

KİTÂBİYAT

Hophopnâme (Seçmeler)

Mirze Elekber Sabir

Çev. İsa Öztürk

İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007. xii + 188 sayfa.

“Tercüme bizim nazarımızda, mekanik bir nakil hareketi değildir. Herhangi bir eser, ana dile geçirilmiş sayılabilmek için bu işi yapanın, müellifin zihniyetini benimsemesi, daha doğrusu müellifin mensup olduğu cemiyetin kültür ruhuna gerçekten nüfuz etmesi lâzımdır. (...) Her anlayış bir yaratma olduğuna göre, iyi bir mütercim, büyük bir müellif kıymetindir.”¹

Hasan Âli Yücel

Öyle bir tercüme kim ruh-i Şekspir görcek
Ağladı ruh-i Othello'yla beraber özüne
Ah mütercim diye bir odlu tufürcek attı
Şüphesiz düştü o da tercümekârın gözüne²

M. A. Sabir

- 1 H. Â.Yücel'in bu ifadeleri *Tercüme* dergisi için yazdığı “önsöz”den alıntılanmıştır. *Tercüme*, c. 1, sy. 1 (19 Mayıs 1940), s. 2.
- 2 Çeviri metnine de alınan (s. 236/186) bu şiiri Sabir, *Othello* eserinin Haşım Bey Vezirov (1868-1916) tarafından Azerbaycan Türkçesi'ne yapılmış tercümesi üzerine yazmıştır. Mirze Elekber Sabir, *Hophopname*, haz. Memmed Memmedov (Bakü: Şerg-Gerb, 2004), c. 2, s. 251.

Son dönem Türk-İslâm düşüncesine ilişkin metinlerin ciddi biçimde araştırılmasının kültürel kimliğimizi idrak etmemiz, mevcut dünyaya ve olaylara bakış açımızı zenginleştirmemiz, geleceğimizi oluşturmamız açısından ne denli önemli olduğu şüphe götürmez bir gerçekliktir. İster telif ister tercüme isterse de uyarılama şeklinde olsun, söz konusu alanla ilgili çalışmaların başlı başına şâyân-ı takdir olduğu; fakat günümüzdeki çalışmalara katkıda bulunması için akademik ilkelere uyması gerektiği kanaatindeyiz. Zira, felsefi bir sistem inşa etmiş olmasalar bile, toplumu ilgilendiren çeşitli problemler üzerine düşünen ve çözüm üretmeye çalışan entellektüellere ait eserlerin günümüz Türkçe'sine aktarılması, her şeyden önce bize tevarüs etmiş fikrî mirasa ilişkin anlama/ anlamlandırma faaliyeti olmalıdır. Aşağıda, XX. yüzyıl Azerbaycan Türk düşünürlerinden Mirza Ali Ekber Sabir'e ait *Hophopname* adlı eserin İsa Öztürk tarafından yapılan ve Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi'nden çıkan çevirisine³ dair değerlendirmelerimizde de bu bakış açısını esas alacağız.⁴

Sabir, Azerbaycan'da satirik akımın kurucusu, yeni hiciv şiirinin Doğu edebiyatındaki en önemli temsilcilerindendir. Tam adı Mirza Ali Ekber (Elekber/ Alekber) Sabir Tahirzâde Şirvânî olan yazarımız 30 Mayıs 1862'de Şamahı'da doğdu. Dönemine nazaran hem klasik hem de modern bir eğitim aldı; yedi yaşındayken mahalle mollahânesine verildi. 1874'te Şamahı'da Seyyid Azim Şirvânî'nin (1835-1888) açtığı, Rusça ve Türkçe derslerin okutulduğu usûl-i cedîd okuluna yazıldı. Fakat iki sene sonra babasının baskısı yüzünden okulu bıraktı. Çevresindekilerin olumsuz tepkilerine rağmen şiir yazmaya devam eden düşünürümüz, kendisine "Sabir" mahlasını seçerek Seyyid Azim Şirvânî'nin başkanlık ettiği "Beytüssefâ" şiir meclisine devam etti. 1901'den itibaren sık sık görüşmeye başladığı Abbas Sihhat'in (1874-1918) Avrupa şiirine dair bilgilerinden faydalanarak İran ve Osmanlı edebiyatı hakkında edindiği zengin şiir birikimini geliştirdi. Yeni şiirin nasıl olması gerektiği hususundaki devamlı tartışmaları, edebiyatın sosyal hayattaki fonksiyonuyla ilgili tavrının değişmesine neden oldu. Hiç kuşkusuz, 1884 ve 1885-1886 yıllarında Horasan bölgesine, Sebzevâr, Nişâbur, Buhara ve Semerkant'a yaptığı se-

3 Mirze Elekber Sabir, *Hophopname (Seçmeler)*, çev. İsa Öztürk (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), xii + 188 s.

4 Kitabın mütercimi olarak görünen İsa Öztürk çevirinin kaynağını belirtmemişse de, kendisinin "Önsöz"deki ifadelerine dayanarak bunun, *Hophopname*'nin ikinci neşrinin [*Hophopname: Şâir-i Şehir Sabir Tahirzâde'nin Eserleri*, nşr. Tahirzâde (Bakü: Kaspi Matbaası, 1914), IX+337 s.] tıpkıbasımı [Mirze Elekber Sabir, *Hophopname*, haz. Vagîf Sultanlı (Bakü: Turan, 2002), 368 s.] olduğunu söyleyebiliriz. Mütercimim bu neşri niçin esas aldığı anılamasak da çeviriyi karşılaştırmak için faydalanacağımız kaynak, kitabın 1914 basımı olacaktır. Değerlendirmeler sırasında verdiğimiz numaralardan ilki bu baskıdaki, ikincisi ise İsa Öztürk tarafından yapılan çevirideki sayfalara işaret etmektedir.

yahatlerinde, Türk ve İslâm dünyasının durumuna, toplumsal problemlerine ilişkin edindiği tecrübe de bunda etkili olmuştur.⁵

1903'te *Şarkı Rus* gazetesinde ilk şiiri yayımlanan Sabir'in gerçek istidadı ve edebî başarısının, Celil Mehmedkuluzâde'nin (1886-1932) başyazarlığını üstlendiği *Molla Nasreddin* dergisiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Onun 1906-1911 yılları arasında bu dergide genellikle "Hophop"⁶ takma adı ile yayımlattığı mizahî şiirleri, Azerbaycan edebiyatı tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Toplumsal hayatın tüm alanlarına ışık tutan; millet, dil, mezhep, eğitim, taklide dayalı gericilik ve Batıcılık, tembellik, rüşvet, sübyancılık, işçi ve kadın hakları gibi pek çok farklı konuyu içeren hicivleri sadece Azerbaycan'da değil, kısa zamanda İran, Türkiye ve bütün Orta Asya'da yankı uyandırmıştır. Fakat cahil din adamlarını, acımasız servet sahiplerini, aydın geçinenleri, millet namına konuşan sahtekârları, devlet memurlarını eleştirmesi, kalabalık ailesini sabun hazırlayıp satmakla geçindiremeyen Sabir'in hayatını daha da zorlaştırmış, toplum tarafından dışlanmasına neden olmuştur. Nitekim 1908'de "Mekteb-i Ümit" isminde özel bir usûl-i cedîd okulu açmışsa da insanların itimatsızlığı yüzünden bu işi bir yıldan fazla sürdürememiş, öğretmenlik alanındaki diğer çabaları da olumlu bir sonuç vermemiştir. Acıklı bir hayat geçiren, yaptığı büyük hizmetler karşısında devamlı hakaret ve tehditlerle yüzleşen Sabir, dönemin gazete haberleriyle de tescillendiği gibi, 12 Temmuz 1911'de karaciğer hastalığından Şamahı'da vefat etmiştir.⁷

5 bk. Abbas Sihat, "Sabir'in Tercüme-yi Hâli", *Hophopnâme* (Bakü, 1914), s. 3-13; Yavuz Akpınar, "Sabir Mirza Alekber", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı), 2008, c. 35, s. 345-346. Şunu da hemen belirtelim ki Yavuz Akpınar'ın gösterdiği kaynaklardan birinin (Adnan İnce, "Gül ü Nevruz Mesnevileri ve Sabir'in Eserlerinden Seçmeler", *JTS*, XXII [1998], s. 130-131) teknik bir yanlışlık eseri burada bulunduğunu düşünmekteyiz. Zira söz konusu makale M. A. Sabir'den değil, Sabir Mehmed Parsa'dan (ö. 1680) bahsetmektedir.

6 Bir kuş ismi olan söz konusu takma adın tarihçesiyle ilgili iki görüş bulunmaktadır: Celil Mehmedkuluzâde'nin hatıratında bunun *Molla Nasreddin* dergisi idaresi tarafından, Selman Mümtaz'ın hatıratında ise, yazarın arkadaşı Meşhedî Habîb tarafından verildiği söylenir. bk. Celil Memmedguluzâde, "Sabir Baresinde Hatıratım", *Müasirleri Sabir Hakkında* içerisinde, haz. Abbas Zamanov (Bakü: Azerbaycan Uşag ve Gencler Edebiyatı Neşriyatı, 1962), s. 158; Salman Mümtaz, *Azerbaycan Edebiyatının Gaynagları*, haz. Rasim Tağiyev (Bakü: Avrasya Pres, 2006), s. 433.

7 H.İ. Gasimov, "Şairin Ölümü", *Kaspi*, sy. 158 (16 Temmuz 1911), *Müasirleri Sabir Hakkında* içerisinde, s. 28; *Hophopname*, (Bakü, 1922), s. 16; Cefer Hendan, *Şairin Heyatı* (Bakü: Gençlik, 1977), s. 83. Sabir'in hayatı ve şiirlerinin içeriğiyle ilgili ansiklopedik bilgi için bk. Firidun Hüseyinov, *Molla Nesreddin ve Molla Nesreddinçiler* (Bakü: Yazıcı, 1986), s. 130-161; "Sabir", *Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası* (Bakü, 1984), c. 8, s. 242-243; Vilayet Muhtaroglu, "Mirze Elekber Sabir", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir - Nazım)*, haz. Heyet (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1993), c. 4, s. 83-86.

Klasik şiir geleneği ile yeni şiir arasında bir asırlık uçurum açan,⁸ sosyal demokrat karakterli, realist bir edebî ekolün temsilcisi olan Sabir'in şiirleri, ölümünün ardından arkadaşları tarafından kitap hâline getirilmiş ve kullandığı imzasından dolayı *Hophopname* olarak adlandırılmıştır. 1912'de yapılan ilk baskıda⁹ arkadaşı Abbas Sihat'ın yanı sıra Mahmut Bey Mahmutbeyov (1849-1923), Mehdi Bey Hacinski (1879-1941) ve Seyid Hüseyin'in (1887-1938) büyük emekleri olmuş,¹⁰ kitabın "Mukaddime"sini Mahmut Bey Mahmutbeyov, Sabir'in hâl tercümesini ise Abbas Sihat yazmıştır.¹¹ Daha sonra Azerbaycan Türkçesi'yle defalarca yayımlanan ve Farsça, Rusça, İngilizce gibi çeşitli dillere tercüme edilen *Hophopname* Türkiye'de ilk kez Mecit Doğru tarafından 1975'te neşredilmiştir.¹² Bu kitabı, daha sonraki çalışmalara esas olması için orijinal hali, yani Azerbaycan Türkçesi ile arz ettiğini söyleyen Mecit Doğru, yazdığı "Önsöz"de *Hophopname*'nin 1960 Bakü baskısını esas aldığını belirtmiş (s. V), Sabir'in, A. Vahap Yurtsever'in makalesinden alınmış biyografisine (s. VII-XI), ayrıca şiirlerin içeriğine ilişkin bir yazıya da yer vermiştir (s. XIII-XVI). Yine manzumelerin konu ve yıllarına göre tasnifi, sekiz adet renkli karikatür, sözlük (s. 457-482), yanlış doğru cetveli (s. 483-493) gibi ayrıntılar neşri hazırlayanın akademik ciddiyetinden haber vermektedir.¹³

Burada tanıtmayı amaçladığımız neşre geri dönersek, İlber Ortaylı tarafından kaleme alınan "Sunuş"tan (s. V-VI), mütercim İsa Öztürk'ün "Önsöz"ünden (s. VII-IX) ve seçilmiş şiirlerin çevirilerinden (s. 1-188) oluşan kitap hakkındaki değerlendirmelerimize, "Önsöz"e dair fikir beyan etmekle başlamayı uygun buluyoruz. Hemen belirtelim ki buradaki temel eleştiri, Sayın Öztürk'ün bilgilerin büyük kısmını yanlış/yetersiz kaynağa istinaden vermesine, yapılan atıfların kaynağını kontrol etmemesine, bunları teyit etme veya açıklama gibi

8 Abbas Sihat, "Sabir'in Tercüme-yi Hâli", *Hophopnâme* (Bakü, 1914), s. 10.

9 *Hophopname: Şâir-i Şehir Sabir Tahîrzâde'nin Eserleri*, Nâşir: Merhûm Sabir'in Zevcesi B[illürnisa] Tahîrzâde, I. Hisse (Bakü: İsa Bey Aşurbeyli'nin "Kaspi" Matbaası, 1912), 104 s.; Söz konusu neşrin 1913'te yapıldığına dair tartışmalar için bk. Abbas Zamanov, *Sabir ve Mûasirleri*, s. 81-84.

10 Aynı şahıslar ikinci neşir için kurulmuş komisyonun da üyeleri olmuştur. Abbas Zamanov, *Sabir ve Mûasirleri*, s. 87.

11 Ali İskender Caferzâde, "Medhal", *Hophopname*, üçüncü baskı (Bakü: Azerbaycan Halk Maarif Komisarlığı Neşriyatı, 1922), s. III.

12 Mirze Elekber Sabir, *Hophopname*, haz. A. Mecit Doğru (Ankara: Atak Matbaası, 1975), xxiv + 493 s.

13 Bunun yanı sıra düşüncümüzün şiirlerinin bir kısmı Türkiye'deki bazı makale ve kitap bölümlerinde neşredilmiştir. bk. Ali Genceli, "Şirvanlı Sâbir Tâhir-zâde 'Hop hop', *Türk Amacı*, yıl 1, sy. 2 (İstanbul, 1942), s. 74-80; yıl 1, sy. 3 (İstanbul, 1942), s. 109-115; Mir Celal, Fîridun Hüseyinov, *Örneklele XX. Asır Azerbaycan Edebiyatı*, haz. Kemal Yavuz, Erol Ülgen (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), s. 118-155; Vilayet Muhtaroglu, "Mirze Elekber Sabir", s. 86-123.

bir çaba gütmemesine yöneliktir.¹⁴ Öncelikle, hakkında “Fuzulî’den sonra gelen ikinci büyük Azeri şairi” (s. VII) tarzında abartılı cümlelere yer verilen; fakat hayatının büyük bir kısmına (örneğin seyahatlerine) değinilmeyen, tam ismi dahi zikredilmeyen şairin, hangi kaynaktan nakledildiği belirsiz, 12 Eylül 1911 vefat tarihi yanlıştır. Yine mütercimin belirttiklerinin aksine, ne Sabir’in sağlığında *Hophopname* isminde bir eser yayımlamaya çalıştığı ne de kitabın 1914’te yapılan ikinci neşrinin “tam basım” (s. IX) olduğu söylenebilir.¹⁵ Mütercimin, “Millet nice kapkaç olur olsun ne umurum!” başlığıyla çevirdiği “Millet nece târâc olur olsun, ne işim var!” (s. 15-16/3-4) isimli şiirin Sabir’e aidiyeti konusundaki bazı tartışmalardan haberdar olmadığı da anlaşılacaktır.¹⁶ “Biz eserin tamamının Türkçe’ye gereğince çevrilmesinin mümkün olmayacağını anlayınca bir seçme yapıp sunmayı düşündük, öyle de yaptık” (s. IX) cümlesine gelince bu, çevirideki yöntem eksikliğinin en iyi ifadesidir.

İlber Ortaylı tarafından yazılan “Sunuş”, kitabın akademik açıdan belki de en sağlam kısmını oluşturmaktadır. Aslında paragraflar arasındaki kopukluğu, Ortaylı’nın ilk Farsça gazetesinin Tiflis’te yayımlandığı görüşünü ve “insan toplumları” ibaresini yadırgamış olmakla beraber, bu ifadeleri burada değerlendirmeye veya kontrol etme gibi bir amaç da gütmüyoruz. Söz konusu metinde, XIX. yüzyıl Kafkasya’sında ve Rusya’sında ortaya çıkan fikrî-siyasî gelişmelere, iki bölge arasındaki etkileşime, dönemin yetiştirdiği Sabir ve onun *Molla Nasreddin*’le ilişkisine ana hatlarıyla değinilmişse de, bize göre “Sunuş”un niçin yazıldığı ve “çeviri”nin genel yapısıyla ne kadar uyumlu olduğu mevcut bilgilerden daha önemlidir. Buna bağlı tespitlerimize ise kitabı okurlara tanıttıktan sonra döneceğiz.

“Önsöz” ve “Sunuş” hakkındaki görüşlerimizin ardından, kitabın kapağında yer alan ve bu değerlendirmeyi yazıya dökmemize neden olan “Azerice Aslından Çevirip Uyarlayan” ibaresine Sabir’in düşünceleri bağlamında değinmek istiyoruz. Tabii ki XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan’da geniş yankı bulan ve farklı gruplaşmaların teşekkülüne neden olan dil tartışmalarını bu

14 İsa Öztürk burada, *Hophopname*’nin Bakü’de 2002’de yayımlanan neşrine Vakıf Sultanlı’nın yazdığı “Milletin Vicdan Sesi” başlıklı “Önsöz”den yararlandığını ifade etmiştir (s. ix). Söz konusu neşre yöneltilen tenkitler için bk. *Hophopname* (Bakü, 2004), c. 1, s. 22-33.

15 Örneğin 1320 Tebriz baskısı, 1914 Bakü baskısında bulunmayan “Ekinci ve Han” isimli ilave bir şiiri de ihtiva etmiştir. Sabir, *Hophopname*, nşr. Tahirzâde (Tebriz: Hilal Nasirî Kütüphanesi, 1320 hş.), s. 217-218. Eserin farklı baskıları arasındaki mukayese için bk. Memmed Memmedov, “Hophopname’nin Neşri Tarihinden”, *M. E. Sabir (Megaleler Mecmuesi)*, haz. Abbas Zamanov v.dğr. (Bakü: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı, 1962), s. 215-243.

16 bk. Celil Memmedguluzâde, “Sabir Baresinde Hatiratım”, *Müasirleri Sabir Hakkında* içerisinde, s. 157; Abbas Zamanov, *Sabir ve Müasirleri*, s. 129-140.

sayfalara taşımak gibi bir niyetimiz yok. Amacımız, Sabir tarafından ateşli bir şekilde savunulan düşüncelere tam karşı bir ifadenin kendi eserinin başucuna yerleştirilmesinin anlamsızlığını göstermek, bunun yazara karşı yapılmış bir haksızlık olduğunu ortaya koymaktır.

