

Dîvân *DISİPLİNLERARASI*  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM  
VE  
SANAT  
VAKFI**

ISSN 1309-6834

## Dîvân: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 24 Sayı 48 2020/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı

Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan DÎVÂN, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan DÎVÂN, yılda iki defa yayınlanmaktadır. DÎVÂN sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerine Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayınına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

*DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

## DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Legal Representative: Mustafa Özel

*DÎVÂN* is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

Dîvân: *DISİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ* / Dîvân: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

**Sahibi / Owner**

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

**Yazı İşleri Müdürü / Legal Representative: Mustafa Özel**

**Editör / Editor-in-Chief**

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi, aatcil@divandergisi.com

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Okumuş, Bilim ve Sanat Vakfı  
Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi  
M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi  
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi  
Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi  
Nurullah Ardiç, İstanbul Teknik Üniversitesi

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin  
Alparslan Açıkgenç, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi  
Dimitri Gutas, Yale University  
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi  
Fred Dallmayr, University of Notre Dame  
Engin Deniz Akarlı, Brown University  
Evengelia Balta, National Hellenic Research Foundation, Athens  
Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Jamil Ragep, McGill University  
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen  
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi  
Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi  
Richard Falk, Princeton University

**Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors**

M. Talha Çiçek, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, talhacicek@divandergisi.com  
M. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi, menestopgul@divandergisi.com

**Editör Yardımcısı / Editorial Assistant**

Volkan Uzundağ, volkanuzundag@divandergisi.com

**Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu**

**Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın**

**Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan**

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20**

email: **info@divandergisi.com**

Basım: **Şenyıldız Matbaacılık** (Sertifika no. 45097)

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit. No: 19/C 102 Topkapı-İstanbul

Tel: **+90 212 483 4791**

Basım Tarihi / Print Date: **Ekim 2020 / October 2020**

# Dîvân *DİSİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 Sayı 48 2020/1

## İÇİNDEKİLER

### MAKALELER

- Oryantalizmden Anlamaya: İngilizce Literatürde Mecelle Algısı  
Sami Erdem .....1
- Tarihsel Kaynaklar, Temsil ve Osmanlı Şehirleri: 937/1530 Tarihli *Muhasebe-i Vilayet Defterleri*'ni Dönemin Benzeri Kaynakları Arasında Konumlandırmak  
Yunus Uğur.....37
- Translations as Ego-Documents: Notes of Two Ottoman Physicians in the Turkish Translation of Ibn Baytar's *Kitab Al-Mughni*  
M. Fatih Çalışır.....69
- Walter Benjamin'in Tarih Fikrinden Bir Devrim Doğurmak: Latin Amerika Örneği  
Hümeyra Okuyan .....93

### ARAŞTIRMA NOTLARI

- "Velhasıl Bir Doçentlik Tezi Yazdım!" Turgut Cansever'in *Modern Mimarlığın Temel Meseleleri*'nin Hikayesi  
Faruk Deniz .....127
- Katechon ile Saga Arasında: Erich Auerbach ve *Mimesis*  
İsa İlkay Karabaşoğlu.....161

### KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- Ahmed El Shamsy. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*  
Ayşe Başaran.....195
- M. A. Muqtedar Khan. *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*  
Yasin Ramazan Başaran.....200
- Rkia Elaroui Cornell. *Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya*  
Abdullah Taha Orhan.....203
- Samy A. Ayoub. *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*  
Bayram Pehlivan .....208
- Mazhar Tunç. *Suud Selefiligi: Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma*  
Ali Yücel .....216
- Ayman Reda. *Peygamberlik, Dindarlık ve Kâr*  
Zeyneb Hafsa Orhan.....223
- Marek Tamm and Peter Burke, eds. *Debating New Approaches to History*  
Elif Derin Can.....230

# Dîvân JOURNAL of INTERDISCIPLINARY STUDIES

Volume 24 Issue 48 2020/1

## C O N T E N T S

### ARTICLES

- From Orientalism to Understanding: Perception of the *Mecelle* in English Language Works  
Sami Erdem.....1
- Historical Sources, Representation, and the Ottoman Cities: Positioning *Muhasebe-i  
Vilayet Dafters (Accounting Books of the Provinces)* of 937/1530 among the Similar  
Sources of the Period  
Yunus Uğur.....37
- Translations as Ego-Documents: Notes of Two Ottoman Physicians in the Turkish  
Translation of Ibn Baytar's *Kitāb Al-Mughnī*  
M. Fatih Çalışır.....69
- Making a Revolution from Walter Benjamin's Concept of History: the Case of  
Latin America  
Hümeyra Okuyan .....93

### RESEARCH NOTES

- The Story of Turgut Cansever's *Main Problems of Modern Architecture*  
Faruk Deniz .....127
- Between Katechon and Saga: Erich Auerbach and His *Mimesis*  
İsa İlkkay Karabaşoğlu.....161

### BOOK REVIEWS

- Ahmed El Shamsy. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture  
Transformed an Intellectual Tradition*  
Ayşe Başaran.....195
- M. A. Muqtedar Khan. *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*  
Yasin Ramazan Başaran.....200
- Rkia Elaroui Cornell. *Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most  
Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya*  
Abdullah Taha Orhan.....203
- Samy A. Ayoub. *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late  
Hanafi Jurisprudence*  
Bayram Pehlivan .....208
- Mazhar Tunç. *Suud Selefiliği: Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma*  
Ali Yücel.....216
- Ayman Reda. *Peygamberlik, Dindarlık ve Kâr*  
Zeyneb Hafsa Orhan.....223
- Marek Tamm and Peter Burke, eds. *Debating New Approaches to History*  
Elif Derin Can.....230



## MAKALE

# ORYANTALİZMDEN ANLAMAYA: İNGİLİZCE LİTERATÜRDE MECELLE ALGISI

Sami Erdem

Marmara Üniversitesi  
sami.erdem@marmara.edu.tr  
orcid: 0000-0002-7894-5245

### ÖZ

*Mecelle*, yayınlanmasından kısa süre sonra farklı dillere çevrilmiş, hakkında çeşitli dillerde şerhler yazılmıştır. İngilizce olarak *Mecelle* hakkında tanıtıcı bilgi ve değerlendirmeler içeren ilk metinler, XIX. yüzyıl sonlarından itibaren, bu kanunun uygulandığı Kıbrıs'taki mahkemelerde görev yapan İngiliz kökenli hukukçular tarafından kaleme alınmıştır. Avrupa-merkezci sömürgeci hukuk bakışının dar ve taraflı yaklaşımının baskın olduğu bu metinlerde *Mecelle*, bir kanun ve hukuk eseri olmaktan çok Osmanlı devleti tarafından ortaya konmuş, fıkha dayalı yerel ve eskinin devamı niteliğinde bir hukuki derleme olarak değerlendirilmiş, ileri ve üstün özelliklere sahip olduğu düşünülen Avrupa hukukları karşısında dini yönü de olan modası geçmiş bir hukuk anlayışının ürünü sayılmıştır. XX. yüzyılın ortalarına kadar İngilizce literatürde bu sınırlı değerlendirmelerin baskın olmasına karşılık, II. Dünya Savaşı sonrasında çok çeşitli siyasi ve dönemsel gelişmelerin etkisiyle Ortadoğu'ya artan ilgi ve Türkçede *Mecelle* üzerine oluşmaya başlayan yeni literatürün de etkisiyle *Mecelle* ve onunla bağlantılı konu-

ların daha geniş ve objektif yaklaşımlara konu olmaya başladığı görülmektedir. Bu makalede, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında İngiliz kökenli hukukçuların kaleme aldığı ve literatürde yeterince yer almamış olan bazı yazılar ile *The Encyclopaedia of Islam*'ın ilk edisyonundaki ilgili maddede ortaya konan Mecelle tasvirleri incelenerek sonraki literatüre muhtemel etkileri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca sömürgeci anlayışın Mecelle ile ilgili ortaya koyduğu tanımlamaların daha sonra gelişen literatür içinde hukuka ve tarihe yönelik yaklaşımları bakımından hangi noktalarda farklılaştığı, söz konusu ansiklopedinin ikinci versiyonunda (1990) yayınlanan Mecelle maddesinin muhtevası merkeze alınarak değerlendirilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mecelle, medeni hukuk, kanunlaştırma, modernleşme ve İslam hukuku, hukuki oryantalizm.



## GİRİŞ

*Mecelle*,<sup>1</sup> Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı Devleti'nde görülen kapsamlı değişim hareketleri bağlamında fıkıhın bir kısmının modern kanun formunda yeniden düzenlenmesi anlamında fıkıh tarihi içinde önemli bir aşamayı temsil etmektedir. 1869-76 yılları arasına yayılan hazırlık, yürürlük sürecinin ürünü olan ve 1851 maddeden oluşan bu kanun metni, kısa süre içinde Arapça, Fransızca, Rumca, Ermenice ve İngilizce gibi farklı dillere tercüme edilmiş,<sup>2</sup> günümüze kadar uzanan süreçte bunlara kısmen ya da tamamen başka birçok dil eklenmiş olup halihazırda da bu yön-deki girişimler devam etmektedir.<sup>3</sup> Latin harfleriyle aynen veya sadeleştirilmiş Türkçe neşirleri de bu kapsamda değerlendirecek olursak, bu önemli kanun metnine yönelik yayın faaliyetinin halen canlılığını koruduğunu söyleyebiliriz.

Mecelle'nin Arap Yarımadası ve Mısır hariç bütün Osmanlı topraklarında ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışından sonra aralarında Türkiye Cumhuriyeti, Lübnan, Suriye, Irak, İsrail, Filistin, Ürdün, Kıbrıs, Arnavutluk, Bosna Hersek ve Malezya'nın Jahore eyaletinin de bulunduğu geniş bir coğrafyada kısmen ya da tamamen uygu-

1 Mecelle konusunda genel nitelikli yayınlar son yıllarda sayıca hayli artmış görünmekle birlikte, bunların birçoğu, belli başlı kaynaklardaki bilgilerin özensiz tekrardan öteye geçmemektedir. *Mecelle*'nin genel bir tanıtımı ve içeriği hakkında derli toplu bilgiler için bkz. Ebu'l-Ula Mardin, "Mecelle," *İslam Ansiklopedisi*, 7: 433-36; Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 28: 231-35.

2 *Mecelle*'nin diğer dillere yapılan tercümelerinin bibliyografik olarak tam bir listesi elimizde mevcut değildir. Bu konudaki bazı bilgiler için bkz. Aydın, "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye," 235.

3 Son yıllarda *Mecelle*'nin tamamının Japoncaya açıklayıcı notlarla çevrilmesi ve bu konuda araştırmalar yapılması yönünde Toyo Bunko Kütüphanesi ve Araştırma Merkezi bünyesinde oluşturulan proje grubu ve Toyo Bunko hakkında bilgi için bkz. <http://tbias.jp/english> ve <http://www.toyo-bunko.or.jp/toyobunko-e/about/> (eriş. tar. Eylül 2020). 2011'de *Mecelle* üzerine araştırmalar ve *Mecelle*'nin esbab-ı mucibe mazbatasının çevirisiyle başlayan projede 2016 yılında "büyü" kitabının tercümesinin tamamlandığı anlaşılmaktadır; bkz. Okawara, Tomoki, Horii, Satoe ve Isogai, Ken'ichi, ed. *Osuman minpoten (mejerre) kenkyu josetsu* (Tokyo: TBIAS, 2011). (*Mecelle* Araştırmaları ve *Mecelle*'nin Girişinin Japonca tercümesi); Tomoki Okawara ve Satoe Horii, ed., *Osuman minpoten (mejerre) no kenkyu, baibaihen* (Tokyo: TBIAS, 2016), 24 <https://bit.ly/2vVT29o> (eriş. tar. Eylül 2020) (Büyü' kitabının Japonca tercümesi). Aynı proje grubu tarafından 2017 yılında da "icare" kitabının tercümesi tamamlanmış görünmektedir; bkz. <https://bit.ly/2UH9Adl> (eriş. tar. Eylül 2020).

lanmış<sup>4</sup> bir kanun metni oluşu, XX. yüzyılda bu metin üzerinde pek çok kesimde belirli bir ilginin uyanmasına sebep olmuştur.<sup>5</sup>

Mecelle'nin Türkiye'de II. Meşrutiyet döneminde kapsamlı bir hukuk tartışmasının eksenini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede Mecelle metni ve hazırlık süreci ile ilgili teknik detaylar, kapsamı, İslam hukuk tarihi bakımından taşıdığı önem, tadil ve ikmal çalışmaları gibi konular etrafında daha çok günlük kaygıları yansıtan yoğun bir literatürün varlığından söz edebiliriz. Türkçe literatürde Mecelle'ye olan bu ilgi 1926 yılında Mecelle'nin yürürlükten kaldırılmasıyla 1940'lı yıllara kadar neredeyse tamamen kaybolmuştur.<sup>6</sup>

Mecelle metni, Arapça, Fransızca ve Rumca gibi dillere nazaran daha geç bir dönemde İngilizceye çevrilmiştir.<sup>7</sup> İngilizce tercüme-ler arasında özellikle şunlara işaret edilebilir: W. E. Grigsby, *The Medjellè or Ottoman Civil Law* (1895),<sup>8</sup> Sir Charles Tyser, *The Me-*

---

4 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 93; C. V. Findley, "Medjelle," *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) 6: 972; Aydın, "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye," *DİA*, 28: 234-35.

5 XX. yüzyılın başlarına kadar, farklı dillerdeki tercüme-ler dışında Mecelle üzerine oluşan literatürün ağırlıklı olarak Türkçe ve az sayıda Arapça şerh-ler ve yardımcı kitaplar şeklinde görüldüğü söylenebilir. *Mecelle* ile ilgili bu dönemdeki Türkçe neşriyatın genel bir değerlendirmesi ve literatür türle-rine göre seçilmiş kapsamlı bir Türkçe bibliyografya için bkz. Sami Erdem, "Türkçe'de Mecelle Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005): 673-722.

6 Bu dönemle ilgili değerlendirmeler için bkz. Erdem, "Türkçe'de Mecelle Literatürü," 674, 690-94. Arapça'daki *Mecelle* literatürü konusunu ayrı bir çalışmada müstakil olarak ele alacağımızdan burada o literatüre dair her-hangi bir bilgi verilmemiştir.

7 Şu ana kadar görebildiğimiz Türkçe, İngilizce ve diğer dillerdeki neşriyatta, *Mecelle* tercümelerini ele alıp inceleyen ya da bu neşirlerle ilgili detaylı bil-giler veren herhangi bir çalışmaya rastlayabilmiş değiliz. Bu tercüme-lerle ilgili olarak cevaplanması gereken pek çok soru, bu konuda özenli ve de-taylı araştırmaları beklemektedir.

8 London: Stevens and Sons, Limited, 2+x+433 s. Grigsby, bu tercümenin su-nuşunda, hazırlanmasının üzerinden 25 yıl geçmesine rağmen *Mecelle*'nin İngilizce tercümesinin bulunmadığına işaret ederek bu ihtiyacı karşılamak üzere kendisinin *Mecelle*'nin Rumca ("Modern Greek") resmî ("authori-zed") çevirisine dayanarak bu tercüme-yi yaptığını belirtir. Kıbrıs Kraliyet Hukuk Ofisi memuru ve mütercimi M. Nicolas Vitalis'in tercümenin ta-mamını Türkçe orijinal *Mecelle* metniyle karşılaştırarak gözden geçirdiğini söyleyerek kendisine teşekkür eder. 31 Ekim 1895 tarihli takdim yazısında Grigsby, birtakım notlar, illüstrasyonlar ve analizlerle birlikte *Mecelle*'nin bir şerhinin ("Commentary") hazırlanmakta olduğunu ve takip eden sene

jelle, (Nicosia, 1901) ve C. A. Hooper, *The Civil Law of Palestine and Trans-Jordan* (Jerusalem, 1933-36).

Mecelle'nin yürürlüğe girişinden kısa süre sonra 1879 ve 1880 yıllarında Türkiye'de bulunan İngiliz konsolos ve ticari temsilcilerin İngiltere'ye gönderdikleri raporlarında, diğer adli ve hukuki gelişmeler yanında Mecelle'ye de atıflar bulunmakla beraber, bu bilgilerin ciddi yanlışlıklar ve önyargılar içerdiği görülmektedir.<sup>9</sup> İngilizce literatürde Mecelle üzerine somut bilgi ve değerlendirmeler içeren kısa metinler XIX. yüzyıl sonlarından itibaren daha çok Kıbrıs'ta yargı sisteminde görevli İngiliz kökenli memurlar tarafından yazılmıştır. Pratik bilgilendirme ihtiyacını karşılamak üzere kaleme alınan bu tanıtıcı notlarda Mecelle hakkındaki ilk Batılı tavsiflerin odaklandığı noktaları görmek mümkündür. Sonraki literatürde neredeyse hiç kullanılmamış olan bu türdeki bazı yazıların muhtevasına ve Mecelle'ye ilişkin yaklaşımlarına bu çalışmanın takip eden sayfalarında işaret edilecektir.

II. Dünya Savaşı öncesi dönemde Avrupa merkezci sömürgeci hukuk bakışının<sup>10</sup> yansımaları olarak literatüre hakim olan yaklaşım

---

(1896?) içinde yayınlanmış olacağını belirtir, ancak bu şerhi kendisinin mi yoksa başka birinin mi hazırladığını tasrih etmez. *Mecelle* üzerine İngilizcede böyle bir şerhin varlığına dair herhangi bir malumata sahip değiliz. Muhtemelen böyle bir çalışma, Kıbrıs'taki adalet mensuplarının mahkeme süreçlerinde yürürlük kaynaklarından birisi olarak başvurdukları *Mecelle*'den daha etkin ve doğru yararlanabilmelerini sağlamak için pratik bir ihtiyacın zorlaması olarak planlanmış olmalıdır. Muhtevasını analiz ettiğimiz bu makalenin yayın tarihi de tercümeden sonraki yıla rastlamaktadır.

<sup>9</sup> Bkz. Avi Rubin, "British Perceptions of Ottoman Judicial Reform in the Late Nineteenth Century: Some Preliminary Insights," *Law & Social Inquiry* 37 (2012): 991-1012. Rubin, konsolosların zaman zaman İslam hukuku ve *Mecelle* hakkında en temel bilgilerden habersiz olarak aktardıkları bilgi ve yorumlara ve önyargılı ifadelerle ilişkin örnekler aktarmaktadır. Mesela Konya mahkemeleri üzerine notlar gönderen bir konsolos yardımcısı, buradaki kadının diğer kadımlar gibi "fanatik" olduğunu, şeriat ve *Mecelle* dışındaki hukuklara nefretle yaklaştığını ve mümkün olduğunca bu şeri kaynaklara göre hüküm verdiğini ve bu tür devlet görevlilerinin mahkemelerden uzaklaştırılması gerektiğini söylemektedir. Kayseri'deki Nizamiye mahkemesi ile ilgili not yazan bir başka konsolos, "Mejeb" diye yanlış telaffuz ettiği *Mecelle*'nin Kur'an'dan derlendiğini ve Kur'an'daki "tutarsızlıkları" telafi etmeyi hedefleyen bir girişim olduğunu dile getirmektedir. Yine bu konsolos, *Mecelle*'nin medeni hukuk olmayıp muhtemel bir seküler kanuna karşı ortaya konmuş alternatif dinî görüşler olduğunu varsaymaktadır. Bkz. ss. 1001-1002.

<sup>10</sup> Oryantalizmin hukukla ilişkili tezahürleri ve sömürge dönemi hukuksal yaklaşımlarının Ortadoğudaki hukuk eğitimi ve yorumlarına etkileri konu-

içinde Mecelle, bir kanun ve hukuk eseri olmaktan çok, Osmanlı devleti tarafından ortaya konmuş, fıkha dayalı yerel ve mevzii bir hukuki derleme olarak değerlendirilmiş ve muhtemelen bu sebeple Batılı güncel hukuk literatürünün gündeminde kendine daha az yer bulmuştur.<sup>11</sup> Bu dönemde, mahkemelerdeki pratik uygulamada doğrudan yer aldığı Kıbrıs ve Filistin'deki hukuki durumla ilgilenen metinlerde Mecelle'nin güncel hukuk uygulamalarındaki somut ve mer'i kaynak değeri sebebiyle gözden uzak tutulamaz bir değerlendirme konusu haline geldiği gözlemlenebilmektedir.

Nitekim 1933-36 yılları arasında Hooper tarafından *The Civil Law of Palestine and Trans-Jordan* başlığıyla yayınlanan kitabın ilk cildinde Mecelle'nin yeni ve tam bir İngilizce tercümesinin yayımlanması, Mecelle'nin gerek Filistin ve gerekse diğer İslam ülkelerindeki mevcut hukuk ve adalet sistemi ile yeni kanunlaştırma girişimleri çerçevesindeki etkili konumunu göstermektedir. Benzer biçimde oryantalistlerce hazırlanan *The Encyclopaedia of Islam*'ın 1934'te yayımlanan cildinde kısa bir madde olarak yer bulan Mecelle, İslam ya da İslam dünyasını konu alan yayınlarda araştırmacıların gündemine girmeye başlamıştır.

İslam ülkelerinde XX. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinden itibaren medeni hukuk alanında girilen kanunlaştırma çalışmaları çerçevesindeki arayış ve tartışmalar, İslam hukukunun muamelat ve muhakeme usulü ile ilgili bazı kısımlarının kanun metni halindeki bu ilk örneğinin dikkatle ve yaygın olarak tartışılmasına sebep olmuştur. İslam hukukunun XX. yüzyıl boyunca modern toplumlardaki yeri ve aldığı yeni şekil meselesi ile ilgili süregelen yorumlar da, önemli ölçüde Mecelle tecrübesinden ve özellikle külli kaidelelerin sağladığı düşünülen hukuki çerçeveden yararlanmışlardır.<sup>12</sup>

---

sunda bir değerlendirme yazısı için bkz. John Strawson, "Orientalism and Legal Education in the Middle East: Reading Frederic Goadby's Introduction to the Study of Law," *Legal Studies* 21 (2001): 663-78. Ayrıca bkz. John Strawson, "Revisiting Islamic Law: Marginal Notes from Colonial History," *Griffith Law Review* 12 (2003): 362-83.

11 Strawson, sömürgeci hukuk anlayışının Mısır ve Filistin'deki İslam hukukuna dayalı hukuki metin ve süreçlerin Avrupa hukuku karşısında nasıl yerel ("local") bir durum olarak yeniden kurgulandığını Goadby'nin Hukuka Giriş adlı ders kitabındaki söylemler üzerinden örneklendirir. Bkz. "Orientalism and Legal Education in the Middle East," 677.

12 *Mecelle* tecrübesinin XX. yüzyıl modern İslam hukuk düşüncesinin seyri üzerindeki etkilerine ilişkin bazı genel değerlendirmeler için bkz. Sami Erdem, "Mecelle," *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. Gabor Agoston ve Bruce Masters (New York: Facts on File, 2009), 356.

Bu makalede, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında İngiliz kökenli hukukçular tarafından kaleme alınan iki makale ve bir kitap bölümü ile *The Encyclopaedia of Islam* adlı önemli ansiklopedinin birinci edisyonu içinde 1934 yılında yayınlanan “Medjelle” maddesini, kurguladıkları İslam hukuku ve Mecelle ilişkisi bağlamında tahlil edeceğiz. Bir sonuç değerlendirmesi olarak Mecelle’yi konu alan İngilizce literatürün II. Dünya Savaşı sonrasındaki gelişim çizgisini ve ana yorum alanlarını göstermesi bakımından bu ansiklopedinin 1990 yılında yayınlanan ikinci versiyonundaki aynı başlıklı maddenin muhtevasını ele alacağız. Böylece, Mecelle ile ilgili tanımlamaların zaman içinde hukuk ve tarih bakış açıları bakımından nasıl farklılaştığı ve XX. yüzyılın ortalarından itibaren yaygın biçimde dile getirilen kimi yargı ve değerlendirmelerin gelişimini burada incelediğimiz örnek metinler çerçevesinde değerlendireceğiz.

## KANUN MU YOKSA YENİ BİR FETVA DERLEMESİ Mİ? İNGİLİZCE LİTERATÜRDE MECELLE TASVİRLERİ

### Kıbrıs’ta Bir Mecelle Mütercimi: Grigsby

Mecelle’nin yukarıda işaret ettiğimiz üzere 1895 yılındaki ilk İngilizce tercümesinin de sahibi olan ve Kıbrıs’ta bir süre yargıç olarak çalışan Grigsby, 1896’da Kıbrıs’taki hukuk yapısı ve yargı üzerine kaleme aldığı bir yazıda<sup>13</sup> 1878’de İngiliz idaresine geçen Kıbrıs’ta, mer’i hukuk kaynaklarından birisi olarak Osmanlı hukuku ve onun bir parçası olarak Mecelle hakkında bazı değerlendirmeler yapmıştır.

Yazar “Osmanlı Medeni Kanunu” olarak tanımladığı Mecelle’nin 1869-73 yılları arasında Sultan Abdülaziz döneminde tedvin edildiğini not eder ki ikinci tarih bariz biçimde yanlıştır. Grigsby, muhtemelen Mecelle’nin esbab-ı mucibe mazbatasında Mecelle Heyeti’nin Osmanlı hukuk muhitinin o günkü durumuna ilişkin tasvirlerinden hareketle Mecelle öncesindeki hukuki vaziyeti bir düzensizlik hali olarak tasvir eder. Onun ifadelerine göre, Osmanlı hukukuna esas teşkil eden başlıcası Hanefilik olmakla birlikte dört mezhep vardır ve hukuk, Roma hukukunda olduğu gibi soru-

<sup>13</sup>W. E. Grigsby, “Cyprus Law and its Administration,” *The Law Quarterly Review* XLV (1896): 67-75.

lan sorulara verilen cevaplar şeklindeki fetvalardan oluşmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu’nda Hanefi mezhebi görüşleri öne çıktığı için Mecelle’de de bu mezhebin görüşleri dikkate alınmıştır. Mecelle’nin bölümlerini kısaca tanıtan yazar, 16 kitabın belli aralıklarla ama mantıksal bir sıraya bağlı olmaksızın yürürlüğe konulduğunu ve 14-16. Kitapların (14. Kitap: Dava; 15. Kitap: Beyyinat ve Tahlif; 16. Kitap: Kaza) Kıbrıs’ta o dönemde mahkemelerde yürürlükte olmadığını özellikle belirtir.<sup>14</sup>

Grigsby, Mecelle’deki bölümlerin genel prensipler yerine her bir akdin geçerlilik şartlarını tekraren tadat ettiğine işaret eder ki, bu nokta Avrupalı medeni kanun tekniğinden farklı olduğu için sonraki literatürde en çok üzerinde durulan eleştiri konularından birisini teşkil etmiştir. Bunu telafi etmek ve belli hususlarda ortaya çıkacak sorunlu durumlarda tatbik edilmek üzere Mecelle’nin baş tarafına “Kutsal Hukukun Temel Prensipleri” denilen ve “Kur’an’dan alınma” 100 madde ilave edildiğini söyleyen yazar bunlardan bazılarını örnek olarak zikreder. Grigsby Mecelle Cemiyeti’nin, her hakim ve hükümet görevlisine bu kaideleri iyice öğrenip kavrayarak yargısal ve idari uygulamalarında bu kurallardan yararlanmalarını tavsiye ettiğini belirtir. Ayrıca yazar, bu kaidelerle ilgili ismini vermediği bir şerhin Yunanca tercümesinin de bulunduğunu belirterek, bu şerhin çok kıymetli bir başvuru eseri olmasına karşılık, hukuki bir bağlayıcılığının bulunmadığını yani kanun metni mahiyeti taşımadığını vurgular.<sup>15</sup>

Grigsby, sonraki literatürde kanun tekniği bakımından sürekli eleştiri konusu edilen bir husus olarak kanun maddeleri içinde yer verilen somut örnekler meselesini Mecelle’nin önemli bir özelliği sayar. Bu sayede çoğunluğu okuma yazma bilmeyen ve dolayısıyla soyut hukuk kurallarını anlayamayacak (!) durumdaki Osmanlı vatandaşlarına hukuk, açık seçik hükümler halinde sunulmuş olmaktadır. Grigsby, kanun metnine kanun koyucu tarafından konulan somut örneklerin kanunun muhatapları için çok yararlı olmasına karşılık, kanunun hacmini artırarak onu hantallaştırdığı eleştirisini getirir.<sup>16</sup>

14 Grigsby, “Cyprus Law and its Administration,” 71-72.

15 Grigsby, “Cyprus Law and its Administration,” 72. Bu tercümenin hangi şerhe dayandığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

16 Grigsby, “Cyprus Law and its Administration,” 72.

## Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Mevzuatının Panoraması: Bertram

Mecelle konusunda daha etraflı ve tarihsel bir perspektife sahip bir değerlendirme, II. Meşrutiyet sonrasında gündemin en önemli maddeleri haline gelen Mecelle'nin tadili, eksik bıraktığı kısımların tamamlanması, yeni kanunların yapılması ya da Batıdan iktibas edilmesi gibi çok yönlü hukuki tartışmaların cereyan ettiği bir dönemde<sup>17</sup> yine Kıbrıs'ta bir mahkeme üyesi olarak görev yapan İngiliz hukukçu Anton Bertram tarafından kaleme alınmıştır.<sup>18</sup>

Bertram, yazısının başlangıç kısmında Tanzimat reformları ile başlayan hukuksal gelişmeler ve Islahat Fermanı'nın oluşturduğu vasatta ortaya çıkmış olan yeni hukuki gelişmelere işaret ederek bunları Fransız modeline dayalı kanunlar, Mecelle, Arazi Kanunu ve Usul kanunları olarak dört başlıkta ele alır.<sup>19</sup> Yazar bu tasnif içinde geniş yer ayırdığı Mecelle konusunu işlerken öncelikle İslam hukukunda hukukun kaynaklarına ilişkin temel bilgileri özetler. Buna göre diğer alanlarda olduğu gibi medeni hukuk alanı için de dört kaynak söz konusudur: Kur'an, sünnet, icma ve kıyas.<sup>20</sup> Ebu Hanife ve iki öğrencisi gibi hukukçuların kurucu bir rol üstlenerek "Doğu'nun bütün hayatına tatbik edilecek şekilde" bir sistemleşmeye gittiğini belirten yazar, onların bu konudaki en temel araçlarının günümüze kadar varlığını sürdüren "fetva" olduğunu belirtir. Yazar, IX. yüzyılın sonlarından itibaren İslam hukuk biliminin kurucu döneminin, başka bir deyişle ictihad kapısının kapanmış olduğu anlayışının kabul gördüğünü not eder. Ancak bu kabule rağmen sonraki dönemlerde de ikincil derecede sayılabilecek pek çok hukuki derleme (*digest*) ve fetva koleksiyonunun mevcudiyetini sürdürdüğünü belirten Bertram, bu derlemelerden en büyüğünün İbrahim Halebi tarafından telif edilen *Mülteka (Mülteka'l-Ebhur)*

171908'de Meşrutiyetin ikinci kez ilanını takiben belirginleşen hukuki alandaki tartışmalar ve *Mecelle*'nin bu tartışmalardaki merkezi yeri hakkında değerlendirmeler için bkz. Sami Erdem, "Mecelle Tadil Tartışmaları Bağlamında II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din, Hukuk ve Modernleşme," *100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009), 249-61.

18Anton Bertram, "Legal System of Turkey," *Law Quarterly Review* XCVII (1909): 24-43.

19Bertram, "Legal System of Turkey," 24.

20Bertram, "Legal System of Turkey," 30.

olduğunu ve *Tableau général de l'Empire Othoman*<sup>21</sup> isimli eserin esasını oluşturan bu kitabın müellif d'Ohsson tarafından bir kanun metni gibi değerlendirildiğini vurgular. Yazar, İslam hukuk ilmi ile ilgili daha geniş bilgi için okuyucuyu Sava Paşa'nın meşhur eserine<sup>22</sup> yönlendirir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Grigsby'nin İslam ve Osmanlı hukukunu fetva ile özdeşleştiren tanımlama biçiminin burada daha da detaylandırılarak sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

Anton Bertram, İslam hukukunun genel tabiatı ile ilgili bazı açıklamaların ardından Mecelle heyetinin esbab-ı mucibe mazbatasına dayanarak Mecelle'nin kanunlaştırdığı hukuk alanının bu geniş hukuk çerçevesi içinde neye tekabül ettiğini belirlemeye çalışır. Buna göre Mecelle insanlar arası muameleleri ele almaktadır ve bu yönüyle pür dini alan ile evlilik ve mirası ve daha önce hususi kanunla düzenlenen ceza alanını dışarıda bırakmaktadır. Bu kanunlaştırmadaki maksat, bir medeni kanuna sahip diğer milletlerin hedeflediğinden farklıdır. Yazara göre mazbatada bu gerekçe "Doğunun bütün o bozulmamış naifliğiyle" yeni kurulan mahkemeler olarak ortaya konmuştur. Zira Nizamiye mahkemeleri olarak adlandırılan bu yeni mahkemeler hem kanunu (*statute*) hem de şer'î hukuku uygulamakla yükümlü idi. Şer'î hukukun bilgisi şer'î hakimlerin elinde bulunduğundan bu yeni mahkemeler, bir sorun çıktığında görüşlerinden yararlanılabilmesi amacıyla şer'î mahkemelerde takip edilen mevzuatı bilen kişilerin başkanlığında kuruluyordu.

Bu yeni mahkemelerin yargı heyetinde bulunan hakimlerin şer'î meselelerden haberdar olmayışlarının yol açtığı hukuki sorunlara dair Mecelle Cemiyeti'nin mazbatasında dile getirilen hususlara

21 Ignatius Mouradgea D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman* (Paris: De l'imprimerie de Monsieur, 1788-1820).

22 *Etude sur la théorie du droit musulman* (Paris: Marchal et Billard, 1892); bkz. Bertram, "Legal System of Turkey," 31. Mekteb-i Sultani müdürlüğü ve daha sonra Nafia ve Hariciye nezareti gibi önemli devlet görevlerinde bulunan Sava Paşa, İslam hukukuna olan ilgisi sebebiyle çeşitli alimlerden klasik eserler vasıtasıyla hususi dersler almış ve Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl*'ü ile Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-ḥakā'ik* isimli eserlerinden yararlanarak, bahsi geçen *Etude sur la théorie du droit musulman* adlı eseri kaleme almıştır. Sava Paşa'nın eseri Baha Arıkan tarafından *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1955-1956). İki cildin tek cilt halinde yeniden basımı için bkz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016. Sava Paşa hakkında daha etraflı bilgi için bkz. M. Macit Kenanoğlu, "Sava Paşa," *DİA*, 36: 183-84.



dikkat çeken yazar, bu meselenin çözümü için öngörülen çarenin, şer'î hukuku sadece hakimlerin değil devletin her yanındaki idarecilerin de ulaşıp anlayabileceği bir hale getirmek şeklinde tezahür ettiğini aktarır. Dolayısıyla komisyonun vazifesi, günlük hayatta sıkça karşılaşılan hukuki işlemlere ilişkin doğru uygulama bilgilerinin günün gereklerine göre nasıl düzenleneceğini ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma gerçekleştirmektir.<sup>23</sup> Mazbatadaki ifadeleri genişçe alıntılanarak bu görüşlerini temellendiren yazarın dolaylı olarak vurguladığı husus, Mecelle'nin kapsamlı bir hukuk sistemi arayışına dayanmayan, aslında eski mükteşebatın yeni kurulan mahkemelerde duyulan ihtiyacı karşılamaya dönük yeni bir versiyonundan ibaret olduğudur ki bu yorum sonraki birçok değerlendirmede tekrarlanmaktadır.

Yazara göre Mecelle'yi hazırlayan komisyon üyelerinin önünde birçok ihtimal bulunuyordu. Bu ihtimallerden birisi Mısır'da olduğu gibi Avrupa medeni hukuklarından etkilenip şer'î hükümleri Fransız hukuk sisteminin terimleriyle ortaya koymaktı. İkinci olarak, en azından şer'î hükümleri Fransız Medeni Kanunu'nun tasnifine göre düzenlemiş olsalardı, uygun gelen yerlerde meseleleri benzer terimlerle ifade etmiş olacaktı. Fakat onlar "muhafazakar" bir yaklaşımla bunların hiçbirini yapmadılar. Aksine, şer'î hukuku yeniden üretmekle kalmayıp, onun geleneksel açıklama biçimlerine ve düzenlemesine sadık kaldılar. Yazara göre, bu çalışmanın sonunda ortaya Avrupalıların gözünde "tuhaf" karşılanan bir sonuç çıkmıştır.<sup>24</sup>

Yazar Mecelle'nin içeriğiyle ilgili bilgi verirken 1851 maddenin son 239'unun ("Dava" kitabıyla başlayan kısma denk gelmektedir) usule ilişkin olduğunu belirtir. Ayrıca Fransız, İtalyan ve Alman medeni kanunlarındaki madde sayılarıyla Mecelle'nin hacmini mukayese eder. Bu mukayesenin maksadı, Mecelle'de evlilik, vasiyetler, miras ve şahsın hukuku ile ilgili hususların birçoğunun bulunmayışına rağmen bahsedilen medeni kanunlara göre daha fazla maddeye sahip olduğuna dikkat çekmektir.<sup>25</sup>

Takip edilen metodu mazbatadan aktaran yazar, her bir bölümdeki teknik terimlerin başlangıçta mukaddime olarak tanımlanması ve sonra konuyla ilgili temel hükümlerin sıralanması şeklindeki telif metoduna işaret ederek eski fetva kitaplarından pek çok

23 Bertram, "Legal System of Turkey," 32-33.

24 Bertram, "Legal System of Turkey," 33.

25 Bertram, "Legal System of Turkey," 33.

fetvanın bu temel hüküm cümlelerini açıklamak üzere örnek olarak metne ilave edildiğini söyler. Bu hususla ilgili yaptığı yorumda, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, sonraki literatürün önemli eleştiri noktalarından birisini oluşturan, Mecelle'nin kanundan (*code*) ziyade bir derleme (*digest*) olduğu yönündeki tespitini yaparak Avrupa'daki hukuk birikimiyle mukayeseye gider: “*Mecelle* maddelerinin çoğu eski fetvaların yeniden üretilmiş halleridir ki bizim [İngiliz, S.E.] derlemelerimizdeki spesifik kararlara çok benzer ve bunlar o fetvaların dayandığı somut durumlara atıfla daha iyi anlaşılabilir.”<sup>26</sup>

Yazar, Mecelle'nin bölümlerinin tasnifinin, özellikle Avrupa hukukuyla karşılaştırdığında neredeyse tesadüfi olduğunu iddia eder. Bölümlerin sıralanışı ve aralarındaki ilişkilerle ilgili hukuki gerekçelere de yer veren yazar, “Asyalı zihinle Avrupalı zihnin çalışma biçimlerinin birbirinden ne kadar uzak olduğunu” gösteren bir örnek olarak *hacr* ve *şirket* bahisleri çerçevesinde içeriğe ilişkin yorumlarda bulunur. Mecelle'de bu meselelerin ele alınışında Avrupa hukuklarından farklı olan yönleri eleştirel bir dille detaylandırır.<sup>27</sup>

Yazarın nihai olarak vardığı kanaat, “üstün Batı hukuku” karşısında “hakir Doğu hukuku”nu konumlandıran kolonyal yaklaşımın açık ifadelerini içerir: “İşte *Mecelle* böyle bir şeydir. Fransız kanunlarının dakikliğine ve mükemmelliğine alışkın olanlar için acemice ve hatta kaba (*barbareus*) bir havaya sahiptir.”<sup>28</sup>

Bertram, Mecelle hakkındaki teknik tanımlamalarına Mecelle'nin üslubuyla ilgili eleştirileriyle devam eder. Ona göre Mecelle, zaman zaman ağdalı bir sitle sahiptir, karşılıklı konuşma üslubundadır, örnekleri önemsiz ve hususidir. Akitler ve haksız fiillerle ilgili akileştirilmiş bir teorisi yoktur ve sadece belli tür akitleri ve haksız fiilleri itibara almaktadır. Tüzel kişilik kavramına sahip değildir, zamanlaşımını sadece muhakeme usulü ile ilgili olarak tanımaktadır. Bununla birlikte Mecelle, çok büyük ve takdire şayan bir metindir. Maksudı bilimsel değil pratiktir. Başka bir ifadeyle, profesyonel hukukçular ve hukuk akademisyenleri için değil, hukuki eğitimi olmayan hakimler<sup>29</sup> ve “ilkel” biçimde örgütlenmiş ve çok geniş

26 Bertram, “Legal System of Turkey,” 33-34.

27 Bertram, “Legal System of Turkey,” 34-35.

28 Bertram, “Legal System of Turkey,” 35.

29 Şeriye mahkemeleri dışında oluşturulan yeni mahkemelerde hukukçu olmayan kişilerin de yargı heyetinde görev alabilmesi, Mecelle Heyeti'nin mazbatasında *Mecelle*'nin hazırlık gerekçeleri arasında sayılmaktadır. Muhtemelen yazar, içeriden yapılan bu tespiti dayanmaktadır.

bir alana yayılmış olan toplulukların idaresinden sorumlu devlet görevlileri için hazırlanmıştır. İnsanların günübirlik olarak karşılaştıkları hukuki işlemlere zamanın gereklerine uygun çözümler önermek üzere düzenlenmiştir ve mevcut haliyle bu maksadı karışılmaktadır.<sup>30</sup>

Yazar Oryantalist muhayyilenin çizdiği ezber tanımlamalara uygun olarak, günlük hayattaki sorunları çözmeye çalışan bir hakimin, aradığı çözümü Mecelle’de bulamamasının çok nadir olduğunu söyleyerek, bu toplumdaki hayatın basit olduğunu ima eder. Bununla birlikte, akit, haksız fiil, tüzel kişilik gibi teorik sorularla ilgili olarak Mecelle’nin dayandığı önceki hukuk birikiminde geniş ve elastiki prensiplerin bulunduğunu söyleyerek bir hakşinaslık göstermekten geri durmaz. Konuyla ilgili olarak okuyucuyu yine Sava Paşa’ya yönlendirerek, onun Müslüman bir hakimin şer’î hukukta bulunmayan bir akitle veya haksız fiille karşılaşması durumunda bunu Hz. Peygamber’in bu konulardaki öğretilerine başvurarak nasıl çözebileceği yönündeki görüşlerinden örnekler aktarır. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in insanların akitlerine sadık kalmaları yönündeki tavsiyesi ve İslam’da zarar vermenin de zarar görmenin de olmadığı şeklindeki tavsifini aktarır.<sup>31</sup> Ayrıca güncel bazı düzenlemeler için örfün sağlayacağı kimi imkanlara temas ederek örfle ilgili Mecelle kaidelerine ve kolaylık prensibiyle ilgili hadislere atıfta bulunur. Bertram, Sava Paşa’ya atıfla İslam hukuk birikiminde var olduğunu dillendirdiği bu uyum kabiliyeti sayesinde, doğru yaklaşıldığı takdirde, modern Avrupa’nın hukuki kavram ve sistemleri içinde İslami yorumla içselleştirilemeyecek (“*islamization*”) hiçbir şeyin bulunmadığı kanaatini paylaşır.<sup>32</sup>

30 Bertram, *Mecelle*’nin günlük hayattaki basit meselelere çözüm getirmek üzere hazırlanmış bir metin olduğunu ima ederken ilginç tasvirler yapar. Ona göre, kişi *Mecelle*’nin sayfalarını okudukça Doğu’nun bütün hayatı gözlerinin önünden bir panorama halinde geçer: Çiftçi toprağı sürmekte ve tarlalarını sulamakta, deve sürücüsü sahraları aşmakta ve çoban sürüsünü otlatmaktadır. Öte yandan tüccar pazarda satış yapar, hane reisi haremının mahremiyetine sahip çıkar, hoca, imam ve müezzin köydeki vazifelerini ifa ederler. Bkz. Bertram, “Legal System of Turkey,” 35. Yazar böylece aslında bu kanun metninin Avrupa’daki benzerlerinden farklı olarak, genel teoriden uzak, yerel ve tarım toplumu olan Doğu toplumu için düzenlenmiş bir hukuki hükümler mecmuası olduğu fikrini karikatürize bir biçimde ifade etmektedir.

31 Bertram, “Legal System of Turkey,” 35.

32 Bertram, “Legal System of Turkey,” 36.

### Sömürgeci Hukukun Ders Kitabı: Goadby

Mecelle'ye ilişkin değerlendirme konusu yapacağımız üçüncü metin, yine sömürge dönemi yazarlarından birisine ait bir ders kitabında yer almaktadır.<sup>33</sup> 1906 yılından itibaren Kahire'de hukuk okutan, 1920'de Filistin'e geçerek Kudüs'te Hukuk Okulunu kuran ve İngiliz manda idaresinin Hukuk Araştırmaları Direktörlüğü görevinde bulunan Frederic Goadby,<sup>34</sup> Mısırlı ve Filistinli hukuk öğrencileri için hazırladığı *Hukuka Giriş* kitabında karşılaştırmalı bir yaklaşımla İngilizlerin hukuk anlayışlarını ortaya koymayı hedeflemiştir. İlk iki baskısında giriş ve 14 bölümden oluşan kitabın üçüncü baskısında borçlar hukuku ve kanun yollarına dair pratiğe dönük iki bölüm daha eklenmiştir. Kitabın ilk bölümü hukukun doğasına ilişkin genel bilgiler, hak ve adalet, hukukun kaynakları, yasama, yorumlama, hukuk tasnifleri ve hukukun uygulanması gibi konuları içerir. İkinci bölüm ise daha çok hakların tasnifi, hukuki kişilik, hukuki işlemler ve mülkiyet hukuku gibi uygulamalı hususlara ayrılmıştır.

Kitabı ilginç kılan hususlardan birisi de kitabın iki farklı anlam seviyesini içerecek şekilde organize edilmiş olmasıdır. Buna göre kitabın iri puntolarla dizilen kısımları daha çok pratik gayeye sahip öğrencilere, küçük puntolarla dizilen kısımları ise detaylara meraklı ve daha felsefi ve teorik bakış açısına sahip öğrencilere hitap etmek üzere tasarlanmıştır. Goadby'nin bu ders kitabını "hukuki oryantalizm" olarak tanımladığı bir yazım türünün örneği olarak makale konusu yapan Strawson, yazarın pozitivist açıklamalarını bu yolla genel okuyucunun dikkatinden kısmen uzak tuttuğuna bazı örnekler üzerinden vurgu yapmaktadır.<sup>35</sup>

33 Frederic M. Goadby, *Introduction to the Study of Law: A Handbook for the Use of Law Students in Egypt and Palestine*, 3. bas. (London: Butterworth & Co., 1921), 164-65. İlk baskısı 1910 yılında yapılan eser 1914'te ikinci kez yayınlanmıştır. Bu ilk iki baskı kitabın isminin de içerdiği üzere münhasıran Mısırlı hukuk öğrencilerine yöneliktir: *Introduction to the Study of Law: A Handbook for the Use of Egyptian Students*. Bizim esas aldığımız üçüncü baskıda ise kitabın muhatapları "Mısır ve Filistinli öğrenciler" olarak genişletilmiştir.

34 John Strawson, "Orientalism and Legal Education in the Middle East," 664. Goadby, ayrıca *International and Inter Religious Private Law in Palestine* (1926) ve M. J. Dukhan ile birlikte *The Land Law of Palestine* (1935) isimli eserlere de imza atmıştır.

35 Strawson, "Orientalism and Legal Education in the Middle East," 665-66. Makale, sömürgeci hukuk yaklaşımlarının İslam hukukunu tanımlama ve Batı hukuku karşısında konumlandırma bakımından taşıdığı genel prob-

Goadby, kitabının “Yasama ve Kanunlaştırma” bölümünde (ss. 164-65) mukayese imkanı vermesi ve özellikle Filistin’de halen uygulanıyor olmaları açısından Osmanlı kanunlarına da kısaca yer vermektedir. Bu bölümde yazar Tanzimat sonrasında yapılan Osmanlı kanunlarını Mısır’dakilere benzer biçimde Fransız kaynaklı veya Fransız modelini takip eden örnekler olarak tanımladıktan sonra, Mecelle olarak bilinen Osmanlı Medeni Kanunu’nun farklı bir özellik taşıdığını belirtir. Bu kanun tamamen İslami (“*Muhammadan*”) kaynaklardan alınmış olup, ele aldığı konularda kutsal hukukun kurallarını içeren özlü bir metin olması hedeflenmiştir. Yazarın Mecelle’nin kaynağı olarak İslam hukuku ifadesi yerine “Muhammadan” kavramını tercih etmesi, İngilizlerin Hindistan’da uygulamada olan İslam hukukunun belli kısımlarını İngiliz hukuku karşısında tanımlamak için tercih ettikleri bir adlandırmayı çağrıştırmaktadır. Goadby’nin kitabı üzerine bir incelemenin sahibi olan Strawson, hukuka genel bir giriş hedefi taşıyan bu kitapta yazarın, Roma Hukuku (Fransız hukukunu içerecek biçimde), İslam Hukuku (“Mohammadan law”) ve İngiliz hukuku olarak üç hukuk sistemine düzenli olarak atıf yaptığını ve şeriat kelimesi yerine “Mohammadan” sıfatını tercih ederek bir anlamda İslam hukukunu, İngiliz hukuk sistemi altında yönetilen mahkemelerde kaynak olarak kullanılan yeni bir hukuki kurallar manzumesine indirgemiş olduğunu düşünür ki böylece “Mohammadan law” terimi sömürgeci bir anlam dünyasının etkisi altına yerleştirilmiş olmaktadır.<sup>36</sup>

Mecelle’nin şeriatla bağlantısı konusunda Young tarafından yapılan Fransızca Mecelle tercümesi<sup>37</sup> üzerinden esbab-ı mucibe mazbatasındaki anlatıma referans veren yazar, Mecelle ile ilgili aktardığı bilgiler için yukarıda ele aldığımız Anton Bertram’ın makalesi ile

---

lemlere dair önemli ipuçları içermektedir. Goadby’nin burada ele aldığımız ders kitabı, Türkçe yayınlanmış bir tebliğin son kısmında, Strawson’ın anılan makalesine dayanılarak sözkonusu edilmiştir. Bkz. Sercan Gürler ve Vahdet İşsevenler, “Hukuki Şarkiyatçılık: Bir Söylem Olarak Hukuk, Bir İnsan Olarak Şarklı,” *Uluslararası Katılımlı 7. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Muammer Tuna (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2013), 231-32.

<sup>36</sup>Strawson, “Orientalism and Legal Education in the Middle East,” 673-74. Strawson aynı yazıda (s. 678), bu kullanımla, İslami normların pozitif mahiyet kazandırılarak, İslam hukuk disiplininin koparıldığını iddia etmektedir.

<sup>37</sup>G. Young, *Corps de droit ottoman* (Oxford: Clarendon Press, 1906), 6: 169-446.

yine 1900'lü yılların başında Osmanlı kanunlarını ele alan Sir Roland Williams'ın bir yazısına<sup>38</sup> atıf yapar. Goadby'nin, Mecelle'nin yapısı ve özellikleri konusunda Bertram'dan, Mecelle'nin muhtevası ve bunun başka hukuklarla karşılaştırılması bakımından da Williams'ın yazısından önemli ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz. Goadby, verdiği kısa bilgiler çerçevesinde Mecelle'nin 16 kitap ve 1851 maddeden oluştuğuna işaret ederek her bir kitabın İngilizce karşılıklarını dipnotta aktarır. Ayrıca mazbatadaki ifadelerden hareketle Mecelle'nin evlilik ve miras konularını içermediğini, genel muamelelere hasredilmiş olduğunu vurgulamakla yetinir.<sup>39</sup>

Yazar, Mecelle'nin içeriği ve formu ile ilgili tanımlamalarda kendisinden önce bu konuda Avrupalı ve özellikle İngiliz yazarların kaleme aldığı ve yukarıda muhtevalarını incelediğimiz yazılardaki görüşleri büyük ölçüde özetleyen bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, Mecelle Avrupa kanunlarından hayli farklıdır. Daha az sistematik ve özet olmakla birlikte daha fazla bilgi verici özelliktedir. Avrupalı okuyucular için, Batılı anlamda bir kanundan ziyade belli başlıklar altında toplanmış hukuki sorulara verilmiş cevaplar yığını olarak görülecek bir özellik taşır. Yazar, dışarıdan yöneltilebilecek eleştirilere karşı Mecelle'nin kendi içinde haiz olduğu tutarlılık yönüyle dönün Doğu dünyasına çok iyi adapte edilmiş bir metin olduğunu belirtir. Ancak büyüyen ticaret alemine uygulanmasının zor olduğunu söyler. Maddelerinin çoğunun Batılı bir hukukçuya "antika" gibi görüneceğini ve bir kısmının da bir Müslüman toplumun kendine has yerel şartlarını yansıttığını not eder. Ancak genel olarak bakıldığında bu hukuk metninin kendisi inkar edilemez bir muhkemliğe sahiptir.<sup>40</sup>

38 Roland. K. Wilson, "Modern Ottoman Law," *Journal of the Society of Comparative Legislation* 1 (1907): 41-50. Wilson bu yazıda, 1905-1906 yıllarında George Young tarafından *Corps de droit Ottoman* (Oxford: Clarendon Press) adıyla yayınlanan ve Osmanlı kanunlarını biraraya getiren hacimli eserde yer alan Arazi Kanunnamesi, Ceza Kanunu ve *Mecelle*'yi değerlendirmektedir. Yazar, Mecelle ile ilgili kısımda Young'un derlemesinde tamamı aktarılan Mecelle Cemiyeti'nin mazbatasından geniş alıntılar ve değerlendirmelere yer verdiği yazıda ayrıca Young'un *Mecelle* ile Kod Napolyon arasında yaptığı mukayeselerden de yararlanarak çeşitli somut değerlendirmelerde bulunmaktadır (ss. 43-48). Wilson'un *Mecelle* maddelerinde verilen örnekler konusuna özellikle dikkat çektiği görülmektedir.

39 Goadby, *Introduction to the Study of Law*, 164-65.

40 Goadby, *Introduction to the Study of Law*, 165. Goadby'nin İslam hukukunun Batı hukukundan farklı oluşunu büyük ölçüde olumsuz, geri ve eksik yönlerini ihsas ederek tanımlayan anlatım biçimini, hukuki oryantalizmin

Goadby'nin kendisinden önceki Batılı ve çoğunlukla İngiliz kökenli hukuk memurlarının kaleminden çıkmış az sayıdaki değerlendirmelerden yararlandığı görülen bu tanımlamaları, Mısır ve Filistin bölgesindeki hukuk öğrencileri için yazılmış bir ders kitabında yer aldığından, geniş bir muhatap kitlesi için yaygın bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. Yazar bu muhtasar görüşlerini 1939 yılında Mecelle'deki haksız fiil anlayışı üzerine yazdığı bir makalede,<sup>41</sup> Mecelle ile ilgili zaman içinde oluşan literatürdeki zenginleşmeyi de metnine yansıtarak tekrarlar. Goadby'nin bu yazısındaki en önemli katkısı, Mecelle'nin 1930'ların sonu itibarıyla bazı ülkelerde hala devam eden uygulama bilgilerine yer vermesidir.

Yazar Mecelle'yi 1860'larda Türk yönetimi tarafından Nizamiye mahkemelerinde uygulanmak üzere bir medeni kanun olarak hazırlanmış "cesur" bir derleme girişimi olarak tavsif ederken bu konuda kendinden önceki İngiliz hukukçuların yaklaşımını aynen sürdürmektedir. Ona göre Mecelle, fabrika sisteminin bilinmediği ve temel endüstrinin tarımdan ibaret olduğu durağan bir toplumda uygulamaya uygun pratik hukuki kuralları içeriyordu. Bu sebeple de bazı hükümleri övgüye değer olmakla birlikte bu hukuki metin, genel olarak hukuk dünyasında (yazarın genel üslubundan anlaşıldığı kadarıyla "Avrupalı hukuk dünyası") kabul görecektir ve yaygın bir ilgiyi hak edecek duruma gelmemiş, Müslüman toprakların Avrupalı hukuk düşüncelerinin işgaline karşı zayıf bir savunması olarak tezahür etmiştir.<sup>42</sup> Yazara göre form ve genel özelliği bakımından Mecelle bir kanundan ziyade bir görüşler mecmuası (digest of opinion) hüviyetinde olduğundan, Napolyon kodundan ziyade Justinyen'in *Digest'i* ile mukayesesini daha doğrudur. Hususi bazı meselelere çözüm olarak birtakım genel kuralları içermekle beraber Mecelle soyut genellemelerden uzaktır. Goadby'nin "tuhaf ve bilimsellikten uzak" bulunduğu mukaddime kısmı İbn Nuceym'den derlenmiş 99 kaide içerir ve bu kaidelerin tam olarak anlaşılması şerhe muhtaçtır. Yazar "Şekk ile yakın zail olmaz" (Mecelle md. 4), "Adet muhakkemdir" (md. 36) gibi birkaç maddeye özellikle atıfta

---

belirgin yaklaşımlarının bir ifadesi olarak yorumlayan kapsamlı tespitler için bkz. Strawson, "Orientalism and Legal Education in the Middle East," 674-78.

41 F. M. Goadby, "The Moslem Law of Civil Delict as Illustrated by the Mejlle," *Journal of Comparative Legislation and International Law* 21 (1939): 62-64.

42 Goadby, "The Moslem Law of Civil Delict," 62.

bulunarak bu kaidelerin Türkçeden başka dillere tercüme edilmesi ile daha da muğlak hale geldiğini ve uygulanabildikleri geleneksel bağlam bilinmeden çok değerli olmayacaklarını belirtir.<sup>43</sup> Bu tespit, Mecelle'nin özellikle batı hukuk kültürünün kavramlarını muhtevi olan İngilizce, Fransızca, Yunanca gibi dillere yapılan tercümelelerinin uygulamada yol açtığı anlama ve karşılık bulma sorunlarına, uygulamanın içindeki bir uzmanın gözlemlerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Mecelle tercümelerinin niteliği ve farklı hukuk kültürleri arasındaki anlama sorunları bakımından detaylı ve mukayeseli çalışmalarla bu konuda daha açık sonuçlara ulaşmamız mümkün olabilecektir.

Goadby, Mecelle'nin kapsamının sınırlı oluşunu, esas itibariyle onun hazırlandığı şartların bir sonucu olarak değerlendirerek evlilik, boşanma ve miras gibi konuların kapsam dışı bırakılmasının bu alanların "dini" özellik taşımasından kaynaklandığını belirtir.<sup>44</sup>

Mecelle ile hedeflenen başarının gerçekleşip gerçekleşmediğini şüpheli bulan yazar, onun Mısır'da hiç kabul görmediğini, I. Dünya Savaşı sonrasında da Türkiye'de İsviçre hukuku karşısında terkedildiğini vurgular. Makalenin yazıldığı 1939 yılı itibariyle Kıbrıs, Suriye, Irak, Ürdün (Transjordan) ve Filistin'de prensip düzeyinde hukuk olarak mevcudiyetini sürdürdüğünü ama bu yerlerde de gerçekte birçok kısmının uygulanmadığını ve pratik ve güncel değeri bakımından önemli bir bölümünün eskimiş olduğunu söyler. Avrupalı hukukçuların Mecelle'ye kayıtsız kaldıklarını ve bazen küçümsediklerini hatırlatan Goadby onların bu yaklaşımını, bir yandan bu hukukçuların Avrupalı önyargılarına ya da bilinçli olarak uzak durma tavırlarına bağlarken diğer yandan bu durumun daha genel olarak Mecelle'nin yerel bir kanun olarak algılanmasıyla ilgili olduğunu düşünür. Yazar, bu kayıtsızlığın istisnaları olarak Mecelle'ye atıfta bulunan Kıbrıs başyargıçları Sir Charles Tyser ve Sir Anton Bertram ile Transjordan'daki adli danışman C. A. Hooper'ın isimlerini zikreder. Ona göre, Tyser ve Hooper'ın Mecelle tercümeleleri bu konuya olan ilgilerinin bir göstergesidir. Ayrıca Goadby, Filistin'deki hukukçuların, Mecelle'nin nazikçe ama esaslı biçimde hukuk sahnesinden indirilmesinden şikayetçi olduklarını hiç işitmediğini söyler. Yazar böylece, Mecelle'ye karşı bu ilgisizlik sebebiyle İngiliz yönetimi altındaki Filistin'de onun terkedilerek

43 Goadby, "The Moslem Law of Civil Delict," 63.

44 Goadby, "The Moslem Law of Civil Delict," 63.



onun yerine İngiliz etkisindeki bir hukuk anlayışının revaç bulduğunu ima eder.<sup>45</sup> Ancak kendisi, siyasetçilerin, din adamlarının ve hukukçuların yaygın ve revaçta olan dinî ve hukuki inanışları ve kanun metinlerini önemser hale gelmelerinden duyduğu hoşnutsuzluğu da açıkça ifade etmekten geri durmaz.<sup>46</sup>

### Oryantalist Birikimin Mecelle Anlatısı: *The Encyclopaedia of Islam*

1930'lu yıllara gelindiğinde oryantalistlerce hazırlanan meşhur İslam Ansiklopedisi'nde Mecelle konusu, Hollandalı şarkiyatçı Kramers tarafından oldukça kısa bir maddede kaleme alınmıştır.<sup>47</sup> Kramers, "Türkiye'nin Medeni Kanunu" olarak tanımladığı Mecelle'nin Tanzimat'ın yasama programları içinde ortaya çıktığını ve ondan önce Ceza Kanunu ve Ticaret Kanunu gibi çalışmaların yapıldığını belirtir. Ancak öncekiler tamamen Avrupa kanunlarından alınmışken Mecelle Hanefi mezhebindeki muamelat hükümlerinden oluşmaktadır.

Metinde, Mecelle'nin hazırlık gerekçelerine ilişkin bilgiler büyük ölçüde Mecelle'nin ilk kitabının başında bulunan esbab-ı mucibe mazbatasından hemen hemen yorumsuz olarak özetlenmiştir. Buna göre, yeni kurulan "seküler" Nizamiye mahkemeleri genel medeni hukuk meseleleriyle ilgilenmek durumunda olmasına karşılık bu mahkemelerde görev yapan hakimler fıkıh hakkında yeterince malumat sahibi değillerdi. Dolayısıyla şer'î mahkeme başkanlarını aynı zamanda bu seküler mahkemelere de başkan tayin etmek gerekiyordu. Ancak bu da yeterli olamayacağı için medeni hukuk alanına giren meselelerle ilgili hükümleri geniş fıkıh kitaplarından daha kolay başvurulabilen kanun kodları haline getirmeye ihtiyaç duyulmuştur.

Yazar, kanunu hazırlayanların prensip olarak çağdaş hayatın ve iş dünyasının ihtiyaçlarına en uygun olan Hanefi imamlarının gö-

45 Goadby, "The Moslem Law of Civil Delict," 62.

46 Goadby, "The Moslem Law of Civil Delict," 63.

47 J. H. Kramers, "Medjelle," *The Encyclopaedia of Islam*, 3: 449. Aynı ansiklopedinin 1913 yılında yayınlanan ilk cildinde Ahmed Cevdet Paşa'ya ayrılan maddede, Mecelle ismine atıf yapılmadan dönemin büyük hukuki çalışması olarak Türkiye Medeni Kanunu'nun (The Civil Law Code of Turkey), Cevdet Paşa'nın ikinci Adliye Nazırlığı döneminde (1876-77) tamamlanarak basıldığı bilgisine yer verilir. Bkz. K. Süssheim, "Ahmed Djewdet Pascha," *The Encyclopaedia of Islam*, 1: 197.

rüşlerini takip ettiklerini ve hazırlanan kanunun mukaddimesi ile ilk kitabının şeyhülislam ve diğer önde gelen fukahanın kabulüne mazhar olduğunu vurgular.

Yazara göre, her ne kadar farklı bölümleri, “mucebince amel oluna” formülüne uygun olarak padişahın iradesiyle yürürlük kazanmışsa da Mecelle’nin, düzenlediği konularda tek belirleyici hukuki otorite olduğu söylenemezdi. Hakimler, Hanefi hukukunda yapacakları araştırma sonuçlarına göre serbestçe hüküm verebilme yetkisine sahiptiler. Müellif böylece Mecelle’nin, gerçekte diğer her türlü görüş ve otoriteyi dışarıda bırakan modern anlamda bağlayıcı ve sınırlayıcı bir kanun metni özelliği taşımadığını ima etmektedir. Ancak hakimlerin Hanefi mezhebi içinde serbestçe hüküm seçebilecekleri tespiti, bu konudaki yerleşik teamülleri ve Osmanlı uygulamasını doğru yansıtmamaktadır. Mecelle’nin 1801. maddesinin açıklamasında hakimlerin yetki alanlarının ve hukuki yürürlük kaynaklarına başvurma esaslarının devlet başkanının yapacağı belirlemelerle sınırlı olacağı hükme bağlanmıştır. Nitekim bu ayrıntı, ansiklopedinin ikinci edisyonunda yer alan yeni maddede doğru olarak dile getirilmiştir ki aşağıdaki satırlarda buna işaret edilecektir.

Mecelle’nin mukaddime kısmının daha önce İbn Nüceym tarafından da geliştirilmiş olan külli kaidelerden 100 tanesini içerdiği belirtilen metinde Mecelle’nin 16 kitap altında biraraya getirilmiş 1801 (doğrusu 1851 olmalı) maddeden oluştuğu not edilmiştir ki madde sayısının yanlışlığı muhtemelen bir dizgi hatası olmalıdır. Her bölümün başında o bölümdeki hukuki kavramların açıklandığı ve kanun maddelerinden sonra da fetva kitaplarından örnekler verildiği belirtilmiştir. Maddede bibliyografik bilgi olarak sadece Mecelle metninin *Düstur*’daki neşri yanında nisbeten geç tarihli olan Ziyaeddin<sup>48</sup> ve Atıf Bey<sup>49</sup> tarafından kaleme alınan şerhlere ve G. Young tarafından yapılan Fransızca Mecelle tercümesine<sup>50</sup> işaret edilmiştir.

48 H[afız] M[ehmed] Ziyâeddin (Kale-i Sultaniyeli Türkzâde), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1312).

49 Kramers, Atıf Bey’in şerhinin de Ziyaeddin’in eseriyle aynı adı taşıdığını belirterek farklı cüzlerinin Dersaadet’te 1328-39 arasındaki farklı tarihlerde yayınlandığı ve ilk 1448 maddeyi içerdiği bilgilerine yer vermektedir.

50 Young, *Corps de droit ottoman*, 6: 169-446.

Kramers'in bu kısa maddesinin yayın tarihi (1934) dikkate alındığında, yer verdiği sınırlı bilgiler kadar, hiç değinmediği hususlar da önem taşımaktadır. Maddede yer verilen bilgiler ve üslup, yukarıda ele aldığımız üç yazıda da hemen hemen ortak olarak tekrar edilen hususları içermektedir. Maddede hiç işaret edilmeyen veya yeterince açık olmayan pek çok noktanın, 1950 sonrasında yayınlanan İngilizce çalışmalarda ve özellikle ansiklopedinin 2. edisyonunda Findley tarafından yazılan aynı başlıklı maddede telafi edilmiş olması, bu konudaki literatürün gelişim seyri bakımından önemli ipuçları vermektedir.

Kramers tarafından kaleme alınan Mecelle maddesinin eksik bıraktığı hususların başında Mecelle'nin alanındaki ilk kanunlaştırma örneği ve modern dönemin ürünü bir kanun metni oluşuna ve bunun önemine ilişkin herhangi bir tespitin yapılmamış olması gelmektedir. Aynı şekilde, Türkiye'de ve diğer ülkelerde uygulanması ve sonraki döneme etkileri gibi hususlara herhangi bir atfı mevcut değildir. Muhtemelen, yukarıda da belirttiğimiz üzere, sömürge dönemi literatüründe Mecelle sömürge hukuku çerçevesi dışında kalan ve yerel bir hukuki düzenleme olarak görüldüğü için, çeşitli İslam ülkelerindeki fiili uygulaması ve İslam hukuk tarihi bakımından sonraki hukuki gelişmelere etkisi dikkate alınmamıştır. Sonraki literatürde genellikle Mecelle'nin en azından hazırlanış biçimi ve formu bakımından seküler sonuçlarla ilişkilendirilebilecek bir kanun olarak yorumlandığı düşünülürse, madde metninde bu yönde herhangi bir imânın bulunmayışı dikkat çekicidir.

Madde metninde Mecelle'nin kapsamı ve içeriğiyle ilgili olarak da etraflı teknik ve tanıtıcı bilgilere yer verilmemiştir. Kanunun, muamelat alanıyla ilgili olduğuna işaret edilmekle yetinilmiş; ihtiva ettiği konular, konuların ele alınış biçimi vs. gibi teknik hususlara ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

Kramers'in kaleme aldığı maddede, o zamana kadarki literatürde tanınıp kullanılan İngilizce ve diğer dillerdeki tercüme ve şerhlerde de Young'ın tercümesi dışında ismen bile olsa herhangi bir atfı bulunmamaktadır. Aynı şekilde yukarıda işaret ettiğimiz üzere iki şerh ve bir tercüme dışında Mecelle ile ilgili daha fazla bilgi için başvurulabilecek herhangi bir bibliyografik künye kaydı da bulunmamaktadır.

## XX. YÜZYILIN ORTASINDA İSLAM HUKUKU VE MECELLE'NİN YENİDEN KEŞFİ: MODERN İSLAM DÜNYASI LİTERATÜRÜNDE MECELLE ALGISI

II. Dünya Savaşı'ndan sonra mukayeseli hukuk çalışmalarında İslam hukukuna ilişkin belirgin bir ilgi artışının olduğu görülür.<sup>51</sup> Washington merkezli Ortadoğu Enstitüsü (Middle East Institute)<sup>52</sup> vb. kurumlar bu dönemde özellikle Amerika'nın Ortadoğu ve İslam ülkeleri üzerinde artan ilgisine paralel olarak bu ülkelerdeki hukuki gelişmeleri yakından takip etme ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>53</sup>

II. Dünya Savaşı sonrasında değişen dünya düzeni sebebiyle dil ve metin merkezli klasik oryantalist çalışmalardan coğrafya ağırlıklı Ortadoğu çalışmalarına geçişin bariz etkisi İslam hukukunun yapısı ve modern İslam ülkelerindeki geçerliliği ve uygulama imkanları gibi sorular etrafında şekillenen literatürde açıkça hissedilmektedir.<sup>54</sup> Bu etki, İslam hukuku içindeki ilk medeni hukuk kanunlaştırması olan Mecelle'nin bu alandaki öncü rolünü ve içeriğiyle ilgili değerlendirmeleri de zorunlu olarak dikkatlere getirmiştir.

---

51 İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika'da genel olarak İslam araştırmaları alanındaki değişim ve bunun dinamiklerine ilişkin bazı somut değerlendirmeler için bkz. Seyyed Hossein Nasr, "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.: A Historical Overview of Trends and Institutions," *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, ed. Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari ve Suleyman Nyang (London ve Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2012), 12-27.

52 1946 yılında mimar George Camp Keiser'in girişimiyle Ortadoğu'nun Amerika Birleşik Devletleri'nde daha iyi tanınması amacıyla kurulan enstitü, bir düşünce kuruluşu olarak bölgeyle ilgili toplantılar, araştırmalar vb. faaliyetlerle tanınmıştır. Bkz. <https://www.mei.edu/about> (eriş. tar. Eylül 2020).

53 İslam hukukunun araştırılmasına duyulan dönemsel ilginin gerekçeleri hakkında erken değerlendirmeler için bkz. Majid Khadduri, Herbert Liebesny, ed., *Law in the Middle East, Vol I: Origin and Development of Islamic Law* (Washington, DC: The Middle East Institute, 1955), xv-xvi (editörlerin sunuşu). Benzer değerlendirmeler ve bu kitabın o dönem İslam hukuku araştırmaları bakımından taşıdığı önemle ilgili olarak bu kitap üzerine Donald E. Marquardt tarafından yazılan kitap değerlendirme yazısında da dikkate değer bilgiler bulunmaktadır: *Harvard Law Review* 69 (1956): 1350-51.

54 Bu dönemdeki oryantalist çalışmalarda görülen farklı yönelişlerin Amerika'daki İslam araştırmaları ve hususen fıkıh ilmi ile ilgili çalışmalardaki etkileri konusunda bazı değerlendirmeler için bkz. Eyyüp Said Kaya, "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 414-15.

Aynı şekilde 1950’li yıllardan itibaren Batılı literatürde Osmanlı tarihine duyulmaya başlayan ilginin<sup>55</sup> sonucu olarak Osmanlı son dönemi ve erken Cumhuriyete ilişkin araştırmalarda Mecelle ve Tanzimat sonrasındaki kanunlaştırmalar kısmen de olsa konu başlıkları arasına girmiştir. Osmanlı ve İslam dünyasında modernleşme, çağdaş Türkiye ve Ortadoğu, modern dönemde İslam-siyaset ilişkisi, hukuksal modernleşme gibi konuları içeren literatürde Mecelle’nin teknik muhtevasına, tarihsel önemine ve etkilerine dair değerlendirmeler bulmak mümkündür. Keza 1940’lardan sonraki dönemde Filistin ve İsrail hukuku ile ilgili pek çok kitap ve makalede Mecelle ve içeriği etraflıca ele alınmıştır. Bu konuyla ilgili çok sayıdaki İbrance yayının değerlendirmesi için müstakil araştırmalara ihtiyaç vardır.<sup>56</sup> Görüldüğü üzere, Mecelle ile ilgili yapılacak bir literatür değerlendirmesi hukuk ve İslam hukuku dışındaki alanları da içerecek biçimde disiplinlerarası bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Bu konudaki modern soruların başında ilk dönem oryantalist çalışmalarda da sıkça karşılaştığımız İslam hukukunun ne olduğu sorusu gelmektedir. Bu çerçevede İslam fıkhnın Batılı yoruma uygun bir “hukuk” mu yoksa bir ahlaki vazifeler sistemi mi olduğu tartışması, Mecelle’nin de modern Batılı anlamıyla bir kanun derlemesi mi yoksa geleneksel fıkhn literatürü içinde yeni bir fetva mecmuası örneği mi olduğu yolundaki yorumlara kapı aralamış olmaktadır. Mecelle hakkındaki ilk Batılı değerlendirmelerin Osmanlı yönetimi altındaki Kıbrıs ve Filistin gibi bölgelerdeki mer’i hukuk sorunlarıyla ilgili kişiler tarafından yazılan metinlerde ortaya konulduğuna dikkat etmek gerekir. Literatürde, modern dönemde Batılı hukuk

55 Findley, Osmanlı ve Türk modernleşmesine dair akademik incelemelerin 1959-64 yılları arasında yayınlanan bir grup kitapla ilk defa ortaya konulduğunu söylemektedir. Bkz. Carter Vaughn Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity* (New Haven: Yale University Press, 2010), 1. Findley’in işaret ettiği kitaplar arasında Bernard Lewis’in *The Emergence of Modern Turkey* (1961) ve Niyazi Berkes’in *The Development of Secularism in Turkey* (1964) isimli kitapları, *Mecelle* ve diğer hukuksal değişmelere dair yaptıkları değerlendirmelerle sonraki literatüre önemli etkileri olan eserler arasındadır. Bernard Lewis’in kitabında yer alan bibliyografya dikkatle incelendiğinde, modernleşme dönemi Osmanlı tarihine ilişkin literatürün gelişim seyri ana hatlarıyla takip edilebilir.

56 Robert H. Eisenman’ın 1978’de yayınlanan *Islamic Law in Palestine and Israel* (Leiden: Brill, 1978) isimli çalışması, *Mecelle*’nin Filistin ve İsrail hukuk sistemi içindeki yerini etraflıca inceleyen ve ilgili literatürü yansıtan bir eser olarak önemini hala korumaktadır.

algısı çerçevesinde İslam hukukunun yeniden tanımlanmasında, geç sayılabilecek tarihlerde Joseph Schacht gibi isimlerin öne çıkarılması, kapsamlı ve derli toplu bir anlatı içeren eserleri sebebiyle makul görülebilir.<sup>57</sup> Ancak, Batıda İslam hukukunun tabiatına ilişkin erken tanımlamaların, Hindistan'daki İngiliz sömürgesi sebebiyle ortaya çıkan hukuki gelişmeler ve Osmanlı'nın son döneminde Kıbrıs, Mısır ve Filistin gibi bölgelerde görülen İslam hukukuna dayalı hukuki uygulamaların kanuni zeminini esas alan tartışmalar çerçevesinde pratik gayelere matuf olduğunu unutmamak gerekir. Mecelle konusundaki değinilerin tarihî gelişimi de tabiatıyla İslam hukukuna ilişkin bu genel yaklaşımdan nasibini almıştır.

Osmanlı modernleşmesi / sekülerleşmesi, modern ulus devlet sistemi ve bunu mümkün kılan hukuk yapısı, Türkiye Cumhuriyeti'nin hukuki yapısı, XX. yüzyılda Osmanlı, Türkiye ve diğer İslam ülkelerindeki hukuk hareketleri ve özellikle medeni hukuk alanındaki gelişmeler, kanunlaştırma girişimleri, hukuk ve toplum anlayışındaki gelişmeler ve yeni arayışlar ilgili literatürde Mecelle'ye atıf ihtiyacının öne çıktığı problem alanlarıdır.

