunu belirtmiştir (Arslan, 2007, s. 5). Kâşânî'nin görüşü, bu konuda Farâbî'ye daha yakın görünmektedir.

Müellif, her sesin oktavında bir benzeri olduğunu da nağme tanımı içerisinde belirtmiştir. Öyle ki biri diğerine göre tiz; ama aslında frekans değeri iki katı olan sesler kompozisyonda birbirinin yerini tutmaktadır. Müellifin bu ifadesi, "oktav" teriminin karşılığıdır.

Eski nazariyat kitaplarında, musiki perdesine "Destân" perdelere ise "Desâtîn" denirdi. "Mutlak Veter" denilen bir açık telin varlığı kabul edilir ve bu telin bir ucuna (A) diğer ucuna da (M) konulurdu. (A) "Cânibü'l-Enf" (burun tarafı) ya da "Taraf-ı Eşkal" (pest taraf) denilen pest taraftaki son noktayı, (M) noktası ise, "Cânibu'l-Muşt" (eşik tarafı) ya da "Taraf-ı Ehad" (tiz taraf) denilen tiz taraftaki son noktayı temsil ederdi (Sezikli, 2007, s. 56). Kâşânî de *Kenzü't-Tuhaf* adlı eserinde, perdeleri tarif ederken aynı sistemi kullanmıştır.

Kâşânî'ye göre destan, yani perde, telli sazların sapından nağme çıkmasına yarayan işaretlerdir. Müzik, bu nağmeler üzerinden gider. Kâşânî, bir telin 17 ses çıkarabildiğini belirtmiştir. Bu teli, klasik kaynaklarda olduğu gibi, uzun bir çizgi olarak düşünmüş; çizginin bir ucuna A işareti, diğer ucuna M işareti koymuştur. A, burun tarafı, M ise eşik tarafıdır. Daha sonra tel üzerinde bölmeler ve işaretlendirmeler yaparak diğer perdelerin yerini bulmuştur. Kâşânî, tel üzerinde bu işlemleri yaparken perdelerin isimlerini zikretmemiştir. Ancak daha sonra, eserin ikinci makalesinin yedinci faslında, mürekkepleri anlatırken perdelerin ismini vermeyi gerekli görmüştür. Ud üzerindeki parmak pozis-



yonlarına göre verdiği bu isimler, düğâh, segâh, çargâh, pençgâh ve hüseyindir (Yıldız, 2011, s. 110). Eserde daha önce bahsedilen perdelerin tamamının isimleri verilmemiş olsa bile, eserin yazıldığı dönemde bu isimlerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden, perde isimlendirmesinin yapıldığı bilinen en erken kayıt, *Kenzü't-Tuhaftır* diyebiliriz. Tel üzerindeki bu işlemlerin, Safiyyüddin'in eserindeki ilgili kısımlarla, özellikle ilk beş maddede örtüştüğü görülmektedir. Nuri Uygun, Safiyyüddin'in ses sistemini açıkladığı araştırmasında A sesine rast diyerek diğer perdelerin isimlerini bulmuştur (Uygun, 1996, s. 136).<sup>2</sup> Murat Bardakçı ise Merâgî'nin ses sistemini açıkladığı araştırmasında, ilk ses yani A sesine Yegâh demiştir ve diğer perdeleri buna göre hesaplamıştır. Dolayısıyla Uygun'un ve Bardakçı'nın seslere verdikleri isimler farklılık göstermektedir. Kâşânî ise eserinde, mürekkepler ile ilgili bölümlerde, tele işaret parmağıyla basılan perdeye Düğâh dediği için ilk ses yani A sesi, rast kabul edilmek zorundadır. (Yıldız, 2011, s. 46)

Kâşânî'ye göre, bir çizgi çizmeye nasıl nokta ile başlanırsa aralık da nağmenin başlangıcıdır. Biri tizde, diğeri ona göre pestte olan iki sesin birbirine göre uyumuna aralık denir. Fakat farklı tellerin akordu aynı sese çekilirse buna aralık denmez, bunlar bir ses olur. Aralık olması için birbirine göre tiz veya pest iki farklı ses gerekmektedir. Kâşânî, ayrıca aralıkları uyumlu ve uyumsuz olmak üzere ikiye ayırmıştır. Uyumlu aralığın nefste lezzet yarattığını, uyumsuz aralığın ise bunun zıddı olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi olarak da iki ses arasındaki oranın uyumsuz, kötü olmasını göstermiştir.

Cins (dörtlü aralık) ve Cem' (özel aralıklar), eserde özel bir orana sahip aralıkların isimleri olarak belirtilmiştir. Melodi ise cins ve cem'lerin, uyumlu nağmelerle ve uyumlu usullerle değişik şekillerde kullanılması olarak tarif edilmiştir. Kâşânî, daha sonra aralıkların isimlerini içeren bir tabloyla birlikte, bu aralıkların açıklamasını yapmıştır.

Hasan Kâşânî, bütün edvarlarda ve musiki risalelerinde olduğu gibi, musiki ile ilgili bazı nazari meseleleri ud üzerinden açıklamıştır. Ud tellerinin isimleri, Kindî'den itibaren bütün edvar ve risalelerdeki isimleriyle, Kâşânî'de de kullanılmıştır. Bu isimleri şöyle sıralayabiliriz: 1.tel: Bam, 2.tel: Misles, 3.tel: Mesnâ, 4.tel: Zîr ve 5.tel: Had. Bu isimlendirme ve sıralama, Kindî (Turabi, 1996, s. 69), İbn-i Sînâ (Turabi, 2004, s. 113), Safiyyüddin (Uygun, 1996, s. 216) ve Merâgî'de (Bardakçı, 1986, s. 102) aynı şekilde yer almaktadır.

Ayrıca Kâşânî, Ud tellerinden her birinin anâsır-ı erba'a, yani dört elementten birini temsil ettiğini söylemektedir ki benzer bir açıklamaya Lâdikli Mehmet Çelebi'nin "*Risâletü'l-Fethiyye*" isimli eserinde de rastlanabilir (el-Hâc Haşim Muhammed er-Recep, 1986, s. 178). Buna göre Zir telini temsil eden element ateş, Mesnâ telini temsil eden element hava, Misles telini temsil eden element su, Bam telini temsil eden element ise topraktır.

2 Kâşânî'nin verdiği ses sistemini Safiyyüddin'in sistemiyle de karşılaştırarak değerlendirmesi, musiki tasavvuru konusunu aştığından makalemizde yer almayacaktır ancak ayrıntılı bilgiye, konuyla ilgili tezde ulaşılabilir (Yıldız, 2011, s. 32-38).

Klasik nazariyat kitaplarında, musikinin iki önemli unsurundan biri olan ritmik kalıpları ve bunların türlerini ifade etmek için İkâ terimi kullanılmıştır ve bu konuya çok geniş bölümler ayrılmıştır. Fârâbî, sırf bu konuyu anlattığı, *Kitab-ı Fi'l-İkâ'at* ve *Kitab-ı İhsâü'l-ikâ'at* adlı iki eser yazmıştır. Hasan Kâşânî, İkâ terimini, "Birbirine uygun aralıkları olan zaman uzunlukları" olarak tarif etmiştir. Eserin genel üslubuna uygun olarak, kısa ve öz bir tarif olan bu cümle, diğer müelliflerin tariflerinin özeti gibidir. Safiyyüddin'in ikâ tanımı ise şöyledir: "İkâ, belirli zamanların araya girdiği vuruşlar topluluğudur. Bu vuruşlar, bir takım oranlara ve birbirine eşit devirlere sahiptirler" (Arslan, 2007, s. 91).

Müellif, ikâ'ı muttasıl ve munfasıl, yani sürekli ve aralıklı olarak ikiye ayırmıştır. Bu ayrım muvassal ve mufassal, yani bitişik ve ayrı olmak üzere Safiyyüddin'de de yer almaktadır. (Arslan, 2007, s. 91) İbn-i Sînâ'nın ayrımı da Safiyyüddin'in ayrımı gibidir (Turabî, 2004, s. 80). Ancak bu iki kısmın alt başlıkları, Kâşânî'den oldukça farklıdır. Kâşânî, bu kısımda meşhur yedi ikâ'nın tanım ve tarifine değinmektedir. Konunun başında, "Mevlânâ Safiyyüddin Baridallah'dan rivâyetle" diyerek Safiyyüddin Urmevî'den yararlandığını bildirmiş olur. Yedi ikâ'nın bilinen isimleri şu şekilde verilmektedir: 1.Sakîl-i evvel, 2.Sakîl-i sâni, 3.Hafif sakîl-i evvel, 4.Hafif sakîl-i sâni, 5.Remel, 6.Hafif remel, 7.Hezec.

"Devir" kelimesinin çoğulu ve "devirler" demek olan "edvar"lar, Türkçe, Farsça ve Arapça musiki nazariyatı kitaplarında önemli bir konudur. Çünkü makamlar, perdeler ve bilhassa usuller, bu kitaplarda daire şeklinde şemalarla gösterilir. Kâşânî de usulleri daireler vasıtasıyla göstererek bu geleneğe uymuştur.

### **Kenzü't-Tuhaf'ta Sazlar**

Müellif, *Kenzü't-Tuhaf*'da sazlar konusuna ayrı bir bölüm açmış ve sazları iki kısımda incelemiştir: Kâmil (tam, olgun) sazlar ve nâkis (kusurlu, eksik) sazlar. Bu ayrım, Abdülkadir Merâğî'de benzer bir şekilde (Mukayyedât ve Mutlakât) ve eserinin sazlar bölümünü tamamen *Kenzü't-Tuhaf*'dan tercüme eden Ahmedoğlu Şükrullah'da aynı şekilde yer almaktadır. Şükrullah, Pişe'yi anlattıktan sonra, "Bu yazılan sazlar kâmil sazlardır. Amma bir kaç dahi vardır ki üstadlar katında ol sazlara eksik saz derler ve ol eksik sazlar dörttür." (Kamiloğlu, 2007, s. 146) diyerek çalgıları ikiye ayırmıştır. "Eksik sazlar" diye belirtilen çeng, nüzhe, kanun ve mugnî, Abdülkadir Merâğî'nin "mutlakat" adını verdiği açık telli çalgılardandır ve Bardakçı'ya göre terkedilen ilk çalgılar bunlar olmuştur (Bardakçı, 1986, s. 100). Eksik sazların zaafı, çalınan makamdaki perdelerin seslendirilebilmesi için her makam değişiminde yeniden akort edilmeye ihtiyaç duyulmasıdır. Bir eserin içinde makam geçkileri yok ise bu çalgıların kullanılması görece olarak daha kolaydır. İçinde makam geçkilerinin bulunduğu eserlerin seslendirilmesinde bu çalgılar yetersiz kaldıkları için, "üstatlar katında" bunlara itibar edilmediği anlaşılmaktadır. 19. yüzyılda, mandal sistemi sayesinde tüm sesleri icra edebilecek bir yapıya kavuşturulmuş olan kanunun ise bu şekilde yok olmaktan kurtulmuş olduğundan bahsediliyor olsa da bu bilgi, o döneme kadar kullanımdan kalkmamasının sebebini açıklama-

maktadır (Pekin, 2003, s. 1008-1043). Kanunun 18. yüzyılda kullanıldığına ilişkin kayıtlar, aslında 19. yüzyıla kadar da kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir (Soydaş, 2007, s. 68).

Eserin üçüncü makalesi olan bu bölüm boyunca işlenen dokuz sazın her biri için, ayrıntılı olarak şekil tarifi, yapım esasları gibi konulara değinen müellif, bölüm sonunda, saz yapımında kullanılan tellerin cinsleri ve özellikleri hakkında bilgi vermiştir. Sazları tarif ederken karış, parmak ve açık parmak gibi doğal ölçü birimleri kullanmıştır. Kâmil sazlar içinde sıraladığı sazlar: Ud, Gışek, Rebab, Mizmar ve Bîşe; nakıs sazlar içinde sıraladığı sazlar ise Çeng, Nüzhe, Kanun ve Mugni'dir. Bu sazların bir kısmı artık günümüzde kullanılmamaktadır. Günümüzde kullanılanları ise ölçülerine ve çizimlerine bakıldığında, günümüzdeki hallerinden oldukça farklılık göstermektedir. Elbette bu kıyaslama, eserin yazıldığı coğrafyaya bakılarak ve günümüzde bu coğrafyalarda kullanıldığı bilinen sazlar göz önüne alınarak yapılmıştır.

*Ud*: Müellifin "Kâmil Sazlar" arasında saydığı ilk saz Ud'dur. *Kenzü't-Tuhafta* udun tarifine ağacının niteliğinden başlanmış ve ölçülerine geçilmiştir. Ölçülere bakıldığında, bugün kullanılabilecek kıyasla oran açısından daha basık ve uzun tekneye sahip bir ud olduğu anlaşılmaktadır. Teller ise bugünkü tellerden bir eksiktir ve beş adet olarak sıralanmıştır. İlk tel olan bam telinin bağırsaktan yapıldığı söylenmiştir ancak bugün, bu tel ipek üzerine gümüş sarım tekniğiyle yapılır. *Kenzü't-Tuhafta* ud tellerinin sırası, kalından inceye doğru yer almaz. Günümüzdeki Türk müziğinde kullanılan udlar, kalın tel den ince tele doğru sıralanır ve buna göre akortlanır. Ancak *Kenzü't-Tuhafta* bu durum farklıdır. Bunda eski Yunan teorilerinin etkisi olduğu düşünülebilir.

*Gışek*: Risalede gışek ismiyle yer alan saz, Türk kaynaklarında görülen ıklığ isimli sazla birebir aynıdır. Nitekim Ahmedoğlu Şükrullah, eserindeki çalgılar bölümünü *Kenzü't-Tuhaftan* tercüme ederken gışek yerine ıklığ ismini kullanmıştır. Rebabın günümüzdeki formuyla da oldukça benzerlik teşkil eden gışek, yaylı bir sazdır. Bu sazla ilgili en ayrıntılı tarif, *Kenzü't-Tuhafta*ta yer almaktadır. Gövdenin ve sapın ölçülerinin ayrıntılı olarak verildiği eserde, biri kalın, diğeri daha ince olan 2 telden bahsedilir. Nağmeler, ince olan telle çalınır ve kalın tel, yani bam teli, nağmeye eşlik ederek ahenk oluşturmaya yarar.

*Rebab*: Günümüz Türkiyesinde rebab deyince akla gelen saz, bir üst başlıkta gışek olarak verilen sazla şeklen birebir aynıdır. Yani günümüz Türk müziği rebabı, yaylı bir sazdır. Ancak *Kenzü't-Tuhaftan* "Kâmil Sazlar" bahsinde yer verdiği rebab isimli saz ise mızrapla çalınan ve yapısı da farklı olan bir sazdır. Abdulkadir Merâğî'nin de rebab sazını ud gibi akort edilen üç dört telli bir saz olarak tarif ettiği görülür (Bardakçı, 1986, s. 104). Dolayısıyla sazın belli bir dönemden önce mızrapla çalınan bir saz olduğu genellemesini yapmak yerine, bu ikisinin tamamen farklı iki saz olduğunu ve meselenin isimlendirme tercihinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bahsi geçen iki isimden de daha

önce yaşamış olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'in bazı eserlerinde, rebabın yaylı bir saz olduğu belirtilmektedir. Yine aynı şekilde risalenin telif tarihinden çok önce yaşamış olan İbn-i Sinâ da rebabdan yaylı bir saz olarak bahseder (Turabi, 2004, s. 108). Ayrıca günümüzde, İran'da, risaledeki şekline biraz benzeyen rebab isimli, mızraplı bir saz çalınmaktadır (Mousavi, 2006a). Bu saza "Afgan rebabı" isminin verildiği de duyulmuştur.

Bu durumda coğrafi bir sınıflandırmaya gitmek mümkündür. Rebab, Anadolu bölgesinde en erken Selçuklu döneminden beri yaylı bir saz olarak bilinirken *Kenzü't-Tuhaf*'ın yazıldığı bölgeyi de içine alan Fars bölgesinde, risalede anlatıldığı gibi mızraplı bir sazdır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki hem risalede bahsi geçen saz, hem de bugün İran'da çalınan saz, şekil itibarıyla Hindistan bölgesinde çalınan Sarod isimli sazla oldukça fazla benzerlik göstermektedir.

*Mizmar*: İçine nefes üfleyerek icra edilen bir sazdır (Farmer, 1993, s. 206). Bir kısmı tahtadan, bir kısmı kamıştan yapılan bu sazın adına, pek çok kaynakta rastlamak mümkündür.

Risalede bu sazdan bahsedilirken "Siyah Ney (Nây-ı Siyeh)" şeklinde bir giriş yapılmıştır. Abdülkadir Merâgî'de de Siyah Ney ve Beyaz Ney olmak üzere iki Neyden bahsedilmektedir. Merâgî'nin Siyah Ney tanımı çok ayrıntılı değildir; yalnız icra özelliklerinden ve Beyaz Ney'in yarısı kadar olduğundan bahsedilmiştir (Bardakçı, 1986, s. 107). *Kenzü't-Tuhaf*'ta ise bir parçası tahta, bir parçası kamış olan iki parçadan oluştuğunu belirttiikten sonra, bu ikisinin birbirine nasıl birleştirildiği uzun uzun anlatılır. Mizmarın ölçüleri deliklere varıncaya kadar verildikten sonra, sazın şekli çizilmiştir. Şekilden de anlaşıldığı üzere saz, günümüzde daha çok Azerbaycan bölgesinde kullanılan Balaban ya da Düdük ile oldukça benzerlik arz etmektedir (Mousavi, 2006b).

*Bîşe*: Bu nefesli sazın, *Kenzü't-Tuhaf*'ta bîşe olarak ve Ahmedoğlu Şükrullah'ın *Kitabu'l-Edvâr*'ında pîşe olarak bahsedildikten sonra, başka hiç bir kaynakta yer almaması ilginçtir. Risaledeki tarifinden anladığımız kadarıyla, sadece kamıştan yapılan ve yaklaşık 26-27 cm olan bu saz, günümüzdeki Ney'in oldukça küçük bir örneğidir.

*Çeng*: Risalede, eksik sazlar kısmında ilk olarak zikredilen saz Çeng'dir. Çeng, risalede eksik sazlardan ve Merâgî'nin de "mutlakat" adını verdiği sazlardan olması sebebiyle, en çabuk unutilan müzik aletlerinden biri olmuştur. Müzikle ilgili hemen her minyatürde karşımıza çıkan, edebiyatta adına eser yazılmış olan çengin 18. yüzyıldan sonra Osmanlı müziğinde terk edildiği bellidir (Pekin, 2003, s. 1036; Soydaş, 2007, s. 74). *Kenzü't-Tuhaf*'da çeng bahsine, kâmil (tam) sazlara göre nakıs (eksik), ancak nakıs sazlara nisbeten daha kâmil olduğu zikredilerek başlanmıştır. Sazın ağacının cinsinden ve yapımından bahsedildikten sonra, icra şekline de yer verilmiştir. Çengin tel sayısı üçerli dizilmiş 24 ya da son tel bam teli olmak üzere 25 olarak verilmiştir.

*Nüzhe: Kenzü't-Tuhaf* risalesinde, nüzhenin Safiyyüddin tarafından icad edilmiş bir saz olduğu belirtilir. 108 telli olduğu söylenen bu sazın yapım aşamaları sırasıyla anlatılmıştır. Diğer sazların yapımlarına göre daha karışık bir yol izlendiği görülür. Basit bir tarifte, birbirine sırt sırta dayanmış kanun biçiminde iki levhanın üzerine gerilmiş, yanlara açılan deliklerden geçirilmiş tellerden oluşmaktadır. Tıpkı kanunda olduğu gibi her üç tel bir arada akord edilir. Sazın çizimine baktığımızda, dikdörtgen şeklinde bir alan ve üzerinde simetrik olarak dizilmiş, eşik olduğu anlaşılan küçük noktalar bulunduğunu görmekteyiz. Bunların üzerine de sırayla teller gerilmiştir.

*Kanun*: Günümüzde ufak değişikliklerle de olsa, halen kullanılan bir saz olması sebebiyle, risalenin en ilgi çekici başlıklarından biridir. *Kenzü't-Tuhaf*'da, kanun için çok ayrıntılı bir tarif yapılmamıştır. Nasıl nüzhe iki kanundan ibaret olarak tarif edilmişse kanun da nüzhenin yarısı olarak tarif edilmiştir. Ancak ölçüleri ve yapımı hakkında ayrıntılı bilgiler verilir. Bir yanı eğri bir dikdörtgen olduğu ve zerdali ağacından yapıldığı zikredilir. Risalede zikredilen boyutlara bakıldığında, yaklaşık olarak bugün kullanılan kanun boyutlarında olduğu söylenebilir. Ancak bugünkünden farklı olarak yamuğun eğimi, yani burguların takıldığı kenar ile uzun kenar arasındaki açı daha fazladır. Bunu, verilen ölçülerde uzun kenarın 3 karış, karşısındaki kısa kenarın 1,5 karış olmasından anlıyoruz. Yani kısa kenarın uzun kenara oranı  $\frac{1}{2}$  olarak verilmiştir. Günümüzde ise uzun kenar yaklaşık 86 cm, kısa kenar yaklaşık 25 cm uzunluğunda yapılmaktadır. Yani oran  $\frac{1}{3}$  den biraz daha eksiktir. Risalede 64 telli olarak zikredilen kanun için üç cins telden bahsedilir: bam, misles ve mesna. Teller, tıpkı bugünkü gibi, her üç tel bir ses verecek şekilde akort edilir. Ancak tellerin takılması sırası, günümüz kanununa göre farklıdır. İki misles telin ortasına bir bam teli takılması gerektiği zikredilir. Kanun için verilen şekle baktığımızda da günümüzdeki kanuna oldukça benzeyen, ancak dikdörtgene daha yakın, mandalları ve deri bölgesi olmayan bir kanunla karşılaşıyoruz.

*Mugni*: İsmi Arapça "gına", şarkı söylemek fiilinden türeyen mugni, Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî tarafından icad edilmiş olan ikinci sazdır (Uygun, 1996, s. 36). Safiyyüddin'in, bu sazı rebab, kanun ve nüzheden geliştirdiği söylenmektedir (Usbeck, 1970, s. 27). *Kenzü't-Tuhaf*'da ise mugni, Safiyyüddin'in İsfahan'a geldiğinde icat ettiği bir saz olarak tanımlanır. Bu sazın, rebab, kanun ve nüzhenin birleşiminden oluştuğu, bu risalede belirtilmektedir. Tarifine bakıldığında, bir çanak ve dikdörtgen şeklinde bir sapın birleşiminden oluştuğu anlaşılmaktadır.

### **Öğütler, Musikinin Tesirleri ve Müzik Mitolojisi**

*Kenzü't-Tuhaf* isimli risalenin en dikkate değer taraflarından biri, müzisyenlerin ahlaki açıdan nasıl davranmaları, toplu ortamlarda (meclislerde) nelere dikkat etmeleri gerektiğine dair uzunca bir bölüm içermesidir. Hasan Kâşânî, eserinin dördüncü makalesinin, sekiz fasıldan oluşan birinci kısmını tamamen bu konuya ayırmıştır. Klasik edvar kitaplarında böyle bir bölüm olması adettendir; ancak *Kenzü't-Tuhaf*'da bu bölüm, oldukça edebî bir üslupla ve ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Birinci fasıl, "Müzisyenlere Öğütler Hakkındadır" başlığı altında, müzisyenlerin uyması gereken temel kurallardan bahseder. Kâşânî, uzun paragraflar halinde temel olarak kendi mensup olduğu millet ve mezhebin gereklerine riayet etmeyi, daima ibadet ve salahiyet halinde olmayı, edepli olmayı, arsız olmamayı, nefse uymaktan, az yemekten, az uyumaktan kaçınmayı, cahillerle çok fazla bir arada olmayı alışkanlık haline getirmemeyi, Zühre yıldızı için yazılmış duaları okumayı (bu dualar daha sonra müellif tarafından veriliyor), dünya hayatından yapabildiği kadar uzak durmayı, sürekli temiz ve güzel kokulu elbiseler giymeyi, daima güler yüzlü olmayı tavsiye etmektedir. Bu öğütler arasında ilgi çekici olanlarından biri, sohbetlerde kullanmak için pek çok şey ezberlenmesi yönündeki öğüdüdür. Mesela güzel misaller, iyi remizler, latif kısa hikâyeler, sevilen rubailer ve görülmemiş tek beyitler hatırdadır tutulmalıdır. Yine ilgi çekici öğütlerden biri, kendisinden daha iyi bir zatla karşılaşırsa, üzülmemeli ve o zat kiskanılmamalıdır. Daha çok çalışmalı ve ondan daha iyi bir mertebeye ulaşmalıdır ve bu sanatı çalıştığını cahillerden sakınmalıdır. Ayrıca tercih edilecek sazlarla ilgili de öğütler veren Kâşânî, "Ud gibi kâmil sazları çalmalıdır, avama ait çeng, ney gibi sazlara daha az itibar etmelidir." diyerek o dönemde çeng, ney gibi sazların avam tarafından kullanıldığına dair bir ipucu vermiştir.

Hasan Kâşânî, müzisyenlere genel olarak bu öğütleri sıraladıktan sonra, "Meclis ve Mahfillerin Âdâbı Hakkındadır" başlığı ile yazdığı diğer fasılda, müzisyenlerin topluluk içinde nasıl davranması gerektiğini, yine uzun paragraflar halinde aktarır. Bunlardan ilgi çekici birkaç maddeyi şöyle sıralayabiliriz: "En alçak yerde oturmaya özen göstermelidir. Herkese, mertebe sırasına göre hatır sormalıdır. Mekâna hanende olarak gelmiş olan kişiyle daha fazla konuşmalıdır. Vakitlere riayet edilmelidir. Her perdenin hangi vakit çalındığı bilinmelidir. Meclisteki en önemli kişinin mizacına uygun şarkılar okumalıdır. Eğer mecliste iki kişi kavga ederse sazi bırakıp kavganın sebebini gidermelidir. Meclistikilerin ruh haline göre sevinçli ya da üzüntülü şeyler çalmalıdır. Eğer hazır bulunduğu mecliste kendisine benzeyen bir başka kişi de bulunuyorsa onunla çekişmemelidir. Eğer o kişi mertebeye kendisinden üstünse ve meclistikiler ona tabi olurlarsa katiyen hoşnutsuz olmamalı ve haset duymamalıdır. Açlığını belli etmemelidir, susadığını veya sıcakladığını söylememelidir. Başka bir tabaktan meyve ya da yemiş almamalıdır. Bir mecliste anlatılan bir şeyi başka bir mecliste anlatmamalıdır." Bütün bunlar, musiki meclislerinin o dönemdeki usul ve adabıyla ilgili ilginç ipuçları içermektedir.

Kâşânî'nin eserinde sıklıkla bahsettiği bir diğer konu, müziğin insanlar üzerindeki tesiridir. Eserin çeşitli yerlerinde yer alan küçük hikâyelerden bazıları, müziğin insan üzerinde ne tür etkiler yapabileceğine dair mesajlar içermektedir. Yine bazı makalelerin fasıllarında da çeşitli makamların, vakitlere göre insan üzerinde nasıl etkili olacağını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.

Hasan Kâşânî, eserinin bazı yerlerinde küçük hikâyelere yer vererek, okuyucunun daha çok zevk almasını sağlamıştır. Bu hikâyelerden birine göre, Davut Peygamber, Allah'a

dua edeceği zaman, bazı sazlar hazırlar ve hoş bir sesle dua edermiş. Hoş nağmeler ile eşlik eder ve yardım dilemiş. Kâşânî'ye göre mescit ve türbelerde türlü türlü nağmelerle Kur'an okunması, bu geleneğin bir devamı niteliğindedir. Öyle ki mescitte bazıları gönlünün yumuşaklığından ağlar, feryat eder, elbisesini yırtar ve bazıları da oynamaya başlar. Kâşânî, bu davranışların sebebini musikinin tesiriyle nefiste üflet ve muhabbet ortaya çıkması olarak değerlendirir. Musikinin tesiriyle o kişiye, o yüce âlemden sevgi ve yakınlık kokusu gelir. Çünkü nefis ve can, geldiği yeri arzu eder ve bedeni harekete geçirir; ancak tenin ağırlığından can yukarı çıkamaz. Nitekim Kâşânî'nin Eflatun'dan naklettiği bir söz şu şekildedir; "Her kim ki sazı doğru bir şekilde iştirse, dans ederek ölür ve bu hal, ibadet yerlerinde çok sık meydana gelir." (Yıldız, 2011, s. 99).

Kâşânî'nin, başka bir fasılda İbn Sinâ'dan naklettiğini ifade ettiği bilgilere göre, musiki, sihrin bir şubesidir ve insan tabiatında var olan heyecan, muhabbet onunla ortaya çıkar. Kadınların musikiye daha meyilli olduğunu ifade eden Kâşânî, musikiden zevk alındığında insanda görünen şeyleri şu şekilde sıralar: yüzün rengi değişir ve istemsiz olarak başlarını sağa sola sallamaya başlarlar.

Kâşânî'nin küçük hikâyelerinden biri, meclistikilerin kavga etmesi durumunda onları yatıştırmak gerektiğini söylediği öğüdünden hemen sonra yer alır. Hikâyeye göre, Farâbî bir mecliste bulunmaktaydı ve meclisteki iki kişi birbirine çok eskiden beri kinliydi. Fakat Farâbî, öyle bir perdeden okudu ki, yani makamı oradaki ortama ve ruh hallerine o kadar iyi uydurdu ki bu iki düşmanın birbirine olan kini yok oldu. Birbirlerine güldüler, yaklaştılar ve gülüşerek barıştılar. Bu küçük hikâye, musikinin insanların psikolojileri üzerinde yapabileceği değişiklikleri gösteren ve o dönemde musikinin etkisini anlatan, önemli bir hikâyedir.

Kâşânî, eserinde müzik ve astroloji ilişkisine dair pek çok bilgiye yer vermiştir. Bu bilgiler arasında en öne çıkanı, Zühre yıldızının müzikle ilişkisine dair olanlardır. Bundan da önce, müziğin kaynağına dair, mitolojik bilgiler olarak niteleyebileceğimiz bazı iddialarda bulunur. Kâşânî, müziği sınıflandıran ilk âlim olarak Pisagor (Pythagoras) ismini işaret eder. Bu isim pek çok musiki âlimi tarafından da musiki ilminin kurucusu kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Yine benzer bir şekilde, Pisagor'un öğrencilerine, "Ben bu nağmelerin bazılarını, gezegenlerin hareketinde işitiyorum, o yüzden biliyorum." dediğini, Kâşânî de rivayet eder. Bu ilmi ilk sınıflandıranların, Pisagor'dan sonra sırasıyla Eflâtun, Aristoteles ve Batlamyus olduğunu ve daha sonra gelen âlimlerin bu sınıflandırmaları kabul ettiğini bildirmiştir.

Eserin müzisyenlere öğütler kısmında belirtilen "Zühre yıldızı için yazılmış duaları okumalıdır." ibaresi ve sonraki kısımlarda Zühre yıldızına edilecek dualarla ilgili ayrıntılı bilgiler, diğer edvar kitaplarında rastlanmayan bilgilerdir. Sadece Ahmedoğlu Şükruallah, *Kenzü't-Tuham*'ın bu bölümünü aynen tercüme ederek eserine almıştır. Zühre yıldızı

3 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Çetinkaya (1995, s. 42)

zı, doğu mitolojisinde pek çok efsaneye konu olan, Tan ya da çoban Yıldızı olarak da adlandırılan, Batıda "Venüs" ismi verilen yıldızdır. Türk edebiyatı ve doğu edebiyatı kaynaklarında bu yıldızla ilgili olumlu ve olumsuz pek çok niteleme ve benzetme yapılmıştır. İnan edebiyatında, özellikle Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebir*'inde ve *Mesnevî*'sinde Zühre yıldızının müzik ve kadınla ilgili efsanelerine telmihte bulunan pek çok nazım örneğine rastlamak mümkündür.<sup>4</sup> 15. yüzyıl şairi Ahmed Paşa'nın güneş kasidesi de Zühre yıldızına rastladığımız Türkçe şirlerden biridir. Prof. Ahmet Atilla Şentürk, bu kasidenin şerhini yaparken Zühre yıldızıyla ilgili şunları söylemiştir: "Eskilerin inanisına göre, gökyüzündeki gezegenlerden "Zühre" [= Venüs] musiki ve işretin sembolü ve etkileyicisidir. Her seyyareye bir şahsiyet izafe edilen doğu minyatürlerinde elinde kopuz, çeng vb. bir musiki aleti tutan bir kız şeklinde resmedilir. Edebî metinlerde gökyüzünde işret meclisi kurmuş, saz çalır işret eden bir şahıs olarak işlenmiştir." (Şentürk, 2004, s. 57).

Zühre yıldızının kadın olarak resmedilmesi ve Zühre duasında da bu şekilde (şehinşâh-ı nisâ) nitelendirilmesi ise Kur'an-ı Kerim'in bir ayetinde isimleri yer alan<sup>5</sup> Hârût ve Mârut adlı meleklerle ilgili, halk arasında ve diğer yazılı kaynaklarda yaygın bir hikâyeye gönderme olarak düşünülebilir. Bu hikâyeye, Kur'an-ı Kerim'de ismi geçen Hârût ve Mârut ile ilgili olmasına rağmen, ana hatlarıyla efsanevi ve destansı bilgilerden ibarettir. Hikâyeye göre Hârût ve Mârut, yeryüzündeki insanoğlundan daha takvalı olduklarını söyleyerek kibirlendikleri için, Allah tarafından cezalandırılarak yeryüzüne gönderilen iki melektir. Allah, onları Babil'de çok güzel bir kadın suretine bürünmüş olan Zühre ile imtihan eder. İki meleğin bu kadına meyletmeleri, hem cinayet işlemelerine hem de zina yapmalarına sebep olur. Hârût ve Mârut, Babil kuyusuna atılırlar ve Zühre de bir yıldız olarak gökyüzüne çıkarılır (Demirci, 1997, s. 263). Bu efsanenin çeşitli kaynaklarda çeşitli varyasyonlarına rastlamak mümkündür. Ancak genel itibariyle kaynakların tamamında, Zühre'nin gökyüzüne çıkarılmış, zevki, eğlenceyi ve müziği temsil eden bir kadın olduğu çıkarımı yapılabilir.

*Kenzü't-Tuhal*'ın müellifi de eserinin dördüncü makalesinin üçüncü faslını tamamen Zühre yıldızına ayırmıştır. Ünlü İslam filozofu Şihabeddin Maktul'den naklen, Zühre yıldızı doğduğunda yapılması gerekenleri anlatır ve eserinde Nasiruddin Tûsî'den uzunca bir şiire, Zühre yıldızı doğduğunda okunması gereken bir dua olarak yer verir. Bu şiir boyunca, Zühre yıldızının övülmesi ve ona "kadınların şehinşâhı" ve "Nahit" olarak hitap edilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca şiirin sonunda şairin Zühre yıldızına, kendisini sevdiğinden ayırmaması şeklinde dua ettiği görülür.

4 Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Gölpınarlı (1957)

5 (Bakara 102) "Kur'an-ı Kerim'de Hârût ve Mârut'un zikredildiği ayet, Hz. Süleyman'a atılan iftiralarla Hârût ve Mârut'un sihir öğretisi hakkında iki ana konuya ait bilgi verir. Müfessirler, bu ayetlerin sihir öğrenmenin ve öğretmenin sakıncalarını vurguladığı konusunda ittifak etmişlerdir. Hârût ve Mârut'la ilgili âyette yer alan yegâne bilgi, onların Babil'de buldukları ve günah konusunda uyarıda bulunarak insanlara sihir öğrettikleri şeklindedir. Bununla birlikte tarih ve tefsir kitapları özellikle İsrailiyyat'ın etkisiyle konuyu ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. Hârût ve Mârut'la ilgili sahih hiç bir hadis yoktur." (Demirci, 1997, s. 263).



## Sonuç ve Değerlendirme

14. yüzyıla gelinceye kadar İslam dünyasında musiki tasavvuru açısından pek çok önemli aşamalar kaydedilmiştir. Musiki, bir ilim dalı olarak ele alınmaya başlanmış, Kindî, Farâbî, İbn Sînâ gibi önemli filozoflar bu alanla ilgilenip kitaplarında geniş bölümler ayırmış, musiki terimleri ortaya çıkmış ve benimsenmiş, Batı'dan tercüme edilen eserler yorumlanmış ve bu konuda geniş kitaplar yazılmıştır. 14. yüzyıla yaklaşıldığında ise musiki dizilerinin dairelerle anlatıldığı geniş ve ayrıntılı eserlerle karşılaşırız. Safiyüddin Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr'ı*, bu türdeki ilk kitaplardan sayılabilir. 14. yüzyıl, Safiyüddin Urmevî'nin sisteminin tartışılıp şerh edildiği, Merâgî gibi önemli bir musiki âliminin gelişine zemin hazırlayan, İslam musiki tarihi açısından önemli bir dönemdir.

Bu döneme yaklaşıldığında musiki, ilmî kitaplarda ve risalelerde belli bir sistematik çerçeve içerisinde çeşitli yönleriyle incelenen bir ilim dalıydı. Musiki, hem riyazi ilimler içinde ele alınan, nazari yönlerinin matematiksel hesaplarla açıklandığı güçlü bir fizik, matematik ve geometri konusu, hem de icra yönünün tamamen sanatçı ve meşk odaklı açıklandığı, makamların insan üzerindeki tesirlerinden, müzisyenlerin icra sırasındaki ahlaki davranışlarına kadar çok geniş bir çerçevede ele alınan disiplinler arası bir konuydu. Bunun yanında, bugün organoloji olarak isimlendirilen çalgı bilimi kapsamında ele alınanlar, yine bu dönemin eserlerinde yer alan, musikişinasların tartışıp yorumlarda bulunduğu konulardandı.

Bu dönemin musiki risalelerinden *Kenzü't-Tuhaf*, İslam dünyasındaki musiki tasavvurunu anlatması bakımından oldukça önemlidir. Her şeyden önce nazari sistemi Safiyüddin'in sisteminin etkisinde kurarak, bu dönem için önemli bir ayna vazifesini görmektedir. Musiki kelimesinin tanımı ve ses hakkındaki fikirleri de yine bu dönemdeki yaygın kanaatlerin birer özeti gibidir. Nazari konularda verdiği bilgiler açısından en önemli özelliği, perde isimlerinin zikredildiği bilinen en eski kaynak olmasıdır. Sazlar hakkında da bize kendi döneminde ve yakın dönemlerde yazılmış bütün eserlerden daha fazla bilgi vermektedir. Bu açıdan eşsizdir. Sazları kâmil ve nakıs olarak ikiye ayırmış ve bu gruplardaki bütün sazları, şekilleriyle, ölçüleriyle, yapım malzemeleri ve icra şekilleriyle ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu sayede biz, bu sazların günümüzdeki şekline farklarını görebildiğimiz gibi, günümüzde terk edilmiş sazlar hakkında da fikir sahibi olabilmekteyiz.

*Kenzü't-Tuhaf*'ta yer alan musikişinaslara öğütler kısmı, pek çok risalede yer alan ancak bu kadar edebî ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmayan bir konudur. İçerdiği ilginç tespitlerle, dönemin musiki ortamları hakkında, ilim meclislerinde musikişinasların yeri hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Yine musikinin tesirleri ve müzik mitolojisi gibi konularda da benzerine az rastlanır bir içeriğe rastlıyoruz. Musikinin günümüzdeki algılanış biçiminden çok uzakta ve zihinlerde çok farklı bir konuma sahip olduğu-

nu anladığımız bu bölümler, bize dönemin musiki tasavvurunu iletmesi açısından risalenin en mühim ve ilgi çekici bölümleridir.

Genel olarak İslam dünyasında musiki tasavvuru ele alınırken günümüz müzik algısına paralel bir ifade biçimi bulmaya çalışılıp eserler, bu şekilde yorumlansa da, esasında bahsi geçen dönemlerdeki tasavvurun ve musikiyi ele alış biçiminin çok daha genel ve diğer ilimlerle ilişkilerinin çok daha yüksek düzeyde olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumda her şeyden önce musiki, sadece icra yönüyle var olan bir sanat olarak değil, aynı zamanda matematik, estetik, fizik, metafizik, mitoloji, astroloji gibi ilimlerle iç içe geçmiş ve bu ilimlerle alışverişi çok fazla olan, üst düzey bir inceleme sahası olarak görülmelidir. Bu şekilde bakıldığında, İslam dünyasında önemli eserler ve fikirler üretmiş filozofların musikiye verdikleri önem çerçevesinde yaptıkları çalışmalar ve öne sürdükleri fikirler, çok daha iyi anlaşılacaktır.

## Kaynakça

- Akdoğan, B. (1996). *Fethullah Şirvani ve 'Mecelletü'l Fi'l Mûsika' adlı eserinin 15.yy Türk mûsikisi nazariyatındaki yeri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, F. (2007). *Safiyüddin-i Urmevi ve Şerefiyye Risâlesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Bardakçı, M. (1986). *Maragalı Abdulkadir*. İstanbul: Pan.
- Bardakçı, M. (1990). XV. yüzyılda yaşamış bir Türk müzisyeninden öğütler. *Tarih ve Toplum*, 13 (78), 30-34.
- Bineş, T. (1992). *Se Risâle-i Fârisî der Mûsikî*. Tahran: Iran University Press.
- Çetinkaya, Y. (1995). *İhvân-ı Safâ'da müzik düşüncesi*. İstanbul: İnsan.
- Demirci, K. (1997). Harut ve Marut. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c.16, s. 262- 264). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Farmer, H. G. (1978). Mûsikî. *İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 8, s. 679-681). İstanbul: MEB.
- Farmer, H. G. (1993). Mizmâr. In *The Encyclopaedia of Islam* (C. E. Bosworth et al. [Eds.], Vol. 7, pp. 206-10), Leiden: E. J. Brill.
- Gölpınarlı, A. (1957). *Mevlana Celeleddin Rumi, Divan-ı Kebir*. İstanbul: Remzi.
- el-Hâc Haşim Muhammed er-Recep. (1986). *Muhammed b. Abdulaziz el-Lâdikî, er-Risâletü'l-Fethiyye*. Kuveyt: y.y
- İhsanoğlu, E. (2003). *Osmanlı mûsikî literatürü tarihi*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (Research Centre for Islamic History Art & Culture).
- Jebrini, A. (1995). Fârâbî (Mûsikî). *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 12, s. 162-163). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kamiloğlu, R. (2007). *Ahmedoğlu Şükruallah ve "Edvâr-ı Mûsikî" adlı eseri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kurtuluş, R. (1995). Emir Hüsrev-i Dihlevî. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c.11, s.135-137). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Mousavi, A. (2006). Rebab, plucked strings instruments. In *Ney-Nava, The Encyclopedia of Persian (Iranian) Musical Instruments*. Retrieved 24 February, 2010 from <http://nay-nava.blogfa.com/post-28.aspx>
- Mousavi, A. (2006). Balaban. Wind Instruments. In *Ney-Nava, the encyclopedia of Persian(Iranian) musical instruments*. Retrieved 24 February, 2010 from <http://nay-nava.blogfa.com/post-28.aspx>
- Özcan, N. (1988). Abdülkadîr-i Merâgî. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c.1, s.242–244). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, N. (1996). Osmanlılarda müzikî. *Osmanlı Ansiklopedisi* içinde (c. 3, s. 215). İstanbul: Ağaç.
- Özcan, N. (2001). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Müsikisi ders notları* [Yayımlanmamış çalışma].
- Özcan, N. (2002). Türk müsikisinin abide şahsiyetlerinden Abdulkadir-i Merâgî. *Türkler Ansiklopedisi* içinde (c. 8, s.109). Ankara: Yeni Türkiye.
- Pekin, E. (2003). Kuram, çalgı ve müzik. H. İnalçık ve G. Renda (Ed.), *Osmanlı uygarlığı* içinde (c. 2, s. 1008-1043). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Rauf Yektâ Bey. (1986). *Türk müsikisi* (çev. O. Nasuhioğlu). İstanbul: Pan.
- Sachs, C. (2006). *The history of musical instruments*. London: Dover Publications.
- Sezikli, U. (2007). *Abdulkadir Merâgî ve Cami'ü'l-Elhân'ı*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Soydaş, M. E. (2007) *Osmanlı sarayında çalgılar*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şentürk, A. A. (2004). *Osmanlı şiiri antolojisi*. İstanbul: YKY.
- Turabi, A. H. (1996). *el-Kindî'nin Müsikî Risâleleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Turabi, A. H. (1999). İbn-i Sînâ (Müsiki). *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 20 s.336-337). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Turabi, A. H. (2004). *İbn-i Sînâ "Müsiki"*. İstanbul: Litera.
- Turabi, A. H. (2006). Klasik İslam düşüncesinde musiki tasavvuru. *Sanat ve Klasik* içinde (s. 99-118). İstanbul: Klasik.
- Usbeck, H. (1970). Türklerde musiki aletleri. *Musiki Mecmuası*,240, 27-28.
- Uslu, R. (2000). 15.yy'da yazılmış Türkçe musiki nazariyatı eserleri. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 36, 453-466.
- Uygun, M. N. (1990). *Kadızade Tirevi ve Müsikî risalesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uygun, M. N. (1996). *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l Edvâr'ı*. İstanbul: Kubbealtı.
- Yıldız, Z. (2011). *Hasan Kâşânî'nin Kenzü't-Tuhaf adlı eseri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

## Perception of Music in the Fourteenth Century: Hasan Kâşânî's "*Kenzu't-Tuhaf*"

Zeynep Yıldız\*

Our knowledge on the musical vision of the fourteenth century in the Islamic world is quite insufficient because of the lack of sources and relevant research. However, this century is a very important period in which the musical system of Safiyyüddin was discussed and annotated, and it prepared the ground for the arrival of an important scholar such as Meragî. In addition, the names of the tones (desâtin) appear for the first time in a source.