Her şeyden önce Sabir'in, Osmanlıca'yı Arapça ve Farsça'dan ayrı müstakil bir dil, Türkçe olarak kabul ettiğini belirtmek isteriz. Örneğin, Selman Mümtaz'ın (1884-1941) hatıratına göre klasik Osmanlı şairleri arasında Ziya Paşa ile Namık Kemal'i beğendiği anlaşılan Sabir, onları aynı zamanda Türk şairleri olarak da anmaktadır.¹⁷ Yine arkadaşı Abbas Sihat'e yazdığı bir mektubunda, kendisini tedavi eden doktor hakkında aktarmış olduğu aşağıdaki düşüncelerini, Sabir'in Osmanlıca ve Türkçe'nin ayniyetine dair kanaatini ifade etmesi açısından son derece manidar buluyoruz:

Burada bir nefer Kandemirof adlı doktor var. İran konsulunun mahsûsi hekimidir. Rusya'da ve Yevropa'da [ilim] tahsil etmiştir, Osmanlı Türkçesi'yle de güzelce danişır. Gittim onun yanına beni muayene etti. (...) Onun bu ibaresi gâyetten benim hoşuma gitti. Türklere muhabbetimin kesretinden, hayal ettim ki bu adamın danişığı yalnız bana ilaştır!¹⁸

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise Sabir'in Türkçe'nin, Osmanlıca'yla beraber diğer bütün Türk lehçelerini ihtiva ettiğini ve bunların arasında tercüme değil, en fazla uyarılma yapılabileceğini savunmuş olmasıdır. Sabir ile Alikulu Gamküsar (1880-1919) arasında geçen tartışmayı bilen, dolayısıyla aşağıdaki tâziyânelerden¹⁹ haberdar olan herkes için bunu ispat etmek oldukça kolaydır. "Önsöz"deki ifadelerine bakılırsa, tercüme edilmesinin mümkün olmadığı mütercim tarafından anlaşılan (s. IX) aşağıdaki şiirleri olduğu gibi veriyor, okurların anlama konusunda fazla zorlanmayacaklarını düşünüyörüz:

"Osmanlıcadan tercüme Türke" bunu bilmem

Gerçek yazıyor Genceli yâinki henektir

Mümkün iki dil birbirine tercüme amma

"Osmanlıcadan tercüme Türke" ne demektir?!²⁰

İlk defa "A.S." (ع.ع.ص.) imzasıyla *Güneş* gazetesinde yayımlanmış (17 Kasım 1910, sy. 70) söz konusu tâziyâneyi Sabir, yine *Güneş* gazetesinde

17 Salman Mümtaz, *Azerbaycan Edebiyyatının Gaynagları*, s. 433.

18 Sabir'in ölümünden kısa bir süre önce yazdığı bu mektubun tam metni için bk. *Hophopname* (Bakü, 1914), s. 336-337; *Hophopname* (Bakü, 2004), c. 1, s. 235-236; *Hophopname* (Ankara, 1975), s. X.

19 Kamçı, kırbaç anlamlarına gelen "tâziyâne" kelimesi küçük mizahî şiirlere verilen bir isimdir. Altaylı, c. 2, s. 1110.

20 *Hophopname* (Bakü, 1914), s. 247.

“Gence’den Bize Yazıyorlar” adı altında imzasız bastırılmış (14 Kasım 1910, sy. 67) şu haberden dolayı kaleme almıştır:

Gence Neşr-i Maârif Cemiyeti, Mirza Muhammed Ahundof’un *Rüyam* nâm eserini bastırıp ve neşre başladı. Müşarünileyhin Osmanlıca’dan tercüme edilmiş *Nedâmet* nâm eseri dahi Dram Cemiyeti tarafından neşredildi.

Müellifin, aslında ciddi bir tenkit niteliği taşıyan ve “ana dili” tartışmalarındaki safını belirleyen bu tâziyânesi, döneminin bir başka aydını A. Gamküsar’la karşılıklı tartışmasını tetikler. A. Gamküsar, Sabir’e cevap olarak *Güneş* gazetesinde (26 Kasım 1910, sy. 78) yayımladığı tâziyânede, Arapça’dan daha zor olan Osmanlıca’nın, “tercüme” sözcüğü kullanılabilecek kadar Türkçe’ye yabancı olduğunu savunur. Sabir ise Osmanlıca ve Türkçe terimleriyle aslında aynı dilin kastedildiğini ve aradaki farkı ifade için gereken doğru kelimenin “tahvîl-i ibâret” (uyarlama) olduğunu anlatmak üzere aynı gazetede (2 Aralık 1910, sy. 82) yeni bir şiir yayımlar:

“Tahvîl-i ibâret” sözünü “tercüme” sanmak
Mektepli çocuklar da bilir kim bu hatadır;
Bir böyle hata kelme muharrir kaleminden
Cârî olur ise edebiyata beladır²¹

Bu şiir üzerine A. Gamküsar, *Güneş* gazetesinde başka bir tâziyâne yayımlamışsa da (15 Aralık 1910, sy. 92), tartışmaya son nokta gazetenin 102. sayısında neşredilen “A.T.” (ت.ع.) imzalı bir makaleyle konulmuş, Osmanlı Türkçesi’yle Azerbaycan Türkçesi’nin aynı dilin iki farklı lehçesi olduğuna dikkat çekilerek Sabir’in haklılığına işaret edilmiştir.²² Bütün bu anlatılanları dikkate alarak kapak kısmındaki ifadenin en azından “Azerbaycan Türkçesi’nden Uyarlayan” şeklinde değiştirilmesi gerektiğini önemle belirtiyor, konuyu fazla uzatmamak için de “Âzerî” kelimesinin yanlış bir kullanım olduğunu söylemekle yetiniyoruz. Elimizde ciddi bir akademik çalışmanın olup olmadığını göstermek için kitaptaki tahrifatı birkaç başlık altında toplamanın yerinde olacağını düşünüyoruz:

1. Aşağıda vermiş olduğumuz terkiplerden de görüldüğü gibi Osmanlıca ibarelerin okunuş ve yazılışında bazı hatalar göze çarpmaktadır.

21 “A. Gamküsar’a Cevap” isimli tâziyâne için bk. *Hophopname* (Bakü, 1914), s. 259.

22 A.T., “Tercüme mi Tebdil mi ve yahut Tahvîl mi?”, *Güneş* (Bakü, 27 Aralık 1910), sy. 102, s. 3. Ayrıca bk. *Hophopname* (Bakü, 2004), c. 1, s. 425-426, 430-431.

Özgün Metin	Çeviri Metni	Sayfa (1914/2007)
hasret-i didâr-ı cemâl	hasreti-didarı-cemal	17/6
rızk-ı helâl	rızkı helal	17/6
nifak u tezat	nifak-ı tezat	29/29
ahsen bize	ihsan bize	82/66
tâbi-i fermân	tebaa-yı ferman	82/67
râz ü niyâz	vird-i niyaz	170/132

2. Tablodaki örneklerden de görüldüğü üzere kitabın başından sonuna kadar anlamın bozulduğu kelime çevirilerine rastlamak mümkündür.

Özgün Metin	Çeviri Metni	Sayfa (1914/2007)
mezmûm ²³	malum	16/5
adavet	avdet	19/12
amel	emel	22/15
gelyan ²⁴	ayran	23/18
şûride ²⁵	aslan	24/20
ötüş ²⁶	camî	27/33
mâder ²⁷	canan	41/35
kelef ²⁸	kılıf	80/65
ganmak ²⁹	kanmak	57/41; 64/55
ganmak	anlaşmak	89/75
geyret ³⁰	gayret	97/82
malakan ³¹	hilekâr	96/80

23 “Ayıplanmış, beğenilmemiş, hor görülmüş”; Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978, s. 1317; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Eski ve Yeni Harflerle*, haz. Aydın Sami Güneyçal (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), s. 641; İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), s. 1086.

24 “Tömbeki içmek için kullanılan cihaz”; Seyfettin Altaylı, *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı), 1994, c. 1, s. 487.

25 “Perişan, âşık, tutkun”; Sami, s. 788; Devellioğlu, s. 1004; Parlatur, s. 1588.

26 “Yanış, koşu, yürüyüş”; Altaylı, c. 2, s. 948.

27 “Anne, valide”; Sami, s. 1254; Devellioğlu, s. 560; Parlatur, s. 986.

28 “İplik, ip, tel yumağı”; Altaylı, c. 2, s. 754.

29 “Anlamak, idrak etmek”; Altaylı, c. 1, s. 452.

30 “Namus, haysiyet, şeref”; Altaylı, c. 1, s. 503.

31 “Malakanlık tarikatına mensup kimse”; Altaylı, c. 2, s. 831.

hecâlet ³²	ülfet	98/83
yekser ³³	kötü	173/136
gerçi ³⁴	keçi	174/138
kaban ³⁵	duman	190/151
kaban	çoban	209/179
gandırma ³⁶	kandırmak	64/55
ehmal ³⁷	ihmal	180/135
daldalanmak ³⁸	duldanmak	216/180

3. Kelimelerin yanlış çevirisinden dolayı anlamsız veya anlamı tahrif edilmiş mısralar ve terkipler ortaya çıkmıştır. Örneğin, “evrâd” (اوراد) kelimesinin “avrat” (عورت) olarak anlaşılması üzerine, “dualarımız, zikirlerimiz kadınlarla ilgilidir” anlamına gelen “Evrâdımız ezkârımız efsâne-yi zendir”³⁹ mısraı “Kadınımız erkeğimiz efsane-yi zendir” (s. 59/53); “Tathîr ederek dillere evrâd alırsız biz” mısraı ise “Arınarak gönlümüzce avrat alırsız biz” (s. 59/53) şeklinde çevrilmiştir. Yine “kâr” (کار) ve “karı” (قاری) kelimelerini karıştırarak kârından vazgeçmiş birine yönelik yerginin ifadesi olan “Aklın azıp ay yazık boşlamısan kârını”⁴⁰ mısraını “Aklın azıp ne yazık, boşamışsın karını” (s. 97/81) biçiminde tercüme etmiş mütercimim, tahrifatını şu dörtlükte (s. 218/172) daha detaylı görmekteyiz:

Gördüğündür Baku glasnıları
 Ki temizlettiler kûçe bazarı
 Geceler geşt⁴¹ edip yığurlar “ses”
 Arife bir işare[t] olmuş bes⁴²

32 “Utanılacak durum, hal, utanma”; Altaylı, c. 1, s. 616.

33 “Baştan başa, tamamen, herkes”; Altaylı, c. 2, s. 1240.

34 “Her ne kadar, ise de”; Altaylı, c. 1, s. 495.

35 “Yaban domuzu, kaba, büyük, cüsseli, vahşileşmiş, şişman”; Altaylı, c. 1, s. 436.

36 “Anlatmak, öğretmek, izah etmek”; Altaylı, c. 1, s. 451.

37 “Yavaş, yavaşça, usulca, sakin”; Altaylı, c. 1, s. 349.

38 “Gizli bir yere sığınmak, kendini bir şeyin etkisinden korumak, saklanmak”; Altaylı, c. 1, s. 225.

39 Evrâd (اوراد): dualar; ezkâr (اذکار): zikirler, dualar; zen (زن): kadın, hanım, karı; Sami, s. 85, 194, 687; Devellioğlu, s. 242, 246, 1178; Parlatur, s. 425, 430, 1864. Sabir’in bu şiirini, “Türk âleminin Şekspir’i” ibaresiyle andığı Namık Kemal’in “Âmâlimiz efkârımız ikbâl-i vatandır” mısraıyla başlayan şiirine mizahî bir nazire olarak yazdığı kuvvetle muhtemeldir. bk. *Hophopname* (Bakü, 1914), s. 54.

40 Boşlamak: bırakmak, vazgeçmek; Altaylı, c. 1, s. 146.

41 Geşt etmek: dolaşmak, gezmek, seyretmek; Sami, s. 1166; Devellioğlu, s. 287; Parlatur, s. 505.

42 Bes: yeter, kafi; Altaylı, c. 1, s. 120.

Gördüklerin Bakü'nün çöpçüleri
 Ki temizlediler hep küçeleri
 Gece dolaşıp bağırırlar
 Herkesi uyarıp çağırırlar

Şiirde vurgulanmak istenen, 1917 Rus Devrimi'nden önce дума ve şehir konseyi üyeleri olan glasnıların (basit bir anlatımla milletvekili veya belediye başkanlarının) seçim öncesinde sokakları temizlettikleri ve vatandaşlardan oy almak için geceleyin kapı kapı dolaştıklarıdır. Buradaki “glasnı” kelimesini “çöpçü” şeklinde algılayan mütercim, milletvekili olmanın rüşvet ve korkutma gibi iki önemli şarta bağlı bulunduğu hicvedildiği “Glasnı seçkisini koydu Dum müzakereye”⁴³ (s. 240) isimli tâziyâneyi tercüme metnine almış olsaydı, herhalde “Çöpçü seçimlerini Дума aldı gündemine” başlığıyla çevirir ve bu şartları “çöpçü” olabilmenin gereklerinden addederdi. Kanaatimizce tabloda verdiğimiz diğer örnekler de çevirideki durumun ne kadar vahim olduğunu gösterir niteliktedir:

Özgün Metin	Çeviri Metni	Sayfa (1914/2007)
Günde atasız bir neçe patrânı uşaglar, Ta öğrenesiz şive-yi davanı uşaglar! ⁴⁴	Günde deseniz bir nice destanı, çocuklar! Ta öğrenesiye şiir dilini, divanı, çocuklar!	40/36
Bu mümteniyyi, kabil-i imkân mı sanırsan?	Bu seçkinliği sen bir olay mı sanırsan?	63/63
Ten yere böldü zehirle yekser Acem cemaatin ⁴⁵	Tan yeri böldü zehirle tekçe Şii cemaatin	86/73
Karlı dağlarda soğuktan ölenin canı gora ⁴⁶	Karlı dağlarda acıdan ölenler geçmez hora!	94/79
Ay geçen eyyâm olasan indiler! ⁴⁷	Biraz zaman geçince usanıp indiler	193/154
Hem vâlide hem vâlideye ağı olasız siz ⁴⁸	Hem valide hem valideye uşak olasız siz	41/37

43 Milletvekili seçimlerini Дума gündemine aldı.

44 Patran/patron: ateşli silah mermisi, kurşun; Altaylı, c. 2, s. 960. Vladimir Georgievîç Şerbinin, Ehsan Mamed Mustafayev, *Rusça Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1989, s. 593.

45 Ten: eşit; Altaylı, c. 2, s. 1122.

46 Gor: mezar, kabir; Altaylı, c. 1, s. 539.

47 İndi: şimdi, bu an, şu anda; Altaylı, c. 2, s. 698.

48 Ağ olmak: itaat etmemek, lafı geri çevirmek, tâbi olmamak; Altaylı, c. 1, s. 12.

Oğlu sögdükçe ferahtan açılır bâl ü peri ⁴⁹	Oğlu sövdükçe ferahlanır, sanki bir peri	51/49
Menziline yığmışan partretin cinlerin ⁵⁰	Menziline yığmışın şeytanetin cinlerin	97/80
Kâh şafaktek düşürem dağlara,	Kâh sabaha dek vururam dağlara,	83/68
Yanğılı vulkan görürem gorhmuram	Yangınlı balkan görürem korkmuram	
Kavl-i sarîh iken acaba “men kefer” sözü,	Kavli belli iken acaba “ben nefer” sözü,	168/131
Etmektesin bahane-yi tefkir her sözü	Etmektesin bahane-yi tefkir hersözü.	

4. Mütercim dönemin ruhuna; mezkûr coğrafyadaki fikrî, sosyopolitik hayatla ilgili asgari bilgiye bile vâkıf olmadığı için gizli imzaları da çevirmeye teşebbüs etmiştir. Daha doğrusu sadece bir yerde (s. 25/21) bunların takma ad olduğunu söylemişse de bunları açıklama zahmetine katlanmamış, diğer sayfalarda ise keyfi bir tercüme yöntemi izlemiştir. Böylece, “Lağlağı”⁵¹ ismi “Şaklaban”; “Mozalan”⁵² ismi “Babacan”; “Heyvere”⁵³ imzası “Çulsuz”; Sabir’in kendisi tarafından kullanılan “Nîzedâr”⁵⁴ ise “Mızrakçı” şeklinde trajik bir çeviriye (s. 217-218/171-172) tâbi tutulmuştur. “Gızdırmalı”⁵⁵ ve “Sırtıh”⁵⁶, mütercimin diliyle, “Kızdırmalı” ve “Sırtık” (s. 23/17) isimleri, Türkiye Türkçesi’ndeki benzer kelimelerden dolayı olacak ki böyle bir “tercüme değeri” kazanamamıştır.⁵⁷ Oysaki Çarlık yönetiminin polisiye tedbirlerinden korunabilmek amacıyla dönemin yazarlarının gerçek adları yerine, farklı imzalar kul-

49 Bâl ü per: kol ve kanat; Sami, s. 350; Devellioğlu, s. 858; Parlatur, s. 1351.

50 Partret/portret: resim, tasvir, suret, portre; Altaylı, c. 2, s. 976; Şerbinin, Mustafayev, s. 666.

51 Lağlağı: çok konuşan, boşboğaz, geveze, alay, istihza, maskara; Altaylı, c. 2, s. 810.

52 Mozalan: bir sinek türü; Altaylı, c. 2, s. 878.

53 Heyvere: kaba, terbiyesiz, edepsiz, biçimsiz, perişan; Altaylı, c. 2, s. 639.

54 Nîzedâr: mızraklı, süngülü; Devellioğlu, s. 843.

55 Gızdırmalı: sıtma hastalığına yakalanmış, sıtmalı; Altaylı, c. 1, s. 521.

56 Sırtıh/sırtığ/sırtık: utanmaz, arsız, yüzsüz; Altaylı, c. 2, s. 1043.

57 “Lağlağı” Celil Mehmedkuluzâde’nin, “Mozalan” Abdürrahim Bey Hakverdiyev’in (1870-1933), “Heyvere” Ali Razi Şemsizâde’nin (1888-1938), “Gızdırmalı” M. H. Zeynalov’un kullandığı gizli imzalarındandır. Söz konusu takma adlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mir Celal, Firidun Hüseyinov, s. 26-27; Abbas Zamanov, *Sabir ve Mûasirleri*, s. 110; *Hophopname* (Bakü, 2004), c. 1, s. 333, 336; c. 2, s. 243-244; Celil Memmedguluzâde, *Felyetonlar, Megaleler, Hatireler, Mektuplar* (Bakü: ADU Neşriyatı, 1961), s. 842.

landığı, bu alanla ilgilenen araştırmacılar tarafından bilinen ya da bilinmesi gereken bir husustur.⁵⁸

5. Tercüme sırasında “canın becehennem” (canın cehenneme) ifadesinin karşılığı olarak “canına cehennem” (s. 18/9) gibi Türkçe’ye yeni terkipler kazandıran mütercimim şiirleri belli bir bütünlük içerisinde çevirmediği, anlaşılmayan veya farklı anlamlara gelen kelimeleri bir yerde açıklarken, başka bir yerde böylesine fuzulî çabaya rağbet etmemiş olmasından da görünmektedir. Örneğin, Azerbaycan Türkçesi’nde “yetişmek, varmak, ulaşmak”⁵⁹ anlamına gelen “çatmak” kelimesi (s. 182/143) olduğu gibi kullanılmış, evladının kâfire benzetildiğinden yakınan bir babanın “Sevgili evladımı kâfire okşatmışız”⁶⁰ cümlesi (s. 172/140) yanlış anlamaya müsait bir biçimde bırakılmıştır.

6. Zihninde sadece olumsuz bir molla imajı bulunduğundan olsa gerek, *Molla Nasreddin* dergisinin kastedildiği Molla’nın “bâfâide” (faydalı) işlerini “bifâide” (faydasız) işlere dönüştüren (s. 148/111) mütercimim, birçok yerde verdiği açıklama dipnotları ya metnin anlaşılmasını daha güç duruma sokmakta ya da okuru yanıltmaktadır. Şöyle ki, sözlük kullanmaktan pek hoşlanmadığı anlaşılın çevirmen, “bid’at” kelimesini bir yerde “Zulüm, dine aykırı tutum” (s. 17/6), başka bir yerde ise “zulüm, işkence” (s. 66/56); “dehâlet”⁶¹ kelimesini “merhamete, himayeye sığınma”⁶² (s. 19/12); “maârif” kelimesini “kültür, Milli Eğitim Bakanlığı” (s. 29/28); “sağ”⁶³ kelimesini “gözü açık, uyanık” (s. 41/37); “tor”⁶⁴ kelimesini “görgüsüz” (s. 94/79); “umûrât”⁶⁵ kelimesini “işçiler” (s. 123/95) olarak vermiştir. Yine, “bir tür evlilik” anlamını ifade eden⁶⁶ “sîğe” kelimesini “uyarmak amacıyla kenara çekmek, konuşmak, kulağını bükmek” (s. 60/54); İran’ın Meşhed kentindeki kutsal yerleri ziyaret edenlere verilen bir ad olan⁶⁷ “meşhedî”yi “bir adamın şehit olduğu ya da gömüldüğü yer” (s. 179/134); tebaa anlamına gelen⁶⁸ “raiyyet”i

58 Burada mütercim, Sabir’in takma adı olan “Hophop”u çeviri süzgecinden geçirseydi elimizdeki kitabın ismi ne olurdu acaba diye düşünmeden geçemediğimizi de belirtmek isteriz.

59 Altaylı, c. 1, s. 195.

60 Okşatmak: (buradaki anlamı) benzetmek; Altaylı, c. 2, s. 928.

61 Dehâlet: karışma, müdahil olma; Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Birim Yayınları, 1993), s. 278; Parlatır, s. 327.