Hukukun diğer alanlarından farklı olarak toplumun dinle ve toplumsal gelenekle olan irtibatını daha güçlü biçimde yansıttığı düşünülen muamelata ilişkin meseleleri düzenleyen Mecelle, İslam hukuk tarihi içindeki çok önemli bir değişim ve dönüşüm noktasını temsil ettiğinden, bu tarihsel önemi dolayısıyla konuyla uzaktan veya yakından bağlantılı her durumda önemli bir eleştiri ya da meşruiyet referansı olarak kullanılmaktadır.<sup>58</sup>

Mecelle hakkında İngilizce literatürde ortaya konan bilgi ve değerlendirmelerin, başta Türkçe ve Arapça olmak üzere diğer dillerdeki literatürle önemli bağlantıları vardır. Bu sebeple esasen İngilizce literatürde Mecelle'nin içeriği ve teknik kısımlarıyla ilgi-

57 İngiliz kökenli hukukçu ve oryantalistlerin, özellikle Hindistan tecrübesine dayalı olarak İslam hukukunun literatürü ve tabiatına ilişkin erken dönemde ve genel olarak XX. yüzyıldaki yaklaşımları konusunda eleştirel değerlendirmeler için bkz. John Strawson, "Islamic Law and English Texts," *Law and Critique* 6 (1995): 21-38.

58 Bu durum halen İslam dünyasındaki güncel dinî-hukuki tartışmalarda ve özellikle Türkiye'deki din-devlet-toplum ilişkileriyle ilgili sorunlu alanlarda her an kendisini yenileyen bir canlılığa sahiptir. Günümüzde Türkiye örneğinde, toplumun geleneksel kabulleri, dinî inanışları ve dinî öğretilere dayalı davranış biçimleriyle alakalı hemen her düzenleme ya da tartışmada bir otorite metin olarak *Mecelle*'ye doğru veya yanlış bağlantılarla atıfta bulunulması sıkça karşılaşılan bir durumdur.

li değerlendirmelerde genel olarak Mecelle Cemiyeti'nin esbab-ı mucibe mazbatasında verdiği bilgi ve tespitler kullanılmıştır. Ayrıca 1940'lardan itibaren gelişen literatürde, Türkçedeki eşzamanlı çalışmalarda ortaya konmuş olan bilgi ve yorum çerçevesinin esas alındığı söylenebilir.

Türkiye'de Tanzimat'ın 100. yıldönümü vesilesiyle 1940 yılında yayınlanan *Tanzimat* kitabında<sup>59</sup> hukuki gelişmelerle ilgili olarak Hıfzı Veldet'in Tanzimat sonrasında girilen kanunlaştırma hareketlerini ele alan makalesi<sup>60</sup> önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde ilk baskısı yayınlanan Osman Nuri Ergin'in *Türk Maarif Tarihi* (1939-43) isimli geniş eserinde de Mecelle ve dönemine ilişkin detaylı açıklamalara yer verilmiştir. Yine 1940'lı yıllarda Mecelle araştırmalarında en önemli bilgi kaynaklarından birisi olarak halen güncelliğini koruyan Ebu'l-Ula Mardin'in *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*<sup>61</sup> isimli eseri özellikle zikredilmelidir. Yine aynı dönemde Belgesay tarafından kaleme alınan geniş hacimli bir makalede Mecelle'nin külli kaideleri ele alınarak yeni hukukla ilişkileri kurulmuştur.<sup>62</sup> 1950'li yıllarda peyderpey yayınlanan Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tezahir*'i<sup>63</sup> de, bu alandaki birinci el kaynaklardan birisi olarak literatürde yerini almıştır.

Yukarıda bazı belirgin örneklerine işaretlediğimiz Türkçe literatürdeki dönemsel artışa bağlı olarak İngilizcede de 1950'li yılların başından itibaren Mecelle konusunun ilgi görmeye başladığını görüyoruz. Bu dönemde Mecelle'nin hem içeriği hem de tarihsel önemiyle ilgili değerlendirmeler içeren Liebesny'nin makalesini<sup>64</sup> yine aynı yazarın Majid Khadduri ile birlikte başlattığı bir derleme

59 *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940).

60 Hıfzı Veldet [Velidedeoğlu], "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat," *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 61-79.

61 Ebu'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Ölümünün 50'inci Yıldönümü Vesilesile* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1946).

62 Mustafa Reşit Belgesay, "Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12 (1946): 561-608.

63 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezahir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953-57).

64 Herbert Liebesny, "Religious Law in Moslem Near East and Westernization," *The American Journal of Comparative Law* 4 (1953): 492-504. Liebesny burada, *Mecelle*'nin geleneksel İslam hukuku eserlerinden farklılaşan resmî tedvin olma yönüne vurgu yaparak bu metni, siyasi otoritenin atadığı bir komisyon marifetiyle ve teknik olarak Avrupalı formda hazırlanmış bir çalışma olarak tavsif eder (s. 497).

çalışması<sup>65</sup> takip edecektir. Muhtemelen aynı dönemsel sürecin ürünü olan bu projenin yayınlanabilen ilk cildinde Mecelle, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi profesörlerinden Sıddık Sami Onar tarafından İngilizce olarak belki de ilk defa müstakil ve geniş bir yazıda ele alınmıştır.<sup>66</sup> Daha sonra günümüze kadar gelen süreçte İngilizce literatürde Mecelle'yi müstakil olarak ya da belli bir bölümünde ele alan pek çok makale, tez ve kitap kaleme alınmıştır.

### **Yeni Nesil Oryantalist Birikimin Mecelle Anlatısı: *The Encyclopaedia of Islam*'ın İkinci Edisyonu**

XX. yüzyılın ortalarından itibaren günümüze kadar olan süreçte Mecelle etrafında gelişen literatürün her yönüyle müstakil bir çalışmayı gerektirdiği kuşkusuzdur. Bu dönemde genel olarak tarihçilik, İslam tarihi, Osmanlı tarihi, Osmanlı hukuk tarihi, İslam hukuku ve İslam siyaset düşüncesi gibi birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı alanlarda ortaya konan çalışmalar, tercihler ve oryantalist yaklaşımların seyri, Mecelle algısı açısından da birçok yeni değerlendirme alanı ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede İngilizce kaleme alınan çalışmalara yansıyan Mecelle algılarının geçirdiği değişimlerin incelenmesi, geniş kapsamlı çalışmaları gerektirmektedir. Biz bu makalede, kendimizi daha çok XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyılın ilk yarısını kapsayan dönemdeki ilk sayılabilecek Mecelle yorumlarıyla sınırladığımız için, XX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki dönemde ortaya konan Mecelle değerlendirmelerinin uğradığı değişim ve yöneldiği istikamete ilişkin bazı ipuçlarına işaret etmekle yetineceğiz. Bu maksatla aşağıdaki satırlarda, önceki kısımda üzerinde durduğumuz *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci edisyonunda Carter V. Findley tarafından kaleme "Medjelle"<sup>67</sup> (1990) maddesinin muhtevası, 1936 edisyonundaki aynı başlıklı madde ile mukayeseli olarak ele alınarak yorumlanacaktır.

Findley, kendi zamanına kadar ortaya konan literatürdeki gelişimi yansıtan madde metninde Osmanlı İmparatorluğunda ve onu takiben Türkiye Cumhuriyeti'nde 1869'dan 1926'ya kadar yürürlükte kalan "medeni kanun" olarak tanımladığı Mecelle'deki Batı

65 Khadduri ve Liebesny, *Law in the Middle East*.

66 Sıddık Sami Onar, "The Majalla," *Law in the Middle East*, 292-308.

67 C. V. Findley, "Medjelle," *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), 6: 971-72. Eserin iç kapak sayfasında *Mecelle* maddesinin de yer aldığı 113-114a fasiküllerinin fasikül olarak basım tarihi 1990'dır. Ancak fasiküllerin cilt olarak basımı 1991 tarihini taşımaktadır.



etkisinin esas itibariyle Avrupa kodlarında olduğu gibi farklı numaralar taşıyan kitap, bab ve madde gibi bölümlere ayrılmış olmasında görüldüğüne işaret eder.<sup>68</sup> Ancak bu bölümlenmede, zaman zaman bazı bağlantılı konuların farklı bölümlere dağıtılmış olması gibi eleştiriler de bulunduğunu not eder.

Findley, Mecelle'nin önemini üç noktada ele alır: i) Bir İslam devleti ("an Islamic state") tarafından şeriatın bir kısmını devletin kanunu olmak üzere ilk kanunlaştırılması girişimi olması; ii) Kanun vasfının bir sonucu olarak, şeriye mahkemeleri yanında o dönemde kurulan seküler nizamiye mahkemelerinde de uygulanmış olması itibariyle, imparatorlukta Müslümanlar için zaten bağlayıcı olan Mecelle'nin şer'î içeriğinin, gayrimüslim vatandaşlar için de devletin kanunu olarak uygulanması. Bunu özellikle önemli bulan yazar, Batılı literatürde (Schacht'ın eserine atıfla)<sup>69</sup> dikkat çekilen gayrimüslimlerin şahitliklerinin Mecelle'de zımni olarak kabul edilmiş olduğu yolundaki tespitini, Mecelle'yi geleneksel fıkıh çizgisinden farklılaştıran bir unsur olarak zikreder; iii) Osmanlı'da resmî konuma sahip olan Hanefi mezhebinden alınmış olmakla birlikte sadece bu mezhebin hakim görüşleriyle sınırlandırılmayıp, "seçmecilik" (*tahayyur*) prensibine dayanarak Hanefi mezhebi hukukçularınca üretilmiş olan görüşler içinde zamanın şartlarına en uygun olanlarını da içermesi. Findley, bu tarz eklektisizmin şeriat hukukunun daha sonraki yenilenme tartışmalarında en temel özellik haline geldiğini ve tabii bir sonuç olarak, kanunlaştırma lehine ilave bir etki oluşturduğunu vurgular.

Metinde, yüzyılın başlarındaki modernist İslam düşünürleri tarafından İslam hukuku uygulamalarının çağdaş dönemde ha-

68 Yazar, *Mecelle*'nin akde dayanmayan sorumluluklar, milk dışındaki mülkiyet çeşitleri, aile hukuku, miras hukuku gibi konuları ihtiva etmemesi ve bazı usul hükümlerine yer vermesiyle Avrupa medeni kanunlarından farklılaşığına işaret eder.

69 Schacht, *Mecelle*'nin 1684. maddesi ve devamındaki maddelerde şahitlik meselesi düzenlenirken geleneksel fıkıh doktrinindeki diğer şartlar sayılmakla beraber şahitlerde aranan Müslüman olma şartının madde muhtevasına dercedilmediğini söyleyerek bunu, geleneksel doktrinden bir farklılaşma olarak ima etmektedir. Bkz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 93. Ancak dikkat etmek gerekir ki *Mecelle*'nin ilgili maddelerinde şahitlerde aranan diğer bazı ehliyet şartları da detaylı olarak zikredilmemiş, 1685. maddede şahitlerin sayıları ile kadınların şahadetinin geçerli olduğu durum zikredilmiş ve 1686. maddede ise dilsiz ve a'manın şahadetinin geçersiz olduğu bilgisiyle iktifa edilmiş ve nihayet 1705. maddede şahidin adil olması şartı düzenlenmiştir.

yatietini mümkün kılacak önemli bir yöntem olarak ortaya atılan tahayyur kavramına atıf yapılmış olması önemlidir. Böylece Mecelle'nin günün ihtiyaçlarına karşılık gelecek uygun çözümleri bir araya getirmeyi hedeflemiş eklektik bir modern dönem girişimi olduğu ifade edilirken, XX. yüzyılın ortalarından itibaren İslam hukukunun modern kanunlaştırmalardaki yeri ve işe yararlığı konusundaki tartışmalarda Mecelle'nin nisbi de olsa taşıdığı eklektik yaklaşımın, meşrulaştırıcı bir örnek teşkil ettiği ima edilmektedir. Ancak Mecelle'de Hanefi mezhebi içindeki hakim görüşlerin dışında kalan bazı farklı görüşlerin de benimsenmiş olması, bunun yazarın kastettiği türde ileri bir seçmecilik iddiasını haklı çıkaracak derecede ve içerikte olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>70</sup>

Findley, Mecelle'nin hazırlık sürecinin tarihsel arka planına ilişkin açıklamaları kısa ve özlü olarak aktarır. Kanunun içeriğini oluşturan kitaplar ve bölümlenmeleri hakkında teknik tanımlamalara işaret ederek, 16 kitabın 1869-76 yılları arasında hazırlanıp sultanın iradesiyle yürürlüğe konduğuna vurgu yapar. Yazar, Mecelle örneğinde fihhi görüşlerin bir kanun metnine dönüşme sürecine ilişkin önemli bir detaya dikkat çeker. Buna göre Mecelle'nin hazırlık sürecinde geleneksel fıkıh kaynaklarındaki farklı görüşler arasından hangisinin uygulamaya esas alınacağı belirlenerek oluşturulan metinler padişahın iradesine sunulmakta, hangi görüşün uygulamada esas alınacağına ilişkin tercih sultanın otoritesine dayandırılarak kanuniyet kesbetmektedir.<sup>71</sup>

Yazar, tarihçi ilgisinin bir tezahürü olarak Mecelle'nin hazırlık sürecinin tarihsel arka planı konusunda önceki metinlerden farklı olan daha etraflı bir resim çizmekte, Mecelle Cemiyeti'nin aslında aile ve miras kanunlarını da yapmak üzere çalışmaya devam etme-

70 *Mecelle* kitaplarının her birinin başında Mecelle Cemiyeti tarafından yazılan esbab-ı mucibe mazbatalarında Hanefi mezhebi içindeki görüşler arasından yapılan seçimlerin gerekçesi ve meşruluk temellendirmeleri hakkında arşiv belgelerine dayalı bilgi ve belgeler için şu iki kitaba bakılabilir: Ebü'l-Ula Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*; Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997).

71 Bu durum, *Mecelle*'de hakimın yargılama yetkisini zaman, mekan ve bazı hususların istisna edilmesi yoluyla sınırlandırmanın caiz oluşunu düzenleyen 1801. maddenin açıklama kısmında yer almaktadır: "Bir müctehidin bir hususda re'yi nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak olduğuna binaen anın re'yiyle amel olunmak üzere emr-i sultanî sâdır olsa ol hususda hakim ol müctehidin re'yine münâfi diğer bir müctehidin re'yiyle amel edemez, eder ise hükmü nâfiz olmaz."

sinin düşünülüğünü, ancak yeni sultanın (II. Abdülhamit) şüpheleri sebebiyle bunu yapamayacak duruma düştüğü bilgisini aktarmaktadır. Daha önce incelediğimiz erken tarihli metinlerde miras ve aile hukuku konularının Mecelle kapsamı dışında kalmasını dinî gerekçelerle açıklayan yaklaşımlara karşılık, burada sonraki tarihsel gelişmeleri ve sonuçları da hesaba katan daha bütüncül bir perspektifin benimsendiği söylenebilir.

Findley, yine diğer yazarlardan farklı olarak, Mecelle'nin önemini, Batılı kanunların iktibas edilmesi arayışlarını engellemiş olmasına ilaveten, kendisinden sonraki döneme yaptığı dolaylı etkiyle de ilişkili olarak değerlendirir. Buna göre, nizamiye mahkemelerinde Osmanlı idaresi Mecelle'nin usul hukukuna dair kısımlarını 1879'da Fransız hukukuna dayanan Medeni Usul Kodu ile değiştirmiş, daha sonra da 1926'da Türkiye Cumhuriyeti onu ilga etmiştir. Ancak Mecelle Bosna Hersek, Arnavutluk, Kıbrıs, Lübnan, Suriye, Irak, Filistin, İsrail, Ürdün ve Kuveyt'te bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu maddede, Mecelle'nin Türkiye'de ilga edilmesine rağmen farklı ülkelerdeki uygulamalarına ilişkin aktarılan somut tarihsel bilgilerin hiçbiri Kramers'in kaleme aldığı ilk maddede yoktur. Bu da aslında XX. yüzyılda İslam dünyasındaki medeni hukuk hareketlerinin özellikle yüzyılın ortalarından itibaren aldığı yeni şekille bağlantılı bir değerlendirmedir ve bu yönüyle sömürgeci İngiliz yazarların değerlendirmelerinde kendine hiç yer bulmamış önemli bir ayrıntıya işaret eder.

Bu tarihsel gelişim seyri ile ilgili açıklamada bir yandan Mecelle'nin aslında sadece Osmanlı İmparatorluğunun var olduğu dönemde değil, onun ortadan kalkmasından sonra oluşan devletlerde de kısmen veya tamamen etkinliğini koruduğuna temas edilirken, diğer yandan sömürge dönemi sonrası İslam dünyasını oluşturan ülkelerin hukuklarındaki değişime olan etkisi de dikkate getirilmiş olmaktadır.

Findley, maddesini Mecelle'nin 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* üzerindeki etkisinin tarihsel ve içerik bakımından mukayesesıyla sonlandırır. Bu kararnamenin aslında Mecelle Cemiyeti'nin medeni kanun alanındaki kanunlaştırma bakımından tamamlamayı planladığı çalışmanın bir devamı, hatta İslam hukukunun dışına çıkılarak gayrimüslimlerin hukuki birikimlerinin de kanuna dercedilmiş olması bakımından daha ileri bir aşaması olarak; eklektik kanunlaştırma tarzını benimseme açısından da Mecelle'nin izlerini taşıdığını ima eder.

Findley'in kaleme aldığı bu maddenin sonunda birinci edisyon-dan farklı olarak Mecelle ile ilgili belli başlı tarihî ve teorik bilgilerin yer aldığı eserleri içeren bir bibliyografya verilmiştir. Bibliyografyada İngilizce ve Fransızca Mecelle tercümeleleri, Arapça ve Osmanlıca Mecelle şerhleri, Düsturlar, Ahmet Cevdet Paşa'nın eserleri ve 1940 sonrası Türkçe ve İngilizce literatürdeki belli başlı bazı kaynaklara işaret edilmiş, metin içinde, aktarılan teknik bilgiler ve yapılan bazı yorum ve değerlendirmeler için kaynaklara somut atıflar yapılmıştır.<sup>72</sup> Findley'in 1990 yılında yayınlanan bu maddesinde, Mecelle etrafında zaman içinde oluşan literatür ve bu literatürün içerdiği yorum ve değerlendirmelerin etkisi büyük ölçüde gözlemlenmektedir. Bu maddeye kıyasla 1930'ların başında yayınlanmış olan birinci edisyondaki maddede daha kısıtlı bilgi bulunması, kısmen Mecelle hakkında henüz Türkçe ve İngilizcede bir literatürün oluşmamış olmasına bağlanabileceği gibi, İslam hukukuna oryantalist yaklaşımların tarihsel süreçte geçirdiği evrimle ilgili olarak da yorumlanabilir.

## SONUÇ

XX. yüzyılın ortalarına kadar olan dönemde Mecelle hakkındaki bilgi birikimi ve değerlendirmeler daha çok sömürgeci anlayışların dar ve sınırlı ilgilerine münhasır kalmışken, 1950 sonrasında günümüze gelen süreçte, başka bir çalışmanın konusu olarak daha detaylı biçimde incelenmeyi gerektiren çok çeşitli siyasi, dönemsel ve teorik gelişmelerden etkilenmiştir. 1980'lere kadar daha çok Ortadoğu ve İslam ülkeleriyle ilgili genel nitelikli tarihsel ve siyasal değerlendirme metinleri çerçevesinde atıfta bulunulan Mecelle, bu yıllardan itibaren Türkçe ve İngilizce literatürde de pek çok çalışmada doğrudan ya da dolaylı olarak araştırmacıların dikkatini yoğunlaştırdığı bir konu haline gelmiştir.

<sup>72</sup> *Mecelle* üzerine 1990 yılına kadar olan literatürdeki farklı türleri ve belirgin eserleri gösteren bu bibliyografyada *Düstur*'un farklı sayıları ve Aristarchi (1873-88), Grigsby (1895), Tyser (1901), Young (1905-1906), Heidborn (1908-12), Hooper (1933-36) tercümelerine ilave olarak Selim Rüstem Baz ve Ali Haydar Efendi'nin kapsamlı şerhlerine, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Maruzat* ve *Tezaki*'ine, Ebu'l-Ula Mardin'in Türkçe kitap ve ansiklopedi maddelerine, Şerif Mardin, J. Schacht, Fazlurrahman, H. Liebesny ve J. N. L. Anderson, Hıfzı Veldet gibi müelliflerin kitap ve makalelerine yer verilmiştir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren İslam hukukunun kendi içinde modernleşmesi, fıkıh usulü zemininde dillendirilen yeni teorik tartışmalar, İslam hukukunda yenilenme, nassa dayalı olmayan hukuk kaynaklarının yasamada kullanılıp kullanılmayacağı, İslam hukukunun modern toplum ve devlet için kanunlaştırmaya kaynak olup olamayacağı, İslam hukukunda mezhep anlayışının dönüşümü ve ortadan kalkması ve nihayet İslam hukukunun modern toplumlarda bir geleceğinin olup olamayacağı gibi sorular, Mecelle'nin de içinde bulunduğu geniş bir tartışma çerçevesinin ana temalarını oluşturmaya devam etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir*. Haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28: 231-35.
- Belgesay, Mustafa Reşit. "Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk." *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 12 (1946): 561-608.
- Bertram, Anton. "Legal System of Turkey." *Law Quarterly Review* XCVII (1909): 24-43.
- D'Ohsson, Ignatius Mouradga. *Tableau général de l'Empire Othoman*. Paris: De l'imprimerie de Monsieur, 1788-1820.
- Ebu'l-Ula Mardin. "Mecelle." *İslam Ansiklopedisi*, 7: 433-36.
- . *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Ölümünün 50inci Yıldönümü Vesilesile*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1946.
- Eisenman, Robert H. *Islamic Law in Palestine and Israel*. Leiden: Brill, 1978.
- Erdem, Sami. "Mecelle Tadil Tartışmaları Bağlamında II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din, Hukuk ve Modernleşme." *100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, 249-61. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.
- . "Mecelle." *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. Gabor Agoston ve Bruce Masters. New York: Facts on File, 2009.
- . "Türkçe'de Mecelle Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005): 673-722.
- Findley, Carter Vaughn. "Medjelle." *The Encyclopaedia of Islam* (new edition) 6: 971-72.
- . *Turkey, Islam: Nationalism and Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- Goadby, Frederic M. "The Moslem Law of Civil Delict as Illustrated by the Mejelle." *Journal of Comparative Legislation and International Law* 21 (1939): 62-74.
- . *International and Inter Religious Private Law in Palestine*. Jerusalem: Hamadpis Press, 1926.
- . *Introduction to the Study of Law: A Handbook for the Use of Law Students in Egypt and Palestine*. London: Butterworth & Co., 1921.
- Goadby, Frederic M. ve Dukhan, M. J. *The Land Law of Palestine*. Tel-Aviv: Shoshany's Printing Co. Ltd., 1935.

- Görgün, Hilal. "Kramers, Johannes Heindrik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 26: 287-88.
- Grigsby, W. E. "Cyprus Law and its Administration." *The Law Quarterly Review* XLV (1896): 67-75.
- . *The Medjellè or Ottoman Civil Law*. London: Stevens and Sons, Limited, 1895.
- Gürler, Sercan ve Vahdet İşsevenler. "Hukuki Şarkiyatçılık: Bir Söylem Olarak Hukuk, Bir İnsan Olarak Şarklı." *Uluslararası Katılımlı 7. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Muammer Tuna, 231-32. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2013.
- H[afız] M[ehmed] Ziyâeddin (Kale-i Sultaniyeli Türkzâde). *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*. Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1312.
- Kaşıkcı, Osman. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Kaya, Eyyüp Said. "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 414-15.
- Kenanoğlu, M. Macit. "Sava Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 36: 183-84.
- Khadduri, Majid ve Herbert Liebesny, ed. *Law in the Middle East Vol I: Origin and Development of Islamic Law*. Washington, DC: The Middle East Institute, 1955.
- Kramers, J. H. "Medjelle." *The Encyclopaedia of Islam*, 3: 449.
- Liebesny, Herbert. "Religious Law in Moslem Near East and Westernization." *The American Journal of Comparative Law* 4 (1953): 492-504.
- Marquardt, Donald E. "Law in the Middle East. Vol. I: Origin and Development of Islamic Law by Majid Khadduri, Herbert Liebesny." *Harvard Law Review* 69 (1956): 1350-51.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Origins and Development of Islamic Studies in the U.S.: A Historical Overview of Trends and Institutions." *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, ed. Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari ve Suleyman Nyang, 12-27. London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2012.
- Okawara, Tomoki, ve Satoe Horii, ed. *Osuman minpoten (mejerre) no kenkyu, baibaihen*. Tokyo: TBIAS, 2016, <https://bit.ly/2vVT29o> (eriş. tar. Eylül 2020).
- Okawara, Tomoki, Satoe Horii ve Ken'ichi Isogai, ed. *Osuman minpoten (mejerre) kenkyu josetsu*. Tokyo: TBIAS, 2011.
- Onar, Siddık Sami. "The Majalla." *Law in the Middle East*, ed. Majid Khadduri ve Herbert Liebesny, 292-308. Washington, DC: The Middle East Institute, 1955.

- Rubin, Avi. "British Perceptions of Ottoman Judicial Reform in the Late Nineteenth Century: Some Preliminary Insights." *Law & Social Inquiry* 37 (2012): 991-1012.
- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. Çev. Baha Arıkan. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1955-1956.
- Savvas Pacha. *Etude sur la théorie du droit musulman*. Paris: Marchal et Billard, 1892.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Strawson, John. "Islamic Law and English Texts." *Law and Critique* 6 (1995): 21-38.
- . "Orientalism and Legal Education in the Middle East: Reading Frederic Goadby's Introduction to the Study of Law." *Legal Studies* 21 (2001): 663-78.
- . "Revisiting Islamic Law: Marginal Notes from Colonial History." *Griffith Law Review* 12 (2003): 362-83.
- Süssheim, K. "Ahmed Djewdet Pasha." *The Encyclopaedia of Islam* 1: 197-98. *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Wilson, Roland. K. "Modern Ottoman Law." *Journal of the Society of Comparative Legislation* 8 (1907): 41-50.
- [Velidedeoğlu], Hıfzı Veldet. "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat." *Tanzimat I*, 61-79. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Young, G. *Corps de droit ottoman*. Oxford: Clarendon Press, 1905-1906.



## FROM ORIENTALISM TO UNDERSTANDING: PERCEPTION OF THE *MECELLE* IN ENGLISH LANGUAGE WORKS

### ABSTRACT

The *Mecelle* was translated into different languages and commentaries in different languages were written shortly after it was published in 1876. The first English-language publications that contained information on, and an exposition of, the *Mecelle* were penned, starting from the late-nineteenth century, by the British jurists working at courts of Cyprus where this legal text was partly applied in law. Reflecting the dominant Euro-centric and orientalist legal perspective, these publications assumed the *Mecelle* to be an Ottoman official legal collection based on the old *fiqh* tradition and an extension of local customs, rather than a proper legal text and a true source of law. They thus presented it as a product of an outmoded religious conception of law locating it vis-à-vis the European laws assumed to have a progressive and superior nature. Although this subjective view was dominant in the English-language literature until the mid-twentieth century, the *Mecelle* and related topics began to be subjected to broader and more objective examinations following World War II with the impact of an increasing interest in the “Middle East” as a result of various developments, which were also increasingly influenced by the nascent Turkish-language literature on the *Mecelle*. This article critically examines some publications on the *Mecelle* made by British jurists during the late-nineteenth and early-twentieth centuries, which have remained understudied in the literature, as well as the relevant article in the first edition of *The Encyclopaedia of Islam* (1936). It will focus on their framing of the *Mecelle* and its potential effects on the later literature. It will also explore the question of how the early Euro-centric perspective on the *Mecelle* diverged from the later literature in terms of their approach to law and history by focusing on the content of the article on the *Mecelle* in the second edition of the *Encyclopaedia of Islam* (1990).

**Keywords:** *Mecelle*, civil law, codification, modernization and Islamic law, legal orientalism.



## MAKALE

# TARİHSEL KAYNAKLAR, TEMSİL VE OSMANLI ŞEHİRLERİ: 937/1530 TARİHLİ MUHASEBE-İ VİLAYET DEFTERLERİNİ DÖNEMİN BENZERİ KAYNAKLARI ARASINDA KONUMLANDIRMAK

---

Yunus Uğur

yunusugura@gmail.com  
Marmara Üniversitesi  
orcid: 0000-0003-4478-3441

---

### ÖZ

Bu çalışma tüm imparatorluk coğrafyası ölçeğinde bir Osmanlı şehir tarih yazımını mümkün kılacak birinci el kaynak ihtiyacını ve biçimini ortaya koymaktadır. Örnek olarak bu çerçevede birinci el tarih kaynağı olan 937/1530 tarihli *Muhasebe-i Vilayet* defterlerini incelemektedir. Ancak bu birinci el kaynağın veri ve içerik analizini yapmak yerine onun, üretildiği dönemde benzer kaynaklar arasındaki konumu, kapsamı ve içeriği açısından dönemi için önemini tartışmaktadır. Çalışma bu istisnai tahririn dönemin kaynakları, coğrafi kapsamı ve verisi açısından neyi temsil ettiği üzerinde duracaktır. Defterlerin 1520-1540 döneminde mevcut olan diğer tahrir defterleri arasındaki konumu incelenecek,

37

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 48 (2020/1): 37-69

doi: 10.20519/divan.811953

defterlerde zikredilen yerleşim yerlerinin dönemin bütün vilayet, liva ve kazalarının ne kadarını kapsadığına değinilecek ve bu defterlerin içerik olarak neyin bilgisini verdiği gibi sorulara cevap aranacaktır. Bu sorgulama sayesinde *Muhasebe-i Vilayet Defterleri*'nin, Osmanlı şehirlerine dair farklı kaynak türlerinden ya da bir kaynağın farklı dönemlerdeki serisinden istifade ederek tek tek yerleşim ünitelerine dair yapılan çalışmaların ötesine geçmek için uygun bir zemin oluşturup oluşturmadığı görülecektir. Yapılan değerlendirme bu kaynakların, imparatorluğun farklı coğrafyalarında yer alan o dönemin 10 vilayet, 108 liva, 586 kaza ve 670 nef-i kaza/nahiye/karyeyi çalışmak için temsil edici kaynaklar olduğunu göstermiştir. Böylece Osmanlı şehirlerini tanımlamaya, tasvir ve tasnife kapı aralayan bu istisnai kaynak, şehirlere sosyal-mekansal nitelikleri çerçevesinde bakmayı ve onları özgünlük ve benzerliklerine göre imparatorluk ölçeğinde gruplandırmayı mümkün kılmaktadır. Çalışma, coğrafi bilgi sistemleri (CBS) kullanılarak ilk kez üretilen 1530'lar eksenli Osmanlı vilayet, liva, kaza ve neflerinin haritaları ve kaynaklardaki verilerin sayısallaştırması ile oluşan tablolar ile desteklenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı şehir tarihi, kentler, tarihsel kaynaklar, tahrir defterleri, CBS, haritalar.

## GİRİŞ: TARİHSEL YAKLAŞIM VE KAYNAK TÜRLERİ İLİŞKİSİ

Osmanlı şehrinin tanımlanması meselesi “İslam şehri” tartışmaları kadar canlı olmasa da Osmanlı tarihçiliği ve dünya şehir tarihçiliği için hâlâ önemini korumaktadır. Bazı tarihçiler böyle bir tartışmaya hiç girmemiş bazıları Osmanlı şehri gibi genel bir kavramsallaştırmayı reddetmiş ve diğer bazıları da Osmanlı medeniyetinin ya da Osmanlılaştırmanın en önemli göstergesi olarak Osmanlı şehirlerini ele almıştır.<sup>1</sup> Son dönem tarih yazımında görülen “mekanın yeniden keşfi” ve şehirler ya da imparatorluklar arası ağlara yönelen ilgi, Osmanlı coğrafyasında yer alan şehirler için tasvirler ve tanımlar yapmayı tekrar bir ihtiyaç haline getirmiştir. Öncelikle Osmanlı idari sisteminden takip edebildiğimiz yerleşim birimlerinden hangilerinin “şehir” olarak ele alınabileceğinin sorgulanması gerekmektedir. Başka bir deyişle Osmanlı idari ve taşra teşkilatında yer alan “kaza” birimleri, verili olarak “şehir” kabul edilebilir mi ve bunun kriterleri nelerdir sorusu üzerinde durulmalıdır. Tarımın ve kırsal yaşamın başat özellik gösterdiği ve dünyada şehirleşme oranının %5-10 seviyesinde olduğu bir ortamda Osmanlı dünyasının konumunu netleştirmek için de böyle bir soru kritiktir. XVI. yüzyıl ortalarında Osmanlı coğrafyasında –sürekli değişmekle beraber– en az 10 vilayetten, 114 liva/sancaktan ve 703 kaza biriminden bahsetmek mümkündür.<sup>2</sup> Osmanlı idari ve hukuki sistemine ve ilgili literatüre bakılarak bu 703 kaza, şehir olarak kabul edilebilir. Alter-

---

Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen araştırma projesinin (No: 217K081) bir çıktısıdır. Proje ekibinde yer alan Zahit Atçıl, Nurdan Gür, Emine Öztaner ve Fatma Aladağ’a ve yayın sürecindeki önerileri dolayısıyla Halit Özkan ve hakemlere katkılarından dolayı teşekkür ederim. Makalede yer alan tüm tablo ve haritalar bu proje çerçevesinde üretilmiştir.

1 Bkz. Edhem Eldem, Danial Goffman ve Bruce. A. Masters, *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir, İstanbul*, çev. Sermet Yalçın (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003); Andre Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1995); Cem Behar, *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbulu’nda Kasap İlyas Mahallesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014); Yunus Uğur, “Şehir Tarihi ve Türkiye’de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6 (2005): 9-26.

2 1500-1550 tarihleri arasındaki Osmanlı idari ve taşra teşkilatının oluşum süreci ve taşra birimlerinin sınırlarıyla ilgili yeni bir araştırma için bkz. Fatma Aladağ, “Cities and Administrative Divisions of the Ottoman Empire in the Early 16th Century: A Case Study for the Application of Digital History to Ottoman Studies” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2020).

natif ya da tamamlayıcı olarak –sonraki bölümde tartışılacağı üzere– aynı dönemi ele alan birinci el kaynaklarda “nefs-i kaza/nahiye/karye” gibi terimlerle anılan 700’e yakın yerleşim merkezi “şehir” kabul edilebilir. Her halukarda yüzlerle ifade edilen bu “şehir”ler tanıma, tasvire ve en önemlisi de tasnife muhtaçtır. Bu tasnif şehirlerin morfolojik, demografik, idari, hukuki, iktisadi ve sosyal nitelikleri esas alınarak özgünlük ve benzerlikleri tespit edilerek yapılabilir. Elinizdeki çalışma “sosyal-mekansal tarihçilik” yaklaşımı olarak tanımlayabileceğimiz böyle bir yaklaşımla yazılmıştır.<sup>3</sup>

Bu yaklaşım, literatürün şimdiye kadar çok değerli bir şekilde yaptığı tekil şehir ölçekli çalışmaların ötesine geçerek imparatorluk coğrafyası ölçeğinde araştırmalar yapmayı ve yine küresel ölçekte ilişkileri ve tasnifleri takip etmeyi gerektirmektedir. Bu tür bir araştırma gündemini yönlendirecek en önemli unsur ise böyle bir çalışmayı mümkün kılacak birinci el kaynakların varlığıdır. Mevcut literatürde daha çok tekil şehirler çalışıldığı için o şehirle ilgili bazen tek bazen de birbirinden bağımsız birkaç kaynağın bulunması yeterli olmaktadır. Ayrıca bu tür çalışmalarda tek bir tarih yerine genellikle bir dönem çalışması yapıldığı için birbirinden farklı usul ve içeriğe sahip kaynaklar bir araya getirilerek araştırmalar yapılmaktadır. Bahsi geçen diğer iki ölçekte, yani tüm imparatorluk coğrafyası ve küresel ölçekte çalışma yapmak için ise, tek tek şehirlere dair veriler sunan kaynaklar kadar pek çok şehrin verisini aynı anda barındıran kaynak serilerine ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı türden kaynaklar verilerini belirli bir amaç için topladıklarından terminoloji ve veri tipi açısından araştırmacının işini kolaylaştırır. Aynı tarihteki kaynakları kullanmak da araştırmacıyı tarihsel bağlamın değişmesiyle oluşacak sorunlardan kurtarır. Yaklaşım meselesi bir tarafa bırakılarak kaynakların durumu açısından bakıldığında da benzer bir manzara ile karşılaşılır. Tek tek şehirler hakkında bilgi içeren kaynaklar araştırmacıyı tekil şehir ölçeğinde çalışmaya iterken, sınırlı bir tarih aralığında tüm şehirlere dair veri ihtiva eden ikinci tür kaynaklar da imparatorluk ölçeğinde ve küresel ölçekte çalışma yapmaya yönlendirmektedir. Bu çalışma çok nadir rastlanan ikinci tür bir kaynak grubuna odaklanacak ve bu kaynakları yukarıda ifade edilen yaklaşımla inceleyecektir. İlgili

<sup>3</sup> Bu tartışma ve yaklaşımın detayları ve örnekleri için bkz. Yunus Uğur, “Tarihçilikte “Mekânın Yeniden Keşfi”: Osmanlı Şehir Çalışmaları İçin Öneriler,” *İdealKent Kent Araştırmaları Dergisi* 30 (2020): 678-700. Ayrıca bkz. Yunus Uğur, “Mapping Ottoman Cities: Socio-Spatial Definitions and Groupings (1450-1700),” *Journal for Early Modern Cultural Studies* 18 (2018): 16-65.

kaynağı bir yandan kendi içerisinde bir yandan da dönemin diğer kaynakları karşısında değerlendirecektir.

Tarih çalışmalarında birinci el kaynakların kullanımı yadsınmaz değere sahiptir. Birinci el kaynaklar olayların gerçekleştiği döneme ait olduğu için hem olgusal gerçekliği tespit etme anlamında değerlidir hem de içerdiği veri türüyle tarihçiye nasıl bir tarihçilik imkanı tanıdığı açısından önemli ve yönlendiricidir. Böyle olunca kaynaklarla ilgili iki düzlemde farklı sorularla muhatap olunur.<sup>4</sup> Birinci düzlemde, yani kaynak ve kaynakların verdiği bilgilere dair sorular güvenilirlik ve geçerlilik çerçevesinde sorulardır. Başka bir ifade ile, bu aşamada, elimize kadar ulaşabilmiş olan kaynaklar ne kadar otantik ve güvenilirdir ve dönemin kaynaklarını ne düzeyde temsil etmektedir soruları gündemdedir. İkinci düzlemdeki sorular ise kaynağın verdiği bilgilerin objektiflik, geçerlilik ve doğruluk derecesi üzerinedir: eldeki kaynak, olayla ilgili tüm bilginin ne kadarını ne doğrulukta ve kimin perspektifinden vermektedir?<sup>5</sup> İlk aşamadaki sorular daha çok arşivcilikle ikinci aşamadakiler ise tarihçilik ve tarihyazımı ile ilgilidir. Tarihçi ile kaynak arasındaki etkileşim ikinci aşamadaki sorularla başlamaktadır. Tarihçi öncelikle kaynakların arşivcilik yöntemleri ile güvenilirliğini tespit eder ama daha da önemlisi onların temsil değerini –örneğin farklı türdeki kaynaklar arasındaki konumunu– ve verdiği bilgilerin tarihçiliğe ne kattığını değerlendirir. Şüphesiz bu çift yönlü bir uğraştır. Kaynaklar tarihçiyi yönlendirir; idari, hukuki, sosyal, ekonomik, teknik ya da biyografik bir veriyi belirli bir formatta sunarak tarihçinin ufkunu belirler. Tarihçi de eldeki tarihyazımı yaklaşım ve yöntemleri ile ya da gerekirse yeni yöntem ve kavramsal araçlarla bu sürece cevap verir ve kaynakları ve barındırdığı bilgiyi anlamaya çalışır. Örneğin bu çalışma, elimize ulaşmış bir muhasebe ve tahrir serisinin kaynak olarak durumunu ortaya koymaya çalışacak ve içeriği ile ilgili ileride yapılacak tarihsel analizlere zemin hazırlayıp hazırlamadığını sorgulayacaktır.<sup>6</sup>

4 Sorunun tasviri ve tartışması için bkz. Yunus Uğur, “The Ottoman Court Records and the Making of ‘Urban History’, with Special Reference to Mudanya Sicils (1645-1800)” (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001), 8-27; Abdülkadir Özcan, “Osmanlılarda Tarihyazımı ve Kaynak Türlerinin Ortaya Çıkışı,” *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 53-65.

5 Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 1-25.

6 Tarihçi ve kaynaklar ilişkisine dair tartışma için bkz. John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 79-102.

Kaynaklarla tarihçilik arasında başka bir mesele daha vardır ki o da bu çalışmayı ilgilendirmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bütüncül, karşılaştırmalı ya da bu çalışma tarafından benimsenen sosyal-mekansal tarih yaklaşımı için birinci el tarih kaynaklarının temsil ve kapsamı çok daha fazla önem arz etmektedir. Bu yaklaşımlara sahip bir şehir tarihi çalışması aynı anda daha fazla şehri ya da bir şehir içerisinde daha fazla tarihsel aktör, kurum ya da olayı birbiri ile ilişkileri çerçevesinde anlamak isteyeceğinden tüm bu şehirleri ve temaları içerecek birinci el kaynaklara muhtaçtır. Osmanlı dönemi kaynakları ise oluşumları (devlet, özel, kişi, kurum gibi), içerikleri (devlet kararları, vergi, vakıf ve mahkeme kayıtları, edebi ve tarihsel anlatılar gibi) ve türleri (arşiv ve yazma gibi) ile birbirinden farklı usul, üslup ve yoğunlaşmalara sahip olduğu için, tek bir kaynak kullanımı yetersiz kalmakta, çoklu kaynak kullanımının da bazı sorunları bulunmaktadır. Çoklu kaynak kullanımı bir kaynağın sahip olabileceği gerçeklik, objektiflik ve doğruluk sorunlarını aşmak için elzem olsa da farklı şehirleri ya da şehir unsurlarını çalışırken gerekli veriyi tutarlı bir şekilde bir araya getirmeyi zorlaştırmaktadır. Kaynaklar amaçları, kullandıkları terminolojiler ve içerdikleri veri tipi bakımından farklılıklar barındırdığından, örneğin bir şehir için bir tür tapu tahrir defteri elimizde bulunurken başka bir şehir için başka bir tür tapu tahriri, avarız, vakıf defteri ya da şer'iyeye sicili bulunabilmektedir. Böyle olunca karşılaştırma yapılacak analiz birimleri değişmekte, aynı tip veri bulunamamakta, yakın da olsa farklı tarihlere ait bilgiler bulunabilmekte ve birbirlerine nispetle kaynaklar eksik ve fazla veriler içerebilmektedir. Bu da karşılaştırmalı ya da ilişkisel çalışmayı zorlaştırmaktadır. Hatta aynı kaynak türünde farklı şehirler ve şehir unsurları için veri bulunsa bile tarihler değiştiğinde ölçü, tartı ve para birimleri başta olmak üzere terminoloji ve veri ağırlıklarında değişimler olabilmektedir. Sonuç itibarıyla bu tür farklı kaynaklarla yapılan çalışmalarda varsayımlarla ve yaklaşık bilgi türleri ve veriler ile ilerlenebilmekte; bu da ortaya çıkan tarih çalışması için temel bir eleştiri konusu olmaktadır. Bu durumda, karşılaştırmalı ve sosyal-mekansal tarih yaklaşımıyla ya da bütüncül bir tarih anlayışıyla yapılacak şehir çalışmaları için en verimli birinci el kaynak, aynı tarihte Osmanlıların farklı coğrafyalarından şehirlere dair aynı veri türü ve veriler içeren tek bir kaynak türü olacaktır.

Yukarıda tasvir edilen hale uygun istisnai bir kaynak grubu elinizdeki çalışmanın odağında yer almaktadır. 937/1530 tarihli Muhasebe-i Vilayet Defterleri Osmanlı İmparatorluğu'nun bü-



tününde yer alan vilayet, liva, kaza, nahiye, karye, mezraa ve cemaatleri binlerce sayfalık ve arşivde yedi farklı numara ile kayıtlı defterlerde tahrir etmiştir. Bu icmâlî muhasebe defterleri böylece, tek bir tarihteki neredeyse bütün imparatorluk şehirlerinin temel verilerini görmek isteyen Osmanlı şehir tarihçisine çok büyük bir imkan sunmuştur. Rumeli, Anadolu ve Arap coğrafyasında bulunan 8 vilayet, 89 liva, 500 kaza ve binlerce köy, mezraa ve cemaatin bilgilerini havi bu defterler, 540 şehir/merkezi de (nefs-i kaza/karye) dahil, bu yerleşim birimlerine ait demografik (hane, nefer ve dinî dağılım), yerleşim (mahalle ve alt yerleşim birimleri), mimari yapılar (imaret, cami, medrese, hamam, dükkan vb.) ve iktisadi durum (vakıf, mülk ve tasarruf, vergiler, gelirler, tarımsal ürünler vb.) gibi pek çok konuda veriler sunmaktadır.

Bu muhasebe defterlerinin de parçası olduğu tahrir defterlerinin, bir tür olarak Osmanlı tarihçiliğindeki kullanımı ve sorunları çokça tartışılmıştır.<sup>7</sup> Bununla birlikte, bu tür defterlerin Osmanlı tarihçiliği ve şehir tarihçiliği açısından önemi hiç yadsınmamıştır. Nitekim bugüne kadar yüzlerce Osmanlı şehrinin tarihi sadece bu kaynak türüne bağlı olarak çalışılmıştır.<sup>8</sup> Bu kaynakların amaç ve içerik olarak vergi toplama hedefi ile ve belirli kriterler içerisinde hazırlandığı aşikardır. Hal böyle olunca örneğin yerleşim yerindeki hane sayılarından yola çıkarak nüfusla ilgili tahminde bulunmayı oldukça zorlaştırırlar. Yine de bu verilerden yola çıkılarak orada olabilecek “en az” nüfus hakkında bir tahminde bulunmak kabul edilebilir bir durumdur.

Buna benzer bir şekilde yukarıda ifade ettiğimiz geçerlilik, objektiflik ve doğruluk kriterleri çerçevesinde bir kaynak serisi kimi, neyi ve ne kadar doğru saydığına dair şüpheler barındırsa da bu durum o kaynak serisini bir kenara atmaya gerektirmez. Örneğin 937/1530 Muhasebe-i Vilayet Defterleri çok kısıtlı hatta tek bir ta-

7 Bkz. Feridun M. Emecen, “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Tahrir Defterleri,” *Tarih ve Sosyoloji Semineri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 143-56; Mehmet Öz, “Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler,” *Vakıflar Dergisi* 22 (1991): 429-39; Fatma Acun, “Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Genişleyen Sınırları: Defteroloji,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1 (1999): 319-32; Erhan Afyoncu, “Türkiye’de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1 (2003): 267-86; Yunus Uğur, “Osmanlı Şehirleri Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)” (Proje Raporu, TÜBİTAK, 2016).

8 Uğur, “Osmanlı Şehirleri Tipolojileri”; Uğur, “Tarihçilikte Mekânın Yeniden Keşfi.”

rihte bütün imparatorluğu kapsayan bir kaynaktır ve dönemini ne oranda temsil ettiği burada incelenecektir. Bu defter serisi Osmanlı şehirleri arasındaki gruplaşmaları ve karşılaştırmaları kendi terminolojileri ve verileri ile çalışmaya imkan vermektedir. Aynı tür ve aynı tarihli defterde bir şehir için belirli bir veri ne kadar temsil ediliyorsa diğer şehirler için de yakın bir oranda temsil edileceğini varsayan yaklaşımımız şehirleri birbiri ile mukayese ederek bir ölçek geliştirmeye imkan verecektir. Bu yaklaşımın, literatürde yaygın çok farklı kaynaklara dayanarak yapılan tasnif, karşılaştırma ve ölçeklendirme çalışmalarına nispetle, daha az soruna yol açacağı düşünülmektedir.

Diğer taraftan Osmanlı şehir tarihçiliğinde birden fazla şehri ya da bölgeyi mukayeseli bir şekilde ele alan çalışmaların sayısının son yıllarda arttığı gözlemlenmektedir. Vera Constantini ve Markus Koller,<sup>9</sup> Ulrike Frietag, Malte Fuhrmann vd.,<sup>10</sup> ve U. Frietag ve Nora Lafi'nin<sup>11</sup> editörlüğünde neşredilen kitaplar, İsmail Hakkı Kadı,<sup>12</sup> Sibel Zandi-Sayek,<sup>13</sup> ve John-Paul Ghobrial'in<sup>14</sup> kitapları hem Osmanlı coğrafyasındaki şehirleri kendi aralarında hem de dünyanın diğer şehirleri ile ilişkileri çerçevesinde çalışmaktadır. Elinizdeki çalışma bu tür bir yaklaşımın gelişmesi ve birinci el kaynaklar üzerinden yapılacak benzeri çalışmaların artması için de bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Yine bu çalışma tarihçilik, mekan ve şehir ortamı konularına eğilen birinci el kaynaklar ve tarih-coğrafya ilişkisine dair gelişmekte olan literatüre<sup>15</sup> de dolaylı olarak katkıda bulunmaktadır.

9 Vera Costantini ve Markus Koller, ed., *Living in the Ottoman Ecumenical Community Essays in Honour of Suraiya Faroqhi* (Leiden: Brill, 2008).

10 Ulrike Frietag, Malte Fuhrmann vd., ed., *The City in the Ottoman Empire: Migration and the Making of Urban Identity* (Londra: Routledge, 2011).

11 Ulrike Frietag ve Nora Lafi, ed., *Urban Governance Under the Ottomans: Between Cosmopolitanism and Conflict* (Londra: Routledge, 2014).

12 İsmail Hakkı Kadı, *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century Competition and Cooperation in Ankara, Izmir, and Amsterdam* (Leiden: Brill, 2012).

13 Sibel Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir: the Rise of a Cosmopolitan Port 1840/1880* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012).

14 John Paul Ghobrial, *Fısıldaşan Şehirler: 17. Yüzyılda İstanbul, Londra ve Paris Arasında Bilgi Akışı*, çev. Kahraman Şakul (İstanbul: Küre Yayınları, 2020).

15 Fariba Zarinebaf, J. Bennet ve L. J. Davis, ed., *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: the Southwestern Morea in the 18th Century* (Atina: American School of Classical Studies at Athens, 2005); S. Bazzaz, Y.

### 937/1530 MUHASEBE-İ VİLAYET DEFTERLERİ: TEMSİL, İÇERİK VE KONUMLANDIRMA

İlk olarak Ömer Lütfi Barkan tarafından önemine işaret edilen ve kullanılan 937/1530 Muhasebe-i Vilayet Defterleri ve dönemi tahrirleri daha sonra Halil İncalcık rehberliğinde Devlet Arşivleri Başkanlığı (DAB) tarafından tıpkıbasım ve indeks olarak hazırlanmıştır.<sup>16</sup> İncalcık'a göre bu defterler, tüm vergi gelirlerinin (mahsulat) icmalini göstermektedir. Tımar icmal ve mufassallarından farklı olarak sadece bu tarihte (1530) bu türde bir defter tutulmuş ve sonra bir daha tekrar edilmemiştir. Bu yönüyle yine aynı tarihlerde hazırlanan ve daha sonra da devam eden Muhasebe-i Varidat ve İhracat defterlerine yani bütçelere benzemektedir. İncalcık'ın rehberliğindeki projede bu özgün defterlerin dönemin livalara ait tımar icmal ve mufassal defterleri ile karşılaştırılarak yayınlanması hedeflenmiştir. Böylece Osmanlı arşivlerindeki mevcutları bu seri çerçevesinde 15 cilt halinde yayınlanmıştır (bkz. Kaynakça). Ayrıca sonraki zamanlarda bu defterlerin bazıları ile ilgili üç yüksek lisans tezi yapılmıştır.<sup>17</sup> Barkan bu defterleri özellikle Osmanlıların genel nüfus bilgisinin tespiti çerçevesinde, özellikle Rumeli'nin demografik durumunu merkeze alarak çalışmalarında kullanmıştır.<sup>18</sup>

---

Batsaki ve D. Angelov, ed., *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space* (Cambridge: Harvard University Center for Hellenic Studies, 2013); Pınar Emiralioğlu, *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Mediterranean* (Londra: Ashgate Publishing, 2014); Palmira Brummet, *Mapping the Ottomans: Sovereignty, Territory and Identity in the Early Modern Mediterranean* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

16Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler," *İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1949): 524-69; Ö. Lütfi Barkan, "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi," *Türkiyat Mecmuası* 10 (1951-1953): 1-26; Halil İncalcık, "Giriş," *438 numaralı Muhasebe-i Vilayet -i Anadolu Defteri (937/1530)* (Ankara: Devlet Arşivleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

17M. Kaya, "438 numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri'ndeki (937-1530) Ankara Livası Bölümünün Transkripsiyon ve Değerlendirmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2000); F. Açıkgöz, "438 numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) I-II'ye göre Ankara, Çankırı ve Sultanönü Sancaklarında Yer Adları" (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2004); H. Yeni, "Demography and Settlement in Paşa Sancağı Sol-kol Region according to *Muhasebe-i Vilayet -i Rumeli Defteri* dated 1530" (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2006).

18Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan."

Devlet arşivlerinin bahsi geçen neşirleri çok nitelikli olmasına rağmen tüm defterlerin transliterasyonunu ve analizlerini içermektedir. 15 cilt olarak yayımlanan eserde, defterlerle ilgili genel bir malumat verilmekte, her liva ile ilgili Osmanlı arşivinde başka hangi defterlerin mevcut olduğu listelenmekte ve eyaletin yekûn cetvellerinin transliterasyonu araştırmacıya sunulmaktadır. Kapsamlı bir indeks ve ölçeği bulunmayan harita ekleri ile tahririn tıpkıbasımı verilmektedir. Bir anlamda araştırmacıya ilgisine göre bu kaynakları kullanmanın yalnızca kapısı açılmaktadır. Elinizdeki çalışma bu neşir ve ilgili literatüre bazı ilave katkılarda bulunmuştur. Örneğin DAB neşri bu livalarla ilgili Ankara Tapu Kadastro Müdürlüğü arşivinde başka defterin olup olmadığı bilgisini Doğan kataloğunu<sup>19</sup> kullanarak verirken bu araştırma Işık, Kadioğlu ve Yıldırım kataloğunu<sup>20</sup> da tarayarak döneme dair yeni defterleri tespit etmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca defterler bizzat incelenerek kataloglarda karıştırılan liva-kaza statüleri düzeltilmeye çalışılmıştır. Barkan “bu defterlerde Mısır, Irak ve Tuna ötesi Avrupa bölgeleri mevcut bulunmamaktadır”<sup>22</sup> gibi genel bir ifade kullanmışken elinizdeki çalışma kaynaklardaki verileri tekrar elden geçirerek defterlerin tam olarak kapsadığı coğrafyayı CBS araçları kullanarak ilk defa yayınlanacak kapsamlı haritalarla netleştirmiştir. DAB neşri yukarıda ifade edildiği gibi defterlerin indekslerini ve yekûn cetvellerini vermekle birlikte, araştırma sırasında buralarda epey hata olduğu –özellikle atlamalar– görülmüş ve çalışmanın defterlerin orijinallerinden yürütülmesi gerekliliği ortaya konulmuştur. Dolayısıyla elinizdeki çalışmada bu neşir ve literatürden çokça istifa edilmiş olmakla birlikte buradaki iddialar için defterler tekrar elden geçirilmiş, orijinallerinden okunmuş ve neşirler ile ilgili literatürdeki tespitler gözden geçirilmiştir.

19 Ashkan Doğan, *Tapu Kadastro Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Mufassal, İcmal, Evkaf ve Derdest Defterlerinin Toplu Kataloğu* (Ankara: 1993).

20 Sevgi Işık, Songül Kadioğlu ve Mehmet Yıldırım, *Kuyûd-ı Kadîme Arşiv Kataloğu* (Ankara, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012).

21 İncalcık, bu neşir projesinin ilk cildinde Osmanlı Arşivi’nde ve Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü’nde yaklaşık 1850 tahrir defterinden bahsetmektedir. Günümüzde bu rakamın 3 binin üzerinde olduğu tespit edilmiştir (bkz. Uğur, “Osmanlı Şehirleri Tipolojileri”). Zaten İncalcık da aynı yazısında Kuyud-ı Kadime Arşivi uzmanlarından Muzaffer Arıkan’dan alıntıyla daha kapsamlı taramalar ve tespitler için yeni sistematik arşivin tamamlanması gerektiğini söylemiştir ki bu da 2013 kataloğu ile ortaya çıkmıştır (İncalcık, “Giriş,” 1, 6).

22 Barkan, “Tarihi Demografi,” 11.

### Dönemin Kaynakları Açısından Defterlerin Temsili

Daha yakından incelenecek olursa, DAB tarafından 15 cilt halinde faksimilesi ve indeksi yayınlanan defterlerde esas olarak 166, 167, 367, 370, 387, 438 ve 998 numaralı muhasebe defterleri neşredilmiş ve bunlara ek olarak 94, 101, 114, 390 ve 1078 numaralı icmal defterlerinden eksik bilgiler ikmal edilmiştir. Böylece bu neşir serisi kapsamında toplamda 12 defterin indekslemesi yapılmıştır.

Bu defterlerden 8 tanesi (166, 167, 367, 370, 387, 438, 998, 1078) 937/1530 tarihli ve diğer dört tanesi önceki dönemlere aittir. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri ve Tapu Kadastro Arşivleri kataloğuna göre sadece 937/1530 tarihli defter sayısı 27 adet olduğuna göre bu neşirde dikkate alınmayan benzeri nitelikte 19 defter daha bulunmaktadır. Bu ilave 19 defter çok önemlidir zira defter türü değişse bile ihtiyaç halinde şehirlerle ilgili aynı tarihli tahrir defterlerinden ilave veriler bulmak mümkün olmaktadır.

Yukarıdaki yöntemsel sorular çerçevesinde bu defter serisinin sadece 1530 tarihindeki kaynakların değil ait olduğu dönemin benzeri kaynaklarını ne nispetle temsil ettiği de incelenebilir. Işık, Kadioğlu ve Yıldırım kataloğu kullanılarak ve tarihsel kapsam biraz daha genişletilerek 937/1530 yılı yerine bu tarihin on yıl öncesi ve on yıl sonrası da dikkate alınsa (1520-1540 arası tarihler) benzeri nitelikteki tahrir defteri sayısı 172'ye ulaşmaktadır. Bu sayıya aynı tarihlerdeki kayıtlarda net tarih verilmeyip tarih aralığı şeklinde belirtilen ya da "Kanuni" dönemi olarak tarihlenen defterler de katılırsa ilgili defter sayısı 256'ya çıkmaktadır. Tablo 1'de hem bu tarih aralığındaki tüm defterler tarihleri ve numaraları ile verilmiş hem de her bir defterin kapsadığı liva sayısı belirtilmiştir. 1530 tarihli DAB'ın neşrettiği defterler farklı bir renkle işaretlenerek söz konusu defterlerin dönemin tüm defterleri arasındaki konumu araştırmacılar için daha net sunulmuştur. Buradan anlaşılmaktadır ki Muhasebe-i Vilayet Defterleri Osmanlı şehirlerine ait vergi kayıtlarını içeren defterlerden 1530 tarihine ait olanların %25'ini (27 defterden 7'sini) ve 1520-1540 tarihleri arasındaki ilgili kayıtları barındıran tahrir defterlerinin ise %3 kadarını (256 defterden 7 defter) temsil etmektedir. Sonuç olarak bu defter grubunun 1530 yılına dair çok önemli oranda bir veri sağlama potansiyeli olduğu anlaşılmıştır. Sonraki kısımda incelenecek olan defterlerin kapsam ve içerik analizi bunu daha da net ortaya koyacaktır. Ayrıca bu defterler hem 1530 hem de tarihsel bağlamı denilebilecek 1520-1540 tarihleri arasındaki diğer tahrir defterlerinden eksikliği-fazlası ikmal edilebilecek bir konumda bulunmaktadır.

**Tablo 1:** 1520-1540 (926-947) Tarihleri Arasındaki Tahrir Defterleri (DAB'ın nesrettiği 12 defter gri ile işaretlenmiştir).

Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı	Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı	Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı
926	75	2	929	22	1	933	136	10
	79	6		115	3		137	2
	91	1		116	12		251	8
	93	1		117	2		394	1
	94	1		118	9		620	1
	95	1		119	4		137/1	2
	96	1		120	20	934	138	10
	97	2		121	1		139	5
	98	7		122	2		140	1
	99	4		166	2		141	3
	115	1	550	2	142		3	
	116	1	123	8	143		8	
	281	1	371	4	144		6	
	22997	1	16016	1	145		2	
927	7	1	930	16027	1	146	3	
	64	1		931	124	5	1011	1
	100	1	125		1	935	147	1
	101	1	126		5		148	14
	102	1	392		1		149	7
	103	1	399		1		150	2
	104	2	4735		1		151	8
	105	3	932		127		1	152
	106	2		128	3	193	1	
107	3	129		1	387	5		
928	109	8		130	6	936	153	1
	110	8		131	1		154	6
	111	1		132	1		155	1
	112	1		133	14		374	1
	113	2		134	6		403	1
	182	1	135	1	424		1	
	541	1	192	1				
1061	5	969	4					

Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı	Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı	Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı
937	156	7	943	185	10	925-936	72	4
	157	1		186	1		927-937	92
	158	1		187	1	928-937		108
	159	1		404	1		929-938	114
	160	1		450	1	928-929		399
	161	13		1067	1		929	1006
	163	7		568/3	1	930-937		162
	164	1	944	188	8		932-938	169
	165	2		189	1	937-947		199
	166	9		190	2		940-953	245
	167	6	191	1	943-944	183		3
	168	2	945	192		9	Kanuni Dönemi	1
	171	1		6160	5	10		1
	199	2	946	193	1	87		7
	282	1		194	1	350		1
	283	1		195	1	368		2
	367	8		196	6	369		1
370	9	197		2	371	3		
387	26	198		8	372	4		
408	1	274		1	373	2		
438	10	415	3	374	1			
506	1	531	1	375	2			
540	1	1237	1	376	1			
966	1	947	200	4	377	1		
998	38		201	1	378	10		
1015	2		202	15	379	1		
1078	1		203	1	380	2		
937	170		9	204	2	381		1
	172		6	205	3	382	10	
	173		1	206	8	384	3	
938	174	2	207	1				
	175	1	208	7				
	176	3	209	1				
	177	1	210	12				
939	3	1	419	1				
	177	1	432	1				
	178	7	1071	1				
	179	2	921-939	53	2			
	180	1	923-937	62	1			
	181	4						
184	1							

Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı	Tarih (H.)	Defter No	Liva Sayısı
Kanuni Dönemi	385	2	Kanuni Dönemi	430	2
	386	1		431	1
	388	4		433	12
	389	2		434	8
	390	11		435	1
	391	14		436	1
	392	9		437	8
	393	1		440	1
	394	1		441	1
	395	1		442	2
	396	1		443	1
	397	2		444	1
	398	1		445	1
	399	2		446	6
	400	1		447	1
	401	1		449	8
	402	8		450	14
	403	8		451	3
	406	3		452	4
	408	6		453	14
	409	2		454	1
	410	9		455	17
	411	1		456	12
	412	1		582	1
	413	1		978	1
	414	5		994	8
	415	1		1013	1
	416	9		1072	1
	417	2		4540	11
	418	2		7457	11
419	5				
420	1				
421	2				
422	2				
423	1				
424	7				
425	5				
426	3				
427	2				
428	3				
429	2				



### Kapsadığı Yerleşim Birimleri Açısından Defterlerin Temsili

Bu temsil incelemesini defter sayılarının ötesine geçerek Muhasebe-i Vilayet Defterleri serisinin kapsadığı yerleşim birimleri açısından da değerlendirmek mümkündür. Bunun için yine Tablo 1 kullanılabilir. Tablo 1’de hem tarihlere göre defter numara ve sayıları hem de her bir defterin kapsadığı liva sayısı görülmektedir. Bu 256 defter 430 liva ve kaza (kataloglarda liva olarak ifade edilen yerlerin bazen kaza olduğu görülmüştür) ile ilgili bilgi ihtiva etmekteyken örneğin sadece 937/1530 tarihli 27 defterde 127 farklı liva-kaza hakkında tahrir mevcuttur. Muhasebe-i Vilayet Defterleri’nde 89 liva mevcut olduğundan bu defterlerin, dönemin tüm livalarını önemli ölçüde temsil ettiği ortaya çıkmaktadır.

937/1530 tarihli 8 defterde 89 farklı liva bilgisi yer aldığından Işık, Kadioğlu ve Yıldırım katalogunda aynı tarihte varolan ve bizim de liva olarak tespit ettiğimiz en az 21 liva bilgisi (bkz. Tablo 2) diğer defterlerden araştırılmak ve bunlara eklenmek durumunda kalmıştır. Bunlara ilaveten Muhasebe-i Vilayet Defterleri’nde yer alan 89 livaya, DAB neşrinde yer verilen 114 ve 390 numaralı ilave defterlerin Mora bölgesindeki 10 sancağı daha eklenebilecekken detaylı incelemede bunların sancak değil kaza olduğu görülmüştür.<sup>23</sup>

Böylece neşredilen defterlerde yer almamış ama kataloglarda varolan 1530 tarihli defterlerdeki en az 21 liva/sancağın (bkz. Tablo 2) bunlara ilave edilmiş ve neticede Mora bölgesindeki sancaklar dışında 110 liva/sancak elde edilmiştir. Ayrıca 1530’da mevcut yerleşim birimlerinin temsil meselesi netleştirilmek ve eksik bilgiler tamamlanmak istendiğine göre tarihsel bağlamı ifade eden 1520-1540 tarihleri arasındaki tahrir defterlerinde haklarında bilgi bulunan 430 liva/sancak ve kazanın da tespiti ve bunlardan da istifade edilmesi gerekir. Bunlar da 296 liva ve kazadır (bkz. Tablo 3). Geldiğimiz noktada kataloglardaki tüm bu veriler ve bizzat defterler incelenerek 1530’lardaki idari taksimat ve defterlerin kapsamı artık netleştirilebilir hale gelmiştir.

<sup>23</sup>Aynı neşirde kullanılan 94 ve 101 numaralı defterler, 7 esas defterde eksik olan Anadolu ve Tırhala sancaklarındaki bazı bilgileri tamamlamak için kullanılmıştır. Buralardan yeni bir liva eklenmemiştir.

**Tablo 2:** DAB Neşrinde bulunmayan 937/1530 tarihli defterlerdeki Liva-Sancaklar

Liva-Sancaklar/ Defterler	
Behisni, 156	Leskofça, 161
Bolvan, 161	Malazgird, 163
Bosna, 282, 283, 540	Mekke, 161
Gümüş, 161	Petroş, 161
Îlâna, 161	Ramle, 1015
İzmirlik, 161	Resava, 161
İzvornik, 171	Semendire, 506
Koznik, 161	Ürgüb, 161
Köstendil, 167	Vidin, 160
Kudüs, 1015	Zablana, 161
Kurşunlu, 161	

**Tablo 3:** 1520-1540 tarihli defterlerde bilgisi bulunan Liva-Sancak ve Kazalar (1530'da Bulunanlar Haric)

Liva-Sancak ve Kazalar				
A'zaz	Çetroz	İnebahtı	Mana	Seyzer
Ada	Çimenili	İnönü	Manastır	Şile
Adilcevaz	Çirmen	İnsuyu	Manisa	Suayib
Akçakızanlık	Çokunya	İpsala	Mardin	Şumnu
Akşehir	Çorlu	İshaklu	Mastura	Taife
Aladağ	Daday	İskenderiye	Mecidözü	Taşil
Alaşehir	Demirhisar	İskenderun	Meraga	Taşköprü
Altunözü	Develi	İspir	Merzifon	Taşöz
Amid	Devkerani	İstanbul	Merzuman	Tatarcık
Anapoli	Dimetoka	İştib	Mihaliç	Tatarpazarı
Anavarza	Dimitrofça	İvraca	Mihaliçlik	Tebriz
Antakya	Direnofça (Direnof)	İzdin	Mihranî	Tekfurdağı
Araban	Dobrican	İzmir	Modava	Tercan
Arac (Kastamonu)	Draman	İznebol (Znepolje)	Mohac	Tercil
Arpaz(Aydın)	Duragan	İznik (İznicmid)	Nablus	Tire

Liva-Sancak ve Kazalar				
Arsus (Arsuz-ili)	Edincik	Kakun	Narda	Toragan
Atak	Eğrigöz	Kalecik	Nemçe	Toyhisar
Atina	Elbistan	Kalkandelen	Nevrekob	Turhal
Atranos	Ereğli	Kandıra	Novesin	Tuzla
Avrathısarı	Ergene	Karadağ	Novigrad	Ulaş
Avşar	Erzincan	Karadonlu	Opar	Ulubat
Ayandon	Erzurumâbâ	Karaferye	Osad	Ustrumca
Ayas	Eskihisar	Karaisalı	Ösek	Ülgün
Ayasluğ	Estergon	Karakoyunlu	Pasin (Pasinâbâd)	Ünye
Aydın	Evreşe	Karınova	Peste	Üsküb
Baalbek	Feke	Karlı	Pirlepe	Üsküdar
Bacı	Filiba	Kars-ı Zülkadriye	Platomanı	Üzitsa
Badracık	Firecik	Kavurgalı	Pojega	Vaç
Bağdad	Foça	Keçkemek	Prevadi	Valpova
Bâlâ	Galata	Kelkit	Preveze	Varadin
Basya	Gargajal	Kepsud	Priştine	Vişegrad
Bayındır	Gebze	Kerkük	Raab	Vulçitrın
Behram	Geçmelik	Kestel	Rışvan	Vulkaşın
Belgrad	Gelibolu	Kesterye	Rum	Yağmurderesi
Belviran	Gernovi	Keşan	Rumeli	Yalakâbâd
Beni Atike	Geyve	Kınık	Sahra	Yanbolu
Beni Cehim	Göksun	Kırçova	Samakov	Yanova
Beni Kınane	Göl	Kızılağaç	Samsun	Yanya
Berendi	Görece	Kızılhisar	Saros	Yanyalu Esnek
Bergama	Görice	Kilis (Ayntab)	Sart	Yenice
Berkofça	Gur	Kirmasti	Sas Madeni	Yenice Zağra
Beyrut	Gümülcine	Kite	Sayda	Yenice-i Vardar
Bi'retü'l-Fırat	Güvercinlik	Koğans	Seferihisar	Yenişehir
Bihilişte (Manastır)	Güzelhisar	Komanat	Selanik	Yılanluca
Bihor	Halonik	Kopan	Semendirek	Yoros
Birgi	Hamidili	Koyun	Serfice	Yüregir

Liva-Sancak ve Kazalar				
Bitlis (Vilayet)	Hani	Kökas	Seydişehir	Zağra
Blasiça Madeni	Hasköy	Köprü	Sidre Kapısı	Zağra-i Eskihisar
Boğazkesen	Haslar (Eyûb Sultan)	Köprülü	Sinob	Zamantı
Bozcaada	Hatman	Kratorya	Sirem	Zengicik
Bozdoğan	Hatunsaray	Krilova	Siroz	Zerница
Bozulus	Havran	Kulb	Sofya	Zeytun
Budin	Haymane-i Padişahî	Kusun	Sokol	Zihne (Selanik)
Cebel-i Seman(Halep)	Hazegrad	Kuştimur	Solkol kazaları	Zistovi
Cezire	Horpiste	Küpdere	Sorgun	
Cezire-i Koyun	Hoşalay	Küre	Sultanhisarı	
Cincife (Erzincan)	Hüdavendigâr	Lemberd	Suruc	
Cum	İlok	Limasol	Sütisa	
Cernovi	İmroz	Livâdiye	Süveyda	
Ceska		Maarra	Şehirköyü	
Ceşme			Şetrer	

Aşağıdaki haritalarda, 1530 tarihi merkeze alınarak –aynı zamanda 1520-1540 tarihleri arasındaki kayıtlardan da istifade edilerek– Osmanlı vilayet, liva, kaza, nahiye ve “nefs-i A (A= kaza-nahiye-karye)” olarak ifade edilen yerleşim yerleri kataloglar ve bizzat defterler incelenerek tespit edilmiş ve bunlar coğrafi bilgi sistemleri (CBS) araçları yardımı ile ilk defa işaretlenmiştir. Burada araştırmaya dahil edilen ve yerleşim yerlerinin adı ve bilgileri verilirken kullanılan “nefs-i A” ifadesi üzerinde biraz durmak gerekir. Eldeki kaynaklarda “nefs-i A” tabiri ile ifade edilen merkezî yerleşim yerleri şehir tarihi çalışmaları açısından son derece önemlidir. Başka bir çalışmanın konusu olmakla birlikte, Osmanlı idari ve hukuki –taşra– teşkilatı çerçevesinde bir konuma sahip olmayan bu ifade şehir tarihçiliği açısından “şehir” denen yerleşim birimini tanımlamak için kritik öneme sahip olabilir. Zira “nefs” tabiri kaza, karye ya da mahalle gibi yerleşim yerleri için kullanılabilmekte ve bu açıdan mevcut teşkilat sistemine uymayan bir anlama işaret etmektedir. Daha yakından bakıldığında, “nefs” tabiri kullanılan merkezî

yerleşim yerlerinin belirli bir nüfusun üstündeki yerler olduğu ve Osmanlı mali sisteminde genel olarak kazalarda bulunan mukataaların buralarda da söz konusu olabildiği göze çarpmaktadır. Ayrıca idari teşkilatta kaza statüsünde olan bazı yerler için “nefs” ifadesinin kullanılmadığı görülmekte, dolayısıyla da bir statü olarak “nefs” ibaresinin, başka ihtimallerle birlikte bizlere “şehirlerin” tanımını ve statüsü için Osmanlı bağlamında kullanışlı bir ifade ve ipucu görevi görebileceğini işaret etmektedir. İleriki çalışmalarda detaylandırılacak bu tartışma bağlamında Harita 4 ve 5’te nefislerin de yerleri işaretlenmiş bulunmaktadır. Başka bir not da “nahiye” kullanımı ile ilgilidir. Özellikle Arap vilayetleri dışındaki vilayetlerde nahiye, “kaza”dan farklı daha küçük bir üniteyi ifade ederken, Arap vilayetlerinde “kaza” yerine kullanılmıştır. Onun için de bu çalışmada, nahiye niteliğinin kullanıldığı bölgeler kaza statüsünde değerlendirilmiştir.