Music in the Islamic tradition of thinking was discussed as a whole with other metaphysical, religious, and philosophical sciences. Al-Kindi, Farabi and Ibn Sina laid the foundation of musical knowledge in the Islamic world. The major contribution of these three important philosophers to the vision of Islamic music is its establishment as a scientific discipline and the discussion of its rules in a systematic way. Thanks to these philosophers, music was examined as a branch of science and its well-deserved value was appreciated (Farmer, 1978, p. 681; Turabi, 1999, p 336; 2006, p.110).

Safiyyuddin Abdulmu'min Urmevî revealed a musical system that has been used for centuries after him, and his treatises has been annotated by many authors (Arslan, 2007, p. 18; Uygun, 1996, p.18). Abdulkadir Meragi transferred a significant amount of information of critical importance, both in his period and subsequent periods, through his works (Sezikli, 2007, p. 21). Despite their output of very important works, many other musicians were often overshadowed by Safiyyüddin and Meragi's reputation, and their names were mentioned rarely in the history of music when it comes to this period that was illuminated by the works of these two significant musicians.

"Edvâr", meaning "circles", is the plural form of the word "devir" and is of Arabic origin. It is a term that is often encountered in the titles of Turkish, Arabic, and Persian theoretical music treatises, because in these books maqams, tones, and especially rhythm patterns are shown in circular shapes. After Safiyyüddin Urmevi, this form of expres-

\* PhD. Candidate, Marmara University, Department of History of Islamic Art  
Correspondence: perizat.zy@gmail.com

sion was continued by many scholars such as Abdülkadir Merâgî, Ladikli Mehmed Çelebi, and Hızır bin Abdullah, but in late periods, there were no written works following this methodology in the expression of theory (Uygun, 1996, p. 9).

Perhaps the most important work written on music theory during the 14th century is *Kenzü't-Tuhaf*. This treatise has already drawn the attention of many specialists due to its comprehensive treatment of musical instruments and unique illustrations of them. However, this treatise deserves more attention.

*Kenzü't-Tuhaf* is a significant treatise, which not only includes important clues about the vision of music in its time, providing technical information on topics such as musical instruments and music system, but also gives the names of tones for the first time in the history of Islamic music. The only detailed introductory work on *Kenzü't-Tuhaf* is the book “*Se Risale-i Farisi der Musiki*”, written by Taki Binesh in Iran. This book includes critical editions of three music treatises and detailed information about them (Binesh, 1992). In Turkey, an independent and thorough examination was not conducted on the treatise before; only its title has been mentioned with related topics (İhsanoğlu, 2003, p. 31; Bardakçı, 1990, p. 30-34; Akdoğan, 1996, p. XII; Uygun, 1990, p. 7; Uslu, 2000, p. 458).

Meaning of the title *Kenzü't-Tuhaf* is “treasure of rarities”, and this music treatise was written in Persian around 1355 in Isfahan. Hasan Kashani has been identified as its author; however, almost nothing is known about him (Yıldız, 2011, p. 17). There are six copies of *Kenzü't-Tuhaf* in the following: British Library (London), Leiden University Library (Netherlands), Bibliothèque Nationale de France (Paris), East India Office Library (London), Cambridge University Library, and İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi.

*Kenzü't-Tuhaf* comprises three main topics. The first of these topics is theoretical and technical issues of Islamic music. The second is the part on musical instruments. And the third one includes great amount of information based on the author’s philosophical knowledge and personal ideas, such as advices to musicians, the influence of music on people, and the relationship with mythology.

Devoting whole chapters to topics such as “the description of musical instruments and their constructions”, “how to spin different types of strings”, “the effect of different drugs on the quality of voice”, “the performance causing tears”, “the entertaining performance,” has made this treatise almost unique. Regarding the definition and explanation of modes (*edvâr*) and rhythm (*ikâ’at*), the treatise is, however, based on Safiyüddin’s approach to these musical elements, and the author does not present any new ideas or approaches concerning these elements, and therefore, to this extent, the work is not pioneering. However, the most interesting and significant parts of the treatise are the third and fourth discourses where new topics, i.e. “musical instru-

ments" and "practical advice to music students", are introduced. Moreover, *Kenzü't-Tuhaf* is the first work that returns to the tradition in treating such topics as "how a musician should behave before audience", "what a musician should play in different situations". In other words, the work is the first surviving treatise on music theory in Persian that absorbs the didactic texts on musical theory.

*Kenzü't-tuhaf* is, indeed, an important source concerning the fourteenth-century musical instruments of the Islamic world. The nine musical instruments described in detail are as follows: the *ud* (a short necked lute), *gıçek* (a spiked fiddle), *rebab* (a skin-belly lute), *mizmar* (a double-reed pipe), *bişe* (an end-blown flute), *çeng* (an angular harp), *nüzhe* (a rectangular psaltery), *kânün* (a trapezoidal psaltery), and the *muğnî* (a combination of the *rebab*, the *kanun* and the *nuzhe*).

Generally, during the examination of the music vision of the Islamic world, one must consider the fact that music had much higher levels of interaction with other disciplines as well as the fact that the approach towards music was less restrictive in the past periods than today. In this regard, music must be seen not only as an art which is performed, but also one that is

involved with lots of disciplines such as mathematics, aesthetics, physics, metaphysics, mythology and astrology, and thus, constitutes a deep field of research. From this perspective, we can better understand the work and ideas of the noted philosophers in the Islamic world, concerning the importance they associate with music.



# 2001 Sonrasında Türkiye Ekonomisinde Büyüme ve İstihdam: Türkiye'deki İşsizliğin Dinamikleri

Gökhan Umut\*

**Öz:** Türkiye ekonomisi, 2001 yılından bu yana uygulanan Güçlü Ekonomiye Geçiş Programı ile ekonomik bir dönüşüm geçirmiştir. 2001 yılından önce ekonominin üç temel özelliği dikkat çekmekteydi. Bunlar sürdürülemez bir iç borç dinamiği, mali sistemdeki yapısal problemler ve düşük büyüme oranı olarak sıralanabilir. 2001 yılından sonra bu problemlerin ortadan kalktığı görülmektedir. Bunun yanında ekonomide başka sorunlar zuhur etmeye başlamıştır. Bu sorunlardan en önemlileri, şüphesiz işsizlik ve cari açık problemleridir. Özellikle 2001-2007 yılları arasında kazanılan yüksek büyüme oranlarının işsizliği azaltmadığı gözlenmiştir. Bu da ekonomide istihdam yaratamayan bir büyümenin olup olmadığı tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bu çalışmada, 2001 yılından sonra Türkiye ekonomisinin kazandığı büyüme ivmesinin işsizliğe etkisi tartışılacaktır. Çalışmanın temel iddiası, bazı iktisat teorilerinin ilham ettiği aksine mezkûr dönemde işsizlik ile büyüme arasında net bir ilişkinin olmadığıdır. Bu bağlamda öncelikle Granger Nedensellik Testi ile değişkenler arasındaki ilişkinin yönü belirlenecektir. Değişkenler arasında net bir ilişkinin bulunamaması işsizliğin dinamiklerinin ne olduğu sorusunu akla getirmiştir. Bu anlamda çalışmada, Türkiye'deki işsizliğin dinamikleri de tartışılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İktisadi Büyüme, İşsizlik, Granger Nedensellik Testi, Yaratıcı Yıkım, Kondratiev Dalgaları.

**Abstract:** Turkish economy has experienced an economic transformation with the Program of Transition to Strong Economy (*Güçlü Ekonomiye Geçiş Programı*) which has been applied since 2001. Three basic features of Turkish economy attracted attention before 2001. These can be listed as dynamics of unsustainable domestic debt, structural problems in financial system, and low growth rate. After 2001, it has been seen that these problems have been eliminated. On the other hand, some problems which are different than the problems before 2001 have started to emerge in the economy. The most important problems of economy, undoubtedly, are unemployment and current account deficit. Especially, it has been observed that high growth rate between 2001- 2007 could not reduce the unemployment rate. This has also led to discussions on whether economic growth cannot create employment. In this paper, the effects of high growth rate which Turkish economy has experienced since 2001 on unemployment will be discussed. The main argument of this article is that there is not a clear relationship between variables contrary to some economic theory. In this context, before all else, the direction of relation between variables will be identified by using Granger Causality Test. Because a clear relation is not found between variables, the question of what the dynamics of unemployment are has been raised. In this sense, this paper will also attempt to discuss the dynamics of unemployment in Turkey.

**Keywords:** Economic Growth, Unemployment, Granger Causality Test, Creative Destruction, Kondratiev Waves.

\* Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İktisat Bölümü.

İletişim: gumut@kastamonu.edu.tr, Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü 37100 Kuzeykent, Kastamonu.

Atf©: Umut, G. (2011). 2001 sonrasında Türkiye ekonomisinde büyüme ve istihdam: Türkiye'deki işsizliğin dinamikleri . *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 111-133.



## Giriş

Türkiye ekonomisi, 2001 yılından sonra önemli bir ekonomik dönüşüm yaşamıştır. Bu ekonomik yapının 2001 yılından önce göze çarpan üç temel özelliği bulunmaktadır. Bunlar, sürdürülemez bir iç borç dinamiği, mali sistemdeki yapısal problemler ve düşük büyüme oranı olarak sıralanabilir. Bunun yanında işsizlik ve cari açık, ekonomide ciddi bir sorun teşkil etmemektedir. Sürdürülemez iç borç dinamiği ve mali sistemdeki yapısal problemler, ekonomik istikrarı olumsuz etkilediği için Türkiye ekonomisi, 2001 yılında ortaya konulan *Güçlü Ekonomiye Geçiş Programı* yardımıyla ekonomik önceliklerini değiştirmeye başlamıştır. Bu programa göre, Türkiye ekonomisinin sürdürülemez iç borç dinamiği ve mali sistemdeki sağlıksız yapı olmak üzere iki ana problemi bulunmaktadır (Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası, 2001, s. 1). Bu problemlerle başa çıkabilmek için üç temel hedef belirlenmiştir. Bunlar, iç borç dinamiğini sürdürülebilir kılmak, istikrarlı bir mali sektör oluşturmak ve piyasada aktif olan devlet zihniyetinden denetleyici devlet anlayışına geçmek olarak sıralanabilir.

Güçlü ekonomiye geçiş programının uygulanmaya başlamasıyla Türkiye ekonomisinde önemli gelişmeler kaydedildiği yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle ekonomide yaşanan büyüme, gözden kaçırılmayacak kadar önemlidir. 1990-2001 yılları arasında Türkiye ekonomisi ortalama % 3,2 oranında büyüme kaydederken bu oran, 2002-2009 yılları arasında % 4,6 olmuştur. Bununla beraber ekonomide kamu kaynaklı üç önemli gelişme gözlemlenmiştir. Bunlardan ilki, kamu borcunun 2001 yılından sonra 1990'lı yıllara nazaran düşüş göstermesidir. Diğer gelişme, devletin piyasadaki rolünün değişmesidir. 2001 yılından sonra, devletin piyasada aktif bir rolden düzenleyici bir role geçtiği söylenebilir. Son gelişme de faiz oranları ile alakalıdır. Birçok gelişmekte olan ülkeye nazaran Türkiye'de faiz oranları yüksek olsa da 2001 yılından bu yana bu oranların düşme eğiliminde olduğu söylenebilir.

Yukarıdaki bilgiler bağlamında 2001 yılından itibaren Türkiye ekonomisinin yeni bir yapıya dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu yeni ekonomik yapı birçok gelişmeyi sağlanması ile birlikte ekonomide bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu problemlerden en göze çarpanlar, yüksek cari açık ve işsizliktir. Örneğin, 1990-2001 yılları arasında işsizlik % 7,7 iken bu oran 2002-2009 yıllarında % 10,9 olarak gözlemlenmiştir. Bununla birlikte Türkiye ekonomisi, 1990-2001 yılları arasında ortalama % 3,2 büyürken 2002-2007 yılları arasında % 6,9 oranında büyümüş, 2002-2009 yılları arasında da % 4,6 büyümüştür. İşsizlik ve büyüme verileri birlikte düşünüldüğünde, artan büyüme oranlarının yeterli miktarda istihdam yaratamadığı sonucuna varmak mümkündür. Bu da iktisatçıları 2001 yılından sonra Türkiye'nin kazandığı büyüme eğiliminin "istihdamsız büyüme" olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışmasına götürmüştür.

Bu çalışmada, 2001 yılından sonra Türkiye ekonomisinin kazandığı büyüme ivmesini istihdama etkisi tartışılacaktır. Temel olarak çalışmanın amacı, mevcut literatürün

ilham ettiği aksine 2001-2008 yılları arasında büyüme ile işsizlik arasında sıkı bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Ayrıca, büyüme ile işsizlik arasında net bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkün olmadığı için, işsizliğin temel dinamiklerinin neler olduğu tartışılacaktır. Bu amaçla öncelikle bu konu ile alakalı literatürde neler olduğu araştırılacaktır. Ardından değişkenler arasında nedensellik olup olmadığı Granger nedensellik testi yardımıyla belirlenmeye çalışılacaktır. Daha sonra işsizliğin dinamikleri üzerinde durulacaktır.

### **İktisadi Büyüme ve İşsizlik İlişkisi**

İktisadi literatürde yaygın görüş, ekonomik büyüme ile istihdam arasında doğru orantılı bir ilişkinin olduğu yönündedir. Diğer bir deyişle, bir ülkenin Gayri Safi Yurt İçi Hasılası arttığı zaman ekonomi büyür, buna bağlı olarak da işsizlik azalır. Örneğin, 1960'lar ile 1970'li yılların ortalarında Almanya ile Fransa ortalama % 3,5 oranında büyümüş aynı zaman dilimi içerisinde işsizlik oranının % 3-4 oranına düştüğü gözlenmiştir. Bir başka örnekte ise Amerikan ekonomisi, 1990'lı yıllarda ortalama % 3,5 oranında büyürken, işsizlik oranı ortalama % 5 kadar inmiştir. Örneklerden de anlaşılacağı gibi bir ekonominin büyümesi o ekonomide işsizliğin azalmasında etkili bir rol oynayabilmektedir (Khemraj, Madrick ve Semmler, 2006, s. 4).

Arthur Okun, ekonomik büyüme ve istihdam arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olduğunu göstermiştir. Okun Yasası olarak bilinen bu kuralda Okun, 1962 yılında Amerika'da ekonomik büyüme ile istihdam arasında zayıf bir ilişki bulmuştur. Ona göre ekonomik büyümedeki 1 birimlik artış işsizlikte 0,3 birim oranında azalma sağlamaktadır. Diğer bir ifade ile işsizlikteki %1 birimlik bir artış büyümenin ortalama % 3,3 birimlik artışı ile kapatılabilmektedir

Her ne kadar ekonomik büyüme ile işsizlik arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını gösteren birçok çalışma bulunsada son zamanlarda Okun kuralında yapısal bir değişimin olup olmadığı tartışılmaktadır. Yapısal değişmeden anlaşılan şey bir ekonomi büyüme devam ederken artan işsizlik oranının kalıcı bir yapıya bürünmesidir. Bir diğer ifade ile bazı endüstriler yok olurken bazı meslekler de yok olmaktadır. Bu da işini kaybeden işsiz insanların yeni işler bulabilmek için çalıştıkları endüstri dalının dışında bir alana yönelmelerine, farklı sektörlerde farklı pozisyonlarda iş aramalarına sebep olmaktadır (Groshen, Potter, 2003, s. 2). Birçok ampirik çalışma, Okun kuralının yapısal bir değişikliğe uğradığını doğrular. Örneğin Semmler ve Zhang (2005), Amerika'nın da dâhil olduğu birkaç ülke için yapmış oldukları çalışmada, ekonomik büyüme ile işsizlik ilişkisinde yapısal bir değişimin olduğunu saptamışlardır. Groshen ve Potter, Amerika'nın 2001'de yaşadığı ekonomik durgunluktan sonra elde ettiği ekonomik büyümenin istihdamsız bir toparlanma (*jobless recovery*) olduğunu dile getirmişlerdir. Bu toparlanmanın kalıcı işsizliğe yol açtığını vurgulayan Groshen ve Potter, birçok insanın iş bulması için ilgi-

li alanlardaki sektörlerden başka sektörlere ya da firmalara geçiş yapmaları gerektiğini söylemişlerdir. Schreft, Singh ve Hodgson (2005), Amerika'nın 1991 ve 2001 yıllarında yaşadığı ekonomik durgunluklardan sonra yakaladıkları büyüme ivmesini, istihdamsız toparlanma olarak tanımlamışlardır. Yaptıkları çalışmaya göre, 1991 ve 2001 yıllarından sonra elde edilen ekonomik büyüme 1960- 1989 yılları arasındaki ekonomik büyümeden daha az istihdam yaratabilmiştir. Bununla birlikte 1991 yılından sonraki ekonomik büyüme ile birlikte istihdam % 0,2 oranında düşerken, 2001 yılından sonra elde edilen ekonomik toparlanmayla istihdam % 0,4 oranında düşmüştür. Khemraj ve arkadaşları da (2006) Amerikan ekonomisinin 2001 yılından bu yana elde ettiği ekonomik büyümenin istihdamda bir artışa sebep olmadığını söylemişlerdir. Lee (2000) Okun kuralının geçerli olup olmadığını, 16 OECD ülkesini dâhil ettiği çalışmasında, ölçmeye çalışmıştır. Elde ettiği bulgulara göre, Okun kuralı istatistiksel olarak anlamlı olsa da bu anlamlılığın Okun'un bulguları kadar sağlam olmadığı sonucuna varmıştır.

Türkiye için yapılan çalışmalarda da ekonomik büyümenin istihdam yaratıp yaratmadığı hususunda net bir sonuca varmak mümkün değildir. Örneğin Yılmaz (2005), ekonomik büyüme ve işsizlik arasındaki nedenselliğe baktığı çalışmasında, Türkiye için değişkenler arasında herhangi bir nedensellik bulamamıştır. Yüceol (2006), ekonomik büyüme ve işsizlik arasındaki nedensellik yönünü ve büyüklüğünü bulmak için eş-bütünleşme ve VEC modeli kullandığı çalışmasında değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişki bulamamıştır. Yüceol, belirli bir gecikme sonrasında ekonomik büyümenin işsizlik üzerinde artan bir etkisi olduğunu tespit etmiştir. Barışık, Çevik ve Çevik (2010), doğrusal olmayan zaman serileri teknikleri kullanarak yaptıkları analizlerinde, 1988-2008 yılları arasında Türkiye'nin yakaladığı büyüme ivmesinin istihdam yaratamadığı sonucuna varmıştır. Ceylan ve Şahin (2010), çalışmalarında, Okun yasasının 1950-2007 yılları arasında simetrik olup olmadığını incelemiştir. Ceylan ve Şahin, mezkûr yıllar arasında Türkiye'de Okun yasasında asimetrik bir ilişkinin varlığını olduğunu göstermişlerdir. Bu sonuç, reel çıktının genişleme döneminde işsizliği azaltma etkisi ile daralma döneminde işsizliği artırma etkisinin aynı olmadığını anlatmaktadır. Tiryaki ve Özkan (2011) da durgunluklardan sonra ekonomide güçlenme ve iyileşmenin görüldüğü ama aynı iyileşmenin işsizliğin azalmasında gözlenmediği sonucuna varmıştır.

### **Ekonomik Büyüme ve İstihdam Arasındaki Nedensellik İlişkisi: Ekonometrik Analiz**

Uygulamalı ekonometrik bir çalışma yaparken modelde yer alan değişkenler arasındaki nedenselliğin yönü, ekonomik teoriden hareketle belirlenmektedir. Klasik regresyon analizine göre nedenselliğin yönü modelde belirlenmektedir. Bazı durumlarda da ekonomik teoride belirlenen ilişkiler ekonometrik çalışmalarla desteklenmek durumunda-  
dır (Yılmaz, 2005, s. 67).

Ekonomik büyüme ile işsizlik arasındaki ilişki teorik olarak kabul ediliyor olsa da uygulamalarda anlamlı bir ilişkinin var olup olmaması tartışılmaktadır. Bu çalışmada, 2001-2008 yılları arasında Türkiye'nin kazandığı ekonomik büyüme ivmesi ile işsizlik arasında bir nedensellik olup olmadığı tartışılacaktır. Ekonometrik çalışmalarda nedenselliğin yönünü belirlemek için Granger Nedensellik Testi, Sims Test gibi birçok test kullanılabilir (Chamberlain, 1982, s. 569). Bu çalışmada, nedenselliğin yönünü belirlemek için Granger Nedensellik Testi kullanılacaktır. Çalışmada kullanılan işsizlik verileri, Türkiye İstatistik Kurumu'ndan (TÜİK), ekonomik büyüme verileri Dünya Bankası'ndan alınmıştır. Değişkenler arasında nedenselliğin olup olmadığına bakılabildiği için öncelikle verilerin durağan olup olmamasına bakılmalıdır. Dolayısıyla Granger Nedensellik Testi'ni yapmadan önce değişkenlerin durağan olup olmadığı test edilecektir.

### **Durağanlık Analizi**

Eğer bir zaman serisi durağan ise serinin ortalaması, varyansı ve kovaryansı zamanla değişmez. Bir serinin varyansının ve kovaryansının zaman içinde değişmiyor olması durumu, zayıf durağanlık olarak tanımlanmaktadır. Zayıf durağanlık, kovaryans durağanlık ya da ikinci mertebeden durağanlık olarak da adlandırılabilir (Darnell, 1994, s. 386).

Makroekonomik verilerin, özellikle finansal verilerin çoğu durağan değildir. Bu verileri durağan yapmak için birinci ya da ikinci farkı alınır ya da logaritması alınır. Bir veri dizisinin durağan olup olmadığını anlamak için de birçok test vardır. Bu çalışmada Genişletilmiş Dickey-Fuller Testi kullanılacaktır.

**Tablo 1.**  
*Genişletilmiş Dickey-Fuller Testi*

<b>Değişkenler</b>	
<b>Ekonomik Büyüme</b>	<b>-3.6684**</b> <b>(0.0364)</b>
<b>İşsizlik</b>	<b>-5.7088*</b> <b>(0.0040)</b>

(\*): %1'lik güven aralığında anlamlı.

(\*\*): %5'lik güven aralığında anlamlı.

ADF Testi için uygun gecikme uzunluğu Schwarz kriteri yardımıyla 1 olarak belirlenmiştir.

Tablo 1'de görüldüğü üzere büyüme verisi %5 güven aralığında ve işsizlik verisi %1 güven aralığında anlamlıdır. Bu bağlamda büyüme verisi %5 güven aralığında birim kök içermezken, işsizlik verisi %1 güven aralığında birim kök içermemektedir. Değişkenler durağan olduğu için Granger Nedensellik Testi uygulamaya uygundur.

### **Granger Nedensellik Testi**

Granger Nedensellik Testi, değişkenler arasındaki nedenselliğin yönünü analiz eder. Eğer X değişkeni Y değişkeninin Granger nedenseli ise Y değişkenini tahmin etmek için X değişkeninden yararlanılması, sadece Y değişkeninin geçmişinden yararlanılmasın-

dan daha etkili bir sonuç verecektir. Granger (1969) da nedenselliği “Y’nin tahmini, X’in geçmiş değerleri kullanıldığında X’in geçmiş değerlerinin kullanılmadığı duruma göre daha başarılı ise X, Y’nin Granger nedenidir.” şeklinde tanımlamıştır.

Granger Nedensellik Testi yapılırken gecikme uzunluğunun belirlenebilmesi için bir metot bulunmamaktadır. Gecikme sayıları, çoğunlukla çalışma yapanlar tarafından belirlenmektedir. Literatürde gecikme değerleri aylık veriler kullanılan çalışmalarda 12 ya da 24, mevsimsel veriler kullanılan çalışmalarda ise 4 ve 8 ya da 12 olmak üzere genellikle aynı büyüklükte ele alınmaktadır (Kadılar, 2000, s. 54). Verilerin yıllık, gecikme değerlerinin 1 ve 2 olarak alındığı bu çalışmada, Granger Nedensellik Testi’nin varsayımları “Büyüme, işsizliğin Granger nedeni değildir.” ve “İşsizlik, büyümenin Granger nedeni değildir.” şeklinde olup sonuçlar aşağıdaki gibidir:<sup>1</sup>

**Tablo 2.**  
*Gecikme Değeri için Granger Nedensellik Testi*

Nedenselliğin Yönü	F Test	Olasılık Değeri	Sonuç
<b>Büyüme İşsizlik</b>	9.4339	0.0372**	Reddedin
<b>İşsizlik Büyüme</b>	0.0097	0.9260	Reddetmeyin

**Tablo 3.**  
*Gecikme Değeri için Granger Nedensellik Testi*

Nedenselliğin Yönü	F Test	Olasılık değeri	Sonuç
<b>Büyüme İşsizlik</b>	1.7942	0.7525	Reddetmeyin
<b>İşsizlik Büyüme</b>	0.3830	0.7525	Reddetmeyin

(\*\*): %5’lik güven aralığında anlamlı

Tablo 2’de görüldüğü üzere, “Büyüme işsizliğin Granger nedeni değildir.” hipotezi %5 güven aralığında 1 gecikme değerinde reddedilebilir. Bunun anlamı, 2001-2008 yılları arasında Türkiye ekonomisinde büyüme ile işsizlik arasında nedensellik ilişkisinin olmasıdır. Bunun yanında Tablo 3’te de görüleceği gibi, 2 gecikme değerinde büyümeden işsizliğe doğru bir nedensellikten bahsetmek mümkün değildir. Buradan da anlaşılacağı gibi büyümeden işsizliğe doğru Granger nedensellik olup olmadığı ile alakalı net bir şey söylemek mümkün değildir. Ayrıca, “İşsizlik büyümenin Granger nedeni değildir.” hipotezi % 5 güven aralığında her iki gecikme değerinde de reddedilemez. Dolayısıyla işsizlikten büyümeye doğru da bir nedensellik yoktur.

Büyümeden işsizliğe doğru nedenselliğin olup olmadığının net bir şekilde söylenemesi, bu değişkenlerin birbirini etkilemiyor olabileceği anlamına gelmektedir. Örneğin

1 Değişkenler arasındaki ilişkiyi ekonometrik olarak analiz edebilecek birçok yöntem bulunmaktadır. Bu çalışmadaki amaç, iki değişken arasında sadece nedensellik olup olmadığını test etmek olduğu için Granger Nedensellik Testi kullanılmıştır.

büyümenin yüksek ya da düşük olması, işsizliği etkileyen bir faktör değildir. Ayrıca işsizlikten büyümeye doğru bir nedenselliğin bulunamaması, işsizliğin büyümeyi etkilemiyor olduğunu kesin bir şekilde açıklar.

### **Türkiye’de 2001 Yılından Sonraki İşsizlik**

Türkiye ekonomisinde 2001 yılından sonra elde edilen yüksek büyüme oranına rağmen işsizliğin de yüksek seviyelerde olması, büyümenin istihdam yaratıp yaratmadığı sorusunu haklı olarak gündeme getirmiştir. 1990- 2001 yılları arasında ekonomi ortalama % 3,2 oranında büyürken, işsizlik % 7,7 seviyelerindeydi. Bunun yanında 2002-2009 yılları arasında ekonomi ortalama % 4,6 oranında büyürken işsizlik % 10,9 seviyesine çıkmıştır. Aynı şekilde 2002-2008 yılları arasında kentsel ekonomilerde yaklaşık 3 milyon yeni iş alanları yaratılırken kırsal ekonomilerde 3,3 milyon iş pozisyonu yok olmuştur (Karagöl ve Akgeyik, 2010, s. 8). Her ne kadar her yıl ortalama 700 bin insan işgücü piyasasına girse de bu oran, yıllara göre bakıldığında sürekli düşme eğilimindedir (MÜSİAD Ekonomi Raporu, 2010, s. 151). Bu da ekonomik yapıda bir paradoksun oluşmasına sebep olmaktadır. 2001 yılı itibarıyla yapısal bir dönüşüm geçiren Türkiye ekonomisi, işgücüne katılım oranının düşmesine rağmen, yani toplumdaki üretken kesimin azalmasına rağmen, yüksek ekonomik büyüme trendini yakalamış bulunmaktadır. Bu tartışma, yukarıda bahsettiğimiz Okun kuralının yapısal değişimi ile ilişkilendirilebilir. Türkiye’deki istihdam yapısı ve işsizlik oranları, 2001 yılından sonra yapısal bir değişim sürecine girmiştir. Bu bağlamda Türkiye’deki işsizliğin sebeplerini üç ana başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar, kamu kaynaklı sebepler, piyasa kaynaklı sebepler ve uluslararası konjonktürden kaynaklanan sebeplerdir. Bu sebepler tartışılırken Schumpeter’in yaratıcı yıkım teorisini ve Kondratiev dalgalarını ihmal etmemek gerekmektedir. Schumpeter’e göre, piyasa sisteminin çalışması ve yeniliklerin icat edilebilmesi için bazı firmaların, sektörlerin ve organizasyon şekillerinin yenileri ile yer değiştirmesini gerektirecek bir yaratıcı yıkımın olması gerekmektedir (Acemoğlu, 2009, s. 2). 2001’den sonra Türkiye ekonomisi, Schumpeter’in bahsettiği gibi yeni bir ekonomik yapıya bürünmüş, yeni üretim teknikleri, tüketim şekilleri ve organizasyon metotları oluşmaya başlamıştır. Örneğin, 2001 yılından önce istihdam edilen insanların büyük bir kısmı tarım sektöründe çalışırken 2001 yılından sonra bu kesim sanayi, hizmet sektörleri gibi daha sermaye yoğun alanlara kaymıştır. Bu, aynı zamanda istihdam yapısının emek yoğun sektörden sermaye yoğun sektöre kaymasına yol açmış, beyin gücünün ve yüksek teknolojinin önemi artmıştır. Üretim yapısı da istihdam yapısına göre şekillenmiş, işverenler ileri teknoloji üretebilmek için gerekli olan beyin gücüne ihtiyaç duymaya başlamıştır. Türkiye ekonomisinde 2001 yılından sonra görülen tarımdaki bu çözüme ile birlikte sanayi ve hizmet sektörünün öneminin artması da insanların kırsal alanlardan kentsel alanlara göç etmesine yol açmıştır.

Türkiye ekonomisinin 2001 yılından sonra geçirdiği bu ekonomik dönüşüm anlaşıl-  
madan istihdam yapısındaki değişimleri ve sorunları anlamak mümkün değildir. Diğer  
bir deyişle, Türkiye ekonomisinin istihdam yapısındaki değişimler Kondratiev dalgaları  
ve Schumpeter'in yaratıcı yıkım teorisi yardımıyla anlaşılabilir. Bu bağlamda işsizliğin  
dinamiklerine geçmeden önce, Kondratiev dalgaları ve Schumpeter'in yaratıcı yıkım  
teorisi tartışılacak, ardından konu ile ilişkilendirilecektir.

### **Kondratiev Dalgaları ve Yaratıcı Yıkım**

Kapitalist ekonomik sistemin devamı yeniliklere (*inovasyon*) ve değişimlere bağlı-  
dır. Diğer bir ifade ile kapitalist ekonomik sistem, kendine özgü durumundan dolayı  
ekonomik değişimler sistemi olarak kabul edilebilir. Bu değişimler ve yenilikler, üre-  
tim fonksiyonunda iki şekilde görülebilir. İlki, bir üretim fonksiyonunda girdi mikta-  
rı değişmeksizin çıktı miktarındaki artıştır. Diğeri ise, girdi veya çıktının miktarı de-  
ğişmeden maliyetlerin düşmesidir. Yeniliklerin olmadığı bir ekonomide ekonomik yaşam  
duracak ve kâr elde etmek zor hale gelecektir. Kârın olmadığı bir ekonomide serma-  
ye birikimi duracak, bu da ekonominin döngüsel hareketinin sonunu getirecektir  
(Schumpeter, 1942, s. 82). Dolayısıyla kapitalist ekonomik sistemde ekonomik durgun-  
luklar kalıcı olamaz. Ekonomik sisteme yaşam alanı sağlayan şey; yenilikler, girişimci-  
lik ruhu, yeni tüketim kalıpları, yeni üretim teknikleri, yeni endüstriyel organizasyonlar,  
yeni ulaşım ve iletişim şekilleri üretebilecek market gücü gibi ekonomik değişiklikler-  
dir (Schumpeter, 1942, s. 83). Tüm bu ekonomik değişiklikleri yapan özne ise ekonomi-  
deki yeni ürünlerin ve üretimdeki yeni tekniklerin uygulanmasında söz sahibi olan ve  
mevcut ekonomik durumun sıçrama yapmasında rol üstlenen girişimcidir. Girişimcinin  
piyasadaki rolü sayesinde ekonomi, Marks'ın iddia ettiği azalan kâr marjı baskısından  
dolayı durgunluğa girmeyecektir (Küçükkalay, 2010, s. 449).

Kondratiev dalgaları, yeniliklerin önemini ve Schumpeter'in ekonomik teorisini daha  
iyi anlamak için kullanılabilir. Yukarı da bahsedildiği gibi, ekonomik değişimler tekno-  
lojik değişimleri içeren endüstri devrimleri ile mümkün olmaktadır. Endüstri devrimleri  
de ekonomide yeni bir dönemin başladığının habercisidir. Endüstri devrimleri ile birlik-  
te üretim metotlarını, tüketim kalıplarını ve organizasyon şekillerini içeren eski ekono-  
mik ilişkiler yok olur ve yerine yeni ekonomik ilişkiler ortaya çıkar (Schumpeter, 1942, s.  
67). Bu bağlamda kapitalist dünya ekonomisinde ilişkiler ağının değişmesi Kondratiev  
dalgaları ile açıklanabilir. Kondratiev dalgaları incelendiğinde dünya ekonomisinin  
ortalama 40-60 yıl uzunluğunda yükselme ve durgunlaşma evresinden geçtiği görü-  
lebilir. İlk 30-40 yıl yükselme dönemi olup sonraki 20-30 yıl durgunlaşma dönemidir.  
Durgunlaşma dönemi, yeni bir teknolojik değişimle ya da üretim fonksiyonuna konu-  
lan yeni bir buluşla tekrar yükselme dönemine geçmektedir.

Endüstri devrimleri veya teknolojik değişiklikler, Kondratiev dalgalarının yükselmesi-  
ne sebep olurken aynı devrimler dalgaların alçalmasına da sebep olmaktadır. Zira üre-

tim faktörüne giren her yenilik, bir dönem sonra başka bir yenilik tarafından izale edilecektir. Bu durumda girişimciler, yenilikler icat ederek ekonomik sistemin durgunluğa girmesini önleyecektir. Yenilikler eski üretim biçimlerini, tüketim kalıplarını ve organizasyon şekillerini yıkacak yerine yeni bir ekonomik yapı ikame edecektir. Schumpeter, bu süreci yaratıcı yıkım olarak adlandırmıştır. Süreç yeni üretim şekilleri, tüketim kalıpları, yeni organizasyon şekilleri, yeni pazarlar, yeni ulaşım ve iletişim metotları ürettiği için yaratıcıdır. Bunun yanında süreç, eski ekonomik ilişkilerin yok olması sebebiyle de yıkıcıdır. İşçiler ve firmalar, yaratıcı yıkım ile oluşan yeni üretim ve organizasyon şekillerine alışma evresinde bir adaptasyon sorunu yaşayacaklardır. Yeni ekonomik yapının gerektirdiği yeteneklere çabuk alışan işçiler yeni oluşan iş pozisyonlarından birine yerleşebilirken, bu yapının gerektirdiği özellikleri kazanamayan işçiler iş bulamayacaklardır. Dolayısıyla bu uyum sürecinde bir adaptasyon sorunu ortaya çıkacaktır. Bu adaptasyon süreci, işçiler için zor ve yavaş olmaktadır; çünkü yatırımlara olan talepler, krediler ve yatırım için gerekli yetenekli işgücü piyasa tarafından hemen bulunamayacaktır. Dolayısıyla adaptasyon süreci, aynı zamanda bir kriz ya da ekonomik durgunluk süreci olacaktır (Aydoğuş, Çalışkan, Türkcan ve Kopurlu, 2009, s. 9).

1700'lü yıllardan itibaren dünya ekonomik sistemini incelediğimiz zaman, her bir dönemin yenilikleri ve değişimleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Her ne kadar Kondratiev dalgalarının metodu ve kaynakları hakkında birçok çalışma bulunsa da bu çalışmada temel olarak Freeman ve Soete'nin Kondratiev dalgaları ile alakalı fikirlerinden yararlanılacaktır. Freeman ve Soete, Kondratiev dalgalarını beş dönemde incelemişlerdir.

**Tablo 4.**  
*Teknolojik Değişim Dalgaları*

Zaman Dilimi	Konratiev Dalgaları	Enerji Sistemi	Temel Faktör
1780-1840	Endüstri Devrimi ve Tekstilde Fabrikasyon Üretimi	Su Gücü	Pamuk
1840-1890	Buhar Gücü ve Demiryolu	Buhar Gücü	Kömür
1890- 1940	Elektrik ve Çelik Dönemi	Elektrik	Çelik
1940-1990	Otomobilde Kitle Üretimi ve Sentetik Mamuller	Petrol	Petrol
1990-...	Bilgi, Bilgisayar Ağı ve nano-mühendislik	Gaz/Petrol	Nano-teknoloji ve micro-elektronik

Kaynak: Freeman ve Soete (2003)

Sanayi devrimiyle gelen ilk konjonktürel dalgalanma, tekstilde gerçekleşen fabrikasyon üretimine dayanmaktadır. Makineleşme, çoğunlukla su gücüne dayanmakta olup üretimde ana madde pamuktur. İkinci konjonktür dalgalanması buhar gücüne ve demir yolu altyapısının geliştirilmesine dayanmaktadır. Temel enerji kaynağı buhar



olup üretimde ana etken kömürdür. Üçüncü dalganın temel unsurları, elektrik ve çelik-tir. Dördüncü konjonktürel dalgalanma sentetik mamullerde ve otomobilde kitle üretimine dayanmaktadır. Bu dalganın ana enerji ve üretim kaynağı petroldür. Beşinci konjonktürel dalgalanma bilgi, bilgisayar ağı ve yüksek teknolojiye bağlıdır. Bu devrede en önemli faktörler ileri teknoloji ve mikro elektronikler (Freeman ve Soete, 2003, s. 24).

Tablo 4'de görüldüğü gibi son konjonktürel dalgalanmanın yenilikleri bilgi, ulaşım ve iletişim teknolojilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla bilgi, son dalgada yaratıcı bir yıkıma sebep olmaktadır. Son dalgada beyin gücü ve donanımlı işçiler, kol gücü ve donanımsız işçilerden daha önemli hale gelmiştir.

Türkiye ekonomisinin 2001 yılından sonra geçirdiği ekonomik dönüşümle beraber sanayi ve hizmet gibi sektörlerin öneminin arttığı ve tarım gibi kol gücüne dayalı sektörlerin öneminin azaldığı görülmektedir. Bu bağlamda yükselen sektörlerde gerekli yeteneklere sahip çalışan ihtiyacı doğarken, diğer taraftan önemi azalan sektörleri bırakıp başka iş pozisyonları aramaya başlayan işgücü miktarı da artmaktadır. Bir yanda tarım sektöründe çözülen bir istihdam yapısı mevcutken, diğer tarafta ara eleman ihtiyacı bulunmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Türkiye ekonomisinde 2001 yılından sonra bir adaptasyon sorunu yaşandığı söylenebilir. Bu bağlamda Türkiye ekonomisinin yaşadığı dönüşüm, Kondratiev dalgalarıyla ve yaratıcı yıkım teorisi ile analiz edilebilir.

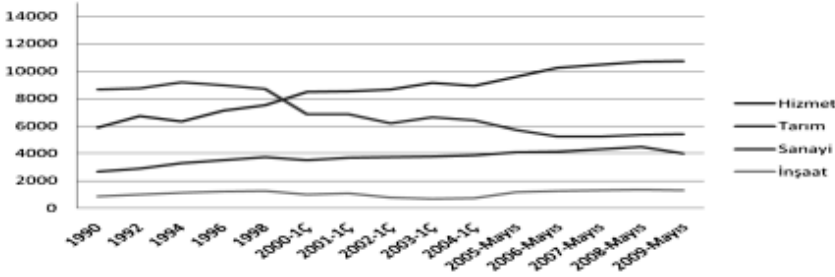
### **Türkiye Ekonomisindeki Dönüşüm ve Yaratıcı Yıkım Teorisi Işığında İşsizliğin Dinamikleri**

2000'li yıllarda belirgin olan yüksek büyüme ve düşük istihdamın aksine 1990'lı yıllarda işsizlik ekonomi için büyük bir problem teşkil etmemekteydi. 2002- 2009 yılları arasında işsizlik oranı %10,9 iken bu oran 1990- 2001 yılları arasında %7,7 oranındaydı. Düşük işsizlik oranının temelinde iki nedeni bulunduğu söylenebilir: kamu iktisadi teşekküllerin bir istihdam deposu olarak kullanılması ve tarımsal destekleme alımları vasıtasıyla istihdamın çoğunun tarım sektöründe tutulması (Müsiad, 2010, s. 146). Oysa, yukarıda da bahsedildiği gibi 2001 yılından sonra Türkiye ekonomisi istihdam yapısı, tarım alanından ve kamu sektöründen ileri teknoloji ve beyin gücü gerektiren hizmet sektörüne kaymıştır. Bu da ekonomide girişimcilerin yatırımları yeni alanlara doğru kaydırmasına sebep olmuştur. Özellikle hizmet sektöründeki gelişme ve bu anlamda bilgiye ve verimliliğe dayalı büyüme ekonomide 2001 yılı sonrası ekonominin motor gücü olmuştur. Bu bağlamda bilgiye ve verimliliğe dayalı yenilikler (inovasyonlar), ekonomik büyümenin temel dinamikleri olmuştur. 2001 yılından bu yana piyasaya hakim olan liberal anlayış, girişimciye yeni bir görev de yüklemiştir. Bu manada 2001 yılından önce, özellikle kamu ağırlıklı istihdam yapısında çözüme görülmüş, çözülen bu grup girişimcilerin yaratabildiği iş pozisyonları ile istihdam sağlamaya başlamışlardır. İstihdam

yapısındaki bu değişim Schumpeter'in belirttiği gibi bir adaptasyon sorununun ortaya çıktığı söylenebilir. Diğer bir deyişle, kamudan ve tarım sektöründen çözülen işgücünün oluşturduğu arz, girişimcilerin talep ettiği işgücünü karşılamadığı yorumu yapılabilir. Türkiye'deki adaptasyon sorununun kaynaklarını üç ana başlıkta incelemek mümkündür: kamu kaynaklı sebepler, piyasa kaynaklı sebepler ve uluslararası konjonktür.

### **Kamu Kaynaklı Sebepler**

2001 yılından sonra kamu sektörünün ekonomik yapıya uygun olarak önemli bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Bu anlamda, 2001 yılından önce kamu iktisadi teşekkülleri vasıtasıyla istihdam yaratmada aktif bir rol oynayan devlet, bu tarihten sonra piyasayı denetleyici bir rol üstlenmiştir. Böylece istihdam yaratan devlet anlayışından piyasaya yol gösteren bir devlet anlayışı hâkim olmuş, kamu iktisadi teşekkülleri de bir istihdam kaynağı olmaktan çıkmıştır. İstihdam yapısındaki değişimin görüldüğü bir diğer alan da şüphesiz tarım sektörü olmuştur. 2001 yılından önce tarım sektörü için uygulanan tarımsal destekleme alımlarıyla nüfusun büyük bir çoğunluğu tarım sektöründe istihdam edilmekteydi. 1990'lı yıllarda istihdam edilen insanların % 40'ı tarım sektöründeydi. Bu oran, 2001 yılından sonra yıldı yıla azalma eğilimi göstermiştir. 1990'larda 9 milyon insan tarım sektöründe istihdam edilirken 2000-2004 yılları arası 7,5 milyon ve 2005-2009 yılları arası 5,5 milyon insan tarım sektöründe istihdam edilmiştir. Bunun yanında sanayi ve hizmet sektöründe çalışan kişi sayısı da sürekli artış göstermiştir. 1990-2000 yılları arasında sanayi ve hizmet sektöründe, sırası ile 3,3 ve 6,9 milyon insan istihdam edilirken 2001-2009 yılları arasında bu sayı sırası ile 4,1 milyon ve 10 milyon kişiye yükselmiştir.



**Şekil 1.** İstihdamın Sektörel Dağılımı (1990-2009)

Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), 2010a, (Bin Kişi, 15+)

Şekil 1'de görüldüğü üzere 2001 yılında hizmet sektörü yeni istihdam alanı olmuştur. 2001 yılından bu yana çalışanların % 45'i hizmet sektörü tarafından istihdam edilmektedir. 1990'lı yıllarda istihdam edilen insanların büyük bir kısmının tarım sektöründe çalıştığını düşünürsek, Türkiye ekonomisinde istihdam yapısının tarım sektöründen hizmet sektörüne doğru kaydığını söylemek mümkündür. Tarım sektöründen çözülen nüfus, yeni iş pozisyonları bulabilmek için kırsal alanlardan kentsel alanlara göç

etmiştir. Tarım sektörünün gerektirdiği niteliklere sahip olan insanların şehirlere yeni iş pozisyonları aramak için göç etmeleriyle birlikte, bu kişilerin şehirdeki işlerin gerektirdiği yeteneğe sahip olamamalarından ötürü bir işsizlik problemi oluşmuştur. Bununla beraber şehirlere yaratılan iş pozisyonları, kırsal alanlarda kaybedilen istihdam alanlarını karşılayacak seviyeye gelemedi. Örneğin, 2002-2008 yılları arasında şehir ekonomilerinde 3 milyon yeni iş pozisyonu yaratılırken aynı dönemde kırsal mekânlarda 3,3 milyon iş pozisyonu kaybedilmiştir (Karagöl ve Akgeyik, 2010, s. 8). Bununla beraber her ne kadar şehir ekonomilerinde istihdam edilen kişi sayısı artsa da kadınların işgücüne katılım oranı düşmeye başlamıştır (Taymaz, 2009, s. 4).