62 Büyük ihtimalle Devellioğlu’nun hazırladığı sözlükten faydalanarak böyle bir açıklama yapan mütercimim şiiri anlamadığı çok açıktır. Meseleyi sözlük açısından ele aldığımızda ise sadece bu anlamın verilmiş olmasını bir eksiklik olarak görmekteyiz. bk. Devellioğlu, s. 171.

63 Sağ: (buradaki anlamı) canlı, diri, hayatta olan; Altaylı, c. 2, s. 1008.

64 Tor: ağ, hile, tuzak; Altaylı, c. 2, s. 1146.

65 Umûrât: işler, maddeler, şeyler; Sami, s. 169; Parlatır, s. 1751.

66 Altaylı, c. 2, s. 1044.

67 Altaylı, c. 2, s. 859.

68 Sami, s. 666-667; Devellioğlu, s. 875; Parlatır, s. 1386.

“Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman olmayan uyruklar” şeklinde açıklarak bir çeviri faciasına imza atmıştır. Mütercimim “Hani Anna gibi sokulgan, hani Sonya gibi nazlı” biçiminde tercüme ettiği “Hani Anna’tek barışnan hani Sonya’tek nigârın”⁶⁹ (s. 123/95) mısrandaki Anna isminin “Anna Karenina”ya, Sonya’nın ise “Tolstoy’un karısı”na gönderme olduğuna ilişkin açıklamaları da tamamen yanlış, asılsız, kulaktan dolma bilgilerdir. Diğer bir ifadeyle bunlar mütercimim tarih ve edebiyat bilgisinden yoksun olmasının, Azerbaycan Türk kültürüne dair cehaletinin, yorumlarını tefekkür süzgecinden geçirmeden ve temel kaynaklara inerek esaslandırmadan vermesinin birer tezahürüdür.

7. Mütercimim çeviri sırasında kullandığı, fakat bize göre akademik ciddiyetten uzak olan yöntem gelince, ilgili metindeki orijinal kelimeyi başkasıyla değiştirmekten -ki yeni kelime bazen tam zıt bir anlam dahi ifade edebilir- ve bunu dipnotta açıklamaktan ibarettir. Binaenaleyh “Bunca ki gedip mektebe bildikleri bestir”⁷⁰ mısraını “Bunca ki gedip mektebe, bezm-i elesttir” (s. 24/20) şeklinde çeviren mütercim önce konuyla hiçbir alakası olmayan “bezm-i elest” ibaresini bulmuş; ardından ise bunu “Allah’ın ruhları yaratıp ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ dediği an.” biçiminde yorumlama ihtiyacı hissetmiştir. Aşağıdaki örnekler de söz konusu yöntemin basit bir dikkatsizlik değil, bilinçli bir uygulama olduğunu göstermektedir.

Özgün Kelime	Değiştirilmiş Kelime	Mütercimim Yorumu	Sayfa (1914/2007)
hedyan ⁷¹	надан	bilmez, cahil	16/5
horsend ⁷²	фодул	kibirli	17/6
adâvet	авдет	karşı gelme, dönüş	19/12
biclik ⁷³	десисе	oyun	21/14
idbâr ⁷⁴	бикарар	kararsız	125/98
nümûdâr ⁷⁵	халукâr	bulunulan durum, şartlar	160/122

69 Barışna/barışnya: genç kız, küçük hanım, matmazel; Şerbinin, Mustafayev, s. 33. Nigâr: resim, sûret, sevgili, put, sanem; Sami, s. 1470; Devellioğlu, s. 833; Parlatur, s. 1296.

70 Bes: yeter, kâfi; Altaylı, c. 1, s. 120.

71 “Terbiyesiz edesiz sözler, küfür”; Altaylı, c. 1, s. 618.

72 “Kanaatkâr, mutlu, memnun, neşeli”; Kanar, s. 256.

73 “Hile, düzen, dalavere, düzenbazlık, hilebazlık”; Altaylı, c. 1, s. 127.

74 “Çirkin, suratsız, acayip”; Altaylı, c. 2, s. 675.

75 “Görünen, örnek, numune”; Sami, s. 1472; Devellioğlu, s. 848; Parlatur, s. 1309.

bikâr ⁷⁶	bizar	rahatsız, bıkmış, küskün	161/123
itikât	inkiyad	Boyun eğme, teslimiyet	178/142
göftâr ⁷⁷	etvar	tavırlar	192/154
kavim	uruk	insanlık	228/1

8. Mütercim çeviri metninde, eserin birçok baskısında mevcut nüansları dikkate almamıştır. Yukarıda anlatılan hatalara kıyasla fazla önemli olmayan bu hususu, yapıldığı takdirde Sabir'in meramının daha iyi anlaşılması olacağını düşündüğümüz için dile getiriyoruz. Örnek olarak özgün metin içerisinde kullanılan, fakat çeviride dikkat edilmeyen soru işaretlerini (?) alabiliriz. Nitekim bu işaret "İşte söz, işte amel (?), işte muvafık bir meram!" / "İşte söz, işte amel, işte muvafık meram!" mısraındaki (s. 213/169) "amel" kelimesiyle birlikte, aslında ortada herhangi bir uygulamanın bulunmadığına veya yanlış uygulamaya dikkat çektiği gibi, Sultan Abdülhamid'in dilinden söylenen "Ülkede tek tek veba (?) var derler, ondan korkmuşam" / "Ülkede yer yer veba var diyorlar, ondan korkmuşum" mısraındaki "veba" (s. 214/170) sözcüğüyle beraber dönemin siyasî çalkantılarına işaret etmektedir.

Özetlersek, elimizdeki kitabı ne Sabir'in düşüncelerine karşıt biçimde çeviri olarak adlandırmamız ne de, ihtiva ettiği yanlışlardan dolayı, akademik açıdan iyi bir uyarılma olarak nitelendirmemiz mümkündür. Mütercim tarafından yazılan "Önsöz", yazar ve kitapla ilgili doyurucu bilgi vermemekte, yapılması imkânsız gibi görünen bazı yanlışları içermektedir. "Sunuş"a, özellikle "çeviri" metniyle arasında olması gereken uyuma gelince burada da durumun iç açıcı olduğunu pek söyleyemeyiz. Zira ortada, okurun kafasını karıştıran ve çözüme kavuşturulması gereken bir çelişki bulunuyor. "Sunuş"taki Sabir, "İslâm dünyasında halkın topladığı bağış ile heykeli dikilen ilk büyük adam", "Ortadoğu modernleşmesinin en tipik öncülerinden biri", hep canlı kalacak kadar fikrî derinliğe sahip olan ve bütün Doğu toplumlarının her zaman baş tacı edeceği "bir halk dehası"dır. (s. V-VI) "Çeviri"deki Sabir ise, aslında edebî ve fikrî açıdan pek fazla derinliği olmayan, hatta çoğu zaman anlamsız şiirler yazarak "deha" olmuş biri intibai uyandırmaktadır. Meseleyi bu bakış açısıyla değerlendirdiğimizde, Ortaylı'nın "Sunuş"u kaleme alırken, "çeviri"deki Sabir'i değil, önceden hakkında bilgi sahibi olduğu gerçek Sabir'i anlatmaya çalıştığı düşünülebilir.

76 "İşsiz, başıboş"; Sami, s. 331; Devellioğlu, s. 103; Parlatur, s. 196.

77 "Söz, laf, lakırdı"; Sami, s. 1171; Devellioğlu, s. 296; Parlatur, s. 530.

Bunlardan başka, “çeviricinin” Arapça, Farsça ve Osmanlıca’nın yanı sıra, Azerbaycan Türkçesi’ne ilişkin bilgisi de yetersizdir. Bu husus hem kelimelere yanlış anlam vermesinden hem de onları doğru bir şekilde okuyup yazamasından kaynaklanmaktadır. Maalesef çoğu yerde ya metni anlamamış ya da “çeviri” metninin, aslı ile aynı anlamı ifade etmesini pek fazla önemsememiştir. Beyitler, hatta mısralar arasındaki bütünlük birçok yerde ortadan kalkmış, bütünlük bozulduğundan anlamsız veya anlaşıl(a)maz ibareler meydana çıkmıştır. Bir bütün olarak şiirler değil, sanki ayrı ayrı mısralar gelişigüzel biçimde “tercüme” edilmiş, çevrilemeyenler atılmış; yersiz ilave ve ihtisarlar yapılmış, şiirlerin vezni bozulmuş, gerekli yerlerde açıklayıcı dipnotlar verilmemiş ve ender olarak karşımıza çıkan açıklamalarda anlamsız yorumlara başvurulmuş; Osmanlıca ibarelerin yazılışında bile yanlışlar yapılmıştır. Mütercim *Hophopname*’nin Ankara 1975 neşrini veya en azından bazı kısımlarının yayımlandığı çalışmalarını görmüş olsaydı büyük olasılıkla bu hataları asgari düzeye indirmiş olurdu diye düşünüyoruz.

Sonuç itibariyle, XX. yüzyıl Azerbaycan/Türk edebiyatında önemli bir yer işgal eden *Hophopname*’yi Türkiye Türkçesi’ne kazandırma düşüncesi kanaatimizce takdir edilmesi gereken bir girişim olmuştur. Bunu, İsa Öztürk’ün kendi ifadesinden; bu çeviri sayesinde Türkiyeli okuyucunun yergi şiirlerinin tadına varması (s. IX) şeklindeki emelinden de görmek mümkündür. Fakat mütercimin metinde ciddi hatalar, uyarlamalar yaptığı ve bu nedenle Hasan Âli Yücel’in vurguladığı gibi ehemmiyetli ve medeniyet davası için müessir bir tercüme faaliyetine yaklaşmadığını da belirtmeliyiz. Dolayısıyla Türkiye İş Bankası Yayınları gibi saygın bir kurumun eserindeki hataları diğer baskılarda telafi etmesini her şeyden önce bir Türk okuru olarak temenni etmekteyiz.

Elmin Aliyev

Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization, Some National Case Studies

der. Holger Daun, Geoffrey Walford.

Leiden: Brill, 2004. v1 + 285 sayfa.

Geçtiğimiz yıllarda Batı dünyasında, özellikle de 11 Eylül olaylarından sonra, bir taraftan bazı sosyokültürel çevrelerde İslâm ve Müslümanlara karşı olumsuz yaklaşımların geliştirildiği sezilirken, bir taraftan da İslâm dini ve bu dine

inananların yaşantılarının, pek çok akademik çalışmaya konu olmaya başladığı görülmektedir. İster geleceğe yönelik bir çözümleme çabası olarak ele alınsın, ister dinler ve kültürlerarası diyalog tartışmalarına katkıda bulunma amacıyla olsun, isterse sadece akademik merakın yaygınlaşması olarak değerlendirilsin, Batı dünyasındaki pek çok saygın yayınevi genelde İslâm'ı ve özelde ise İslâm coğrafyasındaki ülkeleri farklı açılardan inceleyen çalışmaları yayın gündemine dahil etti. Bu bağlamda, bireysel ve toplumsal hayatın şekillenmesinde etken olan temel faktörlerden biri ve belki de en önemlisi olan eğitim de İslâmî düşüncede meydana gelen değişimlerin yansımaları, din-devlet ilişkisi, yeni eğitim politikalarının geliştirilmesi gibi pek çok farklı açıdan ele alındı.

Bu çalışmalar arasında değerlendirilebilecek *Educational Strategies among Muslims*, günümüzün saygın akademik yayınevleri arasında yer alan Brill'in "Muslim Minorities" serisinden çıktı (Leiden: 2003-2009). Uzun zamandan beri Avrupa yerleşimleri olarak kabul edilen bölgelerde İslâm'ın ve Müslümanların durumunu inceleyen ve on kitap olarak tasarlanan seri, ağırlıklı olarak son yüzyıllarda çeşitli nedenlerden dolayı çok kültürlü ve çok dinli bir yapı göstermeye başlayan Avrupa ülkelerinde meydana gelen değişimin dinamiklerini ele alarak bu ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların Avrupa toplumu-na entegrasyonunun nasıl ve hangi ölçülerde sağlandığını/sağlanabileceğini tartışmaktadır.

Burada konu edindiğimiz serinin üçüncü kitabı olan çalışma da, Holger Daun ve Geoffrey Walford'un editörlüğünde konuyu eğitim açısından irdelemektedir. Globalleşme sürecinin eğitim politikaları üzerindeki etkisini konu edinen bu çalışmayla, özellikle son yüzyılda yoğun sosyokültürel değişimler tecrübe eden ülkeler incelenerek Müslümanların yaşadığı ülkelerdeki eğitim coğrafyası değerlendirilmektedir.

On üç bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümünde İslâm eğitiminin tanımlanması ve küreselleşme sürecinde İslâm eğitim anlayışında ne tür değişimler yaşandığı üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın sınırlarının çizilmesi ve yönteminin belirlenmesinde önemli rol oynayan bu iki bölümde, dünyada İslâm eğitiminin şekillenmesinde etken olan temel faktörler ile farklı İslâmî yönelişlerin kendi sistemleri içerisinde eğitime yükledikleri fonksiyonlar tartışılmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu İran, Afganistan, Pakistan, Fas, Somali ve Batı Afrika ülkeleri gibi uzun zamandan beri İslâm geleneğine sahip ülkeler ile Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları İsveç, İngiltere, Almanya (Berlin örneği), Çek Cumhuriyeti ve Yunanistan (Batı Trakya) gibi günümüzde entegrasyon konusunun sıklıkla tartışıldığı ülkelerdeki eğitim sistemleri genel hatlarıyla

incelenmektedir. Böylelikle bir taraftan ülkeler arasında karşılaştırma yapma imkânı sağlanırken, diğer taraftan da geleceğe yönelik eğitim stratejilerinin belirlenmesinde dikkate alınması gereken hususlar ortaya konulmaktadır.

Genel hatlarıyla ufuk açıcı bir yaklaşım ortaya koyan çalışmada, tartışmaya açık bazı noktaların bulunduğu da gözden kaçmamaktadır.

Müslümanların çocukları için ahlâk ve değerler eğitimi veren okullar talep ettikleri; ancak devlet güdümlü bazı eğitim sistemlerinde, böyle bir eğitim ile bilişsel ve teknik yetileri geliştirmeyi amaçlayan bir eğitim anlayışı arasında uygun bir denge kurmanın zorlu bir iş olduğu vurgusuyla (s. 5) başlayan kitabın tümünde İslâm eğitimi ile Batı eğitimi arasındaki farklılıklar modernite ve geleneksellik ikilemi bağlamında ele alınmaktadır. Bu bağlamda da, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkeler arasından seçilen örneklerin büyük bir bölümünün geçmişlerinde tecrübe ettikleri sömürgeleşme (sonrasında yaşanan bağımsızlık mücadeleleri ile beraber) ve rejim değişimleri dolayısıyla eğitim sistemlerinde meydana gelen modern ve İslâmî arasındaki çatışmalar çalışma için önemli bir veri oluşturmaktadır. Modern ve İslâmî eğitim arasındaki bu çatışma, kitabın ilerleyen bölümlerinde kendisini hissettirmektedir. Buna ilaveten, kitabın ikinci bölümünde ise, bu çatışmalar günümüzdeki İslâmî yönelimlerle ilişkilendirilmektedir. İslâmî yönelimlerin seküler, gelenekselci, modernist ve fundamentalist olmak üzere dört farklı başlık altında değerlendirildiği bölümde yapılan tahlillere göre, gelenekselci bazı yönelimler dışında kalan diğer yönelimlerin hepsinde kısmen de olsa modern eğitim biçimlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Günümüzdeki tabloya bakıldığında ise, ülkelerin politikalarını sadece bu yönelimlerle tanımlamanın neredeyse imkânsız olması, bu yönelimlerde kullanılan eğitim anlayışları farklılıkları bulanıklaştırmaktadır. Müslüman çoğunluğun yaşadığı ülkelerde bazı genellemelerde bulunmak mümkün görülüyorsa da, Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları bölgelerde bu muğlaklık daha keskin bir şekilde hissedilmektedir. Dolayısıyla her iki bölümde de ortaya konulan modern ve geleneksel eğitim arasındaki ayrımın genellikle eğitim yöntemleri açısından değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde eğitim felsefesine ilişkin farklılıklar üzerinde kısmen durulduğu görülmüyorsa da, konunun bu yönü geri plana itildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, yapılan tasnifi soyut bir düzleme indirgemekte ve çalışmanın örnek olaylarını değerlendirirken bir anlam kargaşasının oluşmasına yol açmaktadır.

Benzeri bir durum, çalışmadaki örnek olayların değerlendirilmesinde de hissedilmektedir. Bilindiği üzere, din eğitimi bir ülkede kısmî farklılaşmalarla beraber temelde üç farklı biçimde sürdürülmektedir. Bunlar okullardaki din

eğitimi faaliyetleri (din eğitimi dersleri ve sadece dinî eğitim vermeye yönelik olan okullardaki dersler), okul dışındaki eğitim kurumlarındaki din eğitimi (ör. Kur'an kursları) ve tüm bunların dışında kalan informel din eğitimi faaliyetleridir (ör. dinî sohbet grupları). Her ne kadar bu eğitim biçimleri gerçek hayatta birbirini tamamlıyorsa da, yapısal anlamda birbirinden farklılıklar gösterir. Böyle bir sistematik düzen içerisinde eğitim sisteminin tasvir edilmesi, eğitimin amaçları, muhtemel sonuçları, kontrolün kim tarafından ve nasıl yapılabileceği gibi sorulara daha net cevaplar verilebilmesini sağlar. Diğer taraftan böyle bir sınıflandırma, devletin din eğitimindeki rolünün de kolay bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunur. Ancak ne yazık ki, çalışmadaki örnek olaylar böyle bir tasniften ziyade, bazen tartışmalı yönleriyle bazen de devletlerin kendi anayasal düzenlemeleri çerçevesinde belirlenen eğitim hedefleri doğrultusunda değerlendirildiğinden, ülkeler arasında karşılaştırma yapabilme imkânını kısıtlı kalmaktadır.

Bunların dışında, geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren pek çok ülke din eğitimi müfredatlarında çok kültürlü, çok dinli, dinlerarası ve kültürlerarası yaklaşımları benimseyen eğitim müfredatları uygulamaya başlamıştır. Dolayısıyla sadece derslerin mevcudiyeti değil, aynı zamanda derslerin müfredatlarında gözetilen yaklaşım da ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak çalışma farklı ülkelerde kullanılan müfredatların kabul edilen yaklaşımlarına kısıtlı bir ölçüde eğildiğinden, ülkeler arasında bu bağlamdaki farklılıkları izlemek mümkün olmamaktadır.

Çalışmada dikkat çeken bir husus da, yukarıda da ifade edildiği üzere, örneklem olarak seçilen ülkelerden çoğunluğun Müslüman olduğu ülkelerde son elli yılda sömürgeleşme, özgürlük mücadeleleri ve rejim değişiklikleri gibi önemli sosyokültürel değişimlerin meydana gelmiş olmasıdır. Bu ülkelerin büyük bir bölümünde İslâmiyet'in yönetimde yükselen değer hâline gelmesi sonucunda, İslâm eğitimi "kimlik" oluşumundaki etkisi yönüyle ele alınmaktadır (ör. İran, Fas, Somali). Benzer şekilde Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları ve yukarıda da dile getirildiği üzere, günümüzde özellikle entegrasyon konusunda yaşadıkları sıkıntılarla gündeme gelen ülkelerde de (ör. İsveç, Almanya, Yunanistan), İslâm eğitiminin bireylerin kökenlerinden kopmama uğraşısı ve dolayısıyla bir kimlik arayışı ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu örnekler arasında bir istisna olarak Çek Cumhuriyeti gibi çok az sayıda Müslümanın yaşadığı bir ülkede devletin İslâm'ı resmî bir din olarak tanınması ve böylelikle Müslümanların kendilerine ait bir okul açabilmeleri yönündeki sürecin nasıl işleyeceğine dair bir örneğin çalışmaya alınması, çalışmanın ufkunu genişletmektedir. Yine de, tüm bu hususlar bir bütün olarak dikkate alındığın-

da, eğitimin büyük ölçüde kimlik oluşumu bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Bu noktada, çalışmada eksikliği hissedilen hususlardan bir diğeri, örneklem olarak alınan ülkelerin arasında günümüzün çatışmalı bölgelerine (conflicted areas) yer verilmemesidir. Örneğin Bosna-Hersek gibi yaşadığı acı savaş deneyimi sonrasında din eğitiminin varlığının ve içeriğinin ciddi anlamda tartışıldığı bir örneğin çalışmaya eklenmesi, din eğitiminin hangi koşullar doğrultusunda şekillendiğini göstermesi açısından yerinde olabilirdi. Benzer bir durum, Türkiye gibi modern eğitim sistemini benimsemiş; ancak örnek olarak ele alınan diğer ülkelerden çok daha farklı tarihî tecrübelerle sahip olan bir ülkede din eğitiminin tartışılması, çalışmanın perspektifini genişletebilirdi.