Buna göre Harita 1-5 için yukarıda ifade edildiği üzere öncelikle 166, 167, 367, 370, 387, 438, 998 nolu Muhasebe-i Vilayet Defterleri ve bunları ikmal için kullanılan 94, 101, 114, 390, 1078 numaralı tapu tahrir defterleri esas alınmıştır. Bu defterler dışında eksik bilgileri tamamlamak üzere 75, 91, 164, 173, 506, 540 numaralı defterler tespit edilmiş, elde edilen liva, kaza ve nefislerin isimleri mevcut listeye eklenmiştir. Ayrıca 998 numaralı 937/1530 tarihli Diyâr-ı Bekr ve ‘Arab ve Zü’l-Kadriye vilayeti muhasebe defterinde Halep ve Şam livalarına ait eksik bilgileri tamamlamak için 397 numaralı Halep Mufassal Defteri ve 401 numaralı Şam Mufassal tahrir defterlerinden yararlanılmıştır. Kerkük livasının eksikleri için 1028 numaralı (1540 tarihli) Bağdat Vilayeti Mufassal tahrir defteri incelemeye alınmıştır. Bu defterde yer alan Bağdat Vilayeti ve Bağdat, Hille, Ramahiyye, Mendelicin, Dakuk ve Kerkük livaları mevcut bilgilerimize eklenmiştir. 1530’larda bir sınır bölgesi olan, kısa süreli aralıklarla Osmanlı-Safevi devletleri arasında el değiştiren ve nihai fethi 1534 yılında gerçekleşerek Diyâr-ı Bekr vilayetine bağlanan Bitlis bahsi geçen yıllarda vilayet olarak verilerimize eklenmiştir. Bitlis Vilayeti için erişebildiğimiz en erken tarihli tahrir defteri 208 numaralı 947/1540 tarihli Bitlis Vilayeti İcmal tahrir defteri olup bu defter de incelenerek verileri alınmıştır. Böylece toplamda 22 defterden istifade edilerek bu çalışma kapsamında vilayet, liva, kaza ve nefis bilgileri oluşturulmuştur. Burada yine bir not olarak ifade edilmelidir ki 1530 yılından sonra bazı eyalet ve livalarda yine düzenleme yapılmıştır. Örneğin 1530 yılında Halep Livasına bağlı olan A’zaz ve Cum nahiyesi ve Kilis nefsi, 1536 yılında müstakil bi-

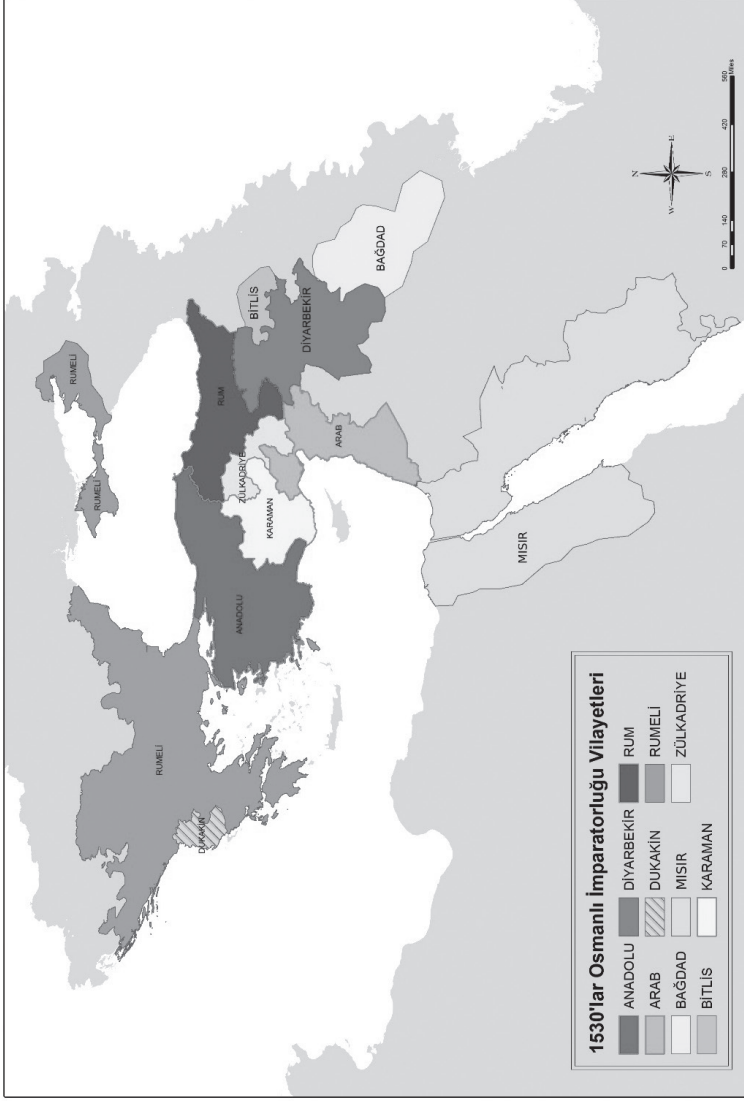
rer liva olmuşlardır. Bu livaların ayrıntılı bilgileri için 181 numaralı A'zaz ve Ekrad Livası mufassal tapu tahrir defteri mevcuttur. Aynı şekilde elimizdeki 387 numaralı defterde Bayburd Vilayeti Şogayn kazasında nefis olarak kaydedilen Erzurum, yapılan düzenlemelerde vilayet statüsü kazanmıştır ki bu pek çok liva ve kazanın durumuna etki edecektir. Erzurum vilayeti için arşivde tespit ettiğimiz erken tarihli 183 ve 190 numaralı icmal tahrir defterleri bu değişikliklerin takibi için bakılması gereken kaynaklar arasındadır.

Özetle Muhasebe-i Vilayet defterleri ekseninde yukarıda bahsedilen 1530'lardaki (1520-1540) tüm kayıtlar Anadolu, Arab, Diyar-ı Bekr, Karaman, Rumeli, Rum-i Kadim, Zülkadriye vilayetlerine dair etraflıca veri sunmakta ve bunlar da vilayet, liva, kaza ve nefis olarak Harita 1-5'te görülmektedir. Kayıtlarda mevcut olan Dukakin Vilayeti ise herhangi bir liva, kaza, nefis bilgisine sahip olmaması nedeniyle haritada sadece vilayet olarak belirtilmiştir. Ayrıca araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız Bağdat, Hille, Ramahiyye, Cevazir, Mendelicin, Dakuk, Kerkük livalarından oluşan Bağdat vilayeti ve Bitlis, Hısn-ı Keyf,<sup>24</sup> Atak, Adilceva ve Mihrani livalarından oluşan Bitlis vilayeti bilgileri de yukarıdaki listeye eklenmiş ve neticede 10 vilayet (bkz. Harita 1), 108 liva (sadece 2'si –Azaz ve Kili– kapsamları belirsiz olduğu için Harita 2'de işaretlenememiştir), 586 kaza (sadece 1 tanesi –Bitlis/Suyur– Harita 3'te işaretlenememiştir) ve 670 nefsin (bkz. Harita 4 ve 5) malumatı elde edilebilmiştir.<sup>25</sup> Böylece, sadece 1530 tarihli Muhasebe-i Vilayet Defterleri'nde bulunan 8 vilayet, 89 liva, 500 kaza ve 540 nefis bilgisi diğer kaynaklarla ikmal edilerek bu haritalar oluşturulmuştur. Buna rağmen, Barkan'ın da dediği gibi o dönemde varolan Mısır vilayetine dair veriler bu dönem kayıtlarında yoktur (karşılaştır, Harita 1 ve 2). Tuna nehrinin Balkan kıyıları olan Semendire ve Silistre gibi uç livalar kayıtlarda mevcut iken Avrupa tarafı mevcut değildir. Irak'ın ise Bağdat vilayeti ve livaları çerçevesinde kayıtları mevcut olup ötesi yoktur. Bununla birlikte, Kuzeyde Akkırman ve Kefe, Güney'de Şam ve Gazze'ye kadar olan kısım bu defterlerde temsil edilmektedir.

24 Burası, 998 numaralı 1530 tarihli Arab, Diyar-ı Bekr ve Zülkadriye Muhasebe-i vilayet defteri'nde Diyar-ı bekr Vilayetinin Deyr ve Rahbe livasına bağlı bir kazadır.

25 Rumeli'deki bazı kazalar defterde iki ayrı livada kayıtlı olmalarına rağmen haritada tek konumda verilmiş ama –iki farklı vergi ünitesi olarak belirtildiği için– ayrı kazalar olarak sayılmıştır. Ayrıca kaza olarak kayıtlarda net ifade edilmeyen ve –nahiye ve karye ifadeleri olmadan– sadece nefis olarak geçen örneğin nefis-i Hama gibi yerler kaza olarak da listeye dahil edilmişlerdir.

**Harita 1:** Osmanlı İmparatorluğu Vilayetleri, 1530'lar<sup>26</sup>



26 Haritaların oluşumunda 1530 tarihli kaynaklar esas alınarak birlikte gerektirdiği yerlerde 1520 - 1540 arası kaynaklardan istifade edildiği için tarihlendirme "1530'lar" olarak yapılmıştır.

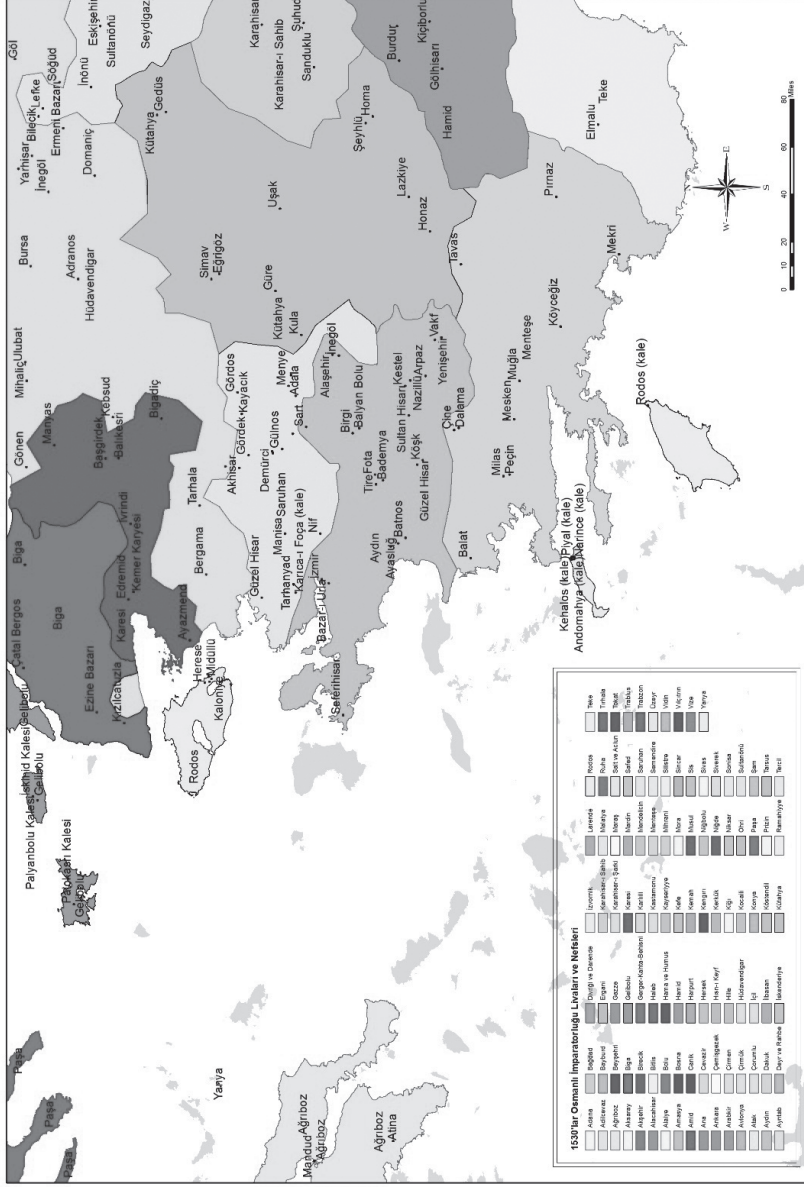








**Harita 5: Osmanlı İmparatorluğu Liva ve Nefleri, 1530'lar (Yakınlaştırılmış)**



## İçerik Açısından Temsil

Son olarak 1530 yılı Muhasebe-i vilayet defterlerinin içerik itibarıyla dönemin kaynaklarından elde edilebilecek veriler çerçevesinde nasıl konumlandıkları ve neyi temsil ettikleri üzerinde durulabilir. Vilayetlere göre tasnif edilen bu defterler aynı vilayetteki livaları ve o livadaki kazaları, mezraa ve köyleri içermekte; vergiye tabi olan haneleri –isimler verilmeden– ve bu yerleşim yerlerindeki vergiye tabi mülkleri ve vergi miktarlarını detaylıca kaydetmektedir. Bu itibarla yukarıda da ifade edildiği üzere mufassal tahrir defterlerinden daha az ama icmal ve evkâf tahrirlerinden daha kapsamlı bir veriye sahiptirler. Özetle defterlerdeki veriler 27 başlık altında ele alınabilmekte ve istatistik için analize uygun hale getirilen veriler 261 sütun başlığına bölüştürülebilmektedir. Ayrıca defterlerde mevcut vakıflarla ilgili detay veriler de 62 sütuna dağıtılarak niceliksel ve niteliksel analize uygun hale getirilebilmektedir. Tüm bu sütunları saymak ve bunların analizini yapmak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Genel olarak ifade etmek gerekirse, bu defterler 1530 tarihinde mevcut binlerce yerleşim yerinin idari durumu ve dağılımı, demografik diye niteleyebileceğimiz hane, mücerred, muaf, etnik-dinî dağılım bilgileri, nefis, mahalle gibi üniteleri, vakıflar çerçevesinde mimari yapı ve işlevleri ve en kapsamlı olarak da iktisadi ve tarımsal kapasitesi, mülkiyet durumları, vergi kalem ve miktarlarını kapsamaktadır.

Bu içerikle Muhasebe-i Vilayet defterleri kapsadığı yerleşim yerlerinin idari, hukuki, demografik, iktisadi ve sosyal konumuna dair bilgileri aynı amaç ve usul dairesinde ihtiva etmekte ve döneminin diğer kaynakları ile biraz genelleyerek söylersek en az 10 vilayet, 108 liva, 586 kaza ve bu kazalardan çoğunu ve bazı merkez nahiyeye ve köyleri de içeren 670 nefsin (merkezî kaza, nahiyeye ve köyler) birbirine göre pozisyonunu anlama imkanı sunmaktadır. Ayrıca bu kayıtlarda yer alan vakıflarla ilgili verilerden, bir yerleşim yerinde varolan bir vakfın diğer yerleşim yerlerindeki mülk ve akarları görülebildiğinden şehirler arasındaki ağları tespit ve tayin etmek de mümkün olmaktadır. Yukarıda ifade edilen 1530 tarihli diğer tahrir kayıtlarının ihtiyaç halinde kullanılması ve hatta 1520-1540 dönemine ait farklı tarihsel kaynakların, eldeki verilerin testi için araştırmaya dahil edilmesi de mümkündür.

## SONUÇ

1450-1700 tarihleri arasını ellişer yıllık beş döneme ayıran ve örneklem olarak imparatorluğun farklı coğrafyalarından 50 kadar Osmanlı şehrini ele alan bir çalışmanın sonuçları başka bir çalışmada paylaşılmıştı.<sup>27</sup> Bu çalışmada 1501-1550 tarihleri arası için örneklem alınan 41 Osmanlı şehrinin demografik (hane, nefer ve dini dağılım), yerleşim (mahalle ve alt yerleşim birimleri), yapılı çevre (imaret, cami, medrese, hamam, dükkan...) ve iktisadi durum (mülk ve tasarruf biçimleri, vergiler, gelirler, tarımsal ürünler...) gibi başlıklarla analizi yapılmış ve Osmanlı şehir çalışmalarında en çok çalışılan dönem olan ve imparatorluk coğrafyasının neredeyse en geniş sınırlarına ulaştığı bu dönemin önemine ve daha detaylı çalışılmasına vurgu yapılmıştır. Yine, Osmanlı şehirlerinin karakterini ve gruplaşmalarını anlamak için özellikle bu dönemi ele alan ve imparatorluğun tüm coğrafyasından çok daha fazla şehrin, derinlemesine incelenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Burada incelediğimiz 937/1530 tarihli Muhasebe-i Vilayet Defterleri burada belirlenen hedeflere bizi ulaştıracak elverişli bir zemini hazırlamaktadır.

İmparatorluğun bütününde yer alan vilayet/eyalet, liva/sancak, kaza, nahiye, karye, mezraa ve cemaatler, binlerce sayfalık ve arşivlerde yedi farklı numara ile kayıtlı bu istisnai defterlerde tahrir edilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman döneminin başından itibaren yapılan mufassal tahrirlerden de faydalanılarak hazırlanan bu icmalî muhasebe defterleri böylece, tek bir tarihteki neredeyse bütün imparatorluk şehirlerinin temel verilerini görmek isteyen şehir tarihçisine çok büyük bir imkan sunmuştur. Bugünkü Rumeli, Anadolu ve Arap coğrafyasında bulunan 8 eyalet/vilayet, 89 liva, 500 kaza, 540 nef ve binlerce nahiye, köy, mezraa ve cemaatin bilgilerini havi bu defterler yerleşim birimlerine ait idari, hukuki, demografik unsur, yerleşim üniteleri, yapılı çevre, sosyal ve iktisadi durum gibi pek çok konuda bizlere veriler sunmaktadır. Bu veriler araştırmacılara imparatorluk ölçeğinde bir analiz yaparak Osmanlı şehirlerini tasvir ve tasnif etme ve şehirler arası ağları ortaya koyma imkanı sunmaktadır.

Bu makalede ortaya konulduğu gibi Muhasebe-i Vilayet Defterleri serisinin yukarıdaki amaçlar için bir kaynak konumunda oldu-

<sup>27</sup>Uğur, "Mapping Ottoman Cities."

ğunda şüphe bulunmayıp bu defterler daha ileri analizler için yeterli bir araştırma zemini oluşturmaktadır. 1530 tarihine ait verileri gösteren bu defterler, DAB neşri başta olmak üzere diğer kataloglar kullanılarak ve defterler bizzat tetkik edilerek o tarihten önceki ve sonraki 10'ar yıllık dilim burada incelenmiştir. Araştırma boyunca DAB neşrinin ve tapu tahrir kataloglarının sınırlılıkları da ifade edilerek Muhasebe-i Vilayet Defterleri'nin dönem kaynakları arasındaki konumu netleştirilmiş ve 1530 tarihindeki tüm tahrir türü kaynakların %25'ini temsil ettiği gösterilmiştir. 1520-1540 tarihlerine râci tüm defterler içindeyse bu defterlerin %3 gibi bir orana sahip olduğu anlaşılmıştır. İmparatorluk coğrafyası ve yerleşim yerleri açısından Mısır, Bağdat ve Bitlis hariç olmak üzere 8 vilayeti kapsayan defterler, 1530'larda mevcut 108 livadan 89'u gibi çok büyük bir kısmının verisini barındırmaktadır. Ayrıca şimdiki net tespitlerimize göre aynı tarihlerdeki 586 kazadan 500'ünü ve 670 "nefs-i A" şeklinde geçen –ister kaza ister nahiye isterse köy olsun– merkezî yerleşim yerinden 540'ını kapsamaktadır ki bunlar söz konusu defterlerin Osmanlı coğrafyasındaki yerleşim yerlerini temsil hususundaki yeterliliğini göstermektedir. Elinizdeki çalışma bu defterlerde kapsanan ve kapsanmayan yerleşim yerlerini vilayet, liva, kaza ve nefesler olmak üzere dört farklı seviyede ilk defa orijinal haritalarla net bir şekilde göstermiştir. Son olarak içerik konusunda bu defterler, kapsamına aldığı yerleşim yerleri ile ilgili döneminin kaynaklarından özellikle muhasebe-i varidat ve ihracat defterleri ile mufassal, icmal ve evkaf tahrirlerinden elde edilebilecek verilerin çok önemli bir kısmını araştırmacılara sunarak bu konuda da yüksek bir temsil gücüne sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Sosyal-mekansal tarih yaklaşımı çerçevesinde ve Osmanlı imparatorluk coğrafyası ölçeğinde yapılacak ileri analizler için Muhasebe-i Vilayet Defterleri istisnai bir kaynak örneğidir. Bu defterler, daha önce tekil şehirler için envanter şeklinde sunulan pek çok veri de değerlendirilerek, klasik dönem "Osmanlı şehri/şehirleri" adlandırmasını derinlemesine inceleme, tanım ve tasnife tabi tutma imkanı vermektedir. 1300'lü yıllardan itibaren oluşmaya başlayan Osmanlı şehirleri ve şehirleşme politikalarının birkaç yüz yıllık karakteri ve çeşitliliğini görmek için de bu kaynaklar önemli çıktılar sağlayacaktır. Son olarak söz konusu defterlere dayalı tüm bu tanım ve tasnif süreçleri, dönemin dünya şehirleri ile Osmanlı şehirlerinin karşılaştırmalı ve etkileşimli tarihlerini çalışmak için çok daha net ölçekli ve ayrıntılı veriler sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

## Arşiv ve Arşiv Yayınları

- BOA (*Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi*), TD 75, 91, 94, 101, 114, 164, 166, 167, 173, 208, 367, 370, 387, 390, 397, 401, 438, 506, 540, 998, 1028, 1078.
- 166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) Hüdâvendigâr, Biga, Karesi, Saruhân, Aydın, Menteşe, Teke, Alâiye livâları: Dizin ve Tıpkıbasım. Ankara, 1995.
- 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) I.: Kütahya, Karahisâr-i Sâhip, Sultanönü, Hamîd ve Ankara Livâları: Dizin ve Tıpkıbasım. Ankara, 1993.
- 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) II.: Bolu, Kastamonu, Kengırı ve Koca-ili livâları: Dizin ve tıpkıbasım. Ankara, 1994.
- 167 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rum-ili Defteri (937 / 1530), I, Paşa Livası Solkol Kazaları (Gümülcine, Yenice-i Karasu, Drama, Zihne, Nevrekop, Timurhisarı, Siroz, Selanik, Sidrekapsi, Avrathisarı, Yenice-i Vardar, Karaverye, Serfiçe, İştin, Kestorya, Bihlişte, Görice, Florina) ve Köstendil Livası, dizin ve tıpkıbasım. Ankara, 2003.
- 167 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i rûm-ili defteri (937 / 1530), II, Vilçitrın, Prizrin, Alaca-hisâr ve Hersek livâları, dizin ve tıpkıbasım, Ankara, 2004.
- 367 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet -i Rum-ili Defteri ile 114, 390 ve 101 Numaralı İcmal Defterleri (920-937 / 1514-1530), I, Karlili, Ağrıboz, Mora, Rodos ve Tırhala Livaları, dizin. Ankara, 2007.
- 367 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet -i Rum-ili Defteri ile 114, 390 ve 101 Numaralı İcmal Defterleri (920-937 / 1514-1530), II, Karlili, Ağrıboz, Mora, Rodos ve Tırhala Livaları, tıpkıbasım. Ankara, 2007.
- 367 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet -i Rum-ili Defteri ile 94 ve 1078 Numaralı Avlonya Livası Tahrir Defterleri (926-1520 / 937-1530), III, Yanya, İskenderiye, Ohri, İlbasan ve Avlonya Livaları ile Dukakin Vilayeti, dizin. Ankara, 2008.
- 367 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet -i Rum-ili Defteri ile 94 ve 1078 Numaralı Avlonya Livası Tahrir Defterleri (926-1520 / 937-1530), IV, Yanya, İskenderiye, Ohri, İlbasan ve Avlonya Livaları ile Dukakin Vilayeti, tıpkıbasım. Ankara, 2008.
- 370 numaralı Muhâsebe-i vilâyet-i rûm-ili defteri (937 / 1530) I, Paşa (sofya) ve vize livâları ile sağkol kazâları (edirne, dimetoka, ferecik, keşan, kızıl-ağaç, zağra-i eski-hisâr, ipsala, filibe, tatar-bâzârı, samakov, üsküb, kalkan-delen, kırçova, manastır, pırlepe ve köprülülü. Ankara, 2001.

- 370 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i rûm-ili defteri (937 / 1530) II, çirmen, müselleman-ı çingâne, müselleman-ı kızılca, silistre, kefe, niğbolu ve vidin livâları, çirmen ve vize müsellemleri, yörük ve tatar cemâatleri ile voynugân-ı istabl-ı âmire ve kıbtîyân-ı vilâyet-i rûm-ili, dizin ve tıpkıbasım. Ankara, 2002.
- 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530) I: Konya, Bey-şehri, Ak-şehir, Larende, Ak-saray, Niğde, Kayseriyye ve İç-il livâları: Dizin ve Tıpkıbasım. Ankara, 1996.
- 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530) II: Amasya, Çorumlu, Sivas-Tokat, Sonisa-Niksar, Karahisar-ı Şarkî, Canik, Trabzon, Kemah, Bayburd, Malatya, Gerger-Kahta ve Divriği-Darında livâları: Dizin ve Tıpkıbasım. Ankara, 1997.
- 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyar-i Bekr ve Arab ve Zül-kadriyye Defteri (937/1530) I: Âmid, Mardin, Sincar, Musul, Arapkir, Ergani, Çirmük, Siverek, Kiği, Çemişkezek, Harput, Ruha, Ana-Hit ve Deyr-Rahbe Livâları ile Hısn-ı Keyf ve Siird Kazaları: Dizin ve Tıpkıbasım. Ankara, 1998.
- 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyar-i Bekr ve Arab ve Zül-kadriyye Defteri (937/1530) II: Âmid, Mardin, Sincar, Musul, Arapkir, Ergani, Çirmük, Siverek, Kiği, Çemişkezek, Harput, Ruha, Ana-Hit ve Deyr-Rahbe Livâları ile Hısn-ı Keyf ve Siird Kazaları: Dizin ve Tıpkıbasım. Ankara, 1999.

### Diğer Yayınlar

- Acun, Fatma. “Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Genişleyen Sınırları: Defteroloji.” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1 (1999): 319-32.
- Açıkgöz, Fatma. “438 numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530) I-II’ye göre Ankara, Çankırı ve Sultanönü sancaklarında Yer Adları.” Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2004.
- Afyoncu, Erhan. “Türkiye’de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1 (2003): 267-86.
- Aladağ, Fatma. “Cities and Administrative Divisions of the Ottoman Empire in the Early 16th Century: A Case Study for the Application of Digital History to Ottoman Studies.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2020.
- Barkan, Ö. Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler.” *İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1949): 524-69.



- . “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi.” *Türkiyat Mecmuası* 10 (1951-1953): 1-26.
- Bazzaz S., Y. Batsaki, ve D. Angelov. *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*. Cambridge: Harvard University Center for Hellenic Studies, 2013.
- Behar, Cem. *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbulu’nda Kasap İlyas Mahallesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Brummet, Palmira. *Mapping the Ottomans: Sovereignty, Territory and Identity in the Early Modern Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Costantini, Vera, ve Markus Koller, ed. *Living in the Ottoman Ecumenical Community Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*. Leiden: Brill, 2008.
- Doğan, Aslıhan. *Tapu Kadastro Kuyud-i Kadime Arşivi Mufassal, İcmal, Evkaf ve Derdest Defterlerinin Toplu Kataloğu*. Ankara: 1993.
- Eldem, Edhem, Daniel Goffman, ve Bruce Alan Masters. *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı kenti: Halep, İzmir, İstanbul*. Çev. Sermet Yalçın. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- Emecen, Feridun M. “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Tahrir Defterleri.” *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, 143-56. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Emiralioğlu, Pınar. *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Mediterranean*. Londra: Ashgate Publishing, 2014.
- Freitag, Ulrike, ve Nora Lafi, ed. *Urban Governance Under the Ottomans: Between Cosmopolitanism and Conflict*. Londra: Routledge, 2014.
- Frietag, Ulrike, Malte Fuhrmann, Nora Lafi, ve Florian Riedler, ed. *The City in the Ottoman Empire: Migration and the Making of Urban Identity*. Londra: Routledge, 2011.
- Ghobrial, John Paul. *Fısıldaşan Şehirler: 17. Yüzyılda İstanbul, Londra ve Paris Arasında Bilgi Akışı*. Çev. Kahraman Şakul. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Işık, Sevgi, Songül Kadioğlu, ve Mehmet Yıldırım. *Kuyûd-ı Kadîme Arşiv Kataloğu*. Ankara: Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- İnalçık, Halil. “Giriş.” *438 numaralı Muhasebe-i Vilayet -i Anadolu Defteri (937/1530)*. Ankara: 1993.
- Kadı, İsmail Hakkı. *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century Competition and Cooperation in Ankara, Izmir, And Amsterdam*. Leiden: Brill, 2012.

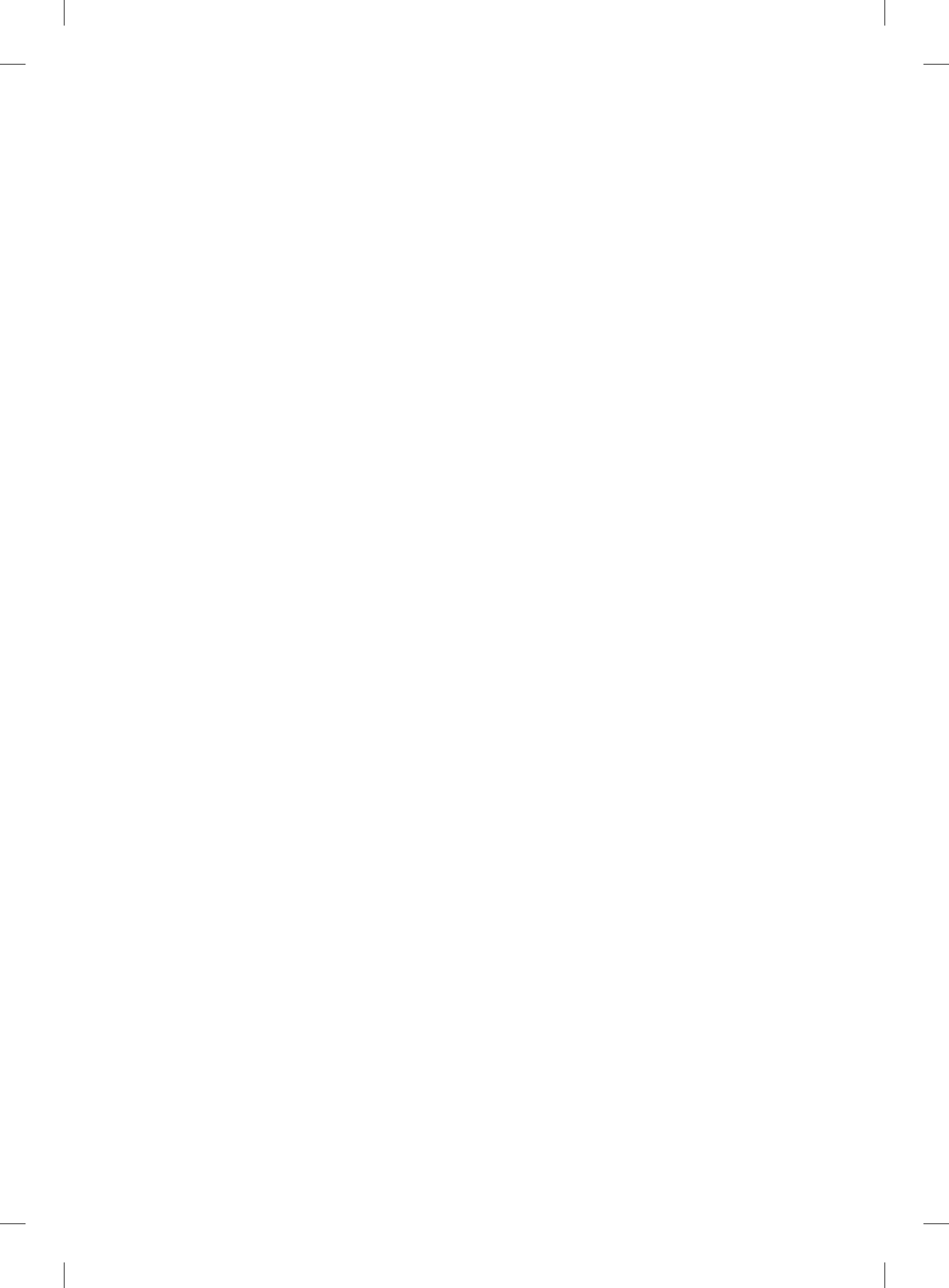
- Kaya, Mustafa. "438 numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri'ndeki (937-1530) Ankara Livası Bölümünün Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi." Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2000.
- Öz, Mehmet. "Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler." *Vakıflar Dergisi* 22 (1991): 429-39.
- Özcan, Abdülkadir. "Osmanlılarda Tarihyazımı ve Kaynak Türlerinin Ortaya Çıkışı." *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş, 53-65. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Raymond, André. *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1995.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. Çev. Özden Arıkan. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- Uğur, Yunus. "Mapping Ottoman Cities: Socio-Spatial Definitions and Groupings (1450-1700)." *Journal for Early Modern Cultural Studies* 18 (2018): 16-65.
- . "Tarihçilikte 'Mekânın Yeniden Keşfi': Osmanlı Şehir Çalışmaları İçin Öneriler." *İdeal Kent Araştırmaları Dergisi* 30 (2020): 678-700.
- . "Osmanlı Şehirleri Atlasına Doğru, 1450-1700." *Osmanlı'da Şehir, Vakıf ve Sosyal Hayat*, ed. K. İlker Bulur, Fatih Bozkurt ve M. Cihat İzgi, 15-35. İstanbul: Mahya Yayınları, 2018.
- . "Osmanlı Şehirleri Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)." Proje Raporu. TÜBİTAK, 2016.
- . "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3 (2005): 9-26.
- . "The Ottoman Court Records and the Making of 'Urban History', with Special Reference to Mudanya Sicils (1645-1800)." Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi, 2001.
- White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Yeni, Harun. "Demography and Settlement in Paşa Sancağı Sol-kol Region according to Muhasebe-i Vilayet-i Rumeli Defteri dated 1530." Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2006.
- Zandi-Sayek, Sibel. *Ottoman Izmir: the Rise of a Cosmopolitan Port 1840/1880*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Zarinebaf, Fariba, John Bennet, ve Jack L. Davis. *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: the Southwestern Morea in the 18th Century*. Atina: American School of Classical Studies at Athens, 2005.

**HISTORICAL SOURCES, REPRESENTATION, AND THE OTTOMAN CITIES: POSITIONING *MUHASEBE-İ VİLAYET DAFTERS* (ACCOUNTING BOOKS OF THE PROVINCES) OF 937/1530 AMONG THE SIMILAR SOURCES OF THE PERIOD**

**ABSTRACT**

This study reveals the need of primary sources that can make possible Ottoman urban history on the scale of imperial geography and examines a series of resources –the *Muhasebe-i Vilayet daftars* (Accounting Books of the Provinces) dated 937/1530. However, rather than analyzing the data and content of this primary historical source, it discusses the position of this source among similar sources of the period and what it represented for the period in terms of scope and content. The study focuses on what exactly this exceptional collection represented in terms of the sources, geographical scope, and data of the period. The evaluation made has shown that these sources are representative sources for studying 10 vilayets, 108 livas, 586 kazas, and 670 city centers of the period in very different geographies of the empire. Thus, this exceptional source, which opens the door to the definition, description and classification of Ottoman cities, makes it possible to look at the cities in terms of their social-spatial qualities and to group them on the empire scale according to their originalities and similarities. The study was supported by the maps of Ottoman provinces and cities dated the 1530s, which were produced for the first time using geographical information systems (GIS), and tables created by digitizing the data in the sources.

**Keywords:** Ottoman urban history, cities, historical sources, tahrir registers, maps, GIS.



## ARTICLE

# TRANSLATIONS AS EGO-DOCUMENTS: NOTES OF TWO OTTOMAN PHYSICIANS IN THE TURKISH TRANSLATION OF IBN BAYTAR'S *KITĀB AL-MUGHNĪ*

---

M. Fatih Çalışır

Kırklareli University  
mcalisir@klu.edu.tr  
orcid: 0000-0002-8089-2752

---

### ABSTRACT

This article examines the lives and ideas of two seventeenth-century Ottoman physicians, Muhammed b. Ahmed of Edirne and his disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş, as reflected in their notes in the Turkish translation of Ibn Baytar's *Kitāb al-Mughnī*. In these notes, Muhammed b. Ahmed emerges as a Kadızadeli-minded Turkish physician, translator, and a "world traveler" who claimed to have traveled the world for "forty to fifty years." In contrast, his disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş appears as a religiously moderate Ottoman officer who had a passion for medicine. These notes disclose new interpretive possibilities for early modern Ottoman cultural and medical history and help researchers explore untold stories of several individuals and groups. They reveal details that are often difficult to find in conventional sour-

71

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 48 (2020/1): 71-91

doi: 10.20519/divan.811956

ces and constitute hitherto neglected personal narratives or ego-documents. They also contain new insights into some of the critical events in the period, including the Kadızadeli movement and the 1672 Kamanıçe campaign. Ultimately, these notes remind us of the need in Ottoman studies to scrutinize translations under a new light.

**Keywords:** Ibn Baytar, *Kitāb al-mughnī*, Muhammed bin Ahmed of Edirne, İbrahim bin Huseyin avuş, early modern Ottoman Empire, translations, ego-documents.

Diya' al-Din Abu Muhammad Abd Allah b. Ahmad al-Malaqi, commonly known as Ibn Baytar (d. 1248), is an Andalusian botanist and pharmacologist, famous for his travels from Seville to Anatolia to study and collect simples (*mufradāt*).<sup>1</sup> It was after these travels that he wrote his pharmacopeia, *Kitāb al-Jāmi' li-Mufradāt al-Adwiya wa-l-Aghdhiya* (A Collection of Simple Drugs and Foodstuffs), “the greatest [work produced] from the time of Dioscorides [d. circa 90] to the middle of the sixteenth century,” in the view of George Sarton.<sup>2</sup> Quoting extensively from Dioscorides, Galen (d. circa 200), Razi (d. 925), Ibn Sina (d. 1037), and Ghafiqi (d. 1165), Ibn Baytar provided in *al-Jāmi'* a systematic and critical compilation of 1422 medical simples that have animal, mineral, and vegetable origins.<sup>3</sup> A few years later, Ibn Baytar completed his second work, *Kitāb al-Mughnī fi al-Adwiya al-Mufrada* (The Sufficient Book on Simple Drugs), in which he suggested cures for various illnesses from head to toe and described antidotes and compounds for use as cosmetics. He dedicated both works to the Ayyubid Sultan Salih Najm al-Din Ayyub (d. 1249) for whom he acted as the chief herbalist.

*Al-Jāmi'* was translated into Turkish from Arabic in the fourteenth century for Umur Beg (d. 1348), the emir of the coastal Beylik of Aydın in south-west Anatolia. The large number of copies that have come down to modern times attests to the popularity of this text among Turkish-speaking physicians and herbalists.<sup>4</sup> It was also translated into Latin, French, and German in Europe in the following centuries, while its new Turkish translations, some in

1 On the life and works of Ibn Baytar, see Juan Vernet, “Ibn al-Baytār,” *The Encyclopedia of Islam New Edition*, 3: 737; Ana María Cabo Gonzalez and Claude Lanly, “Ibn al-Baytār et ses apports à la botanique et à la pharmacologie dans le Kitāb al-Ġāmi,” *Médiévales* 33 (1997): 23-39; Mahmut Kaya, “İbnü'l-Baytâr,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 526-27. The author wishes to thank Mükerrerrem Bedizel Aydın, Faisal Husain, Serkan Keçeci, Rhoads Murphey, Sadık Yazar, Mehmet Şakir Yılmaz, Yasir Yılmaz, and two anonymous reviewers for their valuable comments and contributions that helped to improve the manuscript.

2 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 volumes in 5 parts (Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1931), 2/2: 663.

3 Mahmut Kaya, “el-Müfredât,” *DİA*, 31: 505.

4 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, eds. Aykut Kazancıgil and Sevim Tekeli, 4<sup>th</sup> ed. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 17; M. Alpertunga Kara and Ali Haydar Bayat, “İbnü'l-Baytâr Çevirileri ve Tire Nüshası,” *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi – Kongreye Sunulan Bildiriler, 16-18 Haziran 2004, Sivas-Divriği*, eds. Nil Sarı and Ayşegül D. Erdemir (İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006), 271-77.

abridged forms, continued to appear in the Ottoman Empire.<sup>5</sup> Recently, it was transliterated into modern Turkish.<sup>6</sup>

Whereas *al-Jāmi'* remained as an influential text in Ottoman medicine and pharmacy from the fourteenth century onwards, the Turkish translation of Ibn Baytar's second major work, *al-Mughnī*, appeared only in the second half of the seventeenth century. It was translated by Muhammed b. Ahmed of Edirne,<sup>7</sup> a Turkish physician who, like Ibn Baytar, had traveled extensively in search of knowledge (*rihla fī talab al-'ilm*). Muhammed b. Ahmed not only translated the text but also enriched it with the notes based on his observations and experiences in distant geographies. He named his translation as *Mu'ālajāt Shaykh Ibn Baytar* (Treatments of Shaikh Ibn Baytar)<sup>8</sup> and dedicated it to Canbolatzade Hüseyin Pasha, the Ottoman governor of Budin and later of Egypt. Muhammed b. Ahmed died around 1681 in Edirne. In about 1686, his disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş copied his master's autograph manuscript and supplemented it with additional notes. Nine copies of Muhammed b. Ahmed's translation of *al-Mughnī* are presently available in manuscript libraries;<sup>9</sup> at least three of which include the notes by İbrahim b. Hüseyin Çavuş.<sup>10</sup>

5 Kaya, "el-Müfredât," 506. For other Turkish translations, either in full or abridged form, see various parts in Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen et al., eds., *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi / History of the Literature of Medical Sciences during the Ottoman Period* (İstanbul: IRCICA, 2008).

6 Metin Uçar, et al., eds., *Tercüme-i Müfredât-i İbn Baytar* (İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, 2017). See also Yasemin Yıldız, "Terceme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)" (Master's Thesis, Sakarya University, 2016).

7 His name appeared as Mehmed b. Ahmed in some biographical dictionaries and in Adıvar's *Osmanlı Türklerinde İlim*, 135 and 157-58. It seems that he was better known by his nicknames during his lifetime. His disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş mentioned him as Hekim Dendānī and Dişlen [Dişlek] Hekim (Bucktoothed Physician). See Süleymaniye Library, Fatih, 3541, 11b and 13b.

8 It is recorded as *Levāzīmü'l-Hikma*, *Levāzīmü'l-Hukemā'*, *Risāle-i Levāzīmü't-Tıbb*, and *Terceme-i Mu'ālecāt-i Şeyh Ibn Baytar* in manuscript library catalogues.

9 Muhammed b. Ahmed's translation is available at Selimiye Library (Edirne), 6115; Süleymaniye Library, Hamidiye, 1016; Nuruosmaniye Library, 3597; Tavşanlı Zeytinoğlu Public Library (Kütahya), 408. For details of these manuscripts, see *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, 1: 291. Şeyda Şarkışla transliterated the first forty-nine folios of the manuscript (Nuruosmaniye, 3597). See "Mu'ālecāt-ı İbn-i Baytâr'ın XIII. Yüzyıl Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin) (1b-49a)" (Master's Thesis, Cumhuriyet University, 2013).

10 Süleymaniye Library, Fatih, 3541; Staatsbibliothek (Berlin), Ms. or. fol. 4058, and İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik



The Turkish translation of Ibn Baytar's *al-Mughnī* and the notes of its translator and copyist furnish historians with opportunities to examine and discuss several topics including continuity and change in Islamic/Ottoman medical history, patronage of scholarly activities, networks and medical practices among early modern Ottoman physicians, and translations as ego-documents. They reveal details that are often difficult to be found in conventional sources and offer new perspectives on different facets of Ottoman political, social, and cultural life. Aiming to contribute to the burgeoning historical literature on the seventeenth-century Ottoman Empire in general and its socio-cultural history in particular, this article examines the lives and ideas of Muhammed b. Ahmed of Edirne and his disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş within broader historical contexts. It suggests that one can approach these notes as ego-documents, documents that reveal details as much about their authors as about the translated text.<sup>11</sup>

#### MUHAMMED B. AHMED OF EDIRNE: A KADIZADELI-MINDED PHYSICIAN, TRAVELER, AND TRANSLATOR

Ismail Pasha of Baghdad (d. 1920), the author of *Hadiyyat al-‘Ārifīn* (The Gifts of the Gnostics), a comprehensive bio-bibliographical dictionary, recorded Muhammed b. Ahmed of Edirne (referred to hereafter as Muhammed) as a “physician-traveler.”<sup>12</sup> In addition to his far-reaching travels in distant lands and a deep interest in medicine, Muhammed emerges as a versatile transla-

---

Anabilim Dalı, 4118 (I am grateful to Professor İlhan İlkılıç for his help). I could not access the copies at İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, 667 and Beyazıt Library, Veliyüddin Efendi, 2547.

<sup>11</sup> For a useful collection on ego-documents in Islamic cultures, see Ralf Elger and Yavuz Köse, eds., *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Century)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010). For an earlier discussion on first-person narratives in the seventeenth-century Ottoman Empire, see Cemal Kafadar, “Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul as First-Person Narratives in Ottoman Literature,” *Studia Islamica* 69 (1989): 121-50.

<sup>12</sup> İsmail Paşa al-Bağdadi, *Hadiyyat al-‘Ārifīn Asma’ al-Muallifīn wa-Athār al-Musannifīn*, ed. Kılıslı Rifat Bilge et al. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), 2: 292.

tor. He translated to Turkish at least seven texts in Arabic, three of which were in the field of medicine, and enriched them with his detailed notes. Based on his own report, the chronological list of his translation activities is as follows:<sup>13</sup>

Date	Title	Subject
1069 / 1658-59	<i>Kitab Bur' al-Sā'a</i> (Book on the Cures in an Hour) by Muhammad b. Zakariyya al-Razi (d. 925)	Medicine
1070 / 1659-60	<i>Durrat al-Burhaniyya</i> (The Pearls of Evidence)	<i>Kalam</i> (Islamic Theology)
1072 / 1661-62	<i>Munyat al-Musallī</i> (The Wish of the Worshipper) by Sadid al-Din al-Kashghari (d. 1305)	On <i>Salat</i> / Prayer
Shawwal 1082 / February 1672	<i>al-Tarīqa al-Muhammadiyya</i> (The Muhammadan Path) by Birgivi Mehmed Efendi (d. 1573)	Ethics and Islamic Precepts
1083 / 1672-73	<i>Bustān al-'Arifin</i> (The Garden of the Gnostics) by Abu al-Layth al-Samarqandi (d. 983)	Ethics and Islamic Law
1085 / 1674-75	<i>Kitāb al-Mughni fi al-Adwiya al-Mufrada</i> (The Sufficient Book on Simple Drugs) by Ibn Baytar (d. 1248)	Medicine/ Pharmacology
1088 / 1677- 78 (started to translate)	<i>Qāmus al-Atibbā' wa-Nāmūs al-Alibbā</i> (The Doctors' Dictionary and Law of the Knowledgeable) by Madyan bin 'Abd al-Rahman al-Qaysuni (d. after 1634)	Medicine/ Medical Dictionary

Muhammed's notes in his translations help us to reconstruct his biography and worldview in some detail. He introduced himself as the grandson of İbrahim and the great-grandson of Hasan, members of Topalpaşazadeler, a noble family of Edirne, which served the Ottoman sultans since the beginning of the Ottoman conquest of the city in the fourteenth century.<sup>14</sup> Muhammed wrote that

<sup>13</sup> *Terceme-i Qāmus al-Atibbā' wa-Nāmūs al-Alibbā*, Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa, 2015, 2b.

<sup>14</sup> It was recorded on a marginal note in his translation of *al-Tarīqa al-Muhammadiyya* that Muhammed b. Ahmed was from the lineage of İshak Pasha. Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa, 577, 119a.

he traveled extensively for “forty to fifty years” and visited Egypt, Syria, Iraq, Yemen, Oman, Sindh, and India in his “world travel” (*‘ālem-seyahāti*). According to his report, he met the best scholars and physicians of these lands, and these acquaintances enabled him to increase his knowledge and expertise in medicine.<sup>15</sup> Muhammed reported that he was in India in 1060/1650, serving the Mughal emperor as his physician.<sup>16</sup> In return for his service at the Mughal court, he received a monthly salary of six hundred rupees, the equivalent of three hundred *esedi* kurush (Dutch lion thalers) according to his calculations.<sup>17</sup> If what Muhammed wrote is true, this is a relatively high salary when compared with the monthly salaries of the Mughal imperial officers and officials: 10-17 rupees for revenue officials and cavalrymen, 50-100 rupees for *sarkar* and provincial officials, and no more than 500 rupees for managers in the imperial household.<sup>18</sup>

Muhammed noted that following the Mughal court etiquette, he used to address the emperor as “kutb-ı ‘ālem” (axis Mundi). After serving five years, he discretely requested the emperor’s permission to leave India.<sup>19</sup> He returned to İstanbul and started to translate the above-mentioned Arabic texts into Turkish. Through these translations he sought protection and patronage of the Ottoman ruling elite, including Sultan Mehmed IV (d. 1693, r. 1648-87), the grand viziers Fazıl Ahmed Pasha (d. 1676, 1661-76 in office) and Kara Mustafa Pasha (d. 1683, 1676-83 in office), Canbolatzade Hüseyin Pasha (d. 1680), Gevherhan Sultan (d. 1694, the daughter of Sultan İbrahim), and a certain İbrahim Agha. He became *tezkireci* (secretary) of Canbolatzade Hüseyin Pasha when the latter was ap-

15 *Terceme-i Qāmus al-Atibbā wa-Nāmūs al-Alibbā*, Şehid Ali Paşa, 2015, 2a.

16 He mentioned that the Mughal emperor had brought him to the capital city Lahore and asked him questions about medicine. See Selimiye, 6115, 482a.

17 Selimiye, 6115, 164b. Although Muhammed does not specify his name, Shah Jahan (1592-1658) was on the Mughal throne in 1650. On wide circulation of the Dutch thaler in the Ottoman Empire in the seventeenth century, see Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 99-111.

18 Stephen P. Blake, *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 132.

19 Selimiye, 6115, 164b-165a. In *Terceme-i Qāmus al-Atibbā wa-Nāmūs al-Alibbā*, Muhammed indicated that he spent ten years, not five, at the Mughal court, see Şehid Ali Paşa, 2015, 2a. On the Mughal concept of axis Mundi, see Blake, *Shahjahanabad*, 29-30.

pointed the governor of Budin (1672-73). He went to Cairo upon the appointment of the pasha as the governor of Egypt (1673-75). He spent his final years in Edirne. As he narrated in the preface to his translation of *Qāmus al-Atibbā wa-Nāmūs al-Alibbā*, Muhammed had difficulties in getting back his paternal house, which had reverted to a pious foundation.<sup>20</sup> According to the report of his disciple, he died in Edirne around 1681, when he was over eighty.<sup>21</sup>

The titles that Muhammed chose to translate and the notes he added to his translations reveal his mentality. Based on the material he chose to translate and comments he made, it is possible to argue that he was under the influence of the Kadızadelis, a revivalist movement named after Kadızade Mehmed Efendi (d. 1635), which became influential in Ottoman political, social and cultural life in the seventeenth century.<sup>22</sup> In a quest for an uncorrupted Islam, the Kadızadelis promoted public and private morality based mainly on the writings of Birgivi Mehmed Efendi (d. 1573), a scholar of ethics and Islamic law who authored *al-Tarīqa al-Muhammadiyya* (The Muhammadan Path) in Arabic in 1572.<sup>23</sup> Indicating his fondness for this influential Ottoman scholar, Muhammed completed the Turkish translation of *al-Tarīqa al-Muhammadiyya* in February 1672 and presented it to Mehmed IV.<sup>24</sup> A year later, he translated *Bustān al-'Arifīn* (The Garden of the Gnostics) by Abu al-Layth al-Samarqandi (d. 983) and presented it to the sultan as well.<sup>25</sup> Focu-

20 *Terceme-i Qāmus al-Atibbā wa-Nāmūs al-Alibbā*, Şehid Ali Paşa, 2015, 2a-2b.

21 Fatih, 3541, 13b.

22 For recent studies on the Kadızadelis, see Marinos Sariyannis, "The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?" *Political Initiatives from the Bottom-Up in the Ottoman Empire*, ed. A. Anastasopoulos (Rethymno: Crete University Press, 2012), 263-89; Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

23 On the life and works of Birgivi Mehmed Efendi, see Ahmet Kaylı, "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form" (Master's Thesis, Boğaziçi University, 2010); Katharina Anna Ivanyi, "Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's *al-Tarīqa al-Muhammadiyya*" (PhD diss., Princeton University, 2012).

24 For multivolume original copy that was brought from Edirne to İstanbul, see *Terceme-i al-Tarīqa al-Muhammadiyya*, Süleymaniye Library, Kılıç Ali Paşa, 575-581.

25 On al-Samarqandi, see Abdur-Rahman Mangera, "A Critical Edition of Abu'l-Layth al-Samarqandi's *Nawāzil*" (PhD diss., University of London, 2013).

sing on ethics, piety, and Islamic law, both these texts were in wide circulation and frequently cited by preachers and madrasa teachers, the leading members and supporters of the Kadızadelis. Besides, Muhammed translated various verses from the Qur'an, the sayings of the Prophet Muhammad, relevant parts from a few *kalam* (Islamic theology) texts, and comments of the Şeyhülislam Bahai Mehmed Efendi (d. 1654) in a book entitled *Durrat al-Burhāniyya* (The Pearls of Evidence) in which he made explicit references to Kadızade Mehmed Efendi. What is striking is that he prepared the *Durrat al-Burhāniyya* as a refutation against Shiite Islam and urged the Ottoman ruling elite to wage war against the Shiite Safavids to correct their heretic beliefs. Muhammed supplemented the text with biographies and testimonies of several scholars who held anti-Shiite ideas and provided the readers with a chronology of the Safavids, particularly of their rivalry with the Ottomans. He dedicated this work to both Mehmed IV and the grand vizier Fazıl Ahmed Pasha.<sup>26</sup>

Like his translations of religious texts, Muhammed's medical translations disclose his worldview. He emerges as a fervent defender of Islamic tenets and principles in his fragmentary opinions dispersed throughout his translation of *al-Mughnī*. To give one example, Muhammed recommended his readers not to seek medical service from Jewish physicians, arguing that they intentionally harmed their Muslim patients. To support his argument, Muhammed cited Quranic verses and provided an eyewitness report and legal opinions from leading Muslim authorities, including Ibn Hajar al-'Asqalani (d. 1449). Additionally, he referred to a dream that he had in the early days of October 1674. Two Jewish physicians in his dream were having a conversation about how they treacherously mistreated their Muslim patients. He ended his narrative with the following words: "It is impossible to argue that Jews can be beneficial for Muslims."<sup>27</sup>

Muhammed's notes in his translation of *al-Mughnī* are rich in terms of recorded dreams. When discussing the benefits of *efsen-*

<sup>26</sup>*Durrat al-Burhāniyya*, Süleymaniye Library, Murad Molla, 1362, 1b-5b.

<sup>27</sup>Selimiye, 6115, 206b-207a. For a recent study investigating tensions and complexities among different ethnic and religious groups in the early modern Ottoman Empire, see Hakan T. Karateke and et al., eds., *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Pre-Modern Ottoman Lands* (Boston: Academic Studies Press, 2018).

*tin* (wormwood, *Artemisia absinthium*), he wrote that in one of his dreams, he saw a crystal man whose organs were visible in his transparent body. He observed a black spot on his lungs and asked those around him what it was. “It is an advancing *verem* [tuberculosis],” they replied. When he asked about its treatment, they said its cure was to drink remedies prepared with *efsentin*. When they made this transparent man drink a sap of *efsentin*, the black spot on his lungs immediately disappeared.<sup>28</sup> In another case, he recorded a dream that he had when he was in Konya on his way back from a long-distance travel. He said that he was still young at that time, and a procurer offered him a beautiful woman during his stay in the city. Although he received similar offers many times during his travels, he claimed that he never committed adultery. He, however, accepted his offer this time in a joking manner. That night a saintly figure appeared to him in his dream. When he asked who he was, someone told him that he was Jalal al-Din al-Rumi (d. 1273), one of the foremost Muslim mystics who lived in Konya. Muhammed reported that as soon as he learned this, he stood up and respectfully kissed his hand. Al-Rumi addressed him as “my son” and advised him not to commit that sin. This dream, he claimed, awoke him, and he sought forgiveness for this perverse idea (*fikr-i fāsīd*).<sup>29</sup>

Not just dreams but also stories (*hikāye*) that Muhammed recorded in his translation make his work appealing to students of cultural and medical history. For instance, he narrated the story of a talented physician who provided free medical treatment to patients in his spacious palace in Lahore.<sup>30</sup> On another occasion, he told the story of a physician who came to Sindh from China and prepared an antidote for the numerous cases of snakebites in the region.<sup>31</sup> In some stories he recorded, Muhammed placed himself at the center of the narrative. It is particularly true when he gives details about certain items such as amber and gold. After listing the medical benefits of amber, he wrote that he visited one of the islands in the Oman Sea and saw how local people collect it from the seacoast. The islanders, who were the followers of Sunni Islam,

---

28 Selimiye, 6115, 200b.

29 Selimiye, 6115, 340a. For a recent study on dreams in Ottoman society and culture, see Ashi Niyazoğlu, *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective* (London and New York: Routledge, 2017).

30 Selimiye, 6115, 41a.

31 Selimiye, 6115, 482a.

had divided the seacoast among themselves to prevent any possible conflict. During that visit, they gave him a few *miskals* of amber as a gift.<sup>32</sup> As for the gold, Muhammed argued that after due examination he figured out that gold's properties were both hot and wet and it can be used for the treatment of several health problems including *ağız kokusu* (halitosis), *ağız kuruluğu* (xerostomia), *hafakan* (anxiety), and *cüzzam* (leprosy). He recommended his readers to use *eşrefi*, the Ottoman gold coin minted in Egypt, bearing the name of the Ottoman Sultan Selim I (d. 1520, r. 1512-20), in their medical treatments.<sup>33</sup>

With his family background, far-reaching travels, diverse translation activities, puritan ideas, curious dreams, interesting stories, and complex patronage relations in as well as outside the Ottoman Empire, Muhammed b. Ahmed of Edirne emerges as a remarkable figure in seventeenth-century Ottoman cultural and medical history.<sup>34</sup> His life and works demand further scholarly attention as they have the potential to add new insights into the influential Kadızadeli movement and medical practices of the period. His disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş's observations in his edition of *al-Mughnī* are equally important and call for a thorough discussion.

### İBRAHİM B. HÜSEYİN ÇAVUŞ: A RELIGIOUSLY MODERATE OTTOMAN OFFICER AND EAGER STUDENT OF MEDICINE

Unlike Muhammed, İbrahim b. Hüseyin Çavuş (referred to hereafter as İbrahim), who was known as Sülûki, did not provide the readers with much details about his life.<sup>35</sup> Nevertheless, introducing himself as an eager student of medicine, he expressed his pri-

<sup>32</sup>Selimiye, 6115, 10a-10b. A *miskal* is an equivalent of 4.81 gram. See Halil İnalçık and Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1: xli.

<sup>33</sup>*Lavâzım al-Hikma*, Selimiye, 6115, 107b-108a.

<sup>34</sup>The life and works of Hekim İskender bin Hekim İsmail Rumi, who traveled from İstanbul to India and wrote several medical texts for his Mughal patrons, represents a similar case meriting a scholarly discussion. See Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 2: 155.

<sup>35</sup>Except the names of his father and his brother (Halil Çelebi), İbrahim did not give much detail about his family. See Fatih, 3541, 36b-37a. He described himself as "İbrahim Çavuş" on Fatih, 3541, 320b, mentioned his mother once on 147b-148a, and the death of one of his children on 303a-303b.

de and pleasure in meeting and having conversations with medical practitioners. That interest enabled him to have many scholarly sittings with Muhammed, asking him questions about medicine, and learning about prescriptions and drugs. He also had the chance to purchase the autograph copy of the translation of *al-Mughnī* completed by his master from a peasant –probably a relative of Muhammed– in a village called Karaca near Edirne. Finding the author’s handwriting challenging to read for people who would like to benefit from it, he decided to copy the text and add his notes wherever he thought it was necessary.<sup>36</sup>

İbrahim’s notes make it clear that his interest in and involvement with medicine long predated his acquaintance with Muhammed. He claimed that he met and befriended several physicians in Edirne and benefited from their expertise and insights. Among them, the most important for the advancement of his medical career was Mahmud Efendi of Manisa (d. 1682).<sup>37</sup> According to his notes, Mahmud Efendi had great skills in medicine to the extent that chief-physician Salih Efendi (Salih b. Nasrallah b. Sallum, d. 1669) invited him several times to serve at the Ottoman court. Mahmud Efendi declined these invitations and opted to stay in Manisa. When Mehmed IV was in Yenişehir in 1659, Salih Efendi referred to the skills of Mahmud Efendi before the sultan. This time, upon the invitation of the Ottoman sultan himself, he moved to Edirne. During his ten-year-long stay in the city, he provided medical services both to the court and to the locals. For instance, in 1078 (1667-68), he treated the melancholy of a young man in love who was under the strict control and pressure of his father, who was a judge in Filibe (Plovdiv).<sup>38</sup> Mahmud Efendi, also engaged in teaching, taught İbrahim how to cure certain diseases, and treated him when he was sick in 1074 (1663-64).<sup>39</sup> Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi (d. 1678) appointed Mahmud Efendi as the judge of Manisa, when he preferred to withdraw from the court life.<sup>40</sup>

Another physician that İbrahim had ties of friendship with was Derviş Yusuf of Damascus. He described Derviş Yusuf as a polymath, a great expert in medicine, a follower of the Mevlevi order,

---

36 Fatih, 3541, 13b-14a.

37 Fatih, 3541, 24a.

38 Fatih, 3541, 23b.

39 Fatih, 3541, 369a.

40 Fatih, 3541, 23b.



and an avid traveler (*ehl-i seyahāt*).<sup>41</sup> He claimed that the Ottoman chief-physician Salih Efendi engineered the exile of this skilled physician to a hospital in Damascus for his advantage since he was afraid of losing his position.<sup>42</sup> The archival records testify that Derviş Yusuf was indeed the chief-physician of the Nur al-Din Hospital in Damascus in the 1670s.<sup>43</sup> Among other cases, İbrahim narrated how Derviş Yusuf treated an older woman who had a stroke in Edirne and a leprous man in Bursa. İbrahim noted that from the leprous man in Bursa, Derviş Yusuf demanded a legal certificate (*hüccet*) of immunity from liability for blood money (*diyyet*), should the treatment prove unsuccessful.<sup>44</sup> İbrahim also mentioned Derviş Yusuf's character, depicting him as a short-tempered, impetuous, and obstinate person while praising him as a sincere and responsive teacher.<sup>45</sup>

İbrahim informed his readers about a famous female physician (*tabibe hatun*) active in Edirne in the second half of the seventeenth century. He wrote that she had a significant medical experience, knew how to prepare ointments, and acquired her medical knowledge from her father and grandfather. She treated a snake-bitten peasant named Mehmed from the village of Süle, who was still alive in 1097 (1685-86) at the time when he was copying the translation of *al-Mughnī*.<sup>46</sup> A Jewish physician nicknamed "Macaroğlu" ("the son of a Hungarian") was another physician that İbrahim recorded in his notes. In contrast to Muhammed, İbrahim does not show any dislike or hostility towards the Jewish practitioners of medicine. Instead, he mentioned Macaroğlu as a talented physician, who, in his small garden located in the inner castle of Edirne, had a good harvest of a new plant that he had brought from Kamanıçe (Kamanets-Podolsky).<sup>47</sup>

---

41 Fatih, 3541, 36a.

42 Fatih, 3541, 35b.

43 BOA, İE. SH. 1/28; İE. EV. 4/452.

44 Fatih, 3541, 35b-36a, and 75a

45 Fatih, 3541, 35b-36a.

46 Fatih, 3541, 376a.

47 Fatih, 3541, 318a-319b. On the contribution of different ethnic and religious groups to cultural and intellectual life in Edirne, see Aziz Nazmi Şakir-Taş, *Adrianopol'den Edirne'ye: Edirne ve Civarında Osmanlı Kültür ve Bilim Muhitinin Oluşumu (XIV.-XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2009). On the Kamanıçe campaign, see Mehmet İbbaşı, *Ukrayna'da Osmanlılar: Kamanıçe Seferi ve Organizasyonu (1672)* (İstan-

In addition to several physicians active in the city, İbrahim's account reveals details about popular medical practices and practitioners in Edirne in the period. As an example, he recounted the story of a late Halveti-Gülşeni sheikh who provided free medical service to patients in his dervish lounge in Süleymaniye Küçük Pazar quarter.<sup>48</sup> İbrahim also wrote about the influx of people from Edirne city center and other places to a village called Akpınar, situated between Çömlek and Muratçalı, in the Çöke district on the night of Hıdırellez (May 5). Among other sufferers, those with *sıraca* (scrofula) frequently visited that village. İbrahim claimed that there was always a sheikh in the village providing medical treatment, and the name of the sheikh holding this post in 1064 (1653-54) was Huruş Muhammed.<sup>49</sup> While portraying these two sheikhs and their medical practices favorably, there are cases in which İbrahim expressed his criticism over medical practitioners and their methods. He reported that in a village called Bunak in the Çöke district, "a wretched, ignorant man" (*biçare bir cahil*) was causing harm to people by advising them to eat *şebb-i yemeni* (the alum of Yemen, native aluminum sulfate) as a cure for their health problems.<sup>50</sup>

İbrahim recorded other anecdotes that provide remarkable details about the social life and military events of the period. In a marginal note, he gave the recipe of a paste (*ma'cün*) for *bel soğukluğu* (gonorrhea) and reported that it was dispensed in the Old Palace in Edirne for the treatment of patients with this disease.<sup>51</sup> In another case, İbrahim narrated how he treated a young boy from Eskiçuma (Targovište in modern-day northeast Bulgaria) who came to Edirne to work but contracted *frenk uyuzu* (syphilis).<sup>52</sup> On another occasion, he tried to explain why he and many others in the Ottoman army suffered from smallpox-like rashes on their penises during the Kamanıçe campaign.<sup>53</sup> İbrahim also noted his treatment of a young man who was attacked by a rabid wolf in the Cumalı village,

---

bul: Yeditepe, 2004); Halime Doğru, *Lehistan'da Bir Osmanlı Sultanı: IV. Mehmed'in Kamanıçe-Hotin Seferleri ve Bir Masraf Defteri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006).

48 Fatih, 3541, 54b.

49 Fatih, 3541, 108a-b.

50 Fatih, 3541, 54b.

51 Fatih, 3541, 218a.

52 Fatih, 3541, 273b.

53 Fatih, 3541, 275b.

located between Edirne and Aydos (Aytos in modern-day Bulgaria). He visited this village on his way to Aydos when he was sent from the court in Edirne on an official mission.<sup>54</sup>

İbrahim shows a tendency to record the names, positions, and stories –medical or otherwise– of individuals in his notes. He reported that Muharrem Agha, the brother of Bizeban Mustafa Agha, who was the *musāhib* (close companion) of Mehmed IV, found almost two kilograms of amber in a pig stable of one of the frontier fortress in Kamanıçe during the imperial campaign.<sup>55</sup> Elsewhere, İbrahim noted how physicians prepared a special, refreshing drink for the late Seyyid İbrahim Efendi who was the *başhalife* (chief clerk) of the Küçük Ruznamçe Kalemi (palace salary office) during the grand vizierate of Kara Mustafa Pasha. İbrahim stated that since this drink became very popular at the time, he had the desire to know its composition. It took him, however, seven years after the death of Seyyid İbrahim Efendi to obtain the recipe.<sup>56</sup> Acem Mehmed Çavuş of Gebze (the cook of Seyyid İbrahim Efendi), Süleyman Kethüda (the deputy of the chief gardener), İbrahim Çavuş (the son of Süleyman Kethüda), and the clerk Abdi Halife were among the others that İbrahim mentioned in his notes and gave details on their health problems.<sup>57</sup>

The longest and perhaps the most remarkable story that İbrahim recorded was on a passionately debated topic concerning the illicitness of *zıkr* (remembrance of God), *sema* (chanting and dancing), and *devran* (whirling). İbrahim made it explicit at the beginning that he narrated this story for emphasizing the unity of God (*tevhüd-i bārī*).<sup>58</sup> The story relates a debate between Şeyhülislam Ebussuud Efendi (d. 1574), Birgivi Mehmed Efendi (d. 1573), and Sufi Sheikh İbrahim Ümmi Sinan (d. 1568). According to the story, Ebussuud and Birgivi Mehmed, who were against *sema* and *devran*, decided to have a meeting with Ümmi Sinan to dissuade him from performing these rituals. However, when Ümmi Sinan refuted their claims, Ebussuud stormed out of the meeting room after saying that no one should perform the funeral prayer of Ümmi Sinan. The Sufi sheikh acted similarly and stated to a doorkeeper

---

54 Fatih, 3541, 382b.

55 Fatih, 3541, 67a.

56 Fatih, 3541, 138a.

57 Fatih, 3541, 36b and 177b.

58 Fatih, 3541, 13b.

that the şeyhülislam would attend his funeral to obey a *firman* (imperial decree). A few days later, Ebussuud received an imperial decree stating that he should participate in the funeral ceremony of Rukiye Sultan, the sultan's daughter. He and other leading scholars went to the Ayasofya Mosque, where the prayer leader asked them to make a funeral prayer for a deceased male (*er kişi niyetine*). After this first prayer, they performed the funeral prayer of Rukiye Sultan. At the end of the ceremony, around five hundred Sufis began to recite a Quranic verse, "Fa'lam annahū lā ilāha illā Allāh" (So know that there is no god but Allah, 47:19). When Ebussuud inquired after the name of the deceased man they prayed for, they informed him that he was Ümmi Sinan. İbrahim ended this story with the following remarks: "People narrated this story for a long time. One should approach his antagonist in a dignified manner. They [the Sufis] perform their rituals as a way of worship, not for a perversion in their way (*fisq*), God forbid. It is, therefore, improper to say that one would receive God's punishment due to chanting God's name aloud."<sup>59</sup>

Given the fact that there are records of the same hagiographic narrative with slightly different versions in other contemporary accounts,<sup>60</sup> it is feasible to claim that İbrahim was right when he stated that this story was in circulation for some time among the people. In another part of his account, he put forward his critiques of the overtly irrational behavior of an enthusiastic Kadızadeli who attempted to entomb a man who had a stroke but was still alive.<sup>61</sup> In these remarks and observations, İbrahim emerges as a religiously moderate figure, evidently different from his teacher Muhammed in his worldview. He reminds us of the Ottoman polymath Katib Çelebi (d. 1657), who attended the classes of Kadızade Mehmed Efendi in his youth but wrote his *Mizân al-Haqq* (The Balance of Truth) to find a balanced approach to the heated and sometimes violent debate between the Kadızadelis and their opponents.<sup>62</sup>

---

59 Fatih, 3541, 15a.

60 Reşat Özgören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XIV. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 354, 383-84.

61 Fatih, 3541, 36b.

62 Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehakk: İslam'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, trans. Mustafa Kara and Süleyman Uludağ (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001). For the English translation, see Katip Çelebi, *The Balance of Truth*, trans. G. L. Lewis (London: George Allen and Unwin, 1957).

Written in the first half of the thirteenth century and translated into Turkish in the second half of the seventeenth century, Ibn Baytar's *al-Mughnī* has a remarkable story to discuss continuity and change in Islamic medical history and patronage of scholarly activities. More to the point, the notes of Muhammed b. Ahmed of Edirne and his disciple İbrahim b. Hüseyin Çavuş in the Turkish translation of the text provide us with keyholes through which one can view the worlds in which they lived. These notes constitute hitherto neglected personal narratives or ego-documents, offering biographies of their authors, their scholarly and administrative activities, extensive patronage networks, long-distance travels, and conflicting worldviews. They also provide new insights into and perspectives on some of the critical events in the period, including the revivalist Kadızadeli movement and the 1672 Kamanıçe campaign. Disclosing new interpretive possibilities for early modern Ottoman socio-cultural and medical history and helping researchers explore untold stories of several individuals and groups, these notes remind us of the still essential need in Ottoman studies to scrutinize translations under a new light.<sup>63</sup>

---

63 For a comprehensive list of translated texts into Ottoman Turkish between thirteenth and nineteenth centuries, see Sadık Yazar, "Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği" (PhD diss., İstanbul University, 2011). For an insightful discussion on translations, commentaries, and annotations in the Ottoman cultural world, see İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011).

## BIBLIOGRAPHY

### Primary Sources

- BOA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi)  
İE. EV (İbnülemin Vakıf) 4/452  
İE. SH. (İbnülemin Sıhhiye) 1/28  
İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı  
4118  
Nuruosmaniye Library (İstanbul)  
3597  
Selimiye Library (Edirne)  
6115  
Staatsbibliothek (Berlin)  
Ms. or. fol. 4058  
Süleymaniye Library (İstanbul)  
Fatih, 3541  
Hamidiye, 1016  
Kılıç Ali Paşa, 575-581  
Murad Molla, 1362  
Şehid Ali Paşa, 2015  
Tavşanlı Zeytinoğlu Public Library (Kütahya)  
408

### Secondary Sources

- Adivar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*, eds. Aykut Kazancıgil and Sevim Tekeli. 4th ed. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.  
Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.  
Blake, Stephen P., *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.  
Cabo Gonzalez, Ana María and Claude Lanly. "İbn al-Baytâr et ses apports à la botanique et à la pharmacologie dans le Kitâb al-Ġâmî." *Médiévales* 33 (1997): 23-39.  
Doğru, Halime. *Lehistan'da Bir Osmanlı Sultanı: IV. Mehmed'in Kamaniçe-Hotin Seferleri ve Bir Masraf Defteri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

- Elger, Ralf, and Yavuz Köse, eds. *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Century)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Ivanyi, Katharina Anna. "Virtue, Piety, and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's *al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*." PhD diss., Princeton University, 2012.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, and Ramazan Şeşen et al., eds. *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi / History of the Literature of Medical Sciences during the Ottoman Period*. İstanbul: IRCICA, 2008.
- İnalçık, Halil with Donald Quataert, eds. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- İnbaşı, Mehmet. *Ukrayna'da Osmanlılar: Kamanıçe Seferi ve Organizasyonu (1672)*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2004.
- İsmail Paşa al-Bağdadi. *Hadiyyat al-‘Arifin Asma’ al-Muallifin wa-Āthār al-Muşannifin*, ed. Kilisli Rifat Bilge et al. 2 vols. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 vols. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Kafadar, Cemal. "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul as First-Person Narratives in Ottoman Literature." *Studia Islamica* 69 (1989): 121-50.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kara, M. Alpertunga, and Ali Haydar Bayat. "İbnü'l-Baytâr Çevirileri ve Tire Nüshası." *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi – Kongreye Sunulan Bildiriler, 16-18 Haziran 2004, Sivas-Divriği*, eds. Nil Sarı and Ayşegül D. Erdemir, 271-77. İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006.
- Karateke, Hakan T., et al. eds. *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Pre-Modern Ottoman Lands*. Boston: Academic Studies Press, 2018.
- Kâtip Çelebi. *Mizânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk: İslam'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*. Trans. Mustafa Kara and Süleyman Uludağ. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Katip Chelebi. *The Balance of Truth*. Trans. G. L. Lewis. London: George Allen and Unwin, 1957.

- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Baytâr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20: 526-527.
- \_\_\_\_\_. "el-Müfredât." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31: 505-506.
- Kaylı, Ahmet. "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form." Master's Thesis, Boğaziçi University, 2010.
- Mangera, Abdur-Rahman. "A Critical Edition of Abu'l-Layth al-Samarqandî's *Nawāzil*." PhD diss., University of London, 2013.
- Murphey, Rhoads. "Ottoman Medicine and Transculturalism from the Sixteenth through the Eighteenth Century." *Bulletin of the History of Medicine* 66 (1992): 376-403.
- Niyazoğlu, Aslı. *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective*. London and New York: Routledge, 2017.
- Özğören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XIV. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sariyannis, Marinos. "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?" *Political Initiatives from the Bottom-Up in the Ottoman Empire*, ed. A. Anastasopoulos, 263-89. Rethymno: Crete University Press, 2012.
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. 3 vols. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1931.
- Şakir-Taş, Aziz Nazmi. *Adrianopol'den Edirne'ye: Edirne ve Civarında Osmanlı Kültür ve Bilim Muhitinin Oluşumu (XIV.-XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.
- Şarkışla, Şeyda. "Mu'âlecât-ı İbn-i Baytâr'ın XIII. Yüzyıl Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin) (1b-49a)." Master's Thesis, Cumhuriyet University, 2013.
- Uçar, Metin, et al., eds. *Tercüme-i Müfredât-i İbn Baytar*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Vernet, Juan. "İbn al-Baytâr." *The Encyclopedia of Islam New Edition* 3: 737.
- Yazar, Sadık. "Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği." PhD diss., İstanbul University, 2011.
- Yıldız, Yasemin. "Terceme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)." Master's Thesis, Sakarya University, 2016.



## BEN ANLATISI OLARAK ÇEVİRİLER: İKİ OSMANLI TABİBİNİN İBN BAYTAR'IN *KİTÂBÜ'L-MUĞNÎ* Sİ ÜZERİNE NOTLARI

### ÖZ

Bu makale, İbn Baytar'a ait *Kitâbü'l-Muğnî* adlı eserin Türkçe çevirisine iliştiirdikleri notlar üzerinden XVII. yüzyılda yaşamış iki Osmanlı hekiminin, Edirneli Muhammed b. Ahmed ile öğrencisi İbrahim b. Hüseyin Çavuş'un hayatları ve fikirlerini incelemektedir. Söz konusu notlarda Edirneli Muhammed b. Ahmed, Kadızadeli fikriyata sahip bir Türk hekim, mütercim ve "kırk-elli" yıl boyunca dünyayı gezdiğini iddia eden bir "âlem seyyahı" olarak karşımıza çıkar. Buna mukabil, Muhammed b. Ahmed'in öğrencisi İbrahim b. Hüseyin Çavuş tıbbâ yönelik derin bir merakı olan ve dinî açıdan ılımlı görüşlere sahip bir Osmanlı memuru olarak ön plana çıkmaktadır. Elimizdeki notlar erken modern dönem Osmanlı kültür ve tıp tarihine yönelik yeni yorumlara kapı aralamakta ve belli başlı kişi ve grupların bugüne kadar anlatılmamış hikayelerinin açığa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Alışıl gelmiş kaynaklarda bulunması zor bazı detaylar içeren, henüz yeterince incelenmemiş ben-anlatılarını oluşturan bu notlar, Kadızadeliler hareketi ve 1672 Kamanîçe Seferi de dahil olmak üzere dönemin bazı kritik olaylarına ilişkin yeni bilgiler sunmakta ve Osmanlı tarihi araştırmalarında tercümelerin yeni bir bakışla incelenmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İbn Baytar, *Kitâbü'l-Muğnî*, Edirneli Muhammed b. Ahmed, İbrahim b. Hüseyin Çavuş, erken dönem Osmanlı İmparatorluğu, tercümeleler, ben-anlatıları.