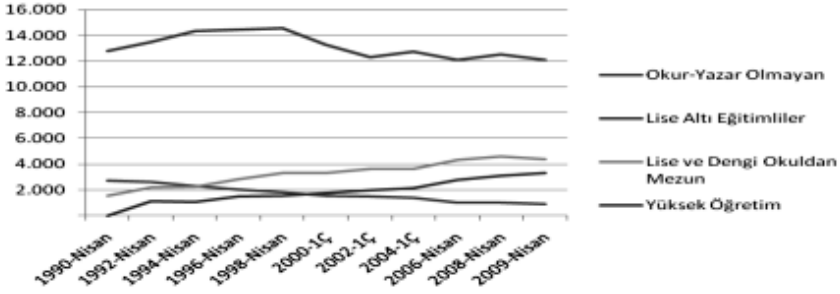
Türkiye ekonomisinin yaşadığı işsizlik sorununun şüphesiz bir diğer sebebi, 2002 yılından bu yana uygulanan enflasyon hedeflemesi programıdır. Bilindiği gibi 1990'larda ekonomideki en önemli sorun yüksek enflasyondur. 1983-1994 yılları arasında enflasyon oranı % 62,4, 1995-2001 yılları arasında % 71,6 ve 2002-2009 yılları arasında % 12,45 şeklinde olmuştur. 2001 yılından sonra uygulanan enflasyon hedeflemesi, finansal istikrar ve büyüme ile birleşince ciddi bir refah artışı sağlamıştır. Bunun yanında enflasyon hedeflemesi programı ile kazanılan düşük enflasyonlu ekonomi, fiyatlarda bir baskı oluşturmuş ve kâr elde etmek için fiyat artışı yapmayı zorlaştırmıştır. Böyle bir zorlukla karşılaşan işverenler, maliyeti düşürmek için işçi çıkarmış ya da var olan işçinden maksimum fayda sağlamanın yollarını aramışlardır. Bu da istihdam artışının istenilen seviyede olmasını engellemiştir.

### ***Piyasa Kaynaklı Sebepler***

Türkiye ekonomisinin kazandığı yeni yapının temel özelliği, bilgiye, yüksek teknolojik üretime ve hıza dayanıyor olmasıdır (Öztürk, 2011, s. 64). Yeni üretim teknikleri, kol gücünden ziyade beyin gücüne ihtiyaç duymaktadır. Bununla beraber yeni üretim metodunun diğer bir özelliği de verimliliğe dayanıyor olmasıdır. Verimliliğin yeni ekonomide önemli bir yer tutmasının iki sebebi vardır. Bunlar uluslararası rekabetin artması ve ülkelerdeki düşük enflasyon olmak üzere sıralanabilir. Türkiye'de büyümenin de motoru verimlilik artışıdır.

Teknoloji kullanım oranının özellikle 2000-2004 yılları arasında ciddi biçimde artmasıyla beraber toplam faktör verimliliğinin ve emek verimliliğinin de yıldan yıla arttığını gözlemek mümkündür. 2002-2005 yılları arasında toplam faktör verimliliği % 45 iken, emek verimliliğinin yıldan yıla artış gösterdiğini görmekteyiz. 2001-2003 yılları arasında, imalat sanayinde kısmi verimlilik artışı yılda ortalama % 6,3 iken bu oran 2004 yılının ortalarında 2003 yılının ilk yarısına göre % 7,5 olmuştur (Ercan, 2006, s. 178). Ayrıca 2002-2007 yılları arasında her yıl toplam faktör verimliliği ortalama % 3,4 oranında artmıştır. 2001-2009 yılları arasında verimlilik oranının artmış olması iş gücü piyasalarını olumsuz etkilemiş, işsizlik oranlarının yüksek seyretmesine yol açmıştır.

2001 yılı itibariyle dönüşen Türkiye ekonomisinde emek verimliliğinin artmasının yanında, yeni ekonomik koşulların gerektirdiği yeteneklere sahip olamayan bir işsiz grup ortaya çıkmıştır. Ekonomik dönüşümün yaşanması ile beraber işverenler; yeni üretim tekniklerini, yeni organizasyon metotlarını bilen, yeni ekonominin gerektirdiği istihdam yapısına uygun işçi bulmakta güçlük çekmişlerdir. Özellikle tarım sektöründen çözülen işsiz nüfus şehirlere iş bulmak için göç ettiğinde, şehir ekonomilerinin gerektirdiği yeteneklere sahip olamadıkları için bir işsizlik oluşturmuşlardır. Ama bu salt işsizlik sorunu değil, aynı zamanda bir mesleksizlik sorunu olarak görülmelidir. Çünkü işsizliği oluşturan bu kesim, şehir ekonomilerinin ihtiyaç duyduğu istihdam yapısının taleplerini karşılayamadığı için bir mesleksizlik sorunu oluşturmuşlardır. Dolayısıyla eğer işsizlik sorununun azaltılması isteniyorsa, işsiz kalan insanları şehir ekonomilerinin ihtiyacını hissettiği alanlara yönlendirmeli ve bu alanların gerektirdiği yeteneklerin insanlara kazandırılması gerekmektedir.



**Şekil 2.** Eğitim Durumuna Göre İşgücü Durumu

Kaynak: Türkiye İstatistik Durumu (TÜİK), 2010b, (Bin Kişi, 15+)

Şekil 2 incelendiği zaman, 2001 yılından itibaren okur/yazar olmayan veya lise altı eğitimli insanların istihdamdaki payının düştüğü ve lise/meslek lisesi ve yüksek öğretim mezunlarının istihdam içindeki payının görece arttığı görülebilir. Bu da ekonominin ihtiyacını hissettiği istihdam yapısının eğitim seviyelerinin hangi noktada olması hakkında bilgi verebilir.

Türkiye ekonomisinin yaşadığı yüksek işsizliğin bir diğer sebebi de Türkiye'ye gelen kaçak işçilerdir. Türkiye ekonomisi istihdam yapısı ile ilgili çalışmalar, aktif işgücünün % 5'nin kaçak işçilerden oluştuğunu göstermektedir (Candan, 2007, s. 66). Kaçak işçiler, genelde otellerde temizlik işçisi olarak veya eğlence yerlerinde çalıştırılmak üzere daha ucuza istihdam edilebilmektedirler. Bununla birlikte, kaçak işçiler, Karadeniz bölgesinde tarım ve inşaat sektöründe çalıştırılmak üzere de istihdam edilmektedirler.

Türkiye ekonomisinde istihdamın az olmasının bir diğer nedeni de yüksek büyüme oranlarına rağmen firmaların yapılarının hâlâ küçük ölçekli olmasıdır. Türkiye'de çalışan işçilerin yarısı, 10 kişiden az işçi çalıştırabilen mikro ölçekli firmalarda çalışırken

şehirlerdeki istihdamın % 30'dan daha azı 50 kişi üstü işçi çalıştırabilen büyük ölçekli firmalar tarafından karşılanmaktadır (Taymaz, 2009, s. 5). Rifat Hisarcıklioğlu'na göre de Türkiye'deki işsizliğin önemli sebeplerinden birisi, istihdam sağlayan firmaların küçük ölçekli olmasıdır. Belirttiği verilere göre 1,2 milyon firmanın üçte ikisi üç ya da daha az işçi istihdam etmektedir. Bu firmaların % 86'sı 10 veya daha az işçi istihdam etmektedir. 50 ya da daha fazla işçi istihdam eden firma sayısı tüm firmaların % 2'sini oluşturmaktadır (Hisarcıklioğlu, 2011) .

### ***Uluslararası Konjonktür Kaynaklı Sebepler***

Yüksek büyüme oranına rağmen işsizliğin yüksek oranlarda seyretmesinin sebepleri arasında, artan uluslararası rekabet ve spekülâtif sermaye hareketleri de sayılabilir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Türkiye ekonomisinde enflasyonu azaltmak ve ekonomiyeye istikrarlı bir yapı kazandırmak amacıyla uygulanan enflasyon hedeflemesi, firmaların kâr elde etmek için fiyat artırmalarını olanaksız kılmıştır. Dolayısıyla yüksek kâr elde etmek isteyen firma sahipleri, maliyeti düşürmek için ya işçi çıkarmışlar ya da var olan işçiden daha fazla verim alma yoluna gitmişlerdir. Bu da mevcut istihdamın artmasına engel teşkil etmiştir. Bununla beraber Türkiye ekonomisinin 2001 yılından sonra küresel ekonomik sisteme daha fazla entegre olması, firmaların küresel rekabette daha fazla etkilenmelerine yol açmıştır. Artan küresel rekabete karşı firmaların ayakta kalabilmesi için mevcut şartlarından daha fazla verim alması gerekliliği doğmuştur. Dolayısıyla firmalar az çalışan ile çok verim almak istemiş, bu da işsizliğin azalmamasında etkili bir rol oynamıştır. Kısaca belirtmek gerekirse 2001 yılından sonra firmalar, daha az işçi çalıştırarak maksimum kâr elde etmeyi öğrenmişler, bu yolla firmalardaki verimlilik artmış, aynı zamanda işsizlik de artmıştır. İşsizliğin azalmamasındaki diğer önemli tartışma da büyümenin spekülâtif olup olmaması hususudur. 2001-2009 yılları arasında faiz oranlarında yıldan yıla bir azalış görülsede birçok gelişmiş ülkeye nazaran faiz oranları hâlâ yüksek seviyelerdir. Özellikle 2008 finansal krizi ile birlikte enflasyonda bir düşüş yaşanmasına rağmen kredi faiz oranları % 16 seviyelerinde kalmıştır. Ayrıca politika faiz oranları, bu dönem içerisinde birçok gelişmekte olan ülkeye nazaran yüksek seyretmiştir. Bu sebeple 2011 yılından bu yana Türkiye'ye gelen sıcak para çoğalmıştır. Sıcak para büyümeye sebep olsa da istihdam artışında bir etkisi olmamıştır (Yeldan, 2010).

### **Sonuç**

Türkiye ekonomisi, 2001 yılından itibaren ciddi bir ekonomik dönüşüm geçirerek yeni bir yapıya bürünmüştür. Oluşan yeni ekonomik yapının üç temel özelliği vardır. Bunlar 1990'lı yıllara nazaran daha güçlü bir kamu sektörünün oluşması, finansal piyasaların istikrarlı bir hale bürünmesi ve hükümetin, istihdam sağlamak gibi piyasada daha aktif rolden istihdam sağlamada gerekli düzenlemeleri yapmak gibi daha düzenleyici rol

alması olarak sıralanabilir. Ekonomik dönüşümle beraber yüksek büyüme oranı yakalanmış ve güçlü bir kamu sektörü oluşmuş, bununla beraber oluşan yüksek cari açık ve işsizlik yeni ekonomik yapının sorunları olmaya başlamıştır. Bu çalışmada 2001–2008 yılları arasında Türkiye ekonomisinin kazandığı büyüme ivmesinin istihdama etkisi tartışılmıştır. Bu bağlamda değişkenler arasındaki ilişkiyi görebilmek için Granger Nedensellik Testi uygulanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişki ile ilgili net bir şeyin söylenememesi dolayısıyla, yüksek işsizliğin dinamikleri sorgulanmıştır.

Granger Nedensellik Testi sonucuna göre, 2001–2008 yılları arasında 1 gecikme değerine göre büyümeden işsizliğe doğru nedensellik varken işsizlikten büyümeye doğru bir nedensellik görülmemektedir. Bununla beraber aynı dönem içinde 2 gecikme değerine göre, büyümeden işsizliğe ya da işsizlikten büyümeye doğru bir nedensellik görülmemektedir. Buradan anlaşılacağı gibi iktisadi literatürün ilham ettiği aksine, mezkûr dönemlerde büyüme ile işsizlik arasında net bir ilişkinin varlığından söz edilememektedir. Dolayısıyla büyümenin işsizliği azaltacağı yönündeki varsayımların tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Yüksek büyüme oranına rağmen işsizliğin de hâlâ yüksek bir oranda olması ve değişkenler arasında net bir ilişkinin kurulamaması, Schumpeter'in yaratıcı yıkım teorisi ve Kondratiev dalgaları ile açıklanabilir. 2001 yılıyla beraber Türkiye ekonomisinin geçirdiği ekonomik dönüşüm, yeni üretim metotlarını, tüketim kalıplarını ve istihdam yapısını gerektirmiştir. Üretim yapısının tarım sektöründen hizmet sektörüne doğru kayması, istihdam yapısının da kol gücünden beyin gücüne doğru kaymasına yol açmıştır. Yeni ekonomik yapının gerektirdiği şekilde üretim yapmayı amaçlayan firmalar, bu alanlarda uzmanlaşmış bireyler aramaya başlamışlardır. Tarım sektöründen çözülen nüfus, şehir ekonomilerinin gerektirdiği uzmanlaşmayı başaramamıştır, bu da işsizliğin oluşmasında etkili olmuştur. Ekonomideki bu dönüşüm, Türkiye'deki işsizliğin en temel sebeplerindedir.

**Teşekkür:** Çalışma sürecinde değerli katkılarını esirgemeyen çok kıymetli hocalarım Prof. Dr. Erhan Aslanoğlu'na ve Prof. Dr. İbrahim Öztürk'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

## Kaynakça

- Acemoğlu, D. (2009). The crisis of 2008: Structural lessons for and from economics. *Centre for Economic Policy Research*, 28, 1–13.
- Aydoğuş, O., Çalışkan, E. T., Türkcan, B., & Kopurlu, B. S. (2009). *Kriz teorileri: Kondratieff, Schumpeter ve Wallerstein* [Ege University Working Paper in Economics, 09/01, s. 1–21]. <http://iibf.ege.edu.tr/economics/papers/wp09-01.pdf> adresinden 01 Mart 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Barışık, S., Çevik, İ. E., & Çevik, K. N. (2010). Türkiye'de Okun Yasası, asimetrik ilişki ve istihdam yaratmanın büyüme: Markov-Switching yaklaşımı. *Maliye Dergisi*, 159, 88–102.

- Candan, M. (2007). *Kayıt dışı istihdam, yabancı kaçak işçi istihdamı ve toplumumuz üzerindeki sosyo-ekonomik etkileri*. Yayınlanmamış uzmanlık tezi, İş-Kur, Ankara.
- Ceylan, S., & Şahin, B. Y. (2010). İşsizlik ve ekonomik büyüme ilişkisinde asimetri. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 11 (2), 157–165.
- Chamberlain, G. (1982). The general equivalence of Granger and Sims causality. *Econometrica*, 50 (3), 569–582.
- Darnell, A. C. (1994). *A dictionary of econometrics*. England: Hartnolls Limited.
- Ercan, H. (2006). İstihdamsız büyüme: Verimlilik artışı mı, yeni iş yasası mı? B. Neyaptı (Ed.), *Ekonomik büyümenin dinamikleri ve istihdam- kaynaklar ve etkiler* içinde (s. 173–184). Ankara: Türkiye Ekonomi Kurumu.
- Freeman, C., & Soete, L. (2003). *Yenilik iktisadı* (çev. E. Türkcan). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Granger, C. (1969). Investing causal relation by econometric models and cross-spectral methods. *Econometrica*, 37 (3), 424–438.
- Groschen, E. L., & Potter, S. (2003). Has structural change contributed to a jobless recovery? *Current Issues in Economics and Finance*, 9 (8), 1–7.
- Hisarcıklioğlu, R. (2011). İstihdam sorununun çözümü: İstihdam dostu büyüme. *İstihdamda 31 Dergisi*, 1, 44–45.
- Kadılar, C. (2000). *Uygulamalı çok değişkenli zaman serileri analizi*. Ankara: Büro Basımevi.
- Karagöl, E. T., & Akgeyik, T. (2010). *Türkiye’de istihdam durumu: Genel eğilimler*. İstanbul: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA) Yayınları.
- Khemraj, T., Madrick, J., & Semmler, W. (2006). Okun’s Law and jobless growth. *Schwartz Center for Economic Policy Analysis*, 3, 1–10.
- Küçükkalay, A. M. (2010). *İktisadi düşünce tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Lee, J. (2000). The robustness of Okun’s law: Evidence from OECD Countries. *Journal of Macroeconomics*, 22 (2), 331–356.
- Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD). (2010). *Türkiye ekonomisi raporu*. İstanbul: Yazar.
- Öztürk, İ. (2011). Kriz dönecek, biz kazanacağız. *İstihdamda 31 Dergisi*, 1, 64–65.
- Schreft, S. L., Singh, A., & Hodgson, A. (2005). Jobless recoveries and the wait-and-see hypothesis. *Federal Reserve Bank of Kansas City, Economic Review*, 4th Quarter, 81–99.
- Schumpeter, J. A. (1942). *Capitalism, socialism and democracy*. London: Routledge.
- Semmler, W., & Zhang, W. (2005). *The impact of output growth, labor market institutions, and macro policies on unemployment*. Working Paper. SCEPA.
- Taymaz, E. (2009). *Growth, employment skills and female labor force* [State Planning Organization of the Republic of Turkey and World Bank Welfare and Social Policy Analytical Work Program Working Paper Number 6]. Retrieved 21 June 2011, from <http://www.worldbank.org.tr/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/ECAEXT/TURKEYEXTN/0,,contentMDK:22511757~pagePK:141137~piPK:141127~theSitePK:361712,00.html>
- Tiryaki, A., & Özkan, N. H. (2011). Economic activity and unemployment: Dynamics in Turkey. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 6 (2), 173–184.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2010a). *Kazanç İstatistikleri*. [http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?tb\\_id=27&ust\\_id=8](http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?tb_id=27&ust_id=8) adresinden 29 Mayıs 2011 tarihinde edinilmiştir.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2010b). *İşgücü İstatistikleri*. [http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?tb\\_id=25&ust\\_id=8](http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?tb_id=25&ust_id=8) adresinden 29 Mayıs 2011 tarihinde edinilmiştir.

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. (2001). *Güçlü Ekonomiye Geçiş Programı*. [http://www.tcmb.gov.tr/yeni/duyuru/eko\\_program/program.pdf](http://www.tcmb.gov.tr/yeni/duyuru/eko_program/program.pdf) adresinden 20 Mayıs 2011 tarihinde edinilmiştir.

Yeldan, E. (2010). *Küresel kriz ve Türkiye: Mali canlandırma önlemlerinin istihdam ve işgücü piyasaları üzerindeki etkilerinin makroekonomik değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış rapor, Uluslararası Çalışma Örgütü, Ankara.

Yılmaz, G. Ö. (2005). Türkiye ekonomisinde büyüme ile işsizlik oranları arasındaki nedensellik ilişkisi. *Ekonometri ve İstatistik Dergisi*, 2, 63–76.

Yüceol, H. M. (2006). Türkiye ekonomisinde büyüme ve işsizlik ilişkisinin dinamikleri. *İktisat İşletme Finans*, 21 (243), 81–95.



## **Economic Growth and Unemployment in Turkey after 2001: Dynamics of Unemployment in Turkey**

Gökhan Umut\*

Turkey has undergone a dramatic economic transformation since 2001. The conditions of Turkish economy before 2001 can be summarized under three headings: unsustainable public sector debt, structural problems in financial sector, and low growth rate. On the other hand, unemployment and current account deficit were not significant problems for Turkey in the 1990s. Turkish economic aims have changed with the Program of Transition to Strong Economy (Güçlü Ekonomiye Geçiş Programı) after 2001. According to the program, Turkish economy had two vital problems which were unsustainable public sector debt and fragility in Turkish financial sector in the 1990s. There were also three goals of this program. The first was to shift to a strong public sector that would have low public debt. The second was to provide for a stable financial sector. The third was about the role of the government. According to the program, the role of the government should change from an active position in the market to consultancy only.

It can be said that Turkish economy has experienced significant developments since 2001. Especially, the growth rate of Turkish economy since 2001 is non-negligible. While the growth rate of Turkish economy between 1990- 2001 was 3.2 %, this ratio was 4.6 % on average between 2002- 2009. In addition to this, there have been some regulations concerning the public sector that can be summarized under three headings. The first of these concerns public sector debts which have declined since 2001 in comparison with the 1990s. The second concerns the role of government which has changed from an active position in market to a controller and regulator. The third concerns the interest rate which has been declining year by year, even if it is still high with respect to developed countries.

In light of what has just been mentioned, the Turkish economy has been transformed into a new economic structure. Just as there have been some developments since

\* Res. Assist., Kastamonu University Department of Economics.

Correspondence: gumut@kastamonu.edu.tr, Kastamonu University İktisat Bölümü, 37100 Kuzeykent, Kastamonu, Turkey.

2001, the Turkish economy has also experienced some problems. The first problem concerns current account deficit which was related to speculative capital flows. As mentioned above, although interest rate in Turkey has been declining year by year, it is still higher than developed countries. This condition has caused speculative capital flows from developed countries to Turkey since 2001. The second problem was unemployment which is still higher compared to 1990s. For instance, unemployment rate of Turkey was 7.7 % in 1990-2001 and 10.9 % in 2002-2009. It is observable that Turkish growth rate has not created satisfactory employment in this period. As a result, the Turkish economy has experienced a jobless growth with the Program of Transition to Strong Economy.

It is widely accepted in economics that the growth rate of the GDP of an economy increases employment and, correspondingly, reduces unemployment according to Okun's law. For instance, the growth rate of GDP in Germany and France was 3.5 % from 1960s to mid-1970 and the unemployment rates declined to a range of 3-4%. In addition to this, the growth rate of the USA has increased to 3.5 % on average since 1990s, and the unemployment rate has decreased to 5 % on average until the recent economic crisis. In this context, it may be claimed that there is a positive relation between economic growth and employment.

Even if there are many observations which refer to the relation between economic growth and unemployment, a structural change in Okun's law has recently been observed. The meaning of the structural change is that job losses are permanent, while economic growth is observed in an economy. There are numerous empirical studies that show the structural change in Okun's law. This means that economic growth that countries have achieved has not created employment. There are also some papers that have concluded that there is a positive relation between economic growth and unemployment; however, these studies confess that the relation is not as robust as originally reported by Okun.

There are some empirical studies which analyze the relation between economic growth and unemployment in Turkey. According to these studies, there is no causality between these variables. In other words, economic growth that has been experienced in Turkey has not created employment after 2001.

When the relationship between unemployment and economic growth is investigated, it is seen that there are different explanations concerning their causality with respect to each other. In this paper, causality between unemployment and economic growth will be discussed. Certain tests such as Granger causality and Sims Granger, by which causality is analyzed, will be used for the years between 2001- 2008 in this paper.

Before Granger causality test is applied, one should search whether the variables are stationary. In this paper, Augmented Dickey and Fuller tests are used and it is observed that the variables are stationary.

After the stationary test, Granger causality test is applied in this paper. According to the results, hypothesis of *"Growth does not cause unemployment"* can be rejected at lag 1 for 5% significance level, but cannot be rejected at lag 2 in table 3. It is obvious from table 3 that there is no granger causality from GDP growth to unemployment at lag 2. On the other hand, the hypothesis of *"Unemployment does not cause growth"* cannot be rejected at the lag 1 and 2 for 5% significance level. In short, there is no Granger causality from growth to unemployment or from unemployment to growth.

Because the relation between economic growth and unemployment is not clear, the dynamics of unemployment in Turkey should be deeply analyzed. Turkey has experienced debates related to the economic growth and reduction of unemployment since 2001. While the growth rate of GDP in Turkey between 1990- 2001 was 3.2%, the unemployment rate at the same period was 7.7%. On the other hand, the unemployment rate of Turkey between 2002- 2009 was 10.9, while the growth rate of GDP was 6.9%. What is more, while 3 million new jobs have been created in the rural area since 2002, 3.3 million job positions have been demolished at the same period. Even if 700 thousand workers became included in the labor market, the ratio of participation in the labor market has declined year by year. The rate of participation in the labor force was 56 % in 1992; this ratio moved down to 47% in Turkey. If Turkey's growth rate which has moved up since 2001 is considered, a paradox can be observed: While the participation rate which means the productive part of society has decreased, the growth rate has been increasing since 2001 through experiencing structural transformation economically. This paradox may be expressed by the change in Okun's law after 2001. Therefore, it can be said that unemployment rate in Turkey has experienced a structural change with structural transformation in 2001. In this context, conditions that cause unemployment in Turkey can be summarized in three sets which are factors generated by public sector, factors generated by market, and international conditions.

At this point, Schumpeter's idea of creative destruction should not be omitted in the analysis of unemployment. According to Schumpeter, work in the market system and the innovation dynamics involve a creative destruction, where existing firms, procedures, and products are replaced by new ones.

It should not be forgotten that the transformation of Turkish economy since 2001 has caused a new economic structure as Schumpeter mentioned. After 2001, a new economic structure, new organization methods, and new production techniques have been composed. For instance, while great majority of workers in Turkey were in the agriculture sector before 2001, after this year the great majority of people who can work in a job have been employed in other sectors, such as the industrial or service sectors. This means that Turkish employment structure changed from labor-intensive sectors to capital-labor ones. Regarding this condition, production started needing

brain-power which produced information for high technology rather than man-power. Brain-power became more necessary than man-power. Because of this, most people have migrated from urban areas to rural ones.

Kondratiev Waves and Schumpeter's creative destruction idea might be useful to evaluate the transformation in the Turkish economy. In this context, economic transformation in Turkey can be analyzed by Kondratiev waves and Schumpeter's idea of creative destruction. According to Schumpeter, the continuity of capitalism is based on changes and innovations. If there is no innovation, economic life will remain stagnant. In this condition, the phenomena of interest and profit will be demolished, and there will be no capital accumulation at the end of this cyclical movement of economy. The factors that provide a living field for the capitalist system are economic changes which revolve around innovation, entrepreneurial activities, and market power such as new consumption materials, new production, transportation, communication methods, new markets, and new industrial organizations.

The sources of innovations and changes have been different since 1700 according to Kondratiev Waves. Even though there are many explanations about the sources and methods of Kondratiev Waves, ideas of Freeman and Soete will be mainly discussed in this paper. According to Freeman and Soete, there are five periods in terms of Kondratiev waves.

First Business Cycle was based on industrial revolution and factory production in textiles. While the source of energy in this period was water power, the basic factor was cotton. The second business cycle was based on steam system and railway. The main energy source was steam power, while the basic factor was coal. The third business cycle was based on electric and steel. The main source of energy was electric and the basic factor was steel. The fourth business cycle was based on mass production in automobile and synthetic goods. The main energy source was oil while the basic factor was petrol. The last business cycle is based on information, computer network and nanotechnology. In this period, the most important basic factors are nanotechnology and microelectronics.

In the Turkish economy after 2001, while the importance of some sectors like the service sector have been increasing, the importance of some sectors such as agriculture have been declining. In addition to this, even though there is a huge supply of labor in the market, there is also demand for labor. However, the demand of the employers and the supply of labor do not fulfill each other. In this context, there is an adaptation process in the Turkish economy since 2001. All in all, the transformation of Turkish economy might be analyzed through Kondratiev waves and creative destruction.

In Turkey, there was not an unemployment problem in the 1990s comparable to the 2000s, in which high growth rate despite low employment rate is observed.

Unemployment rate between 1990- 2001 was 7.7%, while the rate was 10.9 % between 2002- 2009. There could be two reasons for the low unemployment rate: agricultural sector as a storehouse for employment, and state-based economic enterprise. On the other hand, the Turkish transformation since 2001 has changed the structure of employment. In sum, the structure of employment in Turkey has shifted from the agriculture and public sectors to other sectors which require brain power and high skills. The transformation of Turkish employment structure will be discussed under three headings: factors generated by public sector, factors generated by market, and factor generated by international conditions. As is known, the role of government in Turkey has changed since 2001 from an active position to consultancy. Because of this, state based economic enterprises have not been used as storage for employment in Turkey, especially since 2002. In addition to this, 40% of total employment was in the agriculture sector in 1990s. After 2001, this ratio started to change year by year. Besides, service sectors have created employment field for people after 2001. For instance, 45 % of total employment was in service sector after 2000. Another factor of unemployment was surely the program targeting inflation which has been applied since 2002. When the program targeting inflation was combined with financial stability and low current account deficit, Turkish economy reached stability after 2001. On the other hand, targeting the inflation caused pressure on the prices. Employers have laid off workers for more profit because of the pressure on prices and international competition.

As is widely known, Turkish economy has experienced a dramatic transformation since 2001. The main elements of this process are information, high technological products, and speed. New production methods based on brain power have been used instead of man-power. The main feature of the new production was productivity that was very important because of two reasons: increase in international competition and low inflation in countries. The usage of technology in the industry sector has increased since 2002. In addition, total factor productivity was 45% on average between 2002-2005 and labor productivity has increased since 2001 in Turkey. Even though labor productivity has increased since 2001, there have been unemployed people due to lack of expertise. During the transformation of Turkish economy, employers have needed qualified employees who are able to analyze new organization methods and new production styles. However, there are so many jobless people who do not have any occupation.

The unemployment problem in Turkey despite the high growth rate is related to international competition and speculative capital flows. As mentioned above, the Turkish economy has experienced inflation targeting since 2001. As a result of this, firms have not increased production price for high profit. In addition, Turkish liberalization since 2001 has provided a way of entering international competition. Firms have preferred maximum productivity with minimum number of workers. In other words, firms

learned to make profit with minimum number of workers and maximum productivity. All in all, productivity has increased; unemployment has also increased since 2001. Another international reason for Turkish unemployment is speculative capital flows. As is widely known, the interest rate has decreased year by year. However, it should be accepted that the ratio is higher than many developing countries. Especially, credit interest rate remained constant at 16 % although price inflation decreased in the 2008 financial crisis. As a result, capital flows to Turkey have been higher since 2001. While speculative capital flow has led to growth in economy, it could not produce employment.

Turkey has experienced a transformation in the economy since 2001. The characteristics of the new economic structure can be mentioned under three headings. First, public sector has been strong in comparison with the 1990s. Second, the financial sector has reached a stable structure. Third, the role of government has changed from an active position to a controller or supervisor. While transformation has provided a strong public sector and high growth rate, current account deficit and unemployment have emerged as problems at the same period. Whether economic growth affected the unemployment rate in Turkey between 2001- 2008 has been discussed. In this context, Granger causality test was applied for understanding the effects. Afterwards, the dynamics of unemployment was analyzed for the same period.



# İhtilaf Çözümleme Yöntemi Olarak Mübâhele

Halil Aldemir\*

**Öz:** Çeşitli münasebetlerle Kur'ân-ı Kerim'de ihtilaf olgusuna nedenleri, alanları, boyutları ve çözüm yolları ile birlikte temas edilmiştir. Bireyler, toplumlar, farklı dine mensup insanlar ve devletler arasında meydana gelen ihtilafların çözümü noktasında temel ilkelerin yanı sıra bir takım yöntemler de sunulmuştur. Hz. İsa'nın tabiatı başta olmak üzere bir takım teolojik konularda ilk dönem Müslümanları ile Necrân Hristiyanları arasında var olan ve müzakere ile aşılamayan ihtilafı çözümlenmek üzere İlahî bir çözüm yolu olarak mübâhele âyeti inmiştir. Bu makalede konunun temel kavramları olan ihtilaf ve mübâhele kelimelerinin sözlük manaları, terim anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları ele alındıktan sonra ilk mübâhele çağrısı, tarihi bağlamı ile birlikte işlenecektir. Mübâhele çağrısının gerçekleştiği yer, tarafları, neticesi ve ihtilaf çözümleme yöntemi oluşu âyet ve rivayetler ışığında verilecektir. Ayrıca Müslümanların bu yönteme yaklaşımı ile ahkâmü'l-Kur'ân tefsirleri ve fıkıh kitaplarının bu yönteme ne derece yer verdikleri tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mübâhele, İhtilaf, Müslüman, Hristiyan, Çözüm.

**Abstract:** In various occasions, the phenomenon of dispute is mentioned in the Holy Qur'an with its reasons, areas, dimensions, and solutions. In the context of the settlement of disputes that arise among individuals, communities, people with different religions, and states, basic principles as well as certain methods were presented. As a way of divine solution, the verse of *mubahala* (*Invoking Mutual Curses*) has been revealed in order to resolve the conflict that existed between early Muslims and Najran Christians about the nature of Jesus and a number of theological issues that could not be resolved by negotiations. This article describes the basic concepts concerning the subject of dispute and *mubahala* and their dictionary meanings and usage in the Holy Quran. Then their historical context will be addressed. The occasion of calling for *mubahala*, the parties, its results, and *mubahala* as a method of conflict resolution will be explained in the light of the verses and narrations. Moreover, Muslim approaches to this method and the extent to which the exegetical commentaries of *ahkamu'l-Quran* and books of *fiqh* (Islamic law) have discussed this subject will be determined.

**Keywords:** Mubâhalah (Invoking Mutual Curses), Dispute, Muslim, Christian, Solution.

\* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnköretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.  
İletişim: aldemirhalil@gmail.com, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rifat Eğitim Fakültesi, Mehmet Şanlı Mah.  
Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 Kilis.

Atf©: Aldemir, H. (2011). İhtilaf çözümleme yöntemi olarak mübâhele. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 135-154.



## Giriş

Her bireyin kendisini diğerlerinden ayıran ve doğuştan gelen bir takım özellikleri vardır. Gerçekten de insanlar beden bakımından farklı yaratıldıkları gibi, akıl, düşünce ve ruh bakımından da farklı yaratılmışlardır. Dış görünüş, ses tonu, parmak izi vb. yönlerden birbirlerinden ayrılan insanlar, düşünce yöntemi, eğilimleri, hazları, eşyaya ve olaylara bakışları, algıları vb. açılardan da birbirlerinden ayrılırlar. Onların bu farklılıkları daha sonra sahip olacakları kazanımları ile daha da artabilir. Mesela eğitim ve çevrenin bireyler üzerinde farklı şekillerde görülen tesirleri, doğuştan gelen farklılıkların daha da artmasına neden olur.

Farklı mizaçlarda yaratılan ve bu farklılıklarını değişik etmenlerle değiştirme ve geliştirme imkânına sahip olan insan, İslam literatüründe *الْإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ* ifadesi ile anlatıldığı üzere sosyal bir varlıktır. Bu özelliğin zorunlu bir sonucu olarak bireyler, maddî ve manevî bir takım ihtiyaçlarını karşılamak üzere diğerleriyle ilişki kurar. Bu ilişkiler, sosyolojide ifade edildiği gibi *"birleştirici"* ve *"ayırıcı"* süreçler şeklinde iki ana başlık altında toplanır. İnsanlar arasında kurulan ilişkiler, her zaman birleştirici veya her zaman ayırıcı bir süreç takip etmez. Dolayısıyla bir toplumda, çeşitli aşamalarda her iki süreci ve yansımalarını bir arada görmek mümkündür.

İnsanın doğası ve özellikleri dikkate alındığı zaman ihtilafın insan türünün yeryüzü serüveninin başladığı ilk andan itibaren görülen sürekli bir olgu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yine rahatlıkla dile getirilebilecek bir diğer husus da yeryüzünde insan türü devam ettiği sürece ihtilafın da devam edeceğidir. Kur'ân vahyinde de ihtilafın ne denli eski zamanlara dayandığı okunabilmektedir; hatta bu olgunun ilk tezahürüne beşeriyetin ilk ailesinde rastlandığı görülmektedir. Yine mümkün olan başka bir husus da insanın yapısını ve ilişkilerini konu edinen bazı âyetlerden bu olgunun süreklilik arz ettiğini çıkarmaktır.

İnsanlık tarihi kadar köklü ve uzun ömürlü olan ihtilaf, her dönemde ve her toplumda aynı karakterde ortaya çıkmaz. Bir başka deyiş ile ihtilafın nedenleri, alanları, boyutları ve çözüm yolları dönemden döneme, bireyden bireye ve toplumdan topluma değişiklik gösterir.

İhtilafın çözümü noktasında dinler ve doktrinler çeşitli esaslar tespit etmeye çalışmışlar ve yöntemler geliştirmişlerdir. İlahî vahiy halkasının son zincirini oluşturan Kur'ân da çeşitli vesilelerle temas ettiği ihtilaf olgusunun çözümü noktasında sessiz kalmamış, beşer tarihinin her safhasında görülen ihtilafın çözümü konusunda bir takım ana ilkeler ve yöntemler sunmuştur. Bu yöntemlerden biri, Medine Dönemi'nin sonlarına doğru Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Necrânî Hristiyanlar arasında ortaya çıkan ihtilafı çözmek için gündeme gelen mübâheledir. Bu araştırmada ayrıntılarına temas edilecek olan mübâhale, âyete konu olmanın yanı sıra tefsir, hadis ve siyer kaynaklarına da konu olmuştur. Özellikle siyer kaynaklarında bu konu hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur.

Konunun ayrıntılarına geçmeden önce şu soruları sormak gerekir: Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun yakınları ile Negrân heyeti arasında mübâhele gerçekleşmiş midir? Yoksa sadece mübâhele çağrısı taraflar arasında var olan ihtilafa bir çözüm getirmiş midir? Eğer bir çözüm getirmişse bu, iki taraf arasında söz konusu bütün teolojik ihtilafları kapsamış mıdır, yoksa sadece tıkanan tartışmayı sona erdirmek suretiyle kısmî bir çözüm mü olmuştur? Mübâhele çağrısına muhatap olan Negrânî Hristiyanların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Mekke Dönemi'nde mi, yoksa Medine Dönemi'nde mi gelmişti? Mübâhele salt bir Arap geleneği midir? Yoksa Hristiyan gelenekle bir ilgisi var mıdır? Mübâhelenin Arap kültürüne ya da Hristiyan geleneğine ait olması, onun İslâmî bir çözüm olmasına zarar verir mi? Mübâhele sadece farklı dinlere mensup insanlar arasında görülen ihtilaflarda müracaat edilen bir çözüm yolu mudur? Aynı dine mensup insanlar, aralarında meydana gelen tartışmayı çözüme kavuşturmak için mübâheleye başvurabilir mi? Sahâbe ve tâbiûn döneminde mübâheleye müracaat eden Müslümanlar olmuş mudur? Mübâhele dinlerarası diyalogda gündeme gelebilir mi? Mübâhele, karşılıklı lanetleşmek anlamına gelen lâ'n gibi fıkıh ve ahkâmü'l-Kur'ân kaynaklarında müstakil bir yöntem olarak ele alınmış mıdır?

Bu soruların yanıtlanması, mübâhelenin ihtilafı çözümleme konusunda bir yöntem olarak ileri sürülmesi ancak ihtilaf ve mübâhele kavramlarının anlatılması ve ardından Medine dönemindeki tecrübeye yer verilmesi ile birlikte anlaşılabilir. Bu nedenle ilk olarak ihtilaf ve mübâhele kavramı ele alınacak, ardından Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşanan tecrübeye temas edilecektir.

## **Kavramlar**

### ***İhtilaf***

İhtilaf, *خلف* kökünden türemiş bir kelimedir. *خلف* kökü, sözlükte oruçlunun ağzının kötü kokması, yemeğin tadının veya kokusunun değişmesi, çocuğun kendisi hakkında beslenen hüs-ü zannı boşa çıkarması, çocuğun babasının ahlâkından sapması, hastalıktan yemek yiyememek, geride kalmak, birinin yerine geçmek, halife olmak, elbiseyi yamamak, arkadan yaklaşmak, ahmak olmak, devenin gebe olması, amansız muhalif olmak gibi anlamlara gelir (Asım Efendi, 1304, s. 570-572; Cevherî, 1990, s. 1353-1358; İbn Abbâd, 1994, s. 345-350; İbn Manzûr, t.y., s. 82-92; Kermî, 1991, s. 661; Zebidî, 1994, s. 184-202; ).

İslam literatüründe görüş ayrılığı ve anlaşmazlıklarla ilgili en temel kavram olan ihtilaf, bu anlamları ifade eden kökten türemiş iftiâl bâbında bir masdardır. Farklı kullanımları dikkate alındığında bu kökten türemiş sözcüklerin, "*iyi ve ideal olanın ya da bir aslın gerisinde kalmak*" anlamında birleştiği görülür.

Kur'ân-ı Kerim'de bu kökten türetilmiş pek çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan خَلْفٌ fiili, önceki kuşakların yerini almak (el-A'râf 7/169; Meryem 19/59), gıyabında bir başkasının yerine geçmek (el-A'râf 7/150), alternatif olarak bir başkasının yerine geçmek (ez-Zuhruf 43/60), birine halife/vekil olmak (el-A'râf 7/142), bu kökün sülâsisinden türetilmiş الخالفين ve الخوالف kelimeleri savaştan geri kalanlar (et-Tevbe 9/83, 87, 93), خَلْفٌ fiili; mechul formu ve المخلفون ism-i mefûl sigasıyla savaşa katılmaktan geri bırakılmak (et-Tevbe 9/118; el-Feth 48/11, 15, 16), خالف fiili, muhalefet etmek (Hûd 11/88; Nûr 24/63), أَخْلَفَ fiili, verilen sözden dönmek (el-Bakara 2/80; Âl-i İmrân 3/9; er-Rad 13/31; Tâhâ 20/86, 87; el-Hac 22/47), bir şeyin yerine başka bir şeyi getirmek (Sebe' 34/39), تخلف fiili, otorite etrafında öbeklenmekten kaçınmak (et-Tevbe 9/120), اختلف fiili, ayrılığa düşmek (el-Bakara 2/176, 213, 253; Âl-i İmrân 3/19, 105; en-Nisâ 4/157; Yûnus 10/19, 93; en-Nahl 16/ 64, 124; Meryem 19/37; ez-Zuhruf 43/65; el-Câsiye 45/17; eş-Şûrâ 42/10), görüş ayrılığı yüzünden kararlaştırılan zamanda buluşmamak (el-Enfâl 8/42), استخلف fiili, egemen kılmak (el-Ârâf 7/129; en-Nûr 24/55), birini başkasının yerine geçirmek (el-Enâm 6/132; Hûd 11/57), anlamlarına gelir. Bu kökten türetilmiş خلاف kelimesi, çapraz (el-Mâide 5/33; el-A'râf 7/124; et-Tevbe 9/81; Tâhâ 20/71; eş-Şuarâ 26/49) ve sonra manasına zarf (el-İsrâ 17/76), خلفه kelimesi, bir-biri ardı sıra dönüşümlü gelmek (el-Furkân 25/62), خليفة kelimesi bir başkasının yerine geçen kimse (el-Bakara 2/30; Sâd 38/26), خلفاء ve الخلائف kelimesi egemen olan kimse (el-A'râf 7/69; el-Enâm 6/165), اختلاف tutarsızlık (en-Nisâ 4/82), dönüşüm (el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/6; el-Mü'minûn 23/80), çeşitlilik (er-Rûm 30/22), خَلْفٌ kelimesi, önceki neslin yerine geçen kötü nesil (el-A'râf 7/169; Meryem 19/59) ve sıkça geçen خَلْفٌ kelimesi ise arka, geri anlamında ism-i mekân olarak kullanılmıştır (İsfehâni, 1992, s. 162-163; Halebi, 1993, s. 602-606).

Kur'ân-ı Kerim'de ihtilaf kelimesinin hem beşerî münasebetlerde görülen anlaşmazlıkları hem de farklılık gösteren evrenin ve insanın fizikî özellikleri hakkında kullanıldığı görülmektedir. İnsanlar arası münasebetleri tasvir için kullanıldığı zaman dâima menfî bir anlam ifade etmektedir. Çünkü istenilmeyen çatışma ve ayrılığı anlatmak için kullanılmıştır. Sözelimi " وَإِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ /Kitap hakkında ayrılığa düşenler, doğrusu derin bir çıkmazdadırlar." (el-Bakara2/176) âyetinde ehli kitâbın kendilerine gönderilmiş vahiy hakkında ihtilaf etmeleri tasvip edilmemiştir. Ancak bu kökten türemiş ve evrenle ilgili tasvirleri yansıtmak için tercih edilmiş kelimeler ise olumlu anlamda kullanılmıştır. Çünkü bu kelimeler çatışma ve ayrılığı değil, yaratıcının sonsuz gücünü gösteren çeşitliliği ve farklılığı ifade etmektedir. Mesela şu âyette böyle bir durum söz konusudur: "

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ  
بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ

*/Görmedin mi, Allah gökten su indirdi. Onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık. Dağlardan (geçen) beyaz, kırmızı, değişik renklerde ve siyah yollar (yaptık)."* (Fâtır 35/27).

İslam literatüründe çok çeşitli tarifleri bulunan "ihtilaf" ile bu makalede "Bir kişinin söz ve davranışlarında diğer kimselerden farklı bir yol izlemesi." (Âlûsi, 1994, s. 415; Avvâme, 1997, s. 8; Bedr, 2002, s. 361; Cemâl Fâruk, 1998, s. 569; Fîrûzâbâdî, 1996, s. 562; Halebî, 1993, s. 603; İsfehânî, 1992, s. 294; Mecdî, 2005, s. 1880; Tantâvî, 1998, s. 161) şeklinde tarif edilen durum kastedilmektedir.

### **Mübâhele**

Mübâhele "az, lanet, serbest bırakmak, lanet etmek, bir babanın çocuğunu serbest bırakıp yaptıklarına itiraz etmemesi, bir yöneticinin halkını kendi iradelerine göre hareket etme imkânı tanıyıp onlara engel olmaması, yavrusunun emmesi için siğir ya da devenin bağının çözülmesi, serbest bırakılması" gibi anlamları ifade eden بهل kökünden türemiş bir sözcük olup lanetlenmek anlamına gelir. (Cevherî, 1990, s. 328-329; Kermî, 1991, s. 213) Bu kökün esas anlamı Râğib el-İsfehânî tarafından "bir şeyin ilgisiz halde bırakılmış olması" şeklinde özetlenmiştir (İsfehânî, 1992, s. 149).