Verilen örnekler, ülkelerin geçmişte yaşadıkları tecrübeler, devletlerin çıkarları, din ve devlet arasındaki ilişki, demografik değişimler ve rejim değişiklikleri gibi hususların eğitim stratejilerinin geliştirilmesinde ne kadar etkili rol oynayabileceği hatırlatılmakla başarılı bir çalışma ortaya konulmuştur. Yayımlanan bölümlerin büyük bir kısmının İsveç Araştırma Konsili ve İsveç Gelişme İşbirliği Ajansı'nın desteklediği araştırma projelerinden oluşması da, özellikle Batı dünyasının -belki de son dönemlerde artan Müslüman nüfusunun eğitimiyle ilgili çözümler üretebilme amacıyla- bu konuyla yakından ilgilendiğini göstermektedir. Özellikle kitabın son beş bölümünde gösterilen yaklaşım ve Müslüman kimliği üzerine yapılan vurgu bu durumu destekler niteliktedir.

Çalışmayla ilgili olarak dile getirilebilecek son husus yazarlara ilişkindir. Çalışmanın bölümlerinin bir kısmı Holger Daun'un da akademik kadrosunda yer aldığı Stockholm Üniversitesi'ne bağlı Uluslararası Eğitim Enstitüsü'nde konuya ilişkin projeler yürüten (ör. Reza Arjmand, Pia Karlsson), bir kısmı ise çalışmada incelenen bölgelerle ilgili yaptığı çalışmalarla adını duyuran (ör. Geoffrey Walford, Helen N. Boyle) ve her iki hâlde de sahalarını kapsamlı bir şekilde tanıyan ve tanımlayan araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Yazarların altyapıları çalışmaya akademik anlamda olgunluk kazandırmaktadır. Ancak geniş bir coğrafyanın incelenmesi ve özellikle tartışmalı konular üzerinde yoğunlaşılması, çalışma açısından bir dezavantaj oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın sonunda okur ele alınan ülkelerdeki eğitimle ilgili yaşanan sıkıntılar hakkında geniş ölçekte bilgi sahibi olurken, İslâm eğitiminin felsefesi, genel atmosferi, eğitim sistemi içerisindeki yeri, hangi şekillerde yürütüldüğü gibi konularda yüzeysel bilgilerle yetinmek zorunda kalmaktadır.

Tüm bunlara rağmen eser, din eğitimi politikalarının oluşumunda küreselleşen dünyanın çok kültürlü toplumlarında beraber yaşama tecrübesinin yanı sıra gelenek, kimlik oluşumu ve siyasî ilgilerin ne ölçüde etkili olabileceğine dair soru işaretleri oluşturmasından ve ileride eğitim ve din eğitimi alanlarında

araştırma yapmak isteyenlere farklı ülkeler hakkında giriş niteliğinde bilgiler sağlamasından dolayı değerli bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Ayşe Zişan Furat

Jihad in Islamic History: Doctrine and Practices

Michael Bonner

Princeton: Princeton University Press, 2006. 198 pages.

Jihad in Islamic History by the fine historian Michael Bonner is the English version of *Le jihad, origins, interprétations, combats* published by Téraèdre in 2004. The aim of the book is to provide a short book as introduction to the doctrine and practices of *jihad* and, more specifically, to the origins of *jihad* within the broader history of Islam (p. xv).

The first chapter is a first brief introduction to *jihad* but mainly draws the borders of the field of debate among Muslim jurists and political actors over the centuries. In fact the intention of the author is to portray the origins of *jihad* as a series of events covering all the broad extent of Islamic history. For this Muslims have employed a shared idiom, derived from the Quran, from the various narratives of origins, from the classical doctrine of *jihad*, and from their shared experience. However, their ways of doing this have been quite diverse: not mere repetitions or re-enactments of the first founding moment but new foundations arising in a wide variety of circumstances (p. 17).

The following two chapters attempt to analyse the doctrine of *jihad* through the Muslim classical sources: the Quran and the narratives of origins. The second chapter makes a consideration of the themes relating to warfare and *jihad* in the Quranic text. The following chapter is focused about the narrative about *jihad* in the early Muslim community through *hadith*, *sira* and *maghazi*. Here and in the fourth chapter there is a handy introduction for neophytes to the scholarly debates in the West on the origins of the 'sacred history' and the *hadith* literature. The fourth chapter give also space to the great expansion of the Islamic Empire and its interpretation by Western authors.

Chapter five is dedicated to explain the concept of martyrdom through the early sources and then historically. The following chapter is devoted to the treatment of conquered societies; namely the religious freedoms and the fiscal regime of non-Muslim populations that were conquered by Islamic armies

during the great expansion in the early centuries of Islamic history. The author views are quite favourable of Muslim dominations and he compares it with *Convivencia* in Spain after the *Reconquista*, which unfortunately did not demonstrate the same tolerance of Muslim authorities.

The chapter 'Embattled Scholars' examines how the doctrine of *jihad* was intended throughout the centuries in different areas of the Muslim lands. Here is evident how interpretations are influenced by tensions that had been breeding among various contending parties that included the leader and other representatives of the Islamic state, who needed to mobilize armies so as to defend and, where possible, expand the territory of Islam.

Chapter eight is the longer section of the book and is dedicated to a historical overview of the early centuries of Islam and the different interpretations and use of the doctrine of *jihad* from the emergence of the Umayyad state to the emergence of the Ottoman Empire. Bonner demonstrates in this chapter not only a good knowledge of early Islamic history but also a capacity of synthesis. However, the space dedicated to the Ottoman Empire appears too concise, considering the extent and the relevance of the Ottoman era and the political, economic and international challenges that the Empire had to face. Those challenges inevitably influenced the understanding of the doctrine of *jihad* and the numerous scholarly debates. Other important Islamic eras and geographies are not even mentioned. For instance, there is no reference throughout the book of the Mughâl Empire and the Indian subcontinent, also crucial pages of Islamic history and the evolution of Islamic jurisprudence.

In a period when there is so much talking of *jihad*, its dreadful misinterpretations, and its interpreters in the international media and in the academia such an equilibrate introduction is welcome. However, the book may represent a disappointment for those who would like to understand the doctrine and interpretations of *jihad* in the contemporary world. Indeed only the relatively small chapter nine is dedicated to the period that stretches from Napoleon expedition to Egypt passing through the emergence of modern states in the Middle East to nowadays. Only four pages are dedicated to the contemporary evolutions and interpretations of the doctrine of *jihad*. Nevertheless, this is exactly what the common reader would probably be interested in today. Maybe a different and more precise title might have avoided any disappointment or misunderstanding.

In the preface, Michael Bonner acknowledges his intention to concentrate his work on the early period of Islam and -as he writes- 'it is there that my own contributions and ideas stand the best chance of being considered origi-

nal, and perhaps even right' (p. xvii). Bonner has been very successful in preparing an introduction to the doctrine and practices of *jihad* in early Islamic history that can initiate students to the first period Islamic history and early interpretations of *jihad*. Moreover, there is also a useful commented bibliography at the end of each chapter useful for further readings in the major European languages.

Michelangelo Guida

Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques

Alberto Fabio Ambrosio, Ève Feuillebois, Thierry Zarccone

Paris: Cerf, 2006. 212 sayfa.

Üç yazarın hazırladığı *Les derviches tourneurs*, düzenli ve düzgün sunumu olan Fransızca bir Mevlevîliğe giriş kitabıdır. Kitabın hazırlanış öyküsüne değinilen "Giriş" kısmından sonra, "Birinci Bölüm"de Mevlânâ'nın yaşamöyküsü ve yapıtı (Feuillebois), "İkinci Bölüm"de Mevlevîliğin gelişimi (Zarccone) ve son bölümde de başta semâ âyini, daha doğrusu mukabele anlatılıyor (Ambrosio). Üç sayfalık bir "Sonuç"tan sonra ayrıntılı bir "Bibliyografya" (s. 177-194) ve iki ayrı "Dizin"le (kişi ve yer isimleri; kavramlar) kitap tamamlanıyor. Fransa'da konuyla ilgili geniş kitleye yönelik son yapıtların 1970'li yıllarda Eva de Vitray-Meyerovitch'in elinden çıkanlar olduğu anımsanırsa, bundan önce D. Gimaret ve S. Ruspoli gibi İslâmiyat uzmanlarının da yayıncısı olan dinler tarihinde uzmanlaşmış Cerf Yayınevi'nin girişiminin yerindeliği anlaşılır.

XIII. yüzyıl İrânî tasavvuf geleneği ve şiirinin uzmanı Ève Feuillebois'nın sunduğu Mevlânâ'nın yaşamöyküsü (s. 15-31), siyasî, iktisadî ve toplumsal bağlam bütünüyle göz ardı edilmiş olduğundan ve üstelik yeni bakış açılarını ve bilgilerden yararlanılmadığından kuru bir anlatım olarak kalmış. Yazar, Mevlânâ'nın yapıtını ele aldığı sayfalarda (s. 32-42) önce *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'i Vitray-Meyerovitch'in şiir çevirilerinden geniş alıntılarla okurlarına tanıtıyor ve üç paragrafla da *Fihî mâ fih* ve *Mektûbât*'tan söz ediyor. "Birinci Bölüm"ün son sayfalarında (s. 62-81) Feuillebois, Mevlânâ'nın şiirlerindeki ana mazmunlara ve tarzlara (ör. şathiyeler) yer veriyor ve *Mesnevî* şairinin İran şiir geleneğinde, özellikle kendi çağındaki yerini belirliyor. Ancak yazar ondan önce, Mevlânâ'nın tasavvufî görüşlerini ele alıyor (s. 42-62). Gerçi, ele alıyor diye nitelenmek bile belki de fazla olacak; çünkü burada ağırlıklı olarak

Chittick'in Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı üzerine olan düşünceleri doğrudan ve uzun alıntularla, *Mesnevî ve Divân-ı Kebîr*'den alınan parçalara yamanmış.

Thierry Zarcone'un Mevlevîliğin tarihi ve ana çizgileri üzerine yazdığı kısım (s. 83-122) hakkında da söylenebilecek çok şey yok. Türkçe müellefâta hâkim olduğunu bildiğimiz yazar, özellikle son on yılda çıkan yayınlara (Ocak, Işın, Küçük) ağırlıklı yer vererek önce tarikatın tarihini (s. 83-93), sonra başta Nakşibendilik olmak üzere diğer tarikatlarla karşılaştırarak "doktrinini" (s. 93-100) ve toplumsal tarihini / Osmanlı toplum düzenindeki yerini (s. 100-119) ele almış; son olarak da (s. 120-122), kısaca, tarikatların lağvından sonra Cumhuriyet döneminde Mevlânâ'nın ve Mevlevîliğin siyaset nesnesine dönüştürülmesine değinmiş. Hemen göze çarpan birkaç yanlış belirtelim: Ferruh Çelebi'nin, 1583'te II. Selim tarafından görevinden alınması pek muhtemel gözüküyor (s. 86). Yine onun gibi, ağırlıklı olarak XVIII. yüzyılda yaşamış olduğu bilinen Mehmed Ârif Çelebi'nin Peç'te bir zâviye açılmasına önyak olması da inanılır değil (s. 87). Şeyh Galib'in *Aşk ü Hüsn* isiminde bir şiiri olmadığı gibi (s. 92), Asaf Halat (*böyle!*) Çelebi'nin değil "Galib" (!) (s. 122) diye bir şiir akımına, Garip'e (Birinci Yeni) bağlı olması da mümkün görünmemektedir.

Kitabın belki de en önemli kısmı, İsmâil Rusûhî Ankaravî Dede'nin *Minhâcû'l-fukarâ*'sından yola çıkarak XVII. yüzyılda Mevlevî tarikatı üzerine bir tez (Paris-IV, Sorbonne, 2007) hazırlamış olan Alberto Fabio Ambrosio'nun semâ anlattığı *Mevlevîlerin Dansı: Tarih ve Simgesel Anlamı* isimli "Üçüncü Bölüm"ü (s. 123-171) terimin köken bilimsel anlamı ve Kur'an ve hadislerdeki kullanımlarından sonra tasavvuftaki (özellikle Sülemî [vefat tarihi yanlış verilmiş, 941 (!)], Hücvîrî, İmam Gazzâlî örnekleri üzerinde durulmuş) terim anlamına değinilmiş. Mevlânâ'nın şiirlerinden ve *Minhâcû'l-fukarâ*'daki betimlemelere (s. 123-142) de yer veren Ambrosio, bunun ardından (s. 142-152) XIX. ve özellikle XX. yüzyıllardaki tanıklıklardan yola çıkarak ve çizimlerle destekleyerek mukabeleyi aşamalarıyla yeniden kurguluyor. Ardından Batılı gezginlerin -Pietro della Valle'den Maurice Barrès'e- Mevlevîlik ve özellikle de mukabele üzerine görüş ve betimlemelerine yer verdikten sonra, semâin içsel anlamı üzerine Chodkiewicz, Michot, Lory ve en çok İsmâil Rusûhî Ankaravî'den destek alarak bir düşünce yolculuğuna çıkıyor (s. 158-171).

Fransa'da belirli bir boşluğu doldurduğuna kuşquamuz olmasa da, *Derviches tourneurs* alt başlığının verdiği sözü ancak, ucu ucuna tutuyor. Belki doktrin, tarih ve pratikler gibi iddialı bir açıklama cümlesi yerine, daha kısa ve içeriğe uyan "Bir Giriş" benzeri bir başlık seçmek içeriği daha iyi yansıtacaktı.

Güneş Işıksel

**Ibn Abi al-Dunyâ Morality in the Guise of Dreams:
A Critical Edition of Kitâb al-Manâm**

Leah Kinberg

Leiden: E. J. Brill, 1994. Giriş (İngilizce) 58 sayfa + Tahkikli Arapça
Metin 346 sayfa.

Rüyalar, insanların belki de yaşamış oldukları en gizemli tecrübelerdir. Bu tecrübelerin tabiri, yorumu -Freud'dan sonra çözümlenmesi denebilir- gayet tabii ki ne kadar çözümlenebildiyse, -zira bilim, gözlemlenememesi ve hatırlanıp hatırlanmaması konusunda güvenilir bir veri ortaya konamamasından dolayı henüz bu tecrübeyi nasıl çalışabileceğini ya da konu edinebileceğini kararlaştıramamıştır- işin gizemli bir yönünü ortaya koymakta, daha doğrusu rüyaların daha da gizemli bir hâl almasını sağlayabilmektedir. En eski tarihlerinden itibaren çeşitli kültür ve medeniyetler rüyalarını kendi anlam, metafizik ve düşünce birikimleriyle yorumlamaya çalışmıştır. Aynı şekilde kültürlerin kendi yöntem ve beklentileri çerçevesinde istihâre bile yaptıklarını belirtmek gerekir. Nitekim rüya tabirleri veya istihâre (dream incubation) teknik ve yöntemlerinin kültürden kültüre farklılık gösterdiği, en eski örneklerinin Sumerler'de (MÖ 3000) ve eski Mısırlılar'da görüldüğü bilinmektedir.

İslâm kültüründe de rüyaların yorumu yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkar. Fakat rüyaların yorumları İslâm kültürü içinde - bu bağlamda, belki kültürleri denmesi daha uygun olabilir- yeknesak/monolitik bir yapı ve özellik ortaya koymaz. İslâm dünyasında, tarihte ve günümüzde bölgeye, coğrafyaya ve dinî geleneklere göre, hatta aynı coğrafyada bulunsa bile farklı ilim dallarında uzmanlaşan insanlara göre; tefsir, hadis, felsefe, kelâm ve tasavvufçulara göre rüya yorumlarının farklılaştığını, nitekim bu konuda oldukça geniş bir literatür ortaya koyduklarını görmekteyiz.

IX. yüzyılda Bağdat'ın önde gelen âlimlerinden ve Abbâsî hükümdarlarının çocuklarının eğitimiyle de yakından ilgilenen bir hoca olan İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 894) *Kitâbü'l-Menâm* adlı eseri, bu alanda yazılan erken dönem eserlerden biri ve klasik İslâm düşünce tarihinde ilk dönem kaynaklardan hareketle oluşan rüya tabiri geleneğini derleyen önemli bir kaynak olduğu kabul edilmektedir. İbnü'n-Nedîm'in zâhid ve mutasavvıf yazarlar arasında tanımladığı müellif, İslâm ilimlerinin pek çok alanında yüzü aşkın eser vermiş, kendi döneminin anlayışı ve birikimi çerçevesinde her şeyden önce insanın iç dünyasını nasıl zenginleştirebileceğine, mânevî ve ahlâkî eğitimini nasıl daha olgunlaştırabileceğine yönelik konular üzerinde durmuştur. Ahlâk ve eğitim ağırlıklı eserlerinin sayısı elliyi bulmaktadır. Aslında bu çerçevede yazdığı; fakat içeriğine bakıldığında

rüyalar hakkında olan *Kitâbü'l-Menâm* adlı eseriyle İbn Ebü'd-Dünyâ, temelde bu konudaki yorumlarıyla ahlâkî bir mesaj vermeye çalışmıştır.

Leah Kinberg 1977'de Michigan Üniversitesi'nde doktora tezi olarak çalıştığı bu kitabı, 1994'te tahkikli metniyle birlikte yayımlar. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın bu eserinin ayrıca Meccî Fethi İbrâhim tarafından *el-Menâmât* (Kahire, ts.) adıyla yapılmış başka bir tahkikli neşri de bulunmaktadır. İslâm kültür ve medeniyetini rüyalar üzerinden incelemeyi hayat boyu bir proje olarak hedef edindiği anlaşılan Kinberg, bu çalışmasına yazdığı girişte (s. 11-58) *Kitâbü'l-Menâm*'in kaynaklarını, içeriğini, döneminden sonraki eserler üzerindeki etkisini ve bu eserle İbn Ebü'd-Dünyâ'nın bıraktığı mirası genişçe tahlil etmektedir. Bu eserde rüyalar, vefat eden ve yaşayan insanlar arasındaki en önemli iletişim-etkileşim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Esere göre, ölen kimse hem bedenen ve zihnen kendisini uğurlayanların nasıl davrandığının farkındadır hem de hayatta olan insanların eylemleri ve davranışları onları olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilmektedir. İyi davranışlar onları mutlu ve gururlu kılmakta, kötü davranışlar ise üzmektedir. Bu konuda Müslümanların inancını ve anlayışını şekillendiren Hz. Muhammed'in konuyla ilgili ünlü hadisine dayanan İbn Ebü'd-Dünyâ'ya göre ölüm bir son değil, aksine ölen ile yakınları arasında sürekli bir ilişkinin, iletişimin devam ettiği bir safhadır ve bu ilişkiden her iki taraf da etkilenmekte ve bu durum, ölen ile yakınlarının mutluluğuna katkıda bulunmakta veya mutsuzluğuna sebep olmaktadır.

Kinberg'in eserle ilgili dikkat çektiği konulardan biri de rüyasında bir simge veya herhangi bir şey gördüğünde rüya görenin, vefat eden kimseye sorduğu aşağıdaki sorular ve benzerleridir: "Yüce Allah sana ne yaptı?" veya "Nasıl-sın? Orada ne yapıyorsun?" Bazen de, "Ölümün ve öbür dünyanın tadını nasıl buldun?". En sık sorulan soru ise: "Hangi davranışı/ameli veya görevi en faziletli buldun?"