## MAKALE

# WALTER BENJAMİN'İN TARİH FİKRİNDEN BİR DEVİRİM DOĞURMAK: LATİN AMERİKA ÖRNEĞİ

Hümeyra Okuyan

İstanbul Üniversitesi  
humeyra@islamoglu.net  
orcid: 0000-0002-2797-2374

### ÖZ

Bu çalışma, Walter Benjamin'in ilerlemeci tarih anlayışı karşısında inşa ettiği tarih fikrini ve bu fikrin, arz ettiği benzerlikler ve paralellikler bakımından Latin Amerika devrimlerinin ortaya çıkışındaki yansımalarını ele alacaktır. Bu anlamda politik eylemin imkanı olarak Benjamin'in tarih kavrayışı değerlendirilecektir. Hegel'in ilerlemeci tarih fikri, tarihi tinin ussal bilincinin ve bu bilincin meydana getirdiği özgürlüğün gelişmesi olarak ele alır. Benjamin'e göre ise ilerlemeci tarih fikrinde ortaya çıkan resmi tarihyazımı lineer, profan ve homojendir; yani geçmişi cisimleştirerek onu galip gelenlere hasreder. Buna karşın Benjamin, tarihi bir inşa faaliyetinin nesnesi olarak ele alır ve tarihsel maddeciliği ön plana çıkarır. Benjamin'in tarih kavrayışının öznesi tarihsel maddeci; aracı mesiyанизm/teoloji; zamanı ise 'şimdinin zamanı'dır. Benjamin, toplumsal hafızanın tarihle bağ kurduğu, tarihin galip gelenlerin değil; ezilenlerin gözü ile okunduğu, geçmiş nostalgisini şimdiki zamanın eleştirisi için bir yöntem olarak kullanan ve bir kurtuluş/devrim vadeden

93

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 48 (2020/1): 93-126

doi: 10.20519/divan.811957

bir tarih anlayışı ortaya koyar. Teoloji ve tarihin diyalektik okunması sonucu ortaya çıkabilecek ve Benjamin'in 'imdat freni' olarak adlandırdığı devrim imkanı, tarihsel bir gerçeklik olarak 1940'larda tabandan bütüne doğru yayılarak başlayan Latin Amerika devrimlerinde ortaya çıkar. Devrimlerin hemen öncesinde devrimci Marksizm, tarihsel maddecilik ve kurtuluş teolojisini birbirine eklemleyen metinlerin artışı, teolojik-marksist diyalektikten etkilenecek devrimci hareketi destekleyen Latin Amerika'daki kilise ve cemaatlerin çoğalması bu benzerliğin en büyük göstergelerindendir.

**Anahtar kelimeler:** Walter Benjamin, tarihsel maddecilik, praxis, Mesianizm, Marksizm, Latin Amerika Devrimleri.

*"Zamanın her saniyesi Mesih'in  
açıp girebileceği dar bir kapıdır."*

Walter Benjamin

## GİRİŞ

Hobsbawm'ın 'felaketler yüzyılı' olarak nitelediği XX. yüzyılın hem aktif direnişçisi, hem şahidi, hem de mağdurudur Walter Benjamin. Onun aktif bir direniş biçimi ortaya koymasının en başat unsuru ise ezilenlerin geleneğinin ona bir sorumluluk yüklemiş olmasıdır. O bu sorumluluğu tarih kavramı üzerine yeniden düşünerek, onu 'şimdi ve burada' üzerinden ele alarak kurmanın gerekliliği üzerinde durur. Zira Benjamin için lineer tarih okuması fikri bugünün kurtuluş umudunu yok eden pozitivist bir tavidir. Benjamin'in kurmak istediği tarih fikri, tarihyazımını yalnızca galipler üzerinden ele alan, kurtuluşu/mesiyanik gelecekte bekleyen, proleteryanın üstüne yüklenmiş devrimden, çizgisel ve ideal bir tarih anlayışından çok farklı bir yerededir. Benjamin'e göre tarih, tarihselciliğin çizgisel, kronolojik, homojen ve boş bir 'ilerleme' zamanı olarak kutladığı, galiplerin zafer alayı ile sınırlı değildir; mağlupların hatırasını, yaşanan yenilgilerin anısını ve gelecek kurtuluş vaadini içinde taşıyan da odur.

Walter Benjamin'in düşünce dünyasını oluşturan unsurlar birbiriyle o kadar iç içe geçmiştir ki, çok farklı alanlara ait görünüşler bile onları birbirinden ayırarak tekil bir şekilde ele almak onun özgünlüğüne zarar verecektir. Tarihe ilişkin kavrayışında kullandığı disiplinlerarası geçiş ve eskatolojiyi bir kurtuluş aracı olarak ele alması bizi meselenin en başına, Benjamin'in felsefi kimliğinin nelığı hakkında düşünmeye götürür. Onu Habermasçı bağlamda modernist, yahut Lyotardcı bağlamda post-modernist kalıplara sığdırmak mümkün değildir. Zira Benjamin, Mesiyani ve Marksist kaynaklardan ilham alarak geçmiş nostaljisini şimdiki zamanın eleştirisi için bir devrim biçimi olarak ele alır.<sup>1</sup> Benjamin'in felsefi tavrını odaklandığı temalardaki parçalı yapı, kültürel refe-

<sup>1</sup> Andrew Benjamin, "Tradition and Experience: Walter Benjamin's 'On Some Motifs in Baudelaire'," *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, ed. Andrew Benjamin (Londra: Routledge, 1989), 137-39.

ranslardan esinlenen şimdiye ait çözümleri ve analizleri ile daha çok moderne karşı eleştirel bir mesafede, ‘modernlikle derdi olan’<sup>2</sup> bir tutum olarak nitelendirebiliriz. Diğer yandan toplumsal hayatın mekanikleşmesi, enformasyonun hakimiyeti, ilişki biçimlerinin nesneleşmesi, büyük anlatılara olan inancın, *auranın* yitirilmesi ve dünyanın büyüsunü kaybetmesi gibi medeniyet söylemlerine karşı tepkili oluşu, kültürel eleştirisini romantik bir tarzda kurgulamasına neden olur. Benjamin’in XIX. yüzyıl Almanya’sının hakim akımı olan romantizmi ele alışı ‘geçmişe uğrayarak ütopyik bir geleceğe yönelmek’ ile tamamlanır.<sup>3</sup> Bu noktada ütopyik gelecek –belki devrim– estetik, teolojik ve tarih sacayaklarının üzerine inşa edilir. Nitekim onu genç yaşta dönemin sorunları üzerinde kaygı duymaya götüren ve felsefi düşünce dünyasının temellerini attığı –ki bu metin içerisinde daha sonra inşa edeceği *şimdi* ve *burada* fikrinde zaman ve tarih kavrayışının temeline mesiyанизm’i koyduğu bir metindir– doktora tezi de romantizm fikri üzerine yoğunlaşır.<sup>4</sup>

1920’lerin sonuna doğru Benjamin’in hayatında etkisi olan iki isim onu romantizmden Marksizme yakınlaştırır: Bloch ve Lukacs. Tarihsel maddecilik fikrinde önemli bir yere gelecek Marksizm fikri, Lukacs’ın eserleriyle Benjamin’in hayatına girer. Lukacs’ın *Roman Kuramı*, *Trajedinin Metafiziği* ve *Ruh ve Biçimler* eserlerini de okumuştur fakat asıl olarak ‘Marksist literatürün en eksiksiz eserlerinden biri’ olarak nitelediği *Tarih ve Sınıf Bilinci* metni onun tarih ve ilerleme fikrini inşa etmesine önyak olmuştur. Lukacs’ın üzerinde durduğu ‘sınıf mücadelesi,’ Benjamin’de teoloji ve romantizm ile birleşecek, ilerlemeci tarih anlayışına karşı resmi Marksizmden ayrılarak alternatif bir yorumlama üretmesini sağlayacaktır.<sup>5</sup> Benjamin’in Marksizmden ilham aldığı mesele onun resmi ideolojik aygıtının üretici güçler, mülkiyet ve iktidar biçimleri ve üretim tarzları üzerine kurumsallaştırdığı fikirler değil; ezenler ile ezilenler arasındaki kuvvetli sınıf mücadelesidir. Nitekim resmi Marksizm yorumundan farklı olarak Lukacs’ın meta fetişizmini

2 Besim Dellaloğlu, “Walter Benjamin ve Politik Teoloji,” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, haz. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 52.

3 Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, “Tarih Kavramı Üzerine” *Tezlerin Bir Okuması*, çev. U. Uraz Aydın (İstanbul: Versus Yayınları, 2007), 7.

4 Walter Benjamin, *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

5 Löwy, *Walter Benjamin*, 11.

nesne değil, özne üzerinden yorumlaması, Benjamin'in deneyim fikrinin temelini oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Bu deneyim, her anıyla alıntılanabilir olan, kurtuluşa ermiş insanlığın deneyimidir. Lukacs'ın ifadesi ile "Tarihin bilgisini edinmek ancak perdeyi ya da örtüyü yırtıp parçalamakla [mümkündür]... Kendi kendinin varlığında direnmek, kendini üretmek ve yeniden-üretmek: Bu gerçekliğin kendisidir. Gerçek yaşamın üretimi ve yeniden-üretilmesi tarihin son kertede belirleyici olan momentidir. Bu Ortodoks tutum, geleneklerin koruyucusu değil, yaşanan şu ana düşen görevler ile tarihsel sürecin bütünü arasındaki ilişkiyi bıkmaksızın haykıran uyanık bir kahindir."<sup>6</sup> Bu noktada üretim biçimlerinin anlaşılabilmesi toplumsalın içerisindeyken mümkün gözükmemektedir. Lukacs bu durumun nedenini toplumsal ilişkilerin maddesel anlamda şeyleşmesinde görür. Toplumsal ilişkiler maddesel anlamda şeyleşir; çünkü kapitalizmde özneler, onlar tarafından üretilen ürünler ve yine onlar tarafından tarihi açıdan yaratılmış olan toplumsal ilişkiler üzerinde giderek daha az etki ederler. Bunun sonucunda bilinç şeyleşir.<sup>7</sup> Lukacs bu noktada çözümün bu bilincin tekrar görünebilirliği ile mümkün olduğunu ifade eder: "Şeyleşmiş yapının kırılması ancak gelişme sürecinin iç yapısında taşıdığı çelişkilerin bilincine varmak ile mümkündür."<sup>8</sup>

Benjamin, geleneksel felsefenin burjuva felsefesine dönüşmesinin çözümünü tarih kavramına bir misyon yükleyerek, bunun ancak yeni bir zaman deneyimi ile mümkün olduğunu ifade etmeye çalışır. *Pasajlar* metninde lineer zaman anlayışı ile ezeli geri-dönüşe dayanan mitik zaman anlayışını birbirini tamamlayan süreçler olarak kabul eder. Bu iki zaman mefhumunun oluşturduğu antinomilerin diyalektik materyalist zaman anlayışı tarafından çözümlenmesi gerektiğini ifade eder.<sup>9</sup> Benjamin'in politik anlamda bir devrim momenti olarak işaret ettiği tarih anlayışı onun daha ilk metinlerinden biri olan *Alman Yasoyununun Kökeni*'nde ortaya çıkar.

6 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 70-71.

7 Stefan Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?," *Cogito: Walter Benjamin Özel Sayısı* 52 (2007): 175.

8 Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, 400.

9 Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, ed. Rolf Tiedemann (USA: Harvard University Press, 2002), 119, D10a, 5.

*Alman Yasoyununun Kökeni* metninde Benjamin Barok dram ve trajediyi zamansal özneler üzerinden ele alır. Mekanik ve tarihsel zaman iki ayrı alana ayrılır; mekanik zaman tarihselliğe izin vermez, tarihsel zaman amprik alanda kavranmaktan ziyade, bir ‘düşünce’dir. Tarihsel zamanın temelinde ise İncil’in tarih kavrayışı olan ‘mesiyanik zaman’ anlayışı vardır.<sup>10</sup> Bu anlayış Benjamin’in daha sonra Kabala öğretisini de temel alarak teolojiji tarihsel maddeciliğin hizmetine vermesi ile belirgin bir hale gelecektir.

Benjamin tarih kavramının mekanik zaman anlayışı karşısında mitik zamanı konumlandırırken geçmiş-şimdi-gelecek fikrini Yunan zaman tanrısı Kronos ve Kairos’a atfeder. Antik Yunan’da zamana işaret eden iki kavram karşımıza çıkar: Kronos ve Kairos. Kronos lineer zamanı ifade eden, zamanın niceliksel karakteridir. Kairos ise zamanda etki etmeye olanak sağlayan, zamanın niteliksel karakteridir. Benjamin tarih kavramının kronolojiyi kesintiye uğratarak, kesintiden sonra ortaya çıkan imkanın Kronos değil, Kairos’a dayandırır. Kairos, Kronos’u kesintiye uğratarak, insanın karakterinin kendini gerçekleştirdiği ve bir devrim imkanı yarattığı alandır. Hristiyanlık sosyologlarından Tillich’in Eski Ahit’teki zaman kavramlarını eleştirdiği gibi, doğru veya doldurulmuş zaman olan Kairos ile zamanın sonsuz fikirleri olan Kronos karşılaştırılır. Tillich’e göre, Benjamin’in zaman kavrayışında Kronos ‘homojen ve boş’ olarak tanımlanır. Hristiyan Kairos ve *kefare*t (ersölung) kombinasyonu sadece beklentiye değil, deneyime dayalı yeni bir zaman kavrayışı oluşturmanın en önemli unsurlarıdır.<sup>11</sup>

Walter Benjamin *Tarih Kavramı Üzerine* metninde tarih anlayışına dair bir kurtuluş önerisi sunar. Ona göre her kuşak “zayıf bir mesiyanik güçle donatılmıştır.”<sup>12</sup> Bu güç tarih kavramının na-

10 Walter Benjamin, “Trauerspiel and Tragedy,” *Selected Writings I: 1913-1926*, ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (Harvard: English University Press, 2002), 55-56.

11 Kia Landroos, *Now-Time, Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin’s Philosophy of History and Art* (Finland: SoPhi Academic Press, 1998), 43.

12 Walter Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler,” *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*, haz. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 40. Benjamin’in ‘Tarih Üzerine Tezler’ metnini alıntılarken Nurdan Gürbilek çevirilerinden faydalanmaya çalıştık, fakat tezimizin gidişatına daha uygun bir çeviri olduğunu düşündüğümüz için tarihselci kavramını Gürbilek’in *Historisist* kavramına değil, Ahmet Cemal’in *tarihselci* çevirisine refere ederek kullandık. Ayrıca bu çevirilerde Oğuz Demiralp’in (*Tanrı Bakışlı Çocuk* [İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2000]) çevirilerinden de faydalanmaya çalıştık.



sıl okunduğu ile son derece ilintilidir. Benjamin'e göre çizgisel ve ilerlemeci bir zaman tasavvuru, yabancılaşma biçimleri ve yanıl-samayı doğuran en büyük itkidir. Benjamin için doğru bir okuma tarihsel maddecilikten yola çıkılarak çizgisel zaman anlayışında geçmişin ve geleceğin, mesiyанизm ve ütopyanın diyalektiği ile mümkündür. Adorno'nun ifadeleriyle Benjamin, "radikal bir dünyevileştirmenin, yine dünyevileştirme sonucu tüketilmiş olan teolojik miras için tek çare olduğunu ummaktadır."<sup>13</sup>

Benjamin'de tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir: yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, 'şimdi'nin zamanı'nın doldurduğu bir zamanda yükselir. 'Şimdinin zamanı'na yapılan bu vurgunun en temelinde onu biricikleştirme arzusu yatar. Toplumsal ya da bireysel zihnin tekil bir geçmiş yahut gelecek imgesi üzerinden tarih kurma fikri yanlı ve eksik olacaktır. Benjamin şimdinin zamanının doğru bir şekilde inşa edilebilmesi için birtakım kavramlara misyonlar yükler ve disiplinlerarası geçişler yapar. Bu tarih anlayışının öznesi *tarihsel maddeci*, aracı *teoloji*, amacı *ezilenlerin kefareti/beklenen mesih* yahut *devrim*, vakti ise *şimdinin zamanı*dır.

Benjamin'in tarih fikri; öznesi, araçları ve eylemleri ile etkin bir praksis olarak Latin Amerika devrimlerinde karşımıza çıkar. Zira Latin Amerika devrimlerinin ortaya çıkışı, öznesi ve araçları ile Benjamin'in tarih fikri arasında paralellikler ve benzerlikler vardır. Benjamin'in öne sürdüğü tarihyazımı ve öznesi tarihsel maddeci bir örnek olarak Gustavo Gutierrez, Eduardo Galeano'nun metinlerinde; aracı olan teoloji Latin Amerika kiliselerinin devrimine doğrudan etkisinde; teolojik ve Marksist diyalektikte kurduğu mesiyанизm fikri Kurtuluş Teolojisi'nde; devrimin öznesi olarak kendisine güç bahşedilmiş proleterya yükselen kapitalizm karşısında yoksullaştırılmış Latin Amerika halklarında; devrimin zamanı olarak imlediği şimdinin zamanı Latin Amerika devrimlerinin gücünü şimdiden ve kolektif bilinçten alan tavrında ortaya çıkar. Bu etki doğrudan nesnel bir etki olmasa da, taşıdığı benzerlikler, kurulan diyalektikler ve tarihsel bilinç açısından dikkate değerdir. Nitekim ölümünün hemen ardından Latin Amerika'da yaşanan sıralı ayaklanmalar ve devrimlerde yalnızca Marksist bir reçete değil; Benjamin'in tarih fikri ve kurtuluş teolojisinin izleri de bariz bir şekilde göze çarpar. Dönemin filozof ve aydınlarının devrimci fikirleri Benjaminci marksist ve teolojik birliktelikle benzeşirken,

<sup>13</sup>Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 249.

tarihyazımı metinlerinde ilerlemeci anlayış aleyhine karşı tarihsel maddeciliğin yeniden kuruluşu/güncellenmesi gündeme gelir. Kilise ve cemaatler, kurtuluş teolojisi ve devrimci Marksizmden ilhamla şimdiyi dönüştürme adına tabanlarını devrimci eyleme çağırırlar. Nitekim Şili’de, Nikaragua’da, El Salvador’da sokaklara düşen ve vaazlarında ısrarla politik eyleme çağrıda bulunan papazlar Latin Amerika’da devrimin simgelerinden biri haline gelmiştir. Diğer yandan Benjamin’in ısrarla altını çizdiği tarihi yeniden kuracak ve devrimi sırtlanacak olan, her şekilde ezilmeye ve sömürülmeye mahkum olan sınıflardır. Latin Amerika devrimlerinde bu özne, özgürleşme eyleminin sonuç ve risklerini göze almış, mücadeleyi ezilen sınıflardır. Bu yüzden Latin Amerika’da başlangıçta devrimler ve ideolojik ortaklık tahakkümcü değil, katılımcı bir çizgi izler ve bireyin çoğunluğa tahakkümünü reddeder. Diğer yandan Latin Amerika kaynaklı tarihyazımı da en az devrimler kadar Benjaminci izlekler taşımakta ve örnekleri özellikle Eduardo Galeano’nun tarihi akademik ve resmi dilden soyutlayarak yazdığı metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Latin Amerika devrimleri, bir bakıma Benjamin’in Portbou’da gömdüğü umutlarının, başka coğrafyalarda filizlenmesidir. Bütün bu saiklerden hareketle bu metinde, Walter Benjamin’in tarih kavrayışı ve bu kavrayıştan hareketle ulaştığı devrim imkanının, teşkil ettiği benzerlikler/paralellikler sebebi ile Latin Amerika devrimleri ile politik praksis bir değer kazandığı öne sürülmektedir. Bu bağlamda öncelikle Benjamin’in tarih kavrayışı, bu tarih kavrayışını şekillendirirken hangi saiklerle ilerlemeci tarih anlayışına ve resmi tarihyazımına karşı çıktığı, tarihi tersten okuyabilmek için gerekli özne olarak kurguladığı tarihsel maddeci ve araç olan teoloji, mesiyанизm ve kefarete kavramları ele alınacaktır. Sonrasında ise bütün bunlardan yola çıkarak Benjamin’in tarih fikrinden hareketle bir devrim imkanı doğurmanın mümkün olup olmadığını, bu imkana yapısal benzerlikleri açısından politik praksis bir emsal teşkil ettiği için Latin Amerika’da yaşanan devrimler, kurtuluş teolojisi ve Latin Amerikalı tarih yazarları üzerinden ele almaya çalışılacaktır.

Geleneksel tarihçinin seyretmekle yetinen pasif konumuna karşı onun öznesi aktif, tarihsel maddecidir. Benjamin’in tarihsel maddecisi Marx’inkinden ayrılır. Marx’ta tarihsel maddecilik rasyonel

anlamda tarihin, sosyal ve ekonomik yaşantının diyalektik yasa-ya tâbi olarak gerçekleşmesidir. Hegel, bu kavrayışı tarihin öznesi olarak tinin, Marx'ın da ifade ettiği gibi, 'idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci'nde<sup>14</sup> yani insani özgürleşme ile aklın tarihinin idealizminde görür. Hegel'e göre, dünya tarihi tinin özgürlük bilincinin ve bu bilincin meydana getirdiği özgürlüğün gelişmesini sergiler. Gelişme demek, basamaklar tarzında ilerleme demektir. Bu basamaklanış da özgürlüğün, olgunun kavramınca, kendisinin bilincine varmakta olan özgürlük doğasınca meydana getirilen bir dizi belirlenimi içerir.<sup>15</sup> İlerleme tasarımı, her canlı organizma nasıl kendi yavrusunun tohumunu içinde taşırsa, her toplumun da kendi ardılını içinde taşımasının sistemleştirilmesidir. İlerleme, geçmişi kesintiye uğratmaksızın açıklamakla kalmaz, aynı zamanda gelecekte nasıl eylemde bulunulmasına gerektiğine dair de bir kılavuz ortaya koyar. Bu anlamda Hegel'in ilerleme fikri gelecekte tümüyle yeni ve beklenmedik bir şeyin olmayacağı, bildiklerimizin gerekli sonuçları ile karşılaşacağımız üzerine kuruludur.<sup>16</sup> Hegel idealizmin sonunu felsefi tarihin sonucunda görür, fakat onun kuramsallaştırması ve tarihin sonuna dair tespiti ile gerçek akış birbiri ile uyuşmaz. İki dünya savaşına tanıklık eden Benjamin için rasyonel bir tarih fikrinin reddedilişinin temel saiki de kurumsallaştırılmış idealist yapıların çöküşüdür. Nitekim Benjamin'i sistematik bir felsefe anlayışı ortaya koymaktan alıkoyan da budur: parçalılık. Tarihsel maddeciliğin geçmiş ve geleceğin diyalektik yapısından şimdiyi kuracak bir parçalılık öne sürerken, tarihsel maddeciliği lineer ilerleyen tarih yapısının değişmesinde yapıcı bir unsur olarak görür. Bu parçalılığın tekrar montajı diyalektik imgeyi ortaya çıkaracaktır. Benjamin, *Pasajlar* yapıtıyla aydınlatmayı düşündüğü 'tarihsel maddeciliğin' odak noktası niteliğindeki sorunu şu şekilde ifade eder: "Daha yüksek bir düzeyde somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmek, hangi yolla mümkün olabilir? Bu yolun ilk aşaması, kurgu (montaj) ilkesini tarihe dahil etmektir. Yani, somut biçimde oluşturulmuş küçük yapıtlardan büyük yapıtlara ulaşma çabasıdır.

14 Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. M. Erdost (Ankara: Sol Yayınları, 2011), 28-29.

15 George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 162.

16 Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 37.

Bu da tekil unsurların çözümlenmesi ile gerçekleşecektir.”<sup>17</sup> Bu anlamda Benjamin, *Pasajlar* yapıtını da ‘edebi montajı’ örnekleyen bir metin olarak görür; metindeki alıntılar bütünü oluşturan mesajın parçanın hangi yönünden geldiğini açığa çıkartmaktadır.

Benjamin, tarihsel maddeci ile tarihselcilik arasına bir çizgi çeker, birini egemen gücün şiddetinin nedeni yahut aktif etkeni olarak görürken diğeri üzerinden kurtuluş imkanı arar. Tarihsel maddecinin öncelikli misyonu *empatidir*. VII. Tezde de belirttiği gibi tarihselcinin o güne kadar galip gelenle duygudaşlığına karşın tarihsel maddeci bu empatiyi ezilenlerle kuracaktır.<sup>18</sup>

Tarihselcilik ‘ezeli ve ebedi’ bir geçmiş sunarken, tarihsel maddecinin geçmişle ilişkisi tekil ve benzersiz bir yaşantıdır.<sup>19</sup> Yöntemi bir toplama işleminden ibaret tarihselcilik homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirirken, tarihsel maddeci akışı durdurup mesiyani bir müdahale ile düşüncelere el koyan ve baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci mücadele için başarı imkanı gören ilkeyi benimser.<sup>20</sup> Tarihselcilik tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinirken, tarihsel maddeci yaşadığı dönemin çok belirli bir dönemle oluşturduğu, içinde mesiyani kırıntılar barındıran ‘şimdinin zamanı’ olduğunu bilir.<sup>21</sup> Tarihselcilik geçmişin ebedi imgesini sunar, tarihsel maddecilik ise geçmişle bir deneyimi, tekil bir deneyimi sunar. Tarihselciliğin ‘bir zamanlar’ında mahpus kalmış muazzam güçler bu deneyimde özgür bırakılırken, tarihsel maddecinin görevi bu deneyimin tarihle birleştirilmesini sağlamaktır.<sup>22</sup>

Tarihsel maddeci aynı zamanda ezilenler geleneğinin de bir parçasıdır. Bu gelenek kavrayışını ele alırken egemen zihniyetin devamını olduğunu ve egemen iktidarın ilerleyen tarihinde bu zihniyetin bir öznesi olacaktır. Değişime olan inanç öncelikle ezilen, kıyıda köşede kalmış, adı hiç duyulmamış olanın hikayesinin bir devrim momenti olarak başlar:

17 Walter Benjamin, *Pasajlar*, haz. Rolf Tiedemann, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 11-12.

18 Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler,” 42. (VII. Tez)

19 Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler,” 48. (XVI. Tez)

20 Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler,” 48. (XVII. Tez)

21 Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler,” 49. (XVIII. Tez)

22 Walter Benjamin, “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi,” *Cogito: Walter Benjamin Özel Sayısı* 52 (2007): 38.

Bu ana kadar galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çığneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir bunlara. Ama tarihsel maddeci zafer alayını temkinli bakışlarla uzaktan izler. Çünkü bu kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemez bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere de borçludur. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır.<sup>23</sup>

Tarihsel maddecinin geçmiş kavrayışının nasıl olması gerektiği ilkesini belirleyen bu pasajda Benjamin *Einfühlung* kavramını öne sürer. Duygusal özdeşleşme, empati anlamlarına gelen bu kavram tarihselcinin aksine tarihsel maddecide ezilenlerle, yoksullarla, anonimlerle, yani bir kültür ürünü olarak sunulan zafer anıtları için harcanan insanlarla empati kurabilmektir. Zira kültür ürünü, paranın zenginlerin ellerinde dolaşan bir devlet haline gelmesi gibi, barbar devletlerin arasında dolaşan bir miras halindedir. Benjamin'e göre tarihselcinin egemen ile empati kurmasının kavramsal kökeni yürek tembelliği ve melankoliyi ifade eden *acedia* kavramına dayanır. *Acedia*, insan faaliyetlerini her türlü değerden yoksun kılan kaderin kadir-i mutlaklığı karşısında duyulan melankolik duyguyu ifade eder.<sup>24</sup> Bir anlamda iktidarların aktif despotluğu karşısında kendine kadercilikten bir set örererek bunun arkasına saklanan pasif bireyi işaret eder. Bunun en mükemmel temsilini dalkavuklukta bulmak mümkündür.

Benjamin, tarihin havını tersine taramak ifadesini bu kaderciliği benimsemiş tarihselci okumaya bir reddiye olarak öne sürer. Nietzsche'de tarihin pozitivist kisve altında bir *çürüme* (*decadence*) durumu haline gelmesi şu şekilde ifade edilir: "Bir zaman gelecek, genelde artık yığınım göz önüne alınmadığı, tam tersine tek tek kişilere, insan teklerine, oluşun çılgınca akan ırmağında bir çeşit köprü olan kişilere değer verildiği bir zaman gelecek ve o zamanda evrensel sürecin ya da aynı zamanda insanlık tarihinin her

23 Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler," 43. (VII. Tez)

24 Löwy, *Walter Benjamin*, 60.

türlü kurtuluşundan bilgece çekinilecektir.”<sup>25</sup> Bu noktada yapılması gereken tıpkı Benjamin’in de önerdiği gibi, tarihin dalgalarında tersine yüzebilme. İdeal olan İskenderiye-Roma kültürünün, o auranın tekrar üretilmesidir.<sup>26</sup> Bu anlamda Nietzsche de ilerlemeci tarih anlayışına karşı aktif bir direniş ve mücadele ortaya koymanın önemini arz ederken, isyankar bireyden üst insana geçen bir insan prototipi öngörüyor, fakat bu noktada Benjamin’den farklı olarak hınççı bir tavrı değil, olumlayıcı (self-affirmation) bir tavrın ahlaklı olduğunu öne sürüyordu. Benjamin ise tamamen melankolik bir yapıyı reddetmesine karşın, solun ve komünizmin benimsemiş olduğu iyimser kaderciliğin karşısına devrimci bir kötümserlikle bakıyordu.

Benjamin XII. Tez üzerinden işçi sınıfının tarihsel bilginin salt taşıyıcısı olarak kaldığı sürece dikkatini ‘özgürleşmiş torunlarına’ değil, ‘köleleştirilmiş ataları’ üzerinde yoğunlaştırması gerektiğini ifade eder. Sınıf bilinci –ve dolayısı ile bilgi– her şeyden önce işçi sınıfının mücadele pratiğinden, aktif deneyiminden ileri gelir.<sup>27</sup> Bu kuralın ihlal edilmesi sosyal demokratların işçi sınıfını gelecek kuşakların kurtarıcısı olarak göstermek geçmiş nesillerin hatıralarını gölgeleyen bir ihanettir.<sup>28</sup> Burada sorun işçi sınıfının ve resmi sol rejiminin de kabul ettiği ilerlemeci sosyal doktrin kaynaklıdır.<sup>29</sup> İlerlemeye yönelik dogmatik inanç, kitlelerin konformizm üzerinden desteğini yaratmak ve kitle tabanına duyulan güven, bir süre sonra ‘partiye yönelik kör inanca’ dönüşür. Benjamin’e göre tarih, ebedi bir boğuşma içerisinde birbirine kenetlenmiş iki güreşçi imgesinin çağrıştırdığı kötü sonsuzluktan habersizdir.<sup>30</sup> Marksist kuramın “Tarih, baştan sonra sınıf mücadelesinin tarihidir.” önermesi tarihe bir yasallık atfettiği için kabul edilemezdir. Ayrıca tarihin ‘zaman içinde nesnel olarak algılanabilir maddi unsurlara dönü-

25 Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 117.

26 Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı*, 110.

27 Löwy, *Walter Benjamin*, 99.

28 Benjamin X. Tezde de 1939-40’ta insanları manastır düzeninin dünyevi manalarından kaçınmayı taklit etmeleri için ayartmakta olan Alman Komünist Partisi ve Molotov-Ribbentrop anlaşmasının bir ihanet olduğu üzerinde durur. Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler,” 44.

29 Ronald Beiner, “Walter Benjamin’in Tarih Felsefesi,” çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi* 13 (2013): 611.

30 Walter Benjamin, “Tek Yönlü Yol,” *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*, haz. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 71.

şümü' de reddedilir.<sup>31</sup> Benjamin için aslanan, burjuvazinin epistemolojik ve ontolojik görünürlüğü'nün tasfiyesinden sonra ortaya çıkacak yaklaşımın içerik ve metodolojisini belirlemektir.

Benjamin'in düşüncesinde uyanış, yani 'bir dönemden gerçek anlamda kopuş' mistik nitelikte bir tarih anlayışı çerçevesinde geçmişin deneyimiyle bugünün diyalektiğini kurabilmek anlamına gelir. Her şimdiki zaman, tarihin belirli anlarıyla eşzamanlı olmalıdır. Geçmişte kalan her şeyin ancak belirli bir dönemde 'okunabilir' olması gibi, bu dönem de "insanlığın gözlerini ovuşturarak belirli bir düşsel görüntüyü bu yapıyla saptadığı andır. Bu anda tarihçi, düşü yorumlama görevini üstlenmiş olur."<sup>32</sup> Artık yapılması gereken geçmişi teolojiye yakınlaştırmak değil, teolojinin tarihsel uzamda eritilebilmesidir. Bu noktada tarihsel maddecinin elindeki araç teolojinin kendisine verdiği kavramlar ve onların işaret ettiği zemindir: Mesih ve Kefaret.

## TARİHSEL MADDECİNİN ARACI: TEOLOJİ, MESİH VE KEFARET

Benjamin'in devrimin ışığını yakalama niteliklerine sahip bir özne olarak tanımladığı tarihsel maddecinin elinde, I. Tezde de geçtiği üzere, 'oyunu kazanmak' için bir koz vardır: teoloji. Maddecilik ile teoloji arasındaki paradoksal birliği kurabilmek tarihi ter-sinden okuyabilmek için gerekli yöntemi ifşa eder. Fakat bu okuma çift kutuplu herhangi bir indirgemecilikten öte, teoloji ve tarihsel maddecilik kavramlarının birbirinin hizmetine verildiği bir yaklaşım ile mümkündür. Nitekim Benjamin'e göre, tarihin gücünün nihai *telosu*, mesiyani krallığa ulaşmak değildir. Mesiyani krallık bir amaç değil, bir son bulmadır. Bu sebepten ötürü profan düzen, mesiyani düzleme referansla oluşturulamaz. Tanrı, tarihsel oluşu belirleyen bir yasa vazetmemiştir, zira o, bu tarihin sonundadır.<sup>33</sup>

Benjamin'in teolojik tavrı, Deleuze ve Derrida gibi filozofların mistik yaklaşımlarından ayırır. Benjamin'de teoloji kendi başı-

31 G. Gershom Scholem, *A Story of Friendship*, çev. Harry Zohn (New York: New York Review Books, 2002), 13.

32 Tiedemann, "Pasajlar Yapıtı'na Giriş," *Pasajlar*, 18.

33 M. Ertan Kardeş, "W. Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış," *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, ed. Çetin Veysel, 3 cilt (İstanbul: Etik Yayınları, 2009), 1: 511-12.

na soyut bir düzlem olarak değil; politik bir oluşu tamamlayan bir yapı ve disiplin olarak ele alınır. Zira Benjamin'in teolojiye yaklaşımı tarih kavrayışının başlıca unsurları olan hatırlama ve mesiyanik kefarete yer açmadır. Teolojinin sosyal bilimler ve politik mecrada disiplinlerarası geçişin uğrağı haline gelmesi Benjamin ile başlar. 1917 yıllarında yazdığı bir makalede György Lukacs 'mesih-sınıf proleterya' tabirini kullanarak politik teoloji yapma biçimlerini kuvvetlendirir. Schmitt ise iktidarın kutsal ve profan olarak bölündüğünü, bu bölünmenin prens tarafından temsiliyetine vurgu yaparken, bu temsiliyetin iki ayrı alana has olmadığını, teolojik olanın sekülerleştiğini vurgular: "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır... Tanrı her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer... Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber gelebe çalmıştır."<sup>34</sup>

Benjamin, I. Tezde teoloji ve maddeci arasındaki diyalektik ilişkiyi bir alegori ile açıklar. Masanın altında gizlenerek satranç oynayan kuklayı yöneten usta kambur bir cücedir teoloji. Küçük ve çirkin olan, insan arasına çıkma cesareti gösteremeyen, teolojiyi hizmetine alırsa karşısına kim çıkarsa çıksın yiğitçe meydan okuyabilecektir.<sup>35</sup> Masanın altındaki cüceyi alegorik olarak mesiyanik ruh, yani teoloji imgesi yükler. Burada teoloji, iki temel kavrama göndermede bulunur: hatırlama (Eingedenken) ve mesiyanik kefarete (Erlösung). Benjamin, hatırlama ile geçmişin kurbanlarının görünürde tamamlanmış olan ıstırabını 'kapanmamış kılabilircek' kefaretçi bir teolojik nitelik yükler.<sup>36</sup> Fakat bu niteliğin satranç kuklasını oynatan cüce açısından en gizli kalması gereken görev olduğunu da ifade eder: "Bu teolojiktir; fakat hatırlama eylemiyle tarihi radikal biçimde ateolojik şekilde kavramamızı yasaklayan bir deneyim yaşarız, her ne kadar bunu doğrudan teolojik terimlerle yazmaya hakkımız olmasa da."<sup>37</sup> Teolojik hatırlama ile geçmişin düzeltilmesi ve yıkımının onarılmasını İbranice *tikkun* kavramı ile ilişkilendirilir. Bu noktada Benjamin'in kabala ile ilişkisi ortaya çıkar.

34 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Ece Göztepe (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 41.

35 Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler," 39, (I. Tez)

36 Löwy, *Walter Benjamin*, 39.

37 Löwy, *Walter Benjamin*, 39-40.



Benjamin'i Yahudi öğretisi ve kabala hakkında düşünmeye iten, Gershom Scholem ile ilişkisidir. Yahudi düşüncesinin esoterik yönleriyle ilgilenen Scholem ile 1915'te tanışan Benjamin, onunla ilişkisi sayesinde Yahudi mistisizmi ve Kabala üzerinden Yahudi mesihçiliği kavramına yönelir ve bu mesihçilik kavrayışı ile Marksizm arasında diyalektik bir ilişki kurarak kurtuluş felsefesinin yollarını arar.<sup>38</sup> Fakat Benjamin ile Scholem'in mesihçilik kavrayışı birbirinden farklıdır. Scholem mesihî bugün her üç dinde de kendine yer edinmiş 'kurtarıcı' figüründen hareketle anlamış ve inancının bir akidesi olarak gerçek bir mesih beklemiştir. Nitekim XVII. yüzyılda Selanik'te yaşamış Sebatay Sevi'ye de bu anlamı yüklemiş, onu gerçek bir kurtarıcı olarak görmüştür.<sup>39</sup> Fakat iyimser karamsarlığa ve iktidarla kurulan empatinin bireyi pasif bir dalkavuğa dönüştürmesinden hareketle, Benjamin pasif bir direniş sürdürerek canlı kanlı bir kurtarıcı bekleme düşüncesini kökten reddeder. Zira bu pasif beklenti ve boyun eğme Benjamin için asıl eleştirilmesi gereken kısımdır: "Devrim mesihçi bir kimliğe büründüğünden, sürekliliğe yönelemez artık. Öte yandan öylece durup Mesih beklemek değildir mesele. Mesih ancak ezilenlerin, şimdiden ıstırap çekenlerin iradesinde, eyleminde ya da Benjamin'e göre sınıf mücadelelerinde vuku bulabilir."<sup>40</sup> Onun Kabala'daki mesih fikrini okuması zamanın memnun olunmayan politikasına karşı proleteryanın içine verilmiş bir çeşit kuvvettir: her kuşağa verilmiş olan "zayıf bir mesihçilik gücü."<sup>41</sup> Geçmişin bütün ayaklanmaları, halkların zincirlerden kurtarılması girişimleri, kırılma anları bir patlama anı olarak karşımıza çıkarken, tarihsel maddeci, mesihçi bir beklenti ile kolektif deneyime kök salmaktadır.<sup>42</sup> Benjamin'in mesihçi olarak nitelendirildiği devrimci özneyi, Nietzsche'de de görmek mümkündür. Nietzsche'de geçmişin imgesini bugün parladığı anda yakalamaya çalışanlar "herhangi bir süreci sürdürmezler, tam tersine zaman-

38George Steiner, "Delik Deşik Bir Arkadaşlık': Walter Benjamin ve Gershom Scholem Arasındaki Mektuplaşmalar," çev. Nuri Plümer, *Oluşum Dergisi* 43 (1981): 41-43.

39Gershom Scholem, *Sebatay Sevi- Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012).

40Enzo Traverso, *Solun Melankolisi*, çev. Elif Ersavcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 312.

41Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler," 40, (II. Tez)

42Nami Başer, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği," *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, haz. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 25.

*dışı-çağdaş* olarak yaşarlar, bu da böyle bir birlikte etkide bulunmaya izin veren tarih sayesinde olur.”<sup>43</sup> Burada Nietzsche’nin zaman-dışı-çağdaş olarak nitelendirdiği özne, Benjamin’de mesihçiye tekabül etmektedir. Nietzsche’ye göre tarihin dışında yaşayan özne bütün hınçlarını ve yüklerini onun dışına bırakır; hakiki erdem ve mutluluğu şimdide arar. Hınç insanın geçmişe, günah geleceğe dair korkularını dinamik tutar; bu sebeple Nietzsche’de kurumsal olarak Hristiyanlık da insanın tarihin dışında kalarak ona çağdaş olma imkanı, bu sayede şimdinin sahibi olma imkanı vermemektedir. Benjamin’in daha sonra Leskov’dan da örneklendirdiği gibi, geçmiş ve geleceğin parladığı şimdide kendini hem uzak yerlerde, hem de uzak zamanlarda evinde gibi görendir.<sup>44</sup>

Benjamin’in esoterik yaklaşımı II. Tezdeki teolojik kavramlardan kefarete (Erlösung) dair kavrayışında açığa çıkar. Bu diyalektik imge geçmiş ve gelecek arasında kurulan ilişkinin ne yönde olduğunu vurgular: “Geçmiş onu kefarete kavramına gönderen gizli bir endeks getiriyor beraberinde. (...) Geçmiş kuşaklar ile bizimki arasında üstü örtülü bir anlaşma var. Yeryüzünde bekleniyorduk biz. Bizden önceki her kuşağa olduğu gibi bize de üstünde geçmişin hak iddia ettiği zayıf bir mesiyaniğin güç bağışlanmıştır.”<sup>45</sup> Benjamin’in

43 Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı*, 117.

44 Walter Benjamin, “Hikâye Anlatıcısı,” *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 79.

45 Benjamin’in ikinci tezde öne sürdüğü geçmiş kuşaklar ile bizim aramızdaki anlaşmayı Kafka’nın *Akbaba* eserinde Tekvin’den esinlendiği Babil nesli inşasıyla ilgili pasajı ile beraber okumak da mümkündür. “Şöyle akıl yürütülüyordu: Önemli olan, gökyüzüne kadar uzanacak bir kule yapma düşüncesidir. Geri kalanı bunun yanında talidir. Böyle bir düşünce bir kez tüm büyüklüğüyle kavrandı mı, bir daha ortadan kaybolmaz; dünyada insanlar var oldukça, kulenin yapımını tamamlamak için güçlü bir arzu da varlığını sürdürecektir. Bu bakımdan da kimse kafasını gelecekle meşgul etmemelidir; tam tersine, insanlığın bilgi dağarcığı sürekli zenginleşip durmaktadır, mimarlık sanatı gelişmiş ve daha da gelişecektir; bizim bir yılda yapıp çıkardığımız iş yüz yıl sonra belki altı ayda görülecektir, hem de daha iyi, daha kalıcı olarak. Öyleyse bugünden bütün gücü kuvveti son raddesine kadar tüketmek neden? [...] İşte bu tür düşünceler insanın elini kolunu bağlıyor, dolayısıyla kuleden çok işçi kentinin kurulmasına çalışılıyordu. Her ulus kentin en güzel mahallesine konmak istiyor, bu da en kanlı çarpışmalara kadar varan kavgalar doğuruyordu. Kavgaların ardı arkası bir türlü kesilmiyordu, bu da baştakilerin eline yeni bir gerekçe vermişti. Birlik olmadı mı kule yapımı ancak pek ağır ilerleyebilirdi, hatta belki yapım işini genel barışın sağlanmasından sonraya bırakmak gerekiyordu [...] Böylece ilk nesil gelip geçmişti, ama arkadan gelenlerin hiçbiri de farklı çıkmamıştı; yalnızca yapı ustalığı sürekli gelişmiş, ama o geliştikçe savaş tutkusu da

ifade ettiği anlamda kefarete geçmişin pasif okumasından, yani bireysel kefareten tarihsel alandaki kolektif onarıma geçiştir. Bu noktada Benjamin'in II. Tezde neden Leibnizci monadçılığa yakın metafizik idealist Hermann Lotze'a vurgu yaptığı da daha anlaşılır bir hale gelir. Lotze, geçmiş çağların taleplerini küçümseyen ve geçmiş kuşakların ıstırabını telafi edilemez biçimde kayıp gören tarih anlayışını reddediyordu. Benjamin ise bu reddi bir adım ileriye taşıyarak geçmişin kurbanlarının görünürde tamamlanmış olan ıstırabını 'kapanmamış kılablecek', yaşanan acıların boşuna olmadığını hatırlatacak teolojik bir kefarete dönüştürür.<sup>46</sup> Teolojik anlamda mesiyani kefarete her kuşağa bir önceki kuşak tarafından yüklenmiş bir sorumluluktur, her nesil kendi içindeki zayıf mesiyani güce sahip olduğunun bilincinde olarak, kolektif akıl ve eylem biçimlerini inşa etmelidir. Artık mesih yoktur ama onu kendine katmış bir enkaz yığını vardır ve bu yığın, olduğu haliyle muhafaza edilebilirse mesiyani olanın kalıntıları enkazın katmanlarında ikamet eden geçmiş zaman kuşaklarının, köleleştirilmiş atalarımızın –açıkça ifade edilirse ezilenler geleneğinin– ruhuna dokunacaktır. Bu bakımdan tarihsel maddeci, geleceğe değil, geçmişe doğru borçlanır.<sup>47</sup> Bu noktada tarihsel maddecinin görevi, geçmişe ait diyalektik imgeleri "kapalı bir yelpazeymiş gibi karşılayabilme"<sup>48</sup> yetisidir. Ancak açıldığında nefes almaya başlayan, serpilen, bu yeni açılımda sevilenin bütün özelliklerini sergileyen bir yelpaze.

Geçmişe ait diyalektik imgelerin ortaya çıkışı görünür ve net değildir; geçmiş ancak bir görüntü olarak yakalanabilir. Benjamin, geçmişin ancak göze görüldüğü an, bir daha geri gelmemek üzere, bir an için parıldadığında görüntü olarak yakalanabileceğini ifade etmiştir. Bu noktada 'kendilerine mesiyani bir güç bahşedilenlere' düşen görev bir şimşek çakması kadar sürecek olan bu imgeyi yakalamaktır. Bu yüzden bakışlarını geleceğe değil, geçmişteki im-

---

artmıştı. Üstelik ikinci ve üçüncü nesil, gökyüzünü ele geçirmeye yarayacak bir kule yapmanın saçmalığını anlamıştı; gelgelelim, kuşaklar arasında öyle bir bağ kurulmuştu ki hiçbiri kenti bırakıp gidemiyordu." Franz Kafka, *Akbaba, Babil Dost Kitaplığı*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2016), 44-54.

46 Löwy, *Walter Benjamin*, 39.

47 Cana Erşen, "Tanınmayan Kızkardeşler: Walter Benjamin'de Ezoterizm," *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, haz. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 151.

48 Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol," *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, çev. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 70.

geyi yakalamak adına ona döndüren bir imge sunar Benjamin: Tarih Meleği. Paul Klee'nin *Tarih Meleği* (Angelus Novus) tablosunda melek figürünün yüzü geçmişe dönüktür ve cennetten esen her fırtınada geleceğe doğru sürüklenir. Herkesin olaylar dizgisi gördüğü yerde, tarih meleği felaketler görür. Tarih meleğinin neden geriye baktığına dair üç temel tez ileri sürülür. Birincisi, geriye bakmak epistemolojik açıdan kaçınılmazdır; melek ileriye göremez, çevresini kavrayabilmek için bakışlarını geriye döndürmek zorundadır. İkincisi, 'ilerleme' daha iyi bir geleceğe yaklaşma değil, kayıp cennetten uzaklaşma anlamına geldiği için geriye bakmak zorundadır. Üçüncüsü, nasyonal sosyalizm, kaçınılmaz bir ilerlemenin tamamen zıddı olarak karşısında duran, olağanüstü bir durum olarak algılandığında önlenemeyeceğinden, siyasi gereklilik geriye bakmayı zorunlu kılar.<sup>49</sup>

Tarih meleği kavrayışına ilişkin IX. Tezde ve *Yangın Alarmı* metninde geçen 'cennetten esen fırtına' benzetmesinde, Benjamin'in Baudelaire'den esinlendiğini söylemek mümkündür. Baudelaire'in *Lanetli Kadınlar* şiiri de ilerleme fikrinde bir çeşit cennetten uzaklaştıran fırtınayı imler:

İniniz, ininiz, acınacak kurbanlar,  
İniniz yolundan ebedî cehennemin!  
Dalın en derinine uçurumun ki orda bütün günâhkarlar,  
Gökten gelmiyen bir rüzgârla kırbaçlanarak,  
Kaynaşrlar karma karışık, bir fırtına gürültüsüyle.<sup>50</sup>

Zira tezin kendisinin bir alegori olarak karşımıza çıkması, bu alegorinin anlamsal yapısının, imgelerin kutsal/teolojik olan ile dünyevi/siyasi olan arasındaki ilişki Baudelaire'ci anlamda bir mütekabiliyet üzerine kuruludur. Dünyevi olan cennetten esen fırtınanın zorunlu bir sonuç olarak yarattığı ilerleme fikridir, fakat tarih meleği durmak ve üst üste yığılmış harabelerin altında ezilen kurbanların yaralarını sarmak ister. Bu harabeler estetik seyir nesnesi değil, tarihin 'kanlı çalışmalarının' çarpıcı bir imgesidir. Hegel'in bütün felaketleri aklın zafere doğru zorunlu yürüyüşü görmesi ve rasyonalist öğretisi ile özgürlük bilincine doğru ilerlemenin zorunlu aşamasına karşı bir çıkıştır.<sup>51</sup>

49 Stefan Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?," *Cogito: Walter Benjamin Özel Sayısı* 52 (2007): 169.

50 Charles Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Sait Maden (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), 103.

51 Löwy, *Walter Benjamin*, 81.

## BENJAMİN'İN TARİH FIKRİNDEN BİR DEVRİM DOĞURMAK: LATİN AMERİKA ÖRNEĞİ

Her yüzyıl kendi dinamiklerini bir anlatı ve kurtuluş miti üzerinden oluşturur. Her çağda bu anlatılara olan inanç diri tutulduğu takdirde toplumlar kolektif bir eylem gerçekleştirirler. İki dünya savaşının ardından üst anlatılara olan inancın yitirilmesi geride parçalı, heterojen bir yapı bıraktıysa da son yüzyılın anlatısı bir yandan kendini üretirken bir yandan da sonunu ilan etmiştir. Alexander Kojeve'nin efendi-köle diyalektiğinin 'evrensel ve homojen dünya devleti' ilişkisinde çözümlendiğini ortaya koyması Francis Fukuyama'da dünya vatandaşlığı tabirini ortaya çıkarmıştır. Eşit ve evrensel bir zeminde, liberal-demokrat devlet anlayışı sınırları içerisinde dünya vatandaşlığı kavramı sınıflar arası çatışma ve çelişkileri yok edecek, politik karşıtlıklar arasındaki bütün hesaplaşmalar tamamlanacaktır.

Fakat Fukuyama'nın öngördüğü bu neoliberal düzen, Benjamin'in hem Marksist düşünceyi konformizme iten sosyal demokrasiye karşı, hem de lineer tarih anlayışının öznesi olan tarihselci yazım geleneğinde eleştirdiği noktaya tekabül eder. Zira Fukuyama'nın da tarihin sonu tezini dayandırdığı argümanlar referanslarını ekonomik ve politik konformizmden almaktadır. Bu noktada sorulması gereken soru, bu konformizmin galiplere mi yoksa ezilenlere mi ait olduğu sorusudur? Bunun cevabı ise bir yerde hem Nietzsche'nin *ebedi dönüş* kavramına, hem de Benjamin'de geçmişin bitmemiş ve hiçbir zaman da tamamlanamayacak olan bir proje olduğu cevabına götürür. Zira Benjamin'de tarih, hep olduğu gibi, bundan sonra da bugünde yazılacaktır. Geçmiş, tarih sayesinde bugünün çağdaşı haline gelir. Bugün, tarih sayesinde geçmişe dokunur. Yani 'tarihin havını tersine tarama' ihtiyacı da ima kendini tekrarlamak durumundadır: "Geçmiş fethetmek. Geleceği fethetmek. Şimdinin genişlemesi. Şimdiki zamanın bir geniş zaman olarak görünmesi."<sup>52</sup>

Benjamin'de tarih bilgisi, salt alimlikle karıştırılmayacak devrimci bir edimdir. Geçmişin şimdi ile çarpıştığı ve şimdide yeniden doğduğu moment *şimdinin zamanıdır* (Jetztzeit). Şimdinin zamanı, tamamına ermemiş geçmişle ütopyacı gelecek arasındaki diyalektik bağ; geçmişin birden günümüze dalması, tümüyle kronolojik

<sup>52</sup>Besim Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih, Coğrafya* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 127-28.

bir zaman kavrayışının kırılmasıdır.<sup>53</sup> Şimdinin zamanı, kıyamet günü değildir ve bu yeni zaman kavrayışına yakınlaşmak için kendi ölümünü beklemek de gerekmez. Birçok neslin yaşayan bellekle ve gelenekle ilgili eylemlerindeki deneyim ve uygulamaları, şimdinin zamanı kavramından bir şeyler taşımaktadır.<sup>54</sup> Bu sebeplerledir ki tarih yalnızca 'bilim' değil; bir hatırlama biçimidir (eingedenken). Bu yaklaşım tarihin derinliklerinde saklı kalmış olan enerjileri ve parıltıları açığa çıkan atomu parçalama işlemine benzer.<sup>55</sup>

Faşist tarih tasavvurunun mitsel bir inşa olması gibi, bunun taban tabana zıddı olan devrimci zaman algısı da, mevzubahis geleceğin belleği olsa bile, eskatolojik beklentilerle yüklü bir bellekle şekillenir. Nitekim Benjamin, devrimci hareketlerin torunlarımızın kurtarılması idealiyle değil, köleleştirilmiş atalarımızın imgesiy-le beslendiğini yazarken bundan bahsetmektedir. Son on yıllarda Latin Amerika'da gerçekleşen devrimlerin geçmişle kurduğu ilişki de; Augusto Cesar Sandino, Farabundo Marti, Emiliano Zapata ve daha yakın zamanlardan Simon Bolivar'ın hayaletlerini uyandırma çabası da aynı yerden izah edilebilir.<sup>56</sup> Yerli halkların, kendilerini iktidar ve devlet aygıtları karşısında konumlandırarak tarih içerisinde baskın bir aktör olma arzuları bağımsız ve kolektif direnişin sembolüdür. Hegel'in Afrika'ya atfettiği tarihin eşliğinde durup kalmak ve dünya tininin dışında olarak<sup>57</sup> ifade ettiği pasif yönetilen olma zemini, tam olarak Benjamin'in üzerine kurtuluş fikrini inşa etmeyi arzuladığı zemindir. Benjamin'in mesihçi müdahaleyi tetikleyen siyasal devrim vurgusu Latin Amerika ülkelerinin mücadelelerinde karşımıza çıkmaktadır.

Teoloji ve Marksizm arasındaki ortaklıktan devrim çıkarma fikri, Benjamin'in ölümünün hemen ardından, 1940'ta tarihsel olguya dönüşmüş ve Latin Amerika toprakları üzerinde bir hareketlenme meydana getirmiştir. Etkileyici bir felsefe kültürüne sahip olan Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonarda Boff ve daha birçok yazar kaleme aldıkları sistematik yöntemleri Marksizm ve teolojiiyi birbirine eklemeyerek Latin Amerika'da devrimin fitilini ateşlemiş ve tarihi değiştirmeye katkıda bulunmuşlardır.

53 Traverso, *Solun Melankolisi*, 306.

54 Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?," 167.

55 Benjamin, *The Arcades Project*, 463.

56 Traverso, *Solun Melankolisi*, 117.

57 Heinz Kimmerle, *Kültürlerarası Felsefe Açısından Hegel*, çev. Alper Tolga Çırakoğlu (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2014), 89.

Cemaatlerin tabanlarında ve halk arasında bu teolojik-Marksist diyalektikten ilhamla milyonlarca Hristiyan Nikaragua'daki Sandinist Devrim'de, Orta Amerika'da, El Salvador ve Guatemala'daki gerilla hareketlerinin ortaya çıkışında, Brezilya'daki işçi hareketin eyleme geçmesinde rol oynamıştır. Löwy'e göre, Latin Amerika'da son otuz yıl içinde ortaya çıkan tüm isyancı toplumsal ve siyasal hareketler, belirli bir derecede kurtuluş teolojisi ile alakalıdır.<sup>58</sup> Löwy, Marksizm'in Latin Amerika topraklarında kendisine çizdiği yolu üç aşamalı olarak görür. Birincisi, 1920'lerden 1935'lere kadar uzanan ve doruk noktasını Maiategui'nin çalışmalarında ve Salvador ayaklanmasında bulan anti-emperyalist ve sosyalist devrimci dönem; ikincisi, 1930'lardan 1959'a kadar süren Marksizmin Sovyet yorumunu ve bunun sonucu olarak Latin Amerika devrimlerini ulusal-demokrat olarak tanımlayan Stalinci dönem; üçüncüsü ise Küba devriminin sonucu olarak silahlı mücadelenin gerekliliğini destekleyen radikal akımların ortaya çıktığı Che Guevara dönemidir.<sup>59</sup>

Latin Amerika siyasal tarihi yerli halkın mücadelecı yapısı, bir eylem olarak direniş ortaya koyma biçimi ve köylü nüfusun isyancı tutumuyla kendine has yapıda bir devrim silsilesidir. Latin Amerika halkları emperyalist baskılara, sınıf çatışmalarına, Amerikan ve İspanyol iktidarlarının sömürgeci tavırlarına karşı direniş ortaya koyma tarzıyla XX. yüzyıla damgasını vurmuştur. Emekçi halkın bu devrim tarzını sürdürmesi, seçimlerini kendi iradelerine bağlı kılması yalnızca devrimle değil, verilen sözlere sadık kalmayan iktidarların cezalandırılmasını da sağlamıştır. Bu başkaldırının ilk örneği ABD'nin Monroe Doktrini bağlamında Venezuela, ardından da Nikaragua, Haiti ve Dominik Cumhuriyeti'ne girmesi ile başlamıştır. Bu saldırıların ardından Augusto Cesar Sandino Nikaragua'da, Farabundo Marti Salvador'da bölge halkının emperyalizme karşı ayaklanması için bir önder rolü üstlenerek ABD'ye karşı üstünlük sağlamıştır. Bu direnişçi çizgi daha sonra Peru'da Victor Raul Haya de la Torre, Küba'da Jose Marti, Fidel Castro ve Ernesto Guavara, Meksika'da Emiliano Zapata, Kolombiya'da Simon Bolivar tarafından sürdürülmüş ve birçok yerde kısa yahut uzun vadeli başarılar elde edilmiştir. Nitekim bu isimler Latin Amerika topraklarında bugün hala devam edecek süreklilikte ulus ve devlet doktrinleri-

<sup>58</sup>Löwy, *Walter Benjamin*, 36.

<sup>59</sup>Michael Löwy, *Latin Amerika Marksizmi*, çev. İrfan Cüre (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 7-8.

ni kaleme almışlardır.<sup>60</sup> En nihayet bugün gelinen noktada Berlin Duvarı'nın Yıkılması, Sovyetlerin Çöküşü, iki Dünya Savaşı ve ardından Soğuk Savaş dönemiyle yükselen kapitalizm karşısında savunmasız kalan bir Latin Amerika ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar 90'ların sonunda devrimci hareketler ve sol –bütün dünyada olduğu gibi– gücünü kaybettiyse de, 2000'li yılların başında bu devrimci güç başta Arjantin ve Brezilya olmak üzere tekrar ayağa kalkmıştır.

Latin Amerika devrimlerini diğerlerinden farklı kılan yanı hem tabandan topyekun bir hareketle başlaması/sürdürülmesi, hem de Benjamin'in işaret ettiği anlamda Mesihçi bir teolojii içinde barındırmasıdır. Geleneksel teolojilerin aksine, Latin Amerika'da ortaya çıkan "Kurtuluş Teolojisi sosyal problemleri çözmek için pratik mücadelelere önem atfeden, kendi içinde eşitsizlik ve adaletsizliklere karşı devrimci bir nitelik taşıyan, dünyadaki refaha eskatolojiden daha fazla önem atfeden bir tavrı benimser. Kurtuluş Teolojisi, önceden gerçekleşmiş bir pratiğin yankısı ve manevi kabulüdür. Yani o, yeni teolojik yazılardan çok önce ortaya çıkmış, geniş bir toplumsal hareketin ifadesi ve haklı göstergesidir.<sup>61</sup> 1960'lı yıllarda Latin Amerika'da başlayan devrimci hareketler pasif direnişlerini yalnızca halka değil, dine yaslanarak da temellendirmiştir. Devrimci motivasyonla kiliselere bağlı cemaatlerin örgütlenmesi, kiliseyi koloni dönemlerinden beri sömürgeciliğin en aktif destekçisi olma konumundan çıkarmış ve İncil'in toplumsal problemler lehine yorumlanmasının önü açılmıştır. Ortaya çıkan yeni teolojik yapı burjuvazinin, rahiplerin ve diğer muktedir grupların değil, "halkın kilisesini" ortaya çıkarmıştır. Kurtuluş Teolojisinin Latin Amerika'da geniş halk kitleleri tarafından karşılık bulmasında II. Vatikan Konsili'nin ruhban sınıfına yaptığı halkların sorunları karşısında duyarlılık çağrısı da son derece etkili olmuştur. Papa Johannes Paul XXIII tarafından kullanılan erginleşme (aggiornamento) çağrısı ile Katolik kilisesinin çoğulcu ve laikleşmenin etkisi altında dünya ile karşılaşma/hesaplaşma çağrısı bu kırılmada etkili olmuştur.<sup>62</sup> Bu çağrı sonrası Kurtuluş Teolojisi ilk defa Latin Amerika Piskoposları Konferansı'nda (1968) meşrulaştırılmış, kiliselere her türlü kölelikten ve sömürüden kurtulma çağrısı yapılmıştır. Bu

60 Özgür Uyanık, *Latin Amerika'nın Devrimci Tarihi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 32.

61 Michael Löwy, *Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, çev. İrfan Cüre (İstanbul: Belge Yayınları, 1996), 41.

62 Löwy, *Latin Amerika Marksizmi*, 75.



çağrı baskı, zulüm ve ölüm dünyasında hayatın sözünü var etme çağrısıdır.<sup>63</sup> Nikaragua'daki Sandinist sol devrimin oluşmasındaki en önemli rollerden biri kilise cemaatlerinin rolüdür. Nitekim Sandinist hareket de bu teolojik katkının farkındadır: Hristiyanlar, devrimci tarihimizin ayrılmaz bir parçasıydılar ve bu bir ölçüde Latin Amerika'nın ve belki de dünyanın hiçbir devrimci hareketinde olmayan bir durumdu. (...) Deneyimlerimiz göstermiştir ki, aynı zamanda bir mümin ve sadık bir devrimci olmak mümkündür ve ikisi arasında hiç de uzlaşmaz bir çelişki yoktur.<sup>64</sup> Aynı şekilde 1930'da Diego Rivera'nın Cuernavaca'da Cortez Sarayı'ndaki freskleri Conquistador'un putkırıcı biçimde demistifiye etmesi ve sanatçının yerli devrimcilere duyduğu sempati de Latin Amerika'da hegemonyaya itiraz edilen yeni bir dönemin habercisi olmuştur.<sup>65</sup> Nitekim devrimin içindeki mesihçi tavır o kadar güçlü bir eylemlilik halindedir ki, Birleşik Devletler için yok edilmesi gereken bir tehdit unsurudur. XX. yüzyılın sonunda ABD'nin Latin Amerika devrimlerinin bastırılması için güvenlik kalkanı olarak oluşturduğu *Santa Fe* Belgelerinde Kurtuluş Teolojisi ya da Üçüncü Dünya Rahipleri Hareketi dahi Marksist-Leninist olarak nitelenmiş; bu akımın yok edilerek yerine köktendinci Evangelist hareketin yerleştirilmesi gerektiği öne sürülmüştür.<sup>66</sup> *Santa Fe* Belgeleri'nin "İç Çatışma" başlıklı ikinci kısmın 3 numaralı maddesinde şu ifadeler geçmektedir: "ABD dış politikası, kurtuluş teolojisine a posteriori tepki göstermekle yetinmeyip karşı durma yoluna gitmelidir. Latin Amerika'da Kilise siyasi hürriyet açısından hayati bir role sahiptir. Ne yazık ki, Hristiyanlıktan ziyade komünizme özgü nitelikteki düşüncelerle dini cemaatin içine sızan Marksist-Leninist kuvveler kiliseyi özel mülkiyete ve kapitalist üretim sistemine karşı siyasi bir silah olarak kullanmaktadırlar."<sup>67</sup> Devrimci Marksizm ve kilisenin ikili gücü bu belgeler nazarında Amerikan dış politikası için bir tehdit unsuru haline gelmiştir.

63 Gustavo Gutierrez, "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi," *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya (İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2011), 54.

64 Löwy, *Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi*, 81.

65 Löwy, *Yangın Alarmı*, 70.

66 Uyanık, *Latin Amerika'nın Devrimci Tarihi*, 233.

67 Leo Panitch ve Colin Leys, *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler*, çev. Tuncel Öncel (İstanbul: Yordam Kitap, 2008), 34.

Kurtuluş Teolojisi'nin en temel savı İsa'nın hiyerarşik değil, eşitlikçi yapıda bir din inşa ettiğidir. Kapitalist adaletsizliğin ahlaki reddi, toplumdaki servet üretiminin paylaşılması, sınıf statüleri arasındaki uçurumların azaltılması tüketen değil üreten bir yapı oluşturmayı amaçlar. Sömürge politikaları ve kapitalizm karşısında bireyi politik bir özneye dönüştürmeyi amaçlayan bu düşünce-nin altyapısında *Bağımlılık Kuramı*'nın da etkisi vardır. Bağımlılık Kuramı, merkez ile çevre arasındaki eşitsiz ilişkileri kapitalizm ile ilişkilendirerek, 'az gelişmiş' ülkelerin Batı merkezizetiğine tâbi olmasına karşı eleştirel bir yaklaşımdır.<sup>68</sup> Bu yaklaşım az gelişmiş ülkelerin statüsünün kendi iradi tercihleri değil, Batı'nın kendini özne, onları ise nesne gören muktedir tavrının bir sonucu olduğunu vurgular. Bağımlılık kuramının Kurtuluş Teolojisi'nin bölge halkları üzerinde yalnızca pratik değil; Marksizm ile birlikte akademik ve teorik etkisinin de bulunmasıdır.

Kurtuluş Teolojisine önem atfeden diğer bir husus ise pratiği incelemesidir. Kutsal metinler geleneksel dinî tutumun aksine Kurtuluş Teolojisi'nde mevcut koşullar ışığında yorumlanır. Bu yorumlamada kutsal metinler yoksullar ve ezilenlerin lehinde yorumlanırken, kapitalizm kurumsal bir günah olarak kabul edilir. Yoksulluk, ezilmişlik gibi olumsuzlukların kaderci bakışla olumlanması reddedilirken, yoksulluğun sebepleri ve biçimlerini anlamak için Marksist biçimlere başvurulur. Gelir dağılımı eşitsizliği, sınıfsal ayrımlar, yoksulluk ve sefaletin durdurulamaz artışı Latin Amerika kiliselerinin inançlı halkın önüne yeni bir eylem tarzı koymasını gerektirdi. Bu tarz somut/nesnel bir mücadele tavrını Marksist diyalektik ile ilişkilendirmek mümkündür: "Kurtuluş Teolojisi'nin temel modeli Marksist diyalektik bağlamından doğar ve pratikten teoriye ve oradan değişen pratiğe doğru gidişi kapsar."<sup>69</sup> Teorinin pratik bağlam kisvesinde yorumlandığı bu ölçüt bizleri Kurtuluş Teolojisi'nin, teori ile pratiğin diyalektiğini barındıran Marksist praksise bir örnek teşkil edip etmediği sorusuna götürür. Nitekim Latin Amerika teologlarının dinî metinler kadar Marksizm'e yaklaşımlarındaki diyalektik bakış, teoloji ve Marksizmi aynı potada eriterek devrim için bir zemin yaratmaları bu soruyu cevaplandırır

68 Ali Murat Yel, "Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 5 (1998): 45.

69 Zoe Bennet, "Eylem Herkesin Hayatıdır: Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi," *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 243.

niteliktedir. Latin Amerika'nın farklı ülkelerinden olan teologlar, El Salvador'da Peder Rutilio ve Oscar Romero, Nikaragua'da Garcia Laviana Kurtuluş Teolojisi akımına katıldıkları ve kiliselerde propaganda yaptıkları gibi gerekçelerle fail-i meçhul cinayetlere kurban gitmişlerdir. Bu fail-i meçhullerin artışı kilise taban cemaatlerinin daha radikalleşmesine, kimi yerlerde sol gerilla hareketlerine katılımı arttırırken, kimi yerlerde de devrimle sonuçlanan bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bu sürecin en somut örneği olan Nikaragua'daki devrim, kilisenin tabansal faaliyetinin en baskın olduğu bölgelerden biridir. Kendisi de kurtuluş teologlarından biri olan papaz Gustavo Gutierrez, kiliseyi 'toplumsal adaletsizliği mahkum etmek' adına halkı devrime şu şekilde çağırmaktadır: "Kilise ege-men sistemin bir dişlisi olmaktan çıkmalı, İncil'deki peygamberlerin geleneği ve İsa'nın kişisel örneğini izleyerek, güçlülere karşı tavır almalı ve toplumsal adaletsizliği mahkum etmelidir."<sup>70</sup>

Latin Amerika devrimlerini Benjamin'in düşüncesi açısından önemli kılan diğer yan ise onun tarihyazımının tarihsel maddeciliğin unsurlarının kullanılarak yapılmış olmasıdır. Bu yazım tarzının örneklerini teoloji alanında Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Leonarda Boff'un metinlerinde, edebiyat alanında ise -Latin Amerika ekseninde- Eduard Galeano, Juan Rulfo, Jorge Amado, Gabriel Garcia Marquez, Augusto Roa Bastos'un eserlerinde görmek mümkündür. Rulfo'nun Meksikalı ailelerin sert gerçekçiliği ve yoksulluğunu anlattığı *Kızgın Ova* yahut Bastos'un Paraguay'da diktatörlüklerin sürdürülebilirliklerini ele alan *I, The Supreme* eseri gerçeklik, mesaj ve tarih kaygısı taşıyan edebi eserlerdir. Fakat Latin Amerika edebiyatına has büyümlü gerçekçilik dilinden uzaklaşarak, izleklerini Benjaminci tarih yazımına göre çizen, bir anlamda modern tarih anlatısına karşı bir tür karşı direniş ortaya koyan Galeano'nun metinleri farklı bir anlam taşır.

Eduardo Galeano'nun çalışmaları her şeyden önce dil ve üslubu ile sıradan tarih ve edebiyat metinlerinden ayrışır. Galeano'nun tarihyazımında kendine has iki özellik dikkat çeker: birincisi dil ve üslup, ikincisi ise tarihin öznesi hususudur. Galeano'da tarih metinlerinin dili akademik ve teorik yazımdan uzak, anlatı diliyle yazılmıştır. Galeano, kendisinin akademik anlamda tarihçi olmadığını "Latin Amerika'nın belleksizliğe mahkûm edilmiş şefkatli toprakların belleğine saplantısı olan bir yazar"<sup>71</sup> olduğunun altını

<sup>70</sup>Löwy, *Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi*, 57.

<sup>71</sup>Eduardo Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, çev. Bülent Kale (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 15.

çizer. Onun geçmişe bakışı 'gerçeğin canlı belleği' olarak çağa taşınmasını, Latin Amerika'nın çalkantılı tarihi boyunca ezilip bastırılmış ya da ihanete uğratılmış tüm devrimlerin hayaletlerini, Benjamin'in bir kurtuluş parlaması olarak işaret ettiği 'geçmişin çelişkilerinde önsezilen şimdiki zamanı' içerir. Galeano'nun bütün derdi güçsüzlüğün ve ezilmişliğin kabul edilerek geçmişteki devrimlerin yenilmişliğini şimdiki zamana has kılmak ve bu düzeni sürdürmektir, zira ona göre bunun sürdürülmesi suçtu ve cinayeti sürdürmektir.<sup>72</sup> Bu anlamda Galeano tarihe bakışını şu şekilde özetler: "Bakışlarını geriye çevirmiş bir peygamberdir tarih: Olmuş olandan hareketle ve olmuş olana karşıt olarak gelecek olanı haber verir."<sup>73</sup> Nitekim hem üslubu, hem dili ile tarih yazımında Benjaminici tavrı önplana çıkarmaktadır. Tıpkı Benjamin gibi, onun dili de edebi, estetik ve açıktır. Galeano'ya göre kapalı/akademik bir dil, derinliğin vazgeçilmez bir unsur değildir. Hatta bu kapalılıkta ısrar edenleri, Galeano bilginin seçkinlerin tekelindeki bir ayrıcalık olduğunu doğrulaması yüzünden, kurulu düzeni korumakla suçlamaktadır.<sup>74</sup> Onun dili ne totolojiye dönüşmüş sloganik militan edebiyatı, ne de teoriye boğulmuş, bilgiyi tekelinde bulunduran seçkinlerin okuyabileceği tarzıdır. Çünkü ancak böyle bir metin, toplumun bütün katmanlarında kendisine karşılık bulabilir ve kurtuluş için bir çözüm fikri öne sürebilir.<sup>75</sup>

Galeano'yu farklı kılan diğer bir husus, Benjamin'in ezilenlerin tarihyazımında özne haline getirilmesi ilkesini kendisine temel olarak hareket etmesidir. Galeano, anonim olanı tarihsel bilginin öznesi kabul eder. Ona göre ayrıcalıklarını kalıtımla meşru kılan güçlüler geçmişe özlem duygusunu geliştirirler. Ezilenlere, ezenlerin yarattığı uzak, sersemlemiş ve kısır bir bellek mâl edilmeye çalışılması, gerçeklerin gizlenmesidir.<sup>76</sup> Geçmişin, egemenlerin id-

72 Eduardo Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, çev. Roza Hakmen, Atilla Tokatlı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 22.

73 Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, 22.

74 Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, 334.

75 Tarihteki devrimlere ve ideolojilere baktığımızda Eduardo Galeano'nun bu yazım tarzı yalnızca tarihte değil, sosyal bilimlerin bütün alanlarında kendisine karşılık bulmuştur. Bugüne kadar devrim niteliğinde olan hiçbir metin akademinin içinden, salt teorik metinlerden çıkmamıştır. *Komünist Manifesto*, *Varlık ve Hiçlik*, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* gibi toplumun bütün katmanlarında fikri bir devrim yaratan bütün metinlerde dil akademik değil, eylem dilidir.

76 Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, 335.

dia ettiği gibi “sessiz ya da dilsiz”<sup>77</sup> olmadığını açığa çıkarmak ve ona kulak vermek ezilenlerin bugünü anlamasını sağlayacaktır.<sup>78</sup> Galeano'nun takvimindeki her bir gün, geçmiş/şimdinin, özne ve doğanın diyalektik tarihselliği üzerine yani şimdinin zamanı üzerinden okunur. Latin Amerika'nın işgali, sömürülen, ezilen, yoksullaştırılan toplumların tarihini de bu doğrultuda okur:

Tarihi bir yarışma olarak kabul edenlerin gözünde Latin Amerika'nın gecikmişliği ve yoksulluğu, başarısızlığının sonucudur: Biz kaybetmişizdir, başkaları kazanmıştır. Ne var ki başkaları sırf biz kaybettiğimiz için kazanmış durumdadır. Latin Amerika'nın az gelişmişliğinin tarihi, belirtildiği gibi, evrensel kapitalizmin gelişiminin tarihine bağlıdır. Bizim yenilgimiz daima yabancıların zaferinin zımni koşulu olagelmiştir. Zenginliğimiz de daima yoksulluğumuzu doğuragelmiştir; dış imparatorluklarla onların içerdeki yerli bekçilerinin refahını artırmak üzere. Sömürgeciliğin ve yeni sömürgeciliğin simyasında, altın tenekeye, besinler zehre dönüşmektedir.<sup>79</sup>

Galeano, 1971 yılında kaleme aldığı *Latin Amerika'nın Kesik Damarları* eserinde geçmişin izlerini sürmeye evrensel bir bilgi olarak kabul edilen Amerika'nın keşfinden başlar. Ona göre bu keşif, galiplerin dili ile yazılmış resmi tarihin gizlediği ve hakikati değiştiren bir unsurdur, aslolan keşif adı altında bölge yerlilerinin yerlerinden sürülmesi ve topraklarının yağmalanmasıdır.<sup>80</sup> Eserin devamında ise kıtanın işgalinden başlayarak bugüne dek uzanan sömürgeci zihniyet, ezilen halkların hangi saiklerle zulme uğradığı ve bastırılmış devrimlerin kolektif hafızadaki etkilerinin izi sürülmektedir. Galeano'nun çalışmalarında sunduğu tarihsel süreçte Amerika kıtasının güneyinde Latin Amerika dediğimiz ve Amerika yerlilerinin yaşadığı bölgenin az gelişmişliğinin tarihi ile kapitalizmin ilerleyişi arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilir: “Latin Amerika'nın yenilgisi, her daim yabancıların zaferi ve zenginliği de daima muzafferlerin yerlilere biçtiği yoksulluk ile doğru orantılıdır.”<sup>81</sup> Bu anlamda metinlerinin genel saiki, kapitalizm ve sömürge arasında kurduğu

77 Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, 14.