Araplar bu kelimenin sülâsisi بهل ile hümâsi mezidi olan ابتهل fiilini dua konusunda kullandıkları zaman uzun uzadıya dua edip yalvarıp yakarmayı kastederlerdi (İsfehânî, 1992, s. 149). Kur'ân-ı Kerim'de bu kökten sadece bir kelime mevcut olup o da mübâhele yapmak anlamına gelen ابتهل fiilidir. Bu fiilin geçtiği âyete de, mübâhele âyeti denir. Söz konusu âyet şu şekildedir:

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

(Artık sana bu ilim geldikten sonra, kim seninle İsa hakkında tartışmaya girerse de ki: "Haydi gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, hanımlarımızı ve hanımlarınızı ve bizzat kendimizi ve kendinizi çağırıp, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım da bu konuda kim yalancı ise Allah'ın lanetinin onların üzerine inmesini dileyelim.) (Âl-i İmrân 3/61).

Mübâhele "İhtilaf eden iki tarafın bir araya gelip Allah'ın lanetini haksız taraf üzerine dilemesi" (Nesefî, 1995, s. 159) şeklinde tarif edildiği gibi "Taraflardan her birinin haksız olana Allah'ın lanetini ilenmesi" (Erdoğan, 1998, s. 311) şeklinde de tarif edilmiştir. Her iki tarafın de eleştiriye açık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu kavramı konu ile ilgili âyeti göz önüne alarak: "Dini konularda insanlar arasında meydana gelen ihtilafın müzakere yolu ile çözümlenememesi durumunda, tarafların bir araya gelerek haksız olanın İlahî lanete uğraması için Allah'a yalvarması" şeklinde kuşatıcı biçimde tanımlamak mümkündür.

## Mübâhele Yöntemi

Kur'an-ı Kerim, ihtilafın çözümlenmesi konusunda genel ilke olarak kitaba ve sünnete müracaat edilmesini önermenin yanı sıra nüzûl sürecindeki gelişmelere paralel olarak yemin, liân, güç kullanma, uzlaşma vb. bir takım özel yöntemlerden de söz etmiştir. Bu yöntemlerden biri de farklı dinlere mensup insanlar arasında meydana gelen ihtilaflar karşısında izlenilmesi gereken yol olarak sunulan mübâheledir.

Mübâhelenin Kur'an'da yer alışı nedenini öğrenmek için nüzûl ortamına gitmek ve o dönemde meydana gelen olayları incelemek gerekmektedir. İlk olarak bu yöntemin gündeme geldiği tarafları tespit etmek yerinde olacaktır. Bu bakımdan sebep-i nüzûl bilgilerine yapılacak müracaat, izlenilecek yolu aydınlatmaya yardım edecektir: Medenî surelerden Âl-i İmrân'da yer alan ve biraz önce ifade edildiği gibi "mübâhele âyeti" olarak bilinen âyetin kimin hakkında nâzil olduğu hususunda birbirinden farklı rivayetler nakledilmiştir. Ancak bunların çoğu, bu âyetin Medine'ye gelen Necrân<sup>1</sup> heyetinin Hz. Peygamber'le (s.a.v.) yaptığı tartışmalara binaen indiğini gösterir (Çetiner, 2002, s. 136-140; İbn Ebî Hâtim, 1998, s. 627-628; Hâzin, 1995, s. 254; Hûd İbn Muhakkem, 1990, s. 288; İbn Kesîr, 1997, s. 49-55; Kurtubî, 1993, s. 4; Mukâtil, 1989, s. 179-181; Râzî, 1990, s. 134; Semerkandî, 1993, s. 274-275; Suyûtî, 1990, s. 58; Taberî, 1988, s. 299-300; Taberî, t.y., s. 99-100; Zemahşerî, 1995, s. 261-263). Bununla birlikte farklı görüşleri içeren rivayetler de mevcuttur. Örneğin Albâ İbn Ahmer el-Yeşkurî'den nakledilen bir rivayete göre bu âyet, Hz. Peygamber (s.a.v) ile Yahudiler arasında yaşanan bir tartışma üzerine nâzil olmuştur (Derveze, 2000, s. 159; Suyûtî, 1993, s. 233; Taberî, 1988, s. 301).

Dirayet tefsirinin önde gelen isimlerinden Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), tefsirinde içerisinde mübâhele âyetinin de bulunduğu Âl-i İmrân Suresi'nin baş tarafının nüzûlü hakkında iki görüş nakletmiştir. Bunlardan birine göre, surenin baş tarafı Necrân Hristiyanları hakkında nâzil olmuştur. Diğerine göre ise Yahudiler hakkında inmiştir. Râzî, bu ikinci görüşü erken dönem Kur'an müfessirlerinden Mukâtil İbn Süleyman'a (ö. 150/767) dayandırmıştır. Ancak Mukâtil İbn Süleyman'ın matbû' tefsirine müracaat edildiği zaman, orada bu görüşü destekler herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır (Mukâtil, 1989, s. 262-263).

Süleyman Ateş ise bu konuda daha geniş düşünmekte olup, şöyle demektedir:

"Necrân Hristiyanları hakkında indiği rivayet edilen bu âyetlerin hepsi Hristiyanlarla ilgili değildir. Bir kısmı müşriklerle, bir kısmı da Hristiyanlarla ilgilidir. Bu Hristiyanlar da yabancı kökenli değil, Arap kökenlidir. Araplar içinde Yahudi dinine girmiş kimseler de vardı. Kanaatimize göre bu âyetlerde Arap kökenli Yahudilerin davranışları da söz konusu edilmiştir." (Ateş, 1995, s. 451).

1 Yemen, Havrân, Kûfe ve Bahreyn'de Necrân adında şehirler vardır (bk. Hamevî, t.y., s. 308-313). Ancak burada Yemen'deki Necrân şehri kastedilmiştir (bk. Yazır, t.y, s. 1015; Karaman, Çağırıcı, Dönmez ve Gümüş, 2003, s. 325).

Bu ifadeler, Ateş'in âyetin iniş nedeni olarak nakledilen rivayetleri nüzül ortamını da dikkate alarak birleştirdiğini gösterir. Ancak Elmalılı (ö. 1361/1942), bu hususta, Âl-i İmrân Suresi'nin bu bölümünde yer alan diğer âyetlerin Yahudiler hakkında nâzil olma ihtimalini belirtmekle birlikte, bu âyetin Hz. Peygamber'le (s.a.v) tartışan Hristiyanlar hakkında indiğini söylemiştir (Elmalılı, t.y., s. 1011). Derveze (ö. 1404/1984) de surenin bu bölümündeki âyetlerin Hz. İsa'dan bahsettiğini belirterek, bu âyetin Hristiyanlar hakkında nâzil olduğu görüşünün tercihe şayan olduğunu bildirmiştir (Derveze, 2000, s. 159). Kanaatimize göre de bu görüş daha isabetlidir. Zaten Buhârî'deki şu rivayet de bunu destekler niteliktedir:

Huzeyfe'nin şöyle söylediği nakledilmiştir: "Necrân'ın iki sahibi/yöneticisi el-Âkib ile es-Seyyid Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem'e onunla lanetleşmek isteyerek geldiler." (Huzeyfe) şöyle devam etti: "Onlardan biri diğerine: 'Yapma! Allah'a yemin edelim eğer bu bir nebi olduğu halde bizimle lanetleşecek olursa ne biz, ne de bizden sonra soyumuzdan gelecek olanlar iflah olur', dedi.

Her ikisi (Hz. Peygamber'e) 'Bizden istediğini sana verelim. Bizimle birlikte emin bir adam gönder. Bizimle birlikte emin olmayan kimseyi gönderme.' dediler.

Allah Resûlü: 'Andolsun sizinle beraber gerçekten emin mi emin bir adam göndereceğim.' diye buyurdu.

Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem'in ashabından herkes kendi adına bu iş için ümitlendi. Allah Resûlü: 'Kalk, ey Ebu Ubeyde İbn el-Cerrâh' diye buyurdu. Ebu Ubeyde ayağa kalkınca, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem: 'İşte bu, bu ümmetin emindir.' diye buyurdu." (Buhârî, t.y., "Mağâzi" 72; İbn Hacer, 1991, s. 697-698).

Bu rivayetten de yola çıkılarak denilebilir ki, çoğunluğa göre mübâhele âyeti Necrân Hristiyanları hakkında nâzil olmuştur. Bu âyetin Hristiyanlar veya Yahudiler ya da müşrikler hakkında nâzil olduğunu gösteren görüşler, teolojik konularda ihtilafın çözümlenmesi açısından bu âyetin önemine zarar vermemektedir. Zira her halükârda bu âyet, iki din mensupları arasında meydana gelen ihtilafın diyalog, tartışma ve müzakerre yoluyla aşılacağı bir durumda nâzil olmuştur. Bir başka deyiş ile, dinler arası ihtilafı çözmek üzere inmiştir.

Kaynaklardaki ifadeler ve surenin bu bölümünde anlatılan konular, bu âyetin Necrân Hristiyanları hakkında nâzil olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Buna göre iki toplum arasında başta Hz. İsa'nın tabiatı olmak üzere bazı inanç meselelerine ilişkin var olan farklı inançların, tarafları karşı karşıya getirdiği anlaşılmaktadır.

Necrân Hristiyanlarının Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ne zaman görüşmeye geldikleri konusunda ise farklı rivayetler vardır. İlk siyer müelliflerinden İbn İshâk (ö. 150/767) Mekke Dönemi'nde yaklaşık yirmi kişilik bir Hristiyan grubun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) geldiğinden söz eder ve bu grubun Necrân Hristiyanları olduğuna dair bir görüş aktarır. Buna göre Kasas Suresi'nin 52-55. âyetleri onlar hakkında inmiştir (İbn İshâk, 1991, s. 279-280). İbn İshâk'ın merhum Hamidullah (ö. 1423/2002) tarafından yayına hazırla-

nan *Siyer*'inde, rivayetin baş tarafında Habeşlilerden söz edilmemektedir. Sadece olay anlatılmakta ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen grubun Negrân Hristiyanları olduğuna dair bir görüş aktarılmaktadır. Sonraki kaynaklarda ise bu bilgi İbn İshâk'a atfen şöyle geçmektedir (İbn Hişâm, 1411, s. 236; Şâmî, t.y., s. 421; İbn Seyyidi'n-nâs, t. y., s. 169):

ثُمَّ قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ بِمَكَّةَ - عِشْرُونَ رَجُلًا ، أَوْ قَرِيبٌ  
مِنْ ذَلِكَ مِنَ النَّصَارَى ، حِينَ بَلَغَهُمْ خَبْرُهُ مِنَ الْحَبَشَةِ

Bu ifadeyi iki şekilde çevirmek mümkündür:

(1) Sonra kendilerine Habeşistan'dan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haberi ulaşınca Mekke'de iken ona yirmi ya da yirmi civarında Hristiyan geldi.

(2) Sonra kendilerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haberi ulaşınca Mekke'de iken ona yirmi ya da yirmi civarında Habeşistanlı Hristiyan geldi.

Hamidullah, bu rivayeti oldukça müphem olarak tavsif etmiştir (Hamidullah, 2004, s. 514). Ancak Habeşlilerin bu bölgede 575 yılına kadar siyâsî olarak hüküm sürdüklerini (Dellû, 2004, s. 140) ve din bakımından Habeşliler ile bu bölgedeki insanların ortak bağının olduğunu dikkate alınca Müslümanların Habeşistan'a hicreti sonrasında son peygamberin geldiği haberinin buradan Negrân'a ulaşmasına vesile olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu durumda söz konusu rivayeti mübâhele âyetinin inişine neden olan Negrân heyetinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelişi ile karıştırmamak ve müstakil olarak ele almak gerekir. Nitekim Ebu'r-Rabi'nin eserinde yer alan şu ifade ilk çeviriyi destekler niteliktedir (Kelâ'î, 1414, s. 214):

ثُمَّ قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ بِمَكَّةَ - عِشْرُونَ رَجُلًا ، أَوْ قَرِيبٌ  
مِنْ ذَلِكَ مِنَ النَّصَارَى يُقَالُ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ نَجْرَانَ حِينَ بَلَغَهُمْ خَبْرُهُ مِنَ الْحَبَشَةِ

"Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'de iken yirmi ya da yirmiye yakın hristiyan onun yanına geldi. Onların Negrân Hristiyanlarından olduğu söylenir. Onlar Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında kendilerine Habeşistan'tan bilgi gelince Mekke'ye gelmişlerdi."

İbn İshâk'ın naklettiği bu rivayete göre, gelen Hristiyan heyet Hz. Peygamber (s.a.v.) ile görüşüp Kur'ân âyetlerini dinledikten sonra Müslüman olmuş, Mekkelilerin aksi telkinlerine rağmen İslamiyet'ten dönmemiş ve bu şekilde memleketlerine dönmüştür. Bu rivayette, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile gelen heyet arasında herhangi bir tartışmadan ve bu tartışmadan kaynaklanan bir mübâheleden söz edilmemektedir. Aksine bu heyetin hakikati arama düşüncesi ile yola çıktığı ve bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.) ile görüşmeye geldiği anlaşılmaktadır. O dönemde güney Arabistan ile Kızıldeniz'in batısı arasındaki siyâsî ve dinî ilişkileri de dikkate alınca bu heyetin Habeşistan'a hicretten sonra

geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu rivayetin mübâhele ile bir ilgisi olmadığı gibi yadırganacak bir tarafı da yoktur.

Kaynakların ifadesine göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah Teâlâ'nın emri üzerine kendisine gelen Hıristiyan heyeti mübâheleye davet etmesi ile neticelenen görüşmeler ise Medine'de gerçekleşmiştir. Ayrıca kaynaklardaki bu bilgi mübâhele âyetinin Medenî surelerden biri olan Âl-i İmrân'da yer alması ile örtüşmektedir. Söz konusu heyetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ne zaman geldiği konusunda farklı tarihler verilse de bu olayın Medine Dönemi'nin sonlarında gerçekleştiği kesindir (Fayda, 1975, s. 2, 145; Hamidullah, 2004, s. 516).

Heyetin Medine'ye gelişi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendilerine gönderdiği bir mektup üzerine olmuştur (Fayda, 1975, s. 2, 145; Hamidullah, 2004, s. 516). Mustafa Fayda'nın belirttiğine göre İbn Hişâm bu mektubu eserine almadığı gibi varlığından da söz etmemiştir. İbn Sa'd ise mektubun metnini *Tabakât*'ına almamış, ancak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Necdân Hrisitiyanlarına bir mektup gönderdiğini belirtmiştir (Fayda, 1975, s. 2, 145).

Necdân'dan Medine'ye aralarında siyâsî liderleri/*Âkîb*, dîni liderleri/*Uskuff* ve ticaret ve ulaştırmadan sorumlu yöneticilerinin/*Seyyid* bulunduğu altmış kişilik bir Hristiyan heyet gelmişti (İbn Hişâm, 1414, s. 571). Farklı bir dine mensup olmalarına rağmen konuklar Hz. Peygamber'in engin konukseverliği ve hoşgörüsü ile karşılaşmışlardır. Misafirlerin Mescid-i Nebevi'de kendi inanışlarına göre ibadet etmelerine müsaade edilmiştir. (Hamidullah, , 2004, s. 516).

Rivayetlerde belirtildiğine göre Hristiyanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin ikna edici sözlerine, inatla karşılık vermişlerdir. Kendi inançlarında ısrar ederek ve tartışma sırasında demagoji yaparak Kur'an'ın Hz. İsa hakkında söyledikleri kabul etmeye yanaşmamışlardır. Taraflar arasında meydana gelen tartışmalar, var olan ihtilafa bir çözüm getirmeye yetmediği gibi sorunu içinden çıkılmaz bir hale dönüştürmüştür. İşte bu noktada *İlâhî vahiy* devreye girerek Hz. Peygamber'den (s.a.v) onları mübâheleye, yani karşılıklı lanetleşmeye davet etmesini istemiştir:

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

(Artık sana bu ilim geldikten sonra, kim seninle İsa hakkında tartışmaya girerse de ki: "Haydi gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, hanımlarımızı ve hanımlarınızı ve bizzat kendimizi ve kendinizi çağırın, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım da bu konuda kim yalancı ise Allah'ın lanetinin onların üzerine inmesini dileyelim.) (Âl-i İmrân, 3/61).



Âyetin inmesi ile birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) aile efradından bazılarını yanına alarak Necdân Hristiyanlarının karşısına çıkıp onları mübâheleye davet etmiştir. Rivayetlerin bildirdiğine göre, lanetleşmek yerine Hz. Peygamber'e (s.a.v.), vergi ödemeyi kabul etmişler, bir de Allah Resûlü'nden (s.a.v.) kendilerine ihtilafa düştükleri mâlî konularda hükmedecek bir yetkili göndermesini talep etmişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) biraz önce verilen hadiste işaret edildiği gibi onlar arasında hükmetmesi için *emînu'l-ümme* unvanını alan Ebû Ubeyde İbn Cerrâh'ı görevlendirmişti (İbn Kesîr, 1997, s. 52, Buhârî, t.y., "Âhâd", 1, "Fadâilu's-sahâbe", 21, "el-Mağâzi", 72; Tirmizî, t.y., "Menâkib", 32). Sonunda Necdân heyeti Hz. Peygamber'le (s.a.v.) olan tartışmalarına son vererek memleketlerine dönmüşlerdi (Çetiner, 2002, s. 136-140; İbn Âşûr, t.y., s. 266).

Necdanlı Hristiyanların mübâheleyi göze alamamaları ve mübâhele yerine uzlaşmayı tercih etmeleri bu yöntemin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde uygulanmadığını göstermektedir. Bununla birlikte mübâheleye davet her ne kadar, taraflar arasındaki ihtilafı tamamen ortadan kaldırmasa da, Hristiyanların tartışma platformundan çekilmesine neden olmuştur. Çünkü onlar, bir peygamberle lanetleşmenin kendileri aleyhine sonuç doğuracağını biliyorlardı.<sup>2</sup> Böylece Hz. Muhammed (s.a.v.) ve onun sahabesi ile Necdân'dan gelen ve Hristiyanlık inancına sahip insanlar arasındaki var olan teolojik konulardaki tartışma çözüme kavuşturulmuştur. Unutulmamalıdır ki, bir ihtilaf ya da çatışma çözüme kavuşturulduğu zaman, taraflar arasındaki bütün sorunlar ve ayrılıklar giderilmez. Kimi zaman ihtilaf ve buna bağlı olarak anlaşmazlıklar ötelenir, kimi zaman dondurulur, kimi zaman da taraflar kaçınma yöntemini uygulamayı tercih eder. Bazen de anlaşmazlığın esas nedeni devam etmekle birlikte taraflar bir çözüm üzerinde anlaşabilirler. Mübâhele çağrısı da Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin iki din mensupları arasındaki ihtilafı tamamen ortadan kaldırmamakla birlikte, düğümlenen tartışmalara bir çözüm olmuş, Hristiyan tarafın Hz. Peygamber ile uzlaşmasına vesile olmuştur.

Tahir İbn Âşûr, mübahâlenin Hristiyanlar tarafından adaleti sağlama yollarından biri olabileceği ihtimalinden bahsetmiştir. Ancak bu konuyla ilgili herhangi bir delil zikretmemiştir (İbn Âşûr, t.y., s. 265).<sup>3</sup> Ancak Buhârî'nin Huzeyfe'den naklettiği rivayette Necdânlılardan Âkîb ile Seyyid'in Hz. Peygamber (s.a.v.) ile lanetleşmek istedikleri, daha sonra içlerinden birinin diğerini bundan vazgeçirdiği nakledilmiştir. Necdânlıların lanet-

2 Bu âyetin Yahudiler hakkında nâzil olduğunu gösteren rivayette de, bir Yahudi genç Hz. Peygamber'le (s.a.v.) mübâhele yapmak isteyenlere "yazıklar olsun size, daha dün domuz ve maymuna döndürülen kardeşlerinizin başına gelenleri bilmiyor musunuz, onunla lanetleşmeyin" diyerek onlara mani olmuştur. bk. Taberî, 1988, s. 301; Suyûtî, 1993, s. 233.

3 Ancak Buhârî'nin Huzeyfe'den naklettiği rivayette Necdânlılardan Âkîb ile Seyyid'in Hz. Peygamber (s.a.v.) ile lanetleşmek istedikleri, daha sonra içlerinden birinin diğerini bundan vazgeçirdiği nakledilmiştir. Necdânlıların lanetleşme istekleri, ihtilafı çözümlmek için müracaat ettikleri kendilerine özgü yöntemlerinden ileri gelebileceği gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çağrısına icabetten de ileri gelebilir. Birinci ihtimalin doğru olması durumunda bu hadis, İbn Âşûr'un ifade ettiği görüşe delil teşkil edebilir (Buhârî, t.y., «Mağâzi», 72; Ayrıca bk. İbn Hacer, 1407, s. 298).

leşme istekleri, ihtilafları çözümlmek için müracaat ettikleri kendilerine özgü yöntemlerinden ileri gelebileceği gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v) çağrısına icabetten de ileri gelebilir. Birinci ihtimalin doğru olması durumunda bu hadis, İbn Âşûr'un ifade ettiği görüşü delil teşkil edebilir (Buhârî, t.y., "Mağâzî", 72; Ayrıca bk. İbn Hacer, 1991, s. 298).

Netice olarak denilebilir ki mübâhele, Kur'an'ın ihtilafların çözümlenmesi hususunda önerdiği bir yöntemdir. Kanaatimize göre vahyin böyle bir yöntemi önermesi, artık bunun İslâmî bir yöntem haline geldiğini gösterir. Bu yöntemin daha sonraki dönemlerde uygulama alanı, tarafları, usulü vb konularda bilgi edinmek ümidiyle Ahkâmü'l-Kur'an tefsirlerine bakıldığı zaman, müfessirlerin bu âyeti genellikle nesep bakımından ele aldıkları, sebab-i nüzûl dışında mübâhelenin ayrıntıları hakkında rivayet ve içtiha da dair bir bilgi vermedikleri görülmekte, dolayısıyla ahkam tefsirlerinin bu ümidi karıştırmadıkları sonucu ortaya çıkmaktadır (Cessâs, 1993, s. 22-24; İbn Arabî, 2005, s. 299; Kiyâ, 2004, s. 17). Fıkıh kitaplarında da bu konu müstakil bir başlık altında ele alınıp bir ihtilaf çözümleme yöntemi olarak sunulmamıştır. Oysa "*kocanın eşine zina isnadında bulunması ve dört şahit getirememesi sonucunda hanım ile kocanın, hâkim huzurunda şer'î usulüne uygun olarak dörder defa şehadette bulduktan sonra kendilerine lanet ve gazap okumaları*" (Erdoğan, 1998, s. 260) şeklinde tarif edilen *liân* veya *mülâane* isimleri ile bilinen ve özünde mübâhele gibi lanetleşme olan yöntem bütün ayrıntıları ile mezheplere göre şekillenmiştir.

Mübâhele özü itibarıyla adaletli olmak için yapılan bir çağrıdır. Bu çağrıyı ancak kendisinin hak üzere olduğuna güvenen kimseler yapabilir (İbn Âşûr, t.y., s. 266). Bundan dolayı olsa gerek mübâhelenin ihtilafların çözümlenmesinde başvurulan bir yöntem olması sadece Kur'an'ın nüzûl sürecine mahsur kalmamış, aksine İslam tarihi boyunca ihtilafların çözümlenmesinde başvurulan bir yöntem haline gelmiştir. Zaten mübâhele âyeti ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) Necrân Hıristiyanlarını mübâheleye davet etmesi, hakkın ortaya çıkmasından sonra yanlış görüşünde ısrar eden muhaliflerin lanetleşmeye davet edilmesinin dinî bir yöntem olduğunu gösterir. Nitekim sahabeden İbn Abbâs câriye için zihârın olmadığı konusunda dileyen kimse ile mübâhele yapacağını söylemiştir (Beyhakî, 1347, s. 606). İbn Mes'ûd'un da küçük Nisâ Suresi olarak isimlendirilen Talâk suresindeki iddetle ilgili âyetin Bakara Suresi'ndeki âyetten sonra indiğini ifade ettiği, gerekirse bu konuda dileyenlerle mübâhele yapma konusunda meydan okuduğu nakledilmiştir (Ebu's-Suûd, 1994, s. 262; Nisâbüri, 1996, s. 315). İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un mübâhele yöntemi ile meydan okumaları, bu iki sahibinin söz konusu yöntemi, farklı dinlere mensup insanlar arasında görülen ihtilafın çözümünden aynı dine mensup kimseler arasında görülen ihtilafların çözümüne taşıdıkları, böylece bu yönteme bir genişlik kazandırdıkları anlamına gelir.

Mübâhele yöntemine müracaat konusunda meydan okuma sahabe dönemi ile de sınırlı kalmamış, tâbiûn döneminde de devam etmiştir. İmam Evzâ'nın bu yönteme müracaat ettiği rivayet edilmiştir (İbn Hacer, 1407, s. 297).

Hadis ilmi başta olmak üzere birçok alanda İslam literatürüne katkıları ile tanınan İbn Hacer el-Askalanî de mübâheleye müracaat eden ve bunu uygulayan âlimlerden biridir. İbn Hacer, hak ortaya çıktıktan sonra bâtil görüşlerinde direnerek mübâhele yapanların en fazla bir sene yaşadıklarının tecrübeyle sabit olduğunu söylemiştir. Ardından kendisinin de, biriyle mübâhele yaptığını ifade etmiş ve mübâhele yaptığı kişinin lanetleşmeden iki ay sonra öldüğünü zikretmek suretiyle bu tezini güçlendirmeye çalışmıştır (İbn Hacer, 1407, s. 297).

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sadece teklif edilen, Necrânlı Hristiyanların cesaret edememesi yüzünden uygulama imkânı bulamayan, bununla birlikte farklı dinlere mensup insanlar arasında görülen ihtilafı çözüme kavuşturan mübâhele, sahâbe ve tâbiün dönemleri ile daha sonraki zamanlarda Müslümanlar arasında yaşanan görüş ayrılıkları için çözümü noktasında dile getirilen, bazen de uygulanan bir yöntem olmuştur.

### **Mübâhele Yöntemi ve Günümüz**

Ahkâmü'l-Kur'ân ve muazzam fıkıh literatürünün mübâheleyi ayrıntıları ile birlikte ele alıp, farklı dinlere mensup insanların ve aynı dini benimsemiş kimselerin aralarında meydana gelen ihtilafı çözümlmek için müracaat ettikleri bir yol olarak sunma konusunda uygulama koşulları, şartları, devlet eli ile mi yoksa bireysel yolla mı uygulanacağı vb. hususlarda detaylı bilgi içermemeleri bu yöntemin günümüze bakan tarafları hakkında ayrıntılı araştırmaları zorunlu hale getirmektedir. Meselenin sosyolojik, psikolojik ve dîni boyutunun yanı sıra hukûkî ve ahlâkî boyutu da ele alınmak zorundadır. Bununla birlikte bu yöntem yeryüzünün farklı coğrafyalarında yaşayan, çeşitli kültürlerden ve ırklardan gelen bireyler arasında gerçekleşen diyalog faaliyetleri ile birlikte mütalaa edilebilir. Şöyle ki; farklı dinlere mensup, özellikle de İlahî dinleri benimsemiş insanlar arasında çeşitli teolojik konularda var olan ihtilafın, samimi ve iyi niyetli çabaların bir ürünü olan diyalog ile ele alındığı günümüzde müzâkerelerin bağnazlık, kötü niyet, fanatizm vb. nedenlerden dolayı son İlahî mesajın istediği şekilde sonuç vermediği ve tarafların ısrarcı yaklaşımlarının arttığı bir sırada mübâhele yöntemi gündeme gelebilir. Unutulmamalıdır ki, ortak tanrı inancından ve diğer müşterek değerlerden yola çıkarak geliştirilen diyalogun temel argümanı, mübâhele âyetinin de yer aldığı Kur'ân pasajı içerisinde yer alan bir başka âyettir.

İslam kaynaklarının bildirdiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine Dönemi'nin sonlarına doğru Habeşistan, Mısır, İran ve Bizans hükümdarlarının da aralarında bulunduğu çevre ülkelerin ve kabilelerin yöneticilerine İslam'a davet mektubu göndermiştir. Bu mektupların bir kısmında farklı dinlere mensup insanlar arasında gerçekleştirilen diyalog faaliyetlerinin en büyük delili olan âyet de yer almıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) hiçbir zaman kendisini peygamberler halkasının dışında görmemiş, getirdiği öğretiler de sürekli biçimde İlahî mesajın bütünlüğüne vurgu yapmıştır. Bununla bir-

likte müzakerelerin tıkandığı yerde Allah'ın yönlendirmesi ile kendisine konuk olarak gelen Hristiyanları onlara karşı konukseverlik ve hoşgörüden hiçbir şeyi esirgememekle birlikte mübâhele yöntemine davetten de geri durmamıştır. Dolayısıyla gerek İslam'ı tebliğde gerekse diyalog çalışmalarında şartların oluşması durumunda âyetin ruhuna uygun olarak ve peygamberin sünnetine uyma adına bu yöntem gündeme getirilebilir. Özgüvene ve sarsılmaz iman zemini üzerine yükselen mübâhele teklifi, belki de nüzûl ortamında yaşanan tecrübenin tekrarlanmasına; Kur'ân'ın hak oluşunun bir kez daha tescillenmesine ve amansız muhaliflerin tartışma ortamından çekilmesine vesile olabilir. Aksi takdirde Allah'ın lanetine maruz kalan insanların bir daha iflah olamayacağı son derece açıktır.

Mübâhele yöntemi, kişinin gerçekten içten bir şekilde inandığı tanrının lanetine maruz kalmayı dilemesidir. Mübâhelede tanrı birlikteliğinden çok, kişinin gerçekten samimi biçimde inandığı bir tanrının olması, o tanrıya karşı saygı duyup ondan çekinmesi gerekir. Bu denli güçlü bir inanca sahip olmayan insanların mübâhele yöntemine müracaat etmeleri samimiyetten uzak olduğu gibi, tartışmada haklı çıkmak ve bir takım menfaatleri kolayca elde edebilmek için kötü niyetli insanların başvuracağı bir yol haline de gelir. Bunun doğuracağı toplumsal problemleri önlemek için mutlaka kişilerin inançlarında samimi olduklarına dair kanaatin hasıl olmasına dikkat edilmesi yerinde olur. İçten ve büyük bir saygı ile bir tanrıya bağlı olan insanlar haksız olduklarına kendi iç dünyalarında şahit oldukları konularda toplumsal, psikolojik, nefsi ve dîni nedenlerden dolayı karşı tarafta yer aldıkları insanlar ile mübâheleye yeltenip böylesine derin bir saygı ile bağlandıkları tanrının lanetine maruz kalmayı dilemeleri oldukça zordur. Bu da ihtilafların bir şekilde çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

## Sonuç

Yeryüzünde insan hayatının başlaması ile birlikte *"Bir kişinin söz ve davranışlarında diğer kimselerden farklı bir yol izlemesi."* şeklinde tarif edilen çeşitli nedenlere göre, farklı alanlarda, değişik boyutlarda ortaya çıkan ihtilaf, dinler ve düşünceler tarafından çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de de bir yandan ihtilafı çözümleme noktasında takip edilmesi gereken temel prensipler verilirken bir yandan da özel çözüm yollarına temas edilmiştir. Farklı dinlere mensup insanlar arasında ihtilafı çözümlemek için gündeme gelen mübâhele de bu yöntemler içinde yer almaktadır.

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında tanrının varlığı, ahiret hayatı vb. konularda bir birliktelik olsa da bunların ayrıntılarında ve diğer bazı teolojik konularda, özellikle de Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin meselelerde ihtilaflar vardır. Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde taraflar arasındaki ihtilafın çözümlenmesi için Kur'ân tarafından mübâhele önerilmiştir. Mübâhelenin Yahudiler veya müşrikler hakkında olduğunu ifade eden rivayet ve görüşlerin aksine, bu çözüm yolunun Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında

meydana gelen tartışmaları çözümlmek için önerildiği görüşü ön plana çıkmaktadır. Diğer ihtimaller de mübâhelenin farklı dinlere mensup olan insanlar arasındaki ihtilafı çözümlme özelliğine zarar vermez. Ancak tarihi veriler bunun Medine döneminde Müslümanlar ile Nocrân Hristiyanları arasında gündeme geldiğini göstermektedir.

Nocrân Hristiyanları ile ilgili rivayetler, bu bölgeden Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde heyet geldiğini göstermektedir. Mekke döneminde gelen heyet, ilahî hakikatleri araştırmak üzere gelmiş ve Müslüman olarak kendi topraklarına dönmüştür.

Medine döneminde gelen heyet ise Hz. Muhammed (s.a.v.) ile tartışmaya girmiştir. Bilindiği üzere İslam dini ile Hristiyanlık arasında bir takım temel dîni konularda özellikle de Hz. İsa'nın tabiatı konusunda fark vardır. Kur'an'ın inmeye devam ettiği dönemde Arap yarımadasının güneyinde yer alan Nocrân bölgesinde yaşayan Hristiyanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mektubu üzerine aralarında siyaset, din ve ekonomi bakımından lider kabul edilen kimselerin de bulunduğu altmış kişilik bir heyeti Medine'ye göndermiştir. Gelen heyet Müslümanlar tarafından Medine'de ağırlanmış, Mescid-i Nebevî'de kendi inanışlarına göre ibadet yapmalarına izin verilmek suretiyle büyük bir hoşgörüyü mazhar olmuştur. Heyet ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında ilahiyat konularında; Hz. İsa'nın tabiatı, yaratılışı ve babası vb. konularda tartışma meydana gelmiş, tartışmanın düşümlenmesi üzerine de İlahî bir çözüm yolu olarak mübâhele âyeti inmiştir.

Mübâhelenin eski bir Arap âdeti olma ihtimali bulunduğu gibi Tâhir İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi ihtilafı çözümlme konusunda başvuru olan bir Hristiyan âdeti de olabilir. Ancak bu yöntemin Kur'an'da yer alması ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uygulanmasının emredilmesi Müslümanlar açısından meşru bir yol olması için yeterlidir. Ancak bu yöntem bir ihtilaf çözümlme yolu olan liân gibi ayrıntılı biçimde fıkıh kitaplarında ve ahkâm tefsirlerinde ele alınmamıştır. Bununla birlikte sahabe ve tâbiûn dönemleri dâhil İslam tarihinde bu yöntem müracaat edilmiştir.

Sahabenin İslamî konularda mübâhele konusunda meydan okuması farklı din mensupları arasında meydana gelen ihtilafın çözümü noktasında önerilen mübâhelenin müminler tarafından Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilafın çözümlenmesinde kullanılabileceğini göstermektedir. Hasılı mübâhele, farklı dinlere mensup insanlar ile aynı dine mensup insanlar arasında dîni konularda meydana gelen ihtilafın tartışma ile aşılama durumu çözüme kavuşturulması için müracaat edilen bir yöntemdir.

### Kaynakça

Âlûsî, E. S. (1994). *Rûhu'l-maânî fi tefsîri'l-Kur'ân'îl-azîm ve's-seb'îl-mesânî* (nşr. A. A. Atiyye). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.

Asım Efendi, S. A. (1304). *Kâmus tercümesi*. İstanbul: Matbaa-i Bahriyye.

- Ateş, S. (1995). Kur'an-ı Kerim tefsiri. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Avvâme, M. (1997). Edebu'l-ihtilâf fi mesâilil-ilm ve'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-beşâiril-İslâmiyye.
- Bedr Elmas, el-İhtilâf esbâbuhu ve davâbidutuhu, *Havliyye Kulliyeti'da'veti'l-İslâmiyye*, (2002), 16/1.
- Beyhakî, E. B. (1347). *Es-sünenül-kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye.
- Buhârî, E. A. (ty.). *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye.
- Cemâl Fâruk Cibrîl Mahmûd. (1998). Ehemmiyyetu murââtî edebî'l-ihtilâf fi mesâilil-ilm ve'd-dîn. *Havliyye Kulliyeti'da'veti'l-İslâmiyye. Nasr: Merkezu'l-havlî*, 12/569.
- Cessâs, E. B. R. (1993). *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Cevherî, E. N. (1990). *Es-sihâh tâcu'l-lüğa ve sihâhi'l-arabiyye* (nşr. A. A. Atâr). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin.
- Çetiner, B. (2002). *Fâtihadan Nâs'a esbâb-ı nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Dellû, B. (2004). *Cezîratu'l-Arab kable'l-İslâm et-târihu'l-iktisâdî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî ve's-siyâsî*. Beyrut: Mektebetü'l-Fârâbî.
- Derveze, M. İ. (2000). *Et-tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî.
- Ebu's-Suûd, M. M. (1994). *İrşâdu'l-aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ihyâit-turâsî'l-Arabî.
- el-Kiyâ el-Herrâs, T. (2004). *Ahkâmu'l-Kur'an* (nşr. M. M. Ali, & I. A. I. 'Atıyye). Beyrut: Dâru'l-cil.
- Erdoğan, M. (1998). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Fayda, M. (1975). Hz. Muhammed'in Necrânlı Hıristiyanlarla görüşmesi ve mübâhele. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 2, 143-149.
- Fîrûzâbâdî, M. M. Y. (1996). *Basâiru zevi't-temyîz fi latâifil-Kitâbil-Azîz* (nşr. M. A. el-Bahhâr). İstanbul: Mektebetü'l-irşâd.
- Hamevî, Y. (ty.). *Mu'cemu'l-büldân* (nşr. F. A. el-Cündî). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Hamidullah, M. (2004). *İslam peygamberi* (çev. M. Yazgan). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hâzin, A. A. ibn M. ibn İ. (1995). *Lübâbu't-te'vîl ve maânî't-tenzil* (nşr. A. Şâhîn). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Hüd İbn Muhakkem, el-H. (1990). *Tefsîru Kitâbillâhi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Abbâd, Ebu'l K. İ. (1994). *El-muhît fi'l-luğa* (nşr. M. H. al Yasin). Beyrut: Âlemü'l-kütüb li'l-melâyin.
- İbn Âşûr, M. T. (ty.). *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Suhnûn.
- İbn Ebi Hâtîm, er-R. (1998). *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm* (nşr. E. M. et-Tayyib). Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz.
- İbn Hacer, el-A. (1407). *Fethu'l-Bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. M. el-Hatîb). Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye.
- İbn Hişâm, ebu M. A. (1414). *Es-sîratu'n-nebeviyye* (nşr. T. A. Sa'd). Beyrut: Dâru'l-cil.
- İbn İshâk, M. (1991). *Siyer* (nşr. M. Hamidullah, çev. S. Özel). İstanbul: Akabe Yayınları.
- İbn Kesîr, ebu'l F. İ. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm* (nşr. S. ibn M. es-Selâme). Riyad: Dâru Taybe.
- İbn Manzûr, ebu'l-F. ibn M. (ty.). *Lisânu'l-Arap*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbn Seyyidî'n-nâs, ebu'l-F. İbn S. (ty.). *Uyûnu'l-eser fi funûnî'l-mağâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. yy.
- İbnu'l-Arabî, ebu B. M. İbn A. (2005). *Ahkâmu'l-Kur'an* (nşr. R. F. el-Hemâmî). Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye.
- İsfehânî, R. Ebu'l-K. H. ibn M. (1992). *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'an* (nşr. A. Dâvûdî). Beyrut-Dimaşk: Dâru'ş-Şâmiyye-Dâru'l-kalem.

- Karaman, H., Çağrırcı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2003). *Kur'ân yolu Türkçe meâl ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kelâî, E. R. (1414). *El-İktifâ bimâ tedammenehû min meğâzi Rasûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ* (nşr. Muahammed Kemâluddîn). Beyrut: 'Âlemu'l-kütüb.
- Kermî, H. S. (1991). *El-hâdi ilâ lugati'l-Arap*. Beyrut: Dâru Lübnan.
- Kurtubî, ebû A. M. ibn A. (1993). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Mecdi Abdulğaffâr Habîb. (2005). *el-Hilâf beyne'd-duât ve mazâhiruhu ve esbâbuhu ve ilâcuhu", Havliyye Kulliyeti usûli'd-dîn (2005)*, ts., yy, 22/2.
- Mukâtil İbn Süleyman, ebû'l-H. (1989). *Tefsîru Mukâtil* (nşr. A. M. Şahhâte). Kahire: el-Heyetu'l-Misriyye el-âmme.
- Neseî, ebû H. Ö. (1995). *Tilbetu't-talebe* (nşr. H. A. el-Ak). Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- Nisâbü'rî, N. H. ibn M. (1996). *Ğarâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*. Beyrut: Dâru'l-kutbi'l-ilmiyye.
- Râzî, F. (1990). *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Semerkindî, ebû'l-L. (1993). *Bahru'l-ulûm* (nşr. A. M. Muavvid, A. A. Abdulmevcûd, & Z. A. en-Nûti). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Semîn Halebî, A. ibn Y. (1993). *Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrafî'l-elfâz* (nşr. M. et-Tuncî). Beyrut: 'Âlemu'l-kütüb.
- Suyûtî, C. (1990). *Lübâbu'n-nükûl*. Beyrut: Dâru'l-hicre.
- Suyûtî, C. (1993). *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Şâmî, M. ibn Y. es-S. (ty.). *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sirati hayri'l-'ibâd*. yy: yy.
- Taberî, ebû C. M. ibn C. (1988). *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Tabersî, ebû A. el-F. ibn el-H. (ty.). *Mecmau'l-beyân, fi tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât.
- Tantâvî, M. (1998). *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'ân'î'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'n-nehda.
- Tirmizî, ebû İ. M. b. İ. (ty.). *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. A. M. Şakir). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Yazır, M. H. (tY.). *Hak dini Kur'ân dili* (Sad. İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli ve A. Yücel). İstanbul: Zehraveyn.
- Zebîdî, M. ebû'l-F. S. M. M. (1994). *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (nşr. A. Şeyri). Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Zemaşerî, ebû K. M. ibn Ö. (1995). *el-Keşşâf an hakâkik ğavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-aqâvil fi vucûhi't-te'vil* (nşr. M. A. Şâhin). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.

## Mubāhalah as a Method of Dispute Resolution

Halil Aldemir\*

People were created differently from each other in terms of physical characteristics, and at the same time they are different from each other in terms of mind, thinking, and spirit. Due to their nature people who need to live together and communicate with others do not always agree with each other. The relationships among members of society to meet material and spiritual needs as expressed in sociology are collected under two main headings: “unifying” and “separating” processes.

We face the phenomenon of conflict among individuals in different settings, from our daily life to complex international networks. Religions, doctrines, and systems of thought have provided remedies to resolve and manage conflicts. The Qur’ān mentions *mubāhalah* (Invoking Mutual Curses) with its various reasons, areas, dimensions, and solutions, and it proposes the *mubāhalah* method for conflicts concerning subjects related to theology and conflicts that cannot be resolved by negotiation among the members of two different religions.

This study examined the debate mainly about the nature of Jesus and some other theological issues between the Prophet (peace be upon him) and the Christians from Najrān in the early Islamic period, and the *mubāhalah* proposal to end the debate by the Qur’ān with lexicographic, exegetical, and biographical (*siyar*) sources. By the very nature of the topic, first the concepts of conflict and *mubāhalah* were clarified. Then the *mubāhalah* method was explained with its historical conditions, and finally this method was related to today’s world.

Conflict is a persistent phenomenon based on human nature and fed by external causes. The Arabic word for conflict has its roots in the following meanings combined under the dominator of the best and the ideal or to stay behind the original: The unpleasant smell caused by fasting in one’s mouth, changes in food’s taste or smell, a

\* Assist. Prof., Kilis 7 Aralık University Department of Elementary School Religious Culture.

Correspondence: aldemirhalil@gmail.com, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rifat Eğitim Fakültesi, Mehmet Şanlı Mah. Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 Kilis, Turkey



child's invalidation of suspicions about himself, a child's divagation from his father's moral values, not being able to eat due to illness, staying behind, taking someone's place, being a *khalif*, patching up a dress, approaching from behind, being foolish, a camel's pregnancy, being an implacable opponent (Asim Efendi, 1304, p. 570-572; Jawharī, 1990, pp. 1353-1358; Kerme, 1991, p. 661; Ibn 'Abbād, 1994, p. 345-350; Zebid, 1994, pp. 184-202 ; Ibn Manzūr, n.d., p. 82-92). Many verses of the Qur'an (al-Baqarah 2 / 176, 213, 253, Āl 'Imrān 3 / 19) mention conflict, and in this study the meaning of conflict is defined as "to follow a different path from others in terms of words and behaviors" (Isfahānī, 1992, p. 294; Ḥalabī, 1993, p. 603; Alūsī, 1994, p. 415; Firūzābādī, 1996, p. 562; Awwāmah, 1997, p. 8; Cemal Faruk, 1998, p. 569; Ṭantāwī, 1998, p. 161; Bedr, 2002, p. 361; Mecdī, 2005, p. 1880).