Bu eserde rüyalar aracılığıyla verilmeye çalışılan ahlâkî iletileri veya rüyalarda ne tür erdem ve görevlere yönelik tavsiyeler bulunduğunu inceleyen Kinberg, rüyalarda geçen çeşitli tema ve simgeleri tasnif etmiştir. Metni neşrederken kullandığı yöntem, eseri çok daha kullanışlı hâle getirmiştir. Örneğin, hayatta olanların vefat edenlere rüyalarında sordukları soruları ve aldıkları cevapları veya diğer konuları, tahkikli metinde numaralandırdığından, okuyucu açısından metnin takibi, aranan bilgiye kolayca ulaşılmasını sağlamıştır. Yazar, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın eserine, asıl metnin bittiği sayfa 201'den 342'ye kadar uzanan oldukça geniş ve itinayla tasnif edilmiş bir de "Dizin" eklemiştir. Ayrıca kitapta 343-346. sayfalar arasında konuyla ilgili modern çalışmalar içeren bir "Kaynakça" bulunmaktadır.

Modern dönemde rüyaların yorumu üzerine en önemli çalışmalardan birini yapan Sigmund Freud, en ünlü eseri *Interpreting Dreams*'te rüya esnasında ahlâkî duyguların serencamını da incelemeyi ihmal etmemiştir. Freud ile ondan bin yıldan fazla bir zaman önce, oldukça farklı şartlarda ve kültürel ortamda yaşamış olan ve farklı bir bakış açısıyla eserlerini yazan bir müellifin düşüncelerini mukayese etmek bu yazının konusu değil, ayrıca böyle bir şey mümkün de değil. Fakat öyle anlaşılıyor ki ahlâkî duygular ve rüyalar arasındaki ilişki, hangi bilimsel ve kültürel ortamda ve zaman diliminde olursa olsun, pek çok kimsenin ilgisini çekmiştir. Son söz olarak *Kitâbü'l-Menâm* ile ilgili şu hususa dikkat çekmek yeterlidir: İbn Ebü'd-Dünyâ rüyaları yorumlarken, bundan daima bir ahlâkî mesaj çıkartarak bireyin ahlâkî olgunlaşmasına, daha iyi bir insan olmasına -zira hayatta iyi olan, iyilik peşinde koşan bir insanın vefat etmiş yakınları da daima iyi bir hâlde olacaktır- nasıl katkıda bulunulabilir, sorusuna cevap arayışında olmuştur denebilir.

Seyfi Kenan

Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2

Alasdair MacIntyre

Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 239 sayfa.

Ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili bir kısmı daha önce basılmış değişik makalelerden oluşan kitapta genellikle, yazarın da dile getirdiği gibi, bir "Thomist Aristocu" bakış açısı hâkimdir. Makalelerin üç ana başlık altında toplandığı kitabın "Birinci Bölüm"ünde yer alan ve yer yer tarihsel-metinsel çözümler de içeren yazıların bir kısmı Rönesans ve modern dönemlerdeki kimi Aristocu yaklaşımların yanlışlıklarına karşı Aristo'yu savunmakta; diğer bir kısmı da Thomasçı doğal hukuk anlayışı ve ahlâk felsefesini irdelemektedir. MacIntyre'in önemini vurguladığı noktalardan biri Aristo'ya göre ahlâkın siyasetin bir bölümü olduğu, dolayısıyla siyasetle belirlenmiş bir toplulukta "iyi insan"ın yetiştirilebileceği düşüncesidir. Bu bağlamda Rönesans dönemi Aristoculuğundaki başarısızlık, Aristo'nun ahlâk ve siyaset felsefesinden değil, bu felsefenin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır.

Aristo bir yandan felsefî bir araştırmayla elde edilen "amelî hikmet" (phronēsis) önemini vurgularken, diğer yandan insanı nihaî amacına götüren şeyin "teorik düşünme" değil, "bir tür alışkanlık" olduğunu ileri sürmektedir. MacIntyre'a göre Aristo'nun somut koşullarda gerçekleşen "pratik akıl yürüt-

me” ile “iyi insanın teorik bilgisi” arasında kesin bir ayrıma gittiği söylenemez. “Phronēsis belli durumlarda iyi olanın, aslında en iyi olanın nasıl yapılacağını bilenlerin ve karakter özellikleri itibariyle bunu yapmaya meyyal olanların erdemidir” (s. 28). Amelî hikmet böylece algısal/sezgisel sayılabilecek epistemik bir unsur içerse de, nihaî olarak böyle bir şeyle tanımlanamaz. Diğer yandan, bir kimsenin kendisi için iyi olanı düşünmesi, içinde bulunduğu (siyasî) topluluk için neyin iyi olduğunu düşünmekten bağımsız olmadığından bir tür “ahlâkî ve siyasî yaşamın birliği” söz konusudur. Aristo’nun tasavvur ettiği böyle bir toplulukta ahlâkî ve siyasî konularda bireyler tarafından paylaşılan “rasyonel haklılaştırma standartları” vardır ve kamu yararını (müşterek iyiliği) hedefleyen bu standartlar paylaşılan bir düşünceyi öngörür. Peki, Aristocu bu yaklaşım çağdaş topluluklara uygulanabilir mi? MacIntyre’a göre ortak bir düşüncenin paylaşımını öngören böyle bir yaklaşım ancak müşterek (rasyonel) standartlara sahip olabilecek “küçük ölçekli yerel topluluklar” için geçerli olabilir. “Merkezleştirilmiş büyük ölçekli ulus devlet” anlayışı ile “büyük ölçekli pazar ekonomisi”ne dayanan modern bir yapıya uygulanması zordur.

MacIntyre’ın “Thomist Aristocu” yaklaşımının bir örneğini onun, Aquinas’ın XIII. yüzyıl egemen kilise ve seküler güçler arasındaki anlaşmazlıkların ahlâkî ve siyasî boyutları noktasındaki tutumunu savunmasında görmekteyiz. Aquinas’ın bu dönemde toplumsal yaşamı biçimlendiren hukukî, ahlâkî ve siyasî noktalar da sergilediği teorik çerçeve, MacIntyre’a göre günümüz siyasî ve bürokratik yapılardan daha üstün bir rasyonel ve ahlâkî değere sahiptir. Bu yaklaşımın temelinde ise “doğal hukuk” düşüncesi yer almaktadır. “Doğal hukuk ... adaletin gereklerini tanımlar ve adil olmayan hukuk, hukuk olarak başarısız kalır” (s. 48). Hukuku kamu yararına yönlendirilmiş ve doğru otorite tarafından yürütülen aklın hükümleri olarak tanımlayan Aquinas’a göre doğal hukuku ve işlevini anlamayan bir kimse, kamu yararını anlayamaz. Doğal hukuk fikrine bağlı kaldığı sürece Aquinas’ın merkezî gücün bazen ölümle sonuçlanabilen dinî sapkınlık vb. cezalandırma noktasında bir çelişkiye düştüğünü belirten MacIntyre, onun bu tür infazlara bulaştığı sürece doğal hukuk anlayışından ziyade, başka bir anlayışa, örneğin Hıristiyan teolojisine dayandığını düşünür.

Doğal hukukun ya da yasanın en temel ilkesi, Aquinas’a göre, iyiliği yapmak ve kötülükten kaçınmaktır. Böyle bir temel ilkeyi çiğnemek, örneğin iyi olanı bildiği hâlde yapmamak, açık bir tutarsızlık olacaktır. Pratik aklın bu temel ilkesinden kaynaklanan hükümler herkesin doğrudan bildiği; dolayısıyla herkes için aynı ve değişmez değerler olup insanın rasyonel bir varlık olarak tabiatında bulunan ve bilgisinden mahrum kalamayacağı şeylerdir. Öyleyse ahlâkî anlaşmazlıkların kaynağı ne olabilir? Aquinas’a göre bu tür anlaşmaz-

lıkların temelinde insan doğasının ne olduğu ya da insan için nihaî iyiliğin ne olabileceği noktasındaki anlaşmazlık bulunmaktadır. Bu noktada MacIntyre'in önerisine göre Aquinas, Aristo gibi, böyle bir anlaşmazlığı çözümleninin yolunun başkalarıyla, hatta sizin gibi düşünmeyenlerle müzakere / müşavere etmek olduğunu düşünmektedir. Kişi ancak bu yolla tek boyutlu bir bakış açısından kurtulabilir. Bu tür anlaşmazlıkların ahlâkî anlamda müspet bir işleve sahip olabilmesi, ancak bir dizi nesnel ve rasyonel normlara sahip olmakla sağlanabilir. Pratik düzlemde rasyonel bir araştırmaya imkân sağlayan bu normların özünde ise bireylerin doğruyu ve doğru diye anladıkları şeyi dürüst bir şekilde dile getirmek yatmaktadır. MacIntyre'a göre bu yolla Aquinas ahlâkî anlaşmazlıkları doğal hukukun hükümleri arasındaki tutarsızlık olarak değerlendirmek yerine, onları açıklamanın "başlangıç noktası" olarak görmüştür.

Akla dayandırılmış bir ahlâk anlayışında ikilemler olabilir mi? MacIntyre'a göre ahlâkî ikilemlerin söz konusu olduğu durumlar olabilir; çünkü insanın ideal anlamda akıl ve bilgi sahibi olmadığı bir gerçektir. Ahlâkî bir ikilem, kişinin iki eylemden hangisini yaparsa yapsın kendisini ahlâkî olmayan bir durumla karşı karşıya bulabileceği bir durumdur. Bu tür tutarsızlıkların kişide ahlâkî bir eksikliğin ifadesi olarak da değerlendirilebileceğini düşünen MacIntyre, bu noktada da Thomist bir çözümü öne çıkarır. Buna göre ahlâkî ikilemlerin temelinde doğal yasanın daha önceki ihlalleri bulunmaktadır. Diğer yandan çözümsüz gibi görünen böyle bir durumdan, doğru akıl yürütme yoluyla çıkabilme imkânı bulunduğundan, bu tür ikilemler "ahlâkî yaşamın nihaî olguları" arasında görülmemelidir. Yani ahlâkî ikilemler ontolojik değil, epistemolojik karakterli olduklarından (bilgisel bir eksiklik veya karışıklıktan kaynaklandıklarından), aşılabilecek niteliktedirler.

Kitapta yer alan ahlâk felsefesiyle ilgili diğer iki makalede MacIntyre, Kant'ın pratik akıl açısından kayıtsız ve şartsız bir ahlâkî ödev olarak gördüğü her durumda doğru söylemenin rasyonel gerekliliği ile Mill'in doğruyu söylemenin veya yalan söylemenin bazı durumlarda ödev olabileceği görüşlerinin telif edilebileceğini göstermeye çalışır. Doğruyu söylemek, kişinin kayıtsız şartsız ödevi olmakla birlikte, temelde doğruluğa dayanan ahlâkî bir ilişki içinde iken (örneğin bir masumu bir mütecevize karşı korumak noktasında) kişinin yalan söylemesi meşrudur. Böyle bir durumda yalan söylemek, daha büyük bir haksızlığı önlemek noktasında ehven-i şerdir. Yazara göre Millci yaklaşımı destekleyen böyle bir anlayışın "teleolojik" ve "sonuçsalcı" nitelikleri temelde Kantçı ilkeyle çelişiyor görünmekle birlikte, onun ahlâk metafizğine ilişkin "rasyonellik" ve "otonomi" sezgileriyle bağdaştırılabilir özelliktedir.

Kitabın üçüncü bölümünde yer alan makaleler daha ziyade siyaset felsefesi ya da “ahlâk siyaseti”yle ilgilidir. Burada dikkat çeken yazılardan biri, yazarın 1950’nin başlarından itibaren bir şekilde savunduğu Marksizm’in kapitalist ekonomi ve ahlâk anlayışına getirdiği eleştiriler ile bu Marksist eleştirilerin Hıristiyan bir bakış açısıyla nasıl örtüşebileceğini konu etmektedir. Bu noktada “liberal sosyal demokrasi” anlayışına yönelik daha önceki eleştirilerinin arkasında duran MacIntyre bu anlayışı hâlâ neden reddettiğine dair gerekçeler üzerinde durur. Örneğin, “liberal demokratik” bir anlayışın işçileri kendi ideolojisi istikametinde nasıl araçsallaştırdığı, elit bir zümrenin kontrolündeki liberalizmin parti yönetimi ve medyayı boyunduruğu altına alarak nasıl yönlendirdiği; liberalizmin öngördüğü bireyselci ahlâk anlayışının katılımcı bir toplum anlayışını nasıl erittiği vb. Günümüzdeki birçok “liberal veya muhafazakâr” ideolojinin belli bir tarihsel-toplumsal bağlamın ürünü olduğunu düşünen yazar, Aristocu sosyal ahlâk teorisi ve pratiğini bu ideolojilerin değerlendirilmesi ve düzeltilmesi için gerekli ve yeterli görmektedir (her ne kadar Aristo’nun kadınlar, işçiler, kölelik vb. konusundaki görüşlerinde karşı çıksa da). Küçük ölçekli toplumsal örgütlenmeye dayanan Aristocu bir yaklaşımda gücün ve mülkiyetin kullanımını fertlerin rasyonel ve eleştirel tutumlarından bağımsız olmadığı için ortak yararlarla bağlı olmak durumundadır. Böyle bir Aristocu yaklaşımın kendisine Hıristiyanlık ve Marksizm hakkında kimi şeyleri daha iyi anlamasına olanak verdiğini ifade eden MacIntyre, pratikten soyutlanmış bir düşüncenin ideolojiye dönüşeceği kanaatindedir. Katolik teoloji de bu bağlamda kendi öğretisinin pratik bir düzlemde nasıl anlaşılır olabileceğini göstermelidir. Böylece hem Hıristiyanlığı hem de Marksizm’i önemseyen yazar, Marksizm’in doğru anlaşılabilmesi için Marx’ın 1840’lı yıllarda teori ve pratiğe ilişkin ortaya koyduğu düşüncelerinin dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir.

Aydınlanma düşüncesinin öngördüğü ideallerin aydınlanma sonrası dönemde bireysel ve kurumsal ne ölçüde başarılı olduğu sorusu da kitapta ele alınan konular arasındadır. MacIntyre’a göre Aydınlanma zihniyetinin ürünü olan modern kurumlar, öngörülen idealleri gerçekleştirmek noktasında son derece başarısız olmuştur. Diğer yandan aydınlanma ile birlikte gelişen modern kültür bir insana hayatını neden bir başkası için bahşedebileceğine dair rasyonel bir gerekçe sunmadığı gibi, insan hayatının değerini açık bir şekilde tartışabilecek rasyonel bir zemin de yaratamamıştır. Öyle ki aydınlanmanın tasarladığı geniş katılımlı rasyonel bir tartışma düzlemi yerine, günümüz toplumunda bu faaliyet pratik düzlemde bir etkinliği bulunmayan dar bir akademik çerçeveye sıkıştırılmıştır. Geniş katılımlı organizasyonlarda alınan kararlar

ve uygulanan politikalar ise rasyonel bir zeminde geliştirilmiş gerekçelerden ziyade, neredeyse tamamen para ve güç kullanımına dayanmaktadır.

MacIntyre'in üzerinde durduğu önemli konulardan biri de günümüz sosyal yapılarının "ahlâkî özne" üzerindeki etkileridir. Bu bağlamda ahlâkî sorumlulukların bireysel ve toplumsal boyutlarını irdeleyen yazar, burada bireyin ahlâkî özne olarak eylemlerinden ve bu eylemlerin muhtemel sonuçları noktasında bilgi sahibi olmasından nihaî anlamda sorumlu olduğu kanaatinde. Bunu ahlâkî özne kavramı açısından gerekli gören yazar, düşünsel yanlışlıklarını da çoğu kez ahlâkî yanlışlıklara dayandırma eğilimindedir.

Devlet, toplum, değerler ve müsamaha (tolerans) ilişkilerinin analiz edildiği kitaptaki son makalede MacIntyre, kısmen Locke ve Mill gibi düşünürlerin görüşlerine referansla rasyonel araştırma ve tartışmanın gerçekleşebilmesi noktasında devletin tutumu ile müsamahanın sınırlarının ne olması gerektiği üzerinde durur. Devletin ve pazarın değerleri ile yerel toplulukların değerlerinin bağdaşmadığını düşünen MacIntyre'a göre devlet belli değerleri topluma dayatmamalı, aksine farklı bakış açılarına tahammül etmelidir. Devlet toleranslı davranmalı; fakat toleransı dayatmamalıdır. Bu yaklaşım, liberal bir bakış açısıyla örtüşse de, MacIntyre çağdaş devletin tarafsız olmadığı ve olamayacağını düşündüğünden liberallerden ayrılmaktadır. Toplumsal gruplar arasında rasyonel tartışmanın imkânı açısından gerekli koşulların neler olabileceği üzerinde duran yazar, her görüşe karşı müsamahalı olunamayacağını kabul etmekle birlikte, bu tür görüşleri savunanların devlet tarafından cezalandırılmasını yanlış bulmaktadır. Tolerans ise kendi başına bir değer olmayıp rasyonel bir toplumsal araştırma ve tartışma düzleminin oluşmasında bir tür araçsal değere sahiptir. MacIntyre "ahlâk siyaseti" başlığı altında derlediği kitabın üçüncü bölümündeki bu yazıların pozitif bir tez ileri sürmekten ziyade "çağdaş sosyal düzenin egemen normlarının, değerlerinin ve kurumlarının" bir eleştirisini sunduğunun farkındadır. Ancak her eleştirinin getirdiği birtakım pozitif sonuçlarının olduğunu düşünen yazar, tatmin edici sosyal ve siyasal bir düzenin ancak kamu yararını hedefleyen, anlaşmazlıkları ve sorunları başkalarıyla rasyonel bir düzlemde gerçekleştirebilecek bir diyalogu ve katılımı önermektedir.

İlk bakışta farklı konularda yazılmış makalelerden oluşan bir derleme gibi görünen kitap, başta da belirtildiği gibi, ağırlıklı olarak Aristo ve Aquinas'ın ahlâk ve siyaset felsefesine dayanan sentezci bir görüşün savunması gibi durmaktadır. MacIntyre'in ahlâk felsefesindeki genel yaklaşımını da yansıtan kitap, bu görüşü sistematik bir şekilde ortaya koymaktan çok, onu birtakım tarihsel yaklaşımlar çerçevesinde ele almakta ve değerlendirmektedir. Bu yüzden kitabın bazı açılardan günümüz ahlâk ve siyaset felsefesindeki konulara

ışık tuttuğu, tarihsel birtakım yaklaşımları eleştirmek ya da savunmak noktasında ufuk açıcı değerlendirmeler içerdiği söylenebilir. Kitapta ele alınan konular bütünüyle Batı'daki felsefî ve dinî düşünce geleneğiyle sınırlandırılmıştır. Bir ölçüde doğal karşılanması gereken bu husus, MacIntyre'ın temel bakış açısıyla da örtüşüyor görünmektedir. Ancak temelde akla dayanan bir ahlâk ve siyaset felsefesinin aynı zamanda evrensel bir doğruluk iddiasını öngörmesi gerektiği düşünülecekse, ele alınan konuların en azından tarihsel gelişim süreci dikkate alınarak diğer felsefî ve dinî geleneklerle ilişkilendirilmesi yerinde bir beklenti olacaktır.

Mehmet Sait Reçber

Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic intellectuals

Sena Karasipahi

London, New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2009, 247 sayfa.

The term “new Muslim intellectuals” refers to a new generation and a “new kind of columnist and essayist” appeared amidst the Islamist movement in the 1980s.⁷⁸ The book under consideration, originally a Ph D thesis, studies these intellectuals, borrowing the term from Meeker and focusing on their emergence and the peculiarities of their thinking.

The book argues, first, that the social, political and economic conditions developed from the 1950s through the 1980s in Turkey culminated into “the breakdown of the Kemalist ideology’s hegemony,” which in turn led to the emergence of these intellectuals. Then, the study claims that their views constituted an unprecedented and unparalleled critique of Turkey’s modernization project, in particular, and modernity and its products (science, technology, democracy, capitalism, socialism etc.), in general. It is asserted that unlike their predecessors in Turkey, and peers elsewhere in the Muslim world, they firmly and totally reject accommodation with modernity in favor of a social, political and cultural order informed and shaped purely by Islam.

The work is structured around these two arguments. Following an introductory chapter that studies the “Kemalist ideology” and “its breakdown,” the

78 Michael E. Meeker, “The new Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Ed. Richard Tapper (London: I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, London: 1991), p. 189.

second and third chapters examines the biographies and discourses of the selected intellectuals: Ali Bulaç, İsmet Özel, Rasim Özdenören, Ersin Nazif Gündoğan and İlhan Kutluer. The fourth chapter, the last before the conclusion, compares these intellectuals with their predecessors in Turkey (Bediüzzaman Said Nursi, Necip Fazıl Kısakürek and Sezai Karakoç) and contemporary Muslim thinkers elsewhere in the Muslim world (Muhammed Arkoun, Seyyed Hossein Nasr, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdolkarim Soroush.)