78 Emine Canlı, “Politik Praksis İmkanı Olarak Walter Benjamin'in Tarih Kavramı Üzerine Bir İnceleme” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 275.

79 Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, 15.

80 Bu konuda daha detaylı bir okuma için bkz. Bartolome de Las Casas, *Kızılderililer Nasıl Yok Edildi*, çev. Meryem Ural (İstanbul: Şule Yayınları, 2015).

81 Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, 15.

bağlantı üzerinden legal sömürü mekanizmalarını açığa çıkartmak ve –Benjamin’in geçmişle gelecek arasında kurulan diyalektikte bir parlıtı anı olarak gördüğü gibi– sekteye uğratmaktadır.

## SONUÇ

Geçmiş kristalleştiren yahut cisimleştiren imgelerin tekrar gün-yüzüne çıkması ancak unutulma tehlikesi ile karşılaşıldığında ortaya çıkar. Resmi tarihyazımının soğuk ve rasyonel tavrına karşılık, toplumsal hafıza tarihle kurduğu duygusal bağı, geçmişin anlamını yaşanmış bir deneyim olarak bugüne sunar. Bu deneyimin hangi saiklerle uygulanması gerektiği ise alternatif bir model ve yapı olarak Benjamin’in tarih fikrinde karşılık bulur. Benjamin’e göre tarih, tarihselciliğin çizgisel, kronolojik, homojen, boş bir ilerleme ve galiplerin zafer alayı ile sınırlı değildir. Ezilenlerin, mağlupların hatırasını ve gelecek kurtuluş vaadini de içeren bir devrim imkanıdır. Çöküş zincirini kırarak umutsuz gidişatın karşısında politik bir praksis imkanı sağlamaktadır tarih. Benjamin’in ‘imdat freni’ olarak yorumladığı devrimler, ancak teoloji ve tarihin birbirine indirgenmeksizin diyalektik okunması ile mümkündür.

Benjamin’in lineer tarih fikri ve tarihselcilik karşısında kurduğu bu yapı iki temel unsura dayanır. İlk unsur, resmi tarih söyleminin izinden giderek galiplerle empati kuran değil, mağlupların umutlarını yeniden diriltten, ‘hatırlayarak’ geçmişini yeniden çağırarak, çağırıldığı geçmişin kefareti şimdinin çelişkileri üzerinden okuyarak bir dönüşüm imkanı arayan tarihsel maddecidir. İkinci unsur dinsel ve dindışı, teolojik ve seküler düşünce arasında bir eklemlenme oluşturarak mesihçi bir tarih okuması yapabilmektir. Burada mesih fikri kurtuluş fikrini mistisize etmek değil, aksine zamanın her saniyesinde, Mesih’in açıp girebileceği bir kapı aralamaktır. Bu noktada tarihsel maddecinin amacı tamamına ermemiş geçmiş ile ütopyacı gelecek arasındaki çarpışma anında ortaya çıkacak kurtuluşu/mesihî yakalayabilmektir.

Hem çağdaşları, hem de sonrasında Marksist ve teolojik gelenekten gelen isimlerin Benjamin yorumlamaları arasında çok büyük bir fikir farklılığı göze çarpar. Onun disiplinlerarası bir filozof olması, fikirleri arasındaki geçişliliğin anlaşılabilmesi Benjamin’in indirgemeci yaklaşımlarla okunmasına sebep olmuştur. Bu indirgemeciliklerden biri de Benjamin’in tarihyazımını fikrini romantize

edilmiş bir çıkmaz olarak görülmesidir. Fakat bizim de bu makalede izini sürmeye çalıştığımız gibi Benjamin'in bir devrim imkanı olarak işaret ettiği tarih fikri, ölümünden sadece birkaç yıl sonra Latin Amerika'da ortaya çıkan devrimlerde politik bir praksis olarak karşımıza çıkmakta ve Benjamin'in felsefesini tarihsel bir gerçekte görünür kılmaktadır. Benjamin Mesihçilikte marksizmin, Yahudilikte Almanlığın bir araya gelmesinden bir kurtuluş felsefesine ulaşmayı amaçlamış, en azından mesihçilik sayesinde devrimi kavramsallaştıran bir felsefi dil ortaya koymuştur. Tarihsel maddeciliğin elbet bir gün ulaşacağı bu zafer için tek ihtiyacı olan 'Tarih Kavramı Üzerine'nin ilk tezinde de ifade edildiği gibi teolojiyi hizmetine alması ve kurtuluşu tarihten kopmakta değil; tarihi teolojik bir dilin içinde okuyarak devrime ulaşmasıydı. Bu bağlamda Latin Amerika örneği hem teolojik olanın devrimsel olana kapı aralaması, kilisenin ayaklanmalara önyak olması, din adamlarının politik yön gösterici olmaları, hem de Latin Amerikalı tarihçilerin metinlerinde ortaya çıkan tarihsel materyalizmin izlekleri açısından "Benjamin'ci tarih fikrinden bir devrim çıkar mı?" sorusunun somut bir cevabı niteliğindedir. Zira Latin Amerika Devrimlerinin ortaya çıkmasını hızlandıran politik pratikler tarih fikrinin deneyim olarak kurgulandığı bir momente tekabül eder. Bu moment, tarih kavrayışının belirli nomoslara bağlı kalarak politik inşa etkisinin ve kurucu gücünün altını çizmektedir. Aslolan insanlık tarihinin şimdisinde ezilenlerin içindeki mesiyaniğin keşfetmesidir. Latin Amerika halkları bu gücü, tarih kavrayışı ışığında teolojik bir diyalektikte ele almış ve siyasal bir yenilenme, tahakküm edici üst akıla karşı kendi devrimini yaratma potansiyelini açığa çıkarmıştır. Din adamlarının, proleteryanın, ezilen halkların, tarihsel maddecinin kolektif bilinci ile gerçekleşmiş bu devrimler, dolaylı olarak Benjamin'in tarih kavrayışının aktüel ve dinamik bir yapıda kurulduğunu ortaya koymaktadır.

Fakat burada dikkat çekilmesi gereken başka bir husus ortaya çıkmaktadır: Latin Amerika'da başarılı olan devrimlerin ve dirilişin bir süre sonra dönüştüğü faşist diktatörlükler bu imkanın neresinde kalır yahut onu dogmatik bir başarısızlığa mı mahkum eder? Bu sorunun cevabı tikel veya tümel kararlılığın içeriğindedir. En nihayetinde bir öngörüye dayanan, toplumsal bir kurtuluşun imkanını yaratacak eylemler ve inanışlar her toplumun güncel çelişkileri ve fitratı bağlamında ortaya çıkar ki, bu da o eylemin aktörlerine mücadelelerinde başarı teminatı olmadığına kanıttır. Burada ütopyik bir hayalden çok, kolektif bir umut söz konusudur, çünkü sonu ne

olursa olsun adaletsiz ve eşitsiz sistemlerin ortadan kaldırılması evrensel bir ahlaki gerekliliktir.

XX. yüzyıl, belirlenimci nedensellik bağlarının açıklayamadığı, ani, beklenmedik ve sarsıcı kopuşların çağıydı. Bugün ise sarsıcı kopuşların dünyanın bir kısmına has kılınırken, bir kısmının şahit kılındığı bir çağdayız. Liberal-demokrat çizginin tarihteki çatışmaları yok edeceğine olan inanç bugün ideolojiler ışığında şiddetin her türlüşününün dünyanın her yerinde boy gösterdiği, faşist eğilimli iktidarların gittikçe arttığı bir düzlemde kavramlar yalnızca yön değiştirmiştir; oysa ilerlemenin ve araçsal aklın yol açtığı barbarlık ve muktedir olanın zayıf olana tahakkümü bütün varlığı ile karşımızda durmakta hatta teknoloji sayesinde daha da görünür olmaktadır. Gözünü kapamayı yahut galiplerle beraber yürümeyi kabul etmeyenler için çözüm tarihin bir inşa faaliyetinin nesnesi olduğunu ve zamanın her saniyesinin Mesih'in açıp girebileceği bir kapı olduğunun bilinciyle bir dirim ortaya koyabilmenin imkanlarını – elbette çağa uyarlayarak– aramaktır.



## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. *Walter Benjamin Üzerine*. Çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Baudelaire, Charles. *Kötülük Çiçekleri*. Çev. Sait Maden. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018.
- Casas, Bartolome de Las. *Kızılderililer Nasıl Yok Edildi*. Çev. Meryem Ural. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Canlı, Emine. "Politik Praksis İmkânı Olarak Walter Benjamin'in Tarih Kavramı Üzerine Bir İnceleme." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Başer, Nami. "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Haz. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Beiner, Ronald. "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi." Çev. Mustafa Alican. *Tarih Okulu Dergisi*, 13 (2013): 603-15.
- Benjamin, Andrew. Tradition and Experience: Walter Benjamin's "On Some Motifs in Baudelaire." *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, ed. Andrew Benjamin. Londra: Routledge, 1989.
- Benjamin, Walter. *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*. Çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- . "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi." *Cogito: Walter Benjamin Özel Sayısı* 52 (2007): 35-69.
- . "Hikâye Anlatıcısı." *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- . "Tarih Üzerine Tezler." *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- . "Tek Yönlü Yol." *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- . *The Arcades Project*. Çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, ed. Rolf Tiedemann. USA: Harvard University Press, 2002.
- . "Trauerspiel and Tragedy." *Selected Writings I: 1913-1926*, ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, 55-56. Harvard: English University Press, 2002.
- Bennet, Zoe. "Eylem Herkesin Hayatıdır: Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi." *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, 241-58. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2011.

- Dellaloğlu, Besim. *Benjaminia: Dil, Tarih, Coğrafya*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- . “Walter Benjamin ve Politik Teoloji.” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Haz. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Erşen, Cana. “Tanınmayan Kızkardeşler: Walter Benjamin’de Ezoterizm.” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Haz. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Galeano, Eduardo. *Biz Hayır Diyoruz*. Çev. Bülent Kale. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- . *Latin Amerika’nın Kesik Damarları*. Çev. Roza Hakmen, Atilla Tokatlı. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Gandler, Stefan. “Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?.” *Cogito: Walter Benjamin Özel Sayısı* 52 (2007): 170-82.
- Gutierrez, Gustavo, “Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi.” *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya, 35-55. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.
- Kafka, Franz. *Akbaba*. Çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2016.
- Kardeş, M. Ertan. *Schmitt’le birlikte, Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- . “W. Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış.” *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, ed. Çetin Veysel, 511-12. İstanbul: Etik Yayınları, 2009.
- Kimmerle, Heinz. *Kültürlerarası Felsefe Açısından Hegel*. Çev. Alper Tolga Çırakoğlu. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2014.
- Landroos, Kia. *Now-Time, Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin’s Philosophy of History and Art*. Finland: SoPhi Academic Press, 1998.
- Löwy, Michael. *Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. Çev. İrfan Cüre. İstanbul: Belge Yayınları, 1996.
- . *Latin Amerika Marksizmi*. Çev. İrfan Cüre. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.
- . *Walter Benjamin: Yangın Alarmı, “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması*. Çev. U. Uraz Aydın. İstanbul: Versus Yayınları, 2007.
- Lukacs, György. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.

- Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*. Çev. M. Erdost. Ankara: Sol Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Panitch, Leo, ve Colin Leys. *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler*. Çev. Tuncel Öncel. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Scholem, G. Gershom. *A Story of Friendship*. Çev. Harry Zohn. New York: New York Review Books, 2002.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. Çev. Ece Göztepe. Ankara: Dost Yayınları, 2005.
- Steiner, George. "Delik Deşik Bir Arkadaşlık: Walter Benjamin ve Gerschom Scholem Arasındaki Mektuplaşmalar." Çev. Nuri Plümer. *Oluşum Dergisi* 43 (1981): 41-43.
- Scholem, Gershom. *Sebatay Sevi- Mistik Mesih*. Çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Tiedemann, Rolf. "Pasajlar Yapıtı'na Giriş." *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemal, 9-37. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Traverso, Enzo. *Solun Melankolisi*. Çev. Elif Ersavcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Yel, Ali Murat. "Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler." *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 5 (1998): 33-55.

## MAKING A REVOLUTION FROM WALTER BENJAMIN'S CONCEPT OF HISTORY: THE CASE OF LATIN AMERICA

### ABSTRACT

This study examines the concept of history that Walter Benjamin constructed against the progressive understanding of history and the reflection of this concept on the emergence of Latin American revolutions in terms of similarities and parallels. Benjamin's concept of history will be evaluated as the possibility of political action. Hegel's idea of progressive history considers history as the unfolding of the rational consciousness of the Geist and the freedom brought about by this consciousness. Benjamin thinks that the history writing that embodies the idea of progressive history is linear, profane, and homogeneous; it reifies the past, by making it unique to those who prevail. On the other hand, Benjamin claims that history is a construction activity. His understanding of history underlines historical materialism. Benjamin's concept of history is historical materialist, its instrument is messianism or theology, and its time is the time of the present. In Benjamin's idea of history, social memory connects with history; history is read through the eyes of the oppressed not the victors; nostalgia is used a method for criticism of the present, and it promises a liberation or revolution. The revolution, which Benjamin call as "emergency brake" and expects to arise as a result of the dialectical reading of theology and history, emerged as a historical reality in the Latin American revolutions, which started to spread from bottom to whole in the 1940s. The increase in the number of the texts that combined revolutionary Marxism, historical materialism and liberation theology just before the revolution, the increase of churches and communities in Latin America that supported the revolutionary movement influenced by the theological-Marxist ideas are the key indicators of this similarity. In this article, I will examine Benjamin's concept of historical materialism and theological messianism as its instrument. Then, I will discuss Latin American revolutions as constituting the cases in which Benjamin's ideas of history were realized.

## ARAŞTIRMA NOTU

# “VELHASIL BİR DOÇENTLİK TEZİ YAZDIM!” TURGUT CANSEVER’İN MODERN MİMARLIĞIN TEMEL MESELELERİ’NİN HİKAYESİ

---

Faruk Deniz

İstanbul Üniversitesi  
farukdeniz@ogr.iu.edu.tr  
orcid: 0000-0002-1715-751X

---

### ÖZ

Bu makalede, Mimar Turgut Cansever’in, 1960 yılında doçentlik tezi olarak kabul edilen *Bugünkü [Modern] Mimarlığın Temel Meseleleri* çalışmasının uzun ve ilginç hikayesi belgelere dayalı olarak ortaya konuyor. Cansever’in doçentlik meselesi tezin içeriğinden, Türkiye’deki fikir ve sanat hayatına ne kattığından ziyade nasıl geliştiği, hangi süreçlerden geçtiği uzun yıllar tartışılacaktı. Cansever’in bu konuda bazı değerleri olmuştur. Onun dışında belli bir kesim tarafından yürütülen dedikodular vardı. Öyle bir tezin olmadığından, kabul edilmediğine veyahut hiçbir ilmi değeri olmadığına kadar farklı iddialar bulunuyordu. Bu makalede, hem Cansever’in doçentlik tezinin 60 yıl sonra ilk kez, yayına hazırlanış süreci hem de doçentlik tezi ile ilgili çarpıtılmış, eksik, doğru, yanlış veya yok sayılmış birçok bilgi ve iddianın

127

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 48 (2020/1): 127-159

doi: 10.20519/divan.811960

eleştirisi ve analizi yapıyor. Aynı zamanda, Cansever'in entelektüel mahrumiyetler içerisinde ve psikolojik bariyerlere karşı yürüttüğü bu çabanın Türkiye'deki modern mimarlık düşüncesine katkısı tartışılıyor. İlk kez ulaşılan birçok bilgi ve belge ile Cansever'in doçentlik meselesinin üzerindeki kalın örtülerin büyük ölçüde kalkması ümit ediliyor.

**Anahtar kelimeler:** Turgut Cansever, mimarlık düşüncesi, Türkiye'de mimarlık düşüncesi, yükseköğretim tarihi, modern mimarlık tarihi.

## I.

Mimar Turgut Cansever’in (ö. 2009) 1960 yılında doçentlik tezi olarak kabul edilen “Bugünkü Mimarlığın Temel Meseleleri” çalışmasının uzun, ilginç ve aslında halen nihayete ermemiş bir hikayesi var. Nihayete ermemesi ileride ortaya çıkacak başka bilgi ve belge ihtimali ile ilgilidir. İki hikaye içiçe barınıyor. Birincisi, tezin, müellifi Turgut Cansever tarafından yazılış hikayesi. İkincisi ise bu tezin 60 yıl sonra yayınlansının hikayesi. Hikayenin ikincisinden başlamak istiyorum. Cansever’in 1960 yılında hazırladığı doçentlik tezinin yayına hazırlanışı, daha önce tarafımdan yayına hazırlanan Cansever’in doktora tezi<sup>1</sup> ile benzer bir hikayeye sahip aslında. Başlangıç hikayeleri de, konular farklı da olsa kullanılan yöntem de, sanat, mimarlık ve akademi çevrelerinde uğradığı anlaşılması güç haksız muamele de aynı.

Bir görüşmemiz esnasında Turgut Cansever’e doktora ve doçentlik tezinin basılması gerektiğini ifade ettiğimi *Sonsuz Mekan’ın Peşinde* kitabının giriş yazısında belirtmişim. O da bütün nezaketiyle, bunların 40-50 sene önce yazıldığını, oradaki bilgilerin eskidiğini, dolayısıyla yazıldıkları dönemlerde kalmaları gerektiğini ifade etmişti. Bu konuşmamıza rağmen, bazı görüşmelerimizde bu tezlerin artık tarihe mal olduğunu, halen önemlerini koruduklarını ve bu vesileyle basılması gerektiğini dillendirmekten geri durmuyordum. O da her seferinde usulca tebessüm ederek geçiştiriyordu.

Turgut Cansever hocanın talebi üzerine arkadaşım Zahit Atçıl ile birlikte 5 Nisan 2006-27 Şubat 2007 tarihleri arasında gerçekleştirdiğimiz söyleşiler dizisinden hemen sonra,<sup>2</sup> Cansever her iki tezin basımı hususunda muvafakatini beyan etti. Kendisiyle 30 Ocak 2008 tarihinde gerçekleştirdiğim söyleşide ifade ettikleri, tezlerinin basımına dair başlangıçtaki kaygılarının, yerini tatlı bir ümide bıraktığını göstermektedir: “Ben doğrusu bir şeyden çok emindim. Hatırlıyorum, çocuklarım, kardeşlerim, ‘Sen bunları yazıyorsun ama kim okuyacak, yazacak?’ diyorlardı. ‘Birileri okuyacak biliyorum’ diyordum. Çok bahtiyarlık oluyor benim için.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Turgut Cansever, *Sonsuz Mekanın Peşinde Osmanlı ve Selçukluda Sütun Başlıkları*, haz. Faruk Deniz (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009).

<sup>2</sup> Bu söyleşileri M. Zahit Atçıl ile beraber yayına hazırladığımız *Sonsuz Mekan’ın Peşinde*’nin giriş yazısında ifade etmişim. Üzerinden yıllar geçti ve çeşitli sebeplerle kitap nihayete eremedi.

<sup>3</sup> Cansever ile 23 Ocak 2008 tarihinde Çiftahavuzlar’daki evinde yaptığım mülakat.

Küratörlüğünü Uğur Tanyeli ve Atilla Yücel'in birlikte yaptığı "Turgut Cansever: Düşünce Adamı ve Mimar" sergisinin (4 Nisan-26 Mayıs 2007) bitiminden sonra Cansever'in çocukları Emine ve Mehmet Ögün tarafından tezlerle ilgili bütün malzemeler tarafıma ulaştırıldı. Ondan sonra benim için hummalı bir çalışma başladı. Önceliği doktora tezine vermiştim. Uzun bir vakit kayıp fotoğrafların temini ve tespiti ile uğraştım. Nihayetinde Cansever'in vefatı sonrası doktora tezi 2009 yılında *Sonsuz Mekanın Peşinde* ismiyle yayınlandı.

Cansever'in doçentlik tezinin yayın hazırlığına *Sonsuz Mekanın Peşinde*'nin basımını beklerken başlamıştım. İnce parşömen kağıtlara daktilo edilmiş bir metin ve ikişer adetten oluşan iki takım resim albümü vardı. Albümleri I-A, I-B ve II-A, II-B şeklinde numaralandırdım. Metin içerisindeki ilgili resimler birbirinin devamı olacak şekilde iki ayrı albümde toplanmıştı (I-A, I-B). Diğer iki albüm (II-A, II-B) ise mükerrer veya yedek olarak hazırlanmışa benziyordu. Albümler metin içerisinde analizi ve değerlendirilmesi yapılan XX. yüzyılın önemli mimarlarına ait 392 adet yapının planı, çizimi, kesiti veya fotoğrafından oluşuyordu. Bütün resimler numaralandırılmıştı ve metin içerisinde muntazam olmasa da bu resimlere atıflar vardı. İki takım albüm de büyük ölçüde aynı resimlerden oluşmasına rağmen numaralandırma bir noktadan sonra farklılaştığı için karışıklığa yol açıyordu. Büyük problem de burada başlıyordu. Üstelik resimlerin bir listesi yoktu ve hangi albüm takımının esas alınacağı belirsizdi? Meşakkatli ve zor bir süreç başlamıştı.

İlk iş olarak ince parşömen kağıtlara daktilo edilmiş metin dizildi. Bir sohbetimiz esnasında Turgut Cansever'in eşi Nilüfer Hanımefendi (ö. 2016) o metni büyük ölçüde kendisinin daktilo ettiğini ifade etmişti. Daha sonra Zülfikar Kürüm ile beraber metin içerisinde geçen veya işaret edilen yapıların bir listesini çıkarmaya başladık. Mimarlık tarihi kitaplarında, internet sitelerinde ve sözü geçen mimarlara ait kitaplarda resimlerin izini bulmaya çalıştım. İki yıla yakın peyderpey devam eden bu arayış ve çabaların sonucunda ortaya bir liste çıkmıştı. Fakat tam ve mütekamil bir liste olduğunu iddia etmek zordu. Uzun yılları bulan çalışma neticesinde metin baştan sona defaatle okundu, Cansever'in parşömen kağıt üzerindeki tashihleri işlendi, yeri geldiğinde tashih ve düzeltmeler yapıldı. Resimlerin artık tam bir listesi oluşmuştu ve metin içerisindeki resim atıfları düzenlendi, eksikler tarafımdan eklendi. Okuyucunun takibini kolaylaştırmak için resimler metin içerisine



yerleştirildi, resim altyazıları hazırlandı. Kitabın sonuna da resim ve yapı listesi eklendi.

## II.

Turgut Cansever, *Osmanlı ve Selçukluda Sütun Başlıkları* başlıklı doktora tezini 1949 yılında savundu. Cansever tez çalışmasına Ernst Diez’in yönlendirmesi ve danışmanlığında başlamıştı. Diez, savunmadan bir süre önce aleyhine yürütülen kampanyalar sebebiyle İstanbul Üniversitesi’nin sözleşmesini yenilemeyip Türkiye’den ayrılmak zorunda bıraktığı için<sup>4</sup> talebesi Cansever’in doktora tez savunmasında yer alamamıştı. Cansever, Avrupa’ya 1949 ve 1950’de birkaç ay süren seyahatler gerçekleştirdi. Birçok ülke ve şehir gezdi, önemli yapıları yerinde gördü ve eskizlerini çizdi, haklarında notlar aldı. Daha sonra hazırlayacağı doçentlik tezinin hikayesinin ilk izleri bu seyahatlerde aranmalıdır. 1950’de ayrıca bir süre Güzel Sanatlar Akademisi’nde öğretim görevliliği yaptı. 1954-55 yılında birkaç arkadaşıyla birlikte Mimarlar Odası’nın kuruluşu ve mimarlık mesleğinin ilke ve umdelerinin belirlenmesi için mücadele etti. Türk Tarih Kurumu binasını ve Beyazıt Meydanı projesini tasarladı. Dr. Yüksek Mimar Turgut Cansever imzasıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde tamamladığı “Bugünün Mimarlık Meseleleri” başlıklı doçentlik tezini 1960 yılında tamamladı. Cansever’in doktora tezi gibi doçentlik tezinin hikayesinde de eksik, doğru, yanlış, yok sayılmış ve çarpıtılmış birçok bilgi bulunuyor.

Cansever ile 23 Ocak 2008 tarihinde Çiftehavuzlar’daki evinde doktora tezinin yazım sürecine dair yaptığım mülakatın ikinci kısmı doçentlik tezi hakkında olacaktı. Hastalığı sebebiyle yorulmuştu, mülakatı başka bir vakit yapmaya karar vermiştik. Hastalığının giderek artması ve 22 Şubat 2009 yılında vefat etmesi sebebiyle bu konudaki görüşmeyi gerçekleştiremedik. Cansever, bazı konuşma ve kitaplarında doçentlik tezinin yazım süreci ve tezin kabulü ile ilgili tartışmalara değinmektedir. Cansever, Tanyeli ve Yücel’in hazırladığı *Düşünce Adamı ve Mimar* kitabında tam olarak hangi

<sup>4</sup>Diez’in aleyhine yürütülen kampanya ve sebepleri hakkında bkz. Faruk Deniz, “Sanat Tarihine Mimarlıktan Bakmak: Turgut Cansever ve Doktora Tezi,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 13 (2009): 438-42.

tarihte çalışmaya başladığını belirtmese de “Modern Mimarinin Temelleri” diye hatırladığı doçentlik tezini yazmaya Mazhar Şevket İpşiroğlu’nun yönlendirdiğini, 1950’lerin sonlarında yakalandığı bir hastalık sırasında konu ile ilgili okumalar yaptığını ve tezi yazdığını ifade etmektedir.<sup>5</sup> Cansever, doçentlik tezini hangi sorular ve sorunlar muvacehesinde yazdığını şu şekilde izah ediyor:

“Yani hep modern mimarlık tarihi yazılıyor. Şu tarihte şu bina yapıldı, bu tarihte bu bina yapıldı deniyor ve tarif ediliyor binalar. O da tarih oluyordu! Velhasıl ben yapılanın bir kere hangi gelişmenin içinden, hangi etkilerle oluştuğunu görmekte yarar var diye düşündüm. Modern mimarinin Batılı kaynaklarıyla, doğu kaynakları... Bir miktar Uzakdoğu ilişkileri başlamış, Japonya fark edilmiş durumda. Le Corbusier’nin İslam dünyasını fark etmiş olması... Ayrıca gene Le Corbusier’nin ve birçok başka insanın Kuzey Afrika’yı fark etmiş olması, oradaki değerlerin görülmüş... Yine bu insanların var olmasına rağmen Batı dünyasında bunların bir değer taşımadığı şeklindeki tavrının sürmesi... Dolayısıyla bu değerleri önemli sayıp da bunlar üzerinde bir modern mimarlık yapma girişiminin çok küçük ekalliyetler (azınlıklar) tarafından desteklenmiş olması... Ama insanlığın bu başarıları da ortada durduğuna göre bunların göz ardı edilmesine imkân olmayacağı... Batı Avrupa’nın yalnız kendi tarihine bakan, kendi tarihinde ilişki içersinde bulunduğu kültürlerle de yalnızca ilkel düşmanlar diye bakan tavrının, resim sanatında, edebiyatta artık aşılmakta olduğunu, mimarideki tavrın da bu genel doğru yaklaşım istikametinde ilerlediğini... velhasıl bir doçentlik tezi yazdım.”<sup>6</sup>

Cansever sadece tezini yazma amacını anlatmıyor, Türkiye’deki sanat ve mimarlık tarihi yazımı ve literatürünü de incelleme eleştiriyor. Bu eleştirisinin yalnızca tezi yazdığı dönemle sınırlı olmadığını, yakın tarihleri de kapsadığını söyleyebiliriz. Cansever’in doçentlik tezi önsöz, giriş ve bibliyografi hariç tutulursa altı bölümden meydana gelmektedir. Tez, XX. yüzyılın en önemli mimarlarından kabul edilen Frank Lloyd Wright (ö. 1959), Le Corbusier (ö. 1965), Walter Gropius (ö. 1969), Mies Van der Rohe (ö. 1969) ve Alvar Aalto’nun (ö. 1976) yapıları ve düşünceleri üzerinden modern mimarlığın temel meselelerini ele almakta ve tartışmaktadır. Metin içerisinde ayrıca XIX. yüzyılın önemli birçok mimar ve yapısına atıfta bulunmakta ve mukayeseli analizlerini yapmaktadır. Tezin

5 Uğur Tanyeli ve Atilla Yücel, *Turgut Cansever: Düşünce Adamı ve Mimar* (İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2007), 148.

6 Tanyeli ve Yücel, *Turgut Cansever*, 148-50.

son kısmında ise R. Neutra, A. Jacobsen, G. Asplund, O. Niemeyer, J. Sert, B. Fuller gibi dünyanın farklı coğrafyalarındaki mimarlar ve eserleri mütalaa edilmektedir. Cansever, bir mülakatta doçentlik tezinin anlam çerçevesini vazıh bir şekilde izah etmektedir: “Doçentlik tezim ‘Modern Mimarının Temel Meseleleri’ adını taşıyordu. Yani bir bakıma rasyonalizmin gözlem alanını daraltması sonunda gerçekte varolan, fakat gözlem yapılmayıp tartışması yapılmayan mimariye ait meseleleri gündeme getirmek istedim.”<sup>7</sup>

Cansever, 1960 yılında tezi bitirdiğine göre okuma ve yazma sürecinin en az 1-2 yıl sürdüğü kabul edilebilir. İncelemeye karar verdiği beş mimarın da tez yazım sürecinde hayatta olması ve sadece Wright’ın 1959’da ölmesi dikkat çekicidir. Türkiye’de o tarihlerdeki modern mimarlık düşüncesi ve sözü geçen çağdaş mimarlar ile ilgili literatüre bakıldığında Cansever’in tezini birçok açıdan zorlu bir çabanın neticesinde ortaya çıkan yeni ve öncü bir çalışma olarak görmek gerekiyor.<sup>8</sup> Cansever’in çabasının zorluğu, Tanyeli’nin sıklıkla vurguladığı üzere, 1950’ler, 60’lar Türkiye’sinde sanat ve mimari düşüncenin yeni yeni yeşermeye başlaması ve ilginin çok az olması nedeniyle yalnız kalmış olmasıdır. Tanyeli’nin “Cansever’in mimarlığa ciddi kuramsal temeller arayışı büyük oranda diyalogsuz, tartışmasız olmuştur ve bugün bile büyük ölçüde öyledir.”<sup>9</sup> ifadesi meselenin önemine ışık tutacak mahiyette. Cansever’in entelektüel mahrumiyetler içerisinde ve psikolojik bariyerlere karşı yürüttüğü bu çaba, her şeye rağmen literatüre önemli bir katkı sunmuş ve kendi kuşağındaki kimi mimarların merakını cezbetmede ve ufkunu geliştirmede yadsınamaz bir rol oynamıştır. Örneğin, Mimar Şevki Vanlı’nın 1960 gibi erken bir tarihte Frank Lloyd Wright üzerine yazdığı kitabın önsözünü Cansever’e kaleme aldırması bu rolü teyit ediyor.<sup>10</sup> Vanlı’nın bu kitabının, Orhan Bozkurt’un konfe-

<sup>7</sup>Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, 2. bas., haz. Mustafa Armağan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 266.

<sup>8</sup>Ayla Ödekan, *Türkiye’de 50 yılda yayımlanmış arkeoloji sanat tarihi ve mimarlık sanat tarihi ve mimarlık tarihi ile ilgili yayımlar bibliyografyası (1923-1973)* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1974?); Ayrıca bkz. İskender Tuluk, “Cumhuriyet Dönemi Mimarlık Dergileri ve Mimarlık Tarihi Yazıları Bibliyografyası,” *TALID* 13 (2009): 485-56.

<sup>9</sup>Bu konuda bkz. Uğur Tanyeli, *Turgut Cansever* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2001), 12.

<sup>10</sup>Cansever’in “Bu sahada memleketimizde neşredilen ilk monografi” olarak nitelediği kitabın takdim yazısı için bkz. Şevki Vanlı, *Frank Lloyd Wright: İnsana Dönüş* (Ankara: Dost Yayınları, 1960), 9-12. Ayrıca *Arkitekt*’te, Vanlı’nın kitabının bir tanıtımı yer alıyor. Cansever’in önsözünü yazdığı-

rans metni kitapçığını hariç tutarsak,<sup>11</sup> Frank Lloyd Wright hakkında yakın tarihlere kadar Türkçede bulunan tek telif eser olduğunu da hatırlayalım. Doğan Tekeli de anılarında İstihkam Yedek Subay Okulu'ndayken Cansever ile tanıştığını ve bu tanışmayı önemli bir kazanım olarak gördüğünü yazmaktadır. Tekeli; Tekin Aydın, Sami Sisa gibi genç ve meraklı mimarlar olarak daha önce adını duymadıkları Cansever ile askerde adeta bir grup haline geldiklerini, sürekli onu dinlediklerini ve Cansever'in konuşmalarından çok etkilendiklerini dile getirir.<sup>12</sup> Tekeli, hocaları Prof. Paul Bonatz'ın küçümsediği modern mimariyi ve özellikle Corbusier ve düşüncelerini çok canlı ve heyecanlı bir şekilde Cansever'den öğrendiklerini ilave eder. Tekeli, meslek yaşamı içerisinde inişli çıkışlı ilişkilerine rağmen Cansever'in düşünceleriyle kendisini ve genç mimarları nasıl etkilediğini samimi bir şekilde anlatmaktadır:

“Cansever'in kaybına içtenlikle üzüldüm. Cumhuriyet dönemi mimarlığımız; renkli, değerli ve önemli bir mimarını yitirmiş oluyordu. Cansever, kendi meslek yaşamı içinde sohbetleriyle düşüncesiyle birçok genç mimarı etkilemiştir. Dışta kalanlar onlara ‘Turgut Bey'in müritleri’ diyor. Tekin Aydın, Sami Sisa ve ben, sonraları zaman zaman kavgaya etmiş olsam da Turgut Bey'in ilk müritleri sayılabiliriz.”<sup>13</sup>

### III.

Prof. Dr. Oktay Aslanapa'nın dile getirdiği iddialar Cansever'i ve çalışmalarını yok saymanın, çarpıtmanın tipik bir tezahürü olarak

nı, “memleketimizdeki mimarlık fikir hareketlerinin pek az ve cılız olduğu düşünülürse” bu kitabın öncü bir hareket sayılabileceğini okuyucularına duyuruyor: Şevki Vanlı, “Frank Lloyd Wright (İnsana Dönüş),” *Arkitekt* 298 (1960): 38.

11 Wright'ın ölümünden 70 gün sonra, 15 Haziran 1959 Pazartesi Günü İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde verilen bu konferansın “acele” hazırlanmanın sıkıntıları arasında tertip edildiğini ifade eden Bozkurt, ayrıca bunun “Türkiyede F. L. W. hakkında yapılacak ilk mesleki konuşma, ilk neşriyat oldu”ğu iddiasını öne sürer. Bu konuda bkz. Orhan Bozkurt, *Bir Mekân Anlayışı* (İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1962), 25.

12 Doğan Tekeli, *Mimarlık: Zor Sanat* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 62.

13 Tekeli, *Mimarlık: Zor Sanat*, 63.

dikkat çekiyor.<sup>14</sup> Aslanapa, başından beri İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Kürsüsü’nde bulunmuş ve aynı zamanda Diez’in asistanlığını, derslerinin ve kitabının mütercimliğini yapmıştır. Aslanapa, Diez’in Türkiye’de tez danışmanlığı yapmadığını, mülakata gerçekleştirenin Cansever’in yayınlanan doktora tezini hatırlatmasına rağmen, bu konuda bir kanaat serdetmemeyi tercih etmiş ve nihayetinde doğrulanmaya muhtaç başka iddialar öne sürmüştür:

“Şimdi Turgut Cansever’in hikâyesi şöyle. Turgut Cansever iyi bir mimar tabi. Çok eserleri var. Tarih Kurumu Binası onun eseri. Şimdi ben 1960’da profesör olunca bana sormadan benim kadroma Turgut Cansever’i almak için teşebbüse geçiyorlar, Halet Çambel ve Mazhar Şevket İpşiroğlu. Turgut Cansever’in de bir tek kitabı var, tez üzerine bir yayını. Fakat ne bir bibliyografyası, ne bir dipnotu, hiçbir şeyi yok içinde. Yani en küçük bir ilmî karakter yok. Bir de Beyazıt Meydanı’nı bu hale getiren kendisi. Şimdi bir de makale hazırlamış Ankara’daki bir dergiye, ‘Yıldırım Beyazıt Meydanı ve Sorunları’ başlığıyla. Berbat ettiği Beyazıt Meydanı’na bu ismi koyuyor, Yıldırım Beyazıt Meydanı, yani neresinden tutsan yenilir yutulur şey değil. [...] Şimdi kurula getirdiler Turgut Cansever’i, benim bir kadroma veriyorlar, benim haberim yok. Kurulda Ankara’dan gelen o dergi, ‘Yıldırım Beyazıt Meydanı ve Sorunları’ başlıklı makalenin bulunduğu dergi, bütün tarihçilerin önünde doluşturılıyor. Onun üzerine kurul reddediyor. Ondan sonra bütün o grup bana düşman oldu. Sonuna kadar düşmanlık devam etmiştir.”<sup>15</sup>

Aslanapa’nın iddialarını şu şekilde özetlemek mümkündür. Birinci iddiası, 1960 yılında profesör olunca Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Halet Çambel’in kendisine sormadan ondan boşalan bir kadroya Cansever’i almaya teşebbüs etmeleri. 1948’de doçent, 1960’ta pro-

14Aziz Doğanay ve Yunus Uğur, haz., “Oktay Aslanapa ile Sanat Tarihi Eğitimi Üzerine,” *TALİD* 14 (2009): 340-41. Aslanapa’nın Cansever’e dair yok sayma tutumu yeni değildir. Cansever’in doktora tezinin hikayesini yazarken değinmişim. Tekrar hatırlamak gerekirse, Aslanapa’nın Edebiyat Fakültesi’nde yapılan tezler hakkında hazırladığı, kapağında 1920-46 tarih aralığı belirtilen, fakat içerisinde 1950 yılına kadarki tezlere yer verilen bibliyografyaya da bakılabilir. 1947-49 yılları arasında Tarih Bölümü’nde yapılan doktora tezleri zikredilmesine rağmen, 1950 öncesi Sanat Tarihi Bölümünde yapılan ilk ve tek doktora tezinden bahsedilmemiştir. Bu konuda bkz. Oktay Aslanapa, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tezleri, 1920-1946* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2004). Yine benzer bir tutuma Aslanapa’nın Sanat Tarihi Kürsüsü’nün kuruluşunun 30. yılı münasebetiyle kaleme aldığı ve sonuna bir de bibliyografya eklediği yazısında da rastlanır: Oktay Aslanapa, “Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümünün Kuruluşunun Otuzuncu Yıldönümü,” *Sanat Tarihi Yıllığı* 6 (1974-75): 1-22.

15“Oktay Aslanapa ile Sanat Tarihi Eğitimi Üzerine,” 340.

fesör olan Aslanapa'nın, Cansever'in ilgili kanun ve talimatnameye uygun olarak yaptığı başvuruyu, beş yıl önce boşalttığı doçentlik kadrosunun kendisine sorulmadan kimseye verilemeyeceğini ih-sas etmesi ve düşünmesi dikkat çekicidir. İkincisi, Cansever'in dip-notu, bibliyografyası ve en küçük ilmi karakteri olmayan tezi üze-rine bir yayını, tek bir kitabı olduğu iddiası. Aslanapa'nın burada Cansever'in hangi tezini kastettiği belli değil, üstelik o tarihlerde yayınlanmış bir kitabı da yok. Cansever'in her iki tezi de kaynak-çası, dipnotu, şekil ve fotoğrafları olan, metin ile şekil ve resimler arasında anlamlı ilişkiler kuran, derinlikli analiz ve yorumların yer aldığı akademik jürilerden geçmiş öncü çalışmalardır. Üstelik do-çentlik jürisindeki üyelere biri de kendisidir. Cansever, doktora tezinde Selçuklu ve Osmanlı sanatının kendi anlam bütünlüğü ve tarihî sürekliliği içerisinde hangi kıstaslara göre ele alınması gerek-tiğini ortaya koyuyordu. Mukayeseli bir şekilde analiz edildiğin-de, Cansever'in benzer bir yöntem ile mimar, yapı, işlev ve üslup arasındaki incelikli ve ahenkli ilişkiyi modern mimarlığın anlam bütünlüğü ve tarihî sürekliliği içerisinde ele aldığı fark edilecektir. Aslanapa'nın iddialarının gerçeklikten ve hakkaniyetten uzak ol-duğunu ve fazlasıyla kişisel değerlendirmeler ihtiva ettiğini belirt-mek gerekiyor.

Aslanapa'nın üçüncü iddiası, Cansever'in, "berbat ettiği" Be-yazıt Meydanı ile ilgili Ankara'daki bir dergiye "Yıldırım Beyazıt Meydanı ve Sorunları" başlıklı bir makale yazdığını ve bu maka-lenin de fakülte kurulundaki tarihçilere takdim edilmesi sonucu kurulun Cansever'in eylemli doçentliğini reddetmiş olmasıdır. Bu iddia uzun yıllar bazı sanat tarihi çevrelerinde mesnetsiz bir kı-lükal olarak konuşuluyordu. Bunun Aslanapa tarafından kayıtlara geçirilmesi, söylentinin kaynağı hakkında kesin bir bilgi vermese de önemli bir ipucu sağladığı açıktır. Vurgulanması gereken ilk şeyin, mimari bir projenin iyi veya kötü tatbikinin estetik ve sa-nat tarihi eylemli doçentlik kadrosu ile bir ilgisinin olmadığıdır. Ayrıca "Ankara'da yayınlanan bir dergi"nin meçhul bir şekilde zikredilmemesi gerekirdi. "Yıldırım Beyazıt Meydanı ve Sorunla-rı" isimli yazı yayınlandıysa doğruluk ve akademik etik gereği is-pat edilmeliydi. Cansever'in hakikaten böyle bir yazısı var mıydı? *Türkiye Makaleler Bibliyografyası*, Ayla Ödekan'ın yayına hazırla-dığı bibliyografyada,<sup>16</sup> Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi'nin (TALİD) Mimarlık Tarihi sayısında, Cansever yayınlarında ve kü-

---

16 Ödekan, "Türkiye'de 50 yılda."

tüphane taramalarında sözü geçen meçhul dergi ve makaleyi araştırmak gerekiyordu. O tarihlerde Cansever’in Ankara’daki bir dergide yazılarının yayınlanması veya İstanbul’daki bir dergide, gazetede Beyazıt Meydanı üzerine yazı yazması bir karine teşkil edebilir miydi? Olduğunu varsayarsak, bu kez de yazıların içeriğini kontrol etmek gerekiyordu. Ankara’da yayınlanan *Forum* dergisinde Cansever’in şehircilikle ilgili iki yazısı bulunmaktaydı.<sup>17</sup> Her iki yazıda da Beyazıt Meydanı ile ilgili herhangi bir cümle veya değiniye rastlanmamaktadır. Cansever’in o tarihlerde doğrudan bu mesele üzerine *Mimarlık ve Sanat* dergisinde “Beyazıt Meydanı,”<sup>18</sup> Milliyet Gazetesi’nde ise “Beyazıt Meydanı Meselesinin İçyüzü”<sup>19</sup> şeklinde yayınlanan yazıları bulunmaktadır. Ayrıca 27 Mayıs darbesi sonrası, 7 Mart 1961’de, Beyazıt Meydanı projesi ile ilgili İstanbul Belediyesi’nde yapılan sunum ve tartışmalarda Cansever’in görüş, öneri ve eleştirilere karşı cevapları tutanaklara yansımaktaydı.<sup>20</sup>

Sözü geçen üç yazıda da Cansever, Beyazıt Meydanı’nın önemini, tarihsel süreçteki yanlış uygulamaları, neler yapılması gerektiğini anlatıyor. Ayrıca geniş bir heyet tarafından kendi projesi ile ulusla-

---

17 Beyazıt Meydanı ile ilgili bir değini veya tartışmanın yer almadığı yazılar için bkz. Turgut Cansever, “Şehirlerimizin Meseleleri,” *Forum* 196 (Haziran 1962): 15-16; Turgut Cansever, “Şehir Planlamamızın Durumu,” *Forum* 198 (Temmuz 1962): 12-13.

18 Turgut Cansever, “Beyazıt Meydanı,” *Sanat ve Mimarlık* 2 (1961): 74-78. Bu yazı daha sonra “Bir cennetin yokoluş hikayesi” başlığı ile Cansever’in bir kitabına alınmıştır. Künye bilgisinde derginin ismi *Mimarlık ve Şehir* olarak yanlış yazılmış, sayfa numaraları eksik verilmiş ve orijinal başlığa da değinilmemiştir. Bu yanlışlıklar Cansever üzerine yapılan bazı çalışmalarda tekrar edilmiştir. Bkz. Turgut Cansever, *İstanbul’u Anlamak*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 281-86. Ayrıca, Cansever’in Beyazıt Meydanı projesinin görülen ve görülmeyen yönlerinden hareketle mimari açıdan ele alınmış önemli bir anlama çabası için bkz. Halil İbrahim Düzenli, “Türkiye’de Bir Meydanın Uzun Yaşanmış, Kısa Yazılmış Hikâyesi: Beyazıt Meydanı ve Turgut Cansever,” *Hendese* 9 (Mayıs 2020): 14-31.

19 *Milliyet*’in, birinci sayfada “Beyazıt Meydanı” üst başlığıyla “Meydan Projesini hazırlayan Dr. Mimar Turgut Cansever’in açıklaması bugün 2. Sayfada” şeklinde duyurduğu yazı için bkz. Turgut Cansever, “Beyazıt Meydanı Meselesinin İçyüzü,” *Milliyet*, 22 Mart 1964. Bu yazı da aynı başlıkla *İstanbul’u Anlamak* kitabına alınmış ve yayın tarihi 22 Mayıs 1964 olarak belirtilmiştir. Bkz. Cansever *İstanbul’u Anlamak*, 287-90.

20 7 Mart 1961 tarihli Beyazıt Meydanı projelerini tetkik toplantısı zabıt tutanaklarındaki Cansever’in konuştuğu kısımlar için bkz. Cansever *İstanbul’u Anlamak*, 305-12.

rarası üne sahip Prof. Piccinato ve Prof. Högg'ün büyük masraflarla hazırladığı iki ayrı projenin karşılaştırıldığını ve nihayetinde bu 40 kişilik heyetin ittifakla müellifi olduğu projeyi seçtiğini; uygulama ve inşa süreci başladıktan sonra da karşılaştığı engelleri ve projenin henüz beşte ikisi uygulanmışken nasıl akim bıraktırıldığını dile getiriyor. Aslanapa'nın iddialarının aksine bu yazılarda Cansever, II. Beyazıt'ın kimliğinin ve öneminin son derece farkında, hatta yer yer ona mistik bazı anlamlar atfediyordu:

“Beyazıt meydanı, son 100 yılda, çeşitli karakterlere bürünerek değişmiş bir şehir köşesidir. Meydan ismini, II nci Beyazıt tarafından inşa ettirilmiş yapılardan almaktadır: cami, medrese, imaret ve hamam. 19 uncu yüzyılda, bu külliyenin ortasına Harbiye Nezareti, daha doğrusu onun kapısı, katıldı.”<sup>21</sup> (1961)

“Beyazıt Meydanının hakiki hüviyeti fetihten sonra bugünkü Üniversitenin bulunduğu yerde Fatih'in ilk sarayını ve saray surunu inşa etmesi ve II. Beyazıt devrinde cami, medrese ve hamamdan müteşekkil külliyenin inşası ile vücut bulmuştur. Bu şehir parçası Bizans kültür çağı içinde Boğa (Taurus) Forumu ismi altında şehrin çok mühim bir buluşma yeri idi. Fatih Eski Sarayı inşa etmesiyle ve Beyazıt külliyesinin ilavesiyle ortaya çıkan meydan bütün tarih boyunca mühim bir kültür merkezi hüviyetine sahip olmuştur.”<sup>22</sup> (7 Mart 1961)

“Saray suru ile cami arasında ikinci bir avlu bölümünün mevcut bulunmaması bu kompozisyona Selçuk şehirlerinde rastlanan bir özellik kazandırdığı kanaatındayım. Bu üslup benzerliğinin II. Beyazıt devrinde gelişen mistisizm cereyanıyla Selçuk mistisizminin yakınlığının sonucu olduğu söylenebilir. Bu san'at eserleriyle çevrili meydanın tarih ve kültür kıymetlerine yabancı kalan ve bir Versailles taklidi aks yaratmak hevesiyle inşa edilen Bâb-ı Serasker tesislerinin, meydanı içinden bugüne kadar çıkılmayan tezatlar içine düşürdüğü görülmektedir.”<sup>23</sup> (7 Mart 1961)

27 Mayıs darbesi sonrası İstanbul Vali ve Belediye Başkanlığı görevine getirilen asker Refik Hamit Tulga (ö. 1981), yaptığı bazı görüşmelerden sonra daha önce kabul edilen Cansever'in Beyazıt Meydanı projesini devam ettirme kararı alıyor.<sup>24</sup> Önemli bir ayrın-

21 Cansever, “Beyazıt Meydanı,” 74.

22 Cansever, “Beyazıt Meydanı,” 305.

23 Cansever, “Beyazıt Meydanı,” 306.

24 Cansever, darbeden sonra Tulga'nın kendisini çağırdığını, Prof. Piccinato ile görüştüğünü, projeyi ondan dinlediğini ve projeden övgüyle bahsettiğini, takdirlerini iletildiğini ve hemen işi başlatmak istediğini aktarıyor. Bu konuda bkz. Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, 255.



tı darbe yönetiminin Beyazıt Meydanı'na Hürriyet Anıtı konulması kararı almasıdır. Zeki Sayâr, *Arkitekt*'teki “Beyazıt (Hürriyet) Meydanı!” başlıklı yazısında hem konu ile ilgili yeni açıklayıcı bilgiler veriyor hem de Cansever'in yukarıda ifade ettiklerini teyit ediyor. Sayâr, İstanbul Belediyesi'nin, bu anıt meselesini vesile ederek, Beyazıt Meydanını ikinci defa tanzime başladığını, üç uzmana hazırlattırılan projeler arasında Cansever'in projesinin tatbikine karar verildiğini hatırlatıyor ve ardından önemli bir ayrıntı paylaşıyor: “Üç ay önce, 7 Mart 1961 de İstanbul Vali ve Belediye Reisi, bu projeyi Üniversiteler mensupları, Mühendis ve Mimarlar Odası temsilcileri ve gazetecilerden müteşekkil yüz kadar seçkin bir topluluğa takdim, bu suretle proje üzerinde fikir teatisi yapılmıştır.”<sup>25</sup> Böylece, Cansever'in *İstanbul'u Anlamak* kitabında yer alan “7 Mart 1961 tarihli Beyazıt meydanı projelerini tetkik toplantısı zabıt tutanağı”ndan ne kastedildiği de ortaya çıkmış oluyor. Sayâr,

---

25Zeki Sayâr, “Beyazıt (Hürriyet) Meydanı!,” *Arkitekt* 302 (1961): 3. Ayrıca Bülent Özer'in çıkardığı *Mimarlık ve Sanat* dergisinin takdim yazısında da İstanbul Belediyesi'nde yapılan 7 Mart tarihli toplantıya değinilmekte ve başka ayrıntılara yer verilmektedir: İstanbul Belediyesi idarecilerinin üstün bir hoşgörülük gösterdiğinden, Mimarlar Odası tarafından seçilen bazı temsilcilerin kendi fikirlerine iştirak etmeyenleri Haysiyet Divanı'na vermeyi düşünecek kadar garip fikirli insanlar olduğundan bahsedilmektedir. Bkz. “Beyazıt meydanı,” *Mimarlık ve Sanat* 2 (1961): 55-56. Mimarlar Odası İstanbul Şubesi'nin Cansever'in Beyazıt Meydanı projesi konusunda aldığı tutum, karar ve eylemler ayrıca bir çalışmanın konusu olacak kadar dikkat çekicidir. Mimarlar Odası'ndaki bu hareketliliğin izleri basında ve mimarlık dergilerinde de takip edilebilmektedir. Sedat Hakkı Eldem'in evrakları arasında yer alan bir belgede sözkonusu toplantıda Mimarlar Odası İstanbul Şubesi'ni temsil etmek üzere Tulû Baytin, Fatın Uran, Ahmet Keskin, Lâmi Eser, Halûk Baysal, Ergün Ersöz, Doğan Tekeli, Yılmaz Sanlı, Erol Kulaksızoğlu ve Sedat H. Eldem seçilmiş oldukları anlaşılmaktadır. Ortak bir tutum belirlemek üzere de bu seçilen isimler 6 Mart 1961 tarihli bir toplantıya davet edilir. Bkz. Sedat H. Eldem Arşivi, SALT Araştırma. Mimarlar Odası İstanbul Şubesi'nin bu toplantıyı çok önemseddiği anlaşıl-makta ve öncesinde de 25 Şubat 1961 Cumartesi günü Odaya mensup mi-marlara açık “Beyazıt Meydanı ve Anıtlı İlgisi” başlıklı istişari bir toplantı düzenler. Toplantı duyurusu basına da verilir. Bkz. “Nâzım Plan ve Beyazıt (Hürriyet) Meydanı Projesi Konusunda Fevkalâde Umumî Heyet Toplantısı,” *Cumhuriyet*, 16 Nisan 1961. İlginç olan, Cansever'in de bu toplantıya katılması ve eleştirilere orada cevap vermesidir. Toplantının basına yansıyan bir özeti için bkz. Yekta Ragıp Önen, “Mimarlar Odasında Hürriyet Meydanı projesi tartışıldı,” *Dünya*, 27 Şubat 1961. Ayrıca diğer haber ve yazılar için bkz. “Beyazıt'ın kati şekli 7 martta belli olacak,” *Cumhuriyet*, 26 Şubat 1961; “Hürriyet meydanının yeniden tanzimi için dün karara varıldı,” *Cumhuriyet*, 8 Mart 1961; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, “Bir meydana dair,” *Cumhuriyet*, 12 Nisan 1961.

toplantıda Cansever'in, "meydanın teşekkül tarihinden bugüne kadar geçirdiği istihaleleri ve projesinin ana hatlarını anlatmış, meydan ve çevresindeki mimarî ve tarihî değer taşıyan binaların teşkil manzumenin zamanla, bilhassa son tatbikiyle bozulmuş olduğunu izah" ettiğini aktarmaktadır. Sayâr ayrıca Cansever'i, Beyazıt Meydanı projesinde karşılaştığı zorlukları ve meseleleri çözmek için "tarihî ve mimarî tesirler altında belki fazlaca geriye ve eskiye" yönelmekle eleştirmekte ve "Cansever'in projesinin daha ziyade mimarî tesir bakımından Piccinato ve Högg projelerine tercih edilmiş olduğu anlaşılmaktadır." diye ilave etmektedir.

Cansever'in doçentlik olayının önemli bir diğer aktörü Prof. Dr. Semavi Eyice'den de bahsetmek gerekiyor. Eyice, nehir söyleşisinde Galatarasay Lisesi'nden çocukluk arkadaşı, evine gidip geldiği, birlikte bisiklet gezilerine çıktığı Cansever ile ilgili ilginç anekdotların yanısıra birbiriyle çelişkili ve yer yer de yanlış bilgiler vermektedir. Eyice, Cansever'i iyi bir mimar ve sanatkar olmakla birlikte hem padişahçı, hem milliyetçi, hem Hüseyin Cahit taraftarı, hem İngiliz dostu, hem solcu, hem de tarikatçı olmakla itham etmektedir.<sup>26</sup> Cansever'in 1951 yılında tasarımını yaptığı, 1966 yılında inşasını bitirdiği ve nihayet 1980 yılında Ağa Han Mimarlık ödülü aldığı Türk Tarih Kurumu binası için Eyice'nin "Sonra ben Türk Tarih Kurumu'ndayken, kurum binasının yenilenmesini üstlenen mimar oldu Turgut."<sup>27</sup> şeklinde tahfif edici sözler sarf etmesi, Cansever'in babası Dr. Ferid Bey ve Alpaslan Türkeş ile beraber hapse girdiği yönünde gerçek olmayan, vaki olmamış iddialar öne sürmesi tuhaftır.<sup>28</sup> Eyice, önceleri Alman taraftarı sonraları solcu olarak nitelediği Mazhar Şevket İpşiroğlu'nu doçentlik kadrosunu kendisinin yerine Cansever'e vermeye çalışmakla suçlar.<sup>29</sup> 1965 yılında doçentlik başvurusunda bulunan Cansever'i 1955'te doçent, 1964'te de profesör olan Eyice'nin doçentlik kadrosunu almaya çalışmakla suçlaması da dikkat çekiyor. Aslanapa ve Eyice'nin Cansever'e yönelik bu tutumu, Türkiye'deki akademik çevrelerde gördüğümüz bildik insani çekişme ve ideolojik cepheleşme ve mücadelenin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

26 Selim Efe Erdem, haz., *Semavi Eyice Kitabı: İstanbul'un Yaşayan Efşanesi*, 2. bas. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 74-75.

27 *Semavi Eyice Kitabı*, 75.

28 *Semavi Eyice Kitabı*, 74.

29 *Semavi Eyice Kitabı*, 196.

#### IV.

Cansever'in doçentlik meselesi tezin içeriğinden, Türkiye'deki fikir ve sanat hayatına ne kattığından ziyade nasıl geliştiği, hangi süreçlerden geçtiği üzerinden uzun yıllar tartışılmalıdır. Cansever'in bu konuda bazı değerleri olmuştur. Onun dışında belli bir kesim tarafından yürütülen dedikodular vardı. Öyle bir tezin olmadığından, kabul edilmediğine veyahut hiçbir ilmi değeri olmadığına kadar farklı iddialar bulunuyordu. Uzun yıllar Cansever'in doçentlik meselesini vuzuha kavuşturmak için belge ve evrak aradım. Rastladığım ilk evrak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından hazırlanan 1962 tarihli bir kitapçık: *Sanat Tarihi Kürsü ve Enstitüsünün Öğretim ve Araştırma Çalışmaları (1943-1962)*. Bu kitapçıkta, 1943'ten 1962 tarihine kadar Sanat Tarihi Kürsüsü'nde yapılan lisans, doktora, doçentlik tezleri, geziler, seminerler ve hocaların biyografisi ve yayınlarına yer verilmişti. Cansever'in doktora tezi “Turgut Cansever Türk Sütun Başlıkları 1949” şeklinde yer almıştı. Ayrıca “Doçentlik Tezleri” başlığı altında “Dr. Oktay Aslanapa, *Kültürye Çinileri, 1948*; Dr. Semavi Eyice, *İstanbul'da Palaiologos'lar devri mimarisi, 1955*; Dr. Turgut Cansever, *Bugünkü mimarlığın temel meseleleri, 1960.*” şeklinde üç kişiye yer verilmişti.<sup>30</sup> Bu, Cansever'in doçentlik tezinin kabul edildiğine dair önemli bir kanıttı. O dönemde 1946 tarihli 4936 sayılı Üniversiteler Kanunu yürürlükteydi. Bu kanuna göre üniversite doçenti ve eylemli doçentlik ayrımı vardı. 4936 sayılı Kanun, üniversite öğretim üyeliğinin başlangıcı olarak kabul ettiği “üniversite doçentliği” sıfatının belirtilen şartları sağladıktan sonra yapılacak imtihanda başarılı olması durumunda kazanılacağını belirtmekteydi. 1946 Üniversiteler Kanunu'nun 72. maddesi, eylemli öğretim görevi alacak doçent ve profesörlerin seçimlerinin nasıl yapılacağını ve nitelikleri ile kendi alanlarında bilim araştırmaları için gerekli derecelerde hangi dilleri bilmeleri icap ettiğini bir tüzükle belirtir. Kısaca, üniversite doçentliği sıfatını kazandıktan sonra yeni idari bir süreç ile üniversitede kadro alıp öğretim üyesi olanlara eylemli doçent deniliyordu. 1980 öncesi bazı öğretim üyelerinin özgeçmişlerinde bu ayrım vurgulanmaktadır.

<sup>30</sup> İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Kürsü ve Enstitüsünün Öğretim ve Araştırma Çalışmaları (1943-1962) (İstanbul: Gün Matbaası, 1962), 56.

İstanbul Üniversitesi'nin senato kararlarında yaptığım araştırmalarda Cansever'in doçentlik tezine ilişkin bir ize rastlayamadım. Daha önce Cansever'in doktora tez dosyasına dönemin Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Korkut Tuna'nın özel izniyle erişmiş ve yayınlamıştım. Aynı dönemde doçentliği ile ilgili herhangi bir dosya veya belge bulunamamıştı. Arayışlarım devam etti. Üniversitelere-rası Kurulu aradım, 1980 öncesine ait bir arşiv olmadığı söylendi. Nihayet 2018 yılında Cansever'in doçentlik tezi ile ilgili bazı bilgilere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörler Kurulu kararlarında olabileceğini düşündüm. Değerli dostum Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'nın dekanlıktan aldığı izinle Profesörler Kurulu karar defteri üzerinde yaptığı inceleme de ümitlerimi boşa çıkarmadı ve meseleyi vuzuha kavuşturacak yeni bilgilere eriştim. Edebiyat Fakültesi Profesörler Kurulu, 1960 yılında Ord. Prof. (Ahmet Hulusi) Ardel'in teklifi ile "sanat tarihi doçentlik imtihanına girecek Turgut Cansever" için (Oktay) Aslanapa, (Ahmet Hamdi) Tanpınar, (Arif Müfid) Mansel, (Sabri Esat) Siyavuşgil ve (Macit) Gökberk'ten müteşekkil bir jürinin oluşturulmasına karar vermişti. Jürinin sanat tarihi, edebiyat, arkeoloji, psikoloji ve felsefe gibi farklı disiplinlerden oluşan kompozisyonu ilgi çekicidir. Jüri seçiminde Üniversite Doçentliği İmtihan Yönetmeliği'nin 5. maddesinin esas alındığı anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Böylelikle, yukarıda sözü geçen kitapçıkta yer aldığı şekliyle Turgut Cansever'in *Bugünkü Mimarlığın Temel Meseleleri* başlıklı tezi ile üniversite doçenti olmaya hak kazanmıştır.

Cansever'in doçentlik tezi ile ilgili esas ve büyük tartışma 1965 yılındaki Estetik ve Sanat Tarihi Kürsüsü'ne eylemli doçentlik kadrosuna başvurusu sırasında yaşanmıştır. 16 Mart 1965 tarihinde Dekan Prof. Dr. Vehbi Halil Eralp'ın başkanlığında toplanan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörler Kurulu veya diğer ismiyle Fakülte Meclisi'nin toplantı gündeminin 8. maddesi şu şekilde: "Estetik ve Sanat Tarihi Kürsüsüne alınacak doçent hakkında komisyon raporu ve komisyon üyesi Aslanapa'nın sonradan verdiği menfi ek rapor okundu."

16 Mart 1965 tarihli Fakülte Meclisi'ne 60 öğretim üyesi iştirak etmiş ve 8. madde ile ilgili 10 kişinin söz aldığı tutanaklara yansımış. Kafesoğlu'nun üç kez, Dekan Eralp, İpşiroğlu ve Turhan'ın ikişer kez, diğerlerinin ise birer kez söz aldıkları görülüyor. Toplantı tutanağından anladığımız kadarıyla boş olan Estetik ve Sanat Tarihi

31 Emre Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi 4: İstanbul Üniversitesi (1933-1946)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 576.

Kürsüsü eylemli doçentlik kadrosu için diğer üniversitelere sorulmuş, başka aday olmadığı anlaşılınca Cansever için bir komisyon kurulmuş. Komisyon Prof. Dr. Oktay Aslanapa ve Prof. Dr. Semavi Eyice ile birlikte ismi tutanakta geçmeyen üçüncü bir kişiden oluşuyor. Komisyon ilk olarak Cansever’in eylemli doçent olarak fakülteye alınması hususunda oybirliğiyle karar veriyor. Fakat daha sonra komisyonun iki üyesi Aslanapa ve Eyice olumlu olarak verdikleri görüşten vazgeçip, olumsuz görüş belirtiyor. Aslanapa, menfi görüş bildiren yeni bir rapor yazarken, Eyice görüşünü sözlü olarak ifade etmekle yetiniyor. Toplantıda ilk sözü alan Umumî Türk Tarihi Kürsüsü’nden Prof. İbrahim Kafesoğlu “İki rapor arasında çok tezat var. Acaba 3. raportör olan Semavi Eyice bizi tenvir eder mi?” diye soruyor. Eyice, adayı liseden tanıdığını, haliyle böyle bir komisyonda yer almanın güçlüğü, adayın eserlerini sonradan incelediğini, doktora ve doçentlik tezlerinin usulüne uygun ilmi heyetlerden geçtiğini, bunların tartışma konusu yapılmaması gerektiğini, ama incelediği diğer yazılarının ilmi bir değer taşımadığını, mimar olarak fakülteye ne fayda sağlayacağını da dikkat çekici bir soru olduğunu ifade eder:

“Adayı liseden tanırım, arkadaşımıdır. Bu bakımdan böyle bir komisyonda üye olarak rapor tanzim etmek güçtür. Komisyona seçilmemem için rica ettim ama sonuç vermedi. Adayın eserlerini sonradan inceledim. Doktora ve doçentlik tezleri usulüne uygun olarak ilmi heyetlerden geçmiştir. Bunlar hakkında konuşmamak gerekir. Fakat adayın incelediğim yazıları hiçbir ilmi değer taşımamaktadır. Bunlar ‘Vulgarisation’ mahiyetinde yazılardır. Ne yazık ki, bunlar beni hayal kırıklığına uğrattı. Saniyen kendisi mimardır. Fakülteye ne bakımdan faydalı olabileceği de calib-i sualdir. Rapor tüzüğe uymamaktadır. Zira önce eserler görülür incelenir, aday hakkında raportörler bir kanaat sahibi olduktan sonra rapor tanzim edilir. Doktora ve doçentlik tezi için bir şey söylenemez. Yalnız adayın doçentliği üzerinden altı yıl kadar geçmiş, bu sürede kendisini ilmi olarak ne kadar ilerlettiğine dair raporda bir şey yok. Dışarıdan gelecek, layıkça gelmesini isteriz, fakat acaba Kürsüde doktorasını tamamlamış, doçentlik hazırlığı yapan aday yok mu?”

Eyice’nin bu kadronun Kürsü’deki bir öğretim görevlisine verilmesi gerektiğini söylediği açık. Fakat belli bir ismi işaret edip etmediği muamma. Tutanaklara yansıdığı kadarıyla hem kürsüde hem de diğer üniversitelerde böyle bir aday bulunmuyor. Başka bir aday olmadığı halde Eyice’nin, Sanat Tarihi Kürsüsü’nde yapılan ilk doktora tez sahibini ve yine aynı kürsüde doçentlik tezini hazırlayan ve savunan birini “dışarıdan” diye nitelemesi ve “kürsüde

doktorasını tamamlamış, doçentlik hazırlığı yapan aday yok mu?” şeklindeki sorusu ilginçtir. Eyice’nin yıllar sonra nehir söyleşisinde Cansever ile ilgili sarf ettiği sözler bu meselenin kişisel, ideolojik ve psikolojik boyutlarına dair bazı ipuçları veriyor. Ayrıca Eyice’nin, Cansever’in üniversite doçentliğinin üzerinden beş yıl geçmesine rağmen altı yıl demesi ve önce olumlu rapor verip ardından kurulda şifahi olarak menfi görüş serdetmesi de dikkat çekiyor. Eyice’nin, adayın geçen altı yıl sürede kendini ilmî olarak ne kadar geliştirdiği sorusu yerinde ve haklı bir soru olarak kabul edilebilir. Fakat, Cansever’in yazdığı yazıların<sup>32</sup> hiçbir ilmi değer taşımadığı ve “vulgarisation” mahiyetinde olduğu iddiası hakkaniyetli bir yargı değildir.

Eyice’den sonra söz alan İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden Prof. Vahit Turhan, üç imzalı rapor ve tek imzalı bir başka rapor olduğunu, buradaki usulsüzlük sebebiyle yeni bir komisyonun kurulması gerektiğini belirtiyor. Kafesoğlu, bu teklifin işi bir çıkmaza sokacağını, kürsünün teklif ettiği üyelerden ikisinin de (biri yazılı ve sözlü, diğeri sözlü) menfi görüş bildirdiğini ifade ediyor. Kafesoğlu’nun bahsettiği iki kişinin Aslanapa ve Eyice olduğunu hatırlayalım. Bu tartışma üzerine Dekan Vehbi Eralp, Fakülte Meclisi’nin jürinin kararına iştirake mecbur olmadığını, gereğini oynayabileceğini belirtiyor. Nitekim tartışmalar Eralp’ın belirttiği yöne doğru geliyor. Coğrafya Bölümü’nden Prof. Erol Tümer- tekin, burada bir ret olduğunu, fakat adayın sanat tarihi doçenti ünvanı aldığını, raporda bu ünvana sahip birinin kürsünün ihti-

32Cansever’in 1965 yılına kadar doktora ve doçentlik tezleri, hazırladığı araştırma raporları, o tarihlerde kaleme aldığı ama yıllar sonra yayınladığı yazıları dışında tespit edebildiğim yazılar için bkz. Turgut Cansever, “Beşiktaş’da Belediye Binası Projesi,” *Arkitekt* 167-68 (1945): 252; “Türk Sanatı,” *Felsefe Arkivi* 1 (1947/2): 251-59; “Rıfat Yalman Evi,” *Arkitekt* 249-52 (1952): 107-109; “U.I.A. (Union Internationale Des Architectes) Şehircilik Komisyonunun İstanbul’daki Toplantısı Münasebetiyle,” *Arkitekt* Sayı 294 (1959): 30-32; Turgut Cansever ve Abdurrahman Hancı, “Anadolu Klübü Binası (Büyükada),” *Arkitekt* Sayı 295 (1959): 45-52; “U.İ.A. Şehircilik Komitesi Başkanı A. Gutton’un Konuşmaları Hakkında,” *Arkitekt* 296 (1959): 110-11; “Karatepe Saçakları,” *Sanat ve Mimarlık* 1 (1961): 28-30; “Beyazıt Meydanı,” *Sanat ve Mimarlık* 2 (1961): 74-78; “Şehirlerimizin Meseleleri,” *Forum* 196 (Haziran 1962): 15-16; “Şehir Planlamamızın Durumu,” *Forum* 198 (Temmuz 1962): 12-13; “Toplum, Şehir ve Yapı Sorunları,” *Yeni Ufuklar* 133 (1961): 3-13; “Türkiye’de Eski Eserlerin Korunması İle İlgili Çalışmalar Hakkında Rapor,” *Arkitekt* 309 (1962): 173; “Beyazıt Meydanı Meselesinin İçyüzü,” *Milliyet* (22 Mart 1964): 2; “Çukurçeşme Hamı Restorasyon Projesi Vesilesiyle,” *Akademi: Mimarlık ve Sanat* 3-4 (Haziran 1965): 72-75.

yacını karşılayıp karşılamayacağına değinilmediğini ileri sürüyor. Ortaçağ Tarihi Kürsüsü’nden Prof. Fikret Işıltan, komisyonun 2/3 çoğunlukla Cansever’in adaylığını reddettiğini söylüyor. Işıltan, üç kişilik komisyondan ikisinin olumsuz görüş verdiğini belirtmek istiyor veya tutanaklara 1/2 yerine 2/3 sehven yansımış olabilir. Tekrar söz alan Vahit Turhan, boş olan doçentliğe başka aday olup olmadığını diğer üniversitelere sorulduktan sonra Cansever’in Kürsü tarafından aday olarak kabul edildiğini ve hakkında rapor düzenlendiğini hatırlatıyor. Fizikî Coğrafya Kürsüsünden Prof. Sırrı Erinç, iki raportörün adayın eserlerini incelemeyen rapor yazdığını, bu raporun sıhhatli olup olmadığını soruyor. Cansever’i doktora ve doçentlik tezi yazmaya yönlendiren, Diez’den sonra sanat tarihi kürsüsü başkanlığını yürüten, 27 Mayıs Darbesi sonrası 147’likler arasında olduğu için Almanya’ya gitmek zorunda kalan ve 1965 yılında tekrar İstanbul Üniversitesi’ne dönen, Aslanapa ve Eyice’nin suçlamalarının odağındaki isim Prof. Mazhar Şevket İpşiroğlu, fakülte meclisindeki tartışmalar sırasında ilk defa söz alıyor, bütün suçlamalara ve iddialara cevap veriyor:

“Aslanapa Turgut Cansever’in doçentlik jürisindeydi, tez de fakültededir, arzu etse raporu imzalamadan önce tetkik edebilirdi. Neden imzaladı? Dışarıdaki yayınları da incelemek her zaman mümkün. Doktora ve doçentlik tezleri müzakere edilmez. Dışarıdaki yazıları ise belediyede çalıştığı zamana aittir ve tam manasıyla bir araştırma mahiyetindedir. Yeni mimari problemler ele alınmıştır. Bunlar sanat tarihini yakından ilgilendirir. Turgut Cansever’in sahası mimari tarihidir ve bu çok önemli, zira bu alanda çalışabilmek için önce mimar olmalı. Formasyonu tamamdır. Şu anda bu sahada en iyi hazırlanmış adayla karşı karşıya bulunuyoruz. Turgut Cansever kimsenin önüne de geçmiyor, başka hazır aday yok zaten.”

İpşiroğlu’nun olup bitenleri vazıh bir şekilde ortaya koyması ve Cansever’in hakkını teslim edip, çalışmalarının önemini vurgulaması sonrası söz alan Aslanapa, doçentlik tezinin öğretim üyeliği için değil, titr için kabul edilebileceğini, adayın son elli yıllık mimariyi incelediğini ama sanat tarihi bakımından ele almadığını, ek raporda aday hakkında çekinmeden samimi kanaatini izhar ettiğini, adayın şahsına karşı bir imasının olmadığını ifade eder.

Toplantı sırasında en fazla söz alan ve Cansever’e eylemli doçentlik kadrosunun verilmemesi taraftarı olduğu anlaşılan Kafesoğlu, İpşiroğlu’na cevaben görüşlerini son defa şu şekilde izhar eder:

“İpşiroğlu bir kişi menfi verdi diyor ama iki raportör de sözlü olarak yeterli görmediklerini ifade ettiler. İyi bir mimar olduğunu anladık. Mimari Fakültesi ya da Güzel Sanatlar Akademisi’ne müracaat etsin. Raporda adayın hiçbir ilmi makalesinin adı yoktur, adete bu hususa temastan korkulmuştur. Nitekim menfi rapor da bu korkunun yersiz olmadığını belirtmektedir. İpşiroğlu teklifini geri alsın, adayın şahsiyeti daha fazla zedelenmesin.”

Kafesoğlu’ndan hemen sonra söze giren Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü’nden Prof. Mehmet Kaplan, eylemli doçentlik için bir komisyon seçildiğini, raporunun meclise geldiğini, komisyon sırasında raportörler arasında ihtilaf çıktığını, iki raportörün imzalandıktan sonraki zıt beyanlarının kendilerini şaşırtdığını belirttikten sonra raporu veren üyelerden ikisinin geri çekilmesinin kabul edilebilir olup olmadığını sorar. Kaplan’ın bu soru ile tam olarak ne kastettiği, tartışmada hangi tarafta yer aldığı anlaşılmamaktadır. Kafesoğlu’nun, “İpşiroğlu teklifini geri alsın, adayın şahsiyeti daha fazla zedelenmesin.” şeklindeki çıkışı ve Kaplan’ın sorusu üzerine İpşiroğlu hükmüne razı bir eda ile fakülte meclisine şöyle seslenir: “Bu mesele bizden çıktı, meclisin işi. Teklifi geri çekme üzerine pazarlık yapmayalım.” Bunun üzerine Dekan Eralp, müzakerenin yeterli olduğunu ve karar için oylamaya geçilmesi gerektiğini ifade etti. Oylama sonucunda 30 ret, 19 kabul ve 11 çekimser oy çıkar. Tutanağı Başkan Prof. Eralp ile birlikte Prof. Adnan Pekman ve Prof. Özcan Başkan imzalar. Bu arada Cansever’in kızkardeşi Sevim Pekman’ın eşi olan Adnan Pekman’ın tutanaklara yansıdığı kadarıyla hiç söz almıyor. Böylelikle Turgut Cansever’in eylemli doçentlik macerası burada son bulur.