*Mubāhalah* is defined in dictionaries as "releasing, cursing, a father's releasing a child without opposing what the child has done, a governor's act according to the will of his people without opposition, to free a calf or a camel in order to milk their babies" and although its primary meaning is summarized as "leaving something as irrelevant or unrelated," and has different meanings (Nasafi, 1995, p. 159; Erdogan, 1998, p. 311), *Mubāhalah* can be defined most broadly as "the coming together of conflicting parties to beg Allah to curse the unfair party for issues of conflict that occurred among them and could not be resolved through negotiation." After the conceptual framework, first the parties of the *mubāhalah* method were identified. Although it was mentioned in some sources (Ṭabarī, 1988, p. 301; Suyūti, 1993, p. 233; Derveze, 2000, p. 159) that the Prophet's opposite party were the Jews and the verse about this covers both Jews and Christians (Ateş, 1995, p. 451), according to the majority of the exegetes (Ṭabarī, 1988, pp. 299-300; Muqātil, 1989, p. 179-181; Hüd Ibn Muḥakkam, 1990, p. 288; Suyūti, 1990, p. 58; Rāzī, 1990, p. 134; Samarqandī, 1993, pp. 274-275; Qurtubī, 1993, p. 4; Zamakhsharī, 1995, pp. 261-263; Hāzin, 1995, p. 254; Ibn Kathīr, 1997, pp. 49-55; Ibn Abī Hātim, 1998, pp. 627-628; Çetiner, 2002, pp. 136-140; Elmalılı, t.y., p. 1011; Tabarsī, n.d., pp. 99-100), the opposing party were Christians from Najrān. A hadith in Bukhārī in some way also supports this (Bukhārī, n.d., "Maghāzī" 72; Ibn Hajar, 1991, pp. 697-698).

Although it is thought that the party from Najrān came to Mecca to meet the Prophet (peace be upon him) (Ibn Ishāq, 1991, p. 279-280), both historical conditions (Dellū, 2004, p. 140), and some other evidence (Ibn Hishām, 1411, p. 236; Kalā'ī, 1414, p. 214; Shāmī, n.d., p. 421; Ibn Sayyid al-Nās, n.d., s. 169.) show that they came to the Prophet at the end of the Medina period (Fayda, 1975, p. 2, 145; Hamid Allāh, 2004; p. 516).

Their political leader, Aqib, religious leader, Uskuff, and the manager who was responsible for trade and transportation, Sayyid were among the group of sixty Christians, who came to Medina from Najrān (Ibn Hishām, 1414, p. 571). The Prophet (peace be

upon him) welcomed them with great tolerance despite the fact that they had a different religion. They were allowed to worship according to their beliefs at al-Masjid al-nabawī (the Mosque of Muḥammad) (Hamīd Allāh, 2004, p. 516).

According to the narrations, the Christians stubbornly responded to the Prophet's (peace be upon him) persuasive words about the nature of Jesus. They did not come close to accepting what the Qur'ān says about Jesus by insisting on their own beliefs and demagoguery. The discussions between the parties did not lead to a solution and the conflict became a complicated problem. At this point, the divine revelation stepped in and asked the Prophet (peace be upon him) to call for *Mubāhalah* (invoking mutual curses):

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ  
وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

(Then whoever argues with you about it after the knowledge that has come to you, say, "Come, let us call our sons and your sons, our women and your women, ourselves and yourselves, then supplicate earnestly [together] and invoke the curse of Allah upon the liars [among us]." (Āl 'Imrān 3/61).

After this verse, the Prophet (peace be upon him) with some of his family members invited Christians from Najrān to invoke mutual curses. According to the narrations, instead of invoking mutual curses, they agreed upon paying tax to the Prophet (peace be upon him), and also requested an official, who could arbitrate the financial conflicts among Christians from Najrān. Upon this, the Prophet (peace be upon him) commissioned Abū 'Ubaydah ibn Jarrāh, called *amīn al-ummah* (the trustworthy person of the ummah), to arbitrate for them (Ibn Kathīr, 1997, p. 52, Bukhārī, n.d.: "Āhād", 1, "Faḍā'il al-sahābah", 21, "al-Maghāzī", 72; Tirmidhī, n.d., "Manāqib", 32). At the end, the delegation from Najrān returned to their country by ending the debate with the Prophet (peace be upon him) (Çetiner, 2002, p. 136-140; Ibn Āshūr, n.d., p. 266).

It has been related that the *mubāhalah* method was not implemented during the Prophet's time because Christians from Najrān could not take the chance of *mubāhalah* and preferred compromise. However, although inviting to *mubāhalah* did not eliminate the conflict completely between the parties, it brought about the Christians' withdrawal from the discussion platform because they knew that mutual cursing with a prophet would result against them. Thus the discussion about theological issues between the Prophet Muhammad (peace be upon him) and his companions and the Christians from Najrān was resolved.

Thair Ibn Āshūr mentions the possibility that the *mubāhalah* method might be one of the ways of ensuring the fairness of the Christians, but he did not present any evidence

for this (Ibn Āshūr, n.d., p. 265). In our opinion, because the revelation suggests this kind of method, it is evident that *mubāhalah* became an Islamic method.

It is not possible to find detailed information about this method's applications, parties, and procedure etc. in sources of *Ahkām al-Qur'ān* (works of exegesis focusing on Islamic law) (Jaṣṣāṣ, 1993, pp. 22-24; Kiyā, 2004, p. 17; Ibn 'Arābī, 2005, p. 299). This subject is not even presented in books of Islamic law under a separate heading as a dispute resolution method. However, the *li'ān* or *mulā'anaḥ*, which is defined as "in case a husband accuses his wife of adultery and cannot provide four witnesses to prove it, the wife and the husband testify four times in front of a judge according to Islamic law, then pray for Allah's curse and wrath on the one who is lying" (Erdoğan, 1998, p. 260), is indeed a method of cursing and applied in different sects of Islam.

*Mubāhalah* is a call, in essence, to be fair. But this call can only be done by the right people who think they are confident about it (Ibn Āshūr, n.d., p. 266). Therefore, this method has become a method of resolving disputes that has been referred to throughout history.

The *mubāhalah* can be discussed as a dialogue occurring between individuals from different cultures and ethnicities and individuals living in different lands. Namely, the *mubāhalah* method can be used today when a conflict occurs among different religions, especially the divine religions, about theological issues, when they have been attempted to be solved with dialogue based on sincere and well-intentioned efforts, and when the discussions, because of bigotry, bad intentions, fanaticism, and etc., cannot proceed as the last divine message (of the Qur'ān) wishes, and when the parties' insistent approaches increase. It should not be forgotten that dialogue is based on the common belief in God and some other common values, and its main argument is in another verse that is in a section of the Qur'ān that also includes the verse about *mubāhalah*.

## Muhammad Asad between Religion and Politics\*

Talal Asad\*\*

In April 2011 an international symposium was held in Riyadh, under the auspices of the King Faisal Center for Research and Islamic Studies as well as the Austrian Embassy to Saudi Arabia, on the life and work of my father. The conference as a whole was entitled "Muhammad Asad – A Life for Dialogue," but I was asked by the organizers to write something on "Muhammad Asad Between Religion and Politics." Unfortunately I was unable to attend the symposium so I sent in my contribution to be read out by someone else at the meeting. What follows is an edited and elaborated version of what I sent.

I should begin, however, by correcting a view that has become common among people interested in my father's life and work, that his conversion can be seen as the building of a bridge between Islam and the West. He has even been described by some as a European intellectual who came to Islam with the aim of liberalizing it. Nothing could be further from the truth. When he embraced Islam (*aslama*, "submitted," is the Arabic term) he entered a rich and complex religious tradition that had evolved in diverse ways – mutually compatible as well as in conflict with one another – for over a millennium-and-a-half. Thus in his own life's work he sought to use the methodology of the medieval Spanish theologian Abu Muhammad Ibn Hazm, he drew often and copiously on the interpretations of the nineteenth-century Egyptian reformer Muhammad Abduh, and again, despite strong disagreement on various points of substance with the fourteenth-century Syrian theologian Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, he attempted, like the latter, to integrate reason (*'aql*), tradition (*naql*), and free-will (*irada*), to form a coherent and distinctive vision of Islam. His view of Sufism, incidentally, was also influenced by Ibn Taymiyya, for whom it was the excess of Sufis rather than Sufism as such

\* This paper presented at the symposium antitled "Dr. Momammad Asad - A Life for Dialogue" in April 11, 2011 in Riyad at the King Faisal Center for Research and Islamic Studies.

\*\* Prof., City University of New York Department of Anthropology,  
Corresponce: talalasad@earthlink.net, The CUNY Graduate Center 365 Fifth Avenue, New York, USA  
Atf©: Asad, T. (2011). Muhammad Asad between religion and politics. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 155-165.

that was the object of reproach. In fact most of what my father published in the early years of his life (*Islam at the Crossroads*, the translation of *Sahih al-Bukhari*, the periodical *Arafat*, etc.) was addressed not to Westerners but to fellow-Muslims. I would say, therefore, that he was concerned less with building bridges and more with immersing himself critically in the tradition of Islam that became *his* tradition, and with encouraging members of *his* community (Muslims) to adopt an approach that he considered to be its essence. His autobiography was the first publication that was addressed to non-Muslims (as well as to Muslims, of course), a work in which he attempted to lay out to a popular audience not only how he became a Muslim but also what he thought was wonderful about Islam.

My father was not a politician but a religious thinker for whom the Qur'an and Sunnah together formed what he called "the most perfect plan for human living." It was in this connection that he wrote on the idea of an Islamic state, and even prepared suggestions for an Islamic Constitution in Pakistan. These suggestions were elaborated in his well-known book, *Principles of State and Government in Islam*. But his interest in that subject declined in later years when he became pre-occupied with his translation of the Qur'an. Like most intellectuals who have lived a long life (he died at the age of 92) his views evolved and developed through reflection and changing circumstances. I am not able to trace this development here, but I will nevertheless try, by thinking about what he said and wrote two decades after his death, to interpret and reconstruct what I believe was his basic vision of Islam. In doing so I will sometimes disagree with what he wrote and sometimes try to make explicit what I see as valuable but implicit in his views.

The first and most important idea in my father's vision has to do with his conviction that access to Islam is based on reason, and that therefore *argument* is necessary to becoming and being a Muslim. When I was a boy he used to tell me that one must try to persuade other Muslims and non-believers not by force but by reason: This is what the Qur'an means by saying *lā ikrāha fi-ddīn*. In the Qur'an, he pointed out, God always addresses human beings by appeal to reason. If you read it carefully, you will realize that the Qur'an is *continually engaged in argument* by means of provocative questions because argument is what it expects its listeners to value. Sometimes it addresses all human beings (*ayyuhan-nas*), and sometimes it addresses Muslim believers in particular (*ayyuhal-mu'minin*) in an argumentative mode, attempting in its appeal to persuade its listeners to awake to another life. The arguments do not aim to provide irrefutable *proof*, they try to induce the listener to open herself up to an extraordinary possibility. The Qur'anic references to suffering in the life to come can mean nothing to a non-believer; they are offered by the Qur'an as ways of sharpening the awareness of *someone who already believes*. And the Qur'an is a guide (*huda*) to those among mankind who want to be guided aright. So when persuasion fails, he insisted that Muslims

must live in mutual acceptance with the followers of all religions: *lakum dīnakum wa liy ad-dīn*.

In this context I recall my father often reciting the following verses: *Inn alladhīna āmanu walladhīna hādu wa-nnasāra wa-ssābi'īna man āmana billāhi wa-l-yaum-il-ākhirī wa 'amila sālihan falahum ajruhum 'inda rabbihim wa lā khawfun 'alayhim wa lā hum yahzanūn*. [Sūrat al-baqarah, 62]. There was nothing, he would point out, quite like these verses either in the Hebrew Bible or in the Gospels. And the verses reinforced the fact that, according to Islamic teaching, followers of Judaism and Christianity (*ahl al-kitab*) belong to the very tradition that culminates in Islam: They were earlier revelations that had become distorted over time but were nevertheless to be recognized as having truth in them. They might be doctrinally mistaken but it followed from the fact of a common tradition that they were to be respected. Unlike the historic Christian view, the continued presence of believers in an earlier monotheistic religion is not regarded by Islam as a scandal but as an indication of how easy it is to remain stubbornly attached to a mistaken point of view. In the "real Islamic tradition," he would say, there is no simple distinction between friend and enemy, no binary divide that categorizes people of the world into good and evil. To my father this meant therefore that the tradition of Islam not only urged Muslims to *tolerate* the followers of all other religions, it encouraged them to consider all as *deserving of equal respect*. And respect meant being able to *listen* to what they had to say about their deepest hopes and commitments. In that sense respecting someone was a way of *including* him/her within one's circle of friends – even if that was limited to the followers of what we now call monotheistic (or Abrahamic) religions. My father acknowledged that there were other verses in the Qur'an that appeared to exclude Jews or Christians, but he held that these were responses to specific historical circumstances in the Prophet's life and they referred to particular groups whose behavior in particular situations indicated the difficulties of an alliance between them and the nascent Muslim community. These verses were not, he insisted, *doctrinal* statements about the place of entire traditions within the Islamic scheme of things.

Incidentally my father often complained that Westerners viewed Islam as an aggressive intolerant religion that carried out its conversions in later centuries by force. And of course it is true that the conversion of non-believers to Islam in the early centuries was not the outcome of force except in marginal cases, but by and large the theme of non-Muslim conversions to Islam, and their relationship to power, is still very much under-explored, and too often described in crude terms (fear, material interest, the recognition of manifest truth). The assumption that religious conversion marks an absolute exit from one category and entry into another is surely too simple – unless it is legal status that is at issue. At any rate,

the false claim that conversion to Islam was essentially achieved by force remains very common in the West. A recent example of this thesis is the extraordinary lecture given a few years ago in Regensburg by Pope Benedict in which he claimed that whereas Reason was central in Christian history it was all but absent in the history of Islam, which was why Islam typically relied on force and violence.

For my father, however, "reason" was central not only to the way Muslims ought to address non-Muslims and the way they should live as individual believers. Reasoned argument was central to the way Muslims should treat disagreements among themselves – whether in public matters or in private life. In his view, deep disagreements should never lead to the denunciation of other Muslims as unbelievers (*takfīr*), they should produce debate in which each side respects the other even when agreement cannot be reached. Hence he quoted the Prophet's saying: *ikhtilāf 'ulamā ummati rahma*. He himself disagreed strongly with many other Muslims about the correct interpretation of Islamic doctrine and practice. But he despised religious bigotry (*ta'assub, tashaddud*) and religious excess (*ghulūww*), and he hated cruelty perpetrated in the name of religious conviction – whether by mobs, or by individuals, or by the state. One was a Muslim if one declared oneself a Muslim; the sincerity of that declaration was a matter between him/her and God only.

My father considered religion in general (and as a Muslim, the religion of Islam in particular) to be essential for distinguishing between what was morally right or wrong, and it was in this that he sought the justification for an Islamic state. He once summed this up in writing as follows: "No nation or community can know happiness unless and until it is truly united from within; and no nation or community can be truly united from within unless it achieves a large degree of unanimity as to what is right and what is wrong in the affairs of men; and no such unanimity is possible unless the nation or community agrees on a moral obligation arising from a permanent, absolute moral law. Obviously, it is *religion* alone that can provide such a law and, with it, the basis for an agreement, within any one group, on a moral obligation binding on all members of that group." (*Principles of State and Government in Islam*, 1961, p. 6, italics in original.) It is interesting that this argument for the necessity of an Islamic state rests not on what he often called "blind obedience to the past," but on "reason." However, if reasoning is the way the Islamic state is justified, then reasoning may also question its necessity, as I will try to do in what follows.

For my father ethics and law are here virtually identical – especially for Muslims who are required to be obedient to the will of God. My father believed that a state had to be built on religious foundations because only a state could give divine law the force it needed to be *law* – and God's law (*God's will*), was the source of all true morality and happiness. But here is my worrying question: Is it possible

for non-Muslims to live ethically within an Islamic state? Is there a limit to their trustworthiness if they are not subjected to the ethical force of state law?

Like many advocates of an Islamic state, my father maintained that although non-Muslims were entitled to complete protection they could *not* occupy leading positions in an Islamic state. He thought that this was not a case of unfair treatment but, on the contrary, a recognition of the fact that non-Muslims *should not be required to be "totally loyal"* (as he put it) to the state that embodied an ideology quite different from their own. The state, in other words, was entitled to demand total loyalty from those in leading positions, and the latter were expected to secure the obedience of all who were subjected to national law. Since non-Muslims were unable to fulfill this double function in an Islamic state, there had to be a recognition of this fact. What could be more reasonable?

I want to begin my response by stressing that the state's demand for absolute loyalty and unity from *all* its subjects is entirely modern. Political unity of all citizens and their unconditional loyalty to the state are principles of the *nation state* invoked in *defense* against enemies – hostile states as well as traitors – principles that pre-modern states could not demand and did not require. For pre-modern princes it was the loyalty of nobles, generals, and governors that mattered not that of ordinary subjects. Precisely because the modern state's fundamental rationale is fear of external *and* internal enemies, it uses its power to demand unity. Where commitment to this end is not forthcoming on the part of individual citizens, the state will secure obedience by force, regardless of their doubts and disagreements. In such a state other political societies become its actual or potential enemies, and like any state that considers its very survival to be paramount, it will use every means available to defend itself.

Not everything that has emerged in the modern world is wonderful.

The modern liberal state is a structure that is both the means of common benefits as well as a source of possible cruelty and oppression. Rulers and ruled stand apart from the state; the former come and go but the state is immortal. The government takes care of the state's unity and represents the citizens whose state it is. In addressing its citizens the government does not seek to persuade, it uses the law to command in the "interest of the nation;" and it has the means to punish those who disobey. The law can, of course, be interpreted in almost endless ways, but it is the judicial arm of the state in which the authoritative decision is finally made as to which interpretation prevails. And it is precisely the pronouncement of a particular interpretation as the Law that gives some forms of violence their legitimacy. The state's monopoly of violence, and the centralized bureaucracy that is its primary instrument in maintaining order, gives it power that is far greater than anything citizens alone can muster. It is true that the liberal, secular



state protects the right to association and dissident speech, but no state (through its government) allows what *it* calls seditious libel because that is a threat to its sacred existence.

It is not surprising that some Muslims consider that total loyalty to the state (and the modern state *does* demand unquestioning loyalty) contradicts the absolute loyalty they are expected to give to the one and only God. Like most Muslims, my father considered the identification of God with his creation to be heretical. And the modern state is a creation of his creatures. Loyalty to God can't therefore be preceded by absolute loyalty to a creation of his creatures. It is therefore not entirely clear to me why my father should have endorsed the right of the Islamic state to absolute loyalty, especially since the declaration of faith (*shahada*) itself specifies absolute loyalty only to God and his Prophet and makes no mention of obedience to earthly rulers or to an earthly organization.

Unlike Carl Schmitt's famous theory of "sovereignty" that expounds a political theology, in the *salafi* tradition the state cannot be legitimized through a secularized concept of divinity, on the analogy of what Schmitt called the sovereign's ability to determine the exception in law and God's ability to intervene in the order of nature by miracles. In that Islamic tradition, God cannot be conceived of as a heavenly Patriarch (as in the early modern European tradition of the divine right of kings), or as the founder of a heavenly Covenant (as in early modern political discourses on social contract). A corollary of the absence of a theory of "sovereignty" in this tradition is that the modern state has no claim on the absolute loyalty of its subjects. Many advocates of an Islamic state today assert that God has absolute sovereignty over it. But since Qur'anic doctrine insists that *everything* in the universe is subject to divine sovereignty, how does the state, as a social construct, get its special right to demand absolute loyalty from its subjects? It is precisely because no state can claim divine sovereignty that no spokesperson of an Islamic state can do so. The state may be necessary in our contemporary world for a number of desired functions that only it can perform, and to the extent that it does this in ways considered just and efficient, support from its subjects – as well as from foreigners who live in or visit its territory – will be forthcoming. But the state has *no theological title to sovereignty* in Islam because unlike Schmitt's argument that invokes a Christian history, the Islamic state cannot speak as God would speak. It is a creation, not *the* Creator.

It has been suggested that non-Muslims cannot provide absolute loyalty to the Islamic state in which they happen to live, and I have argued not that they *can* provide that loyalty but that the very idea of absolute loyalty in an Islamic state is suspect. But what else can non-Muslims not do in an Islamic state? My father insisted that all citizens of an Islamic state, including non-Muslims, have the right

to public dissent, the right to criticize their government publicly. But to what extent can non-Muslim citizens in an Islamic state criticize a government that is strictly speaking not *their* government. This is not simply a question about fear but also about their involvement. Part of the answer is that the Islamic state has an obligation to protect non-Muslims and allow them total freedom in matters of speech and "belief." But the obligation to protect everyone equally does not entail their right to participate as equals in public life. Thus when we say that adults have the *obligation* to protect children this doesn't mean that children have the *right* to participate equally in adult life. Should non-Muslims in an Islamic state be regarded as children to be protected? Or should they be encouraged to leave their homeland for a state that does not have a Muslim majority? The point is that if the state is not "theirs," non-Muslim citizens cannot really be represented by the Islamic state in which they live – just as the Palestinian citizens of Israel (whether Muslim or Christian) cannot be represented by the *Jewish* state.

So I respectfully disagree with my father on this matter, and to support my disagreement I invoke the Prophet's saying: *ikhtilāf 'ulamā ummati rahma*, since we are both learned in the Islamic tradition, even if it is true that he was by far the greater scholar.

I think that one can, nevertheless, detect something else in my father's argument for an Islamic state that I suggest is worth taking seriously: the place of religion and morality in political life. This requires us first of all to make a distinction between *state* and *politics*, the former having to do with the exercise of power and the demand for obedience (whence the law of treason), and hence essentially with fear – fear of external and internal violence. Legal punishment and war are central functions of the sovereign state. This conception of the state is, famously, the one put forward by Thomas Hobbes, and it serves as a beginning of the Western tradition of theorizing about the modern state. *Politics*, on the other hand, involves debate, struggle, and the claim to equality – because someone who *disputes* my view claims that in this respect he or she is equal to me. Politics may be, but need not be, focused on state power. Only sovereignty makes the demand that the state be the center and only meaning of politics.

Must only power and material interest prevail, or can a place be found for morality and religion in public life? Even the famous doctrine of *'amr bil-ma'ruf* does not presuppose a state, and the doctrine *lā ikrāha fi-ddīn* cannot mean that the state has the right to impose by law *any* belief and behavior on Muslims. Of course in the history of Islam the prince has often justified his rule by his ability to defend Islam at home and abroad – but not everything that has been accepted in history is right because it is historical. The fact that in Muslim history *'amr bil-ma'ruf* has often been assumed to be a duty of the state does not by itself mean that Muslims

must accept the same arrangement today if they are to remain genuine Muslims. Ethics may be part of politics without being made into a function of the state.

In recent versions of liberal political *theory* public and private spheres are sharply distinguished (even when *in fact* they are not), just as law is clearly differentiated from morality (even though they are interconnected in real life). Politics is, accordingly, seen as subject to a morally neutral procedure regulated and shaped by a secular state, and religion as one of the domains in which absolute commitments and values are privately located. Moral and religious values are to be excluded from the state on the grounds that conflicts between differences they give rise to can never be rationally resolved and can lead to uncontrollable violence. Liberal theory therefore assigns moral and religious values to the private domain where autonomous subjects are expected to maintain their religious convictions and make their moral decisions. But I would join those critics who challenge the assumption that a secular state ensures peace and the entry of religion into politics ensures war or civil disorder.

For those who are reluctant to allow the state to authorize the morality of a national population, but who nevertheless disagree with the liberal principle that prohibits the entry of morality and religion into national politics, there is the question: Can ethics and religion be brought into public life without their being made subject to *sovereignty* – and therefore either co-opted by or disruptive of the state? This question was also implicit, I suggest, in my father's concerns. His preoccupation with ethics is at the bottom of his thinking about the Islamic state. But in my view what he omitted to discuss was the difference between politics and the state.

Politics need not be concerned with the determination of "national interests;" it can be concerned with securing spaces that are external to the authority of the sovereign state and guided by principled commitments that transcend "the nation." In these spaces subjects do not just escape the state; when necessary they confront and even disobey it on religious or moral principle. *This principle can reject the state's insistence on monopolizing politics.*

Religion is and has been historically an important source of principled behavior. It can therefore be suggested that for Muslims the possibilities of political Islam may lie not in its aspiration to acquire *state power* and to apply *state law* but in the practice of public argument and persuasion itself – in a struggle guided by deep commitments that are both narrower and wider than the limits of the nation state. Politics in this sense is not a duel between pre-established positions: it is about values in the process of being discovered (or rediscovered) and formed. It presupposes openness and a readiness to take risks that the modern state cannot tolerate.

I end with a substantive point about my father's moral vision and its connections to state and politics that seems to me especially important.

More than once he recited *Surat at-takāthur* to me with great feeling: "*alhākumut-takāthur hatta zurtum al-maqābir.....*" These verses, he would say, condemn the unending consumerism and greed in which humans (especially in our time) are entrapped: The verses that refer to *'ilm al-yaqīn* and that speak of *latarawunna al-jahīm*, alerts us to the hell *in which we actually live in this world*, not merely to punishment in the life to come. My father read these verses as arguing that if we could see this truth with clarity we would realize the hellish aspect of our collective life, the damage we do to ourselves and to others. This was a central moral concern for him, and it points to where an Islamic *politics* might begin: Muslims are expected to believe that greed as a collective way of life (the insatiable desire for more) and exhibitionism as an individual style (in which theatrical presentations of the self and consumer choices are confused with moral autonomy) have together seduced people away from what he called "God-consciousness" – and therefore from an awareness of the objective consequences of the way we live (militarization of societies, growing disparity between rich and poor, unceasing destruction of the natural environment, accumulating climatic and nuclear disasters).

Yet what is not always appreciated is that a central precondition of the way we live now is dependent on a particular kind of state, not only one demanding absolute loyalty, but also regulating and promoting consumerism and individualism. In other words, the secular liberal state encourages a paradoxical value according to which "freedom" in the form of the market, and of laws to protect and extend it, is entirely compatible with the increasingly intrusive security measures by which the state limits "freedom" in order to defend it. To the extent that this state serves a neo-liberal economy (the reckless extension of market principles throughout society, the privatization of property, the maldistribution of benefits, and the unrestrained pursuit of profit in an increasingly unstable world) an Islamic politics might find spaces outside it – even against it – and not aim to replace it by a particular "religious" ideology. The forces of global capitalism have a powerful effect on the choices available to a so-called "sovereign" state, regardless of whether it is Islamic or secular. This requires Islamic politics to make alliances with appropriate non-Islamic movements and traditions both within the national territory of the state and beyond.

The struggle for human justice and public virtue, is opposed to an overriding interest in material accumulation, in securing what one enjoys in fear of others who might covet what one owns. It is *peaceful political struggle* in the cause of what is morally right that transcends the fear of death. This kind of politics does not accept the liberal state's claim to secular neutrality. Politics in this sense arises

out of a desire to extend and defend the fundamental value of a *democratic ethos* rather than the sovereignty and power of the *liberal democratic state*.

What is the difference between what is sometimes called a “democratic ethos” and “real democracy” about which one hears so much nowadays? Although this question can’t be answered adequately here, a few points may help to indicate the difference: When we speak of a *democratic ethos* we often think of the desire for mutual care and respect, the concern to understand others – to listen to others and not merely to tell them what they must do, and the readiness to suffer for the sake of others. In the democratic ethos the individual is imbued with a sense of his finitude, of vulnerability and decay. The spectacle of pain and disintegration in others invites compassion. And yet it takes one’s own pain not simply as a sign of being unwell but also as a way of living positively without glorifying suffering. On the other hand, when we refer to a *liberal democratic state*, we think of it as the guardian of rights and the focus of collective identity. We are aware of the power of a unified body, of the legal freedoms of all citizens, of the state’s paramount concern with security. We recognize that the state is a structure separate from rulers and ruled, with the right to punish violators of national laws, and to wage war in defense of its national interests. In a representative democracy the individual is the object of protection from the violence of others and of nature, and the monopoly of violence by the sovereign is a means to that end. The nation state responds to the fear of all citizens by offering them security, and at the same time a kind of immortality through self-sacrifice for “the higher good of the state”. Here self-sacrifice is a demand of the state presenting itself as the supreme representative of all citizens, not a moral act performed by the individual for the sake of others. I repeat: of course this is not the only thing the modern state does; it also enables law and order and provides welfare (often more of the former than the latter). But it is only unarmed struggle as a moral/religious act (*jihad*), a struggle without fear of death but not a struggle for death, that can sustain a concern for the enhancement of common life, and that can confront contemporary global disasters.

Politics in this sense cannot be seen as a matter of *procedure*, of aiming at “justice as fairness,” as the famous liberal theorist John Rawls put it. In my view, the specific ends that an Islamic politics *might* seek to attain, depends on inviting interlocutors (trying to persuade them) to alter their individual and collective ways of life in a morally better direction. Political persuasion presupposes particular sensibilities in listeners and appeals to the manifest character of the person who seeks to persuade, as well as the substance of what is actually said, done, and demonstrated. The sensibilities and qualities of character are together what an Islamic politics *might* aim to cultivate in its own distinctive way. This is not “politics” in a narrow, state-defined sense; it is not concerned simply and directly with

trying to formulate national policies that the state will then impose as laws on the national population. It is not confined to formal verbal debate. This politics includes the building of civil relationships and friendships with non-Muslims as well as Muslims, it includes the readiness to argue but also *the ability to listen* and to change one's mind as a consequence. This politics is directed at nominal Muslims as well as nominal non-Muslims, and it invites them both to transform themselves from one position (or mode of living) to another.

The first thing that ought to strike one is how different this notion of politics is from Carl Schmitt's influential definition in terms of the "friend/enemy" binary, a definition firmly linked to the concept of the sovereign state. It seems to me evident that the notion of an Islamic politics would draw one away from the project of an Islamic state that is no different in essence from any modern state. I believe that this is also the view that is implicit in my father's life and writing. For that reason it constitutes an important part of his legacy. Certainly it is more important than the idea of "a dialogue between Islam and the West" that has now become so fashionable. The so-called "dialogue of civilizations" seems to be based on a double premise: (a) that Muslims should try to reassure Europeans and North Americans that Islam is not a source of violence, and at the same time, (b) that Westerners should help to reform Islam. This is a very condescending notion. Of course Muslims should open their minds to other societies and traditions, and learn from them critically; just as one hopes Westerners will to learn from Islamic thought and experience critically (even if most of them do not want to do so). As for reform, it should be borne in mind that Islam's history of reform is virtually as old as the religion itself. Of course Islamic reform today will need to be original. But in my view the effectiveness of that reform is partly dependent on simultaneous reform in the West. We do, after all, live in an interconnected world.



- Zeynep Uysal (Yay. Haz.), *Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim, 2011, 437 s.

Değerlendiren: Abdulhamit Kırmızı\*

Edebiyatın tarihe dönüşü müverrih taifesinde muhteşem bir epistemolojik krize yol açtı. Poststrüktüralist postmodernizm tarihçiliğin özünü anlatı (*narrative*) hakkındaki tartışmalar bağlamında derinden sarstı. Tarihsel-kurmaca ya da tarihyazımı-edebiyat şeklindeki ayırım aşındı. Sistem teorisyenlerinin, nicel tarihçilerin, yeni-pozitivistlerin tarihi temel bilimlere yaklaştırma çabaları söndü. Dil, artık geçmiş hakkındaki bilgiyi aktaran nötr bir araç olmaktan çıktı; anlamı doğuran ve değiştiren bizatihi dildi. Tarih geçmişin kendisi değildi ve tarihçi geçmişi aktarmıyor, onu yaratıyordu.

Barthes, 1967'de "çektığı diskur"la (*Discourse on History*) tarihyazımında pusulayı oynattı. Tarihsel söylemin hakikate ancak işaret edebileceğini ve tarihsel vakiya dayandığını iddia eden anlatıyla kurmaca arasında fark olmadığını söyleyen Barthes, hakikatin doğru temsiliyi üretmek iddiasındaki tarihin ancak bir gerçeklik yanılması sağladığını gösterdi. Kralın çıplak olduğunu asıl haykırırsa Hayden White oldu. 1973'te yazdığı *Metahistory* ile Barthes'ın açtığı yolu genişleten White, tarihsel öykülendirmenin işleyişini ve türlerini ortaya serdi.

*Edebiyatın Omzundaki Melek* kitabında Zeynep Uysal, edebî eleştiri kaynaklarına (Compagnon, Lukacs ve Dolezel'e) dayanarak bu gelişmeleri aktarırken Barthes'a değinmeden White'tan bahsediyor, ancak atladığı bu kilometre taşını Erol Köroğlu anarak eksikliği gideriyor. Uysal'ın (Köroğlu ve Fatih Altuğ gibi) Lubomir Dolezel'e, (Irmak gibi) Antoine Compagnon'a, (yine Köroğlu gibi Cohn'u) Jale Parla, Ömer Türkeş ve Halim Kara'nın Frederic Jameson'a, Köroğlu ve Türkeş'in Georg Lukacs'a yaptığı atıflar, başka şeylerin yanında edebiyat disiplininin bu teorik tartışmaya odaklandıklarını gösteriyor. Aynı konuyu ele alan tarihçilerin yazdıklarında bu isimlere atıf bulmak mümkün değildir. Oysa Prag Okulu'ndan yetişen anlatıbilimci Lubomir Dolezel'in "olanaklı dünyalar"ı tarihçilerin de işine yarayacak bir yaklaşıma benziyor.

*Edebiyatın Omzundaki Melek* kitabındaki on iki yazarın onu edebiyatçı. Kitap, genel olarak Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı Bölümü'nden yolu bir şekilde geçmiş olanların bir ürünü. O yüzden tarihçilerin kullanmayı pek sevdiği konvansiyonel teorik referanslar yok. Yazarlardan sadece Derin Terzioğlu tarih disiplininin geliyor; yalnızca o ve Folklor kökenli sözlü tarihçi Arzu Öztürkmen bugün bir tarih bölümünde çalışıyor. On üç makalenin yedisi (yani 415 makale sayfasının 223'ü, kitabın yarısından fazlası) dergilerde daha önce yayımlanmış.

*Mehmet Fatih Uslu*, edebî metnin üretildiği âna odaklanan, tarihsel şartlarla edebî metin arasındaki diyaloğu çözmeye çalışan, dolayısıyla tarihyazımının edebiyatı anla-

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Bölümü



mayı nasıl şekillendirdiğini gösteren “Yeni Tarihselcilik” adlı eleştiri pratiğini tanıtıyor. *Arzu Öztürkmen*, sözlü tarihin faydalarını anlattığı makalesinde, yazılı kaynakların sözlü köküne, metnin yazıya dökülme ânının etnografik bağlamının metni nasıl sabitlediğine ve hepsinden önemlisi hikâyeleştirmenin diyalojik boyutuna vurgu yapıyor. *Erkan İrmak*, *XIX. Asır Türk Edebiyat Tarihi*’nde Ahmet Hamdi Tanpınar’ın birbirine zıt “tarih” ve “edebiyat” algıları arasında gidip geldiğini, çelişik yargılarında “tarih”in “edebiyat”ı hep alt ettiğini gösteriyor. Kitap içinde kitap gibi tam 67 sayfalık “Romana Yazılan Tarih” başlıklı iddialı yazısında Ömer Türkeş, tarihsel romanın dünyadaki ve Türkiye’deki tarihini anlatıyor. 1980’lerden sonraki furyayı yozlaşmışlığa, şimdiyle baş edememeye, tarihe kaçmaya bağlaması, bazen kanonlaştırma gayretlerine girişmiş görünmesi, son cümlede “her tekrarda tarihten biraz daha uzaklaşıyorlar” diyerek kitabın teorik çerçevesiyle bozuşması bir yana, Türkeş bu makaleyle muazzam bir işe soyunmuştur denebilir.

Namık Kemal’in Cezmi romanını tetkike, *senet*, *müstenit*, *tesanüt*, *istinat* ve *mesnet* kelimeleriyle oynayarak başlayan *Fatih Altuğ*’un yazısı, edebî analizde tarihin mükemmel kullanımına nefis bir örnektir. Millennialist bir tavırla hicri onuncu yüzyılın kaotik ahvaline odaklanan Cezmi’nin anlatı zamanı ile yazılma zamanı arasındaki koşutluk, Altuğ’un gösterdiğinden daha derin olabilir. Namık Kemal, eserini sadece 93 Harbi sonrasının travmatik koşullarında değil, aynı zamanda hem Müslümanların *fin de siècle*’ında (hicri 1300 yılı miladi 1882’de başlar) hem de “üç hükümdar yılı” diyebileceğimiz 1876’dan sonra yazmıştır. Altuğ’a göre bu roman, “İslam birliği” uğruna rakip İran’ın iktidar arzusundan vazgeçmesini istiyordu (s.161); ancak dili, Türkçe okuyanları muhatap alıyor. İslam birliğine yapılan atfa bakılırsa, okumuş-yazmış gayr-i Türk ama Müslüman birilerini hedef aldığı hissediliyor. Namık Kemal, yeni padişahın da okuyacağını düşünerek -II.Abdülhamid kendisini özdeşleştirsın diye- iki yaşındayken annesi ölen, insan içine geç karışan bir Cezmi karakteri çiziyordu.

Atilla İlhan’ın solculukla milliyetçiliği harmanladığı son romanı *Gazi Paşa*’nın kurmacasallığını, belgeselliğini, didaktisizmini tür (*genre*) ihlalleri üzerinden sorunlaştıran *Erol Köroğlu*, İlhan’ın bu eserinin bir tezli roman, “yani hakikatmiş gibi yapan gerçek dışı bir fantezi” olduğu sonucuna varıyor. İngiliz Kemal serisini türlerin gerilimi temasıyla yazı masasına yatıran *Deniz Aktan Küçük*, Kurtuluş Savaşı anlatılarıyla casusluk türü arasındaki ilişkiye değiniyor. İngiliz Kemal metinleri de tür bakımından kararsızdır ve casus kahramanı gibi “kılıktan kılığa giren anlatılar” vardır.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarına odaklanan kadın otobiyografilerini inceleyen *Hülya Adak*’ın yazısı -kompozisyonun saçları dağınık, “sonuç yerine”si yetersiz ve biraz çeviri kokuyor olsa da- söz konusu kadınların “millî tarihe dair ilk elden beyanlarını birer fail değil şahit olarak, birer politik özne değil tabi kılınanlar olarak” ve kendilerini çocuklaştırarak ya da sessizleştirerek yazmış olduklarını ortaya koyması bakımından faydalı bakış açıları sunuyor. Aynı döneme eğilen *Jale Parla*, Kurtuluş Savaşı’ndan sonra yeni toprakları çekici bir yuvaya dönüştürmek için yola çıkan kahramanların “Anadolu’nun

gerçekleriyle yüzleşmesi” ve “baba gölgesi altındayken büyümenin imkânsızlığı” gibi iki söylemin tüm kurguların ufuklarını kararttığını tespit ediyor. Kemalist kadroların yeniliklere direnen ve kurtarılmayı reddeden Anadolu halkına karşı hissettikleri hırçınlığı barındıran öncül köy romanlarının alegorik yapısının 1970’lerden sonra (*Anayurt Otel*/Yusuf Atılğan, *Tehlikeli Oyunlar*/Oğuz Atay ve *Yeni Hayat*/Orhan Pamuk tarafından) nasıl sökülmeğe başladığını da anlatıyor Parla. *Zeynep Uysal*, kitaptaki ikinci makalesinde Ankara’nın 1930’larda yazılan eserlerde “Türk’ün kıblesi” olarak nasıl imgelendiğini, millî mekân olarak estetize edildiğini, millî toprağın resmi düzeyde nasıl haritalandırıldığını çözümlüyor. Bu kurguda sadece başkent değil, onun merkez figürü Atatürk de ikonlaştırılmıştır.

Orhan Pamuk’un romanlarını yazılma zamanlarında varolan Osmanlı tarihyazımındaki eğilimlerle paralel bir okumaya tabi tutan *Derin Terzioğlu*, makalesinde her iki alandaki maharetini sergiliyor. *Beyaz Kale*’nin tarih açısından hangi genetik mirasın taşıyıcısı olduğunu Grunebaum, Lewis ve Tanpınar ekseninde gösteren Terzioğlu, 1985’te basılan romandaki oryantalist kalıplara, anakronik öğelere, dinle ilgili referansların yokluğuna, gerileme paradigmasına olan sadakate dikkat çekiyor. Uzun bir analizden sonra Terzioğlu, Pamuk’un 1998’de basılan *Benim Adım Kırmızı* romanıyla oryantalist ve Batı-merkezci bakış açısını sürdürdüğünü söyleyerek bitiriyor incelemesini.

Cumhuriyet döneminde tarihsel romanlarda Fatih’in nasıl anlatıldığını irdeleyen *Halim Kara*, siyasi bilinçaltının geçmişin edebî temsilini belirlediğini kronolojik bir örneklemeye gösteriyor.

*Edebiyatın Omzundaki Melek* ismini Paul Klee’nin 1920’de yaptığı bir suluboya hakkında Walter Benjamin’in yorumundan alıyor. Ancak okurun gözleri kitapta bu tabloyu boşuna arıyor. Kitabın sonunda indeks de yok, böylece kitabın tamamını okumadan kaytar-mak mümkün olmuyor. Kitapta edebiyat-tarih ilişkisi denince tarih cephesinden akla ilk gelen isimlerden yazı olmaması bir yana, bunlar varolan yazılarda da anılmıyor. Ahmed Refik gibi üsluplarıyla tarihi sevdiren adamlar, Hakan Erdem gibi roman yazan tarihçiler, ya da nitelik olarak Türkiye’de tarihsel romanda ayrı bir çığır açan İhsan Oktay Anar için ayrı bahisler açmaya değmez miydi? Ömer Türkeş’in yazısı bunları kapsayamayacak kadar eski; 2001’de yayımlanmıştı. On yıllık gelişmelerin ya bu yazıda güncellenmesi, ya da ayrıca ele alınması gerekiyordu. Anlaşılan o ki, her yazar elinde hazır pişmiş aşıyla çağırılmış sofraya. Bu aşlarda bazı tatsızlıklar da yok değil. Edebiyat serisinde yayımlanan bir iletişim kitabında edisyonun daha titiz yapılması beklenirdi. Ömer Türkeş’in tarih yazıcısını on defa “vakanüvist” şeklinde “telafuz” etmesi, “Sheakespeare” ya da “biyografik” demesi; Hülya Adak’ın (ya da çevirmeninin) “cürret” yazması göze batıyor. Suç sadece derleyende değil, aynı zamanda yayınevının editöründe ve düzeltmeninde.

Her halükarda edebiyatın tarihle ilişkisi bağlamında şimdiye kadar Türkiye’de çıkan en önemli derlemeyle karşı karşıyayız. Büyük soruları dili konu edinen çeşitli disiplinlerden yararlanarak çözmeyi ifade eden “*linguistic turn*” (dilli dönemeç) artık Türkiye tarihçiliğini de etkilemeye başlayacaktır.

- Halil İbrahim Düzenli, *İdrak ve İnşa: Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, 391 s.

Değerlendiren: Faruk Yasıçimen\*

Beş senelik bir araştırmanın ürünü olan bu çalışma, ilk olarak 2005 yılında “Mimari Otonomi ve Medeniyet Ben-İdraki Kavramları Bağlamında Turgut Cansever Projelerinde Biçim, İşlev, Yapı ve Anlam Analizleri” başlığı altında bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanıp sunulmuştur. Tezin kitaba dönüştürülmesi sürecinde Halil İbrahim Düzenli, Cansever’e ait 87 projenin görsellerini çok sayıda açıklayıcı tabloyla birlikte ana metnin içerisine eklemiştir. Kitabın başında verilen 1 ve 2 numaralı tablolarda, Cansever’in yazılı eserlerinin ve projelerinin birer dökümü yer almaktadır. Kitabın sonundaki Ekler kısmındaysa seçme resimler eşliğinde Cansever’in kronolojik yaşam öyküsü ve bizzat Düzenli tarafından 2004 yılında Cansever’le yapılan toplam otuzbeş sayfa uzunluğunda birbirinin devamı niteliğindeki iki söyleşi bulunmaktadır. Bu söyleşiler, uzun süredir Cansever hakkında çalışan ve onun söylemi ile icraatları arasında bağlantı kurma sorunsalını zihninde taşıyan bir araştırmacı tarafından yapıldığı için özellikle verimli olmuştur. Kaynakça bölümünde, kitabın basım tarihine kadar Cansever hakkında oluşan literatürü görebiliriz.

Cansever hakkında yazılan metinlerin onun aşkınlık, derinlik ve maneviyat arayışında, çok yönlü, süregelen keşiflerle alımlamaya açık ve tek başına kalan sıradışı kişiliğinden bağımsız bir önem taşıması zordur. Hakkında yazılanlar özellikle belli hassasiyetleri taşıyan çevrelerde özel bir ilgiyle karşılanır. Bununla birlikte, Düzenli’nin de işaret ettiği gibi Cansever, her kesimden insanın hakkında söz söylemeden geçemediği istisnai bir kişiliktir. Düzenli’nin kitabı Cansever hakkında yazılmış az sayıdaki ciddi çalışmadan biri olması nedeniyle bilhassa önemlidir. Kitapta Cansever’in uzun mimarlık tecrübesi boyunca ortaya koyduğu süreklilik ve değişimler ele alınmaktadır. Biyografik bir anlatı bağlamında Cansever’in söylemi ve mimarisi, şekil ve anlam arasında kurduğu bağlantılar elden geldiğince açıklanmaya çalışılır. Kitabın amacı “yeni bir Cansever okuması”na ulaşmaktır. Bunun için, Cansever’in bir düşünür ve mimar olarak literatürde eksik yahut yanlış anlaşıldığı hususlara işaret edilmekte ve yeni bir Cansever okuması önerilmektedir.