The author deploys a resourceful material such as interviews and original writings of the intellectuals along with various second hand studies on Islamist movements in Turkey. While the former enables the book to give a detailed account of the new intellectuals' ideas on a number of issues ranging from Westernization to democracy; from capitalism to science and technology, the latter helps to build the historical background to their emergence.

Despite the rich material it presents, the book does not advance an original argument nor throws a new light to the emergence of the new intellectuals and their pattern of thinking. Since it lacks a robust analytical framework and solid conceptual handles, it unfortunately falls short of previous works on the subject, which had already made the main arguments of the book through finer analyses.⁷⁹

Weak causal connections seem to constitute a major obstacle for the book to construct convincing arguments. Particularly, the causal connection between the “breakdown of the Kemalist ideology’s hegemony” and the rise of the new Muslim intellectuals is not clearly established. The study enumerates a number of developments, which led to “the breakdown” and the subsequent emergence of the intellectuals: “the alienation of the neglected rural people, their exclusion from the benefits of rapid capitalistic development, and the inability of the secular westernization project to accommodate local religious and cultural structures with the values of the West”; “the political vacuum created by the demise of the national developmentalism paradigm, the bankruptcy of socialism and ideologies of the 1960s, and the advance of globalization”; “relatively tolerant attitudes of the state towards religious activities since the 1950s with demise of the One-Party era; improvements in educational facilities; unbalanced and unequal economic growth and rapid industri-

79 Haldun Gulalp, “Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory” *Economy and Society* 26.3 (1997), pp. 419-33; Meeker, “The new Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey.” pp. 189-219; Binnaz Toprak, “Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology” *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identity*, Ed. Metin Heper, Ayse Oncu, Heinz Kramer (London: I. B. Tauris and Co. Ltd Publishers, 1993), pp. 237-57.

alization together with fast urbanization due to increasing social mobility during the 1960s and 1970s;the adoption of Turkish-Islamic synthesis and consequent 'islamization of secularism'; together with economic and political liberalization...a multicultural open democratic society...." (pp. 191-192). This is actually a laundry list of macro social, economic and political developments in Turkish history, which directly or indirectly influenced every political group in Turkey. As such, neither the macro historical developments, nor the breakdown of Kemalism explain the specific emergence of the new Muslim intellectuals. While the book recognizes the fact that "political and ideological contestation" could be observed in different milieus as a result (or as a symptom) of the breakdown (p. 30), it does not draw its logical consequences for the argument it presents.

Moreover, the causal connection between the intellectuals and the breakdown of Kemalism assumes that the society is homogeneous and the new intellectuals' ideas constitute a reflection of the discontent of this homogeneous society. Despite occasional references to the "rural people" (p. 191) or to "some parts of the middle class" (p. 5), the book, as its title also suggests, essentially refers to the Turkish society (p. 38). It is maintained that the new Muslim intellectuals came to be "the ideologues of these disappointed, resentful, and unsatisfied people, and Islam served as 'the uniting bond, the common social-moral context, and the common language'" (p. 192). However, Turkey has had a very colorful political and intellectual landscape since the 1950s and in the 1980s and 1990s, there were various other Islamist (e.g the *Risale-i Nur* Students, the National Outlook movement parties) and Muslim democrat (e.g *Girişim* magazine) groups and individuals, whose diagnosis and prognosis of the ills of the Turkish modernization process overlapped, at least partially, with that of the new Muslim intellectuals. There were also various liberal, left and nationalist parties, movements and publications critical of the regime, which agitated in the public sphere with lesser reference to religion even though they included avowedly Muslim members (not to mention Muslim and non-Muslim religious minorities). Considering the fact that as a whole these groups had followers or sympathizers that may well amount to millions, the birth of the new Muslim intellectuals and their criticism of modernization, democracy, Kemalism etc. cannot be considered as an aggregation of Turkish society's social, political, economic and cultural problems which surfaced by the breakdown of the official ideology.

Last but not least, the causality that is established between the breakdown of the Kemalist hegemony and the emergence of the new intellectuals models

the state as a homogeneous entity invariant under political, social and economic changes. In other words, except for paying a lip service to the existence of rival Kemalism and a short treatment of the state's increasingly liberal attitude towards religion since the 1950s and the adoption of Turkish-Islamist synthesis following the coup of 1980, the book essentially studies the Kemalism of the single-party regime: its contradictions and the discontent that it had created. While it underlines the fact that the new intellectuals perceived the Kemalist ideology as monolithic and unchanging (p. 4), the book itself treats the state, the official ideology and state-society relations no different than these intellectuals.

As a result of these problems related to variable selection and causal connections, two questions are left unanswered regarding the new Muslim intellectuals' emergence. Why did *not* the members of other Islamist groups, who shared a similar, if not the same *habitus* and similar misgivings regarding the Kemalist regime, and who lived in the *same* temporal and spatial context, subscribe to the total rejection of modernity and its products? Why did the new Muslim intellectuals, as individuals, choose this path rather than other options (other brands of Islamism, liberalism, socialism, nationalism) which were available to them as much as to others? A theoretical approach which would climb up and down the ladder of abstraction between above mentioned macro factors and micro histories of the intellectuals would help to determine the particular social and political events and processes that gave rise to these intellectuals in the Islamist field in particular, and the political field in general.

The stronger aspect of the book is its comparative approach which is designed to underline the new Muslim intellectuals' peculiarities within the "Islamic revival process in the Middle East" (8). It is argued that both their predecessors in Turkey and peers elsewhere in the Muslim world had influenced these intellectuals. The latter shared certain similarities with the former two, but were also unique due to "social, political, and historical circumstances" (9).

The comparison with the new intellectuals' predecessors in Turkey claims that the new Muslim intellectuals differed from them in their total refusal of modernization paradigm. The earlier thinkers and activists, while criticizing the Turkish modernization for being an imitation of the West, adopted a mirror paradigm themselves and promoted political, economic and technological advancement guided by Islamic traditions and resources.

The comparison with the contemporary Muslim thinkers from other countries, on the other hand, demonstrates that "[w]hereas [the non-Turkish speaking intellectuals] are intensively concerned with philosophical and epis-

temological issues and debates on the Qur'anic exegesis and Islamic tradition overall, the current Muslim intelligentsia in Turkey are more involved in the reclamation of Islamic values in the social, political and cultural life and criticism of the West and modernity" (p. 179).

Both comparisons are very detailed and informative. They help to see the unique position of the new intellectuals in the Muslim world. However, one of the major arguments generated from them, which is the uniqueness of the new intellectuals' line of thinking in the context of Turkish Islamism, is not novel.⁸⁰ In addition, the book lacks a convincing justification for the particular selection of non-Islamist Muslim intellectuals from the Middle East as objects of comparison within the context of "Islamic revival." It is suggested that the selected predecessors in Turkey and peers elsewhere in the Muslim world were "the most significant representatives of their genre and at the same time the contemporary Muslim intellectuals in Turkey are mainly influenced and inspired by them" (p. 139). While the book makes this case perfectly clear for the forerunners in Turkey, it is difficult to observe any intellectual affinity between the new Muslim intellectuals and their "counterparts" in the Middle East apart from their critical stance vis-à-vis the West and positivist ideology. On the contrary, as the comparative analysis reveals, though unintentionally, they constitute rival lines of Muslim thinking.

On the one hand, at least three out of the four chosen examples of Middle Eastern intellectuals were extremely critical of Islamist thinking, let alone being an Islamist. As the book itself acknowledges, they were engaged in epistemological and theological discussions on the primary sources of Islam and criticized the Islamist views which dismiss democracy, secularism and scientific reasoning on religious grounds.

On the other hand, the new Muslim intellectuals rejected modernization in its totality and advocated the establishment of a state and society based on a quiet "orthodox" reading of the Koran, Hadith and the Sunnah. This perfectly matches with both a flexible and a narrow definition of Islamism. The former would cover those who were engaged in a public struggle that is through a party, movement or publication, to directly or indirectly influence the state and society through religious signs and symbols. The latter would include those who carry out similar activities through a literal and stringent interpretation of the *Shari 'at*.

80 Meeker, "The new Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey." pp. 189-219; Toprak, "Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology", pp. 237-57.

While the book brings into the picture the tension between the two schools of thought represented by the Turkish and the Middle Eastern intellectuals, it does not analytically acknowledge its existence. Consequently, not only it forgoes the fact that both versions of Muslim thinking can be found in each country, but also establishes hasty causalities between factors peculiar to each country and the appearance of respective thinkers.

Specifically, it is maintained that the authoritarian regimes, the struggle with “superstitious, ignorant fundamentalists...or with dogmatic and a narrow-minded, monolithic clergy class,” and a history of colonial rule, which exist in the Middle East but absent in Turkey, accounts for the differences of the contemporary thinkers in the Middle East from their Turkish peers (p. 179). In addition, these contemporaries are considered as more “equipped with deeper, firsthand knowledge and observation of the West” (p. 180). This analysis does not go beyond stating the obvious in the biographies of these two groups of Muslim thinkers: they were different because they happened to be born in different countries and they had varying degrees and forms of experience with the West and its culture.

The causal connection between the enumerated factors and the Middle Eastern intellectuals' position neglects the fact that their countries have their share of Islamists, whose line of thinking converges more with that of the new Muslim intellectuals in Turkey: a literal and stringent interpretation of Islamic resources, a rejection of accommodation, though in differing degrees and ways, with what they consider as Western values. Since the macro factors which influenced the selected intellectuals from the Middle East also forms the background of their compatriot Islamists, the explanation regarding the differences between the Middle Eastern thinkers and the new Muslim intellectuals loses from its power.

Finally, a remark regarding the intellectual journey of the new Muslim intellectuals since the 1980s imposes itself. The book does not address the changes that the new intellectuals and Turkey have gone through during the last decade. In 2002 and 2007 general elections, the Muslim Democrat Justice and Development Party (the JDP), came to power taking the majority of the votes. While the new government engaged in a series of democratization and capitalist development reforms with an eye on the prospect of EU membership, the “new” Muslim intellectuals began to adopt diverging attitudes from their past and from each other. For instance, even a short research in the internet demonstrates that while Ali Bulaç became an ardent supporter of the JDP's reforms writing in newspaper columns and appearing in TV programs, İsmet

Özel adopted an increasingly Turkish nationalist position and even a chauvinist attitude towards ethnic and religious minorities.

In conclusion, while *Muslims in Modern Turkey* provides the reader with a rich and meticulous compilation and summaries of the available first and second hand resources on the new Muslim Intellectuals, it is not equally successful in offering an in-depth and fresh analysis regarding their emergence and uniqueness within the Muslim world.

İpek Gencil Sezgin

Aşk

Elif Şafak

Tercüme: Elif Şafak-K.Yiğit Us

İstanbul: Doğan Kitap Yay., 1. bsk. Mart 2009, 419 sayfa.

Önce İngilizce yayımlanan, daha sonra Türkçe'ye tercüme edilen roman iki farklı "Önsöz" ve dört bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları İlk Çağ Felsefesi'ndeki "arçe" tartışmalarından, Mevlâna'nın *Mesnevi'sine* ve getirdiği yorumlarda postmodernliğe göndermelerde bulunacak düzeyde bir tarihsel ve düşünsel aralıkta salınım göstermektedir. Birinci Bölüm'de "Toprak, hayattaki derin, sakın ve katı şeyler" olarak içeriklendirilmektedir. İkinci Bölüm'de olan su ise, akışkan, kaygan ve değişken şeylere referans gösterilmektedir. Üçüncü Bölüm'ün başlığı olan "Rüzgâr" hayattaki terk, göç, devreden şeylerdir. Dördüncü Bölüm ise yakan, yıkan, yok edenler olarak ateş başlığıyla verilmektedir. Son bölüm olan "Boşluk"ta ise "hayatta, varlıklarıyla değil, yokluklarıyla bizi etkileyen şeyler" üzerinde durulmaktadır. Bölüm başlıklarının sırası, hem "aşk"a giden yoldaki gelişim aşamalarını tanımlamakta, hem de bölümlerin muhtevasıyla örtüşmekte ve varılmak istenen sonuçlarla uyum göstermektedir. Her bir bölüm, bölüm başlığına uygun ve diğer bölüme hazırlayıcı bir kurgu ile inşa edilmektedir. Diğer yandan bölüm başlıklarının açılanması, postmodern bir auraya sahiptir denilebilir. Nitekim her bölümde sırayla "katı", "kaygan", "devreden", "yok eden" anahtar kavramlar, birinci elden bu yönelimin ipuçları olarak görülebilir. İnsani ve ilahî aşk arasında geçişlikler ve geçişkenlikler, "bugün" ile "dün" arasındaki mesafeyi kapatarak zaman ve mekân yeniden okunmaktadır ki, romana postmodern karakterini veren şeyin tam da bu nokta olduğu söylenebilir.

Ella ve Zahara arasında adım adım gerçekleş(tiril)en aşk, Şems ve Mevlâna ilişkisi üzerinden “Aşk Şeriatı” kavramsallaştırmasına referansla kurgulanmaya çalışılmakta; bu ise kâh Mevlâna ve Şems’i bugüne yaklaştırarak kâh Ella ve Zahara ilişkisini “dün”de Şems ile Mevlâna’nın yerine konumlandırarak gerçekleştirilmek istenmektedir. Zaten roman “dün” ile “bugün” arasındaki gelgitlerle örülmekte; böylece dünün referans gücü ile bugünkü aşk kuvvetlendirilmektedir. Roman “bugün”ü merkeze almakla birlikte dünü, (tarihi) ulaşmak istediği sonuca göre yeniden öznel bir okumaya tabi tutmakta; Mevlâna ve Şems tüm bağlarından koparılarak “bugün” içerisine tekrar yerleştirilmekte ve Şems’in etrafındaki şahıslar da bugünün kurgusunu doğrulayacak çerçevede seçilmektedir.

Ella’nın Zahara’ya kaçıışı, Şems ve Mevlâna’nın manevi çeperleri içerisine yerleştirilerek muhafaza altına alınmaktadır. En sonunda sadakatler, evlilikler, çocuklar, “aşk dini”nin (“din”leşen aşkın) içerisinde gereksiz ayrıntılara dönüşmekte, amorf bir aşk söylemi post/modernleş(tiril)en günümüz insanının gündemine son derece mitik bir biçimde sokulmaya çalışılmaktadır ki, tüm “fıkıh” oluşturuca çabaları yapışöküme uğratılmaktadır. Romanda fikha negatif yaklaşımın sebebi bu olsa gerektir. Burada çok ilginç bir biçimde günümüzde Mevlâna üzerinden dinî söylem geliştirmeye çalışanların fikha karşı tavırlarının benzerlik arz ettiğini görmekteyiz ki meseleyi postmodernlik bağlamında anlamlı kılan noktalardan birisi de budur. Postmodernliğin “ortodoksi” kuran tüm söylemlerle doğası gereği arasına mesafe koyması, fıkıhı daha baştan postmodern bir yaşam tarzı açısından sorunsala dönüştürmektedir. Romanda, “Şems’in kendisine mürit olmak isteyen çömeze içki içmesini talep eden bir şahıs olarak sunumlanması, bu bağlamda sorunsalı daha net ortaya koymaktadır. Diğer yandan “aşk şeriatı” söyleminin giderek postmodernliğe batınîlik içinde temellük imkânları açtığı gözlemlenmektedir. Bir başka deyişle, batınîliğin sınırların ötesine taşmayı vadeden ontoloji temelli meşruluk söylemi, giderek hipergerçeğe batınîlik üzerinden dinî bir renk kazandırmaktadır. Böylece Aşk romanını okuyan zihin, Ella’nın üç çocuğu ve kocasını terk ederek Zahara’ya kaçışına dinî bir meşruiyet de kazandırmaktadır.

Post/modern zamanlar, toplumun İslâm’a olan kaçınılmaz ilgisini, Mevlâna ve Şems üzerinden yeni bir kurguya dönüştürmenin temel karakteristiklerini taşıyor görünmektedir. Bu bağlamda Şems ile Mevlâna, post/modernleştirilen dinin yeni tutamak noktaları olarak gündeme gelmekte; âdeta Mevlâna bu dinin peygamberi, Mesnevî de kutsal kitabı olarak ortaya çıkmaktadır. Mevlâna için “Peygamber değil ama kitabı var” söyleminin yeni okunuş biçimine “aşk şeriatı”nı eklediğimizde, böyle bir kurgunun göstergebilim açısın-

dan da önemli doneleri içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Doğrusu, Ella ve Zahara gibi modern zamanların yasak aşkı, “Mevlâna”, “Şems”, “Mesnevî”, “ilâhî aşk” gibi kelime ve kavramların toplum içindeki sosyal itibarlarıyla kutlanarak “Aşk Şeriatı” kavramsallaştırması içinde kurumsallaştırılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla “On günlük aşk yaşadık”, “Ama yaşanmışlıklar var” türünden modern zamanların magazineli istihlak kültürü, “Aşk Şeriatı” İslâm’ın üstü örtük olarak geçirtilen güçlü referansları üzerinden dinsel kâr payı kazanabilmekte; aşk, bir üst söylem statüsüne çıkmaktadır. Dolayısıyla roman- da “aşk şeriatı” kavramı yeniden okunarak, “aşk” adına günümüzdeki tüm pespaye kullanımları da kapsayacak derecede istiap haddi genişletilmektedir. Sonuçta, aşkın kendi kendisini garanti eden söylem ve pratiklerine, ortodoksis ve sınırları olan bir “yer”den yapılan her itiraz, postmodern aforozla mâruz kalmaktadır.

Roman, genel olarak, kırk uğrak noktasının temellük edilmesi çerçevesinde bir gelişim seyri izlemektedir. Bu, “kırk kural” biçiminde somutluk kazanmaktadır. Bu kurallar romanın “yaşanmışlık”larının ilke hâline getirilmesi olarak görünmektedir. Burada özelde kırk sayısı, dinsel ve tarihsel referansların gücüyle romanın tezlerini kuvvetlendirme çabası olarak okunabilir. İlk baştaki kuralların, “din” ve “aşk” konusunda bir dekonstrüksiyonu amaçladığı söylenebilir. Sonraki kurallardan bir kısmı, okuyucuyu amorf bir aşk söyleminin içinde merkezleştirilmeye yönelik gibi görünmektedir. Nitekim birinci kuralda, “Yaradani hangi kelimelerle tanımladığımız, kendimizi nasıl gördüğümüze ayna tutar. Şayet Tanrı dendi mi öncelikle korkulacak, utanılacak bir varlık geliyorsa aklına, demek ki sen de korku ve utanç içindesin çoğunlukla. Yok eğer, Tanrı dendi mi evvela aşk, merhamet ve şefkat anlıyorsan, sende de bu vasıflardan bolca mevcut demektir.” (s. 51) şeklindeki ifade, bir dönem sıklıkla tekrarlanan İslâm üzerine kalıplaşmış bir söylemi tekrar eder görünmektedir.