## V.

Cansever, doçentlik tezinin ilkinde reddedildiğini, daha sonra İpşiroğlu’nun teklifiyle tezini yeniden yazdığını, bir oyla tezinin kabul edildiğinin hatırında kaldığını anlatıyor.<sup>33</sup> Gerek Cansever’in evrakları arasında gerek kayıtlarda ve başka hatıratlarda tezin iki kez savunulduğuna dair bir bilgiye rastlamadım. Cansever’in üniversite doçentliği beş kişilik bir jüri tarafından değerlendirilmiş ve kabul edilmişti. Cansever’in “Hatırımda bir yetmiş iki rakamı var.

<sup>33</sup>Tanyeli ve Yücel, *Turgut Cansever*, 150.



Galiba yetmiş iki kişi aleyhime oy veriyor, yetmiş üç kişi lehime oy veriyor.”<sup>34</sup> ifadesi yanlış bir aktarım veya hatırlama olarak görünüyor.

Cansever, tartışmalı eylemli doçentlik macerasından sonraki yıllarda yurt içinde ve dışında bazı üniversitelerde kısa süreli dersler, seminerler ve konferanslar verdiyse de herhangi bir üniversitede kadrolu öğretim üyesi olma teşebbüsünde bulunmamıştır. Mimar olmasına, herhangi bir üniversitede görev almamasına ve aslında çok da konuşmamasına rağmen özellikle 1990’lardan sonra kendiliğinden Türkiye’de “Turgut Hoca” olarak anılması ilginçtir. Cansever, hocalığı aleyhindeki bu çabaların ve söylentilerin farkında mıydı? Gerek mülakatlarında gerekse özel sohbetlerinde olup bitenlerin nispeten farkında olduğu fakat bunları yapanların varlığından ve bu çabaların şiddetinden habersiz olduğu anlaşılıyordu. Tanıdığım Turgut Hoca’nın en hasmane tutumu “zavallı” sözünü söylemekten ibaretti. Şimdi gereksiz çabalar ve söylentilerle içinden çıkılmaz bir düğüme dönüştürülen bu vakaya, içiçe geçen bu tuhaf hikayelere, meselelere, kahramanlara baktığım zaman bu sözün anlamı daha aşikar oluyor. Muhtemelen Cansever, tam da bu sebeplerle bildiği halde bütün bunları ciddiye almamıştı. Üstelik Türkiye’deki üniversitelerin bitmek bilmeyen çekişme ve kısır döngüsünün bir parçası olmadığına seviniyor ve kemal-i nezaketle bunu bir nimet, talih, ve lütuf olarak görüyordu:

“[...] eylemli doçentliğe hiç bir zaman kabul edilmedim. Çok da azaplı olurdu doğrusu. Ashında içerisinde yaşarken beni epey üzdü ama bir bakıma da Allah’ın bana bir nimetidir. Bu müesseselerin içinde yer almamak, çok fazla mimarlık işiyle karşılaşmamak, son derece rahat düşünmeme, korkusuzca, bir bakıma ülke sınırlarının çok ötesinde, bütün bir insanlık tarihi ölçeğinde düşünmeme fırsat sağladı. Bu müthiş bir mutluluk. Şans da tabii.”<sup>35</sup>

Türkiye’nin o günkü ve bugünkü akademi şartları göz önüne alındığında düşünen, üreten, tartışan, proje tasarlayan ve uygulayan, eyleyen, yol gösteren öncü bir mimar, ressam, musikişinas, sanat tarihçisi, yazar ve düşünür olarak Cansever’in ne denli haklı olduğu ortadadır.

Zeki Sayâr, Cansever’in Beyazıt Meydanı projesini “hisli, fakat teferruatlı” bir “kompozisyonun fazla eski hatta 1850-1900 anlayışı

<sup>34</sup>Tanyeli ve Yücel, *Turgut Cansever*, 150.

<sup>35</sup>Tanyeli ve Yücel, *Turgut Cansever*, 150.

kadar klasik olduğuna” inananlardan bahseder. Sayâr, bu kanaatini de sözü geçen proje hakkında Belediyeye verilmiş ama yazarını belirtmediği bir raporun bazı satırlarına dayandırıyor. Meçhul yazarın üzerine uzun uzadıya düşündüğü anlaşılan satırlarda, Cansever’in Beyazıt Meydanı projesinin niçin uygulanmaması gerektiğini açıklıyor:

“Görünüşte karmakarışık, bina ve duvarlar arasında labirent şeklinde yollar vardır. Bu sun’î karışıklık belli ki, ince ve uzun bir etüdüün mahsulüdür. Bu muayyen bir estetiğin ve incelmış bir zevkin tezahürü olabilir. Hattâ müellifin şahsî temayüllerinin ifadesidirler. Fakat bu derece hususiyeti olan bir mimarî görüşün böyle bir meydana tatbik edilmek istenmesi doğru mudur? Böyle bir mevzuda müellifin, cami ve medresenin teşkil ettikleri manzume karşısında şahsî temayüllerini arka plânda bırakması, daha çekimser davranması daha isabetli olurdu.”<sup>36</sup>

Yazar, Cansever’in Beyazıt Meydanı projesini ince, uzun bir çalışmanın mahsulü, muayyen bir estetiğin ve incelmış bir zevkin tezahürü olarak niteliyor. Mimar Mehmet Öğün’ün de ifade ettiği üzere, Beyazıt Meydanı projesi Cansever’in mimari, estetik ve düşünsel olarak en önemli projesidir. Kısacası meçhul yazar, çok iyi düşünülmüş ve tasarlanmış bir projenin fazla şahsî eğilimler içeren mimari görüşler sebebiyle uygulanmaması gerektiğini söylüyor.

Zeki Sayâr’ın ismini vermediği meçhul yazar kim? Salt Araştırma’daki Sedad Hakkı Eldem Arşivi’nde yer alan bazı belgeler bu raporun Sedad Hakkı Eldem tarafından yazıldığını ortaya koyuyor.<sup>37</sup>

36 Sayâr, “Beyazıt (Hürriyet) Meydanı!,” 3, 21.

37 Sedad Hakkı Eldem, “Bayezit-hürriyet Meydanına ait Y. Mimar Turgut Cansever imzalı 1:500 ölçekli proje hakkında görüşlerim,” Sedad H. Eldem Arşivi, SALT Araştırma. Sevince Bayrak kitabında bu rapordan iki alıntı yapmakta ve fakat bunları Eldem’in 7 Mart 1961 tarihli toplantıda serdettiği görüşler gibi sunmakta ve üstelik bu alıntılar için de ilginç bir şekilde Cansever’in *İstanbul’u Anlamak* kitabını kaynak olarak göstermektedir. Bkz. Sevince Bayrak, *Bir Meydan Öyküsü Beyazıt (1914-1964)* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 62. Bayrak, kitabının başka bir yerinde Eldem’in Cansever’in Beyazıt Meydanı projesi ile ilgili yapılan iki toplantıya (Mimarlar Odası ve İstanbul Belediyesi’ndeki) katılmadığını ve fakat bu raporunu gönderdiği iddiası kısmen doğru gözükmektedir (s. 72). SALT Araştırma’daki Sedad H. Eldem Arşivi’nde yer alan bir belgeye göre, Mimarlar Odası İstanbul Şubesi 1 Mart 1961 tarih VI-74 sayılı yazı ile 7 Mart 1961 tarihli toplantıda Eldem’in de Oda adına temsilci seçildiği ve ayrıca bir gün önce yapılacak istişari toplantıya da davet edildiği anlaşılmaktadır. Basında çıkan haberlere bakılırsa Mimarlar Odası’ndaki toplantıda Eldem’in tebliği okunmuş, (bkz. Yekta Ragıp Önen, “Mimarlar Odasında Hürriyet

Cansever, 1961 yılında kaleme aldığı ve fakat yıllar sonra *İstanbul’u Anlamak* kitabında ilk defa yayınladığı bir yazısında Beyazıt Meydanı projesi çerçevesinde gelişen olaylara ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Cansever’in, isim vermese de Eldem’in eleştirilerinden, belediyeye gönderdiği yazı ve rapordan, hakeza Eldem’in Mimarlar Odası ile kendi projesi karşılığında kurduğu taktik ittifaktan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Cansever, Eldem’in bu tutumunu “birbiriyle telifi imkansız davranışlar” olarak görse de sonraki yıllarda bu konuyu bir daha açmayacak ve Eldem hakkında incelikli birkaç eleştiri dışında menfi bir görüş serdetmeyecektir:

“Bu arada 7 Mart günü İstanbul Belediyesi’nin yaptığı toplantıya, meydan hakkında fikirleri olan ve bazı tenkitlerle beraber yukarıda bahis mevzuu iki projeyi de yapmış bulunan sayın mimarın Belediye tarafından konu ile ilgili olduğu cihetle davet edilmiş olmasına karşılık, Mimarlar Odası’nın nasıl olup da temsilcisi olarak kendisini seçişi de kolay anlaşılır bir tutum ve karar sayılamaz. (..)

Ayrıca Beyazıt Meydanı için 57 ve 59 senelerinde iki proje çizmiş olan ve bugün de İstanbul Belediyesine büyük bir rapor tevdi etmiş olan sayın mimarın, bir taraftan raporunda meydanın müsabaka ile yapılmasının yegane çıkar yol olduğunu söylerken diğer taraftan da, bize meydan projesi üzerinde müşterek çalışma teklif etmesi ve bu teklifinin tarafımızdan reddi üzerine müsabaka açılmasını talep etmesi, telifi imkansız davranışlardır.<sup>38</sup>

Doktora tezinde, eylemli doçentlik kadrosu meselesinde, Beyazıt Meydanı, ODTÜ, Diyarbakır Koleji, Turabi Baba Tekkesi, Kartal Adliyesi, Deprem Riski Sebebiyle Kurulacak Yeni Şehirler gibi projeleri Türkiye’nin farklı dönem ve tarihlerde farklı ideolojik görüşe sahip bürokrat, idareci, iş sahibi, belediye başkanı veya siyasetçi tarafından farklı gerekçelerle engellendi. Cansever, uzun yıllar dünyanın en prestijli mimarlık ödüllerinden Ağa Han Mimarlık Ödülünü üç defa kazanan tek mimar olmasına rağmen karşısına çıkarılan engeller yüzünden muadili mimarlara göre çok daha az

---

Meydanı projesi tartışıldı,” *Dünya*, 27 Şubat 1961), fakat 7 Mart 1961 tarihli toplantıda bu raporun okunduğuna dair bir kayda rastlanmamaktadır. Nitekim toplantıya katılan mimarlardan Zeki Sayar yukarıda zikrettiğimiz yazısında bu rapordan Eldem’in ismini gizleyerek bahsedecektir.

38 Cansever, *İstanbul’u Anlamak*, 302-303. Ayrıca Cansever bir dönem öğrencisi daha sonra meslektaş olduğu Eldem hakkında hep saygılı ve sitayişkardır. Örneğin bkz. Turgut Cansever, “Sedad Hakkı Eldem Kimdir?: S. H. Eldem, İnanıklarıyla Değil, Virtüözlüğüyle Öne Çıkmayı Tercih Etmiştir,” *Arredamento Dekorasyon* 18 (Eylül 1990): 86-88.

proje gerçekleştirebilmiştir. Cansever, meslek hayatında 87 proje tasarımı gerçekleştirdi, restorasyon projeleri hariç bu projelerin ancak 24 tanesi kısmen veya tamamen uygulanabildi. Bu uygulanan projelerinin 5 tanesinin kabir olduğunu hatırlatalım.<sup>39</sup>

## VI.

13. Uluslararası Kentsel Tasarım Zirvesi kapsamında gerçekleşen ve Cansever'in ana konuşmacı olarak yer aldığı "Kentsel Mekânın Gelişimi İçin Yeni Bir Vizyon" başlıklı panelde (30 Mayıs 2002), Ünal Nalbantoğlu'nun tartışmacı olarak "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine Bir Sorgulama" başlıklı ufuk açıcı, derinlikli, yeni soruların kapısını aralayan konuşması halen önemini ve büyük ölçüde biricikliğini korumaktadır.<sup>40</sup> Nalbantoğlu'na göre, özneliği etrafında efsane örülen sanatçı ölür, ama geriye sanat eseri kalır. Nalbantoğlu için Turgut Cansever, "şehir ve mimari, göremediğim Demir Evleri, bir zamanlar kütüphanesinde Osmanlı tarihini çalışırken huzur bulduğum Türk Tarih Kurumu binası gibi 'şey'lerdir (Dinge, Sache) bir anlamda."<sup>41</sup> Yazarın, burada Heideggerci anlamda kullandığı "şey"ler ile dert, mesele edinen mimarı işlemek istediği sonucu çıkarılabilir. Bu ifadeler Nalbantoğlu'nun, Cansever üzerine yapılan bu toplantıya özel olarak katılmayı niçin kabul ettiğini de açıklıyor.

Nalbantoğlu'na göre, Cansever'in geçmişinin, yetişme tarzının ve inanç sisteminin onun tasarım zihniyetinde, çalışma tarzında ve nihayet ortaya çıkan yapılarındaki rolü inkar edilemez. Nalbantoğlu'nun, Cansever'in tartışmalarına, modernlik koşullarında mimarlığın piyasa istatistik ortalaması karşısında, iş dünyasına eklenmeden tasarımlarıyla görece o dünyanın dışında kalabilmiş sıradışı bir mimar olduğu için katıldığını ifade etmesi, her şeyden evvel düşünen, dert edinen, eyleyen, yapan bir mimarın çabasına saygı çağrısıdır.

<sup>39</sup>Bu konuda bkz. Halil İbrahim Düzenli, *İdrak ve İnşa Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 29-33.

<sup>40</sup>Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine Bir Sorgulama," *Mimarlık Dergisi* 358 (Mart-Nisan 2011): 18-21.

<sup>41</sup>Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine," 18.

Nalbantoğlu, Cansever’i modernizmin ussal, matematiksel ve düzlemci dizgesi içinde yer tutan, ülkemizde de 1930’lu, 40’lı yıllarda “kübist” sıfatı yapııştırılan uluslararası mimarlık akımına karşı nitelendiriyor ama vernaküleri de olmadığını vurguluyor. Ona göre, Cansever “ağırbaşlı bir ussalık” sergiliyor. Nalbantoğlu’na göre, Cansever’in yazdıkları ve yapıtları kendisinin önüne geçtiği, dil-dünyanın içine savrulduğu için farkında olsa bile meseleye “seçkinlik”le bakmak gibi kontrol edemeyeceği bir sorun ve tehlike söz konusu. Ama gene de hakkını teslim etmekten geri durmuyor. Ona göre Cansever, Sedat Hakkı Eldem gibi mimarlardan farklı bir yerde duruyor ve yaptıklarına inanmışlıkla birlikte giden içtenlik ve yaptıklarındaki tutarlılık kuşku götürmüyor. Nalbantoğlu, bunu bir bilme veya teknik bir bilgi sorunu olarak görmez. Meseleyi daha çok Cansever’in uygulayageldiği pratiği baştan itibaren bir inanç sistemine bağlılıkla içiçe gitmesi üzerinde ele alıyor. Nalbantoğlu, Cansever’in iman ve inanç sistemiyle içiçe giden pratiğini bilim tarihine has *scientia* (teorik akıl) kavramından ziyade *sapientia* (pratik akıl, bilgelik) kavramı ile açıklamayı yeğliyor. Nalbantoğlu, Cansever’in yazdıklarından hareketle, bu bilgeliğin yalnızca bir tür “ussal” İslam’a ya da tek tanrıci dine indirgenemeyeceğini, belki bu zinciri geriye doğru çekip Eflatun’un Timaios’unda söylenenlere bile bağlanabileceğini iddia eder. Bütün bunlardan dolayı Nalbantoğlu’na göre Cansever’in metinlerinden, binalarından görüldüğü kadarıyla sadece yazmakla, fikir üretmekle kalmayan, bunu canlıymış gibi algıladığı “taşa, malzemeye yanıtarak, bilincinde olmasa bile bir tür platonik geometrik düzen yaratmaya çalışan bir mimarla karşı karşıya”<sup>42</sup> kalmak gibi bir ciddi bir meselemiz var. Nalbantoğlu, Cansever’i Eflatuncu bir yanı olmakla birlikte Aristoteles’in sağlam gerçekçiliğinden de izler taşıdığı için insanı esinlendirdiğini ifade eder.

Nalbantoğlu, Cansever’in “güzellik” tanımıyla ilgili vizyon eksiklerinin, dışarıda bıraktıklarının ve mahzurlarının tartışılmasını istiyor. Neden böyle bir tartışma yapılmasını istiyor? Nalbantoğlu, merhametsiz, kötü, çirkin ve kaba bir dünyada Cansever’in güzellik tanımını fazla idealist, iyimser buluyor. Etrafımızda çirkinlik olmadan güzelliğin takdir edilemeyeceğini, dikensiz gül bahçesi olmayacağını düşünüyor. Nalbantoğlu’nun eleştirdiği ve sorguladığı meselelere Cansever’in bir itirazının olmadığını düşünüyorum. Cansever yaşanmışlığın ve bilgeliğin içerisinden sorulara pratik

42 Nalbantoğlu, “Turgut Cansever’in Mimarlığı Üzerine,” 18.

cevaplar bulmaya çalışırken, Nalbantoğlu daha teorik, daha felsefi hatta yer yer teolojik bir tartışma yürütüyor.

Nalbantoğlu, yaşadığımız modernlik koşullarında parçalanmışlık ve bitmemişliği parolası yapmış, teslim tarihi hep kaçırılan, üstelik öyle olması da istenen bir dünyada, adalet ve hakçılığın nereye kadar sağlanabileceğini sormaktadır. Nalbantoğlu bu teolojik sorgulamadan sonra Cansever'in ürünleri ile insanın "tabiatı" hakkındaki görüşlerinin birbirinden bağımsız düşünülemediğini, yaptığı iş ile inanç sistemi arasında sıkı bir bağ olduğunu, gözündeki insan imgesi ile insan için ürettiği şeyler arasında yakın bir ilişki bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, Cansever'in yapıp ettiklerini anlayacak ve pratiğe geçirecek geniş bir muhafazakar topluluk olduğu varsayımından hareketle iyimser bir kehanette bulunmaktadır: "Gördüğüm kadarıyla da, muhafazakâr gelenekçiliğe göre oluşacak habitat, bir yöredeki insanların tarih içinde gelişmiş erdemlerinden, düşün seçkinleri tarafından damıtılarak ortaya konulan huzur barınakları kurmayı hedefliyor."<sup>43</sup> Nalbantoğlu'nun daha sonra yaptığı bazı tesbitlerden hareketle bu iyimser kehanetinin bir karşılığının olmadığı, bunun geniş anlamda bir "ethos" meselesi olduğunu anladığı ve bu meselenin Türkiye'deki belli bir kesimden ziyade çoğunluğu temsil eden "korkak ama alabildiğine kurnaz bir köylümsü kentsoyluluğun pençesindeki bir toplum"un<sup>44</sup> meselesi olduğu söylenebilir. Ayrıca siyasi ve ekonomik gücü elinde bulunduranların da Cansever ile anlamlı bir diyaloga hiçbir zaman girişmedikleri ilave edilebilir. Nalbantoğlu, "vizyonu kendi içinde ne denli tutarlı olursa olsun, bilgelik ve erdeme vurgu yapan bir inşâ' ustasının diyaloga girebileceği ve o ortadaki üçüncü dost (Aristoteles) üzerinden konuşabileceği insan tipi kimdir?" diye soruyor ve aslında bu diyalogun paydaşı olacak odakları işaret ediyor:<sup>45</sup> "Gücü yeten, iktidarlı seçkinler mi bunlar? Bu dokularda, bu binalarda yaşayacak, çalışacak, bu mekânların görelî huzurunda, oraların ışığıyla yıkanarak, geleceğe güven, umut ve imanla bakacaklar kimlerdir?"

Nalbantoğlu, Cansever'in yapılarındaki mekan ışık ilişkisinin, binalarının dilinin ne anlama geldiğini, "şeylerde uyuklayan şarkı"yı arayan mimarın neyi aradığını, hangi varlık halimizi arzuladığını

43 Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine," 19.

44 Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine," 18.

45 Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine," 19-20.

şahsi deneyimlerinden felsefi sorgulamalara kadar geniş bir çerçevede tartışıyor:

“Geçmişte ne zaman Türk Tarih Kurumu içinde çalışsam huzur duydım. Bu durum yalnızca arşiv belgeleri ya da Ömer Lütfi Barkan’ın, M. Fuad Köprülü’nün artık birçok eksikliğini daha açık gördüğüm yazılarını o mekânda okumanın verdiği hazla sınırlı değildi, aynı zamanda binanın içerisine düşen ışıktaki da; hem de içeridekilerin kibar-soğuk, fazla seçkinci tutumuna rağmen. Kendisinin maddeye verdiği biçim, maddeyi ‘enforme ediş’ tarzının bu etkide mutlaka payı vardı. Turgut Bey’i de bir keresinde dinlemişim, ‘şeylerde uyuklayan şarkıyı’, maddeyi konuşturarak duymamızı sağladığı o yerde zaten. Binalarının dili de hiç kuşkusuz onun arzuladığı varlık halimizi, Heideggerce bir dil kullanırsak Dasein’imizi yansıtır, üzerine doğrudan parmak basmaksızın. Bu da dildeki “orada-oluş”umuzu nasıl arzuladığıyla yakından ilgili. Ama biz ‘modernler’ dilde, ‘oralarda’, hele Cansever’in tasarlayıp sabitlediği ‘orada’ durabilir miyiz, ciddi kuşkum var. Aradığı ne peki? Bir dinginlik, huzur aranıyor kuşkusuz. Bodrum Demir’de inşâ ettiği evleri sanırım bunun tipik bir göstergesi. Kendisi bu yolla, hakçalık, adalet, şeffaflık içinde, insanda modern tüketiciliğin yer etmesini hiç istemediği, (tüketici insan yeni şey satınalmaz o zaman) bir ‘belleği’ kurmaya, inançla, duyarak, ayık düşünmeyi (*Besinnung*) bir biçimde yaratmaya çalışıyor. Ama sorun şurada: Eğer dilin içine doğup, orada saçılıp barınıyor ve de yine orada ölüyorsak, dilimiz belâımızdır da. O zaman Cansever’in gerçekleştirdiği yapılar ve hedeflediği çevreler, modern Dasein’imizin bu tüm saçılmışlığının parçalarını toplayıp nasıl biraraya getirecek? Hele İstanbul’da? Parolası bitmemişlik, parçalanmışlık olan bir tarih döneminde kimlerdir bu zor işin, yükün altına başarıyla imza atabilecekler? Yoksa bunlar (yine vulgar bir dille konuşacak olursam) varlıklı kesimin, o kesim içinde çok küçük bir parçanın erdemli yaşamaya dönük izlenimi veren tuzukuru kısmıyla alışverişe giren mimarlık seçkinleriyle sınırlı kalmayacak mıdır?”<sup>46</sup>

Nalbantoğlu, Cansever ile ilgili tartışma ve sorgulama yolculuğunu iki nokta ile bitiriyor. Birincisi, Turgut Cansever’in ideası, “şeyler”e belirli bir ussal dil kazandırmak üzerine kurulu ve bunu da besleyen bir değer sistemi var. Nalbantoğlu mimarın bu çabasına saygı duyulması gerektiği çağrısını bir kez daha yeniliyor. Nalbantoğlu’na göre, “madde” ile “malzeme” arasındaki farkın bilincinde olarak Cansever, çoğu inşaat ustasının ve mimarın sandığının tersine, maddeyi cansız malzeme olarak görmeyen, örneğin amorf bir graniti sanki yaşayan bir şey gibi düşünen ve oradaki

46Nalbantoğlu, “Turgut Cansever’in Mimarlığı Üzerine,” 19.

varlığın dilini şakıtmaya çalışan ve üstelik bunu en güzel matematiksel düzenle vermeye çalışan bir mimardır.<sup>47</sup> Nalbantoğlu, Cansever'in, "insanın varlık zinciri içindeki yerini sadelik, titizlik ve alçakgönüllülükle yaşamaya davet et"tiğini ve binaları yoluyla da bir çağrıda bulunduğunu ifade ediyor. Tekeli'nin anılarında, 1992 yılında üye olarak yer aldığı Ağa Han Ödül Jürisinde, dünyaca ünlü mimar Frank Gehry'nin, Cansever'in Demir Tatil Köyü karşısında duyduğu heyecana dair aktardığı anekdot, Nalbantoğlu'nun ifade ettiği bu "çağrı"nın bir örneği olarak düşünülebilir. Tekeli, ödül adayları arasında yer alan Turgut Cansever'in "yalın mimarili Demir Tatil Köyü"nü elemleri oybirliğiyle geçtiğini, Gehry'nin, "kendi mimari yaklaşımına taban tabana zıt, bu sade ve soylu projeyi heyecanla destek"lediğini ve hatta bir ara kendini alamayarak "Ben hayatımda bu kadar güzel bir şey görmedim" dediğini, buna karşın Japon mimar Fumihiko Maki'nin de "Temiz bir mimari ama o kadar da abartmayalım!..." şeklinde karşı mukabelede bulunduğunu aktarıyor.<sup>48</sup>

Nalbantoğlu'nun, ikinci olarak "işin sanat kısmı" diye vurguladığı şey "Turgut Cansever imzalı şeyleri, bir de yaratıcısından bağımsız görmek gerek"tiği iddiasıdır. Bu iddiasını da George Steiner'dan yaptığı bir alıntıyla destekliyor ve aynı ozansılığın mimarlık eserleri için de geçerli olduğunu vurguluyor: " 'Oku beni, seyreyle beni, dinle beni' der *ciddi* edebiyat, sanat ve müzik yapıtı, 'böylelikle bitmemişliğimin *sevinç dolu hüznünü*, sürekli yenilenen hayretini paylaş.'" <sup>49</sup>

Nalbantoğlu az ama öz üretmiş çok yönlü bir düşünürümüzü. Modernlik üzerine, orada bulunma veya bulunamama halimiz, insanın var olma çabası, sancuları, eksiklikleri üzerine uzun uzadıya düşünmüş ve üretmiş bir bilim insanıydı. Çabasını saygıyla andığı Mimar Cansever'in yazdıklarını, yaptıklarını uzun yıllar büyük bir dikkatle takip ettiği anlaşılıyor. Octavio Paz ünlü kitabı *Yay ve Lir*'in bir yerinde şair ve toplum arasındaki ilişkiyi betimlemeye çalışırken ifade ettiği "Şairinin yalnızlığı, toplumsal çöküşü açıklar."<sup>50</sup> deyişini, mimarın yalnızlığı şeklinde de okuyabiliriz. Cansever'in akademi, düşünce ve meslek hayatında karşılaştığı engelleme-

47 Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine," 20.

48 Tekeli, *Mimarlık Zor Zanaat*, 423.

49 Nalbantoğlu, "Turgut Cansever'in Mimarlığı Üzerine," 20.

50 Octavio Paz, *Yay ve Lir Şiir Nedir?*, çev. Ömer Saruhanhoğlu (İstanbul: Era Yayınları, 1995), 45.



ler, hak etmediği anlamsız ve hoyrat muameleler yalnızlığını bir kez daha bize hatırlatıyor. Nalbantoğlu’nun bu yalnız mimarın düşünce ve yapıtları üzerinden giriştiği düşünsel diyalog değerli ve önemlidir. Cansever, mimar, düşünür, sanat tarihçisi, ressam, neyzen ve ozan olarak inanç ve değerler manzumesinden beslenen ve aynı zamanda modernlikle yüzleşen, hesaplaşan ve ondan etkilenen biriydi. Bu iki ismin diyalogu ve karşılaşması değerli ve anlamlı bir manzume sunmuştur. *Modern Mimarlığın Temel Meseleleri* başlıklı doçentlik tezi aslında Cansever’in inançlar ve değerler sistemi ile asrî olanın, modernin karşılaşmasının önemli uğrağı. Cansever’in modernlikle nasıl yüzleştiği, daha sonraki düşünce ve mimarlık pratiklerinde oradan neyi ne şekilde ve ne düzeyde aktardığı soruların cevabı bu çalışmada yatmaktadır. Ümit edilir ki, mimarların, mimarlık ve düşünce tarihçilerinin yeni çalışmaları ile bunları öğrenme ve tartışma imkanı bulalım.

Steiner’in yukarıda geçen ifadelerindeki her kelimenin Cansever ve yapıtlarında bir karşılığı olduğunu iddia edebilirim. Cansever çalışkandı, ciddi, meraklıydı her adımda yeni bir şey arıyordu; ümit vardı, neş’eliydi, hüznüydü, coşkuluydu. Steiner’den mülhem Cansever’in bize şöyle seslendiğini tahayyül edebiliriz: “Yazdıklarımı okuyabilir, yaptıklarımı seyredebilir, konuştuklarımı dinleyebilir ve böylelikle bitmemişliğimin neşe dolu hüznünü, sürekli yenilenen hayretini paylaşabilirsin!”

## KAYNAKÇA

- Aslanapa, Oktay. "Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümünün Kuruluşunun Otuzuncu Yıldönümü." *Sanat Tarihi Yıllığı* 6 (1974-75): 1-22.
- . *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tezleri, 1920-1946*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2004.
- Bayrak, Sevince. *Bir Meydan Öyküsü Beyazıt (1914-1964)*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- "Beyazıt meydanı." *Mimarlık ve Sanat* 2 (1961): 55-56.
- "Beyazıt'ın kati şekli 7 martta belli olacak." *Cumhuriyet*, 26 Şubat 1961.
- Bozkurt, Orhan. *Bir Mekân Anlayışı*, Konferans. İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1962.
- Cansever, Turgut. "Beşiktaş'da Belediye Binası Projesi." *Arkitekt* 167-168 (1945): 252.
- . "Beyazıt Meydanı Meselesinin İçyüzü." *Milliyet*, 22 Mart 1964.
- . "Beyazıt Meydanı Meselesinin İçyüzü." *Milliyet*, 22 Mart 1964.
- . "Beyazıt Meydanı." *Sanat ve Mimarlık* 2 (1961): 74-78.
- . "Çukurçeşme Hanı Restorasyon Projesi Vesilesiyle." *Akademi: Mimarlık ve Sanat* 3-4 (Haziran 1965): 72-75.
- . "Karatepe Saçakları." *Sanat ve Mimarlık* 1 (1961): 28-30.
- . "Rıfat Yalman Evi." *Arkitekt* 249-252 (1952): 107-109.
- . "Sedad Hakkı Eldem Kimdir?: S. H. Eldem, İnanışlarıyla Değil, Virtüözlüğüyle Öne Çıkmayı Tercih Etmiştir." *Arredamento Dekorasyon* 18 (Eylül 1990): 86-88.
- . "Şehir Planlamamızın Durumu." *Forum* 198 (1 Temmuz 1962): 12-13.
- . "Şehirlerimizin Meseleleri." *Forum* 196 (1 Haziran 1962): 15-16.
- . "Toplum, Şehir ve Yapı Sorunları." *Yeni Ufuklar* 133/12 (1961): 3-13.
- . "Türk Sanatı." *Arkivi* 1 (1947/2): 251-59.
- . "Türkiye'de Eski Eserlerin Korunması ile İlgili Çalışmalar Hakkında Rapor." *Arkitekt* 309 (1962): 173.
- . "U.I.A. (Union Internationale Des Architectes) Şehircilik Komisyonunun İstanbul'daki Toplantısı Münasebetiyle." *Arkitekt* 294 (1959): 30-32.
- . "U.I.A. Şehircilik Komitesi Başkanı A. Gutton'un Konuşmaları Hakkında." *Arkitekt* 296 (1959): 110-11.
- . *İstanbul'u Anlamak*. Haz. Mustafa Armağan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

- . *Kubbeyi Yere Koymamak*, 2. bas. Haz. Mustafa Armağan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- . *Sonsuz Mekanın Peşinde Osmanlı ve Selçukluda Sütun Başlıkları*. Haz. Faruk Deniz. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Cansever, Turgut, ve Abdurrahman Hancı. “Anadolu Klübü Binası (Büyüka-da).” *Arkitekt* 295 (1959): 45-52.
- Deniz, Faruk. “Sanat Tarihine Mimarlıktan Bakmak: Turgut Cansever ve Doktora Tezi.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13 (2009): 435-60.
- Doğanay, Aziz, ve Yunus Uğur, haz. “Oktay Aslanapa ile Sanat Tarihi Eğitimi Üzerine.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14 (2009): 335-46.
- Dölen, Emre. *Türkiye Üniversite Tarihi 4: İstanbul Üniversitesi (1933-1946)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Düzenli, Halil İbrahim. “Türkiye’de Bir Meydanın Uzun Yaşanmış, Kısa Yazılmış Hikâyesi: Beyazıt Meydanı ve Turgut Cansever.” *Hendese* 9 (Mayıs 2020): 14-31.
- . *İdrak ve İnşa Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Eldem, Sedad Hakkı. “Bayezit-hürriyet Meydanına ait Y. Mimar Turgut Cansever imzalı 1:500 ölçekli proje hakkında görüşlerim.” Sedad H. Eldem Arşivi, SALT Araştırma.
- Erdem, Selim Efe, haz. *Semavi Eyice Kitabı: İstanbul’un Yaşayan Efsanesi*, 2. bas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- “Frank Lloyd Wright (İnsana Dönüş).” *Arkitekt* 298 (1960): 38.
- “Hürriyet meydanının yeniden tanzimi için dün karara varıldı.” *Cumhuriyet*, 8 Mart 1961.
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Kürsü ve Enstitüsünün Öğretim ve Araştırma Çalışmaları (1943-1962)*. İstanbul: Gün Matbaası, 1962.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal. “Turgut Cansever’in Mimarlığı Üzerine Bir Sorgulama.” *Mimarlık Dergisi* 358 (Mart-Nisan 2011): 18-21.
- “Nâzım Plan ve Beyazıt (Hürriyet) Meydanı Projesi Konusunda Fevkalâde Umumî Heyet Toplantısı.” *Cumhuriyet*, 16 Nisan 1961.
- Ödekan, Ayla. *Türkiye’de 50 yılda yayımlanmış arkeoloji sanat tarihi ve mimarlık sanat tarihi ve mimarlık tarihi ile ilgili yayımlar bibliyografyası (1923-1973)*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1974?.
- Önen, Yekta Ragıp. “Mimarlar Odasında Hürriyet Meydanı projesi tartışıldı.” *Dünya*, 27 Şubat 1961.

- Paz, Octavio. *Yay ve Lir Şiir Nedir?*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Era Yayınları, 1995.
- Sayâr, Zeki. "Beyazıt (Hürriyet) Meydanı!." *Arkitekt* 302 (1961): 3.
- Sedad H. Eldem Arşivi, SALT Araştırma.
- Şehsuvaroğlu, Haluk Y. "Bir meydana dair." *Cumhuriyet*, 12 Nisan 1961.
- Tanyeli, Uğur. *Turgut Cansever*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2001.
- Tanyeli, Uğur, ve Atilla Yücel. *Turgut Cansever: Düşünce Adamı ve Mimar*. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2007.
- Tekeli, Doğan. *Mimarlık: Zor Sanat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Tuluk, İskender. "Cumhuriyet Dönemi Mimarlık Dergileri ve Mimarlık Tarihi Yazıları Bibliyografyası." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13 (2009): 485-556.
- Vanlı, Şevki. *Frank Lloyd Wright: İnsana Dönüş*. Ankara: Dost Yayınları, 1960.

## THE STORY OF TURGUT CANSEVER’S *MAIN PROBLEMS OF MODERN ARCHITECTURE*

### ABSTRACT

This article presents a documentary analysis of the long and intriguing story of Turgut Cansever’s *Main Problems of Modern Architecture*, which he wrote as a thesis for promotion to associate professorship in 1960. Cansever’s academic promotion has for a long time been discussed in terms of how and through what processes it was realized, rather than the content of his thesis and its contributions to Turkey’s intellectual and aesthetic life. Cansever himself occasionally mentioned this; however, there have been some rumors in some academic circles based on different accusations ranging from the non-existence of this thesis to its alleged rejection or it having no scholarly value. This article aims to dispel the myths in this story and put an end to all these rumors by relaying, on the one hand, the process of how Cansever’s thesis has recently been prepared for publication sixty years after its production, and by critically analyzing, on the other hand, these accusations based on imperfect, misplaced, ignored or otherwise wrong information. The article also explores the implications of this story for contemporary architectural thinking in Turkey, to which Cansever tried to contribute despite the many intellectual and psychological barriers that he had to overcome. Much of the information and most documents analyzed in the article have been unearthed for the first time, which will hopefully lift the thick curtains covering the mystery of Cansever’s academic promotion.

**Keywords:** Turgut Cansever, architectural thought, architectural thought in Turkey, history of higher education, history of modern architecture.



## ARAŞTIRMA NOTU

# KATECHON İLE SAGA ARASINDA: ERICH AUERBACH VE *MIMESIS*

---

İsa İlkay Karabaşoğlu

Boğaziçi Üniversitesi  
isa.karabasoglu@boun.edu.tr  
orcid: 0000-0002-9114-8072

---

### ÖZ

Erich Auerbach'ın II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de yazdığı *Mimesis* eseri XX. yüzyılın en önemli metinlerinden biridir. Uzun zamandır beklenen Türkçe tercümesi nihayet 2019 yılında çıktı. Bu yazı öncelikle kısa bir tasnifle *Mimesis* üzerine literatürü tanıtıyor. Daha sonra eserin yazıldığı II. Dünya Savaşı koşullarına odaklanarak *Mimesis* hakkındaki yazılarda çokça dile getirilen Ari-Sami ikiliğinin birinci bölümdeki Homeros-Eski Ahit tartışmasından son bölümdeki *Deniz Feneri* incelemesine kadar nasıl yönlendirici bir olgu olduğunu, ancak bunun kitabın ana meselesi değil, zorunlu tarihsel bağlamlardan biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösteriyor. *Mimesis*'teki figura fikrini Bloch'un Üçüncü Reich ve Origen üzerine denemeleriyle mukayese ederek bu durumun o zamanın Almanyasındaki Eski Ahit-Yeni Ahit tartışmalarının yaygın bir teması olduğunu işliyor. Son olarak Auerbach'ın Türk okurlarının içerlediği bir meseleyi, yani onun kitabında neden Türkçe yahut İslam klasiklerinden bir eseri tartışmadığı sorusunu ele alıyor ve *Mimesis*'in ünlü birinci bölümündeki İshak'ın kurban edilişi sahnesini İslam'daki anlatıyla karşılaştırarak figüral yorumun nasıl uygulanabileceğini sınıyor.

**Anahtar kelimeler:** Erich Auerbach, *Mimesis*, II. Dünya Savaşı, Ari-Sami ikiliği, figura.

161

Dîvân *DISİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 48 (2020/1): 161-193

doi: 10.20519/divan.811965

## GİRİŞ

Erich Auerbach başyapıtı *Mimesis*'i 1942-45 yılları arasında, on yıldan fazla ikamet ettiği ve üniversite hocalığı yaptığı İstanbul'da yazdı. Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının kurucu metinlerinden biri sayılan eserin Türkçe tercümesi çok uzun zamandır bekleniyordu. Kader Konuk 2008'de yayınlanan bir makalesinde eserin çevirisinin "yakın zamanda tamamlandı[đını] ve basılmayı bekle[diğini]" söylüyor.<sup>1</sup> Konuk kimin çevirdiğini veya hangi yayınevinin basacağını açıklamıyor. *Mimesis* o kadar kudretli bir metin ki çevirisinin beklentisi bile etrafında küçük gizemler, efsaneler yaratmıştı. Bunlardan biri kitabı 2017'de aramızdan ayrılan ünlü çevirmen Ahmet Cemal'in çeviriyor olduğuydu. *Vergilius'un Ölümlü'nün* çevirmeni Türkiye'nin en iyi Almanca mütercimlerinden kabul ediliyordu. *Mimesis*'in şanına yakışır bir eşleşme olduğu düşünölmüştü herhalde. Bununla birlikte *Mimesis*'in Türkçeye çevrilmesi için on bir yıl daha beklemek gerekecekti. *Mimesis*'ten önce Auerbach'ın daha evvel Türkiye'de yayınladığı makaleleri ve konuşmaları tercüme edilip bir araya getirilerek Türkçe okuyazar kamusuna sunuldu.<sup>2</sup> Martin Vialon tarafından hazırlanan bu seçkide daha sonra *Mimesis*'teki bazı bölümleri oluşturacak metinleri okumak mümkün. *Mimesis* ise nihayet yazıldıktan yaklaşık yetmiş beş yıl sonra, Herdem Belen ve Hüseyin Ertürk'ün özenli ve Ahmet Cemal'i aratmayan çevirisiyle İthaki Yayınlarından basıldı. Şüphesiz 2019 yılının en önemli yayıncılık olaylarından biriydi. İşbu yazı Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezinin mevzu bahis çeviriyi vesile kılarak düzenlediği "Tevrat'tan Balzac'a Gerçeklik: Auerbach'ın *Mimesis*'i 75 Yıl Sonra İstanbul'da" panelinde tebliğ edilmiştir.

Auerbach'ın *Mimesis*'teki yaklaşımı bugüne kadar pek çok yönü ön plana çıkarılarak tartışıldı. Bunların eklektik bir bileşimini yaparsak buna "seküler Judeo-Hristiyan hümanizm" diyebiliriz. Auerbach ve *Mimesis* bilginlerinin neredeyse hiçbiri bu tarife itiraz etmeyeceklerdir. Bununla birlikte *Mimesis* literatüründe bu eğilimlerin hepsini dengede tutmak kolay olmamıştır. Araştırmacılar ka-

1 Kader Konuk, "Erich Auerbach and the Humanist Reform to the Turkish Education System," *Comparative Literature Studies* 45 (2008): 86.

2 Erich Auerbach, *Yabanın Tuzlu Ekmegi*, haz. Martin Vialon (İstanbul: Metis Yayınları, 2010). Vialon'un kapsamlı sunuş metni yazarın İstanbul'daki yaşamı ve fikirleri hakkında kıymetli bilgiler sunuyor.



cınılmaz olarak eserin belirli özelliklerini, bağlamını ya da ona karşı kendi konumlarını öne çıkarmışlardır. Peki *Mimesis*'in alımlanması söz konusu olduğunda nasıl bir tabloyla karşılaşılıyor? Özellikle Auerbach'ın kitabı yazdığı II. Dünya Savaşı süresindeki sürgün yıllarını temel alanlar metnin meydan okuyucu biçimde İbranice bir metinle, Eski Ahit'in Tekvin bölümünden bir anlatıyla (Akide; İshak'ın kurban edilişi) başlamasını vurguladılar ve bunun Nazi hükümetine karşı pro-Yahudi bir tavırla müdahale olarak okunması gerektiğini ortaya koydular.<sup>3</sup> Bir kısım araştırmacı kitabın daha kapsayıcı ve dolayısıyla "seküler" boyutunu öne çıkardı.<sup>4</sup> Bir grup ise figüral yorum geleneğini metot olarak benimsediğinden *Mimesis*'in Hristiyanlık vizyonunu paylaştığını ileri sürdü.<sup>5</sup> Onu bütün politik yüklerden arı görenler ise hümanist kimliğini öne çıkardılar.<sup>6</sup> Son

3 Bkz. James Porter, "Erich Auerbach and the Judaizing of Philology," *Critical Inquiry* 35 (2008): 115-47. İlginçtir ki Auerbach'ın kitabın İbranice çevirisi ve edebî kamu hakkındaki görüşleri İsrail bağlamının hiç dikkate alınmadığını gösteriyor: *Mimesis*'in İbranice tercümesi için Martin Buber'e yazdığı 12 Ocak 1957 tarihli bir mektupta İsrailli okurun durumu hakkında hiçbir şey bilmediğini öne sürerek çeviriye önsöz yazmayı reddetmiştir. Çeviri daha sonra Avusturya doğumlu İsrailli edebiyat eleştirmeni ve politikacı Dov Sadan'ın önsözleriyle yayınlanmıştır. Ayrıca Princeton'daki yayıncısına kitabın reklamında İbranice çevirisinden söz etmenin gerekli olmadığını yazmıştır. İlaveten pek çok kişisel yazışmasında ve özgeçmişinde her şeyden önce bir Alman olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Weinstein ve Zakai, "Erich Auerbach and the Crisis of German Philology," *Jewish Exiles in the Shadow of the Third Reich* (New York: Cambridge University Press, 2017).

4 Bu görüş Auerbach'ın ilk kitabı *Seküler Dünyanın Şairi Olarak Dante*'nin değerlendirmelerinden bu yana vardır. En ünlüsü "seküler eleştiri" kavramının sahibi Edward Said'dir. 2003'te *Mimesis*'in İngilizcedeki 50. yıl özel baskısına yazdığı önsöz Anglo-Amerikan dünya için artık kitapla bütünleşmiştir. Said belki de başka kimseye göstermeyeceği toleransı Auerbach'a bahsetmiştir. Çünkü kitap 1953'te yayımlandığında gelen ilk eleştiriler *Mimesis*'in açık Avrupa-merkezçiliği (tabii buradaki asıl kasıt Amerikan edebiyatının yer almamasıydı) idi. Said önsözde bundan hemen hiç bahsetmez. Bu tartışma için bkz. Emily Apter, *The Translation Zone* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

5 John David Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley: University of California Press, 2001). Dawson, Auerbach'ı Origen'le karşılaştırarak okur ve onu kendiyile çelişkili bir Hristiyanlık içine yerleştirir. Bu yazının ikinci kısmında ben de Origen'e değineceğim.

6 Onu çok yakından tanıyan hocası ve arkadaşı Spitzer bile *Mimesis* için "Almanya'daki mevcut hareketlere karşı hiçbir hınç beslemeden sürgündeki bir Alman tarafından yazılmıştır" demiştir. Bkz. Leo Spitzer, "Review of Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter," *American Journal of Philology* 70 (1949): 430. Ödünsüz bir bilim adamı olan Spitzer H. S. Chamberlain'in XX. yüzyılın başında etkili olan antisemitist fikirlerine

olarak onun kendini taşralaştırın ancak yöntemini ve ufkunu evrenselleştiren bir konumdan okuyanlar oldu: Türkiye’den. Kısmen Harry Levin’in 1968 tarihli küçük risalesine<sup>7</sup> ve Said’in sürgün klişesine karşı girişilen bu çaba Türkiye deneyiminin Auerbach’ın bir Dante aliminden dünya edebiyatı araştırmalarının kurucusuna dönüşmesinde başat rol oynadığını ima eder.<sup>8</sup> Bütün bu yaklaşımları düşündüğümüzde *Mimesis* yorumlarını birbiriyle ilintili iki grupta toplayabiliriz. *Mimesis*’in yazıldığı II. Dünya Savaşı dönemini, Nazi Almanyasını ve antisemitist politikaları, Eski Ahit-Yeni Ahit tartışmasını, kitaptaki Homeros-Tevrat mukayeselerini, Auerbach’ın sürgünlüğünü ve Yahudi kimliğini vurgulayarak metnin politik yükünü öne çıkaranlar *Mimesis*’i sanki bir “katechon” olarak düşünmektedir. Bilindiği gibi Hristiyan teolojisine ait bir kavram olarak katechon, Deccal’in gelişini engelleyen varlığı belirtir. Nazi Almanyasının Avrupa idealini tehdit eden terörüne karşı Auerbach’ın eserinin Judeo-Hristiyan Avrupa mirasını savunması onun katechon-vari bir görev ifa ettiği görüşünü doğurmuştur. *Mimesis*’in seküler hümanist boyutunu önceleyenler ise onun büyük Avrupa idealinin bütün metinlerini bir ciltte toplayan bir saga, hümanist mirasın bir epiği olduğunu vurgulamışlardır. Eğer bu ideal bir gün yitirilse dahi –ki bu II. Dünya Savaşı sırasında olası görülüyordu– *Mimesis*’i okuyanlar onun ağıtını bulabileceklerdir.

---

karşı *Anti-Chamberlain*’i yazdığında bile kitabını “akademik bir uzmanın bütünüyle bilimsel bir itirazı” olarak nitelemiştir. Bkz. Geoffrey Hartman, *A Scholar’s Tale* (New York: Fordham University Press, 2007), 182.

<sup>7</sup> Harry Levin, *Two Romanists in America: Spitzer and Auerbach, The Intellectual Migration: Europe and America (1930-1960)*, ed. Donald Fleming ve Bernard Bailyn (Massachusetts: Harvard University Press, 1969), 463-84. Bizler Fuat Köprülü’yü büyük bir alim olarak biliyoruz ancak Spitzer’e verdiği cevap Levin’in bu risalesi sayesinde tüm dünyaya ulaştı ve Köprülü bu sayede Türklerin cahil hocası olarak tanınıyor. Köprülü, üniversite kütüphanesinin yetersiz olduğunu söyleyen Spitzer’e “Kitaplarla meşgul oluyoruz. Kolayca yanırlar” demişti. Şüphesiz bu retorik bir ifadedir.

<sup>8</sup> Kader Konuk, *Doğu Batı Mimesis: Auerbach Türkiye’de* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013); Efe Khayyat, *Istanbul 1940 and Global Modernity: The World According to Auerbach, Tanpınar and Edib* (New York: Lexington Books, 2019). Bu iki kitapta da Türkiye’deki kaynakların yetersizliği iddiasına karşı Sen Piyer Kilisesindeki *Patrologia Latina* külliyesi ve *Mimesis* için hayati önemi vurgulanır. Ayrıca iddia edilen aksine savaştan kaçan bilim insanlarının katkısıyla 1940’lı yıllarında İstanbul’un gayet canlı bir akademik hayata sahip olduğu söylenir. Auerbach-İstanbul ilişkisinin İstanbul tarafındaki kişilere odaklanan bir metin için bkz. Fırat Oruç, “Rewriting the Legacy of the Turkish Exile of Comparative Literature,” *Journal of World Literature* 3 (2018): 334-53.

**ZAMANIMIZ KISITLI!**

David Weinstein ve Avihu Zakai, Auerbach'ın kitabına niçin umumiyetle hazcılıkla özdeşleştirilen bir "carpe diem" şiirinden bir dizeyi epigraf olarak seçtiğini sorgularlar.<sup>9</sup> Auerbach *Mimesis*'e epigraf olarak İngiliz şair Andrew Marvell'in "To His Coy Mistress" şiirinden "had we but world enough and time" dizesini seçmiştir. Şiirin devamı şöyledir:

Had we but world enough and time,  
This coyness, lady, were no crime.  
We would sit down, and think which way  
To walk, and pass our long love's day.

Şiir personası sevgilisine şayet yeterli vakitleri olsaydı bütün gün oturup hangi pınarın başında ve hangi yeşil çimenlerde aşklarının o uzun gününü geçirmeyi düşünebileceklerini söyler. O zaman sevgilinin nazı mazur görülebilirdi. Ancak öyle kaotik bir tarihte yaşamaktadırlar ki vuslatı her an avuçlarından kaçırabilecekleri için fırsatları varken hiç ertelememelidirler. İlk bakışta *Mimesis* vaka-rında bir kitap için bu epigraf bayağı hafifmeşrep ve işveli bir alıntı olarak görünmektedir. Öte yandan Marvell bu şiiri Britanya'yı kana bulayan İngiliz İç Savaşı'nın son yıllarında, Kral I. Charles'ın idamının henüz gerçekleştiği ve pek çok insanın –böyle durumlarda her yerde ortaya çıkan eskatolojik kehanetler gibi– dünyanın sonunun geldiğini, artık İsa'nın yeniden yeryüzüne inip Cennetin Kral-lığını kuracağını umduğu sırada yazmıştır. Bu yüzden sevgilisine zamanın bittiğinden dem vurmaktadır:

But at my back I always hear  
Time's winged chariot hurrying near;  
And yonder all before us lie  
Deserts of vast eternity.

Apokaliptik havanın hakim olduğu şiir zamanın son bulduğu kı-yamet zamanlarında yaşadıklarını söylemektedir. Bu, özellikle şu dizelerde daha rahat anlaşılır çünkü Hristiyan inancındaki kıyamet alametlerine gönderme yapmaktadır:

<sup>9</sup>David Weinstein ve Avihu Zakai, "Erich Auerbach and the Crisis of Ger-man Philology," *Jewish Exiles in the Shadow of the Third Reich* (New York: Cambridge University Press, 2017), 241.

I would  
Love you ten years before the flood,  
And you should, if you please, refuse  
Till the conversion of the Jews.

Weinstein ve Zakai XVII. asır İngilteresini 1940'lar Avrupasıyla mukayese ederek Auerbach'ın Marvell'le duygudaşlık kesbetmiş olabileceğine işaret ederler.<sup>10</sup> II. Dünya Savaşı'nın tüm hızıyla sürdüğü, Mihver devletlerin Kafkaslardan ve Balkanlardan Türkiye sınırına dayandığı 1942 yılında –Türkiye'ye geldiğinden beri de Üçüncü Reich'in hiç eksik olmayan bürokratik baskısı, ajanları, Türk kamuoyunu etkileme çabalarıyla birlikte– Auerbach'ın da bir kıyamet zamanı yaşadığını düşünmüş olması muhtemeldir. Bu yüzden Marvell'in şiirinin apokaliptik tınısının *Mimesis*'in zamanına çok uygun olduğu iddia edilebilir.

Walter Benjamin Almanya'yı terk ettikten sonra müstear bir isimle İsviçre'de yayımladığı *Deutsche Menschen* kitabını kendi gibi sürgünde olan arkadaşlarına imzalayıp göndermiştir. Yirmili yaşlarından bu yana aile dostu olduğu Auerbach'a da bir kopya göndermesine rağmen bu nüsha kayıptır. Ancak büyük ihtimalle dostu Erich'e yazdığı notta da tıpkı diğerlerinde olduğu gibi Marvell'in şiirinde andığı “tufan ve Nuh'un gemisini” konu eden bir not yazmıştır.<sup>11</sup> Kıyamet zamanı XVII. yüzyıl şairi kadar XX. yüzyılın yerinden edilmiş bu iki düşünürünü de etkilemiştir. Aynı ölçüde çalışmalarında tarihin ve dünyanın sonuna dair metaforlar da çokça baş göstermiştir.

## YUNAN OLAN HER ŞEYE HÜSNÜKURUNTUyla YAKLAŞMAK

Eliza Marian Butler, 1935 yılında yazdığı ilgi çekici kitabında Almanya'nın fazlaca Yunan'a maruz kaldığını ve bunun sonuçlarını tüm dünyanın çektiğini iddia eder: “Eğer biz koşulların kurbanıysak, denebilir ki bütün Almanlar da ideaların merhametine kalmıştır”.<sup>12</sup> Butler, Almanlara bir Yunan cininin musallat olduğu-

10 Weinstein ve Zakai, “Erich Auerbach,” 242.

11 J. Adam Redfield, “Auerbach At Saints Peter And Paul: Mimesis As Figural Autobiography,” *Domenicani a Costantinopoli prima e dopo l'impero ottomano* (Firenze: Nerbini, 2017), 209.

12 E. M. Butler, *The Tyranny of Greece Over Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 4

nu söylemektedir. II. Dünya Savaşı'nda Almanya'dan kaçan Yahudi bilim insanlarının eserlerine baktığımızda Butler'ın fikrini paylaşan bir örüntünün olduğu fark edilir. Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda hedef aldığı ilk isim Platon'dur. Adorno ve Horkheimer ünlü eserleri *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde modernlikten bu yana her şeyin iyiye seyrettiğine inanılan bir zaman diliminde Nazi Almanyasının nasıl ortaya çıktığını sorduklarında, kökleri Yunan'ın keşfinde bulunan Aydınlanma rasyonalizminin teknokrasiye ve araçsal akla götüren tarihini bulmuşlardır. Auerbach'ın ABD'deki asistanı William Calin, *Mimesis* yazarının hoşnutsuz biçimde Alman entelektüellerin "Herder'den bu yana Yunan olan her şeye arzu dolu bir tutkuyla" yaklaştığını söylediğini aktarır. Öyle ki XX. yüzyılın belki de en önemli Alman filozofu ve Nazi ilişkisi her zaman tartışmaya yol açan Martin Heidegger'in gerçekten yalnızca iki felsefe dilinin olduğunu ifade ettiği söylenir: Almanca ve Yunanca. *Mimesis*'in ilk bölümüne bu dikkatle baktığımızda Auerbach'ın eleştirdiği Homeros'un oldukça Alman bir Homeros olduğu fark edilebilir. Burada gördüğümüz Homeros özellikle Winckelmann ile başlayan ve Schiller ile devam edip XX. yüzyıla kadar uzanan bir antikite anlayışının tecessümü haline gelmiş bir figürdür. Ayırt edici özellikleri saflık, basitlik, açıklık, duyusallık gibi unsurlardır. Yani Auerbach'ın deyişle "bütün sathi" olan niteliklerdir. Bu karikatürize edilmiş Antik Yunan temsilini Nietzsche'nin Apollon-Dionysus karşıtlığında da gözlemlemek mümkündür. Apollon pür görünüşdür; derinliksiz, tamamen yüzey, sakin, göz alıcı, basit ve açık. Bu basitlik fikri uzun zamandır Antik Yunan'ı kavramada bir rehber olmuştur. Greklere atfedilen bu derinliksiz hal Auerbach'a göre mit ve epiğe özgüdür. Tarihsel bilinci anlamakta yetersizdir. Bu mit karşıtlığı yazınsal bir eleştiri olmakla birlikte yaşadığı zamanın da kritiğidir. Auerbach, zamanının Nazi Almanyası ile ideolojik basitliği, Aryanizm ile Yunan/Mit hayranlığını ve ahistorizmi özdeşleştirmektedir. Homeros ve Eski Ahit'i karşılaştırdığı birinci bölümde şunları yazmıştır:

"Bizzat parçası olduğumuz tarih sürecini düşünelim bir; örneğin Almanya'da nasyonel sosyalizmin sahneye çıktığı günlerde tek tek bireylerin ve insan topluluklarının takındığı tavrı ya da çeşitli toplumların ve devletlerin savaş öncesinde ve sırasındaki (1942) duruşunu tartanlar, tarihsel temaların ne denli zor betimlendiği ve mitlere uygun olmadığı gerçeğini hissedeceklerdir [...] Tarihyazıcılığı öylesine çetin bir uğraştır ki çoğu tarihçi mit üslubuna ödün vermek zorunda kalır." (M, 32-33).

Auerbach'ın bu satırları Nazi ideoloğu Alfred Rosenberg'in *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930) kitabındaki şu cümleleri okuyunca daha iyi anlaşılabilir: "Bugün yeni bir inanç ortaya çıkıyor: Kanın *mitosu*; kanı savunmanın aynı zamanda insanın tanrısal özünü savunmak olduğu inancı; Nordik ırkın eski kutsal töreleri devirip yerini alan *Mysterium*'u temsil ettiğinin apaçık bilgisiyle parlayan inanç." Rosenberg'e göre "bir din kitabı olarak Eski Ahit tamamıyla ortadan kaldırılmalıdır."

Almanya'da ve Avrupa'da Hint-Avrupa dil jeneolojisinin ve Grekoromen mirasın keşfi, ulusal kültürlerin öne çıkarılması ve Nordik Hristiyanlığın icadı Yahudi geleneğinin dışlanmasıyla eş zamanlı ilerlemiştir. Daha 1860'larda bu "ilahî ikilik" (Aryan-Sami) dilbilimden antropolojiye ve toplumsalın alanına geçmiştir. Nietzsche bu söylemi kristalleştirmek ve doruğa çıkaracaktır. Ünlü klasikler alimi Jean-Pierre Vernant'ın önsöz yazdığı Olender'in *Cennetin Dilleri* kitabı dilin kökeni tartışmaların nasıl bir ırkçılığa vardığını başarılı biçimde göstermiş ve "ari-sami" ikiliğinin Avrupa toplumunu yeniden biçimlendirmek için nasıl kullanıldığını ortaya sermiştir:

" 'Köklerimizi' bulmak için en uzaktaki geçmişe yapılan bu dalış, akışı tek bir Tanrı'nın inayetiyle yönlendirilen ve ancak Hristiyan açıklamasının ışığı altında anlaşılan bir sona yönelmiş tarihe duyulan ve sık sık hatırlatılan bir imanla kol koladır. Samiler ve Hint-Avrupalılarla ilgili bilimsel incelemelerin başlamasıyla, İbrani ve Ari'nin hayali figürü altında tanrısal bir çift keşfedilir; bu çift, Hristiyanlaşmış batılılara, kimliklerinin gizini açıklayarak, evrene siyasal, dinsel ve zihinsel olarak egemen olmaları için kendi soyluluk unvanını verir [...] İbranice, tartışmasız olarak, tektanrıçılığın ayrıcalığına sahipse de, bilgi ve kültür gelişmesine olduğu gibi, Hristiyan değerlere kapalı, durağan, kendi içine kapanık olmaktan geri kalmamaktadır. Ari diline gelince, bunun tersine, tarihin dinamizmini yöneten bütün yüce erdemlerle donatılır: Hayal gücü, akıl, bilim, sanatlar, siyaset."<sup>13</sup>

Aryan filoloji ve folk mistisizmi İbraniceyi ötekisi kabul ederek gelişir: "Çünkü İbranice endişe verir, rahatsız eder ve sorun

13 Vernant bu fikrin toplama kamplarına giden yolda doğrudan katkısı olduğunu açıkça yazar: "XIX. yüzyılın Avrupalı bilginlerinin, kendi yansılarında kişiliklerinin özelliklerini keşfetmeyi denedikleri, ayrılmaz ve bakımsız bu iki serap-aynada, aynı bir tablonun karanlık arka planındaki gibi, toplama kamplarının gölgesinin yansıdığını ve fırınlardan dumanların yükseldiğini bugün nasıl görmeyebiliriz?" Jean-Pierre Vernant, "Önsöz," Maurice Olender, *Cennetin Dilleri* (Ankara: Dost Yayınları, 1998), 12.

yaratır. Özdeşleştiğimiz dinsel geleneğin temellerinde bile görünür ama orada da yabancıdır. [...] hem bireylerin içinde hem de ulusların bünyesinde ‘başkası’ imgesini uyandırır.”<sup>14</sup> İşte Auerbach *Mimesis*’in ilk bölümünde Homeros’u ele alırken sanki Homeros’tan çok onu sahiplenen bu yeni ideolojinin Homeros tasavvurunu eleştirmektedir. Hatta bu yüzden paradoksal biçimde karşı çıktığı dikotomiye derinleştirir. Batı edebiyatının en eski iki kaynağını birbirlerine tamamen zıt kılar:

“Akhilleus ve Odysseus, bir dolu zarif tümceyle enfes betimlenirler, sıfatlar üzerlerine yapışmıştır, konuşma ve jestleri duygu dünyalarını açığa vurur. Ama hiçbirinin ardında bir gelişme süreci yer almaz, yaşamöyküleri net biçimde sabitlenmiştir. Homeros’un kahramanlarının gelişimlerine ve biçimlenmişliklerine dair ipuçları öylesine azdır ki çoğu –örneğin Nestor, Agememnon, Akhilleus– baştan belirlenmiş bir yaşadır.” (M, 29-30.)

Oysa Eski Ahit’in karakterleri Homeros’taki mufassal durağanlığa karşın tarihsel derinlikle taşmaktadır. Anlatıdaki boşluklar eksiklik değil, ancak bu abis derinliğin karanlık arka planıdır:

“İşte bu türden kişisel tarihleri, Tanrının örnek roller için seçtiği figürlerin gelişimini sunan Eski Ahit’te buluruz. Omuzlarına gün görmüşlüklerinin yükü binmiş, bazen de ahı gitmiş vahı kalmış halleriyle, Homeros kahramanlarında hiç rastlanmayan bireysel bir karakteristiğin dışavurumudur bu figürler. Zaman, Homeros’un kahramanlarına dış geçiremez, en fazla, küçük çapta ve pek öyle kolay seçilemeyen biçimsel değişiklikler yaratabilir. Oysa Eski Ahit’teki figürler Tanrının sıkı ve aralıksız gözetimi altındadırlar; Tanrı onları yaratmakla ve seçilmiş kılmakla kalmamış, eğitip olgunlaştırmaya, eğip bükmeye devam etmiş, mizaçlarına hasar vermeden, gençliklerinde öngörülmesi zor niteliklerini açığa çıkarmıştır.” (M, 30)

Burada Homeros-Eski Ahit kontrastı o kadar keskindir ki James Porter’ın yerinde deyişle sadece buna bakılsaydı Auerbach’ı mukayeseli edebiyatın değil, mukayese edilemez edebiyatın kurucusu saymak gerekirdi.<sup>15</sup> Sahiden, II. Dünya Savaşı’nın ateşli günleri geçtikten sonra, Auerbach da 1957’de yazdığı “Epilegomena”da Regenbogen’in eleştirisini haklı bularak ilk bölümde Homeros’un gerilim eksikliği ve “sathiliği” gibi temaları haksız biçimde fazla vur-

<sup>14</sup>Vernant, “Önsöz,” 12.

<sup>15</sup>Porter, “Erich Auerbach and the Judaizing of Philology,” 120.

guladığını itiraf etmiştir.<sup>16</sup> Çağdaş Homeros yorumcuları da mesela *Ilyada*'da Aşil'in kahramanlık söyleminden çıktığını ve kompleks bir karakter oluşturduğunu belirten eleştiriler beyan etmişlerdir. Ayrıca bu eleştiriler epik söylemin bir "tekrar" metodu olsa bile bu tekrarın çok zaman bir farkla gerçekleştiğine dikkat çekmişlerdir.<sup>17</sup> Homeros bu manada Platon'un küçümsediği anlamda "mimesis" yani üçüncü dereceden gerçek olmaya karşı çıkar. Ancak bunu yine epiğin kapanımlı anlatımı içinden yapmaktadır ve Tevrat gibi boşluk bırakmamaktadır. Auerbach *Mimesis*'te bunu kabul etmez çünkü ona göre duyuşal verilerin ön plana çıkması ve her şeyin anlatılmasıyla anlam arasında bir antagonizma vardır. Bu yüzden "retorik yücenin" bütün parlaklığına rağmen dekadansa düştüğünü ima eder. *Chanson de Roland*'dan aldığı bir cümleden sonra şöyle der:

"Yaratılış'taki tümcenin muhteşemliği, tekrarların olağanüstü akışında ve retorik mecazları bol dekorunda değil, dikkate değer kısalığında yatar. Bu kısalık, muazzam içeriğin zıddıdır, o yüzden de okurun huşuyla ürpertiye kapılmasına yol açan karanlık bir yanı vardır. Tümceye azametini veren, özellikle nedensellik bağının atlanması, olup bitenin salt aktarılması, bu durumunsa bağlantı kurma ile anlamının yerine –anlamayı istemeye dahi yeltenmeyecek– hayretler içinde kalmayı geçirmesidir." (M, 131).

Burada "dikkate değer kısalık" ve "muazzam içerik" arasındaki karşıtlık (derinlik ve yüzey) sarıh biçimde dile getirilir.

## HOMER'E DÖNÜŞ: EURYKLEİA VE MRS. RAMSAY

Birinci bölümde kurulan bu denklem Auerbach'ın Batı gerçekçiliğinin zaferi saydığı XIX. yüzyıl Fransız realizmini anlatan bölümü ile Virginia Woolf'u anlatan son bölümünde de kullanılacak ve kitap böylece kendini tamamlayarak hitama erecektir. Ranciere'in özetlediği gibi "Auerbach'a göre romanda gerçekçiliğin tarihi iki sürecin birleşmesinin tarihidir: Her olayı bir toplumsal sürecin bütünlüğüne dahil eden süreç ile –ne denli mütevazı

16 Erich Auerbach, "Epilegomena to Mimesis," *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, çev. Willard R. Trask (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 560.

17 Bkz. Anne Melberg, *Theories of Mimesis* (New York: Cambridge University Press, 1995), 36.



olursa olsun– her bireyi “ciddi” kurmacanın konusu haline getiren, onu en yoğun ve en karmaşık duygulara kapılabilen bir karaktere dönüştüren süreç.”<sup>18</sup> Yani gündelik olanın ciddiyetle temsilidir. *Mimesis*’te bu sürecin XIX. yüzyıl Fransız gerçekliğinin iki ismiyle, Stendhal ve Balzac ile tamamlandığı iddia edilir. Batı romanının bu safhasındaki realizm “insanı sürekli değişen bir genel, siyasal, iktisadi ve toplumsal gerçeklikte devinirken temsil etme[ktedir].”<sup>19</sup> Flaubert’i ele aldığıdaysa, beklenmedik bir sapmayla, sanki bunlar söylenmemiş gibi, *Madam Bovary*’deki “nesnel ciddiyetin” en sıradanı anlatabilme kapasitesine duyduğu hayranlığı gizleyemez: “Bir insanın tutkularının ve gönül ilişkilerinin derinine inmeye çalışan, ama bu arada heyecana kapılmayan ya da en azından bu heyecanı açık etmeyen nesnel ciddiyet, bir sanatçıdan değil, daha ziyade bir din adamından, eğitmenen ya da psikologdan beklenebilecek bir tavrıdır.” (M, 534). Hayat burada dolu dizgin köpürmüş bir kırağın sık darbelerle toprağı döven nalları yahut dağlarda kocaman kayaları parçalayarak yol alan coşkun sular gibi akmaz. Hayır, “hayat kabarıp dalgalanmadan, köpürmeden, ağır aksak ve hımbılca akar. Flaubert’e göre olağan-güncel süreçlerdeki cevher, çalkantısı güçlü edim ve tutkulara, kötü ruhlu insanlarda ve güçlerde değil, zamana yayılarak sürüp giden hallerde aranmalıdır. Bu esasın yüzeydeki devinimleri içi boş bir hareketlilik.” (M, 535). Emma’nın durumunu “elle tutulur bir yanı olmayan çaresizlik” olarak adlandırır Auerbach. Bu *elle tutulur olmayan* çaresizlik ve Mrs. Ramsay’ın boş zamanı, insanın en sıradan/dünyevi etkinliğinin temsili konusunda çok özel bir boyutu paylaşırlar: Gündelik zamanın biteviye akışı –yani aslında akmayışı. *Mimesis*’te eylem zamanının azalması ama eylemin anlatı zamanının yani diegetik zamanın artmasıyla gündelik hayata yaklaşma, alt sınıflara (ve katmanlara) inme arasında doğru orantı vardır. Bu en çarpıcı şekliyle Eski Ahit’i tartıştığı bölümde görülebilir. Gündelik hayatın içinde bizim aristokratik eylem mantığından dışladığımız, dünya-tarihsel etkiden tardettiğimiz ne kadar sıradanlık, uyusukluk, gelişigüzel hal varsa bunların ciddiyetle temsili gerçekçiliğin modernizmle eriştiği yeni boyutu gösterir.

Flaubert’te burjuva kültürünün Balzac’taki demonik enerjisi yerini aynı kültürün kofluğuna bırakmıştır. Balzac’ın karakterleri

<sup>18</sup>Jacques Ranciere, *Kurmacanın Kıyıları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 14.

<sup>19</sup>Auerbach’tan aktaran Ranciere, *Kurmacanın Kıyıları*, 14.

hâlâ eyleyici güce sahip ve hareket eden, kelimenin gerçek manasıyla tarihin “dinamosu” olan tiplerdir. Bu tiplerde üretici araçların çarklarının sesini, sınıfların bu çarklarda çatırdayan kemik seslerini duyabilirsiniz. Auerbach’a göre Flaubert’ten sonra eylem sahnedeki çekilecek, en sıradan ve günlük burjuva bıkkınlığı bu boşluğu dolduracak, Zola’da ise tamamen ortadan kalkarak şeyleşmeye teslim olacaktır. Lukacs bu yavaşlamayı ya da çekilmeyi gerici bularak kıyasıya eleştirecektir. Oysaki tarihin o derece yavaşlayıp duracak hale gelmesi; eylemin, eyleyiciliğin ve basit hareketlerin bile yok olması aslında her şeyin tarih olması, en baştan beri aranan o gündeliklikle tarihin bir şey haline gelmesidir; tıpkı Eski Ahit’te ve *İlahi Komedyâ*’da uhrevi ve dünyevi diyarın birleşmesi gibi. Balzac aristokratik eylem mantığını burjuvaya, aşağıya indirmiştir. Bu eylem illa hareket gerektirmiyordu ancak Balzac’ın karakterleri üslupların karışmasını (*Stilmischung*) böylece tatbik ediyordu. Flaubert ise eylemi, hatta hareketi bile kaldırarak eylem mantığını tamamen yadsır. İçsel ve tarihsel olanı birleştirerek stillerin birliğinin bozulmasına hizmet eder. Auerbach’ın *Mimesis*’in son bölümünde ele aldığı Virginia Woolf’un *Deniz Feneri* romanında bu durum şahikasına ulaşacaktır ve ilginç bir şekilde birinci bölüme bağlanacaktır.

Bilindiği gibi Odysseus Truva’da savaşıp on yıllık destansı yolculuğundan nihayet krallığı İtaka’ya dönüp saraya girdiğinde, tebaasının ve hatta taliplerini on yıldır her gün örüp gece söktüğü kilimle oyalayıp kocasının yolunu gözleyen Penelope’nin bile hatırlayamadığı gibi, tanınmaz bir haldedir. Yolu İtaka’ya düşmüş bu yorgun yabancıya misafirperverlik göstermek için ayaklarının yıkanması buyrulduğunda bu işe koyulan Eurykleia, bacağındaki yarayı görür görmez bu yabancıya efendisi Odysseus olduğunu anlar. Homeros, tam burada kahramanın bu yarayı nasıl edindiğini ve bunu vesile kılarak gençlik zamanındaki cesaretini anlatmak için ana hikayeden bir istitrat gerçekleştirir. *Mimesis*’in ünlü birinci bölümündeki kontrast bu sapmanın üzerine kuruludur. Auerbach bu uzun sapmada hiçbir derinliğin olmadığını, Odysseus’un gelişmediğini söyler. Basit, vazih, duru ve çok hesaplı bir anlatımdır ancak bunlar Homeros’un içeriğini genişletmez, tarihsel görüşünü derinleştirmez.

Tıpkı Eurykleia’nın Odysseus’a eğilmesi gibi *Deniz Feneri*’ndeki Mrs. Ramsay de ördüğü çorabı ölçebilmek için küçük oğlu James’e doğru eğilir. Mrs. Ramsay’in yüzünü tasvir ederken “Yunan, mavi gözlü, kemer burunlu” yazar Woolf (*M*, 570). Onun Helenik hatlarını öne çıkarır. Auerbach da Mr. Bankes’le telefon görüşmesinde

Mrs. Ramsay'in ona "bir Yunan tanrıçasını andır[dığını]" hatırlatır (M, 576). Öyle ki Woolf'un betimlemesiyle "Zarif tanrıçalar [*The Graces*: Yunan güzellik, zarafet ve cazibe tanrıçaları] bu yüzü oluşturmak için Asphodel Çayırlarında el ele vermiş gibi görünüyor." (M, 570) Auerbach dış görünüşündeki bu Yunan konturu ile Mrs. Ramsay'in içsel zamanı arasında dramatik bir fark olduğunu vurgular. Bu beden Homerik bir ahenk taşımaktadır ancak Yunan heykellerini andıran bu uyum ile Mrs. Ramsay'in içine çekildiği gerçeklik arasında bir tezat vardır. Auerbach'a göre bölümün önemli teması budur: "Mrs. Ramsay, güzelliği, doğasındaki gizem, mutlaklığı, bu mutlaklığın her şeye rağmen hep görelî, kuşkulu, güzelliğine yakışmayan yaşamın içinde oyalanması" (M, 577). Mrs. Ramsay'in mutlak güzelliği ile yaşamın muğlaklığı karşıtlık barındırır. Onu alıkoyan bu dünyevi gerçeklikler Mrs. Ramsay'i içinde bulunduğu eylem zamanından çekip alır ve Odysseus'un yarası gibi anlatıcıyı bir istitrada icbar eder. Fakat bu Homerik bir sapma değil, aslında bir içe çekmedir; içselliğin "serbest dolaylı" söylem ile tersyüz edilmesidir:

" 'Uslu dur. Canımı sıkma,' dedi. James hemen anlamıştı, annesi gerçekten sınırlıydı; hemen bacağını düzeltti. Mrs. Ramsay de çorabı ölçtü. Sorley'in küçük oğlunun James kadar gelişmemiş olacağı da hesaba katılırsa çorap yine en aşağı iki parmak kısaydı. 'Çok kısa, hem de adamakıllı kısa,' dedi. Kimse bu derece üzgün görünmemiştir. Güneş ışığından derinlere kadar uzanan aralıkta, yarı yolda karanlıklar içinde, belki de acı ve kara bir gözyaşı toplandı; bir gözyaşı damladı; sular bir o yana, bir bu yana dalgalandı, bu damlayı yuttu ve duruldu. Hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir."<sup>20</sup>

Buradaki "Hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir" ifadesi Odysseus'un yara izinin hikayesine benzer türde geçmişte yolculuğa çıkaran arasözler üretir. Auerbach *Deniz Feneri*'nden aldığı pasajda üç arasözden bahseder. Bunların Odysseus'taki arasözden yapısal farklılıklar içerdiğini söyler. Bir kere, yara izinde olduğu gibi doğrudan bir temas yoktur, söz konusu olan içsel zamandır. İkincisi, yara izinin yol açtığı arasöz ana hikayedeki yüksek gerilimi sona erdirmek içindir. Buna karşılık *Deniz Feneri*'ndeki üç arasöz de "Hiç kimse bu derece üzgün görünmemiştir" cümlesinin yorumlanmasından ibarettir. Bu cümleden ve ana temadan ayrı düşünülemezler. Arasözler temayı devam ettirir. Aynı şekilde

20 Virginia Woolf, *Deniz Feneri*, çev. N. Akseki Öncül (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 44.

tema da arasözden sonra devam eder. Auerbach'ın ifadesiyle Mrs. Ramsay'in yüzü "okurun iç gözünün önünden gitmez; öyle ki tema (Mrs. Ramsay'in yorumlanması) bir an bile, hatta sorunun ortaya konduğu anda bile (çorabın boyunu ölçtüğü sıradaki yüz ifadesi) okurun belleğini terk etmez." (M, 583) Auerbach burada bir derinleşme olduğunu ima etmektedir. Halbuki Odysseus'un yara izinin anlatıldığı arasöz kesin biçimde ana hikaye örgüsünden ayrılır. Bu keskin ayrım anlatıyı tek düzleme mahkum ederek derinleşmeyi engeller. Dış süreç ve içsel zaman arasındaki bu net ayrım *Deniz Feneri*'nde yoktur. Auerbach'a göre yukarıda alıntılanan pasajın bulunduğu bölüm gündelik hayatın ciddiyetle temsilinin mafevkini oluşturur.