Kitap, giriş bölümünde, mimarlık alanına ilişkin genel nitelikli sorularla başlar. Düzenli’ye göre, bu çalışma, “mimari eleştiri disiplini” içinde görülmelidir. İnceleme tekniklerinin bir dökümü okuyucuyu ne yazık ki seçilen eleştiri yöntemine kolayca ulaştırmaz. Mimarlık tarihi alanında kullanılan araştırma yöntemlerinin tartışıldığı kısım da yeterince açık değildir. Kendi yöntemi babında en çok öne çıkan ise Ahmet Davutoğlu’nun sosyal bilimlerle ilgili bir makalesine atfen ele aldığı, araştırma nesnesi ve araştırmacı

\* Doktora Öğrencisi, Ludwig-Maximilians Universität München, Institut für den Nahen und Mittleren Osten

arasındaki dışsal bakışın anlamayı zorlaştırdığına dair kanaatidir. Düzenli, buna uygun olarak araştırdığı konu ile kendisi arasında manevi bir yakınlık gördüğünü ve bunun da araştırma konusunu daha iyi kavrayabilmeyi mümkün kıldığını söyler.

“Sosyal Bilimler ve Mimari Eleştiri” başlığı altında Davutoğlu’nun “aidiyet” ve “medeniyet ben-idraki” kavramlarıyla Cansever’i açıklayabilme gayreti vardır. Düzenli için Cansever’in düşünce ve çalışmaları sosyal bilimlerde açıklayıcı olarak kullanılmaya çalışırken kullanılmayan tasarlama kavramlarının seçimindeki nirengi noktası, bu seçilecek kavramların Cansever’in söylemiyle paralellik arz etmesidir. Bundan dolayı, yukarıda zikredilen kavramların açıklayıcılığına güvenmektedir. Düzenli’ye göre, “Davutoğlu’nun kavramsallaştırmaları, bir anlamda, Cansever’in söyleminin bazı farklarla daha sistematize edilmiş hali olarak görülebilir.” Bu kavramlar, aynı zamanda “kuşatıcı birer üst çerçeve” sağlamaktadır.

Kitabın “İnsan” başlıklı bölümünde, Cansever’in hayat serüveni, içinde büyüdüğü ve bir parçası olduğu Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinin şahitlerinden oluşan bir muhit ile Cansever’in mimar meslektaşları ve tanıdıklarının onun hakkındaki kanaatleri serdedilir. Atilla Yücel ve Uğur Tanyeli’nin Cansever hakkındaki önemli değerlendirmeleri üzerinde bilhassa durulur. Bunlara ilaveten Cansever’in “akleden bir özne” olarak mimarlığa bakışını yansıtan pasajlar aktarılır. Kitabın bu bölümünde, öncelilere kıyasla daha akıcı, doğrudan alıntılarının çokluğuna rağmen daha yorumlayıcı bir üslup hâkimdir.

Düzenli’nin, Cansever’in biçim yönelimlerine dair yaptığı dönemlendirme oldukça dikkat çekicidir. Burada Cansever’in projelerindeki biçim özelliklerini genel hatlarıyla ve Cansever’in belli dönemlerdeki biçimsel tercih yoğunlaşmalarını da belirginleştirecek şekilde açıklamaktadır. Buna göre, Cansever’in projelerinde 1950’li yıllarda modern mimarinin, bilhassa Le Corbusier’in etkisi görülürken 1980’lerden sonra daha geleneksel, işlevsel formlara doğru kayılmaya başlandığını görürüz. Kullanılan yapı malzemesinde ilk malzemelerin betonarme ağırlıklı, 1980 sonrasında taş ağırlıklı olması gibi.

İşlev hususunda Cansever’in “iç ve dış mekân birlikteliği” ve “insan” ölçeğini esas alması mevzu bahis edilir; bununla birlikte, manzaraya açılan ve hareketle yavaş yavaş algılanan bir yapı ifadesi öne çıkmaktadır. Yapı kısmında, Cansever’in malzeme seçimindeki tavrı ele alınır. Eski yahut yeni her türlü malzemeyi geleneksel-çağdaş ayrımı yapmaksızın ve herhangi birini kutsallaştırmaksızın gerekli olduğunu düşündüğü yerde kullanan yaklaşımından ve farklı “varlık tabakalarına” ait bu muhtelif malzemeleri kullanarak elde etmeye çalıştığı “gerilimli ifadeler”den bahsedilir.

Kitabın “Anlam” başlıklı ve en uzun bölümü, temel sorunsala odaklanmaktadır. Bu kısımda, Cansever mimarlığının devşirme kavramlarla neden anlaşılamayacağı tartışılmaktadır. Literatür tartışması kitap boyunca devam ederken, bu bölümde özellikle yoğunlaşmakta ve eleştiriyi birlikte yeni ve daha kuşatıcı bir okumanın imkânı da sunulmaktadır. Kitabın sonundaki “Tartışma” başlıklı bölümde, kısa literatür değerlendirmesi ve literatürdeki yaklaşımların tasnifi oldukça tatmin edici görünmekte ve lite-

ratürde eksik yahut yanlış olduğu düşünülen yaklaşımları ikna edici bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte aynı bölümde, özellikle kitabın amacının tahakkuk edip etmediğinin maddeler halinde bizzat yazar tarafından sorgulanıyor olması, sanırız bu çalışmanın bir yüksek lisans tezinin sonuç kısmını hâlâ muhafaza ediyor olmasıyla açıklanabilir.

“İdrak ve İnşa” başlığı iki hususa işaret eder: Biri, bilincin biçime nasıl yansıdığını ortaya çıkarma, diğeri ise yazarın Cansever’i idrak ve yeniden inşa etme çabasıdır. Yazar, kitabın ilk sayfalarında her ne kadar bir “kuşatıcılık ve doğruluk” iddiası taşımadığını söylese de bu geçerli değildir. Zira kitap sadece “yeni bir okuma” iddiası taşımamakta, aynı zamanda daha kuşatıcı ve doğru olma iddiası da gütmektedir. Literatürdeki eksikleri eleştirmesinin dayanağı da buradadır. Düzenli, metot itibarıyla incelenen mevzuu anlayabilmek için “eser-mimar-araştırmacı birlikteliğini sağlayacak bir araştırma yaklaşımını” benimsediğinden bahseder. Bundan maksat, toplumu ait olduğu anlam dünyasına yabancı olmayan kavramlarla anlamaya çalışmaktır. Davutoğlu’nun güçlü ve esnek ben idraki etrafında tanımladığı İslam medeniyeti genel karakteri bağlamında kurulan kavramsal çerçeve, Cansever’in mimari söylem ve eylemini gerçekten de açıklayıcı niteliktedir. Tarihi ve coğrafi olan biçim ve yapı malzemesinin değişebilirliği medeniyetin esnek tarafına, İslam’ın önerdiği ahlaki-varoluşsal üst değerler sistemi ise güçlü tarafına işaret etmektedir. Bu, Cansever’i açıklar. Bununla birlikte metnin muhtelif yerlerinde aynı argümana müteaddit defalar dönülmesi, kısmen ikna edici ama kısmen de geliştirilmemiş ve başka açılardan bakılarak zenginleştirilmemiş olması hasebiyle eksik görünmektedir.

Düzenli’nin kitabı, Cansever’in ‘hakkını teslim’ etmek isteyen bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu bakımdan savunmacıdır. Yazarın asıl maksadı olan “yeni bir okuma” ve kitabın muhtelif yerlerinde karşımıza çıkan literatür eleştirisi, bu veçheden kaleme alınmıştır. Düzenli, Cansever’in salt romantik, historicist, ütopyacı, kültürelist, dogmatik yahut benzeri kavramlarla açıklanamayacağını söyler ve bu çerçevede Cansever’i yanlış konumlandırmalardan kurtarmaya çalışır. Somut olarak Cansever’in parça bütün ilişkisine dair düşünce bazında söylediklerini Akdeniz Kongre Merkezi Projesi’nde nasıl gerçekleştirmeye çalıştığını, İstanbul Pilot Şehir uygulamalarında her detayı ince ayrıntılarıyla birlikte nasıl hesaba kattığını, ve benzer başka örnekleri, göstererek açıklamaya çalışır.

Düzenli, Cansever’in projeleri ve bunları uygulayıp kurgularkenki prensipleri hususunda yorumlayıcı olmaktan ziyade açıklayıcı olmayı tercih eder. Ne var ki, yazarın açıklayıcılık gayreti dahi kitapta bazen hiç yorumlanmaksızın verilen çok sayıda doğru- dan alıntıyla kesintiye uğrar. Fazlaca aktarımcı üslubunun olumsuzluğu, kimi yerlerde tamamlayıcı kısa yorumlarla örtülmeye çalışılır. Bununla birlikte yorumlama ve idrak etme gayreti bazı gerekli noktalarda görülmez. Cansever yahut Uğur Tanyeli’nin ifadelerinin birbiri ardınca sıralanması, bütün önemlerine rağmen, okuyucuyu bütünüyle rahatlatmaz.

“İdrak ve İnşa” başlığı, okuyucuda ilk bakışta soyut çözümlenmeler ve derin felsefi analizler yapılacağı çağrışımını uyandırır da kitap esasında ampirik bir soruyu, yani Cansever’in üst perdede kurduğu mimari söylem ile bilfiil icraatı arasındaki bağlantıları irdeler. Bu, başlı başına faydalı bir tezdır ve kitap bu tez etrafında döner. Ancak zayıf kaldığı yön, söylem düzleminin yeterince analiz edilmemiş olmasıdır. Kitabın “Anlam” başlıklı bölümünde Akdeniz’in bir coğrafya ve kültürel mekân olarak yüzyıllar boyu taşıyıp şekillendirdikleriyle İslam medeniyetinin mimari formlarının belirleyiciliği arasında ne gibi bir etkileşim olduğunun sorgulanması ve Cansever’in bu konudaki muğlaklığının ortaya konması önemlidir; bununla birlikte, benzer sorular da Cansever’i anlama gayretine hizmet eder. Ancak Cansever söyleminin, oluşma sürecinde hangi kanallardan nasıl etkilendiğinden; Cansever metinlerinde geçen ve görünürde tasavvufi-dini içerimleri olan onlarca kavramın, şayet gelişigüzel kullanılmadılarsa, ne anlama geldiklerinden; Ernst Diez’in onun üzerindeki tesirinin sadece “genetik estetik” kavramından mı ibaret olduğundan; şayet Cansever Diez’den gerçekten etkilendiyse Diez’in geldiği Viyana ekolünden, Kandinsky ve Ömer Uluç resimleriyle onun mimari tahayyülatı arasındaki bağlantılardan, William Faulkner romanlarını nasıl okuduğundan da bahsedilebilirdi. Bu, bir yüksek lisans tezinden beklenmese de “İdrak ve İnşa” gibi iddialı bir başlık altında yayımlanan ve “yeni bir okuma” iddiası taşıyan bir çalışmadan beklenebilir.

Cansever’in düşünceleri ve projeleri hakkında çokça düşünmüş ve analizler yapmış olan Düzenli, Cansever’in düşünce ve projeleri ile onun mekan tarasımında ulaşmak istedikleri hakkında daha fazla yorum yapabilir, bunlar üzerinde daha fazla durabilirdi. Kitaptaki en bariz eksik bu gibi görünmektedir. Bununla birlikte, mesela 243. sayfada Amerika’nın Missouri eyaletinde uygulanan “Pruitt-Igoe” projesinin isminin “Pruit Iglo” yazılmasına benzer birkaç küçük hata dışında, kitap tasarımının yarattığı bir okuma güçlüğünden de bahsetmek gerekir. Zira Cansever’in projeleri hakkında verilen birkaç sayfalık bilginin dağınık olarak ve ilgisiz yerlerde okuyucunun karşısına çıkması, okuyucunun konsantrasyonunu bozmakta ve okuyuşu kesintiye uğratmaktadır. Örneğin mimarlık tarihi, teorisi ve eleştirisinin tartışıldığı sayfalarda, Karatepe Açık hava Müzesi’ne dair iki sayfalık bilgiyle karşılaşmak böylesi bir kesintiye zemin hazırlamaktadır.

Sonuçta Halil İbrahim Düzenli’nin kitabı, Turgut Cansever’in düşünceleri ve projeleri arasında kurduğu ve kurmaya çalıştığı bağlantıları anlama çabasıyla müstesna bir önem kazanmaktadır. Ahmet Davutoğlu’nun medeniyetlerin karakteristik tasnifinde kullandığı kavramlarla Cansever’i açıklama ve anlama teşebbüsü, genel itibarıyla tutarlı bir şekilde gerçekleştirilmiş ve metin Cansever’i, onun düşünce ve biçimlerini daha “doğru” anlama hususunda bir katkıda bulunmuştur. Bu çalışmanın bir diğer önemli tarafı da okuyucuyu geniş kaynakçasıyla hem bizzat Cansever’in yazdıklarına hem de onun hakkında yazılmış kaynaklara yönlendirebilmesidir.

- İrvin Cemil Schick, *Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, Pelin Tünaydın (Yay. Haz.), İstanbul: İletişim, 2011, 392 s.

Değerlendiren: Didem Havlioğlu\*

*Batının Cinsel Kıyası: Başkalıkçı söylemde Cinsellik ve Mekânsallık* adlı kitabı ve ortak editörlüğünü üstlendiği *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları* adlı derlemesi ve sayısız makaleleriyle tanıdığımız İrvin Cemil Schick, daha önce İngilizce yayımlanmış makalelerinin tekrar düzenlenerek toplandığı bu kitapta, Türkiye'nin kültür tarihinde İslam, beden ve cinsiyet konularını irdeliyor. Kitap, Pelin Tünaydın'ın özenli çalışması sonucu çeviri olduğunu hissettirmiyor. Eser ayrıca, çok dilli ve oldukça zengin kaynakçasıyla, Schick'in titiz araştırmacılığını yansıtıyor.

İlk makale, "İslam ve Metin", yazarın yapısalcılık-sonrası kuramın 'metin' kavramı çerçevesinde oluşturduğu metodolojik yaklaşımını ortaya koyuyor ve diğer makalelere de bir temel oluşturuyor. "Hilkat bir metindir" (s. 9) derken, aslında, İslami ilahiyatın temel pratiklerinden biri olan tefsir ilmiyle yapısalcılık-sonrası kuramın metinsellik çalışmalarının kesiştiği noktanın altını çiziyor. Aynı kuramın sözlü olana verdiği önem dolayısıyla, İslami geleneğin okuma ve yazma mefhumundan farklılaşması gibi algılanabileceği noktada ise, Cebrail'in okuma yazma bilmeyen Hz. Muhammed'e Kelâm-ı Kadîm'i yazdırmaya çalışması, vahyin ilk kelimesi olan "Oku!"nun tam olarak ne manaya geldiği sorusunu akla getiriyor: "Belki de Peygamber'e okuması emredilen şey, 'Allah'ın işaretleri'-insanlığın terbiyesi için İlahi kalemle yazılmış işaretler- idi." (s. 17). Bu çerçevede, Kelâm-ı Kadîm'deki işaretlerin, yani âyetlerin, yorumlanmasına, yazılı olan ve olmayan arasındaki metinlerarası ilişkiyi kurmaya dayalı bir gelenek olan tefsirin inanan her Müslümanın görevi olduğunu vurguluyor: "Ancak Allah'a mutlak ve emsalsiz bir biçimde her şeye kadir olma ve her şeyi bilme mertebelerini atfedene bir ilahiyat geleneği şu soruyu gündeme getirmektedir: Çıkmazlar (aporia) içermeyen; kendi yarattığı insanların -akıllarının sınırlarına rağmen- şüpheye yer bırakmayacak biçimde anlayabilecekleri bir metin nasıl olur da Allah'ın kudretini aşabilir?" (s. 21) Yazarın bu gibi, konunun karmaşıklığı ve derinliğinin altını çizen sorular ve ile asıl metinlere dayanan ve İslami geleneğe hâkimiyetini yansıtan incelemesinin bileşimi, ortaya özgün ve ikna edici bir çalışma çıkarıyor.

İslam ve metin konusunun devamı niteliğindeki bir sonraki makale hat sanatını inceleyiyor. Yazının kutsal sayıldığı İslam geleneğinde, yazar hat sanatının sadece yazınsal değil, görsel olarak da ifade ettiği anlamlar olduğuna dikkat çekiyor. Diğer bir deyişle, özellikle bazı hat eserleri sadece yazının manası, istifi ve teknik boyutuyla incelenemez. Görsel özelliklerinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Hz. Ali'nin adını zikreden hat eserlerinde, onun 'Allah'ın aslanı' olarak anılması ve aslanla özdeşleştirilmesi dola-

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

yısıyla, yazılara aslan biçimi verilmesi gibi birçok örnekle tartışmasını ören Schick, yazı-  
lanla çizilen ve okunanla görülen arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu ortaya koyuyor.  
Bu şekilde, görsel olarak değerlendirilmediği sürece anlamın tam olarak kavranmasının  
mümkün olmadığını gösteriyor. İlk makalede tartışıldığı gibi, yazı bir işaret ve oku-  
mak bu işaretlerin algılanıp bir anlam verilmesiyle, görsel olan da kültürün ürettiği işa-  
retlerden oluşur. Bir görüntüsel gösterge olarak hat sanatının Türkiye kültür tarihinde-  
ki serüveni ile bugün birçok kişi tarafından kavranamamasına değinen Schick, bir gele-  
neği algılama biçimlerinin değişen sosyo-politik şartlara koşut olduğunu hatırlatıyor.

İslam kültürlerinde temsilin günah sayıldığı varsayımı ise, hat ve görsellik tartışmasının  
bir adım ilerisi addedilebilecek, yazı ve beden ilişkisinde irdeleniyor. Schick, yine İslami  
ilahiyat literatürüne dayanarak yürüttüğü tartışmada, İslam'da temsilin yasak olmadı-  
ğına, İslam kültürleri tarihinde çok çeşitli dönemlerde temsili resimler yapıldığına dik-  
kat çekiyor. Daha önce İslam sanatı araştırmalarında iddia edilen, temsili resmin sade-  
ce cami ve ibadet yerleri dışında kalan seküler mekânlarda kullanıldığı tartışmasına hiç  
girmeyerek, 'temsil' sorununu Avrupa-merkezci bakış açılarının ürettiğinin altını çiziyor.  
Ayrıca, bu sorunun kendi içinde çeliştiğine bir kanıt olarak modern sanatta soyut  
resimleri gösteriyor. 'Temsil sorunu' bir tarafa bırakılıp İslami sanatlara odaklanıldığında,  
Arap harflerinin bedenle ilişkilendirilmesi gibi ilginç konular ortaya çıkıyor. Üçüncü  
ve dördüncü makaleler, ilk makaledeki 'metin' tartışmasının hazırladığı zeminde, beden-  
nin de bir metin olduğunu, işaretlendiğini ve anlamlandırıldığını vurguluyor. Bu grup-  
taki ilk makalede konuya kuramsal bağlamda girerken, ikincisinde Güneybatı Asya gibi  
geniş bir coğrafyada bedensel pratikleri tartışıyor.

Cinsiyetlendirme ve beden, birbirinden ayrılamayacak kavramlar olduğundan, beş, altı  
ve yedinci makaleler toplumsal cinsiyetin kurgulandığı değişik, harem gibi fiziksel ya  
da edebiyat gibi kuramsal mekânları araştırıyor. Harem, Avrupa-merkezci literatürün  
yüzyıllardır ilgisini çeken, çoğu zaman kendini ayrıştırmak için kurguladığı bir mekân.  
Schick ise, haremın kadın ve erkeklere nasıl Müslüman olunacağını öğreten bir 'cinsi-  
yet teknolojisi' olduğunu gösteriyor. Böylelikle haremın, mekân ve toplumsal cinsiye-  
tin birbirlerini kurguladığını gösteren iyi bir örnek olduğuna dikkat çekiyor. Bir sonra-  
ki makale, yine toplumsal cinsiyetin temsili olmasından yola çıkarak Osmanlı Türk ero-  
tik edebiyatında kurgulanma biçimlerini kapsamlı bir külliyat listesi vererek anlatıyor.  
Bu makaleler, meseleye içerden bakarken, sekizinci makale aynı konuya dışarıdan, yani  
haremın Batı edebiyatında temsil edilme biçimlerine bakıyor ve böylece karşılaştırma  
imkânı doğuyor.

Son makale ise, kitabın üzerinde durduğu 'hassas' sayılabilecek konularda bilimsel etik  
prensiplere bağlı kalmanın önemini vurguluyor. Kıbrıslı Mehmed Paşa'nın eşi Melek  
Hanım'ın otobiyografisi hakkında olan bu makalenin daha önce İngilizcede yayımlan-  
ma hikâyesi, İslam ve cinsiyet konularında yapılan yayınların bazen nasıl günlük politik  
düzenin etkisiyle şekillendiğini gösteriyor. Schick, araştırmalarındaki detaycılığı saye-  
sinde, otobiyografinin de bir temsil olduğu prensibinden yola çıkarak hikâyedeki eksik



taşları tamamlayarak ortaya tahmin edilenden farklı bir Melek Hanım portresi çıkarıyor. Melek Hanım'ı bulunduğu 'Doğu' düzenini kıyasıya eleştiren bir kadın olarak göstermek isteyen dizi editörleri, Schick'in makalesini önce değiştirmeye çalışıyor ve sonra da yayımlamak istemiyorlar.

Tam da bu noktada, makalelerin hem İngilizce hem de Türkçe bilim dünyasına yaptığı katkıları açmak gerekiyor. Her iki dilde de, çoğu zaman politik ama birbirinden farklı nedenlerle çok ilgi çeken, İslam ve cinsiyet gibi konularda bir boşluğu doldurarak, bilimsel ve özgün bir araştırma ortaya koyuyor. Bunu yaparken, her iki dünyayla da ilişkisini koparmadan, ortak bir akademik dil bulabiliyor. Yazarın bu iki bilim dünyasına da hâkim bir âlim olduğunu ortaya koyan bu dil, Doğu ve Batı gibi sorunlu karşıtlıklardan kendini soyutlayıp bilimin sınırlarötesi olabileceğini gösteriyor.

Avrupa-merkezci bilim dünyası, artan bir ivme ile İslam kültürleri ve cinsiyet konuları üzerine bilgi üretiyor. Kitapta eleştirilen bu söylem, Edward Said'in öncülüğünde getirilen haklı eleştirilerden sonra bile, geçerliğini koruyor. Öte yandan, Avrupa ve Amerika'daki konuları işleyen cinsiyet çalışmaları her geçen gün gelişirken ve fakat aynı söylemin ürettiği, Müslüman toplumlarda kadın üzerine yapılan araştırmalar – ki içeriğinde Schick'in yayımlanmak istenmeyen son makalesinin de bulunduğu seri, bu tip araştırmalara çok güzel bir örnek teşkil ediyor- tarihsellikten uzak, ana söyleme koşut izlenimler olarak kalmaya devam ediyor. İslam'ın tekil, anlaşılması mümkün olmayan ve 'öteki' olduğu bu söylemde üretilen her bilgi, klişeleri ya onaylayarak ya da tersini yaratarak tekrar tekrar üretiliyor. Bu kısır döngüyü kıranın tek yolu olan, konuya bağlamında ve içeriden bakmak, Schick'in başarıyla ortaya koyduğu gibi, İslam kültürlerinin çoğulluğunu, karmaşıklığını ve kendine özgü kriterlerini ortaya koyuyor.

Schick'in araştırmaları, yapısalcılık-sonrası kuramda anlamın sonuçlandığı nihai bir nokta olmadığını ve çok katmanlı anlamlar olabildiğini hatırlatıyor ve hep bir sonraki adımın ne olduğunu araştırmaya teşvik ediyor. Kitabın çatısını oluşturan, Türkiye kültür tarihinde İslamın yeri teması, bu kültürün temel taşlarından birini çok güzel irdelerken diğer taşların neler olduğunu da merak ettiriyor. Türkiye kültür tarihinde, değişik zaman ve mekânlarda, birçok İslam kültüründen söz edilebileceği göz önünde bulundurulursa ve hem üreten hem de tüketenlerin değişik mezheplerden gel(ebil)diği bir sanat alanından bahsediliyorsa, eserlerin de birer 'metin' olduğu hatırlanarak, alternatif değerlendirmeler yapılabileceği akla geliyor. Örneğin, Schick, İslami ilahiyata dayanarak temsil ve tasvirin, bu kavramların farklı algılanış biçimlerine dikkat çekerek yasak olmadığını öne sürerek bize yeni bir ufuk açıyor. Oysa ki, yazarın dışarıda bıraktığı açıdan bakacak olursak, yasak sayıldığı/sanıldığı durumlarda dahi bu tür eserlerin üretilmediği aşikâr. Bu durumda, merkezi kabul edilen gelenekten ayrışan ve farklı estetik değerleri vurgulamış olan bu eserler, aslında, İslam kültürlerinin çoğulluğunun altını çiziyor. Yazarın da Umberto Eco'dan alıntılacağı gibi, görüntüsel gösterge kültür tarafından belirlenir ve hep değişir. Tıpkı bugün hat sanatının üretilip tüketilme pratiklerinin eskiye öykünerek yeniden bir gelenek oluşturması ve hatta bu yüzden yeni ifade

tarzlarına eskisinden daha kapalı olmasına rağmen, yine de, birbirinden çeşitli tarzların ortaya çıkmasını engelleyememesi gibi. Bu durumda, sanat eserini belirleyen kuralların ne olduğu, ne kadar esnetilebildiği ve bu esnekliğin yeni ifade biçimlerine ne kadar izin verdiği merak uyandırıyor.

Yine aynı meseleye başka bir açıdan bakacak olursak, Türkiye kültür tarihinde İslam kültürü ne kadar çoğulsa, dünya tarihinde de o kadar değişkendir. Osmanlı kültürü ne kadar bir İslam kültürüyse, örneğin, Abbasi ya da Safevi imparatorlukları da öyleydi ve sanatsal üretimlerinde benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da vardı. Aradaki nüansları araştırmak, İslam kültürleri üzerinde yapılan çalışmaları olumsuzlamak bir tarafa, konuyu bağlamında irdelemeye yarayacak yeni zeminler oluşturacağı için, daha da geliştirecektir.

- Alev Alatlı, *"Aklın Yolu da Bir Değildir..."*, Ankara: Destek Yayınları, 2009, 168 s.

Değerlendiren: Kenan Sevinç\*

Her paradigmanın kendine has bir kozmoloji, geometri ve mantık anlayışı vardır. 17. yüzyıl öncesinde Batı'da skolastik anlayış hâkimdi; kozmoloji görüşü, Hristiyan teolojisine dayanıyordu ve Aristo'nun görüşleri de St. Thomas'ın çabalarıyla dine uygun biçimde yorumlanmıştı. Bilimin kurumsal olarak ortaya çıktığı dönemde kozmolojiyi Newton'un mutlak evreni oluşturmuştur. Newton'un evreni yeniden tasvir eden fizik anlayışının altında Eukleides geometrisi ve Aristo mantığı yatmaktaydı. Bu evren algısının oldukça determinist olduğu ve pozitivist bilim anlayışının ortaya çıkmasında da büyük rol aldığı bilinmektedir. Bu anlayışla birlikte anlamlı olmak bilimsel olmak şeklinde kabul edildiği için dinî, sanatsal ve ahlaki önermeler anlamsız kabul edilmiştir. Bilime, hatları keskin olarak belirlenen olgular dünyasında faaliyet göstermesi rolü verilmiş ve bu faaliyetin kesin bilgiyi elde etmede tek referans olduğu kabul edilmiştir. Oysa 19. yüzyılda fizikte başlayan bunalım, yeni bir paradigmanın gelişini haber vermeye başlamıştı. Makro düzeyde her şeyi muntazam şekilde izah eden klasik fizik, gezegenlerin, galaksilerin ve mikro düzeyde atomların hareketlerini izah edememekteydi. Bu bunalım, beraberinde bir paradigmal değişimi zorunlu kılmıştır. Yeni paradigmanın kozmolojisini İzafiyet Teorisi ve Kuantum Teorisi gibi modern fiziğin iki temel sütunu oluştururken, geometrisini Riemann ve Lobachevsky gibi Eukleides'in aksiyomlarına ters iddialarda bulunan alternatif anlayışlar oluşturmaktaydı. Ama bu yeni paradigmanın mantık anlayışı oldukça sonra ortaya çıkmaya başladı: "Fuzzy Logic". Daha önce *"Schrödinger'in Kedisi"* adlı romanıyla modern fiziğe ilgisini gösteren Alev Alatlı, Kuantum Fiziği'nden hareketle oluşturulan "Fuzzy Logic" ya da diğer adıyla "Pusul Mantık"ı bu eserinde kısaca bizlere tanıtıyor.

Üslup olarak daha çok popüler tarzda, kolay anlaşılır, eğlenceli bir dilin yer aldığı eserin akademik tarzda bir bölümlendirmeye sahip olduğu söylenemez. Nitekim ana konu işlenirken arada tali konulara da değinilmektedir. Esas mevzunun dışında, anadilde eğitimin önemine ve yabancı dilde eğitimin sakıncalarına değinen küçük bir bölümün yer aldığı çalışmada, modernite ve onun ana aksı olan modern bilim anlayışının temeline dair eleştirel bir bakış yer almaktadır. Eserde genel hatları itibarıyla önce Aristo mantığı tanıtılmakta, daha sonra safsata türlerine değinilmekte, sonrasında ise yeni mantık anlayışı üzerinde durulmaktadır. Son bölümde de yeni kozmoloji anlayışlarına vurgu yapılmaktadır.

Aristo mantığından bahsedilirken bir şeyin ya var olduğu ya da olmadığı; bir şeyin ya A ya da A olmayan olduğu ve üçüncü halin imkansızlığı anlatılmakta ve bu mantık anlayışı kısaca "ya, ya da"cı olarak tanımlanmaktadır. Kuantum fiziğinin indeterminist yapısı

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ise bize siyah ve beyazın dışında üçüncü bir yol olarak griyi sunmaktadır. Kuantum fiziğinin en önemli isimlerinden olan Heisenberg'in belirsizlikler dünyasında kesin olarak ifade edilen bilimsel önermeler, aslında yüksek olasılıkları olan ama kesinlikleri olmayan önermelerdir. Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, kesinliklerin yerine ve bir şeyin ya A ya da A olmayan olduğu şeklindeki anlayışın yerine; puslu, bulanık, saçaklı bir evren tasvir ederek bizlere yeni bir mantık anlayışını; bu mantık anlayışı da yeni bir bilimsel bakış açısını sunmaktadır. Yazara göre, "Fizik kanunları 'kanun' filan değil... En azından matematiğin  $2+2=4$ 'ü gibi kanunlar değil..." (s.14). Yazar, kesinliğin sadece matematikte olduğunu, gerçek dünyada ise kesin doğru ya da kesin yanlış olduğu ispat edilmiş tek bir olgu olmadığını ifade etmektedir. Modern fizik, ışığın parçacık olarak mı, dalga olarak mı ilerlediği sorusuna "hem-hem"ci bir yanıt vermiştir. Işık, gözlemciye ve ölçüm araçlarına göre bazen dalga, bazen de parçacıklardan oluşmaktadır. Yazar, ışığın *hem dalga hem de parçacıklardan oluşması* gibi, klasik bilimin temelindeki kesinci Aristo mantığı yerine "hem hem"ci mantığı ikame etmemiz gerektiği fikrini savunmaktadır.

Doğru-yanlış, siyah-beyaz türünden kesinlik iddialarından nefret ederim. Dediğim dedik pozitivistlerden de. Gönlüm, hem davalıya hem davacıya hem de her ikisinin de haklı olamayacağını söyleyen mahkeme katibine hak veren Nasrettin Hoca'dan yanadır. Hayatın böyle bir şey olduğunu düşünürüm çünkü. Ne pür beyaz vardır ne de pür siyah. Ne tam doğru ne de tam yanlış. Kimse bütünüyle haklı ya da haksız değildir. Haklılık haksızlık, doğruluk yanlışlık, siyah beyaz derece meseleleridir. Dünyaya dair hiçbir veri yoktur ki kesin olsun. Nitekim, Einstein bile demiş: "Matematik kanunları, gerçeği yansıttıkları sürece kesin deşillerdir. Kesin olduklarında da gerçeği yansıtmazlar." (s.15).

Eserde Batının keskin düşünme tarzının Aristo menşeli ve yeni mantık anlayışının ise Doğu menşeli olduğu ifade edilmektedir. Nitekim tarih boyunca Doğu; puslu, mistik, dağınık bir tarzda betimlenegelmiştir. "Fuzzy"nin kelime anlamı da saçaklı, dağınık, müphem, puslu demektir. Aristo'nun siyah-beyaz mantığının karşısında Buda'nın hem siyah hem de beyaz mantığı konulmaktadır (s.17). Burada altını çizmemiz gereken bir husus var ki o da yazarın, İslam dünyasını Doğulu değil Batılı olarak görmesidir. İslam dünyası da bir dönemde Eski Yunan'a dönmüş, bir Rönesans yaşamıştır. İslam medeniyetinin kökeninde de Aristo'nun derin izleri vardır. İslam felsefesinin Meşşai Ekolü'nde özellikle bu tesir çok daha aşikârdır. Dolayısıyla yazar, Doğu derken İslam dünyasını dışarıda bırakmaktadır:

Diyeceğim, bir "Doğu" arayacaksak, Doğu, Buda'dadır, Şinto'dadır, Zen'dedir. Bizim Batılıdan farkımız, görelî bir yoksulluktan ibarettir. Bu bağlamda, Huntington'u da fevkalade kaba, hatta zevzek bulurum. Sadece o değil, Batı entelijansiyasının hemen tümü, nicedir çok kötü bir sınav veriyor (s. 55).

Kitabın bir sonraki bölümünde yazar, bizlere mantığın temel kavramlarını örneklerle, basit bir tarzda anlatıyor. Mantığı gereksiz bir ders olarak gören üniversite öğrencilerinin dillerinden düşürmedikleri bir örnekleri vardır:

— Bütün nadir bulunanlar değerlidir.

— Kör at da nadir bulunur.

— Öyleyse kör at da değerlidir.

Bu örnekten hareketle de mantığın gereksizliği, saçmalığı vurgulanır. Aslında burada kastedilen "Logic" anlamında mantıktır. Ancak bu eser, kolay bir şekilde buradaki saf-satayı bize göstermektedir. Buradaki örnek, biçimsel saf-satadır, çünkü ilk öncülü yanlışır. Yazar buna benzer örneklerle saf-sata türlerini bizlere anlatıyor. Örnekler ise basından, özellikle de köşe yazılarından alınmış. Yazar eserin yaklaşık üçte birini bu saf-satalara ve örneklerine ayırmaktadır.

Bir sonraki bölümde ise yazarın bize sunduğu yeni mantık anlayışının resmi netleşmeye başlıyor:

Klasik mantık dediğimiz, karşıt kutuplarla (siyah – beyaz, 0 – 1) haşır neşir olan mantıktır; diyalektik mantık, ayrı ayrı ele aldığı (siyah – beyaz, 0 – 1) kutupları bir sistem dahilinde birleştiren mantık, çok-değişkenli mantık ise bu kutuplardan birisinin diğerine dönüşüm sürecindeki değişimlerle ilgilenen mantık. Her üçü de aynı araçları kullanıyorlar: Öncüller ve vargı; tanımlama, sınıflandırma, tümevarım ve tümdengelen kıyas, analiz ve sentez. Buna karşın, gerek klasik mantık gerekse diyalektik mantık kutupların arasında kalan değerleri yok sayarlarken (ki buna Tertium non datur, yani üçüncü bir ihtimal yok ilkesi deniyor) çok-değişkenli mantık bu değerleri de hesaba alıyor. Yani, hep ya da hiç değil, biraz neredeyse, bir dereceye kadar gibi nüanslara yer veriyor. Böylece, akıl yürütme sürecinde, bugüne kadar güldüğümüz olsa olsa yöntemi geçerlilik kazanıyor (s. 147).

Artık bilimsel olarak ispat edildiği gerekçesiyle kesinliği vurgulanmaya çalışılan "Tek Doğru"lar yoktur. Dolayısıyla kitabın başlığında da kullanıldığı şekliyle aklın yolunun bir değil birkaç olduğu ve bunun da mantıksal bir çelişiklik oluşturmadığı ortaya konmaya çalışılmaktadır.

"İkinci Aydınlanma ve Yeni Kozmoloji" başlığını taşıyan son bölüm, özellikle teologları ilgilendiren bazı problemleri konuları ele almaktadır. Bu bölümde ciddi bir sorgulama ile karşı karşıya kalıyoruz. Bilim, baş döndürücü hızda ilerliyor ve yeni bulgular oldukça ilginç. Örneğin bir gün nano robotlar, öldükten sonra dondurulmuş cesedi onarmaya başarlarsa ne olur? Bilimsel gelişmeler karşısında nasıl bir tutum sergilemeliyiz?

Vatikan'ın Hristiyan ilahiyatını bilimle barıştırmak için özel birimler oluşturduğunu ve çalışmalar yürüttüğünü gıpta ile ifade eden yazar, bizim ilahiyat fakültelerimizin ise fizik ve kozmolojiden bihaber oluşunu hayret ve esef ile karşılıyor. Bu kaniya ise bir ilahiyat fakültesinin telefonuna çıkan bayanın, sizde kozmoloji öğretiliyor mu, sorusuna gülerken olumsuz yanıt vermesiyle ulaştığı anlaşılıyor (s. 168). İslam'ın Hristiyanlığa benzer biçimde bilimle bir çatışma içerisine tarih boyunca girmemiş olması ve

Hristiyanlıktaki gibi kurumsal bir yapıda olmaması, İslam teolojisini bilimle uzlaştırma gayretiyle bilime yönelen teologların varlığını ve sayısını sınırlı tutmuş olabilir. Nitekim Müslüman âlimlerin böyle bir kaygılarının olduğu da tartışılır. Kitabın büyük bölümünü oluşturan safsatalar kısmında yazarın bahsettiği “Genelleştirme Safsatası”na (*Fallacy of Converse Accident*) düşmemeye özen göstererek bilimsel gelişmelerin teolojik yorumlarına ilişkin çok fazla çalışma olmadığı konusunda yazara katılmakla birlikte, bu alanda yapılmış araştırmaların olduğunu, birçok yüksek lisans ve doktora tezi yapıldığını belirtmek gerekir.

“Aklın yolu da bir değildir” iddiası; yeni bir mantık anlayışı ortaya koymaktan ziyade, kendi anlayışı ve inancı dışında doğru hiçbir anlayış ve inanış olmadığını iddia eden anlayışların mugalata olduğunu ortaya koymaktadır. Yani çoğulcu anlayışlara kapı açan bir yaklaşımı vardır ki bu yönüyle okunmaya değer bir eser olduğu söylenebilir.

- Ömer Mahir Alper, *İnsan ve Varlık: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2010, 208 s.

Değerlendiren: Adnan Çilingir\*

Ömer Mahir Alper'in *İnsan ve Varlık: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* isimli eseri, Kemalpaşazâde örneğinden yola çıkarak İslam düşüncesinde varlık ve insana yapılan vurguyu ele almaktadır. Eser, Kemalpaşazâde'nin görüşlerinin analitik bir şekilde incelenmesi aracılığı ile modern dönemde canlılığını yitirmiş varlıkla ilgili kavramsal örgünün yeniden inşasını amaçlamaktadır. Başka bir ifade ile çalışma, Kemalpaşazâde hakkında bir referans kitabı olmasının yanında, ortalama felsefe okuyucusuna İslam düşüncesinde varlık konusunun ele alınış biçimlerini geçmişten günümüze bir projeksiyon ile sunmayı amaçlamaktadır. Yazar, böyle bir çabanın gerekliliğini, ilerde daha da detaylandıracağımız üzere, varlık anlayışı merkezli bir modernite eleştirisi üzerine kurmaktadır. Yedi bölümden oluşan çalışmada konu sırasıyla, temel bir kavram olarak varlık, varlığın metafizik ilkesi olarak tanrı, var olanın bir delili olarak âlem, küçük âlem olarak insan, varoluş sürecinde insan, imkân bakımından insan ve başka bir varoluş biçimi olarak ahiret başlıkları altında ele alınmıştır.

Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemlerinde yaşamış olan ve Alper'in "Osmanlı düşüncesini var eden düşünür" olarak nitelendirdiği Kemalpaşazâde (ö. 1534), çok yönlü ilmi kişiliği ile dikkat çeker. Eser boyunca yazarın ortaya koyduğu temel argüman, birçok kadim gelenekte olduğu gibi İslam düşüncesinde de insanın merkezi bir konuma sahip olduğu, bu merkezi konumun da vücûd anlayışı ile açıklanabileceğidir. Yazar, insanın merkezîyetinin felsefe, tasavvuf ve kelimada farklı kavramlar ve yaklaşımlar ile de olsa temel bir konu olduğunu ve her üç gelenekte ayrıntılı bir şekilde ele alındığını, eser boyunca metinler arası okumalar ile ortaya koymaktadır. Yazarın, Kemalpaşazâde'yi merkeze alarak konuyu incelemesi; Kemalpaşazâde'nin, insan ve varlık konusunu adı geçen üç disiplinin kavramsal çerçevesi ve sembolik dili açısından ele almış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Yazar, bölüm başlarında temel problemleri formüle ederek ilerleyen sayfalarda bu problematik alanlara çözüm önerilerini Kemalpaşazâde'nin – yeri geldiğinde daha da geriye giderek İslam düşüncesinin kurucu düşünürlerinin- diliyle sunar. Bu durum, okuyucuyu, eser boyunca konuşanın yazar mı yoksa Kemalpaşazâde mi olduğu ikilemine düşürebilir. Adeta Kemalpaşazâde'de içkin bir dil ve üslup geliştirmek yazara anlatım derinliği, kökensellik gibi faydalar sağlamakla birlikte eserin inşai gayesine de işaret eder. Ancak bu durum, birtakım soruları da beraberinde getirebilir. Örneğin Kemalpaşazâde'nin bir bütünlük içerisinde anlaşılmasını kısıtlayabilir. Zira okuyucu, yazarın belirlediği hedefe doğru akan bir düşünürün gerçekte ne düşünmüş olduğu, belirlenen hedefin dışında bir Kemalpaşazâde olup olmadığı sorularını sorma duru-

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

munda kalabilir. Bu tür sorular peşinden giden okuyucu, gerek düşünür üzerine yapılmış çalışmaların azlığı, gerek düşünüre ait birçok risalenin kolay ulaşılabılır olmamasından dolayı tatminkâr cevaplara ulaşmakta zorlanacaktır.

Anlamı apaçık ve kendiliğinden anlaşılır bir kavram olarak *varlık* kavramının temel bir kavram olduğunu ortaya koyan yazar, varlık kavramının anlaşılması sürecinde başka bir kavrama atfın gerekmediğini ifade eder. Bu doğrultuda Kemalpaşazâde de İbni Sîna çizgisine bağlı kalarak varlığın bir mesele olarak ele alınamayacağı, ancak bir konu olması bakımından ele alınabileceği düşüncesindedir. Zira varlık kavramı, mesele olmayacak kadar anlamını kendisinde apaçık bir şekilde bulundurmaktadır. Varlıkların varoluş ilkesi *vücûd* iken, varlığını bu ilkeden alan diğer varlık sahipleri ise *mevcûdattır*. Varlık söz konusu olduğunda, varlığın zorunlu, mümkün ve imkânsız olma durumu söz konusu olur. Varlığı zorunlu olan vücûd sahibi tanrı iken, varlığı mümkün olanların varlıkları ve mahiyetleri birbirlerinden farklılaşabilmektedir. Bu noktadan sonra Alper, varlığı imkân sınırlarında olanların varlıklarını açıklamak adına Kemalpaşazâde'nin yaptığı ayrımları zikreder. Meşşâî gelenekte sıkça kullanılan bu ayrımlar, asil varlık-gölge varlık, zihnî varlık-haricî varlık, leys – eys gibi kavramları kapsamaktadır.

“Var olanlar niye yok değil de vardır?” sorusunun en kapsamlı, en derinlikli ve en kökensel soru olduğunu belirten yazar, bu sorunun her üç açıdan da varlığın zorunlu olarak kendisine intaç edildiği bir varlığa işaret ettiğini düşünür. Modern dönemin ayırt edici vasfı olarak Descartes'in varlığı düşünme sıfatına bağlaması, varlığı haricî bir sebebe – *bir illete*- bağlı olarak kurgulamayı ifade eder. Oysa varlığı kendi dışında bir etkene bağlı olan varlık, izafî bir varlık olarak varlığın bizatihi sebebi olamaz. Zorunlu varlık, hiçbir illete kayıtlı olmadan varlığın temel ilkesi olmak zorundadır ki bu da tanrıdır. Kemalpaşazâde, zorunlu varlık ve varlık kazananlar arasındaki hiyerarşiyi açıklamak adına farklı eserlerinde meşşâî, işrakî ve tasavvufî geleneklerde yaygın olarak kullanılan bazı benzetmeleri ustaca kullanır. *Vâcibu'l vücûd* ile *mevcudât* arasındaki irtibatı Allah'ın *cûd* sıfatını merkeze almak suretiyle zengin ile fakir arasındaki ilişki ile açıklar. Bu konu üzerine *Fi'l Fakr* isimli müstakil bir risale kaleme alan Kemalpaşazâde, yoksulluğu zenginlikten pay almaya bir imkân olarak kabul ederek yoksulluğun bir fazilet olduğunu ifade eder. Zengin ise yoksulun imkânına üç açıdan karşılık olur: i- herhangi bir karşılık ve yarar beklemezsizin, ii- gerekeni, iii- fayda sağlamak maksadıyla verir. Tanrı, zenginliği başkasından edinmediği ve zenginliği kendinden olduğundan tek zengindir. Mevcudât ise zenginlikten pay almayı her daim kendi dışında bir sebep ile gerçekleştireme imkânına sahip olduğundan dolayı yoksuldur. Özetle, var olanların varlıkları, mahiyetleri ve bu mahiyetlere fayda sağlanması, tanrının cömertliğinin bir neticesidir.