Ayrıca “aşk”ın altı çizilirken, Ella ve Zahara ilişkisini “aşk”ın kapsam alanına alabilmek üzere zihinler hazırlanmaktadır. İkinci kuralda, “Hak yolunda ilerlemek yürek işidir, akıl işi değil. Kılavuzun daima yüreğin olsun, omuzun üstündeki kafan değil. Nefsini bilenlerden ol, silenlerden değil” (s.64) derken, akıl-kalp antagonizması işletilmekte; aklın (çoğunlukla anlaşıldığı gibi aydınlanmacı akıl değil) meşruiyet alanı ve imkânlarının devresini tamamlamasına izin verilmemekte; aşk, epistemolojik sınımaların dışına çıkarılarak alanı genişletilmektedir. Üçüncü kural, Kur’an’ın bâtinî okumasına pozitif referans yapmaktadır: “Kur’an dört seviyede okunabilir. İlk seviye zâhirî manadır. Sonraki bâtinî mana. Üçüncü, bâtinînin bâtinîsidir. Dördüncü seviye o kadar derindir ki, kelimeler kifayetsiz kalır tarif etmeye.” (s.75) Bu maddede öne çıkan

öneri, bâtinî okumaya, postmodern okumanın görev ve sorumluluğunu yükleyerek hem meselenin zâhirde dinî sınırlar içinde kalması sağlanmakta hem de elde edilmek istenen hasılaya getirilmesi muhtemel sınırlılıklar ortadan kaldırılmaktadır. Nitekim yazar, “Dördüncü kapıya varanı birinci kapının kuralları bağlamaz. Hakikat ehli, dinin kaidelerine uymak zorunda değildir” (s. 193) derken bu sınırları bulanıklaştırmaya çalışmaktadır. Bu durum Şems ile Mevlâna arasında içki üzerinden geliştirilen diyalogda daha da somutlaşır: “Şems: Derken ikinci şişeyi aldım, aynı şekilde onu da toprağa döktüm. Gülün turuncu rengi bu kez daha bir canlandı, ıslıl ıslıl lal oldu. Şişenin dibinde ancak birkaç yudum şarap kalmıştı. Bunu kadehe boşalttım. Yarısını içtim, kalan yarısı Rumi’ye uzattım... Rumi: Dinin şartlarına uymak önemlidir dedi. Ama insan kuralları özden, parçaları bütünden daha fazla önemsememeli. İçki içen insan içmeyenleri, içki içmeyense içenleri küçümsememeli... Aşk sarhoşluğunda ayıklık var. (s. 304) Burada Mevlâna’nın dine sıkı nispeti ve sözünün itibarı kullanılarak postmodern bir okumayla fıkıh oluşturucu “ortodoksi” yapıbozumuna uğratılmaya çalışılmaktadır. İçki-sarhoşluk arasında var olan negatif ilişki, “aşk sarhoşluğu” kavramsallaştırmasıyla aşk mübahlaştıran kapsamı içinde kaybedilmektedir. Yazar, bu içeriği farklı yerlerde tekrar ederken yine din, özgürlük ve iç temizliği sacayağının sınırları içinde hareket etmektedir: “Şaraptan evvel nefislerimizdeki küstahlığı, riyakârlığı, kindarlığı, katılığı, saldırganlığı kovmalıyız. Ve en nihayetinde içen içer, içmeyen içmez. Kimse-nin kimseyi zorlamaya hakkı yoktur. Çünkü dinde zorlama yoktur.” (s. 300) Kurallar, okuyucunun kafasındaki değişim sınırlarına dair dirençleri “bâtınî” görünümlü postmodern okumalarla kırarken, sonunda aşk kendinden menkul bir değer hâline gelir ve kırkinci kural aşkı, neredeyse kelâm kitaplarındaki “tanrı” tanımını tonlamasıyla konumlandırır: “Aşksız geçen bir ömür beyhude yaşanmıştır. Acaba ilâhî aşk peşinde mi koşmalıyım mecazi mi, yoksa dünyavi, semavi ya da cismani mi diye sorma! Ayrımlar ayrımları doğurur. Aşk’ın ise hiç bir sığata ve tamlamaya ihtiyacı yoktur. Başlı başına bir dünyadır aşk. Ya tam ortasındadır, merkezinde, ya da dışındadır, hasretinde.” (s. 415) Artık bu kuralı okuduktan sonra, Ella’nın Zahara’ya kaçışı aşk için, aşk adına hiçbir sınır tanımaksızın kendinden menkul bir meşruiyet kazanır. Yazar Şems’e “Ama bu hayatta her ayırım öyle kolay çizilmiyor. Ya sandığın kadar siyah-beyaz, iyi-kötü, açık-seçik değilse? Ya tek mil kelimelerin önemini yitirdiği bir başka bilinç boyutu varsa? Şems yarı müşfik yarı muzip yüzüme baktı. Akıl ve mantığın hudutları gayet keskin olabilir. Ama aşkta tüm sınırlar ve ayrımlar silikleşir” (s. 276) ifadesini söyletirken, aşkı bir kurucu ilke olarak tanımlıyor görünmektedir.

Türkiye’de 1980 sonrası giderek bireyselleşmenin patlaması ile öznellikler artmış, dolayısıyla geleneksel sınırlar ve mahremiyetler aşınmaya başlamıştır. Yazarın içeriklendirdiği aşk, tam da bu öznelliklerden beslenmekte ve onları beslemektedir. “Günah” ve “ayıp” kelimelerine rezervli yaklaşımların uzmanlarca üst dil statüsüne çıkarılması, Türkiye’de aşk için, aşk adına yeni arayışları kışkırtmıştır. Bunun sonucu olarak, “aşk”ı davaya ihanet sayan yaklaşımdan, en pespaye kullanımına kadar cinselliğin temellük ettiği aşk söylemine ulaşılmıştır. Bu da “cinsel” ve “yasak” çağrışımlı aşkın, kaybetmesi muhtemel sosyal prestijini ona geri vermek gibi bir gayretin sonucu gibi görünmektedir. Yazar, aşk özelinde geliştirdiği postmodern okumayı, sosyal muhayyilede “Mevlâna” ve Şems” gibi pozitif çağrışımlı kavramlar içerisinde kaybetmeye, böylece Müslümanlığı riske etmeyecek bir imajla aşkı sunmaya çalışmaktadır.

Sonuç olarak, Roman özelde aşk konusunu postmodern tarzda okuyarak günümüz insanının hayatına sokmaktadır. Geçmişle bugünü birbirinden bağımsız “an”lar olarak “aşk” bağlamında biraraya getirip tarihte gelgitler yaparken, bildik tarz ve yolları geçersizleştirerek toplumsal hafızayı dumura uğratmakta; izleksiz, sınırsız bir aşkı yeniden tahkiye ederek dolaşıma sokmaktadır. Bu bağlamda roman, sonunda “Anything goes” (Ne olsa gider) postmodernlik kuralını faş etmektedir. Mevlâna ve Şems üzerinden bâtinî söyleme de tanımlanan “aşk”a ulaşmada işlevsel bir rol yüklenmiştir. Böylece “aşk”, kendisiyle meşruiyet kazanmaya çalıştığı referans karşısında hep antagonizmik bir konum kazanmakta ve tüketilmek üzere sunulmaktadır.

Mustafa Tekin

Is Scientific Knowledge Rational?

Halil Rahman Açar

İstanbul: İnsan Publications, 2008. 245 sayfa.

Rasyonalite problemi, felsefenin önemli bir konusu olmuş ve olmaya da devam edecektir. Bununla birlikte epistemologlar rasyonel bilginin ne olduğunu, bilim felsefecileri ise toplumun bir parçası olan birey için rasyonel olanın ne olduğunu araştırmış; bunun yanında ahlâk, din, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji bilim dalları da bu konuyla ilgilenmişlerdir (s. 13).

Kitabın “Rationality in General” başlıklı birinci bölümünde yazar öncelikle insan doğası üzerinde durmakta, daha sonra rasyonalitenin kökenini ve temelini ele almakta; mantık ile olan ilişkisine değinmekte, bölüm sonunda ise

irrasyonallite konusunu işlemeye çalışmaktadır. “Bilimde Rasyonallite” başlıklı ikinci bölümde ise yazar öncelikle bilim alanında rasyonallitenin anlamının ne olduğunu ve bilim adamları tarafından nasıl ele alındığını, daha sonra ise bilim felsefesinde rasyonallitenin ne olduğunu irdelemektedir. Thomas Khun, Imre Lakatos, Paul Feyerabend ve Larry Laudan gibi önde gelen düşünürlerin duruşlarını aktaran yazar, bu çerçevede bilimsel bilgi ile mantıksal bilginin ilişkisini incelemektedir. “Objectivity and Subjectivity in Science” (Bilimde Objektivite ve Subjektivite) başlıklı üçüncü bölümde yazar sırasıyla objektivite kavramını, bu kavram çerçevesinde klasik bilim tanımlarını (s. 79), gözlemi, bilimsel teorilerin mahiyetini, bilimsel teorilerdeki rasyonel seçimi ve karar vermeyi, sübjektiviteyi ve bilginin objektif doğasını işlemektedir.

“Truth in Science” (Bilimde Hakikat) başlıklı dördüncü bölümde rasyonallite ile hakikat arasındaki ilişkiyi, konuyla ilgili filozofların tarihsel yaklaşımlarını, bilimsel iddiaların gerçekliğini, realizm ile antirealizmi ele alan yazar, yine bu bölümde gözlemlenemeyen nesnelere ve bunların doğrulanması tartışmasına da girmektedir. Bu çerçevede doğrulama kriterinin farklı olduğunu, nitekim Tanrı’nın varlığını kanıtlanamaması hususunda Müslümanlar ile Hıristiyanların birbirinden ayrıldığını; çünkü inancın kaynağının kültür, zaman, sosyal ve kişisel yapıya dayanan izafi bir mesele olduğunu belirtir (s. 136). İnancın kanıtlanamayacağını, kanıtlanmış (olduğu varsayılan) inançların ise zaman içerisinde yanlışlığının anlaşıldığını ifade eden yazar, bu şekilde rasyonel bir inancın da bir süre sonra reddedildiğini söyler. Rasyonallite kavramının gerçeğin kendisinden farklı olduğunu, bu nedenle rasyonellik ile gerçeklik arasında zorunlu bir paralellik bulunmadığını söyleyen yazar, gerçek dediğimiz şeyin bizim bilgilerimizden hareketle ortaya koyduğumuz şeyler olduğunu söylemektedir (s. 139).

“Progress in Science” (Bilimde Süreç) başlıklı beşinci bölümde yazar bilimsel araştırmanın, genelde rasyonel ve ilerlemeci bir teşebbüs olarak algılandığını; ancak her iki kavramın da açık olmadığını belirtmektedir. Yazara göre ilerleme yöntemi ve değerlere bağlıdır (s. 141). Bilimdeki ilerleme de izafi bir gerçeklik durumundan bir diğer izafi duruma geçiştir. Ayrıca bilimsel ilerlemeler, içerisinde bilimsel değişikliği de gerektirir. Dolayısıyla bilimdeki ilerleme olması, bilimin yanlışlanamaz olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle bilimsel ilerleme gerçeklikten ziyade, gerçekliğe giden yaklaşımda söz konusu olmaktadır. Yazara göre bilim bir anlama çabası olup insanın hedeflerini, ilgilerini, karar ve tercihlerini yansıtır.

“Meta-theoretical Reflections on Rationality” adlı altıncı bölümde yazar rasyonallite probleminin kavramsal olduğunu, bununla birlikte tecrübe yöntemlerinin

de bulunduğunu ifade etmekte, ayrıca bu kavramla ilgili monizm ve pluralizm üzerinde durmaktadır.

“Reconsidering Rationality Debates” başlığını taşıyan sonuç bölümünde ise yazar ilgili tartışmaları özetlemekte ve yapılan tartışmalar ışığında rasyonalitenin evrensel standartlara sahip olmadığını belirtmektedir (s. 179). Yazara göre bu durumda rasyonalite adına ortaya konan şeyler, teorik veya pratik alanda olsun, belirli bir zaman ve mekândaki rasyonalite tezahürleridir.

Bilimdeki bilginin şuurla ilgili olmayıp realite ile ilgili olduğunu vurgulayan yazar, öncelikle “düşünce ve varlık”, daha sonra da “varlık ve dünya” arasında denge kurmaya çalışmaktadır. Ortada dar bir rasyonalite anlayışı olduğunu ifade eden yazar, bilim adamlarıyla bilim felsefecilerinin bu dar anlayışın karanlığında kalmak durumunda olduklarını belirtir (s. 179). Bilimin epistemolojik statüsünün ele alındığı bu bölümde, bilim psikolojisine olan felsefi ve sosyolojik itirazlar dile getirilmekte, bilimsel teorilerin kültürel bir yapı olup olmadığı sorgulanmakta; sonuç itibarıyla de bilimin nötr, objektif ve rasyonel kabul edilmesi karşısında, bilim ile insana ve realiteye bakış açısını belirleyici dünya görüşünü oluşturun bilim kültürü arasında bir ayrım yapmanın gerekli olduğu vurgulanmakta (s. 191); nihayetinde ise bilim felsefesindeki trendlere yer verilmektedir.

Yazara göre epistemoloji denizin üzerinde seyreden ve duracağı sağlam zemin bulunmayan bir gemi gibidir. Bu nedenle tek bir gerçek epistemolojiden ziyade kendine özgü amaçları, kuralları ve kavramları bulunan pek çok epistemolojilerden söz edilebilir (s. 193).

Günümüzde akıl ve rasyonalite konularında karmaşık ve çarpık düşüncelere sahip pek çok insanla karşılaşıldığını belirten yazar, sonuç itibarıyla düşünme ile rasyonalite arasında fark bulunmadığını, düşünmenin bilginin elde edilmesi hususundaki en temel ve merkezî durum olduğunu, rasyonalitenin ise insan doğasının zorunlu kıldığı bir husus olup bir standart olmadığını, tarih içerisinde değişkenlik arz eden bir ilişki biçimi olduğunu belirtmektedir. Bir fikrin kaynağı ile o fikrin gerçekliği arasında kesin bir ayrım yapılamaz. İkisi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İnsan zihninin bir ürünü olarak bilimsel iddiaların sorgulanabilir olması gerektiğini belirten yazar, rasyonalitenin bilimle özdeşleştirilemeyeceğini, bunun yanında bilimin de gözüktüğü kadar mükemmel olmadığını ve sübjektif bir yapı arz ettiğini belirtmektedir. Yazara göre dünyayı (evreni) keşfetme adına bilimsel gerçek dediğimiz şeyler, aslında kendi gerçekliklerimizden öte bir anlam taşımaz (s. 197). Batı dünyası dışında da düşünce olduğunu ifade eden yazar, bu yerlerdeki bilimin ve felsefenin nasıl geliştiğini araştırmanın yararlı ve yapıcı olacağını söylemektedir.

Rasyonalitenin bize rehberlik edecek bir husus olduğu; ancak bir formül sunamayacağı belirtilen eserde, rasyonalite ile gerçekliğin birbirlerini zorunlu olarak içermediği dile getirilmekte; bir inancın rasyonel olması, gerçekliğini garantilemeyeceği görüşüne yer verilmektedir. Dolayısıyla rasyonel inanç, gerçek bir inancın garantisi (zorunlu şartı) değildir.

Çalışmasının sonunda rasyonalite ile rasyonalizmin farklı olduğuna işaret eden yazar, ikincisinin yok olmak üzere olduğunu, ortada tek bir bilim felsefesi olmadığını gibi bilimde de kutsal olan bir şey bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla bu konuyla ilgili dogmaları bir kenara bırakıp bilimin daha iyi anlaşılması gerektiğini teklif etmektedir (s. 199).

Yazarın emek mahsulü olan çalışması bilimsel bilginin niteliğini ve rasyonalite ile olan ilişkisini anlamamızda oldukça yararlı bilgiler vermektedir. Konuyla ilgili tartışmaları sunması, farklı yaklaşımları sergilemesi de kuşkusuz bilim felsefesi çalışmalarına değerli bir katkıdır. Eserin en kısa zamanda Türkçe'ye kazandırılması, bu katkının boyutlarını daha da artıracaktır.

Bilim, rasyonalite ve epistemoloji kavramlarıyla ilgili yazarın eleştirel ve kuşkucu üslubu kuşkusuz felsefî bir tavır olmakla birlikte, kendi içinde bir izafileğe yol açma durumuyla karşı karşıyadır. Bunun yanında eserde oldukça kesif bir dil ve anlatım tarzının benimsenmesi, çok yoğun bir biçimde alıntı yapılması, yirmi sayfalık bir kaynakça kullanımı eserin okunmasını ve tartışmalarla ilgili yazarın düşüncelerinin neler olduğunu anlamayı güçleştirmektedir. İlgili kavramlar etrafında yazarın çok haklı bir biçimde yaptığı eleştiriler ve tespit ettiği hususlar bulunmakla birlikte; bilimin, bilimsel bilginin, rasyonalitenin gerçekliği hususunda dile getirdiği hususlar ve bu çerçevede görüşlerini aktardığı düşünürlerin de ciddi bir biçimde sorgulanabileceği görülmektedir. Bilimsel bilgi hususunda "kutsal"ın olmadığı ve dogmaların bir tarafa bırakılması gerektiği düşüncesi bir defa kabul edildiğinde, diyalektik olarak kutsalın nerede bulunacağı ve nasıl savunulacağı sorusu hemen sorulabilir.

Günümüzdeki felsefî çevrelerde bilim ve bilimsel düşünce denilince artık dar bir pozitivizm anlayışı akla gelmiyor. Bunun yanında inanç denilince de bilimsel düşünce ve akıl karşısında tutunacağı bir dalı kalmayan kilise dogmaları akla gelmemelidir. Dolayısıyla Batı dünyasının kendi içindeki bilimsel zihniyet, rasyonalite ve inanç anlayışı bir başka kültürde, söz gelimi İslâm dünyasında aynı reflekslerle ele alınmamalıdır. Bu çerçevede Batı dünyasında oluşan bilimsel ve dinî bilginin mahiyeti tartışmaları, bu tür bir bilginin akılla ilişkisinin ortaya konması ve birbirini dışlayıcı tutumlar, yine Batı dünyasının kendi düşünsel evrimi içerisinde anlaşılması gereken hususlardır. Ancak bu

tartışmalar bilimi, bilimsel bilgiyi ve rasyonalite kavramlarını ele almak durumunda olan Müslümanları, bazı kültürel sorunlar nedeniyle, temelsiz bir kuşkuculuğa, karşıtığa ve izafiliğe sevk etmemesi gerekir.

Aydın Topaloğlu

Bertrand Russell'da Ahlâk Felsefesi

Osman Elmalı

İstanbul: Ataç Yayınları, 2005. 204 sayfa.

Kitap “Giriş” (s. 9-23), “Russell’ın Ahlâk Felsefesinin Dayandığı Temeller” adlı “I. Bölüm” (s. 25-121), “Russell’ın Ahlâk Felsefesinin Toplumsal Yönü ve Amacı” adlı “II. Bölüm” (s. 123-187), “Sonuç” (s. 189-192), “Kaynaklar” (s. 193-199) ve “İndeks”ten (s. 201-204) oluşmaktadır.

“Giriş” kısmında yazar genel olarak “ahlâk”ın ne olduğu ve temel konuları hakkında bilgi vermektedir. Fakat böyle bir girişten ziyade ahlâk felsefesinde Russell’ın yeri ve ahlâk düşüncesinin temelleri ve bu konuda etkilendiği düşünürler, konunun içeriği, araştırmanın doneleri hakkında bir giriş yazılıydı daha anlamlı olurdu. Zira genel olarak ahlâkın ne olduğu veya problemlerinin nelerden oluştuğu zaten bilinmektedir. Yazar, “Giriş” bölümünün sonunda Russell’ın tarihsel anlamda ahlâk açısından hangi akım mensubu olduğuna değinmeden, onun sadece bütün dünyada barışın sağlanmasını ve insanların mutlu olmasını isteyen feragat ahlâkına sahip az sayıdaki insandan biri olduğunu belirtir (s. 23). Fakat feragat ahlâkı ne demektir? Mensupları kimlerdir? İlkeleri nelerdir? Bunlara değinilmemiştir.

Birinci bölüm olan “Russell’ın Ahlâk Felsefesinin Dayandığı Temeller” başlığı altında çeşitli konular incelenmektedir. “Russell’ın Ahlâk Felsefesinin Bazı Temelleri” alt başlığında, Russell’ın mantıksal atomcu olduğu belirtilmekte; devamında ise Russell peygamberleri birer ahlâk kuramcısı olarak kabul etmektedir. Bunun peygamberleri onaylamak anlamına gelmediğini belirtir. Bunu agnostisizm düşüncesini sergiler mahiyette şöyle açıklar: “İsa’yı bir ahlâk kuralları koyucusu olarak kabul etsem de Hıristiyan değilim, Tanrı’ya ve ruhun ölümden sonra dirileceğine dair inancım da yok.” Devamında Russell’ın evrensel ahlâk düşüncesi, bunun yanlışlığından ve geleneksel ahlâk anlayışına karşı oluşundan bahsedilmekte ve Russell’ın geleneksel ahlâkı reddetme nedeni olarak bu tür bir ahlâk anlayışının insanlara maddî

ve manevî acılar çektiğini düşündüğünden dolayı olduğu belirtilmektedir (s. 55-56).