"Bu paragrafta konuşan, Mrs. Ramsay'e bakıp hiç bu kadar hüznü birini görmediğini düşünen, kuşkulu ve üstü kapalı tahminlerde bulunan –belki de– karanlıkta göz pınarlarına yürüyüp dökülen gözyaşı damlasından, çalkanarak bu damlayı soğuran ve sonra durulan sudan *söz eden de kim?*<sup>21</sup> [...] Never did anybody look so sad objektif bir saptama değil. Bu, Mrs. Ramsay'in yüzünü görüp sarsılan, gerçeküstü olana temas eden birinin değerlendirmesi daha ziyade. İzleyen satırlarda insanlar değil de 'yerle gök arasındaki ruhlar' konuşur sanki; adı sanı bilinmeyen, insanın özünün derinliklerine nüfuz etmeyi bilen, o derinliklerden az çok haberdar ama oralarda olup bitene dair berrak bir bakışa kavuşamamış, öylelikle de net bilgiler veremeyen ruhlar [...] Burada da yine yarattığı karakterlerden biri hakkındaki objektif beyanı değil söz konusu olan. İşin doğrusunu bilen yok; her şey varsayımlardan, birinin –gizemini çözmeyi becermeksizin– diğerine fırlattığı bakışlardan ibaret." (M, 574-75).

Bu alıntıda *Mimesis*'in birinci bölümündeki ifadelere yakın unsurlar bulunur. Özellikle Woolf okurunun durumunu Tevrat'ın muhatabıyla yakınlaştıran bu bilinmezliktir: Kim konuşuyor? Ne istiyor? İbrahim ne düşünüyor? Neredeler?

"Tanrının daimi konumu, İbrahim'e nereden hitap ettiği belirtilmez. [...] İbrahim'i böyle ürkütücü biçimde sınamak istemesinin nedeni de açıklanmaz. Zeus'un diğer tanrılarla bir araya geldiği meclisteki gibi sistematik bir konuşmadan eser yoktur. Hiç beklenmedik bir anda, ve gizemli biçimde, bilinmeyen yücelerden ya da derinlerden devreye girer ve 'İbrahim!' diye seslenir. [...] İbrahim'in nerede olduğunu bil-

21Auerbach bunun adını ileriki sayfalarda koyacak ancak "serbest dolaylı söylem" denen anlatıbilimsel öğeyi hiç kimse bu kadar güzel betimlememiştir.

meyiz. [...] Okur bunu öğrenemez, onu ilgilendiren bir şey değildir bu. Tanrı kendisine seslendiği sırada İbrahim'in neyle uğraştığı da karanlıkta kalır." (M, 18-19)

Odyseus epik zamanın içinde yer alır. Bu zamanda iyi tasarlanmış, boşluk bırakmayan ve önplanda birbiriyle ilişkilendirilmiş olay dizileri yer alır. Mrs. Ramsay'in sözleriye, İbrahim'inki gibi bölüm pörçük, birbiriyle ilişkisiz görünen konuşmalardır ve olay dizileri öncelikli olarak "iç devinimlerin tetiklenmesine ve yorumlanmasına hizmet ederler." Woolf'tan önceyse "iç devinimlerin görevi, ağırlıklı olarak dış süreçleri hazırlamak ve gerekçelendirmektir." (M, 582) Bu *arka-plan*, İbrahim'i ve Mrs. Ramsay'i birleştirir.

## ÜSLUP VE DÜNYA

Auerbach'ta stiller belirli bir dünya görüşünün, tarihle ilişkilenenin formel kategorilerini oluşturmak itibarıyla değerlidirler ve ancak bu itibarla Batı gerçekçiliğinin demokratik ideallerlemlerini ve tinin açığa çıkışını gösterirler.<sup>22</sup> Bir stilistik uzmanı olarak Spitzer'den ayrıldığı en önemli hususun bu olduğu söylenebilir.<sup>23</sup> Epistemolojik dönüşümler, stillerin ayrılığı kuralının bozulması ve türler arasındaki hiyerarşinin devrilmesi; Batılı eşitlikçi, demokratik, hümanist geleneğin ilerleyişinden ayrı düşünülemez. Bu mana-

22 *Mimesis*'te "Homeros'un sözdizimi ve mecazları stil açısından Antik Yunan'ın dünya görüşünün biçimsel indeksi olarak daha önemlidir ve "aynı şekilde İbrani teolojisi de kendisi olarak değil, öngördüğü örgütsel ilkeler açısından önemlidir." Michael Holquist, "The Last European: Erich Auerbach as Precursor in the History of Cultural Criticism," *Modern Language Quarterly* 54 (1993): 378.

23 Calin'in naklettiğine göre Spitzer arkadaşının bir deyişbilimci (stilistik uzmanı/Stilforschung) olmamasından dem vururmuş. Bkz. William Calin, *The Twentieth Century Humanist Critics: From Spitzer to Frye* (Toronto: Universtiy of Toronto Press, 2007), 45. Wellek'in deyimiyle Auerbach'ın "tarihsel sosyoloji" ve stilistiği birleştiren yaklaşımı (onu sosyolojiyle açıklamaya çalışan görüşler için bkz. M. Vialon, "Sunuş," *Yabanın Tuzlu Ekmeği*) evrensel Spitzer'den daha açıktır. *The Translation Zone*'da Apter'in Türkçe öğrendiği için Spitzer'i öne çıkarması basit bir açıklama gibi geliyor. Karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında dilden ziyade araştırmacının yaklaşımı önemlidir. Auerbach'ın yaklaşımı, ustalıkla hakim olduğu bütün Romen dillerini bilmiyor olsaydı bile, bu konuda çağdaşından daha ilericidir. Sonuçta *Mimesis*'in birinci bölümünü İbranice bilmediği halde yazmıştır.

da edebi türlere ve biçime yaklaşımı Genç Lukacs'la, bilhassa onun *Roman Kuramı* kitabıyla kıyaslanabilir. Çok anlamlı olarak *Ruh ve Biçim* kitabının yazarı, kendi de epikten romana gelişen biçimlerin tinin ifadeleri olarak okuyan ve teolojik-ontolojik tartışmaların merkezi kılan Lukacs'ın kavrayışı, Auerbach'ın eserinin sonsözündeki açıklamalarla örtüşmektedir.<sup>24</sup> Bu kavrayış tarihin ve yazarın zihninin ürünü olan metnin, onu dışarıdan çerçevelemeye çalışan "tarihselci" ve "bağlamcı" yaklaşımdan daha fazla şey söylediğine inanır. Rene Wellek'in eleştirdiği tutum, *Mimesis*'in ikinci basısında yazılan bu sonsözde belirli bir ekolün iş tutma biçiminin ifadesine dönüşüyor. Wellek, Auerbach'ın kitabın başlığında çok yüklü kavramlar kullanmasına rağmen bunları açıklamamasını ve metodunun belirsizliğini eleştirir. Auerbach sonsözde kendisine rehberlik eden fikirlerden söz eder. Bunlardan ilki klasik doktrin adını verdiği, edebi temsilin hiyerarşik yapısı hakkındaki fikridir. Modern realizmin erken XIX. yüzyıl Fransasında ulaştığı formu bu doktrinden özgülleşmek olarak tanımlar. İkincisi, XIX. yüzyıldaki bu devrimin türünün tek örneği olamayacağını düşünmesidir. Zihninde bunun tarihsel öncülleri olması gerektiği fikri belirmiştir. Daha sonra bununla bağlantılı olarak Klasik teoriyle yaşanan ilk kırılmanın Mesih'in hikayesiyle yaşandığını iddia eder: "Sıradan gerçeklikle en üst düzey, en yüce trajikliğin insafsızca harmanlandığı İsa'nın öyküsüydü Antikçağ'ın üslup kuralını alt eden." (M, 599) Ancak bu iki kırılma, yani XIX. yüzyıl Fransız realizmi ve İsa'nın öyküsü karşılaştırıldığında bunların tamamen farklı durumlarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlar doğurduğunu görecektir. Bunu da *figura* ile aştığını iddia etmiştir fakat *figura* eserin çeşitli yerlerindeki örneklerden başka *Mimesis*'i tanımlayan ve organizasyonunu ortaya koyan bir teori olarak hiçbir zaman tanımlanmamıştır. Onun yerine bu başlığı taşıyan makalesini referans gösterir. *Mimesis*'in tamamen metinden yola çıkan, bir önsözü bile bulunmayan, okuru alıştığı metinsel yönergelerden mahrum bırakarak doğrudan tartışmasının içine çeken bir çalışma olduğu söylenebilir.

<sup>24</sup>Auerbach kendisinin "*Hamlet, Phedre* ya da *Faust*'tan birkaç pasajın yorumlanmasıyla Shakespeare, Racine ya da Goethe ve onların yaşadığı devirler hakkında –sistematiik ve kronolojik olarak bu yazarların yaşamlarıyla yapıtlarını mercek altına alan analizlerden– daha fazlasına ve daha can alıcı noktalara erişebileceğini düşünen bazı modern filologların" grubuna ait olduğunu söyler; "Hatta elinizde tuttuğunuz bu araştırma da örnek verilebilir" der (M, 591).

## AZİZ PAVLUS VE FİGURA ÜZERİNE

Auerbach'ın *Mimesis*'te kullandığı figüral yorum, daha önce yayımlanan "Figura" makalesindeki fikirlere dayanmaktadır. Auerbach'ın erken dönem kilise babalarının mükemmelleştirdiğini –ve bu yüzden bir nevi İsevilğin kendi zade-i karihası olduğunu– savunduğu figüral yorum kaynağını Kitab-ı Mukaddes'in dört katmanlı yorumundan alır. Buna Roma döneminde dört atın çektiği savaş arabasına referansla "Quadriga" da deniyordu. "PaR-DeS" olarak kısaltılan ve Yahudi tefsir geleneğinde Tevrat'ın yorumlamasında kullanılan dört katmanlı (Peşat, Remez, Deraş, Sod) yaklaşımdan da faydalanan bu metin şerhi sırasıyla düzanlam, anagojik, tipolojik veya alegorik ile ahlaki (tropolojik) düzlemlerde işlenir.<sup>25</sup> Figura aslında alegorik yorumlamadır ancak Auerbach makalesinin başında figurayı alegoriden ayırır ve kelimenin etimolojisine yer vererek bilhassa plastikliğini vurgular. Hatta makalenin ilk cümlesinde figüranın "plastik biçim" olduğunu vurgulayarak başlar.<sup>26</sup> Bu Auerbach için son derece önemlidir çünkü alegorinin soyutluğuna ve tarihsel gerçekliği hariçte tutan manasına karşın figüranın plastikliği onun aynı zamanda katı bir form olduğunu, gerçek bir yanı olduğunu akılda tutar. Bu yüzden makalesine Hristiyan teolojisinin ve kutsal kitap yorumunun en erken sistematik yorumunu ortaya koyan Origen yerine Tertullian'ı tartışarak başlar. Patristik çağın en büyük dahilerinden biri addedilen Origen, Kitab-ı Mukaddes'teki çoğu meselin alegorik düşünülmediği tak-

25Ortaçağda şu Latince tekerleme dörtlü anlamın akılda tutulmasını kolaylaştırmak için öğretilir: "Litera gesta docet, Quid credas allegoria, Moralis quid agas, Quo tendas anagogia." Mealen "Düz anlam Tanrının ve bizden öncekilerin ne yaptığını öğretir; alegori inancımızın ve imanımızın barındığı yerdir, ahlaki bize günlük yaşamın düzenini gösterir, anagojik dünya gailisinin nerede biteceğini söyler" der. Dörtlü yorumun öncesinde kutsal metinlerin alegorik yorumunu sistemli biçimde Hristiyanlığa taşıyan ilk kişi Origen teslis inancına bağlı olarak metinlerin üç katmanlı yorumlanabileceğini söylemiştir. Harfler, sözcükler ve anlattıkları olaylar bunların arkasındaki manevi ve tinsel anlamları taşıyan tenlerdir. Ten geçmişte yaşananları anlatırken manevi yorum bugüne dair ahlaki anlamı, tinsel yorum ise geleceğe dair eskatolojik anlamı ima eder. Tıpkı tesliste olduğu gibi Origen bu üç anlamın birbirinden ayrılamayacağını savunur: Ten, tin ve mana birlikte ele alınmalıdır. Bkz. Morwenna Ludlow, "Spirit and Letter in Origen and Augustine," *The Spirit and the Letter* (London: Bloomsbury, 2013), 87-102.

26Erich Auerbach, "Figura," *Scenes From the Drama of European Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 11.

dirde anlamsız olacağını söylemiştir. Figüranın Hristiyan dünya-daki macerasını Tertullian'ın *Markion'a Karşı* kitabıyla tartışmaya açan Auerbach böylece Hristiyan kanonunun bilinen ilk örneklerini yazan ve Eski Ahit'in İsa'nın dininden tamamen ayrılması gerektiğini savunan Sinoplu Markion'a karşı Kitabı-ı Mukaddes'in bütünlüğünü savunan bir örnekle başlamıştır. Auerbach, figüral yorumun Eski Ahit'in düz-anlamsal gerçekliğini ve tarihsel doğruluğunu azalttığı fikrine Tertullian'ın şiddetli biçimde karşı çıktığına değinir. Tertullian'ın takipçisi olarak Augustinus'u gösteren Auerbach, Eski Ahit'in tarihselliğini yadsıyan ve alegorik/ahlaki spiritüalist yaklaşımı temsil eden Origen'i tam karşılarına koyar. Auerbach'a göre figura hem gerçek hem de idealdir. Auerbach hiçbir zaman ruh-beden ayrılığı fikrine olumlu yaklaşmaz, tarihsel ve profetik olanın birliğini savunur.

Tarihsel ve profetik olanın birlikteliği göz önüne alındığında, aynı dikkatle *Mimesis*'te bugün sekülerleşmenin kutlu metinleri olarak görölen ve hümanist, demokratik, dünyevi, evrensel idealin ortak mirasları olarak kabul edilen Boccaccio (*Decameron*), Montaigne (*Denemeler*), Rabelais (*Gargantua ve Pantagruel*), Cervantes (*Don Kişot*) ve Voltaire dahi büyük eserinin başlığında "ilahi" sıfatı yer alan (*Divinia Comedia*) Dante kadar bu bahsedilen idealin paydaşı görülmezler –geri bu ekleme daha sonra Boccaccio tarafından yapılmıştır. Zaten *Mimesis*'te Dante'ye kadar bir ilerleme, daha sonra XIX. yüzyıl gerekilerine kadar inişli çıkışlı bir bocalama, Fransız realizmiyle tekrar zirve, modernizmle birlikte –Avrupa'ya pagan unsurun geri dönüşüne dair bir üzüntünün de eşlik ettiği– büyük bir kazanım ve nihayet Avrupa'nın sonu gibi bir rotanın izlendiği görülür kitap boyunca. Dante'den sonraki bu yazarlar bütün seküler erdemlerine rağmen eksiktirler çünkü transandantalın yitimine karşı ortaya koydukları bir şey yoktur. Hatta Rabelais'nin bütün grotesk yıkıcılığı bunun geri gelmemesi üzerinedir. Bu yazarlar tam da bunun için kutlanırlar. Milan Kundera *Roman Sanatı*'nda Cervantes'le başlayan romanın Avrupa aklının bir eseri olduğunu, onun bilgeliğinin dinlerin ve büyük anlatıların anlayamayacağı kadar olgun olduğunu yazar.<sup>27</sup> Kundera'ya göre bu, belirsizliğin bilgeliğidir. Dünyanın aşkın bir doğruluktan ve dizgeden yoksun olduğunu kabul edebilmektir. Ancak Auerbach'ın noksanlığına eseflendiği aşkınlığı düz anlamıyla dinî olarak değerlendirmemek

<sup>27</sup> Milan Kundera, *Roman Sanatı*, ev. Aysel Bora (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 19.



gerekir. Bu yitim, insanın ufkundan tarihin çekilmesidir. Dikey boyutunu yitiren zamanın “eylemden,” sadece yatay lineerlikte süregiden “harekete” gerileyip tarihselliğini yitirmesidir. Dante’yle kendini gerçekleştiren ve yiten bu tarihsellik XIX. yüzyıl Fransız gerçekçiliğinde farklı bir şekilde ortaya çıkacaktır. Eylemi de hareketi de dönüştürecek. Hareketin eylem olabilmesi için gelecekteki bir hareketi etkilemesi, ona kehanet etmesi gerekir. Ancak gelecekteki bu hareket de geçmiştekini etkiler, geçmişini değiştirir. Gelecektekini eylem kılan geçmiş olduğu kadar, geçmiştekini eylemleştiren de berikinin eylemidir. Tarih bu ilişkide tecelli eder: Figür ~ ikmal (fulfillment).

Figura konusuna geri dönecek olursak; Auerbach *Mimesis*’in yayınlanmasından altı sene sonra yazdığı “Epilegomena”da Curtius’un eleştirisine cevap verirken buna figural mi yoksa tipolojik mi deneceğinin alakasız bir soru olduğunu, çünkü kendi kullandığı figura teriminin de kelimenin semantik tarihinden kaynaklandığını ifade eder. Aynı başlıklı makalesinde terminolojinin hem geç antikçağdaki hem de ortaçağdaki değişimini detaylıca tartıştığını söyler. Sonuçta “typos” Grekçede kullanılırken bu terim Latinceye “figura” olarak tercüme edilmiştir. Halbuki Auerbach’ın figura’yı tercih etmesi bu kadar basit değildir. Öncelikle hem tipolojik alegori hem de figura “temsil” manasına sahiptir, yani bir şeyin yerine geçmeyi ima eder. Bununla birlikte figura sadece bir yerine geçme ve yer değiştirmeyi ifade etmez, aynı zamanda kendi gerçekliğine sahip bir figür olarak karşımıza çıkar. Auerbach bu yüzden “Figura” makalesine figura’nın plastik bir kavram olduğunu vurgulayarak başlar. Musa yalnızca İsa’nın temsili olmadığı gibi kendi de tarihsel bir kişiliktir. Pavlus’un Yahudilerin dışındaki topluluklara misyonunda Eski Ahit bir yasa kitabı olmaktan çıkmış, İsa’nın gelişini müjdeleyen bir kehanete ama aynı zamanda Mesih’ten öncekini anlatan bir tarih kitabına dönüşmüştür. Böylece Eski Ahit yasanın gücünü ve –Yahudilerin– ulusal tarihi olma vasfını yitirmişse de ilahi evrensel tarihe dönüşerek kazanmıştır. Daha da önemlisi “kronik” manasında bir tarih olmaktan bir dünya tarihi fikrine, bir görme biçimine, kavrayışa ve yorumlama modeline tahavül etmiştir. Yani aktüalite kazanmıştır. Bir bakıma tüm semavi dinler bu dünya-tarihsel iddiayı taşırlar. İsa’nın doğumu bu yüzden milat olarak görülür. Bunun için takvimin ve dolayısıyla tarihin başlangıcını ifade eder. Hakeza İslam’da takvimin Hicret’le başlaması da benzer bir tarih kurgusudur. Bu olaylar iki ayrı anlamda dünyanın yeni bir tarihe geçtiğini duyururlar: Birincisi, kronik olarak yeni bir

çağın başladığını muştularlar. İkinçisi, yeni bir tarihselliğin doğduğunun beşaretidirler. Artık tarih İsa'dan önce ve İsa'dan sonra olmakla anlamlıdır. Yorumlama ufkunu belirleyen bu milattır.

Peki Auerbach figura'yı tartıştığı ünlü metninde neden Aziz Pavlus'u makalenin en sonuna yerleştirmiştir –ki makalede onun Eski Ahit ve Yeni Ahit arasındaki figüratif bağlantıyı tatbik eden, kuran ilk kişi olduğunu ikrar eder. Bu kronolojik saptırma oldukça stratejik bir metin kuran Auerbach'ın makaleyi yazdığı tarihle alakalıdır. Auerbach'ın "Figura"yı yazdığı dönemde Protestan müfessirler, Nazi alimleri, Alman Hristiyanlığı savunucuları İsa'nın dinini Yahudi unsurlardan arındırma yolunda, bu yolun en başında duran Aziz Pavlus'u hedef almışlardı. O yıllarda Almanya'da Hristiyanlığın tarihsel figural yorumu bir rekabet alanıydı. "Figura" makalesi bu rekabetin içinde değerlendirilmelidir.

Auerbach'ın "Figura" makalesini yayınladığı 1938 yılında, Almanya'daki Eski Ahit tartışmaları ateşli biçimde sürüyordu. Nordik Hristiyanlık savunucuları iki kutsal metnin ayrılığını ve daha milliyetçi bir dini savunurken kardinal Faulhaber de buna karşı Eski Ahit'in ve Yeni Ahit'in birlikteliğini savunduğu ünlü vaazlarına başlamıştı. 13 Kasım 1933'te Berlin Sportpalast'taki mitingde şöyle deniyordu: "Ulusal kiliselerimizin kendilerini Alman olmayan her şeyden, özellikle Eski Ahit'ten ve Yahudi ahlakından ve değerlerinden arındırmasını bekliyoruz." Yine 1939'daki "Godesberg Deklarasyonu" içinde "Hristiyanlık Yahudilikten mi doğmuştur? Bu nedenle onun devamı ve tamamlanması mı demektir? Yoksa Yahudiliğin karşısında mı durmaktadır? Bu soruyu şöyle yanıtlıyoruz: Hristiyan inancı Yahudiliğin ödünsüz dini tezadıdır" ifadesi geçmektedir. Yahudi aleyhtarı Protestan teolog Walter Grundmann Almanya'daki dini vaziyetin en önemli sorununun Yahudi etkisi olduğunu ve Hristiyanlığın Yahudilikten ayıklanmasının Luther'in reformunun devamı olacağını iddia ediyordu. Bunun gibi birçok örnek sayılabilir. Bunların gösterdiği en önemli şey aslında o yıllarda Almanya'da Hristiyanlığın figural yorumunun bir mücadele alanı olmasıdır. Ernst Bloch'un "Zamanımızın Mirası" (*Erbschaft dieser Zeit*) olarak Türkçeye çevirebileceğimiz kitabında 1937 yılında "Üçüncü Reich" üzerine yazdıkları Auerbach'ın 1938'de yayımlanan "Figura" makalesinde yazdıklarıyla çarpıcı benzerlikler taşır, bilhassa Origen'den bahsettiği pasajlar. Auerbach gibi Origen'in Hristiyan metinlerinin çok katmanlı yorumuna değinen Bloch, dünya tarihinin vaat edilen bir kurtarıcı ve onun figürleri dolayımında okunmasının izlerini İsa'dan sonra üçüncü yüzyılda yaşa-

mış bu din aliminin çalışmalarında sürer. Origen'in maddi, manevi, ilahi olarak üç kademeye ayırdığı yorumlama biçiminin XII. yüzyılda St. Victor'lu Hugh tarafından murakabe ve müminin içsel gelişimi formunda yeniden üretildiğini söyler. Maddi; bedensel dünyayı, manevi; iç dünyayı, ilahi ise insanın tanrılaşmasını temsil eder. Bloch, kurtuluş temelli bir tarih anlayışı sunan bu görüş için Hegel'e gönderme yaparak handiyse ilk *Tinin Görüngübilimi* der. Ancak iç-yüzün büyük psikoloğu dediği Hugh'nun açıklaması, Hegel'in aksine, bireyle sınırlıdır. Auerbach da insanın kendini yazmasında Hugh'nun önemli bir merhale olduğunu söyler. Bu açıklamayı esaslı bir tarih görüşüne çeviren, Hugh'nun çağdaşı Fioreli Joachim'dir. Joachim, Hugh'nun fert için öngördüğünü bütün insanlığa nakletmiştir. Tarih, tinin terakki etmesiyle ilerlemektedir. Dünyanın ilk çağı yasaya, yani babaya ve Eski Ahit'e kulluktur. İkinci çağ bedenle ruh arasında durmaktadır. Oğul ve Yeni Ahit ile başlamıştır. Dünyanın sonunu önceleyen üçüncü çağ henüz erişmemiştir. Üçüncü çağda İsa yeryüzüne inerek bin yıl sürecek cennetin krallığını kuracaktır. Bu çağ yeni ve ebedi üçüncü ahdin çağı olacaktır. Bloch, Joachim'in tarih anlayışındaki tabiri caizse dünyevi-kutsal çerçeveye dikkat edilmesini buyurur. Joachim'in mahareti öte dünyaya dikilen bakışları gelecekte yer alacak bir ütopya aracılığıyla bu dünyaya çevirmesindedir. Yeni ilahi yaşamın (*viri spirituales*) sunduğu necat dünyadan kurtulup ahirete varmak değil ama yeni bir dünyadır. Fırka-ı naciye dünyadadır. Onları bu dünyadan kurtarmak değil, onların dünyasını kurtarmak lazımdır. Dolayısıyla halas dünyada gerçekleşecektir: "Mesih'in krallığı bu dünyadadır; *bu dünya yeni bir dünya olduğunda*."<sup>28</sup> Lessing ünlü "İnsan Soyunun Eğitimi" denemesinde Joachim'in üçlü tarih şemasını Aydınlanma düşüncesine taşımıştır. Aydınlanma çağında artık Hristiyanlığın görevi tamamlanmış gibi görünmektedir. Yeni bir akidenin bidayetinde olduğu düşünülmektedir:

"Daha Yeni Ahit'in ilk risalelerinde vaat edilen yeni ebedi İncil'in çağı mutlaka gelecektir. Belki de on üçüncü ve on dördüncü asırlardaki bazı talipleri bu yeni ebedi İncil'in bir zerre ışığını yakalamışlar ve gelişinin çok yakın olduğunu ilan etmekte yanılmışlardır [...] Sadece biraz aceleciydiler. Daha çocukluk çağını yeni atlatmış muasırlarını aydınlanma

28Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, çev. Neville ve Stephen Plaice (Berkeley: University of California Press, 1991), 125.

olmaksızın, hazırlık olmaksızın, bir anda üçüncü çağa layık adamlar yapabileceklerini sandılar.”<sup>29</sup>

Bloch, Üçüncü Reich’in vurgusunun bu üçüncü çağa, “Bin-yıllık Reich”ın da yeryüzünde bin yıl sürecek tanrının krallığına atıfta bulunduğunu söyler. İnsanların zihninde açık tezahürlere sahip bu kurtuluş çağrılarını kitleleri harekete geçirmek ve otoritenin kutlu olduğunu telkin etmek için kullanılmıştır. Lessing’in “rasyonel İncil”ini beklerken karşısında Hitler’in *Kavgam*’ını bulur Almanya. İsa’nın krallığının *figürünün* Üçüncü Reich olması, Origen’le başlayan figural dünya tarihinin Nazizm’in zaferiyle bitmesi demektir. Ünlü İsviçreli kültür tarihçisi Jacob Burckhardt’ın 1872’de gittikçe milliyetçi hale gelen Alman tarihini eleştirmek için kullandığı müstehzi tabirle “Ademle başlayan koca insanlık tarihinin Alman muzafferiyetiyle kapanması” için birkaç yıl beklemek yeterli olacaktır.<sup>30</sup> Bloch bu kurtuluş ütopyasının sahip olduğu devrimci enerjinin Nasyonal Sosyalistler tarafından gasp edilmesine hayıflanmaktadır:

“Nazizm ekonomik cehaleti ve hâlâ aktif umut imgesini, geçmiş devrimlerin milenyumcu (*chiliastic*) imgesini, benzersiz biçimde harekete geçirmiştir [...] Elbette Luther’in çağında binyılcılık isyancı köylülerin savaş narasıydı. Bugünkü “Üçüncü Reich”ta ise reaksiyonun mağdurlarını –tamamen murdar edilmiş, sapkın ve çarpıtılmış biçimde– aptallaştırmaktadır ya da aptallaştırmıştır.”<sup>31</sup>

Auerbach’ın makalesiyle oldukça benzer motifleri ve motivasyonu paylaşan Bloch’un denemesi, sanki “Figura” metninin siyasi-toplumsal ajandası daha açık seçik ve filolojidense felsefi yanı ağır basan bir halidir. Bunun sebebi Bloch’tan bahsetmeden önce söylediğim üzere Eski Ahit-Yeni Ahit polemiğinin, dolayısıyla figural yorumun kendisinin o yıllarda yoğun bir tartışma konusu olmasıdır. Bu yüzden Auerbach’ın “Figura” makalesini kendi bilimsel gündemiyle birlikte bu tartışmanın bağlamında değerlendirmek hiç yadsınmamalıdır. Aynı saikle figura’nın tarihinde en başta duran Aziz Pavlus’a makalenin sonunda yer vermesi, yani Pavlus’u vurgulaya-

29 Bloch, *Heritage of Our Times*, 126.

30 Burckhardt’ın bu yıllarda von Preen’e gönderdiği mektuplar Fransa-Prusya Savaşı, Almanya’nın ulusal birleşmesi, Almanya’daki Yahudilerin durumu, Yeni Almanya’nın Avrupa’daki yeri ve kimliği hakkında ilgi çekici fikirler barındırıyor.

31 Bloch, *Heritage of Our Times*, 128

rak bitirmesi anlamlıdır çünkü Eski Ahit-Yeni Ahit tartışmasında milliyetçi bir Hristiyanlığı –Alman Hristiyanlığı ya da Nordik Hristiyanlık denebilir– destekleyenlerin en büyük hedefi Pavlus’tur. Pavlus, Judeo-Hristiyan terkinin timsalidir. Ancak Nazilerin iddiasının aksine Aziz Pavlus tam da Hristiyanlığın Yahudileşme tehlikesi karşısındaki en büyük figürdür. Çağdaş Avrupa düşüncesini Pavlus’la yeniden tanıştıran en önemli isimlerden Lyotard, Judeo-Hristiyan terkindeki tireye (“-”) odaklandığı kitabında bu çizgiyi izleyen ilk kişinin Pavlus olduğunu söyler. Yahudi ve Hristiyan’ı bir çizgiyle birleştirirken aralarındaki boşluğu unutmamız gereklidir. Lyotard’a göre bu terkin Yahudi’nin bulunduğu Judeo-Arap, Judeo-İspanyol, Judeo-Roman gibi diğerlerinden apayrı bir hüviyettir. Diğerlerinde Yahudi yaşamaktadır. Judeo-Hristiyan’da ise ölmüştür, fakat Hristiyan’ın içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla kapsanarak aşılmıştır. Diğer terkiplerde çizgi iki ögenin arasındayken ve iki taraf da yaşamını koruyorken Judeo-Hristiyan’da iki ayrı öge yoktur. Çizgi Yahudi’den Hristiyan’a doğrudur. Yahudi bu yaşamsızlığı temsil eden çizgiyi katetmek ve kendini yadsımak zorundadır. Tevrat hükmünü yitirmiştir ancak Hristiyanlığın yeni yorumunda yaşamını sürdürmektedir.<sup>32</sup> Auerbach’a göre de İseviligi Yahudi dininin radikal bir hizbi, İsa’yı da Roma zamanında yaşamış ve din-daşları tarafından bozguncu olarak addedilmiş; az takipçisi olan heretik bir Yahudi lider olmaktan kurtarıp evrensel iddiasına taşıyan isim Pavlus’tur. Bu yüzden aslında başlangıçta tamamıyla ilmî ve oldukça teknik görünen ancak icazkarane bir hermenötik güç gösterisi olduğu kadar politik gerilimle yüklü makale, Pavlus’a en mühim görevi yüklüyor ve makalenin sonuna yerleştiriyor. Ancak bu Hegelci denklemde Yahudiler Yahudi olarak kurtulamazlar. Nasıl ki Pavlus’un Hristiyan kanonuna raptettiği Tevrat artık bir yasa kitabı ve ulusal tarih olmaktan çıkmış ve Mesih’i haber veren anlatılara dönüşmüşse, çağdaş Avrupalı Yahudiler de dönüşmüştür veya dönüşmelidir. Tıpkı Eski Ahit’teki Yahudilerin İsa’nın, Ahd-i Atik’in kendisinin de Ahd-i Cedid’in gölgesi olması gibi, çağdaş Yahudiler de ancak Avrupalı olarak, ancak kimliklerinin bir boyutunu yadsıyıp Avrupa’da yer alabilirler. İsa’nın gölgesidirler. Bu manada Auerbach’ı Avrupa’da Yahudi “sorununu” konu eden Spinoza’nın ve Marx’ın mirasına yerleştirmekte beis yok gibi durmaktadır. Ki-

<sup>32</sup>Jean-François Lyotard ve E. Gruber, *The Hyphen: Between Judaism and Christianity* (New York: Humanity Books, 1999), 15. Lyotard bu Hegelci yorumda aynı zamanda filozofun *Aufhebung*’u Pavlus’tan öğrendiğini ima etmektedir.

lise babaları döneminin mühim filozoflarından Iustinus'un diyalogunda kurguladığı Haham Trypho'ya dediği gibi "[Bu sözleri] tanımıyor musun Trypho? Tanıyor olmalısın çünkü sizin kutsal kitabınızda yazıyor, daha doğrusu bizim kitabınızda. Çünkü biz ona inanır ve itaat ederiz. Öte yandan siz okusanız da onun ruhunu kavrayamazsınız."<sup>33</sup>

## İSLAM, İBRAHİM'İN DUASI VE FİGURAL YORUM

Auerbach'ın çok uzun bir dönem Türkiye'de kalmasına rağmen Türkçe öğrenmemesi, *Mimesis*'i İstanbul'da yazmasına karşın kitapta Türkçeden ve Avrupa kimliğinin oluşmasında etkili olmuş İslam toplumlarının eserlerinden örneklere yer vermemesi kimi araştırmacılarca yadırganan bir durumdur. Daha sosyal bir kişiliğe sahip Spitzer'in kısa sürede Türkçeyi öğrenmesi ise alkışlanır. Emily Apter'e göre Spitzer'in akademik çevrelerde en az Auerbach kadar saygınlık görmesine rağmen onun kadar popülerleşmemesinin sebebi ikisinin izlediği farklı yollardır.<sup>34</sup> Spitzer'in çalışmaları geniş bir külliyat oluşturur ama sistematik bir şema sunmaz. Ayrıca Auerbach'ın *Mimesis*'i gibi bir *magnum opus*tan yoksun olması onun mirasının izini sürmeyi güçleştirir. Spitzer'in karşılaştırmalı edebiyata katkısı bu çalışma alanının üniversite bünyesindeki gelişmesiyle koşuttur, yani katkısı daha ziyade kurumsal bir hüviyete sahiptir. Onun dilbilimsel kozmopolitizmi kolektif üretimi destekliyordu. Auerbach'ın münzevi karakterinin aksine kamusal tartışmaya açık ve birlikte bilgi üretimini teşvik ediyordu. Hem Türkiye'de hem de ABD'de yetiştirdiği bilim insanları onun bu yönünü vurgularlar. Spitzer'in İstanbul Üniversitesi'nde kürsü kurucusu olduğu gibi daha sonra davetli olarak gidip yerleştiği Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Johns Hopkins Üniversitesi'nde de hayatı boyunca kürsü başkanlığını yürütmesi karşılaştırmalı edebiyat alanının oluşmasındaki rolünün kurumsal niteliğini gösterir.

*Mimesis*'te neden Türkçe bir eserin tartışılmadığı sorusunun muhatabı Auerbach'tan çok biziz. Öncelikle Auerbach'ın yaşadığı

33 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* (Washington: The Catholic University of America Press, 2003), 44.

34 Emily Apter, *The Translation Zone: A New Comparative Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 47.

dönemki Türkiye’de devletin sıkı Batılılaşma politikası Türk toplumunun yakın tarihine ve İslami kimliğine muhalif ilerliyordu. Auerbach mektuplarında Türk toplumunda yaşanan milliyetçi dönüşümün, kendisinden kaçtığı Almanya’ya ne kadar benzediğinden bahsederek hoşnutsuzluğunu dile getirir. Auerbach’tan istenen bu Batılılaşma programına uygun bir müfredattır. Bu manada Avrupalı bir filolog olarak Auerbach’ın konfor alanından çıkmasını istemek, onu Türk kültürüyle etkileşime zorlamak şöyle dursun; bunun tam aksini telkin eden bir yönetim vardır. Peki Auerbach’ın figural yorumunu idame ettirsek, mesela *Mimesis*’in ünlü birinci bölümündeki İshak’ın kurban edilişi sahnesini İslam’daki anlatıyla mukayese edersek neler çıkarabiliriz?

Jacob Taubes, daha sonra *The Political Theology of Paul* olarak kitaplaşacak ve 2000 sonrası Avrupa düşüncesinde Aziz Pavlus’un yeniden canlanmasına en büyük katkıyı sunacak Heidelberg seminerlerinde, bir defasında Amerikalı bir öğrencisinin Eski Ahit ile Yeni Ahit’in farkının ne olduğunu sorulduğuna aktarır. Eski Ahit’i bir laytmotife indirgeyecekse bunun Tanrı’dan oğul niyaz eden, bir çocuk için yalvaran kısır kadın figürü olduğunu söyler; Sara, Rebe-ka, Rahel, Hanna...<sup>35</sup> Bu motife tabii ki Tanrıyla “sözleşmenin” asıl tarafı İbrahim’i de eklemek gerekir.<sup>36</sup> Eski Ahit’te herkes Tanrıdan oğul dilemektedir. Yeni Ahit’e baktığımızda ise İsa’nın ölüleri diriltmek, âmâları iyileştirmek, kötürümleri yürütmek dahil birçok mucize gösterdiğini ancak bir şeyin hiç olmadığını yazar. Hiçbir kadın kendini Mesih’in ayaklarına atarak ondan bir evlat istemez. Çünkü bu murat onun gelişle son bulmuştur.<sup>37</sup> İsa vaat edilmiş

35Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul* (California: Stanford University Press, 2004), 59.

36Genesis 15: 18-21: O gün RAB Avram’la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: “Mısır Irmağı’ndan büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan bu toprakları, Kenliler’in, Kenizliler’in, Kadmonlular’ın, Hititler’in, Perizliler’in, Refahılar’ın, Amorlular’ın, Kenanlılar’ın, Girgaşlılar’ın, Yevuslular’ın topraklarını senin soyuna vereceğim.”; Genesis 17: 4-9: Seninle yaptığım antlaşma şudur dedi: “Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram değil, İbrahim olacak. Çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım. Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin ve senden sonra soyunun Tanrısı olacağım. Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım. Tanrı İbrahim’e, ‘Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız’ dedi.”

37Taubes, *The Political Theology of Paul*, 59.

oğuldur. İsa hem kendisinden önceki oğulları (Eski Ahit'teki peygamberler) tamamlayarak duayı gerçekleştirir hem de Adem'in günahının (asli/kalıtımsal günah) diyetini ödeyerek Tanrının kuzusu olur. Böylece Akide sahnenin tam bir figürünü (tecelli) elde ederiz. İşhak, kelam olarak İsa'yı temsil ederken Tanrının gönderdiği kurbanlık da bedenini temsil eder. Böylece İsa'nın gelişi Tanrının insanlara vaadini (nimetini) tamamlar. Ayrıca Tanrının insan suretinde yeryüzüne inişi (incarnation/tecesst) sıradan olanın yceyle birleşmesinin, hiyerarşinin yıkılmasının kökenini oluşturur.

Auerbach'ın *Mimesis*'in birinci bölümünde –sonsözde iddia ettiğinin aksine– Tevrat'ın herhangi bir kısmını değil de Akide meselini seçmesi önemlidir nk bu kısa bütün ilksel, arke-imejeleri içerir: kalıtsal günah, vaat edilmiş oğul, kurban, Tanrı kuzusu, Tanrı'nın inayeti, insanların felahı ve gerçeğin açığa çıkması. Bu kıssanın gücünü elde eden, bu kıssanın makbul yorumunu elinde tutan grup tarihsel ve ilahi olanın kudretine de nail olduğunu ispatlamış olur. Tarihin tamamlanması, Tanrı'nın nimetini tamamlamasıyla aynı şeydir. Yani gerçeğin açığa çıkmasıdır. Bütün kutsal kitapların takip ettiği bu evrensel hakikattir.

Kuran'da Hz. İbrahim'in hangi oğlunun kurban edileceği belirtilmemiş olduğundan bu konuda görüş ayrılığı vardır. Bununla birlikte erken dönemde kurbanın İşhak olduğu hususunda ittifak ederler. Sahabeden Hz. Ali ve Hz. Ömer, ulemadan ise Taberi ve İbn Kuteybe buna kanaat getirir. Abdullah b. Mes'ud İşhak peygamber için “zebihullah” sıfatını kullanır.<sup>38</sup> Miladi X. yüzyılın sonuna kadar İşhak'ın kurban olduğu düşüncesi hakimdir. Daha sonraki İslam uleması İşhak'ı İsmail ile değiştirerek aslında bu kurban figürünü ve vaat edilmiş oğlu Hz. Muhammed'e hasrederler. Böylece Hz. İsa'yı da bir figüre dönüştürür ve Tanrının nimetini Hz. Peygamer ile tamamladığını ima ederler.<sup>39</sup> İsmail bir kölenin

38 Ömer Faruk Harman, “İşhak,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/ishak> (eriş. tar. 29 Mayıs 2020)

39 Bilindiği gibi *Eski Ahit*'te Tanrı ahdini ve nimetini İşhak'ın soyuna taahhüt etmiştir. İbrahim'in endişelenmemesini, İsmail'in soyundan büyük bir mmet yaratacağını buyurur. Ne ki Tanrısal kayra İşhak'a verilmiştir. Bkz. Genesis 17: 18-21: “Sonra Tanrı'ya, ‘Keşke İsmail'i mirasçım kabul etseydin!’ dedi. Tanrı, ‘Hayır. Ama karın Sara sana bir oğul doğuracak, adını İşhak koyacaksın’ dedi, ‘Onunla ve soyuyla antlaşmamı sonsuza dek sürdüreceğim. İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacağım; onu verimli kılacak, soyunu alabildiğine oğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım. Ancak antlaşmamı, gelecek yıl bu zaman Sara'nın doğuracağı oğlun İşhak'la sürdüreceğim.’ ”



oğlu olarak soyluluktan beridir. İbrahim tarafından annesi Hacer ile birlikte Mekke'ye götürülerek topluluktan uzaklaştırılmış, bir anlamda terk edilmişlerdir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber bir kölenin soyundan gelip Allah'ın nimetini tamamladığı ve kurtuluşun bilgisini vahyettiği dinin resulü olmakla yüce-alçak ikiliğinin kalkmasını, stillerin karışmasını ve özgürleşmeyi temsil eder. Peygamberin "ben iki kurbanın oğluyum" ve "ben atam İbrahim'in duası,<sup>40</sup> kardeşim İsa'nın müjdesi[yim]"<sup>41</sup> hadislerinin<sup>42</sup> bu figural yorum içinde okunması gerektiği gibi Saff suresinin altıncı ayeti de buna delalet eder.<sup>43</sup> Mesihî vaadin İsmail'in tavassutuyla Hz. Muhammed'de tecelli (transfiguration) etmesi hem Eski Ahit'teki hem de Yeni Ahit'teki ahdi feshetmiş olur. İslam ancak bu tecelliyle kendinden önceki iki semavi dini tamamlamış, aşmış ve ilga etmiştir. Aksi takdirde İslam bu ikisini tamamlayan değil, onlardan sapan bir din olurdu. Bu da onun evrenselliğine ve tarihsel rolüne, yani gerçeğin örtüsünü kaldırdığı (küfür vs. vahiy) iddiasına zarar verirdi. Müteahhirin alimlerinin akidede kurban edilenin İshak değil de İsmail olduğunu söylemeleri, durumu böyle tevil etmeleri Pavlusçu bir hamle olarak değerlendirilebilir. Bu hamleyle Pavlus'un Yahudiliğe yaptığı Hristiyanlığa ve Yahudiliğe uygulanmıştır. Bu yorum Eski Ahit ve Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'in pre-figürü ve müjdecisi kılmıştır. Böylelikle İslam dünya tarihine eklendiği gibi Yahudilik ve Hristiyanlık da İslam'ın geçmişine/tarihine dahil edilmiştir.

Kuran-ı Kerim'in ayetleri teslisi, İsa'nın Tanrının oğlu olduğunu reddettiği gibi Yahudilerin de benzer inançlarını (Üzeyir'in Tanrının oğlu olduğu iddiası) kesin bir dille tekzip eder. Bu nedenle İslam'da bu iki dine koşut bir apokaliptik kurtarıcı inancının ve "cennetin krallığı" nosyonunun gelişmesi beklenemezdi. Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü ve vaadini tamamladığı son dinin peygamberi olmakla birlikte, ancak bir insan ve kul olduğunun

40 "Soyumuz içinden, onlara senin ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi çıkar Rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi." (Bakara 2: 129)

41 Burada İsa'nın müjdesinin Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

42 *Müsned* 4: 127, 128, 5: 262; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 656.

43 "Hani, Meryem oğlu İsa, 'Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim' demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeleri getirince, 'Bu, apaçık bir sihirdir' dediler."

yadsınamaz biçimde ortaya konusu monoteizm vurgusunu gösterdiği gibi bu konudaki evrensel yasa koyuculuğunun diğer dinlere göre çok daha açık ve baskın olduğunu gösterir. Bütün bunlara rağmen miraç, mehdi ve Mesih inançları hem ulema hem de halk arasında kök salmayı başarmıştır. Araştırmacılar bilhassa tedvin döneminde Hristiyan dünyayla yoğun karşılaşmanın Mesih inancına kaynaklık ettiğini düşünürler. Mesih beklentisi mehdi inancıyla birleşmiş ve tasavvuf ekollerinin de etkisiyle hem Sünni hem de Şii Müslümanlar arasında yaygın olarak benimsenmiştir. Bu inançları diğer dinlerin etkisine ve tarihsel karşılaşmaya bağlayanlar çok haklı bir noktaya işaret etmektedir ancak bu arketipin insan zihnindeki, deyim yerindeyse, ezeli yeri ihmal edilmektedir. Eskatolojik ve apokaliptik inançlar başka bir dış etkene ihtiyaç duymaksızın bu figürü üretme kapasitesine sahiptir. İslam kaynaklarında bu tarz bir figürün tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Abdullah bin Sebe tarafından dillendirildiği düşünülmektedir. Yemenli Yahudi bir soydan geldiği sanılan ve fitne hadisesindeki rolünden dolayı tartışmalı bir kişi olan Abdullah bin Sebe'nin Hz. Ali'nin ölmediği, kıyamet gününden evvel dünyaya inip adil bir hükümlanlık kuracağı fikri (bu Taberi'de Hz. Muhammed'e atfedilir. Peygamberin İsa gibi yeryüzüne döneceği düşünülür) Müslümanlar arasında taraftar bulmamıştır ancak Galiyye (Gulat-ı Şia) mezhepleri ve insanlara ilahlık atfeden görüşleri, aşırı bulunmak ve azınlık olmak koşuluyla olsa bile, varlıklarını sürdürmektedir. Burada dikkat edilmesi lazım gelen Sebe'ye'nin marjinalleştirilerek alt edilmesi değil, dinin açık hükümlerine karşın çok erken tarihlerde böyle temayüllerin ortaya çıkmasıdır. Kendinden önceki büyük tarihsel figürün varisi kabul edilen (bu durumda Hz. Muhammed-Hz. Ali) ancak misyonunu tamamlayamadan şehit edilen figür, arkasında şahitlerini bırakmıştır. Bir gün geri dönerek şahitlerini doğrulayacak, böylece kendi şahadetini de tamamlamış olacaktır. Kurtarıcı kahraman figürün trajik ölümünün kabul edilmeyip bir şekilde yaşadığına ve döneceğine duyulan inanç, bugün dahi çok farklı formlarda hayatını sürdürmektedir. Nitekim İsnâaşeriyye'nin tevessülüyle İslam'daki bu ekstrem akımlar da daha makbul bir forma tebdil edilmiş, gelecekte belirecek mehdi inancıyla –kurtarıcının göğesi alındığı inancı yerine– takviye edilmiştir. Mesih'in yeryüzüne ikinci gelişi de tekrar yorumlanarak öğretiyeye katılmıştır. Kral Davut'un soyundan gelecek kurtarıcının Yahudileri zilletten kurtarıp tekrar kendilerinin hakimi kılacağı düşüncesi –Hristiyanlık bu görüşün İsa ile tamamlandığı ve onun sadece Yahudileri değil tüm insanları

kurtardığı (kurtarıcının evrenselliği) iddiasını taşıyor– nasıl Yahudilerin sözde iktidarını ve seçilmişliğini kanıtlıyorsa, mehdi düşüncesi de Emeviler ve Abbasiler gibi devletlerin egemenliklerinin “kutlu” olduğu görüşünü güçlendirmek için kullanılmıştır. Bu devirler ne kadar uzak görünse ve beşeriyetin metafizik çağı geride bıraktığı düşünülse de figürâ insanın yapıp etmelerinde kendini göstermeye devam etmektedir.

## SONSÖZ

Auerbach eserine yazdığı sonsözde kendisine rehberlik eden fikirlerden söz eder. Bunlardan ilki klasik doktrin adını verdiği, edebi temsilin hiyerarşik yapısı hakkında. Modern realizmin erken XIX. yüzyıl Fransasında ulaştığı formu bu doktrinden özgürleşmek olarak tanımlar. İkincisi, XIX. yüzyıldaki bu devrimin türünün tek örneği olamayacağına karar verir. Bunun tarihsel öncüllerinin olması gerektiğini düşünür. Klasik teoriden ilk ayrılmanın Mesih’in hikayesiyle yaşandığına inanır. Ancak bu iki kırılma, yani XIX. yüzyıl Fransız realizmi ve İsa’nın öyküsü karşılaştırıldığında bunların tamamen farklı durumlarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlar doğurduğunu görecektir. Bunu da “figura” ile aştığını iddia eder, fakat figura eserin çeşitli yerlerindeki örneklerden başka *Mimesis*’i tanımlayan ve organizasyonunu ortaya koyan bir teori olarak hiçbir zaman tanımlanmaz. Onun yerine bu başlığı taşıyan makalesini referans gösterir. Tamamen metinden yola çıkan, bir önsöz bile bulunmayan, okuru doğrudan tartışmasının içine çeken ve temel iddiasını da –Said’in Geertz’den esinlenerek tavsif ettiği– bu filolojik “yoğun betimlemede” bulan kitabın bu konuda farklı davranması beklenemezdi.<sup>44</sup> Soyut bir teori kurmak istemediği gibi eserlerin hepsinde ortak olarak bulunan çok somut verilerle belirlenmiş bir edebiyat tarihi de kurmayan Auerbach’ın *Mimesis*’i bu sebeple ne bir poetika ne de bir edebiyat tarihi çalışması ama sürekli elindeki metne odaklanmakla birlikte ölçeğini sürekli genişleten bir hermenötik bakıştır. Dolayısıyla Auerbach edebiyat tarihinin kendisini bir yazınsal yorumlama etkinliği olarak kuruyor. *Mimesis*’teki metinlerin işaret ettiği edebiyat tarihinin yalnızca

44 Edward Said, “Introduction to the Fifteenth-Anniversary Edition,” *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, xxi.

kendilerinin oluşturduğu bir tarihe gönderme yaptığını söylemek haksızlık olurdu, ancak bunların konvansiyonel bir edebiyat tarihi oluşturduğunu ifade etmek de Auerbach'a aynı derecede haksızlık etmek olur. Öte yandan yaklaşık üç bin yıllık bir zamana yayılan metinlerle ilgilenen *Mimesis*, mecburen bunlara düzenleyici bir şema getirmiştir: klasik doktrinin katı bir tanım içinde ele alınması, yüce (*sublime*) fikrinin esnek kullanımı (stil, duygu, vs.) gibi. Ayrıca Auerbach'ın savaş dönemi Avrupa'nın gerçeklikleri içinde yazdığını ve bu anlamda bağımsız değil, ideolojik ve politik olarak yüklü olduğunu unutmamalıyız.

## KAYNAKÇA

- Apter, Emily. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*. Çev. Herdem Belen, Hüseyin Ertürk. İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.
- . *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Çev. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- . *Scenes From the Drama of European Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- . *Yabanın Tuzlu Ekmeği*. Haz. Martin Vialon. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Bloch, Ernst. *Heritage of Our Times*. Çev. Neville ve Stephen Plaice. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Butler, E. M. *The Tyranny of Greece Over Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Calin, William. *The Twentieth Century Humanist Critics: From Spitzer to Frye*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- Dawson, John David. *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "İshak." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/ishak> (eriş. tar. 29 Mayıs 2020).
- Hartman, Geoffrey. *A Scholar's Tale*. New York: Fordham University Press, 2007.
- Holquist, Michael. "The Last European: Erich Auerbach as Precursor in the History of Cultural Criticism." *Modern Language Quarterly* 54 (1993): 371-91.
- Konuk, Kader. "Erich Auerbach and the Humanist Reform to the Turkish Education System." *Comparative Literature Studies* 45 (2008): 74-89.
- Konuk, Kader. *Doğu Batı Mimesis: Auerbach Türkiye'de*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Khayyat, Efe. *Istanbul 1940 and Global Modernity: The World According to Auerbach, Tanpınar and Edib*. New York: Lexington Books, 2019.
- Kundera, Milan. *Roman Sanatı*. Çev. Aysel Bora İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- Levin, Harry. "Two Romanisten in America: Spitzer and Auerbach." *The Intellectual Migration: Europe and America (1930-1960)*, ed. Donald Fleming ve Bernard Bailyn, 463-84. Massachusetts: Harvard University Press, 1969.

- Ludlow, Morwenna. "Spirit and Letter in Origen and Augustine." *The Spirit and the Letter*, ed. Paul S. Fiddes ve Günter Bader, 87-102. London: Bloomsbury, 2013.
- Lyotard, Jean-François ve E. Gruber. *The Hyphen: Between Judaism and Christianity*. New York: Humanity Books, 1999.
- Martyr, Justin. *Dialogue with Trypho*. Washington: The Catholic University of America Press, 2003.
- Melberg, Anne. *Theories of Mimesis*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Porter, James. "Erich Auerbach and the Judaizing of Philology." *Critical Inquiry* 35 (2008): 115-47.
- Ranciere, Jacques. *Kurmacanın Kıyıları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Redfield, J. Adam. "Auerbach At Saints Peter And Paul: Mimesis As Figural Autobiography." *Domenicani a Costantinopoli prima e dopo l'impero ottomano*. Firenze: Nerbini, 2017.
- Spitzer, Leo. "Review of Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter." *American Journal of Philology* 70 (1949): 425-31.
- Taubes, Jacob. *The Political Theology of Paul*. California: Stanford University Press, 2004.
- Oruç, Fırat. "Rewriting the Legacy of the Turkish Exile of Comparative Literature." *Journal of World Literature* 3 (2018): 334-53.
- Vernant, Jean Pierre. "Önsöz." Maurice Olender, *Cennetin Dilleri*. Ankara: Dost Yayınları, 199.
- Weinstein, David ve Avihu Zakai. *Jewish Exiles in the Shadow of the Third Reich*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Woolf, Virginia. *Deniz Feneri*. Çev. N. Akseki Öncül. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

**BETWEEN KATECHON AND SAGA: ERICH AUERBACH AND HIS  
MIMESIS****ABSTRACT**

Erich Auerbach's *Mimesis*, written in Turkey during the Second World War, is one of the most important texts of twentieth century. The long expected Turkish translation of the book came out in 2019. This study first introduces and categorizes the works on *Mimesis*. Considering the war time conditions of the 1940s, I revisit the oft-mentioned idea that the Aryan-Semitic dichotomy is the main issue of *Mimesis*, from *Homer-Old Testament* discussion in the first chapter to the *Lighthouse* analysis in the last chapter. I suggest that this reflects the historical context of the book but not its main issue. In addition, I compare Auerbach's concept of *figura* in *Mimesis* with Bloch's essays on the Third Reich and Origen and demonstrates that this was a common theme in the Old Testament-New Testament debates in Germany at the time. Finally, I discuss an issue resented by Auerbach's Turkish audience: Why Auerbach did not include in his study a Turkish work or one of the Islamic classics? And by comparing the scene of the sacrifice of Isaac in the famous first chapter of *Mimesis* with the same narrative in Islam, it scrutinizes how figural interpretation can be applied to Islamic sources.

**Keywords:** Auerbach, *Mimesis*, Second World War, Aryan-Semitic dichotomy, *figura*.





## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Ahmed El Shamsy. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. New Jersey: Princeton University Press, 2020. 295 pages.

---

**Ayşe Başaran**

Istanbul Şehir University  
aysebasaran@sehir.edu.tr  
orcid: 0000-0001-8709-0245

---

In his formidable account of the transformative power of the written word, Roger Chartier wrote that “If the French of the late eighteenth century fashioned the Revolution, it is because they had in turn been fashioned by books.”<sup>1</sup> Following his cue, many studies on book culture in the last two decades have sought to establish links between printed books and revolutions. In the Arab context, scholars have studied the way printing shaped the *nahda*, or Arab “awakening,” of the late nineteenth and early twentieth centuries, often articulating the Arab revival as the culmination of Arab translations from European languages, adoption of European genres, and engagement with the modern sciences. More recent scholarship, however, has begun to question this assessment, and to attribute greater weight to homegrown factors. Ahmed El Shamsy’s latest monograph, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, falls into this latter camp. By unearthing the hitherto unknown Arab editors and intellectuals who used the new technology of the press to save classical books from oblivion, he argues for the emergence of an “indigenous modernity” in the Arabo-Islamic intellectual tradition (p. 171).

195

Dîvân  
2020/1

---

<sup>1</sup> Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution* (Durham and London: Duke University Press 2004), 67.

El Shamsy's book is divided into eight chapters, in addition to an introduction and a conclusion. He begins his account by challenging our contemporary notions of "the classics" in the Arab intellectual tradition, suggesting that many works only became classics because they made it into print where others did not. Al-Shafi'i's *Umm*, for instance, is an indisputable source for studying Islamic law today, but a century ago it was not required reading even among Shafi'i jurists. El Shamsy argues that our perception of the Islamic intellectual tradition today is largely a product of the efforts to resurrect, edit, and print Arabo-Islamic classics in the nineteenth and early twentieth centuries. Transforming the broad literature of classical manuscripts into an essential canon of printed Islamic texts required the "marshaling of an array of philological, organizational, and financial resources" carried out by various individuals who "harnessed the multidirectional potential of print" to further their different agendas (p. 5).

The book begins in the early nineteenth century, when manuscript culture was still dominant. The literature in circulation at the time contained few of the early and classical works of Arabo-Islamic intellectual culture (from the ninth to fifteenth centuries). El Shamsy notes several reasons for this. Traditional libraries were in decline because of diminishing institutional support. European book collectors, mainly Orientalists and diplomats, also played a role, further depleting the pool of early classical manuscripts. Hence, in many cases, classical scholarship survived only in fragments and citations, often in distorted form.

Chapter 2 explores the "postclassical" period of Muslim scholarship, referring to the canonization of a particular group of classical books after the sixteenth century. El Shamsy argues that this small body of books and commentaries on them constituted the main teaching texts of the period after the sixteenth century; familiarity with these clusters was sufficient for one to be considered "educated." The proliferation of glosses on these texts produced a "self-contained referential universe in which earlier works were progressively sidelined and forgotten" (p. 35), a trend exacerbated by the "anti-bookish" attitude of Sufis who viewed inspiration, rather than book learning, as the key to true knowledge. Arabo-Islamic book culture was thus already on the wane at the threshold of the print era.

El Shamsy is aware of the proximity of these claims to the narrative of Islamic decline, according to which Islamic thought entered a period of stagnation after the classical era and found its lost vigor only much later, spurred by the influx of ideas from Europe. Even though he rejects the ideological label of "decline," he does not hold back from stating what he calls

the “facts” of this discourse. I find this position a much-needed corrective today, when many studies seem to have made it their business to romanticize so much of Islamic history as a counter to Orientalist discourse.

In Chapter 3, El Shamsy turns to the birth of the Arabic printing industry. He claims that from the 1850s, printing allowed reformists like Rifat al-Tahtawi to expand and diversify the scope of the books included in “the classics.” Driven by their vision of intellectual renewal rather than by the government school curriculum or concerns for profit, they utilized print to introduce “forgotten but valuable ideas to the Arabic reading public” (p. 78). But those preparing older works beyond the postclassical canon faced many challenges, including the need to survey the extant manuscripts of a single work, the lack of reliable reference works for specialized vocabulary, and the need for a critical philology. As El Shamsy discusses in Chapter 5, these problems were addressed by Ahmad Zaki, who established the model of the editor (*muhaqqiq*) as an expert scholar, one who used scholarly verification (*tahqiq*) to check “manuscripts and variants against each other and against the editor’s own knowledge” (p. 138). While his philological toolkit was inspired by Orientalist editing practices, Zaki engaged with the Arabo-Islamic heritage in an attempt to “root modern institutions of knowledge in their classical context” instead of simply adopting Western institutions, ideas, and terminology (p. 127). The implementation of a critical philology would become more imperative into the 1920s, when the books of the Arabo-Islamic heritage were becoming fairly accessible through print. Hence Chapter 8 describes how scholars such as Muhammad Shakir and Ahmad Shakir turned to resurrect a native philological tradition to address the particular problems of the field rather than simply following the Western methods. As this critical scholarship questioned the truth and authenticity of inherited texts, it also posed a challenge to the postclassical scholarly orthodoxies.

To reinforce the “human” component of his account, El Shamsy also devotes a chapter (Chapter 4) to the extended coverage of a growing body of intellectuals and bibliophiles who also began to take an active hand in discovering, disseminating, and consuming them. With “one foot in the old scholarly tradition and the other in the [...] modernizing Egyptian state” (p. 93), these intellectuals and bibliophiles commanded both social and financial capital, and they put both to work in the search for long-forgotten classical texts, including histories, ethical advice literature, and early works of poetry and prose, which they deemed the “cultural lifeblood of a modernizing Egypt” (p. 100). They collected significant manuscripts, prepared

them for publication, and widened their circulation through literary salons and publications in the new media.

For some, this effort went hand in hand with a reformist mission, reviving forgotten works from classical tradition to be harnessed as exemplars. Chapter 6 shows that reformers such as Muhammad Abduh and Tahir al-Jazairi were well aware of the impact disseminating classical works could have “at a historical moment at which large-scale literacy was transforming Muslim publics across the Arab lands” (p. 170). Their focus on the rediscovery of ethical, historical, and literary works aimed to contribute to “the edification of Muslim society” and its “social improvement” (p. 165). The search for and publication of writings on religious thought and practice is taken up in Chapter 7, where less-visible reformist ulema such as Jamal al-Din al-Qasimi and Mahmud Shukri al-Alusi take center stage. Seeking to revitalize Islamic thought, these figures concentrated on classical works penned by the likes of Ibn Taymiyya, Avicenna, Ibn Miskawayh, al-Ghazali, and Ibn Arabi. In addition to attacking the postclassical canons and scholastic orthodoxy, they also challenged established literary and religious practices rooted in esoteric Sufi ideas, as exemplified in shrine veneration.

Each of these chapters is an engaging read. And taken as a whole, *Rediscovering the Islamic Classics* is a first-rate analysis of a particular thread within Arabo-Islamic scholarship that prioritizes engagement with Islamic classics as a way for Arab intellectuals to construct their own pasts and reckon with the challenges of modernity. While El Shamsy integrates the printing press into this account, he is concerned with it more as a “site” and a “means” for this transformation than as a technology (p. 5). It is written from the perspective of the “producers” of the printed texts rather than the consumers. One of the greatest strengths of the book resides in its long discussion of various individuals associated with book learning, collecting, and editing. In different ways, all of these actors engaged with books to settle accounts with their own classical heritage or to meet the encroaching political, economic, and cultural challenges of Europe. These discussions further illuminate the intellectual origins behind the printing of classics. One must also note El Shamsy’s expertise in and former studies on manuscripts in Islamic legal history. This background places him at a great advantage while dealing with the resurrection of classics in printed form, and his command of extensive primary literature is evident throughout the book.

One objection I would raise concerns the title of the book: *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an In-*

*tellectual Tradition*. This title suggests that the book speaks to the wider tradition of Islamic book printing, but the book's geographic scope is limited mostly to Egypt, with a few extensions into the Levant, Syria, and Iraq. While El Shamsy offers incidental references to the Ottoman Empire and the libraries of Istanbul in different chapters (i.e. pp.136-37), he provides no satisfying account of the state of publishing in Istanbul, a city where many Islamic classics were printed in Arabic, often in multiple editions. Without an evaluation of editorial practices in Istanbul, any general conclusions about "Arabo-Islamic" scholarly practices thus seem premature. In this context, a wider discussion of the Lebanese Arab writer, journalist and intellectual, Faris al-Shidyaq could have been especially informative. As a key figure of the *nahda*, he also established in Istanbul the Jawa'ib Press in 1870 and published a long series of Arabic books.

I should also make a few remarks about the organization of the book. The timeframe of the book extends from the early nineteenth century to the middle of the twentieth century. As a result, El Shamsy provides only a general sketch of certain periods, such as the early years of printing in the second quarter of the nineteenth century. Similarly, the thematic nature of chapters 4–8 does not leave much space for a discussion of the political, economic, and cultural developments of the era. Even the broader framework of the *nahda* is missing. This lack of context makes it hard to follow the accounts of numerous individuals, including Muhammad Abduh and Rashid Rida, and makes it seem as though publishing activities happened in a vacuum. These occasional weaknesses in the historical context may become confusing for readers, especially non-specialists. At other times, he is very careful to explain his choice of terminology as in the case of the usage of "postclassical" and "scholasticism."

These points aside, *Rediscovering the Islamic Classics* makes a substantial contribution to the literature on the transformation of Islamic thought in the nineteenth century. In a more distinctive fashion, it makes a welcome turn towards the intersection of this field with the history of printing.

**M. A. Muqtedar Khan. *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*. New York: Palgrave Macmillan. xxi+278 pages.**

---

**Yasin Ramazan Başaran**

Marmara University  
yasin.ramazan@marmara.edu.tr  
orcid: 0000-0003-4699-7451

---

M. A. Muqtedar Khan, who is widely known for his earlier edited work *Islamic Democratic Discourse* and his article *What is Enlightenment? An Islamic Perspective*, presents this time a monograph which is focused on a single task. The argument of the book is carefully structured to invite the reader to reflect upon a long-lasting problem. Moreover, it not only analyzes the problem thoroughly but also offers a solution to it by doing justice to both historical and conceptual aspects of the problem.

The author intends to propose an alternative paradigm for Muslims in overcoming their ongoing troubles regarding international security, conflict resolution, foreign policy, interfaith relations and social reform and development, and nation-building. Khan argues that instead of focusing on a structural level by demanding a Shariah-based state, Muslims can find ways to deal with social and political issues by invoking the principle of *Ihsan*, which has been traditionally understood as having a personal rather than communal connotation. Khan seeks to apply *Ihsan* in a communal setting to show that it promises a way out of a split worldview which consists in “two worlds, the real one where they have to deal with the world of nation-states and existing laws and then the imaginary one wherein they talk about Islamic identity, the Muslim world and Islamic things that exist as ideals or existed in an idealized memory of the past.” (p. 249) He advises Muslims that if they bring these two worlds together by implementing the *Ihsan* principle in the public sphere, then the Islamist threat would be destined to end.

After the introductory chapter, Khan goes on in chapter 2 to demonstrate that the principle of *Ihsan* could not find a place in the development of Islamic law after the prophet. Chapter 3 is intended to survey Muslim approaches to modernity and lists Modernists, Islamists, Traditionalists as major camps, among which he explicitly favors the Modernist approach.

In chapter 4, Khan lays out a historical and conceptual analysis of the concept of Ihsan particularly in the context of the Sufi understanding of self-education by contemplating one's actions in the light of the awareness that God always watches you. Based on this analysis, in chapter 5, Khan proposes that Ihsan does not have to be reduced to individual awareness. Instead, he argues, Ihsan should be applied to politics and society. He reserves chapter 6 for outlining the historical background of Islamic political philosophy from the Rightly Guided Caliphs to the Arab Spring which overemphasizes the significance of Shariah and the lawful social structure that is assumed to follow from it. Finally, in chapter 7, Khan delineates the principle of Ihsan in the spheres of state regulations and social change. Khan prescribes that by holding to Ihsan Muslims "emphasize love over law, process (Islamic governance) over structure (Islamic state) and self-annihilation (Fanaa) over identity or self-assertion." (p. 3)

The clarity of Khan's proposal is impressive, considered an especially wide array of fields he is trying to cover. His historical criticisms, as well as conceptual analyses, demonstrate a great deal of research done not only in front of a desk but also in the field. His efforts to encompass as many approaches to Ihsan as possible cannot be overlooked. Yet, the book does not lose track of its task from beginning to end. It is quite exciting to have such scholarly accomplishments in the Islamic studies field.

And yet, *Islam and Good Governance* comes with a major drawback. When analyzing the historical development of Ihsan, Khan departs from reality but lands in an unrealistic political optimism. Khan's suggestion that *the Shariah* should not be taken at the structural level but in a process of change, he deliberately dismisses the problems posed by political philosophy. His proposal to turn to love from law draws an imaginary line between laws to morality. He assumes that a neutral state would not take sides in an argument concerning public matters. However, he dismisses the problems of political philosophy that are specifically related to being a modern state. These problems such as power struggles, conflict of interests, legitimacy, the struggle between social classes do not stem from a demand for an Islamic government. What are the limits of individual freedoms in a society? What is the best way to prevent violence? Answering these questions requires the state authority to take sides in line with what is lawful. Otherwise, it will be totally up to a small elite that could manipulate the public towards their ends. Khan suggests that *shura* will take care of these issues, but the point he misses is that *shura* presupposes legal uniformity and authority. What would legitimize an authority in the first place to enable *shura*? What could be the common ground that there has to be a resolution? The author assumes that this common ground can be

provided by moral principles like Ihsan, but this is simply not realistic. His one-size-fit-for-all approach does not differ from unrealistic proposals of Islamist theoreticians in terms of dealing with the real issues like violence and segregation. Khan's unrealism is apparent most in his rhetorical question that "how can one bear witness to God and act as if he is seeing us and we are seeing him when one wears a suicide vest and walks into a school or a mosque or shoots a young girl in the face?" (p. 249). I think an ISIS suicide bomber is more than anything motivated by the feeling that God witnesses his actions. His or her idea that there should be an Islamic State is just a means to an end. Since this end is metaphysical rather than merely political, the suicide bomber would find no reason to consider Khan's suggestion that Muslims should focus on governance instead of the government. This is true even when we assume that Khan's unrealistic ideal of "an intimidationfree society where people fear not the law but fear their own demons" (p. 247) is realized.

*Islam and Good Governance* proves to be another attempt in a larger scholarship of eliminating the so-called Islamist threat. As it shares a general trait with the rest of the scholarship that it is Muslims' responsibility to reassure the world that Islam and Muslims are not monsters (p. 247). It also joins them in failing to address the problem from a metaphysical point of view, rather than purely secular. It is a failure because this literature is to satisfy the demands of modernity more than the demands of a Muslim who simply seeks God's approval at all costs. Even though Khan's research is valuable for its remarkable contribution to the literature particularly for its historical and conceptual survey, it is difficult to conclude that it succeeds in proposing a realistic solution to what he sees as the problem of reducing "Islam from being a fount of civilization, ethics, values, norms, cultures, and politics to essentially a political identity." (pp. 6-7)



**Rkia Elaroui Cornell. *Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya*. Londra: Oneworld Academic, 2019. xiv+402 sayfa.**

---

**Abdullah Taha Orhan**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr  
orcid: 0000-0001-5055-4712

---

IV./X. asra kadar uzatılabilen tasavvuf ilminin teşekkül süreci günümüz tasavvuf araştırmalarında en çok ilgi gören alanlardan biridir. Bugüne kadar, süreci çeşitli ilmî disiplinlerin verdiği imkanlarla anlamaya çalışan çok sayıda eser kaleme alındı. Bunların arasında Ahmet T. Karamustafa, Nile Green, Alexander Knysh gibi tecrübeli araştırmacıların makro-tarih çalışmaları olduğu kadar Feryal Salem, Hacı Bayram Başer, Atif Khalil gibi genç araştırmacıların, temsil gücü yüksek belli bir isme veya kavrama odaklanan çalışmaları da yer alıyor. Tasavvufun teşekkül sürecine dair yapılacak monografi ya da kavramsal analiz çalışmalarında hiç kuşkusuz ilk akla gelecek kavram *zühd*, ilk çalışılması gereken isimler de zahidler olacaktır. Bu bağlamda Salem'in, Abdullah b. Mübârek'i (ö. 181/797) konu alan çalışması bu tarz araştırmalar için bir öncü eser olarak zikredilebilir.

Dönemi ve zühd hareketini anlamak için çok boyutlu ve interdisipliner bir çalışma yapılmasının gerektiği ortadadır. Zira zahidler –Abdullah b. Mübârek ya da Süfyan Sevri (ö. 161/778) örneklerinde olduğu gibi– aynı zamanda birer fakih ya da muhaddis, hatta uç bölgelerde aktif görev alan birer mücahidirler. Bu yüzden hem tarih, dilbilim ya da antropoloji gibi sosyal bilimler hem de fıkıh, hadis, kelam gibi İslam ilimlerinin birikiminden ve metotlarından faydalanmayan çalışmalar çok katmanlı büyük resmi anlamada yetersiz kalacaktır.

Abdullah b. Mübârek'le çağdaş bir zahide olan Rabia Adeviyye, Basra ve çevresinde II./VIII. yüzyılda teşekkül eden zühd mektebini anlamak için merkezi figürlerden biridir. Onu anlamak hem Basra zühd hareketini hem de sonrasında Sünni bir ilim olarak teşekkül edecek tasavvufa geçiş sürecini anlamak için yol gösterici olacaktır. Deneyimli araştırmacı Rkia Elaroui Cornell'in *Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya* başlıklı eseri de Rabia'yı inter-

disipliner ve çok boyutlu bir metotla inceleyen güncel bir çalışma olarak tasavvuf tarihi yazımında başucu kitaplarından biri olmaya aday görünüyor.

1999 yılında yayımlanan ve esasen Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyât* isimli kitabının İngilizce tercümesi olan *Early Sufi Women* adlı eserinin ardından, Cornell'in yine benzer şekilde tasavvuf tarihinde bir kadını merkeze alan bu çalışması, 2013 yılında Vrije Universiteit Amsterdam'da tamamladığı doktora tezine dayanıyor. Yazar ilahiyat/teoloji alanında doktora yapmışsa da esas uzmanlık alanı Arapça ve Arapça eğitimidir. Bu uzmanlığı, bu incelemeye konu olan *Râbia* kitabında kendini sıkça belli ediyor.

Yazarın bu kitabın amacını ifade ederken kullandığı “Basralı kadın zahid ve müşhid/müeddibe Rabia Adeviyye'nin (ö. 801?), kimliğini oluşturan en önemli karakter özellikleri üzerinde detaylı bir şekilde durarak, anlatıdan üst-anlatı ve mite kadar temsil ettiklerinin izini sürmek” (s. 27) şeklindeki ifadeleri, kitapta Rabia'nın kendisinden daha çok temsil ettikleri üzerine yoğunlaşılacağını gösterir. Yazarın kitabın sonunda vardığı yargı da bu yorumu destekler: “Rabia'yı tarihsel olarak çalıştığımızda gerçek şahsiyetini çalışamayız, sadece onun anlatsal temsillerinin tarihsel gerçekliklerini çalışabiliriz.” (s. 371) Dolayısıyla yazara göre Rabia'yı çalışmak için en uygun disiplinler anlatıbilim ve mitolojidir, zira tarih ya da tasavvuf ilminin enstrümanları bu çalışma için yetersiz kalacaktır. Nitekim kitabın sonuna gelindiğinde yazarın bu zeminde ilerlediği açıkça görülür. Kitap boyunca dilbilim, tarih ve tasavvuf gibi ilimlerin verdiği bakış açıları interdisipliner bir bütünlükte başarılı bir şekilde birleştirilmişse de temel teorik zeminin anlatıbilim üzerine kurulduğu göz ardı edilmemelidir.