Kemalpaşazâde başka eserlerinde ise işrâk ve tasavvufî geleneklerinde kullanılan nur ve gölge metaforunu kullanır. Buna göre zorunlu varlık *sırf nur*, diğer varlıklar ise bu nurun birer *gölgesidir*. Gölge varlıkların mertebeye düşük oldukları açıktır, ancak Kemalpaşazâde, onların nurdan bir pay alarak varlığa kavuşmuş olmaları üzerinde durur. Bunun yanında eşyayı görebilme/bilebilme ışığın aydınlatmasıyla mümkün



olmaktadır. Burada dikkat çekici olan nokta, Kemalpaşazâde'nin nuru açık bir şekilde hem ontolojinin hem de epistemolojinin kaynağı olarak ifade etmesidir. Yazarın deyişiyle, "nur teorisi dikkate alındığında, nurun varlığından ve nuru algılamaktan müteşekkil nurun bilgisinden söz etmek kaçınılmaz hale gelmektedir". Gölgenin nurdan sâdır olduğu açık olmakla beraber, gölgeden nura ulaşmanın da mümkün olabileceğini düşünen Kemalpaşazâde, gölge ile nur arasında çift yönlü bir ilişki olduğu halde, bu ikisi arasında ontolojik yakınlaşmanın sözünün dahi edilemeyeceğine dair bazı argümanlar geliştirir. Örneğin tasavvuftaki *fenâ* düşüncesinin, nuru daha yakından müşahede etmekten başka bir şey olmadığını ifade eder.

Tanrıdan başka varlık sahibi olan her şeyi ifade eden bir kavram olarak âlem, nurun tek, gölgelerin ise çeşitliliğine işaret eder. Bu çeşitlilik durumu – *kesret* –, aynı zamanda tanrının tek olduğuna giden bir yoldur. Tanrının sıfatlarının bilinmesi ancak bu çeşitlilik üzerinden gerçekleşebilir, zira Kemalpaşazâde'nin deyişi ile "âlem alamettir". Dolayısıyla âlemin alametliğinin nasıllığı ayrıntılı bir incelemeyi de gerektirir. İşaret eden ile işaret edilen arasındaki en temel ilişki, işaret edenin yaratılmış olması durumudur. Böylece Kemalpaşazâde, İslam düşüncesinde sonu zaman zaman tekfir kadar varmış merkezî bir meseleyi, konunun merkeziliğini de ortaya koyarak ele alır. İmkân durumundan varlığa geçişi dokuz farklı kavram ile – *sun', halk, icâd, ihdâs, ihtirâ, ibdâ', tekvîn, ca'l ve fiil*- açıklar. Bu şekilde bir tefrik, mevcudât'ın mahiyet, madde ve suret bakımından varoluştaki farklılıklarını da açıklar mahiyettedir. Kemalpaşazâde, evrenin yaratılmış olduğuna dair herhangi bir şüphenin olamayacağını, zamanın da feleklerin bir şekle bürünüp dönmeye başlaması ile başladığını, dolayısıyla zamanın henüz var olmadığı durum hakkında kesin bir bilgi sahibi olamayacağımızı belirterek agnostik bir tutum sergiler. Fakat Fahreddin Râzî'den bir iktibas ile Kur'ân-ı Kerim'de açıkça belirtilmediği halde, konu ile ilgili kesin bir kanaat sahibi olan birinin de tekfir edilemeyeceğini vurgular.

Kemalpaşazâde, insanın dışında olan âlem olarak *âfâki âlem* ile insanın kendine dönük olan *enfûsi âlem* ayrımını ortaya koyarak *enfûsi âlem*'in tanrının varlığına en büyük delil olduğunu vurgular. İnsanın varlık kazanması külli bir gaye çerçevesinde gerçekleşmiştir ki bu da tanrının mükemmeliyetinin insan üzerinde tezahür etmesinden ibarettir. İnsan, tanrının isim ve sıfatlarını en mükemmel şekilde kendisinde topladığından, tanrıya varmak isteyen kimse öncelikle insana bakmalıdır. Tasavvufta sıklıkla karşılaştığımız ayna metaforunu Kemalpaşazâde de kullanarak tanrıyı görmek isteyen aynada kendisine bakmasını önerir. İnsan, bu mükemmeliyetinden dolayı halife olabilme şerefine kavuşmuştur.

İnsanı mükemmel kılan, diğer canlıların sahip olduğu beden ve ruha ilave olarak nefis sahibi olmasıdır. Kemalpaşazâde'ye göre nefis akla, beden fizik dünyaya, ruh ise akıl ile fizik dünya arasında bir konumda bulunan hayale tekabül eder. Varlığın kavranması ancak fizik dünyadan soyutlanmış bir akıl ile mümkün olabileceğinden, nefsin asıl gayesi yalnızca kendi imkânı dâhilinde bulunan amaca yönelmek, başka bir ifade ile varlığın hakikatini kavramaktır.

Ölümden sonra yeniden diriliş, farklı bir varoluş biçimi olması bakımından Kemalpaşazâde'nin odaklandığı bir konu olarak karşımıza çıkar. Yazar, konu ile ilgili temel yaklaşımları ortaya koyup bunları tek tek tartıştıktan sonra, özellikle İbni Sîna'nın bedeni haşrin imkansızlığını kabul ettiği yönündeki iddianın kati olmadığını ortaya koymaya çalışır. Zira İbn-i Sîna, geç dönem eserlerinden biri olan *en-Necât*'ta cismani haşrin şeriat ile, ruhani haşrin ise akıl ile bilinebileceğini açıkça ifade eder. Bununla birlikte Kemalpaşazâde, İbn-i Sîna'nın cismani haşrin imkânsızlığını ortaya koyduğu *el-Adheviyye Fi'l-Meâd* isimli eserinde, kendi görüşlerinden ziyade, eserin başında da ifade ettiği gibi Aristocu görüşü temsil eden Meşşâi düşünürlerin görüşlerini aktardığını ifade eder. Bu yaklaşım alternatif bir İbni Sîna okuması içermekle beraber, asıl dikkat çekici olan Kemalpaşazâde'nin İbni Sîna üzerine olan ısrarıdır. Bununla birlikte Kemalpaşazâde, meseleyi İbni Sîna'nın yaklaşımına paralel bir şekilde ele alarak önermedeki temel öncüller üzerine yoğunlaşır. Meşşâi görüşe göre cismani haşr, sınırsız sayıdaki ruhun, tabiatı gereği sınırlı olan mekânda gerçekleşmesini gerektirdiğinden vuku bulması imkân dışıdır. Kemalpaşazâde, yalnızca kendilerine davet gelmiş kişilerin haşr olunacağını, bu durumda haşr olunacak ruhların sınırlı olduklarını, dolayısıyla da bir mekân içerisinde cisman haşr olmanın mümkün olduğunu delilleri ile ortaya koyar. Özetle Kemalpaşazâde, haşrin tüm insanlar adına söz konusu olmayacağını, hem bedeni hem de ruhani haşrin, dinen ve aklen bir tutarsızlığa mahal vermediği görüşündedir.

Günümüzde Osmanlı düşüncesinin varlığı ve/veya özgünlüğü etrafında çeşitli tartışmalar yürütülmektedir. Kemalpaşazâde'yi İslam düşüncesi içinde bir süreklilik içinde okuyup Osmanlı düşüncesinin kurucu figürlerinden birisi olarak konumlandıran bu çalışma, konuyu ele alış biçimi ile bu varoluşsal tartışmaya girmeksizin bir cevap ortaya koymaktadır. Bu yönüyle bu eser, Osmanlı düşüncesi çalışmalarında yeni bir dönemin başladığının habercisi olarak görülebilir. Zira çalışma boyunca Kemalpaşazâde'nin orijinal görüşlerini, diğer kurucu düşünürlerle arz ettiği süreklilik ve yeni katkılar bağlamında okumaktadır. Bu çaba; farklılıklar, benzerlikler ve yeniliklerin tespitinden öteye belki de daha üst bir amaç olarak anlamayı bir süreklilik içerisinde gerçekleştirmek, hatta böyle bir sürekliliğin tesisine yönelik bir çaba olarak görülebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, çalışmanın genelde klasik dönem sonrasını, özelde ise Osmanlı düşüncesini araştıranlara bir örnek teşkil edebileceği söylenebilir. Zira eser boyunca açığa çıkan olgulardan biri de genel olarak Müslüman düşünürlerin, özelde ise Kemalpaşazâde'nin ifade etmek istediği bir konuyu doğrudan değil, metinler arası bir bağlam kurarak anlatma gayretinde olduğu gerçeğidir. Başka bir deyişle, süreklilik içerisinde anla(t) mak bize ait bir tercih değil, İslam düşüncesinde klasik bir düşünürün izlediği yoldur.

Kanaatimce, çalışmanın tartışmaya açık yanı, kuvvetli bir iddia sahibi olmasından da mütevellit, modern Türk düşüncesinde yeterince tanınmayan bir düşünürü bağlam kurmak amacıyla seçmiş olmasıdır. Belirlenmiş bir gayenin gerçekleştirilmesi adına düşünürün bir vasat olarak kullanılmasına ek olarak kitapta işlenen konuların kapsam olarak geniş olduğu göz önüne alındığında, eserin temel referans olma vasfının bir nebze de olsa zedelendiği söylenebilir. Ancak bu durum, Kemalpaşazâde çalışmalarının yoğunluk kazanmasını sağlama imkânını da içerisinde barındırmaktadır.

- Kasım Şulul, *İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, 430 s.

Değerlendiren: Necmettin Kızılkaya\*

İbn Haldûn ve düşünce sistemi, çok erken dönemlerden itibaren değişik ilmi çalışmalara konu olmuştur. Bunların bir kısmı İbn Haldûn'un düşünce sistemini ve dayanmış olduğu temelleri keşfetmeye yönelik iken bir kısmı onun etkilerini ortaya koymaya çalışmış; kimisi de İbn Haldûn'dan hareketle kendi dönemlerinin problemlerine çözüm üretme çabasıyla yapılmıştır. Onun *Mukaddime*'de incelediği mevzuların her dönemde geniş bir yelpazeye sahip ilmi çevrelerin ilgi odağı olmasının temelinde, kendisinden önceki sosyal olayları gerçekçi bir şekilde analiz ederek kendisinden sonrasına ışık tutacak tahlillerde bulunması ve çıkarmış olduğu sonuçların tarihte meydana gelen hadiselerin anlaşılmasında önemli veriler oluşturması yatmaktadır. Bu nedenle, günümüzde de İbn Haldûn üzerine birçok araştırma yapılmaktadır. Bunlardan biri de Kasım Şulul'un *İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti* isimli eseridir.

Çalışma giriş, üç ana bölüm, sonuç ve geniş bir ekten oluşmaktadır. Müellif, *Mukaddime*'de geçen hadislerin kaynaklarını ve Arapçalarını verip tercüme etmiştir. Ayrıca İbn Haldûn'un zikrettiği isimlerin doğum ve vefat tarihleri, tam isimlerine ilaveten bazen hayatları hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Giriş bölümünde yazar, medeniyet kavramı üzerinde durmaktadır. İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurunun temelinde tevhit ilkesinin bulunduğunu ifade eden Şulul, İslâm dininin kurucu ve yönlendirici değerlerini ön plana çıkararak İslâm ve medeniyet kavramlarını incelemektedir. Genel olarak her bölümde ele aldığı kavramların morfolojik tahlillerini yapan ve bunların sözlük ve dinî kaynaklarda kullanım şekillerini aktaran müellif, medeniyet kavramını da bu şekilde geniş bir analize tabi tutmaktadır. İslâm medeniyetini Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliği ile başlatan Şulul, Kur'ân ve Sünnet'i bu medeniyetin temel kaynaklarının başında zikretmektedir. İslâm medeniyetinin özü olarak tevhidde yer verdiği bölümde, tevhidin metodolojik ve muhteva boyutlarının olduğunu ifade etmekte ve metodolojik boyutunun birlik, akılcılık ve müsamaha prensiplerini ihtiva ettiğini belirtmektedir. Tevhidin muhteva boyutuna ise metafizik, ahlak, değerler, toplumsallık ve estetik/sanat çerçevesinde değinmektedir. Ancak, bu başlıkların altında çok kısa bilgilere yer verilip medeniyet ile ilişkilerinin analiz edilmemesi ve bazı kavramların Batı medeniyeti içerisinde ifade ettiği anlam üzerinde durularak subjektif değerlendirmelerde bulunulması söz konusu kavram ve müesseselerin tevhit ve İslâm medeniyeti için nasıl bir işleve sahip olduğuna ışık tutmamaktadır. Ayrıca, yazarın bu bölümlerde değişik kültür havzaları içerisinde ortaya çıkan akılcılık ve hümanizm gibi kavramları, İslâm'ın hümanizmi ve tevhidin hümanizmi gibi terkipler içerisinde kullanması, bu kavramların gelişigüzel kullanıldığını göstermektedir.

\* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Birinci bölümün ana konusunu devlet oluşturmaktadır. Yazar, ilk olarak devlet kavramı üzerinde durmuş ve bunun belirli dönemlerde anlam değişikliğine uğrayarak siyasi bir mana kazandığını ifade etmiştir. Buna göre, ilk safhada zafer ve güç; ikinci safhada nihai siyasi otorite; üçüncü safhada ise milli devlet anlamına geldiğini belirtmiştir. Şulul, eserin önemli bir bölümünü teşkil eden bu başlıkta; devlet, hilafet, hilafet-saltanat; halifenin seçimi, görevleri; devletlere ait olan semboller üzerinde durmuştur. Daha sonra devletin vezirlik, haciblik, divân, şurta ve hisbe gibi kurumları incelenmiş; devletin savaş ve barış politikaları cihad ve ordu gibi kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bölümde ele alınan konular, özellikle devlet ve ilgili kavram ve kurumların, İslam medeniyetindeki fonksiyonu, bunların bir medeniyet oluşumundaki rolleri üzerinde neredeyse hiç durulmamış, *Mukaddime*'de yer alan bilgiler aralarında mantıklı bir silsile oluşturulmadan aktarılmakla yetinilmiştir.

Diğer bölümlere göre konu çeşitliliği fazla olmakla beraber, daha kısa olan ikinci bölümde yazar; şehir, mabed, pazar ve eğitim-öğretim mekânlarını üzerinde durmaktadır. İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurunda merkezî bir role sahip olan şehir/medine; insanların metafizik âlemlerle ilişkilerini gösteren mabetler, toplumların tüketim alışkanlıklarının tespit edilmesinde hayati önemi haiz olan pazarlar ve bir medeniyetin bilgi üretiminin yapıldığı yerler olan eğitim-öğretim kurumlarının medeniyet ile ilişkilerinin kurulmadan ele alınması ve bunların İslâm medeniyetinin tesisinde oynadıkları rollere nispetle oldukça sathi bir anlatımla geçiştirilmesi, eserin önemli noksanlıklarındandır.

Üçüncü bölümde ilimler ve öğretim yöntemlerini ele alan yazar, ilk olarak öğretim yöntemleri üzerinde durmuştur. Buna göre öğretimin faydalı olabilmesi, kademeli ve yavaş yavaş olmasına bağlıdır. Öğretimin ilk safhasında her ilmin temel esasları öğretilir; ikinci aşamasında, konular daha detaylı bir şekilde ele alınır, sorunları üzerinde durulur; üçüncü safhada ise ele alınan ilim ile ilgili konuların tamamı üzerinde durulur ve öğrenci artık meleke sahibi olur. İslâm eğitim-öğretim kurumlarının dayandığı esasları maddeler halinde sıraladıktan sonra medrese müfredatına değinen müellif, burada İbn Haldûn'dan sonra yaşayan Taşköprüzâde, Kâtib Çelebi ve Abdullah Ahîskavî gibi ilim adamlarının aldıkları derslere göre medrese programını -kendilerine neden yer verdiğini belirtmeden- aktarmıştır. Şulul, ilimleri araç ve amaç ilimler şeklinde tasnif ettikten sonra, amaç ilimleri *Mukaddime*'deki tasnifi esas alarak incelemiştir. Bu bölümde, özellikle tarih başlığı altında ele alınan tarih yazıcılığı, ilimlerin tasnifinde tarihin yeri ve İslâm tarihçiliğinin felsefi yapısı ile ilgili önemli bazı mülâhazalarda bulunmaktadır. Coğrafya başlığı altında ise coğrafi eserlerin kaleme alınmasında etkili olan dinî, ticarî ve siyasi faktörlere değinen müellif, coğrafi eserlerin gelişim süreçlerini ve içeriklerinin oluşumunu incelemiş ve bazı Müslüman coğrafyacılar kısaca yer vermiştir. Aynı başlık altında seyahatnameler, bölge monografileri ve coğrafya sözlüklerini de ele almıştır.

Yazar, kitabın sonunda yer alan *Ek* bölümünde *Mukaddime*'de geçen bazı özel isimler ile terimleri açıklamaktadır. Bu bölümde ele alınan kavramlar, her ne kadar

*Mukaddime*'nin kendi mantık bütünlüğü esas alınmadan ve *Mukaddime*'deki bağlamları dikkate alınmadan başka kaynaklardan hareketle analiz edilse de İbn Haldûn düşüncesinde önemli role sahip kavramlar hakkında genel bir malumat verilmesi, eserden istifade edilmesini sağlamaktadır.

Eserin başlığından, İbn Haldûn'un İslâm medeniyetinin mahiyetine dair tasavvurunu ortaya koyma gibi bir hedefinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kitapta İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurundan ziyade; devlet, şehir, mabet, pazar ve eğitim kurumları ile çeşitli ilimler ve öğretim yöntemleri hakkında *Mukaddime*'de yer alan malumat, herhangi bir analize tabi tutulmadan ve İbn Haldûn'un bu konulardaki görüşlerinin bağlamları üzerinde durulmadan bir araya getirilmiştir. Çalışmanın yazarı Kasım Şulul'un, eserin girişinde kitabı kaleme alma gerekçesine değinmemesi ve incelediği konular ile İbn Haldûn'un medeniyet tasavvuru arasında bağlantı kurmadan doğrudan konuya girmesi "*Neden böyle bir eser?*" sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

İbn Haldûn gibi önemli bir düşünürün medeniyet kuramını ele alma iddiasında olan çalışmanın *Mukaddime*'de geçen bilgileri tekrar etme yerine tahlil etmesi, eseri daha yararlı hale getirebilirdi. Özellikle İbn Haldûn gibi İslam ilim geleneği içerisinde yetişmiş teorisyenlerin görüşlerinin, Batılı bilim anlayışının hâkim olduğu bilgi sistemi içerisinde üretilen değişik kuramlara kıyasla kendi sosyal gerçekliğimizi açıklamada önemli bir role sahip olduğu düşünülduğünde, onun düşünce sisteminin tekrardan öteye bir bakış açısıyla ele alınmasının zarureti kendiliğinden görülecektir. Bu nedenle, İbn Haldûn'un İslâm medeniyetine dair görüşlerinin olduğu gibi yansıtılmasından ziyade, bunların beslendiği kaynakların tahlil edilmesi, hem İbn Haldûn'un hem de İslâm medeniyetinin dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına ve buradan hareketle günümüze dair çözümler üretilmesine katkı sağlayacaktır.

- İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, 198 s.  
Değerlendiren: Hamdi Çilingir\*

من اشتغل بالحواشي ما حوى شيئاً  
و من اشتغل عن الحواشي ما حوى شيئاً

*Sadece haşiyelerle meşgul olan, ilim namına bir şeye sahip olamaz.  
Kendini haşiyelerden müstağni addedenin de ilimden nasibi olmaz.  
Medrese sözü*

Oryantalist söylemin inşa ettiği ve bazı Müslüman ilim adamları tarafından bilinçli ya da farkına varılmaksızın kabul edilen, sorgulama ve kritik etme ihtiyacı hissedilmeden dillendirilip savunulan birçok tez/söylem vardır. Çoğu zaman bu söylem ve tezlerin köken veya politik/akademik gayeleri unutulmuş/göz ardı edilerek, belli bir süreçten sonra da içselleştirilerek İslam ilim tarihi ve geleneğini anlamada merkezî bir konuma yerleştirildikleri görülebilmektedir. Bu temel tezlerden biri de, İslam dünyasında ilimlerin doğuş ve gelişme dönemlerinin ardından, özellikle 12. yüzyıl sonrasında 19. yüzyıla kadar, bir duraklama ve gerileme çağı yaşadığı söylemidir. Bu söylemin hemen hemen bütün İslami ilimlerin tarihsel gelişimini değerlendirme konusunda bir taslak haline geldiği söylenebilir.<sup>1</sup>

İslami ilimler tarihi hakkında yaygın olarak sahip olunan bu anlayış ve tarihsel taslak; İslami ilimler alanında ilk dört veya beş asırlık süre içerisinde yaşamış İslam âlimlerini, deyim yerindeyse “mutlak müçtehit”, eserlerini de “içtihadı dayalı ve özgün-orijinal” olarak nitelemiş ve yüceltmıştır. Sonraki dönemlerde yaşamış âlimleri ise “mukallit” seviyesinde ve eserlerini de “taklide dayalı ve özgünlükten-orijinallikten yoksun” eserler olarak değerlendirmiştir. Aynı zamanda bu dönemin baskın telif tarzı olan şerh, haşiyeye, ta’lik, ihtisar türü çalışmaları da bu çerçevede ele alınarak taklide dayalı, özgünlükten yoksun, ilim geleneğine katkı sağlamaktan uzak bir literatür olarak kabul edilmekte ve itibarsızlaştırılmaktadır. 19. yüzyıl sonrasında Batı’nın ilerlemesine karşı geliştirilen/gelişen refleks ve tepkilerin bir ürünü olarak ortaya çıkan ve temelde İslam ilim geleneğine karşı duyulmaya başlanan güvensizlikle beslenen bu söylem içinde şerh ve haşiyeye literatürü neredeyse tamamen olumsuz bir alan haline sokulmuş, şerh ve haşiyeler üzerinden deyim yerindeyse bir ilim geleneği mahkûm edilmiş; ama şerh ve haşiyeye literatürünün mahiyeti, içeriği, bir telif tarzı olarak özellikleri, ilim geleneği için-

\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı

1 Mesela söz konusu taslak çerçevesindeki değerlendirmelere örnek olarak bk. Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayınları, 2004; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlimi: Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2000, s. 19-40; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV yayınları, 2000, s. 41-94.

deki yeri ve önemi, medrese sistemi ile ilişkisi gibi önemli soruların ortaya konması ve cevaplarının araştırılması hiç önemsenmemiş ve üzerinde durulmamıştır. Halbuki çağdaş dönemde belli çevrelerde yaygın olarak kabul edilen şerh ve haşiye literatürü ile ilgili algının doğruluk veya yanlışlığı, gerçeklik veya sahteliği, ancak bu soruların cevaplanması ile bir neticeye bağlanabilir. İsmail Kara, tam da bu soruların peşinde koşarak şerh ve haşiye literatürü hakkındaki mevcut söylemin kritiğini yapmakta ve şerh-haşiye literatürünü mahiyeti, içeriği, telif özellikleri, medrese sistemi içindeki yeri, çağdaş dönemde şerh ve haşiye algısı gibi konular etrafında ele alarak yaklaşık bir buçuk asırdır itibarsızlaştırılan bir alanı kendi mantığı ve özgünlüğü içinde ortaya koymaya çalışmaktadır.

Temelde iki kısım olarak tasarlanan eserin *Tarihten Bugüne Gelirken Şerh ve Haşiye -Metin, Şerh, Medrese Sistemi-* başlıklı ilk kısmında yazar, şerhin mahiyeti ve şerh medrese ilişkisini ele almaktadır. Şerh ve haşiye türünü “ilmin kaynaklarından biri olarak ‘metin’ ve ‘kitap’ üzerine yapılmış doğru ve yerinde anlamaya, ilmî muhafazaya, devamlılığı sağlamaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabalar” (s. 19) olarak tanımlayan yazar, metni açmaya ve anlamaya yönelik her tür eseri şerh literatürü olarak değerlendirmektedir. Yazara göre metin-şerh şeklindeki ilmî geleneğin temelinde Kur’an (metin) ve Kur’an üzerine yazılan tefsirler (şerh) yatmaktadır. Yazarın bu bölümde dikkat çektiği en önemli nokta: Şerh ve haşiye literatürünün sadece İslami ilimlere veya İslami kültür havzasına ait bir telif türü olmadığı, örneğin klasik felsefenin de Aristo ve Eflatun’un eserlerine şerh yazma üzerinden yürüdüğü ve neredeyse felsefe yapmanın şerh yazmaktan ibaret sayılabileceğidir (s. 15). Bu çerçevede İslam felsefesinin önemli simalarından İbn Rüşd’ün “şârih” sıfatına da dikkat çekmektedir (s. 25). Şerh geleneğini bu anlamda daha geniş bir çerçeveye oturtan yazar, bir eserin muteberliğini veya önemini tayin eden unsurun o eserin telif türü olmadığını (metin, ihtisar, şerh vs.) belirtmekte; aksine söz konusu metnin kendisinin, kapasitesinin, imkânlarının ve sahasındaki başarısının bu konuda belirleyici olduğunu kabul etmektedir (s. 27). Bu nokta kanaatimizce çok önemlidir. Çünkü modern dönemde şerh ve haşiye literatürü üzerinde yapılan değerlendirmelerin en önemli zaaf noktası; eserleri telif tarzına göre değerlendirmesi, dolayısıyla şerhin metne ne eklediği, hangi katkıları yaptığı, metni nerelere taşıdığı gibi soruları göz önüne almaması, çoğu zaman *fer’* olan *şerh*lerin *asl* olan *metin*leri şöret bakımından geçtiği ve zamanla *asl* haline geldiği gerçeğini dikkatlerden kaçırarak şerh ve haşiye literatürünü kendi tarihsel bütünlüğü içinde değerlendirmemesi olduğu söylenebilir. Hâkim telif tarzının bir metnin esas alınması ve bunun üretilmesine dönük olarak gerçekleştiği klasik dönemi bugünün orijinal eser ortaya koyma tutkusunu ile yargılamak, bir anlamda anakronizme düşme tehlikesini de beraberinde getirmektedir.

İşte bu noktada yazar, klasik dönemdeki şerh-haşiye geleneğini medrese sistemi ile irtibatlandırarak “şerh ve haşiye geleneğinin medreselerle, medreselerin eğitim ve öğretim tarzıyla, ilim siyaseti ve tedris usulüyle yakından irtibatlı olarak ortaya çıkıp geliştiğini” vurgulamıştır. Bu çerçevede şerhin fonksiyonuna dair var olan yanlış bir algı-

dan da söz eden yazara göre, “şerh ve haşiye türü eserler, sanıldığına aksine sadece okurken başvuru metnin problemlerini çözmez, bu en alt düzeydeki görevidir; şerh ve haşiyenin asıl işlevi, bizzat problemi, metni, dili ve okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması ve onu teşvik etmesidir.” (s. 29). Medreselerin ve tedris tarzının bazı standartlar ve teamüller oluşturduğunu ve bu standartların temelinde 1. İntikal, tederrüs 2. Tedris, idame 3. Telif, tenkit şeklinde ifade edilebileceğini belirten yazar (s. 41), bu teamül ve standartlar içinde şerh ve haşiye geleneğinin anlamlı olduğuna dikkat çekmektedir. Tarihsel süreç içerisinde niçin bazı metinlerin şerhe *asl* olma vasfını kazandığı ve bunu hangi özelliklerine borçlu olduğu konusu, yazara göre başlı başına araştırılması gereken bir soru olmakla beraber “kısaca okutulmaya elverişli olmak, tasnif ve dilinin muhkemliği, sistematiklik, mezhep ve meşrep uygunluğu vs. gibi amiller düşünülebilir.” (s. 33).

Şerhin mahiyetine ve medrese sistemi ile ilişkisine dair bu bölümde önemli sorular ortaya konurken bu soruların cevaplandırılmasında ve örneklendirilmesinde genel tanımlamalara gidilmiş; mesela şerhin metni açmaya ve anlamaya yönelik bir faaliyet olduğu ifade edilirken bu açmanın ve anlamının örneklendirilmesi, tam olarak ortaya kon(a)mamıştır. Yazar tarafından metni açmaya ve anlamaya yönelik her tür faaliyet, bir şerh çalışması olarak değerlendirilip konu ele alınırken daha çok şerh çalışmalarının ortak noktalarına ağırlık verilmiş, böylece farklı ilim dallarına ait şerh ve haşiye eserlerinin bu alan farklılıklarına göre oluşabilecek çeşitli dinamikler göz önüne alınmamıştır. Yani şerh ve haşiyelerin mahiyetinin ortaya konmasında bu literatürün ortak özellikleri yanında ilgili alanlara göre birbirinden farklı işleyen dinamiklerinin de dikkate alınması gerekir. Örneğin fıkıh alanındaki bir şerhin metne katkıları ile hadis alanındaki bir şerhin metne katkıları açısından ortak noktaların yanında ne gibi farklılıklar ortaya çıkmaktadır? Bu konuda alanlara göre ne tür dinamikler işlemektedir? Dahası, bir felsefe şerhi ile İslami ilimlere ait bir şerhin ilişkisi, farklılıkları veya benzerlikleri neler olabilir? Bunun yanında şu sorular da kanaatimizce şerh ve haşiye literatürünün mahiyetinin ortaya konmasında önem arz etmektedir: Geçmişte yaygın bir hadise olarak metin yazarının kendisinin şerh yazması ne anlam ifade ediyor? Metin yazarının aynı zamanda o metne bir şerh yazması ile yazar dışında birisinin o metne şerh yazması arasındaki fark nedir? Aynı müellifin bir eserini *el-veciz*, *el-vasit*, *el-basit* şeklinde farklı hacimlere göre kaleme almasının şerh edebiyatı ile ilişkisi nedir? Bu ve benzeri sorular da eklenip daha kapsamlı bir değerlendirmeye gidilebilseydi, kanaatimizce söz konusu bölüm daha da ileri taşınabilir ve şerhin mahiyetini ortaya koyma noktasında daha fazla adım atılabilirdi.

İlk kısımda şerhin mahiyeti ve gelişip serpildiği medrese sistemi ile irtibatı tartışıldıktan sonra *Bugünden Tarihe Giderken Şerh ve Haşiye -Şerh Karşıtı Süreçlerin Mantiği Var mı, Gazali ve Onikinci Asır, İlahiyat Fakülteleri...*- başlıklı ikinci kısımda, günümüzde şerh ve haşiye literatürü ile ilgili söylemler ele alınıp kritik edilmektedir. Şerh ve haşiye geleneği hakkındaki küçümseyici ve itibarsızlaştırıcı tavrın modern döneme has bir olgu olduğuna dikkat çeken yazar, bunu İslam dünyasının Batı'nın ilerlemesi karşısında kendi ilim geleneği hakkında şüpheye düşmesi hadisesine bağlamaktadır (s. 59).



Gazali veya onikinci asır sonrası ilmin veya felsefenin durakladığı şeklindeki yaygın kanaati “kör nokta” olarak niteleyen yazar, birçok ilim adamının benimsemiş olduğu; kısa-klasik dönemlerin iyi, uzun orta dönemlerin zayıf ve durağan, nevezuhur modern dönemin de yine parlak ve iyi olduğu şeklindeki tarih tasavvurunun ilmîlikten uzak ve aforizmalarla dolu olduğunu ifade etmektedir (s. 64-65). Oryantalistik çalışmaların yerleştiği “İslam düşüncesinin 12. Asırdan sonra durduğu” iddiasının esas itibarıyla Gazali merkezli olarak felsefe ve bilim ağırlıklı olduğunu ifade eden yazara göre İslami ilimler, sanatlar ve diğer kültürel unsurlar, bu havuzun içine daha sonra dâhil edilmiş ve durgunluk-gerileme vurgularıyla kurulan politik-akademik “slogan” böylece bir bütünlüğe kavuşmuştur (s. 91). Günümüz ilahiyat fakültelerinin de büyük ölçüde bu tarih tasavvurunu kabul eden bir temel üzerine kurulduğuna değinen yazar, “içtihat”ı çok önemseyip vurgulayan bu kurumlardaki ilim adamlarının şerh ve haşiyeli literatürü hakkındaki söylemi hiç sorgulamadan (yani bir anlamda bu konuda içtihat etmeden!) kabul etmelerini yadsımaktadır (s. 66). Modern dönemdeki “kaynaklara dönüş hareketi” nin de şerh ve haşiyeli literatürü hakkındaki olumsuz düşüncelerin oluşumunda büyük rol oynadığına işaret eden yazar, bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur’an’ı ve sünneti, bağlayıcı uygulama olarak da sadece asr-ı saadet uygulamalarını dikkate alan bu hareketin doğal olarak şerh ve haşiyeli literatürünü yok sayan bir tavra yöneleceğini belirtmektedir (s. 82-83).

Sayfalar arasında birçok şerh ve haşiyeli metnin resimlerine yer veren, sonunda seksen sayfaya varan zengin bir ek bölümünü sunan bu eser, bir buçuk asırdır ilmî bir kimliğe bürünen ama veri ve delillere dayalı ciddi bir temeli bulunmayan şerh ve haşiyeli literatürü üzerinde oluşmuş bir söylemin ilmî, seviyeli, tenkitçi bir değerlendirmesi olarak kabul edilebilir. Görüldüğü kadarıyla da aynı zamanda konuyu farklı bir tartışma zeminine çekmeye aday bir çalışmadır. Gerçekten de şerh ve haşiyeli literatürü üzerindeki tartışmayı, tenkit ihtiyacı hissetmeden benimsenen ve gerçekliği fazlasıyla tartışmaya açık kurgusal taslaklar üzerinden değerlendirmeler yerine; şerh ve haşiyenin mahiyeti, içeriği, bu edebî türün klasik döneme katkıları ve medrese sistemi ile ilişkisi gibi önemli/anamlı sorular çerçevesinde tartışma zeminine çekmesiyle, önümüzdeki dönemde şerh ve haşiyeli literatürü üzerine yeni değerlendirmeler yapmanın yolunu açmaya adaydır ve bunun gerekliliğini açık bir şekilde de ortaya koymuştur. Bundan sonra özellikle yapılması gereken, şerh ve haşiyeli literatürünün mahiyet ve içeriğini daha derinlikli olarak ortaya koyan çalışmalara yönelmek, geçmişte önemli bir konuma mazhar olmuş fıkıh, hadis, kelim gibi farklı alanlara dair yazılmış önemli şerhler çerçevesinde şerh ve haşiyelerin *asl* kabul edilen metinlere ne tür eklemeler, düzenlemeler, açılımlar sağladığını ortaya koymaktır. Böylece şerh ve haşiyelerin söylendiği gibi basitçe metni dilsel olarak açmaya yönelik çalışmalar mı, yoksa daha geniş bağlamda metnin o günün şartlarına göre yorumlanması, belli konuların ön plana çıkarılıp bazılarının geri plana itilmesi, bazı meselelerin günün şartlarına göre düzenlenmesi vs. gibi dönemin ortamı ile canlı ilişkisi bulunan, şârihlerle muhaşşilerin *asl* metne ciddi eklemeler ve katkıları yapmaları metinler mi olduğu konusu daha da açığa çıkacaktır.

- Ahmet Şimşek ve Ali Satan (Yay. Haz.), *Milli Tarihin İnşası*, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011, 328 s.  
Değerlendiren: Halil İbrahim Erol\*

Tarih yazıcılığı tarihin, siyaseti ve siyasetin tarihi şekillendirdiği bir sarkaç düzeneğine benzetilebilir. Dönemin temayüllerine göre şekil alan bu durum XIX. yüzyılda ulus devlet teşekküllerinin oluşumlarının ivme kazanmasıyla birlikte siyasetin tarihe rota çizmesine yol açmıştı. Siyaset dar manada anlaşılmalıdır. Aksine geniş anlamıyla siyaset bu bağlamda, belirli bir dünya görüşünün kapsamlı tavrını ihata eder. XIX. yüzyılla birlikte öncelikle Avrupa’da, sonrasında ise dünyadaki siyasi teşekküllerde geniş çaplı bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönemde, mevcut imparatorluklar, milliyetçilik hareketleri ve uluslaşma süreciyle kendi sınırları içinde bulunan diğer etnik unsurların bağımsızlaşmalarını peyderpey tecrübe etmişlerdir. Tüm bu süreç zarfında tarih ve siyasetin geriliminden XIX ve XX. yüzyıllara has yeni bir tarih yazıcılığının ortaya çıkması söz konusu olmuştur. İmparatorluklar için uzun bir yüzyıla tekabül eden bu zaman diliminde, farklı milletler bağımsızlık hareketi başlatmışlardır. Bu çerçevede uluslaşmada iki safha mevcuttur: İlk safhada isyan çıkarma, ayaklanma ve bağımsızlığı kazanma yönünde kitleleri tahrik ve teşvik eden milliyetçi unsurlar, tarihin kendi ulusları bağlamında tekrardan yazılması ve kurgulanmasıyla desteklenmiştir. Bağımsızlığın kazanılmasından sonra gelen ikinci safhada da ulusal kimlik yeniden (kurgulanarak) yazılmış ve ulusal tarihe müracaat devam etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun durumu bu süreci diğer taraftan tecrübe etmesiyle farklılık arz etmektedir. Kendi bünyesindeki milletlerin bağımsızlık kazanmalarıyla şekillenen imparatorluğun diğer milliyetlerin iki safhada tecrübe ettikleri uluslaşma sürecini tek safhada tecrübe ettiği söylenebilir. XX. yüzyılın başlarında İttihat ve Terakkiyle birlikte milliyetçi bir siyaset İmparatorluğun imkânları dâhilinde dillendirilmeye başlanmış ve hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Milliyetçiliğin tam manasıyla siyasete ve tarih yazıcılığına yön verdiği zaman dilimi ise yeni kurulan cumhuriyetin başlangıç dönemine tekabül eder. Diğer bir ifadeyle uluslaşma süreci Anadolu’daki ve kaybedilen topraklardan göç eden nüfus üzerinden inşa edilmeye başlanmıştır.

Ahmet Şimşek ve Ali Satan tarafından derlenen *Milli Tarihin İnşası* isimli kitapta Cumhuriyetin ilk döneminde milli tarih tezleri ekseninde kaleme alınan yazılar bir araya getirilmektedir. Kitabı derleyenler yazdıkları giriş yazısında Türklerdeki modern tarih ve tarihçilik, milli tarihin inşası konusunda değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kitapta dört bölümde dokuz yazarın on üç makalesine yer verilmektedir. Kitapta Mehmet Fuat Köprülü, Ziya Gökalp, Mükrimin Halil Yinanç’ın ikişer; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hüseyin Nihal Atsız, Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Kafesoğlu ve Osman Turan’ın ise birer makalesi

\* Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi Tarih Bölümü / Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü

yer almaktadır. 1920-30'ların romantik tarih yazıcılığını yansıtmayı amaçlamayan derlemenin geniş boyutu onun bütünüyle kısa bir değerlendirme yazısı kapsamında ele alınmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla değerlendirmemizde bir homojenlik oluşturabilmek için derlemede yer alan on üç makaleden sadece yedisi üzerine yoğunlaşmak makul olacaktır.

Kitabı derleyenlerin kaleme aldıkları giriş yazısında milli tarihin inşası Türkiye bağlamında ele alınmaktadır. Giriş yazısında, kabaca Avrupa'daki tarih yazımı ve metodolojisine değinilmekte ve temel parametreler üzerinden süreç okunmaya çalışılmaktadır. Kartezyen felsefesine getirdiği eleştirilere temas edilip, akabinde, pozitivizmle yaygınlık kazanan sosyal bilim metodolojisine ve sonrasında *Yeni Bilim* kitabıyla Vico'nun Kartezyen yaklaşıma getirdiği eleştirilere temas ediliyor. Akabinde Ranke ile tarih yazımına getirilen yeniliklere değinilmektedir. Ranke'nin çalışmalarında devletin arşiv belgelerine ve resmi tarihe, yani ulusun tarihine vurgu yaptığını, dolayısıyla zımnen tarihi ulusal bir amaç için inşa ettiğine değinilmektedir (s. 12-17). Romantiklerin, tarihin doğa ile analoji kurularak anlamlandırılmayacağı, dolayısıyla tarihin pozitivist bakış açısıyla ele alınamayacağı yönündeki düşünceleri de tartışılmaktadır.

Kitabı derleyenler, milli tarih inşa sürecinde Türkiye örneğini romantik tarih yazıcılığı üzerinden ele almakta (s. 25) ve kitapta yer alan yazıların romantik milli tarihten "rasyonel ve uluslararası arenayı da dikkate alan milli bakış" açısına doğru giden bir evrimi takip etme imkânı vereceğini ifade etmektedir (s. 9). Türk ulus inşa sürecini sadece romantizmle sınırlamak 1930'lardaki tarih yazım temayüllerini izah etmede yetersiz kalacaktır. Çünkü 30'lardaki süreç, romantizmin sübjektivitesi, pozitivizmin pragmatikliği ve idealizmin otoriterliğinin bir araya gelmesiyle açıklanabilir. Makalelerin yukarıda bahsedilen evrimsel bir süreci desteklediğini söylemek de biraz zorlama olacaktır. Zira Osman Turan'ın UNESCO'da sunduğu tebliğ metni hariç (s. 229- 261) diğer makaleler, ifade edilen evrimsel sürecin izlenmesine imkân tanımamaktadır. Şimdi sırasıyla makaleleri imkân dâhilinde ele almaya çalışalım.

Fuat Köprülü'ye ait olan "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında" isimli makale Osmanlı'daki tarihçiliği ve tarihçileri incelemektedir. Yazıda Osmanlı döneminde tarihin ilmî bir telakkiye mazhar olamadığı ve bir edebiyat türü dâhilinde ele alındığından bahsedilmektedir. Köprülü, Naima ve Cevdet Paşa kısmen istisna edildiği takdirde tarih eserleri hakkında iyi bir hükümde bulunulamayacağı ve neredeyse literatürün tamamının cansız bir iskelet kabilinden sayılacağını söylemektedir (s. 31- 32). 1913'te kaleme alınan bu makale günümüzdeki Osmanlı tarihçiliğine dair kanaatlerin zemini oluşturmaktadır. Vakanüvislik müessesinde görev alanlar arasında ön plana çıkarılan iki isim Naima Efendi ve Cevdet Paşa'dır (s. 32). Bu iddiadaki amil, mezkûr isimlerin İbn Haldun'un tarih düşüncesinden istifade ederek bir bakıma tarih felsefesi kabilinden değerlendirmeleri eserlerinde yer vermeleri olmuştur. Hâlbuki Gelibolulu Mustafa Ali (Fleischer'in kapsamlı bir çalışması mevcuttur), Şanizade Mehmet Atullah (buna dair transkripsiyon ve tez çalışmaları yapılmıştır) ilk akla gelen diğer örneklerdir. Yanıltıcı

olan Osmanlı dönemindeki tarih yazıcılığına modern bir bakış açısıyla yaklaşmaktır. Her medeniyet nevi şahsına münhasır bir gelenek oluşturur ve çoğu şey mevcut dünyası içinde pekâlâ anlamlı olabilir.

Makalede Tarih Encümeni'ne yönelik eleştirilere de yer verilmiştir (s. 35-37). Yapılan çalışmalarda sadece askerî ve siyasî hadiseler üzerinden bir tarih yazıldığı ifade edilmekte. Tarih Encümeni'nin geçmişte mevcut olan geleneği devam ettirdiğini, hâlbuki yapılan çalışmaların manzara-i umumiyyeyi yansıtacak şekilde çok yönlü bir tarzda ele alınmasının beklendiği söylenmektedir. Köprülü, II. Meşrutiyet ile birlikte istibdat döneminin men ettiği tarihçilik merakının birden bire kesif bir şekilde ortaya çıktığını ve Charles Seignobos gibi Fransız tarihçilerine teveccühün had safhaya vardığı ve hemen hemen herkesin Fransızca'dan tarih eserlerini çevirmeye giriştiğini fakat milli tarihe dair şahsî hiçbir ilmî eserin kaleme alınmadığını ifade etmektedir. Bu durum, Sultan Reşat'ın Vakanüvis Abdurrahman Şeref Efendi'ye encümen kurmasını bildirmesiyle giderilmeye çalışılmıştır (s. 33).

İkinci yazı, Yusuf Akçura'nın 1925 senesinde Türk Yurdu'nda neşredilmiş "Tarihi Görüşe Dair" isimli makaledir. Akçura da cihan tarihine Fransız tarihçilerin gözüyle bakıldığını ve dünya tarihinin merkezinde Fransa'nın görüldüğünü, bu durumun birtakım sorunlara sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir. Örneğin tercüme edilen kitaplarda "Şark Meselesi" geçmektedir. Garp bakış açısıyla yazılmış olan eserin tercümesinin Osmanlı'da şark meselesi olarak ele alınmasının anlamsızlığı Akçura tarafından tenkit edilmektedir (s. 50). Tarihî vakaların ihdasında inisiyatifin Cermen, Latin ve Anglo-Sakson kavimlerinde olmasının tarihe onların nokta-i nazarlarından bakmayı icap ettirmeyeceği ileri sürülür. Aslında bu problemleri bakış açısı günümüzde de sürmektedir. Akçura'nın önemine binaen zikredeceğimiz ikinci mühim tespiti tarihin siyasî, millî (yerel tarihi kastettiği düşünülebilir), içtimai vakaların tarihin tamamı olmadığı; aslında tüm bunların mütevellidinin iktisadî hareketler olduğu yönündeki değerlendirme-sidir (s. 54). Akçura, insanlık düşüncesinin faaliyetine etki eden amillerin fikirden ziyade madde sahasında aranması gerektiğini; zira manevi hars/kültürü, maddî kültürün ortaya çıkardığını iddia edenlerin gün geçtikçe arttığını ileri sürmektedir (s. 55).