Yazar, Russell'ın ahlâk anlayışının üçlü bir gelişim gösterdiğini ve ilk döneminde (s. 59-97) ahlâkî kavramların sezgiyle belirlenebileceğini savunduğunu belirtmektedir. Russell'ın bu döneminde özellikle üzerinde durduğu iyi-kötü, doğru-yanlış, determinizm ve ahlâk, egoizm, iyi ve kötüyü tahminde yöntem konularını anlatmaktadır. İyi-kötü, doğru-yanlış konusunda Russell, bu kavramların kişiye göre değişebileceğini; asıl olanın başka şeylerden tamamen bağımsız, kendiliğinden iyi ve kendiliğinden kötü olanın ne olduğudur. "Tahmin" başlıklı alt bölümde, Russell ahlâkla ilgili hükümlerin davranışlardan çıkarılmaması gerektiğini, konunun kendiliğinden iyi veya kendiliğinden kötü olanla ilgili olduğunu belirtir. Doğru ve yanlış belirlemek için Russell'ın dikkat edilmesine inandığı bir diğer husus ise iyi ve kötü öncelikle bir bütün olarak ele alınmalıdır. Russell'a göre iyi ve kötüyü fayda getireceği umulan bir karşılığa göre değerlendirmemek gerekir. Yazar, Russell'ın ahlâk anlayışının ikinci dönemini (s. 97-111) sübjektivizm olarak isimlendirir ve ahlâkî kavramları duygu temeline dayandırır. Bu da iyi ve kötünün objelere ait nitelikler olmadıkları anlamına gelir. Bunun bir diğer ifadesi de mutlak anlamda iyi veya kötünün olamayacağıdır. Russell'a göre insan doğal olarak bencil bir varlıktır ve toplumlar için bencil olmamayı savunan bir ahlâk sistemi oluşturmaya çalışmak boşunadır. Bu bakımdan toplumda huzuru ve düzeni sağlamak, doğal isteklerimizin uygun şekilde yönetilmesi ve eğitilmesi ile mümkündür. Bunun için de övgü ve yerginin kullanılması etkili olur. Russell'a göre ahlâk idrakin değil, duygu ve hissetmelerin temel bilgisi olmakla bilimden ayrılır. Yazara göre, "Russell'ın Üçüncü Dönem Ahlâk Anlayışı"nda (s. 111-121) duygunun yanında akıl da devreye sokulmuş; objelere yönelecek olanın duygular olduğu, yapılacak eylemin doğru-yanlış, sonucun ise iyi-kötü olmasını belirleyecek olanın ise akıl olduğu; bu yüzden de bu dönemdeki ahlâk anlayışına objektif ahlâk anlayışı denmektedir. Russell'ın bilimsel veya rasyonel ahlâktan kastı, ahlâkı boş inanca dayalı, nedeni akılla belirlenemeyen birtakım yasaklardan arındırmaktır. Yazar, bölümün sonunda Russell'ın domuz eti, inek eti yememe; cumartesi veya pazar günü çalışmama gibi emirlerin bilimsel paralelde düşünen insanların kabul edemeyeceği tuhaflıklar olarak nitelendirdiğini belirterek bu noktada dinî hükümlerle ahlâkî hükümleri birbirine karıştırdığını belirtmektedir. Bu durumun, yani Tanrı otoritesi tarafından belirlenen hükümlerin bir bütün olarak ele alınması gerektiği; tek olarak ele alındığında kişinin yanlış düşmesi gibi bir durumun olduğu ifade edilmektedir (s. 121). Russell bu ilkeleri anlattığı, daha doğru ifadesiyle eleştirdi-

ği kitabındaki bölümün adı “Superstitious Ethics” yani “Batıl İnanca Dayalı Etik”. Russell dinin ilâhî yönünü kabul etmediğinden, burada onun dinin hayata yansıyan hükümlerini insanların davranışlarını etkilediğinden dolayı, ahlâkî kurallar içinde alması normal bir durumdur. Buradaki eleştiri Russell’ın ahlâk düşüncesinin bütünü göz önünde alındığında doğru değildir. Fakat bu Russell açısından böyledir. Dinî tasavvurlara sahip biri içinse değerlendirme doğrudur.

Kitabın ikinci bölümü “Russell’ın Ahlâk Felsefesinin Toplumsal Yönü ve Amacı” adını taşımaktadır. Bu bölümde yazar ilk olarak Russell’ın oldukça eleştirilmiş olan aile görüşünü ele almaktadır. Russell’a göre ailenin oluşmasının sebebi, çocukların kendilerini idare edebilecekleri zamana kadar başka birinin bakımına ihtiyaç duymaları, bunun da evde onlarla ilgilenen birinin dışarıda da geçimi sağlayacak birinin olmasını gerektirmesine dayandırılmaktadır. Buna bağlı olarak da Russell’a göre uygarlık tarihi aslında baba yetkisinin gittikçe azalmasıdır. Russell, özellikle çalışan anneler için yerleşim yeri olarak içinde anaokulu, ortak mutfak ve eğlence yerlerinin bulunduğu bir site yapısı önermektedir. Evlilik konusunda kıskançlığı saçma bulmakta, erkek ve kadının evlenmeden önce cinsel deneyime sahip olmalarına, cinsel eğitimden sonra evlenmelerine, insanların, eğlence peşinde koşmalarını engelleyeceği için, erken yaşta evlenmelerinin daha iyi olacağına inanmaktadır. Evliliği bir kurum olarak ise sadece çocuklar için gerekli görmektedir. Russell, eğer hâlihazırdaki namus anlayışı devam edecekse, kadın kadar erkeğin de aynı konularda denk tutulması görüşündedir. Yani kendini satan bir kadın nasıl kınanıyorsa, onu parasıyla elde eden erkek de kınanmalıdır.

İkinci bölümün ikinci kısmı “Russell’ın Ahlâk Anlayışının Toplumsal Yönü” adını taşımaktadır. Russell toplumda bireyin değil, toplumun yarar ve mutluluğunun önemli olduğu görüşündedir. İnsanlığın mutluluğunu sağlayan sosyal ilkeler konusunda Russell, temel ilkelerden biri olarak hoşgörüyü ileri sürer; bir diğer ilke ise insanların çok çalıştırılmasının yanlışlığıdır. Russell’a göre toplumun mutsuzluğu veya mutluluğu, yönetim biçimi ve siyasal kurumlarla doğrudan ilişkilidir. Toplumun mutluluğu için yapılması gereken bir diğer şey ise ekonomik kaygı ve korkunun önlenmesidir. Toplumsal mutluluğun devamı için değindiği bir konu da nüfus artışı problemidir. Fakat Russell’ın toplumla ilgili en fazla ilgilendiği konu ise savaşın engellenmesi ve dünya barışının tesisidir. Russell, böyle bir durumun zor olmasına karşın, imkânsız olmadığına inanmaktadır. Yazar burada sadece görüşleri ifade etmekte, Russell’ın bu konulardaki çözüm önerilerine ve bu önerilerin eleştirisine girmemektedir. Savaş konusundaki fikirlerinden dolayı yargıla-

nan, hatta kendi adıyla mahkemeler kuran Russell'ın özellikle savaş suçları konusundaki görüşlerine az da olsa değinilmesi gerekirdi. İkinci bölümün son kısmı ise "Russell'ın Ahlâk Anlayışının Teleolojik Açıdan Değerlendirilmesi" adını taşımaktadır. Bu bölümde Russell'ın ahlâk anlayışının amacının insanı mutlu kılmak olduğu ve bundan dolayı bu kısımda Russell'ın mutlu olma ve mutsuzluktan kaçınma yolları anlatılmıştır. Zira genel olarak bakıldığında Russell'ın ahlâk anlayışı bireyin, toplumun, hatta bütün insanlığın mutluluğunu amaçlamıştır.

Kanaatimizce kitabın en önemli eksikliği yazarın, Russell'ın ahlâk anlayışı hakkındaki değerlendirmeleri nelerdir, bu fikirleri benimsiyor mu, yoksa bu fikirlere karşı mı çıkıyor, sorularıyla ilgili kayda değer herhangi bir değerlendirme bulunmamasıdır. Genel olarak bakıldığında kitap, Russell'ın eserlerinde ilgili konuların anlatıldığı paragrafların alt alta eklenmesinden oluşmuş bir hâledir. Bunun yanında aralarda verilen bazı özetlerin Russell'a mı ait olduğu, yoksa yazar tarafından mı ifade edildiği belli değildir. Ancak kitabı değerli kılan, Russell'ın ahlâkla ilgili temel fikirlerini derli toplu olarak anlatmasıdır. Fakat Russell'ın ahlâk anlayışının eleştirilmemesi de kitabı eksik kılmaktadır.

Tamer Yıldırım

The Cathars The Most Successful Heresy of the Middle Ages

Sean Martin

New York: Thunder's Mounth Press, 2005, 191 sayfa.

Katarlar 12. ve 13. yüzyıllarda Kuzey İtalya ve Güney Fransa'da (Languedoc) etkili olmuş ve Orta Çağ Avrupası'nı derinden etkilemiş heretik bir Hıristiyan mezhebidir. Katarlara yapılan "heretik" tanımının sebebi, Katar doktrinin döneminin mevcut ve yerleşik "Katolik" inancı ile uyuşmamasıdır. Katarlar düalist tanrı telakkileri, doketizm düşünceleri, Yeni Ahit'ten sadece Yuhanna bölümünü sahih görmeleri, ekmek şarap âyini ve haç gibi Katolik kilisesi için vazgeçilmez mahiyetteki bazı unsurları reddetmeleri sebebiyle "heretik" addedilmişlerdir.

Katolik Kilisesini "dünyevî" bulup pek çok açıdan eleştiren Katarlar, kendilerini "iyi Hıristiyanlar" olarak niteleyerek İsa'nın gerçek havarileri olduklarını iddia etmişlerdir. Katolik Kilisesi müntesipleri, Katarlar toplumunu "Şeytan'ın

sinagoğu” olarak nitelerken Katarların da Katolik Kilisesi’ni “Şeytan’ın kilisesi” olarak vasfetmesi, bu iki grubun birbirine yaklaşımı hakkında fikir vermektedir.

Öte yandan o dönemde Languedoc daha ziyade İspanya’daki Leon ve Kastilla krallıkları ile daha uyumlu, bağımsız bir prenslik olup Kuzey Fransa’dan ayrıydı. Doç. Dr. Muammer Güler’in, *Ortaçağ Avrupa Tarihi* isimli eserinde de belirttiği üzere, bu bölgede felsefe ve edebiyat Fransa’nın Güney kısmına nazaran oldukça gelişmişti ve Grekçe, Arapça, İbranice gibi dillere önem veriliyordu. Ayrıca Languedoc’un liman kenti olması da göz önünde bulundurulursa, Müslüman ve Yahudi kültür ve felsefelerinden etkilenen halkın zihninde Katolik ilâhiyatı dışında bir kurtuluş fikrinin doğmuş olması muhtemeldir.

Dönemin Katolik Kilisesi, siyasî ve dinî otoritesine bir tehdit olarak algılandığı bu hareketi durdurma ve ortadan kaldırma adına birtakım önlemler almıştır. Siyasî boyutta “engizisyon mahkemeleri” olarak bilinen teşkilatı kurmuş ve Katarların üzerlerine Albi Haçlı Seferi olarak adlandırılan müstakil bir haçlı seferi düzenlemiştir. Bu haçlı seferi, diğer din müntesiplerine değil de, kilisenin kendi dindaşlarına yönelik bir sefer oluşu ve modern Avrupa tarihinde “ilk soykırım” olarak nitelendirilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Katolik Kilisesi, teolojik boyutta mücadele için ise Dominiken tarikatının inşası ile birlikte Katarların bulunduğu yerleşim merkezlerine vaizler göndermiş ve kilise babaları tarafından reddiyeler kaleme alınmıştır. Katarların öğretilerine dair bilgiler, mevcut birkaç kaynak dışında bahsedilen bu reddiyeler ve engizisyon kayıtları ve dolayısıyla Dominiken rahiplerinin kanaatlerinden elde edilmektedir. Bu metinlerin hareketin muhalifleri tarafından yazılmış olması sebebiyle, Katar doktrini hakkındaki mevcut verilerin yeterince güvenilir olmadığını söylemek mümkündür.

Sean Martin’in eseri, Orta Çağ Avrupası’nı anlamada önemli kilometre taşlarından olan Katarların teoloji ve tarihine iyi bir giriş niteliğindedir. Söz konusu eserle yazar, pek çok konuyu özet biçiminde ele alarak kitabın hacmi ölçüsünde güzel bir panorama sunmaya çalışmıştır.

Yazarlığının yanı sıra film yapıcılığı ve şairliği ile de tanınan Martin’in sanatsal yönünün çalışmaya başarılı gözlemler olarak yansıdığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Katarlar literatürü dikkate alındığında en önemli eserler, sunulan listenin ilk sıralarında yer almıyor olsa da, istifade edilen eserlerin Katarların tarihi ve doktrini üzerine çalışan önemli tarihçilerin eserleri oluşu, çalışmayı dikkate değer kılmaktadır.

Söz konusu eserlerden kısaca bahsetmek gerekirse, her şeyden önce Katarların yaşadığı dönemde metinlerinin yakılması sebebiyle elimizde kala(bile)ni birkaç metnin tercümesini içeren Katar tarihi otoritelerinden Walter L. Wakefield ve Austin P. Evans'ın hazırlamış olduğu *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, NewYork, 1991) kitabı temel kaynaklar arasında zikredilmelidir. Daha sonra *Medieval Heresy* isimli önemli eseri ile tanınan bir diğer Katar tarihçisi Malcolm Lambert'in *The Cathars* (Blackwell Publishing, Malden, 2007) isimli eseri, Malcolm Barber'in *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*¹ (Longman, London, 2000), keza genelde İtalyan Katarlarını, özelde de Orvieto Katarlarını ele alan *Power & Purity Cathar Heresy in Medieval Italy* (Oxford University Press, New York, 2001) isimli kitabı ve Katarların sosyal hayatı hakkında bilgiler içeren Emmanuel Le Roy Ladurie'un *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294-1324* (Penguin, London, 1990) isimli eseri önemlidir. Katarlar literatürü hakkında önemli birkaçından bahsettiğimiz müstakil eserlerin yanı sıra, Albi Haçlı Seferi'ni konu alan epeyce geniş bir literatür mevcuttur. Mark Gregory Pegg'in *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and The Battle for Christendom*'ı (Oxford University Press, New York, 2008), Zoe Oldenburg'un *Massacre at Monsegur*'u (London : Phoenix Press, 2003), Michael Costen'in *The Cathars and the Albigensian Crusade*'i (Manchester University Press, New York, 2007) ve önemli eserlerden bazıları olarak zikredilebilir.

Sean Martin bu yazının konusu olan eserinde ilk olarak Béziers'te yapılan katliam üzerinden Katarlar tarihine bir giriş yapmaktadır. Bu bölümde yazının aktardığı savaşın ortamını tipik bir biçimde yansıtan şu meşhur anekdot dikkate değerdir: Katarlar ve Katolikleri nasıl ayırt edeceğini papanın temsilcisine soran başrahip, kumandan Arnourd Amaury'den şu cevabı alır: "Hepsini öldürün, Tanrı kendininkileri ayıracaktır" (s. 13).

Her ne kadar Katarların menşei hakkında kesin bir mutabakat sağlanmasa da, genel kanaat Katarların diğer düalist heretik Hıristiyan mezheplerinin devamı niteliğinde olduğu yönündedir. Özellikle Fatih'in Bosna'yı fethinden sonra kendiliğinden Müslüman olan selefleri Bogomiller ile sıkı irtibat söz konusudur. Bu bağlamda yazar ilk bölümde heretiklik ve Ortodoksluk başlığı ile genel itibariyle düalizme bir giriş yaparak Maniheizm ve diğer düalist heretiklere değinmektedir. Bu bölümde Ugo Bianchi'den iktibasla verilen düalizmin üç çeşidi ve Bogomiller ile Katarların karşılaştırmasının sunuluyor oluşu önemlidir (s. 17).

Ayrıca bu bölümde yazarın İznik Konsili'nde Katarların yer alabileceği iddiası ve "Katharoi" isminde bir Yahudi-Hıristiyan hareketinin olduğunu belirtiyor olması enteresandır.

İkinci bölümde yazar, Yeni Ahit'teki bir tabirden hareketle "Tanrının üzüm bağındaki tilkiler" olarak adlandırılan heretiklerin ilk ortaya çıkışı, yayılışı, ilk dönem Katarları ve İtalyan Katarizmi hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca yazar, "Uluslararası Katar Konferansı" olarak adlandırdığı St. Felix Konsili'nden bahsetmiş ve Katarların en belirgin ayini olan "Consolamentum" ayinini detaylı olarak aktarmıştır.

Üçüncü bölümde Albigen Seferi söz konusu edilmiştir. Yazar, ayrıca savaşa yön verenlerden III. Innocent ve Montfortlu Simon'un uygulamaları hakkında bilgi vermiş ve 4. Lateran Konsili ve Toulouse Kuşatması'nı ele almıştır.

1187'de Kudüs'ün Selahaddin-i Eyyübî tarafından fethedilmesiyle kilisenin doğu hâkimiyeti ciddi bir biçimde sarsılmıştır ve dönemin Papası III. Innocent, kilisenin otoritesinin daha fazla zarar görmemesi için heretiklerle mücadeleye girişmiştir. Yazar işte bu bölümde III. Innocent'in mücadele için yaptığı uygulamaları konu alır. III. Innocent ilk olarak "Barış ve İman Girişimi" ismini verdiği planla önce soylulara kiliseye sadakat yemini ettirmiş, daha sonra da Katarlarla bir açık oturum yapmıştır. Üç yıl süren Barış ve İman Girişimi neticesinde 150 Katar Katolikliğe döndürülmüş olsa da, istenilen netice tam olarak elde edilememiştir.

1208 yılında Papanın elçisi Castelnau'lu Peter'in öldürülmesinden Katarların sorumlu tutulması üzerine III. Innocent, haçlı seferi çağrısı yapmış ve 1209 yılında Albi Haçlı Seferi başlamıştır. Yazar bu savaşta daha sonra Haçlı ordusunun komutasını üstlenen Montfortlu Simon'un uygulamalarından savaşın boyutlarını gösteren ilginç anekdotlar aktarmaktadır. Örneğin, 1210 yılında 100 kişinin sevki ve bu intikal öncesinde gözlerinin oyulup burunlarının ve üst dudaklarının kesilişi, Minevre'nin su kaynaklarının mancınkla taşlanıp Haçlılara teslim olmak zorunda kalışı, 140 Katar kâmilinin yakılışı, Lavaur kentinde de kenti savunan 80 şövalyenin ve Katar olduğundan şüphelenilen lordların asılıp 400 civarında Katar kâmilinin de yakılışı Albi Haçlı Seferi'nden yalnızca birkaç kesittir.

Dördüncü bölümde "Engizisyon Teşkilatı" ele alınmıştır. "Sorgu" manasına gelen engizisyonun, heretikleri sorgulamaları neticesinde hemen hemen kaçınılmaz olan cezalandırılmalarından söz edilmiştir. Bu bölümde heretik olduğu sonradan öğrenilen ölülerin mezarlarından çıkarılıp yakılışı, sekerattaki bir kadının "consolamentum" esnasında karşısındakileri kâmil zannederek kilise görevlilerine Katar "Amentüsü"nü okuması üzerine, birkaç saat sonra öleceği bilindiği hâlde, yatağıyla beraber dışarı çıkarılıp yakılması engizisyonun hangi noktalarda seyrettiğini gösteren ilginç birer kesittir.

Beşinci bölümde yazar, Katarlar arasında ılımlı dalistlere karşı mutlak düalizmi savunan Peter Autier zerinden Katarların Fransa'da yok edilifine değinmiştir. Altıncı bölümde İtalya ve Bosna Katarlarını ele almakta, yedinci ve son bölümde ise kutsal kse sylencelerinden yola çıkarak Katar hazinesi ve Tapınak şövalyeleri bağlantısı ve günümüz Katarları tartışmaları yer almaktadır.

Bu kadar çok meselenin bir arada ele alınıyor oluşu, konuların hakkıyla işlenemediğini düşündürmekle birlikte eser, Katarların tarihi ve doktrini hakkında okuyucuya temel tartışma noktalarını sunan iyi bir zet mahiyetindedir.

Feyza Uzunoęlu