Akçura'nın Fransız tercümelerine yönelik getirdiği eleştiri ile tarihi vakaları maddi unsurların şekillendirdiğine dair değerlendirmesi bir paradoks oluşturmaktadır. İlk kısımda karşı çıkma nedenlerini, kendisi bizzat ikinci kısımda ihlal etmektedir. Dünya tarihine ya da Osmanlı tarihine Avrupa/Fransız merkezli bakmak ne kadar yanıltıcı ise Marx'ın alt-yapının, üst-yapıyı şekillendirdiği yönündeki materyalist bakış açısıyla Osmanlı'ya veya geçmişe bakmak da o kadar yanıltıcı olacaktır. Sınıfın olmadığı bir toplumun tarihini ele alırken sınıf çatışmasıyla hadiseleri izaha kalmak pek mümkün olamayacaktır.

Yusuf Akçura'nın diğer makalesi, 1932 yılındaki birinci Türk Tarih Kongresi'nde "Tarih Yazmak ve Okutmak Usullerine Dair" isimli sunduğu tebliğ metninden oluşmaktadır. Akçura, tarihçinin, tarihi inşa ederken bir şekilde daha öncesinde düşünülmüş bir

davanın ispatına yönelik çalışmadan kendisini uzak tutmanın güç olduğunu; tarihçinin muayyen bir din, mezhep, ırk, kavim ya da millet benzeri kıstaslara binaen tarihi inşa edeceğini söylemektedir (s. 145). Türk Tarih Kongresi kelimenin tam anlamıyla bu tarz bir çalışma olmuştur. Yusuf Akçura da Türk Tarih Encümeni'nin başkanlığını üstlenen kişidir. Akçura, *pragmatique* tarih metodunun ilk defa Türk Cumhuriyeti tarafından vaz edildiğini ileri sürer ve encümenin en önemli sorununun, umumî tarihi Avrupalı bakış açısıyla ele almayı, onu sadece hakikat açısından incelemek olduğunu; encümenin bu şekilde tarih çalışması yapmasıyla Türk kavminin mazideki hakiki yerinin tayin edileceğini, hasımlarının gizlemeye çalıştığı Türklerin tarihte oynadıkları büyük rollerin meydana çıkarılacağını belirtmiştir (s. 161).

Akçura diğer makalesinde bahsettiği gibi burada da Avrupa ve Fransa bakış açısıyla yazılan tarih kitaplarını eleştirmektedir (s. 164, 170). Buna mukabil encümen tarafından yazılacak eserde Türk kavmini merkeze aldıklarını ve beşerî hadiselerle bu bakış açısıyla yaklaşacaklarını dile getirir (s. 178). Çünkü Akçura'ya göre tarih, hayat içindir; milletlerin, kavimlerin mevcudiyetlerini korumak, kuvvetlerini inkişaf ettirmek içindir (s. 176). Alman mekteplerin dahi Alman ulusunu birleştirmek ve Fransızlara karşı bilinç oluşturmaya maksadıyla gayet ilmi bir surette (!) tarihi tetkik, tedvin ve tedris ettikleri buna örnek olarak verilmektedir (s. 177). Nihai anlamda tarihe ben-merkezci bakmak sorun teşkil etmemekte, bilakis problem tarihe bakışın Avrupa/Fransa merkezci olmasında görülmektedir. Yusuf Akçura, kongrede sunduğu bildiriye genellikle Fransızca kaynaklar kullanmıştır. Hâlbuki bizzat kendisi tebliğinde Fransız kaynaklarına müracaatla yazılan Osmanlı son dönemi tarih eserlerini eleştirmiştir.

Özetle söylemek gerekirse, Türk Tarih Encümeni ulus inşa sürecinin ikinci safhası diye adlandırdığımız dönemde tarihî geçmişi kurgulama ve yeniden dizayn etme misyonunu üstlenmiştir. Akçura'nın tebliği bu tespiti destekler mahiyettedir. Avrupa merkezci bakış açısı eleştirilmiş ve yerine yerli bakış açısı ikame edilmiştir.

Değerlendirmemize Mükrimin Halil Yinanç'ın "Tanzimat'tan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik" isimli makalesiyle devam edersek, Yinanç yazısına geçmiş tarih yazım usulünü tenkit ederek başlar. Mazidekilerin, tarihi vakaları mukadderat-ı ilahiye, evliyaulahın hadiselerle etki etmesi ve yıldızların hareket etmeleri ile açıkladıklarını aktarır. Ve vakaların yazılmasında nakilci ve hikâyeci aktarımın ötesine geçilemediğini ileri sürer (s. 59-60). Modern ve seküler bir algıyla Osmanlı tarih geleneğini değerlendirmek ve onu bu bakış açısıyla hiçe çıkarmak son dönem Osmanlı ile ilk dönem Cumhuriyet yazarlarının genel karakteristiğidir. Batının ihdas ettiği *antroposentrik* yaklaşımla tarihi izahata kalkışmak arızî bir durumdur, insanlık tarihinin sapmalarından biridir. Bu kurgusal ontolojik ve epistemolojik zeminin *a priori* kabul görmesi ve bilimsel addedilmesini tartışmaya açmak icap etmektedir.

Yinanç, Tanzimat döneminde Avrupa dillerine vakıf olan kimselerin yetişmesiyle başka devletlerin de tarihi yazılmaya başlandığını ve umumi tarihlerin kaleme alındığını belirtmektedir (s. 68). Tanzimat'tan önce İslam Tarihi yazaran müelliflerin İslam Türk dev-

letlerinden bahsettikleri, Müslümanlıktan önceki Türkler hakkında neredeyse hiç malumat vermediklerini söylemektedir (s. 79). 1930'larda da bunun tam tersi bir tarih yazıcılığı inşa edilecektir. Yinanç, XIX. asırda tabii ilimler sahasında birçok kimsenin yetişmesine rağmen tarih ilmi alanında aynı neticenin hâsıl olamamasını iki temel unsura bağlamaktadır. Evvela Medreselerde yetişen ilim erbabı sistemli ve esaslı bir tahsilden geçmiş olduklarından şark dillerine vakıftırlar ve bu bapta inceleme yapabilmekte idiler. Yeni nesil ise eski tahsile malik değildir. Dolayısıyla, Arap ve Fars lisanlarındaki eserleri inceleme imkânını yitirmişlerdir. Diğer taraftan, Garbın büyük tarih eserlerini kuşatarak onları derlemek suretiyle eser yazma iktidarına da sahip değillerdir. Hâsıl-ı kelim, ancak kendi seviyeleri nispetinde orta mektep kitapları yazabilmişlerdir (s. 92-93). Ciddi tarih eserlerinin ise ancak 1908 yılından itibaren telif ve tercümelerine başlandı-ğı ileri sürülmektedir (s. 95).

Derlemedeki "Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik" isimli bir diğer makale ise İbrahim Kafesoğlu tarafından 1963 yılında kaleme alınmıştır. Kafesoğlu, kadim dönemde hikâyeci/nakilci tarzda bir yazım usulünün benimsendiğini, modern dönemle birlikte ise pragmatik/öğretici usulün ortaya çıktığını söylemektedir. Milletlerin çöküş yaşadıkları dönemlerin akabinde efkârı toplamak, halka manevi kuvvet ve ruh aşlamak ve onu yeni süreçlere hazırlamak gayesiyle hemen her memlekette bu çerçevede tarih eserleri yazıldığını ve bu eserlerin tedarik edildiğini zikreder. Bizdeki örneğinin ise cumhuriyetin ilk 15-20 senesinde birçok tarih eserinin kaleme alınmasıyla tahakkuk ettiğini belirtir. Fakat bunların tarihçilik açısından birtakım zararları olduğunu ve milletleri şovenizme sürüklediğini de ifade eder (s. 99).

Hilmi Ziya Ülken "Tarih Şuuru ve Vatan" isimli, 1947 yılında neşredilen makalesinde ise, romantizmin Ortaçağda içten içe gelişerek Rönesans'ta zirveye ulaştığını ifade eder. Küçük kuvvetlerin birleşerek kilise devletlerini, monarşileri ve milli devletleri ortaya çıkardığını, Latin kavimlerinin kendi kökenlerini araştırmaya koyulduklarını ve bu şekilde içtimaî hafızanın uyanışa geçtiğini, netice itibarıyla oluşan vatan ve tarih şuurunun Rönesans'a karşı toplumsal tepkileri, milli kiliseleri ve nihayetinde romantizmi doğurduğunu ileri sürer (s. 212-213). Dolayısıyla yazara göre romantizmin en önemli alametlerinden biri milletin uyanışıdır. Romantizm hareketinin, tarih ve vatan şuuru ile büyük küçük tüm milletleri mukallit ve şahsiyetsiz olmaktan kurtardığı vurgulanmaktadır (s. 214). Medeniyetin müşterek taraflarının göz ardı edilmesi ve dünya tarihinin ben-merkezci bir tavırla ele alınması, tarih şuurunun hatalı bir tarzda kullanılması vaki olduğu belirtilir. Ülken, romantizmin Condorcet ve Herder tarafından kökleşme ile terakkiyi ve kültür ile medeniyeti iki zıt tanımlar olarak tasnif etmelerinin doğru olmadığını ileri sürer. Ve hiçbir milletin kendi kültürünü medeniyetten ayrı yaratmadığını, hiçbir tarih şuurunun medeniyete bir şey katmaksızın hususi olarak kalamayacağını, her kültür inşasının aynı zamanda medeniyete dâhil olmuş yeni bir unsur olduğunu ve milletlerin birbiriyle etkileşim halinde geliştiğini zikreder (s. 215). Tarih şuurunun ise vatanın köklerine yönelmeden hakiki bir kültür ve dil oluşturamayacağını beyan eder (s. 218). İçtimaî varlığın kökleri olan bütün şuurlu hatıralara bağlanmadık-

ça ve ona vazih bir şekil vermedikçe de hakikî dinamik içtimaî varlığa sahip olunamayacağını ifade eder (s. 219).

Derlemedeki son yazı Osman Turan'ın Milliyet ve İnsanlık Mefkûrelerinin Tarih Tedrisatında Ahenkleştirilmesi" isimli UNESCO'da 1950 senesinde sunulmuş tebliğ metninden oluşmaktadır. Turan tebliğinde, milliyet hislerinin geçmişte büyük devletlerce manipüle edildiğini, milliyet fikirlerinin millet-devlet eliyle kin ve nefret duygularını harekete geçirmek için kullanılageldiğini söylemiştir. Fakat sağlam bir dünyanın kurulması için milletlerin maddî ve manevî açılardan kuvvetli bünyeye sahip olmaları gerektiğini iddia etmiştir (s. 244). İnsanlık ideali için milli tarihin ihmal edilmesinin, gerçekte insan idealinin gelişimine engel olacağını belirtmiştir (s. 251). Turan, tarih eğitiminde siyasî ve askerî tarihten ziyade içtimaî, medenî ve iktisadî olayların öncelenmesinin milletler arasındaki husumetleri bertaraf etmeye katkı sağlayacağını ileri sürmüştür. Diğer taraftan, birleşmiş dünyanın müşterek bir insanlık mefkûresi olmaksızın yaşamını idame ettiremeyeceği belirtilmiştir. Müşterek insanlık mefkûresinin de mevcut manevi kıymetlerin milletlerce korunmasıyla hâsıl olacağını, aksi takdirde maneviyat buhran ve boşluğunun komünizm tarafından işgal edileceği vurgulanmaktadır (s. 260).

XX. asrın ilk yarısında Batının 30 yıllık tecrübesinden geriye kalan 2 kitlesel "Avrupa" savaşı olmuştur. Yaklaşık 200 sene önce batıda dizayn edilmeye çalışılan ulus-devlet inşa süreçleriyle birlikte modern milli devlet oluşumları tarihin seyrine yön verirken, 150 sene sonrasında ise bunun tam tersi bir yönelimle Avrupa şekillendirilmeye başlanmıştır. 1930'larda Türk Tarih Encümeni toplantılarında milli tarihçilik tercih edilmesi gerektiği ifade edilmiş ve bu duruma Batı/Avrupa örnek olarak gösterilmiştir. Buna, Yusuf Akçura'nın makaleleri misal olarak verilebilir. Osman Turan'ın UNESCO'da sunduğu tebliğde ise XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen daha evrensel bir tarih görüşüne vurgu yaptığı görülmektedir. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk devresinde tarihçilik adına, tarih yazıcılığının Avrupa paralelinde inşa edilmesinden başka bir şey yapılmamıştır ileri sürülebilir. Tüm bu süreçlerde Osmanlı geleneğinin dikkate alınmadığını ve modellemelerin neredeyse tamamının batıdan devşirildiğini söylemek yerinde olur. Zira onlara göre Osmanlı'da bir tarih felsefesi bulunmamakta; hikâyeci bir anlatımın ötesine geçilememektedir. Ayrıca kendi tarih yazım geleneğimizde eleştirel bir bakışın mevcut olmadığı da sıklıkla iddia edilmektedir. Üzülerek söylemek gerekir ki bu tür genellemeler Türkiye'deki tarihçilik çalışmalarında hala kullanımdalar. Bu eleştirileri getiren zihniyetin nasıl bir tarih felsefesi ihdas ettiği sorusuna henüz verilmiş bir cevap olduğunu söylemek mümkün gözüküyor. Gerçek şu ki, kadim ontolojik zeminin yok sayılması, epistemolojik kırılmayı da beraberinde getirmiştir. Her ikisinin var olmadığı bir düşünce dünyasında özgün bir metodoloji geliştirmek zor olacaktır. Modern ontoloji ve epistemoloji ise tabiatı icabı, kendilerini sonradan devşiren toplumlara mevcut Batılı zihin dünyasının sınırları içinde düşünce üretmekten öte bir şey sunmamaktadır.

- Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, California: University of California Press, 2010, 287 s.

Değerlendiren: M. Hamza Alkan\*

18. yüzyılda dünyada ve Osmanlı'da önemli değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin en açık şekilde görüldüğü yerlerden biri de İstanbul'dur. Fariba Zarinebaf, "*Crime and punishment in Istanbul, 1700-1800*" isimli çalışmasında 18. yüzyıl İstanbul'undaki suç ve cezaları kitabına konu edinirken, Osmanlı'daki sosyo-ekonomik yapıdan, uzun süren savaşlardan, yoksulluktan, şiddetten, kurumsal dönüşümlerden ve çok boyutlu yargı ve denetleme sisteminden bahsetmektedir. Kitabın temel iddiası, dönem İstanbul'unun işlenen suçlar ve cezaları bakımından Londra ve Paris gibi Avrupa'nın başlıca büyük şehirlerinden pek de farklı olmadığıdır. Kitap, dokuz bölümü kapsayan üç ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda siyasi ve sosyal yapı hakkında genel bir çerçeve çizilirken, Lale Devri (1703-1730) üzerinde önemle durulmaktadır. Bu vurgu, yazarın Avrupa ile Osmanlı'nın kültürel anlamda ilk yaklaşmasının bu döneme rastladığı kabulüne dayanmaktadır. Ayrıca, yazar, bu dönemde kırsaldan gelen göçlerin, şehrin toplumsal dinamiklerini değiştirerek suçların çeşitlenmesine de neden olduğunu iddia etmektedir. Sonraki iki kısımda ise suçların çeşitleri ve devletin bu konudaki tutumu ele alınmaktadır.

Kitapta İstanbul'un tasvirine genişçe yer verilmektedir. İnsanların yaşam biçimleri ile suça olan eğilimler arasında bir bağ olduğu düşünülmektedir. 18. yüzyılda İstanbul dört kazadan oluşmaktaydı. Eyüp, dindar Müslümanların ikamet ettikleri yer olarak anılmaktadır. Üsküdar da çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu, mezarlıklar ve külliyelerle süslenmiş bir semttir. Sur içi azınlıkları barındırması, Bâb-ı Âli'ye ev sahipliği yapması ve işlek ticaret ağı ile ön plana çıkmaktadır. Galata ise ekseriyetle kapitülasyonlar sonucu ticaret için gelmiş Avrupalıların ve yerli gayrimüslimlerin oturduğu ve suçların en yaygın olarak görüldüğü yerdir. Bu sebeple yazar diğer kazalardan ziyade Galata'ya odaklanmaktadır. Zira Osmanlı asayişini sağlamak adına en çok asker ve memuru bu bölgede görevlendirmiştir. Örneğin, Galata baş kadısının sultanla dolaysız görüşebilmesi diğer kazaların kadılarının elinde bulunmayan bir ayrıcalıktır. Söz konusu dönem İstanbul'unda kadıları meşgul eden suçlar arasında hırsızlık, fuhuş, şiddet ve cinayet göze çarpanlardır.

Hırsızlık kuşkusuz en yaygın görülen suçtur. Zarinebaf, 1719-1721 yılları arasındaki suçların yüzde 35'ini hırsızlığın oluşturduğunu dile getirmektedir. Kitapta kamu mallarını çalma, silahlı soygun, örgütlü hırsızlık, kalpazanlık ve lonca kurallarının ihlali başlıkları altında incelenen bu hırsızlık suçlarına verilen cezalar da Osmanlı hukuk sisteminin doğasını anlamak bakımından ilginç ipuçları vermektedir. Örneğin, lonca kuralla-

\* Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü Öğrencisi



rının ihlaline örnek olan, normal şartlarda 110 dirhemlik (374 gr.) ekmeğın daha hafif yapılması suçunun cezası loncadan atılma ve halk arasında teşhir edilmektedir. Burada suçun tekrarını önlemeye yönelik bir sosyal yaptırım fikri öne çıkmaktadır. Diğer taraftan, Osmanlı'da ceza öncelikle mağduriyetin giderilmesi amacını taşımaktaydı. Bu bakımdan hırsızlık suçuna verilen temel ceza çalınan nesneyi tazmin etmektir. Birkaç ay süre ile kürek çekme ve mükerrer suçlular için kırbaç cezaları da tatbik edilebiliyordu. Sanıldığının aksine, sağ elin kesilmesi Osmanlı'da yaygın olan bir ceza türü değildir. Kitapta verilen bilgiye göre, 1757'den 1776'ya kadarki on dokuz yıllık süreçte sadece iki kişi el kesme cezası almıştır. Öte yandan, hakları ve sorumlulukları farklı olan şahıslar, farklı yaptırımlara tabi olmuştur. Örneğın, gayrimüslim bir hırsızın Müslüman bir hırsıza kıyasla para cezasının yarısını ödüyor olması ilginç uygulamalardan biridir. Dikkate değer bir diğer örnekse, yeniçerilerin ve diğer devlet adamlarının hırsızlık suçundan aldıkları cezaların normal bir vatandaştan çok daha ağır olmasıdır. Cezalar zaman içerisinde de bir değişime uğramıştır. Hırsızlığa verilen cezaların süreç içindeki değişimine bakan yazar, 16. yüzyılda para cezasının daha yaygın biçimde uygulandığını; ancak 18. yüzyılda kürek cezasının onun yerini almış olduğu sonucuna varmaktadır. Bu bilgiden birçok çıkarım yapmak mümkünse de temel olarak bu bilgi Osmanlı'nın denizde çalışacak insan gücü ihtiyacını göstermesi açısından önemlidir.

Osmanlı'da, Galata çevresinde fuhşa ve kimi kirli ticarete göz yumulduğu söylenmektedir. Zira gayrimüslimler yaşantı ve yargı bakımından bir nevi özerktiler. Diğer taraftan, Müslümanların kirli ticarete ya da fuhşa bulaşması, yasal anlamda kabul edilemezdi. Hele gayrimüslim bir erkek ile Müslüman bir kadının ilişkisi, ağır bir cezayı hak ediyordu. Aslında Hristiyan ve Yahudilerin zinaya bakış açıları Müslümanlarınkinden pek de farklı değildi. Zina, onlar için de yargılanma gerektiren bir suçtu. Dolayısıyla, bazı durumlarda kendi özerk mahkemelerinde çözüm yolu bulmakta zorlanmışlardır. Bu gibi durumlarda gayrimüslimler çözüm arayışıyla İslam mahkemesine başvurmuşlardır. Her ne kadar devlet farklı milletlere farklı uygulamalarda bulunmuşsa da fuhşun herhangi bir din ya da millet mensuplarına hasredilmesi doğru değildir. Fuhşu meslek edinenler, çoğunlukla çeşitli arka plana sahip; göçmenler, dullar, evsizler ve hareme dâhil olma şansı bulamamış köle kadınlardan oluşuyordu. Devletin bu duruma kayıtsız olmadığı; ancak bu durumu kontrol etmekte zayıf kaldığı söylenebilir. 1725 yılında uygulamaya koyulan kılık-kıyafet yönetmeliğı, ahlaki bozulmalara karşı çözüm arayışının bir vechesi olarak görülebilir. Zina cezasının sistemli bir şekilde uygulanması da devletin konuyla ilgili ciddiyetini ortaya koymaktadır. Zina denilince ilk akla gelen recm cezasıdır. Oysa recm cezası Osmanlı'da örneğine pek rastlanan bir uygulama değildir. Bu, zina iddiasının kesin bir biçimde ispatlanmasının zor olmasından kaynaklanmaktadır. İspat için gereken dört şahit şartına devlet hassasiyet göstermiş ve kimi iftiracıları bu sebepten cezalandırmıştır. Devletin zina edenlere karşı tutumu, ekseriyetle suçluların sürgüne gönderilmesi yönündedir. Bursa ve Kıbrıs, sürgün için en çok tercih edilen yerlerdendir. İstanbul'a geri dönmek isteyen suçlulara ise mahallenin en muteber kişisi olan imamdan ıslah olduklarına dair onay alma şartı koşulmuştur. Tüm bunlara ek ola-

rak yazar, mahkeme kayıtlarında zina ile fuhşun ayırt edilemeyecek şekilde yer aldığını belirterek bunun önemli bir ayrıntı olduğuna dikkat çekmektedir.

Osmanlı hukuk sistemi, esnek olması ve çoklu yapı arz etmesi sebebiyle birçok müsteşrik tarafından keyflikle itham edilmiştir. Oysa yazarın da belirttiği gibi müsteşriklerin bu tutumları Osmanlı hukuk sistemini yeterince anlayamamaktan ileri gelmektedir. Avrupalı bir gezgin tarafından 1749 yılında yazılmış olan bir mektup, Batıda benimsetilmeye çalışılan çarpık Osmanlı imajını gözler önüne sermektedir; "...İşkence ve gad-dar cezalandırmalara Türkler arasında hiç rastlamadım. Bize her gün uygulandığı öğretilen kazığa oturma cezasını ise ne gördüm ne de duydum." (s.157) Osmanlı'da gayrimüslimler, yargı hususunda özerkliğe sahiptirler. Zarinebaf, Yunan Ortodoksların ve Yahudilerin özellikle evlenme ve boşanma işlemlerinde kadının haklarının korunması ve lehine karar alınması sebebiyle İslam şeriat mahkemelerini tercih etmelerini, bu konudaki özgürlüklerine bir dayanak olarak sunmaktadır. (s. 147)

Sonuç olarak, kitabın akademik anlamda doyurucu olmakla beraber, genel okuyucunun da ilgisini çekebilecek bir üsluba ve içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Fakat kitabın bazı temel tezlerini yeterince ispatlayamadığı ya da çeşitli argümantasyon sıkıntısı çektiği de görülebilmektedir. Örneğin, Avrupa'nın büyük şehirleriyle İstanbul'un suç ve ceza konularında paralellik gösterdiği iddiası, ikna edici ölçüde desteklenememiştir. Bilakis, bu tezin ispatı için verilen örnekler, benzerliklerin değil, farklılıkların varlığına dayanak oluşturmaktadır. Osmanlı'nın 18. yüzyılda gerçekleştirdiği bir düzenlemenin, İngiltere'de 15. yüzyılda uygulanmış olması iki devlet arasındaki uzak ve farklı iki dönemi işaret ettiğinden düzenlemede bir örneklik ve benzerlik ilişkisinden söz etmek teknik açıdan olanaksızdır. Zira olguları tarihsel bağlamlarında ele almak, tarih ilminin gereklerindedir. Diğer taraftan, Osmanlı Devleti'nin bir şeriat devleti olduğunu kabul eden yazar, İslam hukukunda var olagelen kısas, had cezaları ve tazir cezaları ayırımına değinmemektedir. Oysa Osmanlı ceza sisteminde, sözkonusu ayırımın önemi büyüktür. Cezaların farklı dönemlerde farklı şekillerde uygulanması da bu bağlamda anlaşılabilir. 18. yüzyılı anlarken, 17. ve 19. yüzyıllarla yapılacak kıyaslamalar, dönemi anlamada yardımcı olmanın ötesinde hukuk ve ceza sisteminin değişimini açıkça gösterebilir. Ancak, bu tür mukayeselerin kitapta yeterince yer aldığını söylemek güç. Dolayısıyla yazarın bütüncül bir bakış açısına ulaşamadığı söylenebilir.

Kitap, Osmanlı'yı her alanıyla tanımanın günü anlamlandırmada ne kadar önemli olabileceğini göstermesi açısından değerli bir çalışmadır. Geçmişin kusursuz olmadığı gerçeğini kabul ettirebilmesi ve öz eleştiriye kapı aralaması da kitabı farklı kılan özellikler arasındadır. Eserin en yakın zamanda Türkçeye çevrilmesi Osmanlı hukuku ve sosyal tarih çalışmaları için bir kazanım olacaktır.

- *Durham İstanbul İslami Finans Sonbahar Okulu*, 19 Eylül – 22 Eylül 2011, İstanbul

Değerlendiren: Taha Eğri\*

Kapitalist iktisadi sistem, uzun yıllardan beri küresel hakimiyetini sürdürmektedir. Ekonomik ilişkileri ve sosyal hayatı şekillendirmesi açısından taraftarları olduğu kadar, birçok kesimden muhalifleri de olmuş ve alternatif sistem arayışları hiç durmadan devam etmiştir. Hâkim iktisadi sistemden kuşkusuz rahatsızlık duyanların başında gelen Müslümanlar İslami kurallara uygun bir sosyal ve ekonomik hayat arayışı içerisinde bulunmaktadır.

İslami bir ekonomik hayatın başında, tartışmasız ilk kural olarak, faizsiz işleyen bir sistem akla gelmektedir. Mevcut sistemin temel taşlarından olan faiz sisteminin ve ona dayalı bankacılık ve para politikalarının, İslami bir ekonomik düzen içerisinde yer alması mümkün değildir. Bu bağlamda İslam iktisadı araştırmalarında, faizsiz finansal sistem veya başka bir deyişle faizsiz bankacılık çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. 1950'lerde, özellikle Pakistan ve Hindistan asıllı düşünürler tarafından İslami değerleri dikkate alan ve toplumsal kalkınma sürecinde, bu değerler ile çatışmayan bir iktisadi sistemin teorik tartışmaları yapıldığı görülmektedir. 1960'ların ortalarına gelindiğinde ise teorik çalışmaların yanında faizsiz bankacılık sisteminin ilk uygulamaları ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda, Müslüman toplumlarda oluşan talebin etkisiyle, dünyada faizsiz bankacılık yapmaya çalışan banka ve kurum sayısı ve bu kurumların yönettiği sermaye miktarları hızlı bir şekilde artmıştır.

Bu tür finansal kurumlar, dünyada işlettikleri sistem nedeniyle "Faizsiz Bankacılık" veya "İslami Bankacılık" isimleri ile anılmakla birlikte, Türkiye'de ilgili kanun gereği "Katılım Bankası" ismini almaktadırlar. Bu bankalar, faizle borç veren-alan klasik bankaların aksine kâr-zarar sistemine dayalı bir işletme mantığına sahiptirler. Yapılan işlemlerde esas olanın ticari bir ilişkinin olmasıdır, denilebilmektedir.

Eğitim programında faizsiz bankacılık sektörünün, Müslüman toplumlarda olduğu kadar diğer toplumlarda da yaygınlaştığı ve gün geçtikçe önem kazandığı vurgulanmıştır. Müslüman toplumların ellerinde oluşan sermaye birikimleri değerlendirilirken diğer taraftan da ortaya çıkan sermaye ihtiyacının karşılanması için yeni finansal araçların geliştirilmesi ve kurumların güçlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. İİFSO eğitim programı, içeriği ile faizsiz bankacılık uygulamaları hakkında önemli teorik ve pratik bilgilerin katılımcılara sunulduğu bir çalışma olarak başarı ile sonuçlanmıştır.

İngiltere'nin Durham Üniversitesi de İslami finans alanında araştırmalar yapan ve lisansüstü programlar yürüten Batılı kurumların önde gelenlerindedir. Yukarıda bah-

\* Arş. Gör. ve Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü

sedilen kurumlardan bir tanesi olan İngiltere merkezli Durham Üniversitesi, ortaya çıkan ihtiyaçlar bağlamında ve gelişmeler ışığında, İslami finans alanında araştırmalar yapmakta ve lisansüstü programlar yürütmektedir. Bu programlara ek olarak alanda uzman olan akademisyenleri ve sektörde çalışan uzmanları bir araya getirerek katılımcılara, alana yönelik bilgi ve tecrübe aktarımı yapma amacı ile yaz okulları organize etmektedir.

Geçtiğimiz Eylül ayı içerisinde Durham Üniversitesi, İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR) ile Uluslararası Teknolojik ve Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Vakfı (UTESAV)'ın organizasyonu ve İstanbul Ticaret Üniversitesi'nin ev sahipliğinde İstanbul'da "İstanbul İslami Finans Sonbahar Okulu (İİFSO)" başlığıyla bir eğitim tertiplenmiştir. Bu eğitim programı ile Durham Üniversitesi'nin düzenlemiş olduğu yaz okulu programının içeriği yoğunlaştırılarak katılımcılara sunulmaya çalışılmıştır. Faizsiz bankacılık üzerine çalışmalar yapan akademisyenler, araştırmacılar, öğrenciler ve özellikle bu alanda çalışan profesyonellere yönelik düzenlenen bu eğitim ile alandaki son gelişmeler ve sektörde ortaya çıkan tecrübelerin paylaşılması amaçlanmıştır. 19-22 Eylül tarihleri arasında gerçekleştirilen eğitim programında, akademisyenlerin ve profesyonellerin sunduğu 14 seminer gerçekleştirilmiş ve "İslami Finans" çalışmalarının teorik ve pratik yönleri ele alınmıştır. Mehmet Asutay, Rodney Wilson, Mustafa Büyükbacı, Natalie Schoon, Humayon Dar, Murat Çetinkaya, Majdi Chaabouni gibi isimlerin sunum yaptığı program, alanında bu kadar kapsamlı ve uluslar arası katılımlı olması açısından denmiş, kapsamı ve katılımcılarının uluslar arası boyutuyla İstanbul'da bu alanda gerçekleştirilmiş ilk eğitim programı olma özelliğini taşımaktadır.

İİFSO eğitim programı, içeriği ile faizsiz bankacılık uygulamaları hakkında ciddi teorik ve pratik bilgilerin katılımcılara sunulduğu bir çalışma olarak başarı ile sonuçlanmıştır. Faizsiz bankacılık sektörünün, Müslüman toplumlarda olduğu kadar diğer toplumlarda da yaygınlaştığı ve gün geçtikçe önem kazandığı vurgulanmıştır. Müslüman toplumların ellerinde oluşan sermaye birikimleri değerlendirilirken diğer taraftan da ortaya çıkan sermaye ihtiyacının karşılanması için yeni finansal araçların geliştirilmesi ve kurumların güçlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Mevcut araçların yanına İslami kurallara uygun, yeni enstrümanların geliştirilmesi için bu tür eğitim programlarının ve çalışmaların sayısının artırılması gerektiği şüphesiz önemlidir. Bu yıl ilki düzenlenen söz konusu programın ileriki yıllarda da devam ettirilerek programda bu alandaki yeni çalışmalara yer verilmesi hedeflenmektedir.

■ *Gazzali Sempozyumu, 7-9 Ekim 2011, İstanbul*

Değerlendiren: Mehmet Zahit Tiryaki\*

7-9 Ekim 2011 tarihleri arasında İstanbul'da, M. Ü. İlahiyat Fakültesi, Ümraniye Belediyesi ve İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) katkılarıyla Uluslararası Gazzali Sempozyumu düzenlendi. Gazzali'nin vefatının 900. Yılı münasebetiyle düzenlenen sempozyuma, yerli ve yabancı çok sayıda bilim adamı katıldı.

Gazzali düşüncesinin; Gazzali Dönemi, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Gazzali ve Kelam, Gazzali, Eğitim ve Psikoloji, Gazzali, Tefsir ve Hadis, Gazzali ve Mantık, Gazzali ve Felsefe, Gazzali Düşüncesinin Kaynakları ve Etkileri, Gazzali'de Ahlak ve Tasavvuf, Gazzali ve Fıkıh gibi çeşitli başlıklar altında ele alındığı sempozyum bir değerlendirme oturumu ile sona erdi.

Sempozyumdaki tebliğler, üç kısım halinde incelenebilir. İlk kısım tebliğlerde, Gazzali'nin temel görüşleri ve Gazzali ile ilgili klasik ya da modern belli başlı yaklaşımlar ele alınmaktadır. Gazzali döneminin tarihsel karakteri; Gazzali'nin kendi çağındaki dinî akımlara karşı tutumu, Farabi ve İbn Sina özelinde metafiziğe yönelik eleştirileri ve İslam filozoflarına karşı tutumu, kelamcılığı ve bazı kelami görüşleri, mantıkçılığı, bazı mantık meseleleriyle ilgili görüşleri ve mantıkçılığının fıkıh usulü alanına olan katkıları; İbn Rüşd'ün Gazzali'ye yönelik eleştirileri; Gazzali'nin genel olarak insanla, ahlakla, eğitimle ilgili düşünceleri gibi konuları bu bağlamda dikkate alabiliriz. Bu konuların ele alınma tarzında dikkat çeken temel özellik, konuların oldukça genel bir tarzda, aşırı genellemeci bir yaklaşımla incelenmesi olarak gözükmektedir. Bahsedilen konulara ilişkin çalışmaların belirli bir odak noktasına yönelmemesi, işaret edilen genellemelerin bu odak konular üzerinden bir tahlile ve kontrole tabi tutulmayıp bir testten geçirilmemesi, benzer konuların benzer ifadelerle tekrarlanması gibi bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Bu tekrar durumunun tek bir toplantının kapsamı içinde bile görülebilmesi ve bu sebeple tebliğ konularının dağınık bir karakter arz etmesi; bu tarz toplantılara eşlik etmesi gereken üst, bütüncül ve kapsamlı bir kavrayış ve dilin varlığı noktasında bir kuşku uyandırmaktadır.

İkinci tür tebliğlerde ise Gazzali düşüncesinin modern konularla irtibatlı bir şekilde ele alınması noktasında bir yenilik göze çarpmakta; fakat bu sefer bu mukayeselerin çok kaba bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Gazzali'nin psikoloji ile ilgili bazı temel kavram ve görüşlerinin, çok basit ve lafzi düzeyde Freud psikolojisinin bazı temel kavram ve görüşleriyle aynileştirilmesinde, yine Kant'ın eleştirel nitelikli felsefi etkinliğinin temellerinin Gazzali'nin yaptığı eleştirilerde görülmesinde bahsedilen türden bir ace-

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

leciliğin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu yaklaşım, her iki ismin görüşlerinin dayandığı arka plana dair bir sorgulamanın yapılmadığı izlenimini uyandırmaktadır.

Sempozyumda üçüncü olarak ise Gazzali hakkındaki alışılmış yargıları tekrar etmenin ötesine geçen tebliğler dikkat çekmektedir. Bu tebliğlerin dikkat çekiciliği, hem seçilen konuların yenilik ve farklılığından hem de bu konuların ele alınmasındaki üsluptan kaynaklanmaktadır. Burada üslupla kastetmek istediğimiz şey, konuların ya da eserlerin sadece genel bazı iddiaların dillendirilmesi şeklinde değil de son derece özel denilebilecek belirli bazı detaylara odaklanarak işlenmesidir. Takdir edilir ki bu durum, İslam düşüncesinin felsefe, kelam ve tasavvuf sahaları ile ilgili araştırmalarda belirli kavram ya da konular özelinde yapılacak çalışmalara ihtiyacın arttığı günümüzde, diğer yaklaşım ve üsluplara kıyasla daha fazla önem arz etmektedir.

### Yazarlara Notlar

- İnsan ve Toplum Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- İnsan ve Toplum Dergisi'ne gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.
- İnsan ve Toplum Dergisi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapıldıktan sonra hakemlere gönderilmektedir.
- Çalışmalar editöryal değerlendirmeden sonra alanda uzman iki hakeme gönderilir. Hakemlerin görüşlerinin çelişik olduğu durumlarda üçüncü bir hakem görüşüne başvurulur.
- Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalar
  - hakem raporlarında belirtilen hususlar düzeltildikten sonra yayımlanabilir,
  - hakem raporlarında belirtilen hususlar düzenlendikten sonra *yeniden* değerlendirmeye alınabilir,
  - veya yayımlamaz şeklinde karar verilmekte ve bu kararlar yazara bildirilmektedir.
- Dergiye gönderilecek yazılar, A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16 x 24,7 cm'lik alana) 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalrı amacıyla 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
- Çalışmalar uzun İngilizce özet dâhil olmak üzere 7000–10000 kelime olmalıdır.

Gönderilen çalışmalarda yazarla ilgili olarak

- Yazarın tam adı ve çalıştığı kurumu içeren bilgiler
- Yazışma adresi, telefon ve e-posta adresi
- Çalışmada aşağıdaki bölümler bulunmalıdır
- Çalışmanın başlığı, 150–200 kelime arası Türkçe öz ve 5–8 kelime arası anahtar kelimeler
- Çalışmanın İngilizce başlığı, 150–200 kelime arası İngilizce abstract, 5–8 kelime arası keywords
- Tablo, şekil, resim, grafik vb. bulunduğu takdirde metin içerisinde yer almalıdır.
- En az 1500 kelimelik makalenin İngilizce adı ve alt bölümlerini içeren -atıfların tamamının yer aldığı- uzun İngilizce öz. Bu kısım çalışma yayıma kabul edildikten sonra da gönderilebilir.

*Kaynakça:* Hem metin içinde hem de kaynakçada Amerikan Psikologlar Birliği tarafından yayınlanan Publication Manual of American Psychological Association (6th ed.) [APA] adlı kitapta belirtilen yazım kuralları uygulanmalıdır.

Çalışmanın bir kopyasının editor@insanvetoplum.org e-posta adresine ekli dosya olarak gönderilmesi yayın sürecinin başlaması için yeterlidir. Çalışma gönderildikten sonra en geç bir hafta içinde çalışmanın alındığını teyit eden bir elektronik posta mesajı gönderilir.

### Guide for Authors

- Human & Society is a biannual refereed journal.
- Manuscripts submitted to Human & Society should not be currently under review by another Journal or been made available in print.
- Manuscripts submitted to Human & Society is sent to referees after previewed by editorial committee in style and content.
- Manuscripts are circulated to two referees for blind review. In case of contradictory referee views a third referee view is invoked.
- After review process, the manuscripts (a) might be published after being edited in accordance with the referee comments (b) might be reevaluated after being edited in accordance with the referee comments (c) might be decided not to publish and the author is contacted.
- All manuscript submissions to the Journal should be in a Word “.doc” file or in a Word-compatible file with top, bottom, left and right margins set to 2,5 cm, without hyphens at line-ends, adjusted at both ends, Times New Roman 12 point font, and one and a half spaced. The body of the paper, title page, references, tables, figures, and author notes should all be contained in a single file and should not exceed the text body and the 10 x 17 cm area for easy editing. Therefore for tables, figures, photos, graphs etc. smaller fonts and single spacing can be used.
- Manuscripts should be at length of 7000-10000 words, including the long abstract.
- Manuscripts should contain the full name(s), affiliation(s), addresses, phone number(s) and E-mail addresses of the author(s).
- The manuscript should contain (a) title in Turkish, Turkish abstract not exceeding 200 words, and keywords (5 to 8 words) (b) title in English, English abstract not exceeding 200 words, 5 to 8 keywords, (c) Tables, figures, photos or graphics mentioned in the text (d) Minimum 1500-words extended abstract in English including title and subtitles of the article. This could be sent after the publication acceptance (e) Bibliography adhered to the standards put by *Publication Manual of American Psychological Association* [APA] both in the text and bibliography (f) Appendices if relevant.
- Submission of a copy of the manuscript to editor@insanvetoplum.org is enough for initiating the review process. After delivery of the manuscript an e-mail confirming the receipt of the manuscript is sent to author within one week latest.



### Yazı Çağrısı

İlk sayısını Haziran 2011'de çıkaran İnsan ve Toplum Dergisi, yılda iki kez yayımlanan, hem Türkçe hem de İngilizce yazılara yer veren hakemli bir dergidir.

İnsan ve Toplum, akademik yayın dünyasında görülen iki temel eksikliği duyumsayarak yola çıktı. Bunlardan biri, kendi disiplinler sınırlarına hapsolmuş akademyanın insan ve toplumu birbirinden izole ederek ayırıştırarak çalışma yapmasının bir teamül haline gelmiş olmasıdır. İkincisi de, disiplinlerdeki mevcut yaklaşımların ve araştırma biçimlerinin, diğer disiplinler ile iletişime geçme ve onlardan faydalanma yollarını giderek tüketiyor olmasıdır.

İnsan ve Toplum bu eksikliklerden hareketle, insana ve topluma dair problemleri ele alan özgün ve eleştirel çalışmaları yayımlamayı kendisine ilke edinmiştir. Bu anlamda yayın kurulu olarak, sosyal bilimler, beşeri bilimler ve dini ilimler alanında yapılan tüm çalışmalara açığız. İnsan ve Toplum'da mevcut akademinin dar disiplinler yaklaşımlarının ötesine geçme kaygısı taşıyan yazılara yer vermeyi öncelemekteyiz. Ancak bunu yaparken disiplinler yetkinliğe de önem vermekte; kendi disiplinini içselleştirememiş disiplinlerarası ya da çoklu-disiplinli çalışmalardan ziyade hem kendi disiplininin hem de diğer disiplinlerin yöntem ve kuramlarını kullanabilen nitelikli çalışmaları yayımlamayı tercih etmekteyiz.

İnsan ve Toplum, makaleler yanında değerlendirme yazılarını da yayımlamayı önemsemektedir. Dergide, iki tür değerlendirme yazısı yayımlanmaktadır. Birincisi, alanında önemli bir boşluğu dolduran güncel kitap ve tezleri değerlendiren çalışmalardır. Bunlar arasında, eserin tanıtılması yanında ilgili literatür/ler/deki yaklaşımları da hesaba katarak tartışan yazılara öncelik vermekteyiz. Diğer tür ise değerlendirme makaleleridir. Bu tür makalelerde yazarın bir iddiayı ya da düşünceyi savunması yerine, ele aldığı konuyu alandaki farklı yaklaşımlarla ilişkilendirerek tartışması beklenmektedir. Yazar bunu yaparken ilgili konuya dair literatür/ler/deki geçmiş ve güncel yaklaşımlar arasında var olan farkları ortaya koymalı ve sonraki araştırmalara ışık tutabilecek yaklaşımları da ele almalıdır.

Yazılar editor@insanvetoplum.org adresine gönderilmelidir.

### Call For Paper

Human and Society is a peer-reviewed, biannual journal of Scientific Studies Association. It is devoted to presenting interdisciplinary scholarship that reflects broad interests in the methodology and philosophy of social science and humanity. Our mission is to present a forum in which scholars from around the globe discuss the possibility of development of new and alternative perspectives.

Human and Society is aiming to go beyond the disciplinary boundaries. We are placing distinguished academic works handling human and society without differentiating or isolating from each other and also communicating and cooperating with related disciplines on theoretical and methodological grounds.

Human and Society also publishes book reviews and review articles. Book reviews should evaluate contemporary books and studies offering a significant contribution to its field in 1000-2000 words. In review articles the topic should be discussed from different approaches with special references to the related literature.

We welcome submissions of original papers from any discipline in the humanities and social sciences both in Turkish and English. Papers may address a full range of topics and historical periods. Topics may include, but are not limited to: epistemology, methodology and civilization. Questions about submissions may be directed to Editor-in-Chief, at editor@insanvetoplum.org.

Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı  
Doctor Abdullah Cevdet's Perception of Religion  
OSMAN DEMİR

Klasik Sosyolojinin Şarkiyatçı Kaynakları: Marx ve Weber'in Karşılaştırmalı Bir İncelemesi  
Orientalist Sources of Classical Sociology: A Comparative Analysis of Marx and Weber  
LÜTFİ SUNAR

Mevlevilikte Müzik Felsefesi: Mesnevî'de Aşk, Müsiki, Ney  
Philosophy of Music in Mawlawi Thought: Love, Music, and the Ney in the Masnavi  
YALÇIN ÇETİNKAYA

14. Yüzyılda Müsiki Tasavvuru: Hasan Kâşânî'nin "Kenzü't-Tuhaf" Adlı Eseri  
Perception of Music in the Fourteenth Century: Hasan Kâşânî's "Kenzu't-Tuhaf"  
ZEYNEP YILDIZ

2001 Sonrasında Türkiye Ekonomisinde Büyüme ve İstihdam: Türkiye'deki İşsizliğin Dinamikleri  
Economic Growth and Unemployment in Turkey after 2001: Dynamics of Unemployment in Turkey  
GÖKHAN UMUT

İhtilaf Çözümleme Yöntemi Olarak Mübâhele  
Mubâhalah as a Method of Dispute Resolution  
HALİL ALDEMİR

Muhammad Asad between Religion and Politics  
TALAL ASAD

## DEĞERLENDİRMELER

Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar, İdrak ve İnşa: Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi, Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine, "Aklın Yolu da Bir Değildir..."; İnsan ve Varlık: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası, İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti, İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not, Milli Tarihin İnşası, Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800, Durham İstanbul İslami Finans Sonbahar Okulu, Gazzali Sempozyumu