Teorik bir giriş bölümü ve sonuç dışında altı bölümden oluşan eserde, öncelikle Rabia anlatılarında en çok vurgulanan kimlik özellikleri olarak müşhid/müeddibe (edep öğretmeni), zahide, aşık ve sufi olarak Rabia'ya birer bölüm ayrılmış, son iki bölümse XX. yüzyılda oluşan Rabia “ikon”unu anlamaya hasredilmiştir.

Teorik girişte yazar, eserde kullandığı tarihyazımsal metodun anlatıbilimsel ve konstrüktivist, ancak bunu yaparken yaklaşımının “ne olursa (*anything goes*)” şeklinde temelsiz ve tutarsız değil, “ihtiyaçlar icatları doğurur” biçiminde izah edilebilecek bir yaklaşım olduğunu açıkça ifade eder (s. 6). Buradan ve kitabın genelinden de anlaşıldığı gibi yazar Rabia'ya dair üretilen/icat edilen anlatıların “ne olursa/öylesine” değil, bir ihtiyaca binaen üretildiğini söyler ki kitabın diğer bölümleri de bir açıdan bu ihtiyaçların tespitine odaklanmıştır.

Kitabın bölümlerini oluşturan Rabia üst-anlatısı (*master narrative*) yazara göre dört katmanlıdır (mürşid, zahid, aşık ve sufi) ve bu anlatıyı kuran kişi *Tezkiretü'l-evliyâsı*'yla Feridüddin Attar'dır (ö. 618/1221) (s. 10). Bu anlatı Rabia'nın vefatından Attar'a kadar pek çok müellifin katkılarıyla oluşmuş, ancak en büyük katkısı Attar yapmıştır. Attar'dan sonra ise Rabia üst-anlatısı çok değişmemiş, Attar'ın anlattığı motiflere bazı detaylar eklenmiştir. Bu noktada yazar Attar'ın Rabia ile ilgili söylediklerinin neredeyse tamamının ilk defa "uydurulan" şeyler olduğunu savunsa da M. Nedim Tan'ın yeni çalışması bunun böyle olmadığını gösterir. Örneğin Cornell, Hasan Basri'nin (ö. 110/728) Rabia ile ilişkilendirildiği ilk metnin *Tezkire* olduğunu savunurken Tan daha erken tarihli Ragıb İsfahani'nin (ö. 412/1021-22) *Muhâdarâtü'l-üdebâ* adlı eserinde bu bağlantıyı belirler.<sup>1</sup> Bir başka örnek olarak Rabia'nın Basralı bir diğer zahid olan Abdülvâhid b. Zeyd'le (ö. 177/793) ilişkilendirildiği ilk metnin Attar'ınki değil, Cahiz'in (ö. 255/869) *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân*'ı olduğu Tan'ın çalışmasında kaydedilir.<sup>2</sup> Dolayısıyla Attar'ı Rabia üst-anlatısının kaynağı olarak benimseyen ve onun, önceki kaynaklarda yer almayan birtakım verileri Rabia'ya atfetmesini muhayyilesinin ürünü olarak gören Cornell'in bu kabulü tartışmaya açıktır. Nitekim Tan'ın isabetle tespit ettiği üzere öncekilerde bulunmadığı söylenen bilgiler biraz daha derin bir araştırmayla daha erken tarihlere götürülebilir. Attar'ın tarihsel gerçekliği bütün bütün göz ardı etmediği, Rabia biyografisindeki boşlukları Basra ve çevresinde teşekkül eden zühd mektebinin verileriyle tamamladığı söylenebilir.

Bir mürşid olarak Rabia anlatısının irdelendiği ilk bölümde Cornell, Rabia'dan bahseden ilk müelliflerden olan Cahiz'in onu "ehl-i beyândandır" şeklinde anması üzerinde etraflıca durur. Cahiz'in nazârında beyân ehli olmanın ne kadar önemli olduğunu göstermek için onun beyân teorisinin detaylarını verir. Bu bölümde olduğu gibi yazarın özellikle bölüm başlarında teorik zemin oluşturmak için dilbilim ve anlatıbilim gibi disiplinlerden verdiği detaylar bazen okuru zorlar, konuyu Rabia'dan biraz uzaklaştırır. Bu açıdan eserin öncelikli okur hedefinin akademisyenler olduğu belirtilmelidir.

Yazarın şu tespiti özelde Rabia, genelde de erken dönem tasavvuf tarihi üzerine yapılacak çalışmalar için bir kaide olarak zikredilebilir: "Rabia'yı sonraki dönemlerde üretilen tasavvufi uygulama ve kavramlarla değil, geç Emevi ve erken Abbasi dönemi edeb kültürü bağlamında değerlendirmeliyiz." (s. 75) Bir müeddibe olarak Rabia'nın eğitim metodunun metaforik

<sup>1</sup> M. Nedim Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalkanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 57.

<sup>2</sup> Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri*, 60.

aforizmalar, kısa ve vurucu cümleler ve çoğunlukla celal tecellileri etrafında şekillendiğini belirten Cornell'in, dönemin Akdeniz havzasında görülen ve özellikle Helenistik dönemden tevarüs edilen bu metodu sadece müslümanların değil erken dönem Hristiyan ve yahudilerinin de kullandıklarını söylemesi dikkat çekici bir tespittir (s. 80). Burada özellikle erken Abbasiler döneminde İslam düşüncesinde mevcut olan neo-Platonist etki de dikkate alınabilir. Cornell'e göre de Grek düşüncesiyle erken İslam düşünce tarihi arasında bir devamlılık ilişkisinden bahsetmek mümkündür (s. 81).

Bir zahid olarak Rabia'ya geldiğimizde yazar, öncelikle zühd kavramının anlam dünyasını irdeler. Erken Hristiyanlık dönemindeki zühd üzerine yapılan çalışmaların benzerleri İslam düşüncesinde zühd bağlamında ortaya konulmadığından, Cornell'in buradaki tespitleri çoğunlukla bu alanda ilk olma özelliği taşır. Cornell'in Sülemî'nin Rabia anlatisından hareketle vardığı, Hz. Aişe'nin son zamanlarında hizmetçisi olan Muâze Adeviyye'nin (ö. 83/702) etrafında Basra'da bir kadın zühd mektebinin oluştuğuna dair tespiti literatüre önemli bir katkı olarak zikredilmelidir. Bu bağlamda Rabia da bu mektepte yetişen bir zahid olarak öne çıkar. Yazarın zühdü araçsal (*instrumental*), tepkisel (*reactionary*) ve özsel (*essential*) zühd şeklinde üç katmanlı olarak ele alıp Rabia'yı özsel zühdün önde gelen bir temsilcisi kabul etmesi ise literatüre yaptığı belki de en önemli kavramsal katkıdır.

Aşık olarak Rabia'ya geldiğimizde, yazarın başarılı sunumundan anlaşıldığı üzere aşk ve muhabbet kavramları –modern Rabia ikonları daha çok bu boyuta odaklansa da– tasavvuf literatürüne Rabia ile girmemiştir. Dolayısıyla modern döneme değin Rabia kimliğinin bu boyutunun, diğer boyutlarına nazaran daha geride kaldığı söylenebilir. Dönemin metinlerindeki neo-Platonist etkiden hareketle yazar, Rabia'nın bir aşık olarak sunulurken Platon'un *Symposium*'undaki Diotima figüründen istifade edildiğini öne sürer (s. 186). Burada Ebû Tâlib Mekki'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'da Rabia'yı aşık yerine “muhib” olarak sunduğu da hatırlanmalıdır.

Rabia'nın sufi olarak adlandırılmayacağı açıksa da yazara göre onu “öncü sufi” (*proto-sufî*) olarak görmek için elimizde önemli nedenler vardır. Rabia'nın da bağlı olduğu özsel zühd ekolüyle III-IV./IX-X. asırlarda, “tasavvuf” olarak isimlendirilecek hareket arasında ciddi süreklilikler bulunur (s. 220). Örneğin Rabia üzerinden anlatılan özsel zühdün aşk metafiziği ile marifetullah arasında kurduğu ilişki, tasavvuftaki muhabbetullah ve marifetullah arasındaki ilişkinin öncüsü olarak algılanabilir. Bu noktada yazarın, II./VIII. asırda henüz tasavvuftan bahsedilemeyeceğini ve tasavvufun sonraki asırda zühde tepki olarak doğan bir hareket olduğunu savunan Nile Green'i başarılı bir şekilde eleştirdiği söylenmelidir. Rabia'nın dönemi ve mensubu olduğu zühd ekolüyle sonrasında Horasan'da oluşan

melamet ve tasavvuf çevreleri arasında anlamlı bağlantılar kuran Cornell, Serrâc'ın (ö. 378/988), "sufi" kelimesinin ilk kullanımını Hasan Basri'ye dayandırmasını da bu argümanını desteklemek için kullanır (s. 224). Serrâc'ın *el-Lüma*'da sufileri tanımlarken önce bilgi teorilerinin farklılığından bahsederek onları diğer ilim mensuplarından ayırıştırması, Rabia ve ekolünün muhabbet ve marifet arasında kurdukları ilişkinin bu zeminde olduğunu gösterir. Aynı zamanda daha erken dönemde Muhasibi (ö. 243/857) de kendine has doktrinleri ve pratikleri olan bir mutasavvife grubundan bahseder ki bu da Green'in argümanını nakzeder.

Cornell kitabın son iki bölümünde modern dönemde oluşan Rabia anlatılarını, özellikle Margaret Smith ve Abdurrahman Bedevî'nin meşhur çalışmalarını detaylı bir yapı söküm ameliyesine tabi tutarak inceler. Bu bölümlerde yazar argümanlarını, tasavvuf ya da İslam ilimlerinden ziyade anlatıbilim ve mitolojinin sağladığı enstrümanlarla inşa eder. Bu bölümlerde –aslında kitabın genelinde olduğu gibi– en çok bir göstergebilimci olarak Roland Barthes'a atıf yapar, ayrıca iletişim ve dil teorilerini de teorik inşa için kullanır.

Esere dair genel bir değerlendirme yapılacak olursa, öncelikle yazarın başarılı bir teorik zemin inşa ettiği ve argümanlarını bu zeminde tutarlılık içerisinde geliştirdiği görülür. Bu zemin tasavvuf, İslam ilimleri ya da tarihten ziyade anlatıbilim, göstergebilim ve mitoloji gibi modern disiplinleri içerir. Eser için bazı açılardan avantaj sağlayan bu tercih bazı açılardan dezavantaj olmuştur. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz üzere yazarın, Rabia üst-anlatısının kurucusu olarak Attar'a ve onun eserine bakış açısı, Attar'ın –eğer uydurma tarihî eklentiler yaptıysa ki yazar bunu savunur– daha evvel bilinmeyen veya tedavülde olmayan bilgileri neden Rabia anlatısına eklediğini izah edememektedir. Kısaca değindiğimiz Tan'ın çalışması ise tasavvuf ilminin kavramlarını ve gelişim tarihini de göz önünde bulundurarak Attar'ın, Rabia döneminde Basra ve çevresinde oluşan öncü tasavvufi düşünce ekolünün özelliklerini, bu ekolün önde gelen bir temsilcisi olarak belirlediği Rabia'ya yüklediğini başarılı bir şekilde izah etmektedir. Bu açıdan Cornell'in tasavvuf literatürünü ve özellikle de Farsça literatürü yeterli ve bütüncül bir şekilde değerlendirmedeği söylenebilir.

Cornell'in on beş yıllık büyük emeğinin ürünü olan ve göz alıcı bir teorik inşa sunan bu eser, tasavvufun teşekkül sürecine dair yapılacak müteakip çalışmalarda başvurulacak kaynak eserlerden biri olacaktır. Eser sadece tasavvuf araştırmaları için değil, İslam düşünce tarihi çalışmaları için de literatüre önemli katkılar sağlayacaktır.

**Samy A. Ayoub. *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 2020. 194 sayfa.**

---

**Bayram Pehlivan**

İstanbul Üniversitesi  
bayram.pehlivan@istanbul.edu.tr  
orcid: 0000-0002-6908-9571

---

Joseph Schacht ve Wael B. Hallaq gibi İslam toplumlarında hukuk-siyaset ilişkisi üzerine çalışan kimi araştırmacılar, modern öncesi dönemde şeriatın “hukukçuların hukuku” (normları bağımsız hukuk uzmanlarınca oluşturulan bir hukuk sistemi) olduğunu ve siyasi otoritenin hukuki normların oluşumu sürecine hiçbir şekilde dahil olmadığını ileri sürmektedir. Samy A. Ayoub’un XVI. ila XIX. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde yaşayan müteahhir Hanefi hukuk geleneğine mensup ulemayı siyasi otoriteyle ilişkileri açısından inceleyen ve söz konusu iddiaya karşı çıkan *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence* başlıklı kitabı, erken modern Osmanlı İmparatorluğunda sultanın hukuk yapma sürecinin bir parçası haline geldiğini ve müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin şerh, fetva ve risale edebiyatında bu yeni durumu açıkça benimsediğini iddia etmektedir.

Dört bölümden oluşan kitabın “İbn Nujaym: The Father of Late Hanafism?” başlıklı birinci bölümü, XVI. yüzyıl Osmanlı dönemi Mısır’ının önde gelen Hanefi hukukçusu İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) müteahhir Hanefi hukuk geleneğine yaptığı katkıları inceler. Bu bölümde İbn Nüceym’i söz konusu geleneğin merkezî bir figürü olarak konumlandıran Ayoub, onun kendi dönemindeki örfü dikkate alarak ya da zamanın, mekanın veya şartların değişmesi argümanını kullanarak erken dönem Hanefi hukukçuların bazı görüşlerinden ayrıldığını ve bu akıl yürütme biçiminin müteahhir Hanefi hukuk geleneğini karakterize eden bir özellik olduğunu belirtir. Ayrıca Ayoub, İbn Nüceym’in eserlerinin, XVII.-XIX. yüzyıllarda telif edilecek olan Hanefi hukuk metinleri için bir referans olduğunu, bilhassa *el-Eşbâh ve’n-nezâir* adlı eserinin XIX. yüzyılda Osmanlı hukuk sisteminin modernleşmesi sürecinde önemli bir rol oynadığını ve Hanefi hukuk doktrininin ilk İslam Medeni Kanunu olan *Mecelle*’de kanunlaştırılması için meşrulaştırıcı

bir örnek olarak kullanıldığını ileri sürer. Öte yandan yine İbn Nüceym'in Osmanlı sultanlarının hukuki otoritesini tanıdığını, dahası sultanın hukuk yapma sürecinin meşru bir parçası haline geleceği bir hukuk düzeninin geliştirilmesi hususunda istekli olduğunu, bununla birlikte kendi döneminde Osmanlı bürokrasisinin içine düştüğü yolsuzluk ve adaletsizlikleri de çekinmeden eleştirdiğini onun eserlerinden seçtiği çeşitli hukuki problemler üzerinden göstermeye çalışır (ss. 54-63).

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yazılan muteber Hanefi hukuk eserlerinde siyasi otoritenin hukuki normların oluşumuna etkisini sorgulayan ikinci bölüm, modern döneme kadar İslam toplumlarında hukuki otoritenin epistemik olarak siyasi otoriteden bağımsız görüldüğü, bu bakımdan şer'î normların ulemanın salt kendi hukuki akıl yürütmeleriyle oluştuğu şeklindeki hakim anlatıya karşı çıkmaktadır. Ayoub bu bölümde Mısırlı Hanefi hukukçusu Hasan b. Ammâr Şürübülâî (ö. 1069/1659), imparatorluğun merkez topraklarında yaşayan ve "Damad Efendi" lakabıyla tanınan Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078/1667), XVII. yüzyıl Dımaşk müftüsü Alaüddin Haskefi (ö. 1088/1677) ve XVIII. yüzyıl Dımaşk müftüsü Hâmid b. Ali İmâdi'nin (ö. 1171/1758) şerh, fetva ve risale türü eserlerindeki bazı hukuki problemleri inceler (ss. 72-93). İslam tarihi boyunca ilk defa XVII. ve XVIII. yüzyıllarda müteahhir Hanefi hukuk geleneğine mensup bu alimler ve onların çağdaşları tarafından sultanın emir ve fermanlarının birtakım hukuki problemlerin çözümünde nihai referans noktası olarak algılandığını tespit eden Ayoub, özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın –Şeyhülislam Ebusuud Efendi'nin *Ma'rûzât*'ında yer alan– emir ve fermanlarının XVII. yüzyıldan itibaren Hanefi mezhebinin şerh, fetva ve risale edebiyatına bağlayıcı birer hukuki norm olarak dahil edilmeye başlandığını ve bu paradigmatik değişimin bir sonucu olarak sultanın –öteden beri "siyaset-i şer'iyye" kavramıyla sınırları çizilmiş olan– yetki alanının bu dönemde tarihin hiçbir devrinde olmadığı kadar genişletildiğini iddia eder.

Müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin XIX. yüzyıldaki nihai gelişimini ortaya koymayı amaçlayan üçüncü bölüm, söz konusu geleneğin son temsilcilerinden İbn Abidin'in (ö. 1252/1836) hukukçuluğunu merkeze alır. Bu bölümde Ayoub, İbn Abidin'in hukuki akıl yürütme süreçlerinde başta Ebu Hanife ile iki öğrencisi olmak üzere Hanefi ulema arasındaki otorite hiyerarşisine bağlı kaldığını ve hukuki problemlerin çözümünde tercih ehli müteahhir Hanefi hukukçular aksini tercih etmediği sürece *zâhiru'r-rivâye* (mezheb içi hukuki görüşler hiyerarşisinin başındaki görüşler) olarak tanımlanan görüşlerin esas alınmasını bir zorunluluk olarak gördüğünü tespit eder ve onun bazı meselelerde *zâhiru'r-rivâye* görüşlerden ayrılışını "zaruret," "örf," "zamanın değişmesi" ve "umûm-i belvâ" gibi mezheb içi hukuki araçları kullanarak nasıl meşrulaştırdığını gösterir. Son olarak

müteahhir Hanefi hukuk geleneğine mensup selefleri gibi İbn Abidin'in de eserlerinde Osmanlı sultanlarının emir ve fermanlarını birer hukuki norm kaynağı olarak gördüğünü saptayan Ayoub, onun söz konusu emir ve fermanlara referansta bulunarak bazı mezhep içi hukuki görüşleri revize ettiğini ileri sürer.

Kitabın dördüncü ve son bölümü ise *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'ye ayrılmıştır. *Mecelle*'yi müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin bir parçası olarak gören Ayoub, bu bölümde iki temel tez öne sürer. Bunlardan birincisi, klasik Hanefi hukuk doktrininin *Mecelle* çerçevesinde resmi bir kanun hâline getirilmesinin esas itibarıyla özel bir yazın türü olan kavâid-i fıkhiyye edebiyatı üzerinden meşrulaştırmış olduğudur. Ayoub'e göre İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i bu açıdan *Mecelle* heyetine ilham vermiştir. Nitekim *Mecelle*'nin ilk yüz maddesi kavâid-i fıkhiyye başlığı altında derlendiği gibi, geri kalan maddeleri de onlar model alınarak oluşturulmuştur. Ayoub'un bu bölümdeki ikinci tezi ise *Mecelle*'nin modern öncesi İslami-hukuki akıl yürütme biçimden epistemik bir kopuşu değil, Hanefi hukuk düşüncesi içerisindeki değişim ve sürekliliği temsil ettiğidir. *Mecelle*'nin içeriği itibarıyla ağırlıklı olarak müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin görüşlerinden oluştuğunu belirten Ayoub, kimi meselelerde "örf," "zaruret" ve "zamanın değişmesi" gibi argümanlar üzerinden erken dönem mezhep görüşlerinin değiştirildiğini, ancak bu yeni görüşlerin mezhep içi hukuki araçlar kullanılarak ve mezhep otoriteleri adına meşrulaştırıldığını ve mezhebin XIX. yüzyılda yaşanan modernleşme sürecindeki doktrinel gelişiminin bir parçası olarak formüle edildiğini söyler.

*Law, Empire and the Sultan*'ın literatüre yaptığı en önemli katkı, erken modern Osmanlı İmparatorluğunda XVI. yüzyıldan itibaren hukuki otorite ile siyasi otorite arasındaki ilişkide paradigmatik bir değişimin yaşandığını ve bu yüzyılda Ebusuud Efendi'nin *Ma'rûzât*'ıyla birlikte hukuk yapma sürecinin bir parçası haline gelen sultanın emir ve fermanlarının, takip eden yüzyıllarda müteahhir Hanefi hukuk geleneği tarafından şerh, fetva ve risale edebiyatına bağlayıcı birer hukuki norm olarak dahil edilmeye başladığını göstermesidir. Bu noktada İslam tarihinin önceki devirlerinde eşine rastlanmayan bu olgunun XVI. yüzyıl ve sonrası Osmanlı İmparatorluğunda neden ve nasıl ortaya çıkabildiği sorusu önemlidir. Fakat çalışma bu önemli soruya maalesef herhangi bir cevap sunmamaktadır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, literatürde *Mecelle*'nin modern öncesi İslami-hukuki akıl yürütme biçimden epistemik bir kopuşu temsil ettiği yönünde yaygın bir iddia bulunmaktadır. Nitekim Wael B. Hallaq ve Aharon Layish, Hanefi hukuk doktrininin *Mecelle*'de kanunlaştırmasının, şeriatı "hukukçuların hukuku" yani normları bağımsız hukuk uzmanlarınca



oluşturulan bir hukuk sistemi olmaktan çıkarıp merkezî devlet tarafından ilan edilen bir “kanun hukuku”na dönüştürdüğünü ileri sürer (s. 135). Rudolph Peters de *Mecelle*'nin hazırlanmasıyla birlikte ulemanın öteden beri sahip olduğu hukuki otoritesini artık siyasi otoriteye bırakmak durumunda kaldığını savunur. Zira ona göre, XIX. ve XX. yüzyıl İslam toplumlarında ulema şer'î normları belirleme gücünü artık giderek artan bir şekilde kaybetmiş ve merkezî devlet bu gücü kendi inhisarına almıştır (s. 135). “Episodik kopuş” argümanına katılmayan Ayoub'e göre ise mezkur anlatı modern öncesi dönemde İslam hukukunun “hukukçuların hukuku” olduğu ve dolayısıyla XIX. yüzyılda yaşanan modernleşme sürecinde Hanefi hukuk doktrininin *Mecelle*'de kanunlaştırılmasının geleneksel İslam hukuk paradigmasını ters yüz ettiği varsayımına dayanır. Fakat ona göre bu varsayım doğru değildir. Çünkü XVI-XIX. yüzyılları kapsayan erken modern Osmanlı İmparatorluğunda sultanlar zaten hukuk yapma sürecinin bir parçası haline gelmiş ve bu yeni durum müteahhir Hanefi hukuk geleneği tarafından da benimsenmiştir.<sup>1</sup>

Ancak Ayoub'un erken modern dönem ile XIX. yüzyıl modernleşmesi arasında sultanın hukuk yapma sürecine katılımı açısından kurduğu bu birebir benzerlik ilişkisi kanaatimizce tartışmaya açıktır. Zira her şeyden önce erken modern dönemde devleti temsil eden sultanın iradesi hukukun kaynaklarından sadece birini oluştururken, XIX. yüzyıl modernleşme sürecinde, en azından *Mecelle* kapsamında kanunlaştırılan alanlar açısından, hukukun yegane kaynağı haline geldi. Ayrıca erken modern dönemde sultanın hukuki normların oluşumuna etkisi XIX. yüzyıla karşılaştırıldığında son derece sınırlıydı ve bunlar küçük bir risale hacmindeki *Ma'rûzat*'ta derlenmişti. Oysa modern dönemin eşliğinde bir İslam Medeni Kanunu olarak hazırlanıp sultanın onayından geçtikten sonra yürürlüğe girmiş olan *Mecelle*, İslam hukukunun eşya, borçlar ve kısmen yargılama hukuku bölümlerini 1851 madde ve 16 kitap altında kanunlaştırdı. Siyasi otoritenin hukuka etkisinin boyutu açısından erken modern dönem ile XIX. yüzyıl arasındaki bu önemli farklılığı göz ardı eden Ayoub, bu yeni durumun İslam hukukunun gelişim seyrine etki eden sonuçları hakkında tabiatıyla bir değerlendirme yapmamaktadır.

Ayoub, *Mecelle*'nin içeriği itibarıyla Hanefi hukuk doktrini çerçevesinde üretilmiş bir metin olduğuna ilişkin argümanı açısından haklıdır. Ancak bu noktada oldukça formalist bir yaklaşım geliştirmiştir. Zira *Mecelle*'nin, söz gelimi Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı gibi mezhebin kurucu görüşlerinden oluşmuş bir “fıkıh kitabı” olmadığını, aksine meşruiyet

<sup>1</sup> Ayoub, çalışmasının ikinci ve üçüncü bölümlerinde (ss. 72-93, 118-27) bu tespiti yeterli sayıda örnekle destekler.

ve bağlayıcılığını doğrudan sultanın iradesinden alan bir “kanun metni” olduğunu bütünüyle göz ardı etmemişse de, yeterince önemsememiş ve kendi argümanını büyük ölçüde *Meccelle*'nin içerdiği normların Hanefi hukuk geleneğinin öğretileriyle uyumuna dayandırmıştır.

“If Abū Ḥanīfa were here: Authority, continuity and revision in late Hanafi jurisprudence” başlıklı üçüncü bölümde Hanefi mezhebinin kurucu görüşlerinden bir kısmının müteahhir Hanefi hukuk geleneği tarafından revize edildiğini ileri süren Ayoub, bu iddiasını desteklemek için mezhebin *zâhiru'r-rivâye* görüşü olan “gasp edilen malın menfaatlerinin tazmin edilmezliği” prensibinin müteahhir Hanefilerce revize edildiğini ve dönemin önde gelen iki hukuk otoritesi Haskefi ile İbn Abidin'in bu yeni görüşten hareketle gasıbın kaybolan ya da hasara uğrayan malın menfaatini malike tazmin etmekle yükümlü olduğunu iddia ettiklerini söyler (s. 117). Ancak bu tespit doğru değildir. Zira Ayoub'un kendisinin de bu bağlamda atıfta bulunduğu *Tenvîru'l-ebşâr ile Reddü'l-muhtâr*'ın ilgili kısımlarında Haskefi ile İbn Abidin'in sözü edilen görüşü benimsediklerini gösteren herhangi bir ifade bulunmaz.<sup>2</sup> Aksine onlar yetim malı, vakıf malı ve kira geliri elde etmek üzere hazırlanmış olan mülk (*mu'add li'l-istiğlâl*) dışında gasp edilen malların menfaatlerinin tazmin edilmeyeceğini açıkça dile getirmektedirler.

Müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin “menfaatlerin tazmin edilmezliği” prensibini revize ettiğini düşünen Ayoub, *Mecelle*'nin de bu yeni görüşü kanunlaştırdığını öne sürer (s. 146). Ancak bu tespit de doğru değildir. Çünkü Aydın'ın da açıkça ifade ettiği gibi “Mecelle cesaretli bir adım atarak menfaati her hâlükârda mal sayma cihetine gidememiş” ve bu düzenleme ancak onun yürürlüğe girmesinden yarım asır sonra yapılabilmektedir.<sup>3</sup> Yine, son dönem Osmanlı hukukçularından Seyyid Nesib Efendi (ö. 1930) de *Mecelle*'nin ilgili maddesinin gasp edilen malın menfaatlerinin her durumda tazminini ön görecektir şekilde tadil edileceği ümidini paylaşır ve asrın ihtiyaçları açısından bunun daha uygun olduğunu belirtir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Haskefi ve İbn Abidin'in konuya ilişkin yaklaşımları için bkz. İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer Hüseyinî Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, haz. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 9: 299 vd.

<sup>3</sup> M. Akif Aydın, “İslâm Hukukunda Gasp,” *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995): 184.

<sup>4</sup> Abdullah Kahraman ve Nizamettin Karataş, “İbn Hümmam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi,” *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2 (2017): 69.

Esasen, müteahhir Hanefi hukuk geleneği,<sup>5</sup> mezhebin “menfaatlerin tazmin edilmezliği” prensibinde kısmi bir revizyon yapmış ve yukarıda da işaret edildiği gibi, yetim malını, vakıf malını ve kira geliri elde etmek üzere hazırlanmış olan mülkleri bu prensipten istisna etmiştir. Ayoub’un mezhebin erken dönem görüşlerinin müteahhir Hanefi uleması tarafından değiştirildiğini iddia ettiği bir bağlamda menfaatlerin tazmini meselesinde söz konusu revizyonun ilk olarak hangi dönemde gerçekleştiğine ve ne tür bir sosyal, iktisadi ve idari şartların ürünü olduğuna ilişkin bir inceleme sunması İslam hukuku araştırmacıları için faydalı olabilirdi.<sup>6</sup>

Ayoub, kitabın dördüncü bölümünde yer alan “The process of legal continuity and change in the *Mecelle*” başlığı altında menfaatlerin tazmini meselesini bir örnek olay olarak yeniden ele alır ve ilginç bir biçimde *Mecelle*’nin müteahhir Hanefi hukuk geleneğini takip ederek vakıf malı, yetim malı ve gelir getiren mülk dışında gasp edilen malın menfaatlerinin tazmin edilmezliği prensibini kabul ettiğini söyler. Bu doğru bir tespittir, ancak bu tespit hemen yukarıda aktardığımız kendi anlatısıyla çelişmektedir. Zira Ayoub, yukarıdaki anlatısında müteahhir Hanefi ulemanın “gasp edilen malın menfaatlerinin tazmin edilmezliği” prensibini esastan değiştirdiğini iddia ederken, bu bağlamda aynı ulemanın söz konusu prensibe

5 Müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin önde gelen otoritelerinden İbnü’l-Hümmam (ö. 861/1457) mezhebin söz konusu prensibinin aksine gaspın toplumda yaygınlaşması halinde gasp edilen her türlü malın menfaatlerinin tazmin edilmesi gerektiğini ileri sürmüştü [bkz. İbnü Emiru Hac, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Halebî, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1983), 3: 204; 2: 130], ancak bu görüş, bildiğimiz kadarıyla öğrencisi İbn Emiru Hac dışında (bkz. a.g.e., 2: 130) sonraki Hanefiler nezdinde kabul görmemiştir. Ayoub’un çalışması İbnü’l-Hümmam’ın bu görüşüne temas etmez. Seyyid Nesib Efendi’nin mezkur meseleyi konu edinen ve *Cerîde-i Adliye Mecmuası*’nda yayımlanmış olan üç makalesi ve bunların kısa bir değerlendirmesi için bkz. Kahraman ve Karataş, “Menfaatlerin Tazmini Meselesi,” 43-70.

6 Mezkur istisnaların Hanefî hukuk doktrininin bir parçası haline gelme süreci şu kaynaklar üzerinden izlenebilir: Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim Hasîrî, *el-Hâvî fi’l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Kol., nr. 402, vr. 48<sup>a-b</sup>, 133<sup>b</sup>; Ebü’l-Feth Abdürreşid b. Ebu Hanife Velvâlicî, *el-Fetâvâ’l-Velvâliciyye*, haz. Mikdad b. Musa Feryuvi (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2003), 3: 98, 343; Burhanüddin (Burhanüşşeria) Mahmud b. Ahmed Buhari İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî fi’l-fıkhun-Nu’mânî* (Beyrut, 2004), 6: 142, 148; 7: 435-36, 460, 653; Ebü’l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur Kadıhan, *Fetâvâ Kâdihân*, haz. Sâlim Mustafa Bedrî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2009), 2: 196, 208, 296. Bu ve diğer kaynaklar üzerinden konuya ilişkin yapılan bir inceleme için bkz. Kamil Yelek, “Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 162-67.

sadece üç istisna getirdiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Ayoub, müteakdim Hanefi hukuk geleneğinin “menfaatlerin tazmin edilmezliği” prensibinin Gânim b. Muhammed Bağdadi (ö. 1032/1623 [?]) ile İbn Abidin (ö. 1252/1836) tarafından revize edildiğini ve bu yeni görüşün *Mecelle*'ye bu şekilde girdiğini iddia eder (ss. 147-48). Ancak bu değişimin Bağdadi ve İbn Abidin'le birlikte ortaya çıktığı iddiası da doğru olamaz. Çünkü zikri geçen istisnalar bu iki isimden asırlar önce zaten Hanefi hukuk doktrininin bir parçası haline gelmişti.<sup>7</sup>

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, Ayoub'un “menfaatlerin tazmini” problemini incelerken yaptığı bu tashihe muhtaç tespitleri, müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin “örf,” “zaruret” ve “zamanın değişmesi” gibi argümanları kullanarak ya da doğrudan “emr-i sultânî”ye atıfta bulunarak mezhebin birtakım kurucu görüşlerini değiştirdiğine ilişkin iddiasına zarar vermemektedir. Zira çalışmada mezkur iddiayı destekleyen ve onun doğruluğuna dair güçlü bir kanaat oluşturan yeterli sayıda örnek zikredilmektedir (ss. 39-47, 72-93, 103-27).

Çalışmada göze çarpan diğer bir hata ise “kira geliri elde etmek üzere hazırlanmış mülk” anlamına gelen ve Hanefi hukuk literatürde “menfaatlerin tazmin edilmezliği” prensibinin bir istisnası olarak zikredilen *mu'add li'l-istiğlâl* teriminin “*mu'add li'l-istikhdâm*” şeklinde (s. 147, 148) kullanılmış olmasıdır. İki ifade arasında anlamca uyumsuzluk bulunduğu gibi, literatürde söz konusu prensip bağlamında böyle bir tabir kullanılmamaktadır.<sup>8</sup> Ayrıca “haksız fiil” anlamına gelen “te'addî” kelimesi çalışmada hatalı olarak “ta'dî” şeklinde yazılmıştır (s. 145, 148). Son olarak yazarın aktarımına göre İbn Abidin'in oğlu Alaüddin Muhammed (ö. 1306/1889), *Reddü'l-muhtâr* üzerine kaleme aldığı tekmiyesinin<sup>9</sup> girişinde babasının Haskefi'nin *el-Menâr*'ı üzerine bir şerh yazdığını söyler (s. 115). Bu aktarım da hatalıdır. Zira muhtasar bir Hanefi fıkıh usulü kitabı olan *el-Menâr* Haskefi'ye değil, Ebü'l-Berekât Neseî'ye (ö. 710/1310) aittir. Haskefi *el-Menâr*'ı *İfâdatü'l-envâr* adlı eserinde şerh etmiş, İbn Abidin de bu şerh üzerine *Nesemâtü'l-ehhâr* adında bir haşiye yazmıştır.

Bütün bu hususlara rağmen, müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin erken modern Osmanlı İmparatorluğunda siyasi otorite ile hukuk düzeni arasındaki ilişkiyi nasıl okuduğu sorusunu cevaplayan *Law, Empire and the*

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yelek, “Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku,” 162-67.

8 Bu terim *Mecelle*'nin ilgili maddesinde de yine “*mu'add li'l-istiğlâl*” şeklinde geçer (bkz. madde 596).

9 Muhammed Alaüddin Efendi, *Kurretü uyûni'l-ahyâr: Tekmiletü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, haz. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 11: 16.

*Sultan*, kurgusu, söz konusu problemi ele alma biçimi ve kaynak kullanımından oldukça başarılıdır. Literatürde yaygın bir biçimde dillendirilen, şeriatın modern öncesi dönemde “hukukçuların hukuku” olduğuna ilişkin iddiayı erken modern Osmanlı İmparatorluğu açısından yanlışlaması, bu dönemde sultanın iradesinin ulema tarafından bağlayıcı bir hukuki norm kaynağı olarak algılandığını göstermesi ve ayrıca *Mecelle*'nin müteahhir Hanefi hukuk geleneğinin XIX. yüzyıldaki doktrinel gelişiminin bir parçası olduğunu iddia etmesi, çalışmanın özgün yönünü oluşturur. Sahip olduğu bu özellikler, onu gerek İslam hukuku araştırmacıları ve gerekse Osmanlı hukuk tarihçileri için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı yapmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Aydın, M. Akif. “İslâm Hukukunda Gasp.” *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995): 163-220.
- Ayoub, Samy A. *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Hasîrî, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim. *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*. Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa Kol., nr. 402.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer Hüseyinî Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Haz. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Mâze, Burhanüddin (Burhanüşşeria) Mahmûd b. Ahmed Buhari. *El-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhin-Nu'mânî*. Beyrut, 2004.
- İbnü Emiru Hac, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Halebî. *Et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Kadıhan, Ebü'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur. *Fetâvâ Kâdîhân*. Haz. Sâlim Mustafa Bedrî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Kahraman, Abdullah ve Nizamettin Karataş. “İbn Hümam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi.” *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1 (2017): 43-70.
- Muhammed Alaüddin Efendi. *Kurretü uyûni'l-ahyâr: Tekmiletü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Haz. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvaz, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003).
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth Abdürreşid b. Ebu Hanife. *El-Fetâva'l-Velvâlicîyye*. Haz. Mikdad b. Musa Feryuvi, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Yelek, Kamil. “Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku.” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

**Mazhar Tunç. *Suud Selefiligi: Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma*, 2. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019. 335 sayfa.**

---

**Ali Yücel**

Marmara Üniversitesi  
ali.yucel@marmara.edu.tr  
orcid: 0000-0002-0811-0031

---

Mutezile, Şia, İbaziyye gibi mezheplerin hadis anlayışlarına dair çalışmalar devam ederken geçmişten izler taşıyan, şartlara göre eklektik unsurlarla yenilenen ve kısmen farklı boyut kazanan dinî akım, grup ve hareketlerin hadis hakkındaki yaklaşımları da modern dönemde müstakil incelemelere konu olmaktadır. Bu minvalde yapılacak araştırmalarda, ilmî sürekliliği sağlayan şahısların belirlenip görüşlerinin mümkünse kendi eserleri üzerinden yansıtılması beklenir. Sosyo-kültürel ve siyasi ortamın, incelenen fikir yapısı üzerindeki muhtemel etkilerinin sorgulanması ve böylece benimsenen görüşlerin şekillenmesindeki faktörlerin tespiti bir diğer beklentidir. Mazhar Tunç'un *Suud Selefiligi: Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma* adıyla neşredilen doktora çalışması, modern dönem Selefi düşüncenin hadis anlayışını Suudi Arabistan örneği üzerinden ele almaktadır.

Üç bölümden oluşan eserin sadece Üçüncü Bölümü doğrudan hadis ilmi hakkındadır. Birinci Bölümde Selefiyye'nin tarihçesi Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye üzerinden incelenip XX. asırdaki Selefi akımlar, Arap ülkelerindeki ve Hint alt kıtasındaki hareketler olmak üzere iki alt başlık altında işlenmiştir. Suudi Arabistan Selefilığının fikrî temelleri ve özellikleri İkinci Bölümde, bu anlayışın hadis ilmine dair görüşleri Üçüncü Bölümde incelenmiştir. Hadisin delil değeri, sübutu ve Selefiyye'nin hadis ilmine katkıları, Üçüncü Bölümün ana alt başlıklarıdır. Haber-i vâhid ile amel, sened ve metin tenkidi gibi konularda Selefi yaklaşımın yansıtılmasının amaçlandığı bu bölümde, Selefiyye'nin hadis ilmine katkıları kurumlar, hadis halkaları ve meşhur Selefi alimler üzerinden ele alınmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Nâsirüddin Elbânî (ö. 1999) dışında Selefilikle özdeşleştirilen ilim adamlarını konu edinen veya hadis anlayışını inceleyen araştırmalar sınırlıdır.<sup>1</sup> Bu yönüyle Tunç'un çalışma-

---

<sup>1</sup> Konu hakkındaki yeni bir çalışma için bkz. Mustafa Aydın, *Neo-Selefilik Ekolününün Hadis-Sünnet Anlayışı: Reşid Rıza Örneği* (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018).

sının özgün olduğu, Suud Selefiligi kapsamına dahil ettiği ilim adamları hakkında Türkiye'deki mevcut bilgi birikimine katkı sağladığı söylenebilir. Fakat konunun geniş tutulması ve eserin kurgusundan dolayı hadis ilmine dair bilgilerin kitabın yarısından sonra başlaması, meselelerin analiz edilerek değil tasvirî biçimde sunulması sonucunu doğurmuştur. Bağlam geniş tutulmasaydı ve ilk iki bölüm hadis ilmi dışındaki konulara hasredilmeseydi, Üçüncü Bölümde zikredilen ilim adamlarının görüşleri etraflıca tartışılabilirdi. İleride değinileceği üzere çalışma kurgusunun bu genişliği, hem kronolojik okuma boşluklarına hem de tetkik edilen düşünce yapısının ilmi ve fikrî sürekliliğinin gözden kaçmasına sebep olmuştur. Yazarın kitap boyunca kendi fikirlerini belirtmemesi, analizlerde bulunmaması,<sup>2</sup> meseleler bağlamında zikrettiği bilgileri yorumlamaması ve kimi zaman uzun iktibaslar yapması konunun orijinalliğinin metin içerisinde takip edilemeyeceğini gösterir. Çalışmanın, problem vazetme ve çözüme, araştırma alanının temel sorularını gündem edip tartışma ve cevap verme gibi akademik bir incelemenin gereklerini karşıladığı da söylenemez. Suud Selefiligi ve hadis bağlamında biyografisi sunulan ilk alim Abdurrahman Muallimî'nin (ö. 1966) ricâl ilmine dair görüşlerinin yedi sayfaya yakın ikincil bir kaynaktan nakledilmesi ancak değerlendirilmemesi (ss. 187-93) bu duruma örnek verilebilir.

Araştırmadaki metodunu, "kimi şahıslar üzerinde yoğunlaşarak söylediklerini tarihsel ortam içerisinde belirleyip buna göre bazı yorumlar yapmak" (s. 3) şeklinde belirleyen yazar, kimi, niçin, hangi kritere göre inceleme yapacağını detaylandırmaz. Meşhur Selefî alimler başlığı altında biyografileri verilen ilim adamlarının seçiminde dikkate alınan ölçütün, araştırmanın metot ve kapsamının belirtildiği kısım yerine kitabın son bölümündeki bir dipnotta verilmesi de ilginçtir (s. 268, dp. 445). Buna göre yazar, biyografilerine bir ansiklopedi maddesi kadar yer verdiği ilim adamlarını, hadis sahasında çalışan Sa'd b. Abdullah Humeyyid'in tavsiyeleriyle belirlemiştir. Humeyyid'in hangi kriterleri gözetererek mezkur kişileri tavsiye ettiğiyse sorgulanmamıştır.

Yazarın hadis halkasından söz edip illel, ricâl ve usûl gibi hadis ilminin teknik konularına dair dersler verdiğini belirttiği Sa'd b. Abdullah'ı, hadiste tahkik ve telif çalışmaları bulunduğuna işaret ettiği Hammâd Ensârî'yi, görüşlerine başvurduğu ve hadis de dahil birçok alanda eseri bulunan Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd'i (ö. 2008) ve modern dönemde hadis şerhçiliğinin öne çıkan isimlerinden Muhammed b. Ali Vellevî'yi neden incelemediği bi-

<sup>2</sup>Bu konuda zikredilecek önemli bir istisna, Suudi Arabistan'ın Selefiligi destek konusunda ihtiyatlı davranmasının gerekçelerine temas eden bir dipnot bilgisidir (s. 262, dp. 406).

linmemektedir. Siyasi yönetime yakınlık ve uyumluluk, resmî görev deruh-  
te etme ya da Suudi Arabistanlı olma gibi gerekçelerden hiçbirinin mezkur  
listenin teşekkülünde bir kriter olmadığı anlaşılmaktadır. Araştırmanın  
temelini teşkil eden bu kısımda neden özellikle Sa'd b. Abdullah'ın görü-  
şünün dikkate alındığı veya niçin Suudlu başka bir ilim adamının görü-  
şüne başvurulmadığı açıklanmalıydı. Çalışmada, müstakil bir konu başlığı  
olabilecek farklı coğrafyalardan Suudi Arabistan'a gelip yerleşen ve burada  
dersler veren ilim adamları üzerinde durulmadığı gibi Suud Selefilığının  
–varsa– yurt dışında fonlayıp desteklediği hadis ilmiyle ilgili kişi ve kurum-  
lara da değinilmemiştir. Hadis neşir faaliyetleri de resmî kurumlarla sınırlı  
tutulmuş, bu sahada neşriyatta bulunan özel yayınevleri ve muhakkiklere  
yer verilmemiştir.

Araştırma kapsamına alınan ilim adamlarının yazdıkları eserlerin sadece  
peş peşe sıralanıp yoğunlaştıkları alanların analiz edilmemesi, Suud Sele-  
filığının hadis ilmine katkıları özellikle hangi literatüre yoğunlaştığı soru-  
sunun cevapsız kalmasının temel sebebi gibidir. Bazı hadis kitaplarının  
neşrine işaret etmek dışında Selefiyye'nin hadis faaliyetleri bağlamında  
zikredilen dört dâru'l-hadis ve çeşitli üniversiteler bünyesindeki üç hadis  
fakültesi ile hadis bölümünde ne gibi akademik çalışmalar yapıldığına de-  
ğinilmez. Bu bağlamda tahkik, şerh, usûl ve benzeri türlerden hangisine  
ağırlık verildiğinin ve daha az ilgi duyulan türler varsa bunun nedenlerinin  
izi kitap üzerinden takip edilememektedir. Bu durumun bir istisnası, ha-  
disin hüccet değerinden bahsederken Suudi Arabistan'da yapılan 12 ça-  
lışmanın –görüldüğü kadarıyla– herhangi bir sıralama dikkate alınmadan  
zikredilmesidir (ss. 165-66).

Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (ö. 1792) sonra Necid bölgesinde ha-  
dis çalışmalarında gözle görülür bir ilerleme kaydedildiğini belirten Tunç  
(s. 266), 30 kadar eseri “hadis usûlü ile ilgili olanlar,” “şerhler” ve “değişik  
hadis konularında yapılanlar” şeklinde üzerinde fazla düşünmeden sıralar.  
Örneğin İbn Abdülvehhâb'ın “4600 civarında hadisin fikhi konulara göre  
ele alındığı” *Mecmû'u'l-hadis alâ ebvâbi'l-fikh* ve anlaşıldığı kadarıyla fi-  
ten hadislerine dair bir derleme olan *Ehâdisün fi'l-fiten ve'l-havâdis* adlı  
eserlerinin hadis usulü ile ilişkilendirilmesi doğru olmasa gerektir. Mezkur  
çalışmalar arasında M. Mustafa A'zamî'nin (ö. 2017) bazı eserlerine yer ve-  
rilmesinin (s. 266, 268), A'zamî'nin Suud Selefiligi kavramına girmesinden  
mi yoksa kitaplarının Necid bölgesindeki hadis çalışmaları kapsamında  
görülmesinden mi kaynaklandığı belirsizdir. Yazar, haber-i vâhid ile amel,  
isnâd ve metin tenkidi konularını incelediği bölümlerde literatür bilgisini  
müstakil olarak vermemiş, çalışmada çerçeve olarak belirlediği alimlerin  
değerlendirmelerinden örnekler sunmuştur.



Biyografisi verilen alimlerin eserlerinin hadis ilmiyle ilgili olanlar-olmayanlar ayrımı yapılmadan ve kronolojik, alfabetik, konu esaslı gibi herhangi bir tertip gözetilmeden sıralanması, müstakil incelenmeyi hak eden bu geniş literatürü tanıma imkanını ortadan kaldırmıştır. Sonuç bölümünün son cümlesindeki “özellikle sened ve metin tenkit çalışmalarına” (s. 300) yoğunlaşıldığına dair ifade, sened ve metin tenkidi hakkında ortaya konulan edebiyatın başlı başına sunulmasından çok, özellikle Muallimî ve Elbânî’de belirginleşen bir ilgiye işaret eder. Bu ilginin sonradan azalıp azalmadığı, azaldıysa nedenleri, onlardan sonra gelen ilim adamlarının çalışmalarında yoğunlaştıkları alan ve arkasında yatan sebepler gibi birtakım sorular da cevapsızdır.

Selefilik, tarihçesi ve Selefi hareketler gibi daha çok kelam ve mezhepler tarihi araştırmalarında incelenen meselelere yoğunlaşılacak kısımlarda, konunun hangi esaslara göre kurgulandığı, yapılan tasniflerde ne gibi kısıtların gözetildiği, orijinal bir bölümleme mi yapıldığı yoksa mevcut bir tasnifin mi esere uyarlandığı açık değildir. Örneğin, Yemen Selefiligi ile Mısır Selefiliginin, liberal Selefilik ile akılcı Selefiligin veya cihadi Selefilik ile eserci Selefiligin ne olduğu (ss. 54-55), birbirlerinden nasıl ayrıştırılacağı, farklılıklarını yansıtacak ilkelerin neler olduğu belirsizdir. Bu durumun kavram kargaşasından kaynaklanması muhtemeldir. Zira Selefilik ile Vehhabiliği aynı kategoride değerlendireceğini belirten yazar (s. 2), “Selefi metodun, Vehhâbi[liğe] dönüşmesinin muhtemel tehlikesi ve hadise zararına” (s. 300) vurgu yapabilmektedir. Benzer bir durum muhaddis ve alim nitelendirmeleri için geçerlidir. Nitekim ilim adamlarının hangi kriterlerden hareketle muhaddis diye nitelendiği netleştirilmediği için hadis alanında tetkikte bulunan veya sadece tahkik çalışması yapan her araştırmacı muhaddislik çerçevesine girmektedir. Bu gibi tanımlamaların kavramsal çerçevesinin netleştirilmemesi, mezkur karışıklığının temel sebebidir. Eserdeki “hadis suları” (s. 96), “Brahma tasavvufçuları” (s. 85), “metin tenkidi” (ss. 215-32),<sup>3</sup> “Selefi felsefe” (s. 81) gibi kavram ve kavramlaştırmalarla neyin kastedildiği açık değildir.

Hadis ilmiyle ilgili olan eserde, ilk iki bölümün bazen tekrara düşülerek Selefiligin tarihçesine ayrılmış olması, kitaptaki bir kurgu problemidir. Suudi Arabistan’daki güncel hadis meselelerinin, tartışmaların, tarafların, literatürün ve özellikle akademik çalışmalardaki eğilimlerin sorgulanması, bu problemin sonucudur. Yine kitabın kurgusundan kaynaklı kronolojik okuma boşluklarından da söz edilebilir. Mesela Ahmed b. Hanbel

<sup>3</sup> Metin tenkidinin müstakil başlıkta ele alındığı bu sayfalarda metin tenkidi ile ne kastedildiği, muhteva tenkidinin de kavrama dahil edilip edilmediği tartışılmamıştır.

(ö. 241/855) ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) arasındaki beş, İbnü'l-Vezîr Yemânî (ö. 840/1436) ile İbn Abdülvehhâb arasındaki dört asra yakın süre zarfında Selefilik'in serencamı eserde işlenmez. Bu tarihî sunum mezkur zaman dilimlerinde Selefilik'e nispet edilen alimlerin bulunmamasından kaynaklanmamıştır. İbn Abdülvehhâb ile Muallimî arasındaki bir buçuk asırlık süre zarfında, Suud Selefilik'i ve hadis bağlamında görüş ve eserleri konu edilecek herhangi bir alimin kaydedilmemesi veya zikredilecek kimsenin bulunmadığının belirtilmemesi bir diğer kronolojik boşluktur. 1980'lerde yaygınlaşmaya başladığı belirtilen ve görece detaylı programı verilen hadis halkalarının (ss. 250-58) devamlılığı ve bu tarihten önceki durumu ele alınsaydı, Suud Selefilik'inin hadis çalışmaları hakkındaki ilmî sürekliliğini takip etmek mümkün olabilir ve derslerin takrir şekilleri hakkında nesnel verilere ulaşılabildi.

Araştırmada kaynak kullanımında da birtakım problemler vardır. Örneğin bir rivayetin kaynağı olarak Abdülaziz b. Bâz'ın (ö. 1999) *Şerhu Bülûğî'l-merâm*'ının anılması (s. 202), metinde *Britannica Ansiklopedisi* zikredilirken dipnotta Mukaddem'in eserinin kaynak gösterilmesi (s. 116), M. Ali Büyükkara'nın görüşü aktarılırken Müfid Yüksel'e atıf yapılması (s. 58), Muallimî'nin ricâl ilmine dair görüşlerinin tali bir kitaptan aktarılması ikincil kaynaklara yapılan atıflar bağlamında zikredilebilir. Bazı dipnotlarda "...dan nakille..." (s. 47, 116, 121, 136, 225) ifadesinin kullanılması, yazarın ulaşabileceği halde bilgiyi ilk elden teyit etmediğini düşündürür. Ayrıca Ebû Selâme Derbâle'nin *Bülûğu'l-emânî* (s. 187), Kandehlevî'nin *Vücûb* (s. 163), Kamil Yaşaroğlu'nun "Küsûf" (s. 217), Mustafa Ertürk'ün "Haber-i vâhid" (s. 178) ve Yusuf Şevki Yavuz'un "Âlûsî" (ss. 53-54) ve "Vahiy" (s. 168) gibi metin boyunca atıf yapılan bazı eser ve ansiklopedi maddeleri kaynakçada yer almaz. Eserde XX. asırda Selefi hareketlerin ele alındığı başlıkta ismi zikredilen şahısların dipnotlarda yer verilen biyografilerindeki kimi bilgiler *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nden birebir aktarılır, ancak ilgili maddelere atıf yapılmaz (s. 53, 54). Ayrıca 2014 ve 2015 yıllarında erişim sağlanan dört sayfaya yakın internet adresine, tezin neşri öncesinde erişim sağlanması ve güncel tarihlerin kaydedilmesi beklenirdi. En az dört matbu eserin tez halinin kaynak gösterildiği çalışmada<sup>4</sup> ele alınan konuyla ilgili önemli bazı kaynaklar görülmemiştir. Örneğin Selefiyye'nin tartışmalarından ve bidatçi gördükleri kimselere reddiyelerinden bahsedilirken Osman Dârimî'nin (ö. 280/894) Bişr Merîsî'ye (ö. 218/833) reddiyesine, Veh-

4 Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek: İbn Teymiyye Örneği* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 50; M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 99; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişki* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009), 168; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 215.

habilik-Osmanlı ilişkileri bağlamında Eyüp Sabri Paşa'nın (ö. 1308/1890) *Târih-i Vehhâbiyyân*'ına, metin tenkidi bahsinde Salahattin Polat'ın *Metin Tenkidî*'ne değinilmemiştir. Tirmizi'nin (ö. 279/892) *el-İlel*'inin, şarihi İbn Receb Hanbelî'ye nispet edilmesi ise bir zuhul olmalıdır (s. 254).

Selefilğin tarihçesi incelenirken Ahmed b. Hanbel'in kitaplarına yer vermeyip İbn Teymiyye'nin eserlerini müstakil başlık altında sıralamak (ss. 42-44), art arda gelen iki biyografi arasındaki uyumsuzluk örneklerindedir. Yine Selefiyye'nin mezhep olduğunu ileri sürenlerin görüşlerinin referansları zikredilmezken bir mezhep olmadığı kanaatini taşıyanların tercihlerinin kaynaklarına atf yapılması (s. 25) bir tutarsızlıktır. Arapça isimlerin okunuşunda hatalar içeren eserde alfabetik olarak sunulacak şu ravi ve alim isimlerinin zabtı da hatalıdır: Ebû Kılâbe'nin Ebû Kulâbe (s. 207), Haccâc b. Ertât'ın Haccâc b. Erta', İbnü'd-Deyba'ın İbnü'd-Dib'a (s. 207), İbn Ebî Zî'b'in İbn Ebî Zueyb (s. 203), İsrâil b. Musa'nın İsmail b. Musa (s. 85),<sup>5</sup> Mis'ar b. Kidâm'ın Mus'ir b. Kidâm (s. 191), Musa b. Ya'kûb Sekafî'nin Musa b. Yakup Sakâtî (s. 85), Tayâlisî'nin Tiyâlisî (s. 258), Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'ın Velid b. Ukbe b. Ebi Mu'it, Yezîd b. Rûmân'ın Yezid b. Roman (s. 206), Zeylai'nin Zeylei (s. 203) yazılması.

Vefat bilgilerinin dikkatlice kaydedilmemesi, araştırmada görülen bir diğer problemidir. Örneğin Eş'ari'nin vefatı s. 21'de 324/936, s. 35'te 324/935, Ebû'l-Vefâ İbn Akil'in vefatı s. 24'te 769/1201, s. 141'de 513/1119, İbn Kayyim Cevziyye'nin vefatı s. 42'de 751/1350, s. 50'de 751/1349, Şevkânî'nin vefatı s. 51'de 1255/1839, s. 61'de 1250/1834 olarak kaydedilmiştir. Ayrıca eserde hatalı vefat tarihleri de bulunur. Nitekim Urve b. Zübeyr 92/713 değil (s. 185) 94/713, İbn Receb 1335/1393 değil (s. 10) 795/1393 ve Ebû Ya'lâ Ferrâ 458/1131 değil (s. 109) 458/1066 tarihinde vefat etmiştir.

Kitap isimlerinin düz, müellif adlarının italik yazımı (s. 14, 28, 38, 114, 158, 168...), gereksiz parantez kullanımı (s. 35, 38, 39, 40...),<sup>6</sup> isimlerin başına eklenen "el-" takısının (s. 36, 203, 207, 252) ve nisbelerin son harflerindeki şapkaların kullanımında standardın olmaması (s. 8, 10, 21, 25, 30, 39, 48...), kesme işaretinin yanlış kullanımı (s. 13, 22, 40, 41, 55), ayrı yazılması gereken kelimelerin bitişik yazılması (s. 4, 12, 44, 47, 141, 256) ve bazı cümle düşüklükleri (s. 187, 267, 271) metinde görülen ve editöryal süreçte düzeltilmesi beklenen bazı hatalardır. Ayrıca kitap isimlerinin kaydı,<sup>7</sup> irabının

5 Yazarın alıntı yaptığı kaynakta bu zât Hasan Basri'nin öğrencisi/صاحب olarak zikredilirken yazar bir alt satırdaki İsmail b. Abdurrahman'ı Hasan'ın arkadaşı olarak kaydeder.

6 Vefat tarihlerini belirtmek dışında doğum ve ölüm tarihi zikredilen her ilim adamının biyografisinde tarihler parantez içinde kullanılmıştır.

7 Elbâni'nin hadislerin sıhhatini değerlendirdiği çalışmaları *Zayıfu, Zaifu,*

yansıtılmaması (s. 195, 248, 284, 290) ve kimi zaman tercüme edilmesi (s. 116, 235, 238), birtakım isim ve kelimelerde yazım standardının olmaması gibi konularda da bazı aksaklıklar vardır. Nitekim “Mu‘tezile” (s. 23, 49) ve “Sünnet” (s. 15) kelimelerine gelen eklerin kimi zaman kesme işaretiyle ayrılıp kimi zaman bitişik yazılması, Hariciler (s. 28), Hanbeli Mezhebi (s. 45), ve Müslüman (ss. 27-28) kelimelerinin hem büyük hem küçük harfle yazılması, yazım standardı problemlerindedir. Biyografisi müstakil olarak ele alınan Rebî’ b. Hâdî Medhalî’nin isminin Rebi, Rebi’, Reb’î, Rebî ve Rebi’ (s. 125, 166, 290) şeklinde beş, görüşlerine yer verilen Müfferih b. Süleyman Kavsi’nin adının Mufrih, Muferrih ve Müfferih (s. 8, 15, 16) olarak üç, Ebû Bekir isminin Ebûbekir, Ebû Bekr, Ebû Bekir (s. 35, 79, 165, 187) üç farklı şekilde yazımı, eserdeki insicam sorunlarındanır.

Araştırmada “Kırılması zor bir rekora imza atmıştır” (s. 288), “Hadîs tenkidinde daha önce benzeri görülmemiş bir metot geliştirmesi” (s. 279),<sup>8</sup> “bir ara meşhur olan” (s. 230), “hadîste ıztırâbta bulunarak” (ss. 203-04), “haşiyeler yazdırmıştır” (s. 251), “Tezimizin son bölümünde hakkında geniş bilgi sunduğumuz” (s. 250), “Şii fırkalarından Cebel-i Kesverân halkı” (s. 40) gibi müzakereye açık, akademik üsluba uygun olmayan, kavramların düzensiz kullanıldığı, çalışmanın tez haline atf yapılan, medlülü belirsiz birtakım ifadeler de bulunur.

Son olarak az çalışılmış bir alanda kaleme alındığı için önem taşıyan eser ve temas ettiği konu hakkında bazı beklenti ve öneriler kaydedilmelidir. Çalışmanın hadis ilmi bağlamında andığı ve görüşlerine işaret ettiği şahısların genel biyografi bilgileri dışında eserlerindeki temel konular, hadis ilmi bağlamında tartıştıkları meseleler, reddiyeler, kronolojik olarak gündeme giren hadis konuları ve artan-azalan edebiyat türleri incelenebilirdi. Selefi düşüncenin sürekliliği ders halkaları, hoca-talebe ağları gibi yollar üzerinden ele alınıp kronolojik boşluklar giderilebilirdi. Birçok ilim adamının kısa biyografik bilgilerinden ziyade ilel, ricâl ve cerh-tadîl gibi teknik hadis meselelerini tetkik eden Muallimî’nin görüşleri ve hadis ilmine katkıları, eserleri üzerinden inceleyebilirdi. Yazarın, araştırmanın konusu olan coğrafyada bulunmuş olması avantajı da önceden hazırlanacak birtakım sorularla saha araştırması yapılması çalışmaya çeşitli istatistikî veriler sunabilirdi. Reddiye kültürünün önemli yer tuttuğu modern Selefi düşüncenin hadis ilmi hakkındaki reddiyeleri müstakil olarak ele alınabilir, tarafların iddiaları mukayese edilip tartışılabilir.

*Zayıfu* (s. 278), *Daîf* (ss. 193-94) ve *Da’if* (s. 195) veya *Sahihu*, *Sahîhu* (s. 278) şeklinde kaydedilmiştir.

<sup>8</sup> Bu metodun ne olduğu, klasik metottan ne gibi farklar barındırdığı belirtilmez.

**Ayman Reda. *Peygamberlik, Dindarlık ve Kâr*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019. 410 sayfa.**

---

**Zeyneb Hafsa Orhan**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
hafsa.orhan@izu.edu.tr  
orcid: 0000-0002-7515-910X

---

Ayman Reda'nın 2018 tarihli *Prophecy, Piety, and Profits: A Conceptual and Comparative History of Islamic Economic Thought* adlı kitabı *Peygamberlik, Dindarlık ve Kâr: İslam İktisadî Düşüncesinin Kavramsal ve Karşılaştırmalı bir Tarihi* başlığıyla 2019'da Türkçeye tercüme edilmiştir. Her kitabın bir hikayesi vardır. Bu hikaye de her şeyden önce hikayeyi kafasında şekillendiren kişi, yani anlatıcıyla başlar. O yüzden yazıya Reda'ya dair bazı bilgilerle başlanabilir. Doktorasını Michigan State University'deki Ekonomi bölümünden alan ve aynı üniversitede çalışan Reda, değerlendirilecek kitabının da konusu olan İslam iktisadî düşünce tarihi konusunda uzmandır. Reda'nın İran kökenli olduğu özellikle belirtilmelidir. Zira bu durum, kitabın muhtevasında etkilidir.

Zaten ilgilendiği alan olmakla birlikte özelde bu kitabın telif sebebini yazar şöyle ifade eder: "Bu, bir geçmişi olduğunu unutan bir dünyada entelektüel ve uygulama anlamında varlığını/görünürlüğünü gittikçe yitiren bir geleneğe yeniden bağlanma yolunda naçizane bir çabadır" (s. vii). Bu ifadelerdeki "entelektüel ve uygulama anlamında görünürlüğünü yitiren gelenek," (s. vii) Müslümanlara ait olandır. Söz konusu çaba da yaklaşık son 200 senedir Batıda gerçekleşen köklü değişimlerin dünyaya yayılımlıyla hemen her anlamda takip eden, arkada kalan konumuna düşen Müslümanları, geçmişlerindeki unutulmuş hatta zaman zaman hakir görülen geleneğe yeniden bağlama çabasıdır. Gerçekleştirilmesi oldukça zor ama bir o kadar yerinde ve elzem bir çabadır bu.

Bir önceki kısımda dile getirilen amacı özellikle iktisat ile ilgili alanda gerçekleştirmek adına yazar, kitabı şu beş ana kısma ayırır: bolluk ve kıtlık, zenginlik ve yoksulluk, sadaka ve faiz, kişisel çıkar ve rasyonellik, ütopyalar ve piyasalar. Bunlar, herhangi bir iktisada giriş kitabının üzerine oturduğu temel meselelerdir. Fakat yazar, konuları ders kitaplarının yaptığı gibi tüketici, üretici, devlet gibi aktörler üzerinden ele alıp ilerlemek (örneğin, kıt kaynaklar meselesini tüketici ve üretici açısından temel kısıt olarak

koymak ya da tüketicinin fayda maksimizasyonu için kişisel çıkarını takip etmesini öne sürmek gibi) yerine, doğrudan kavramlar üzerinden analiz etmektedir. İktisada dair temel kitaplarda ele alınan belli başlı konulardan olduğu halde burada doğrudan zikredilmeyen belki de tek konu “fayda” meselesidir. Fakat o da metin içerisinde başka konular kapsamında incelenmektedir. Bu konuların bu şekilde sıralanmasının gerekçesi açıklanmasa da, kitabın genelden özele doğru ilerlemesinin amaçlandığı düşünülebilir. Bu anlamda son konunun üçüncü sıraya yerleştirilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir de, mevcut sıralama okuma ve konu bütünlüğü açısından ciddi bir soruna sebep olmamaktadır.

Bu beş ana kavramın her birisinin altında detaylı bölümlemeler yapılarak toplamda 25 bölüme yer verilmiştir. Bu bölümlerden ilk 13’ü hazırlanırken ele alınan kavramın Yunan, Hristiyan, klasik ve neo-klasik iktisat düşüncelerinde, son olarak da İslam iktisat düşüncesindeki yeri incelenmiştir. Daha sonraki bölümler içinse şöyle bir usûl takip edilmiştir: Giriş, entelektüel tarih açısından değerlendirme ve İslam’a göre değerlendirme nin de yer aldığı sonuç. Yazarın iki ayrı usûl takip etmesinin sebebi olarak kavramların hangi incelemeye daha uygunsa ona göre değerlendirilmiş olabileceği ihtimali düşünülebilir de, yazar buna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu noktada ilk 13 kısımda takip edilen usûlün daha doyurucu olduğu belirtilmelidir.

Özellikle ilk 13 bölümde kullanılan usûl kapsamında Hristiyan iktisat düşüncesine yer verilirken Yahudi iktisat düşüncesi gibi ayrı bir yapı bahis konusu edilmez. Bu husus, kitaba dair İngilizce değerlendirme yazısı kaleme alan Harun Şencal’ın da dikkatini çekmiştir.<sup>1</sup> Kanaatimizce bunun sebebi Hristiyanlık’tan bahsedilirken Eski ve Yeni Ahit üzerinden bir ayrıma gidilerek Yahudi düşüncesine dolaylı olarak Hristiyanlığın öncülü olarak yer verilmiş olmasıdır. Ne var ki buna dair yazarın herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

Yukarıda kitabın temel iktisadi kavramlar üzerine oturtulduğunu ve genel anlamıyla bu kavram seçiminin isabetli olduğunu belirtmiştik. İncelenen kavramlardan ilki olan *kıtlık* (ve zıddı olan *bolluk*), Lionel Robbins’in 1932’de yaptığı ve bugün hemen her iktisada giriş kitabında karşımıza çıkan iktisat tanımında (iktisat, kıt kaynaklarla sınırsız ihtiyaçların karşılanmasıdır) yer aldığı için oldukça önemlidir. Yazar, tam yedi bölüm (yani kitabın yaklaşık üçte birlik kısmı) boyunca bu kavramın iktisat bağlamında zikredilişinin izlerini Antik Yunandan itibaren sürer. Bu bağlamda zengin-

<sup>1</sup> Harun Şencal ve Ayman Reda, “Prophecy, Piety, and Profits: A Conceptual and Comparative History of Islamic Economic Thought,” *Turkish Journal of Islamic Economics* 6 (2019): 120-23.

liğin sınırsız olduğu cennetten yeryüzüne inen insanın kıtlıkla karşılaştığı için çalışması gerektiğini savunan Hesiod bir yana, Platon ve Aristo'nun sorunu, insan karakteri ve davranışında gördüğünü söyler. Benzer şekilde Hristiyanlığın önemli kilise babalarının da sorunun cevabının insanın isteklerinin kısıtlanması ve yeniden yönlendirilmesinde olduğunu düşündüklerini ekler. Dolayısıyla bu iki gruba göre de kaynakların kıtlığı söz konusu ise de bunu gidermenin yolu dağıtım kuralları geliştiren (mevcut iktisat bilimi gibi) bir bilim değil, insanın kendisidir.

Klasik iktisat teorisine gelindiğinde Adam Smith'in ayrı bir yeri vardır zira o, zenginliğin temel gaye olduğuna ve bunun da kişisel çıkar, kendi kendine işleyen bir piyasa ve işbölümü ile gerçekleşebileceğine dair pozitif/optimistik bir bakış açısına sahiptir. Bolluğa erişmek böylece mümkün olabilir. Bu optimizme ket vuran isim Malthus olmuştur. Zira onun meşhur teorisine göre geometrik artan nüfus, her şeyin gelişiminin önünü tıkayacaktır. Böylesine karamsar bir tablo içerisinde yapılabilecek tek şey, insanın çok çalışıp her şeyi yapması ve kendisini öne geçirmesidir. Dolayısıyla, Reda'nın altını çizdiği gibi, böyle bir bakış açısı herhangi bir ahlakiliğe ve dinî mekanizmaya yer bırakmaz. Bu karamsarlığı bir adım öteye taşıyan Ricardo, toprağın da kısıtlılığına vurgu yapmaktaydı. Mill ise kıtlığı aşmak için her ne koşulda olursa olsun ilerlemeyi öne çıkarır. Bunların alternatifi ise Carlyle ve Ruskin gibi romantiklerin görüşleriydi. Fakat onların sesleri özellikle de takip eden neo-klasik iktisadın baskınlığı karşısında hayli cılızdır. Zira kıtlık kavramının iktisat literatürünün temel varsayımlarından birisi olması, neo-klasik iktisatla gerçekleşmiştir. Fakat buradaki kıtlık, Malthus'un iddia ettiği mutlak kıtlığın aksine, göreceli bir kıtlıktır ve seçimi, alternatifler arasından seçimi ve rasyonel seçimi barındırmaktadır.

Bütün bu görüşlere karşı çıkan alternatif seslerden biri de Marx'a aittir. Dolayısıyla Reda, bir bölümü de Marx'ın kıtlık görüşüne ayırmıştır. Tahmin edileceği üzere Marx'ın kıtlıkla bağlantı kurduğu husus sınıf çatışması ve sermayenin üstünlüğüdür. Çünkü Marx'a göre kapitalistler, daha fazla kâr elde etmek için "sosyal olarak yaratılan ihtiyaçlar" şeklinde tanımlanabilecek ihtiyaçları yaratmaktaydı. Ardından gelen (Veblen, Galbraight ve Keynes gibi) isimlerin görüşlerinde ise ortak bir nokta olarak bolluğun elde edilebilirliği fakat bunun için kapitalizme ve olumsuz etkilerine belirli bir süre dayanma zorunluluğu düşüncesi öne çıkmaktaydı

Bu noktada yazar İslam iktisadında kıtlık mevzusuna dönmektedir. Buna geçmeden önce, yazarın "İslam iktisadı" kavramı ve oluşumuna dair herhangi bir ön bilgi vermediğini belirtmeliyiz. Reda bu bölümü oluştururken, tıpkı İslam iktisadını dikkate alan diğer bölümlerde yapacağı gibi, temel tezlerini M. Bakır Sadr ve Ebü'l-Ala Mevdudi üzerine kurmaktadır. Bu ter-

cihin kitap boyunca devam etmesinde yazarın İranlı oluşunun etkisinden bahsedilebilir. Buradaki sorun kişi tercihinden ziyade İslam iktisadına ve İslam iktisat düşüncesi tarihine katkı yapan birçok isimden yalnızca bir kaçının görüşlerinin tüm İslam iktisadına genellenmesidir. Bu noktanın ardından Sadr'ın kıtlıkla ilgili görüşü şöyle özetlenebilir: Sorun ne doğada ne üretimdedir fakat insandadır. Reda buna şunu ekler: Allah, yeryüzüne halife olarak yarattığı insanı, bu görevini yerine getirmeye yetirecek oranda kaynakla donatmıştır. Dolayısıyla İslam, mutlak kıtlık ve sonsuz bolluk arasında bir orta yol fikrine sahiptir. Peki, o halde kıtlığın sebebi nedir? Yazara göre bunun iki temel sebebi vardır: İnsanın kötü eylemleri ve nankörlüğü. Bu noktada temel çözüm, itidal ve iktisattır. Buraya kadarki açıklamalar, modern iktisat biliminin temel varsayımlarından olan kıtlık hususunda İslam iktisadının farklı bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Bu farklılığın bir sonraki aşamada yansıma yaptığı (ya da yapması beklenen) alan ise eylemdir.

Yazar bunun ardından bir başka önemli kavram çifti olan zenginlik ve fakirliğe geçer. Kavramları ikili olarak incelemesi “her şeyin zıddıyla bilinebileceği” ilkesini çağırıştırır. Kıtlık-bolluk kavram çiftinden bu kavram çiftine geçilmesinin sebebi olarak, ilkinin ancak bu ikinci kavram çifti çerçevesinde anlaşılacağı gösterilir. Reda konuya şu özetleyici cümleyle başlar: Zenginliğin fakirlikten daha üstün olduğu fikri, Sokrat öncesi filozoflarda bulunmakta, Aristo'da bir nebze daha az vurgulanmakta, Aydınlanma taraftarlarınca arzulu bir şekilde desteklenmekte ve günümüz toplumlarında adeta dinî bir inanç gibi kabul görmektedir. Sinikler gibi bu görüşe zit görüşü savunanlar da olmuştur elbette. Benzer bir görüşe Hristiyanlık'ta ve bazı İslam alimlerinde de rastlanır. Bir de bu iki görüşün arasında bulunan görüşler vardır. Yazar, bunlardan her birini listeleyip buna dair örnek isimler zikreder. Sonrasında tıpkı kıtlık kavramına yaptığı gibi zenginlik-fakirlik kavram çiftini de Antik Yunan, Hristiyanlık, neo-/klasik iktisatları ve en son İslam iktisadı açısından değerlendirir.

Antik Yunan açısından öne çıkan bir husus, görüşler arasındaki farklılıklardır. Bunlardan Aristo'nunki özellikle paylaşılmaya değerdir çünkü ona göre zenginlik (para da dahil) bir araç değil de amaç haline gelince sosyal ve ekonomik problemler kaçınılmaz olur. Belki doğrudan bununla ilgili olmasa da, zenginlik gibi mülkiyetin de amaç haline getirilmesinin sorunlu olabileceği dikkate alınmalıdır. Bir kesimin buna dair radikal bir çözüm olarak önerdiği şey, özel mülkiyetle ne yapacağını bilmeyen insandan bu özel mülkiyet hakkını almaktır. Hristiyanlığı, zenginliğe bakış açısından Antik Yunan'ın devamı gibi gördüğünü belirten yazar, zenginlik karşıtı olarak algılansa da Yeni Ahit'in amacının zenginliğin olası kötü etkilerini vurgulamak olduğunu söyler. Fakat burada yazarın hem Yeni Ahit'i hem



de (Chrysostom gibi) bazı din adamlarını savunma çabası güttüğü hissi uyanmaktadır.

Klasik iktisadın gelişimiyle birlikte (ki bunun temel bileşenleri bireyselcilik ve sekülerizmdir) zevk ve faydaya dayalı materyalist bir anlayış hakim olmaya başlayınca maddi zenginlik de mutlulukla eş anlamlı kullanılır hale gelmiştir. Yazar bu bakışın, mutluluğu erdemli bir hayatla özdeşleştiren Plato ve Aristo'ya ve ayrıca mutluluğu Tanrı'nın krallığında arayan Hristiyanlığa aykırı olduğunu belirtir. Bu açıklayıcı özetin ardından ise şu önemli soruyu sorar: Smith bu resim içerisinde nereye düşmektedir? Zira *Milletlerin Zenginliği* ile birlikte *Ahlaki Duygular Kuramı* isimli bir eser kaleme alan Smith'in duruşu birçokları için kafa karıştırıcıdır. Yazara göre o, insanların eyleminin yalnızca mutluluk arzusu veya tüketimden elde edilen hazla yönlendirilmediği görüşündedir. Fakat yine de bu, önceki nesillerin zenginlik anlayışıyla bir kesinti noktası oluşturur. Öte yandan bunun detaylarına inilmemekte ve bölüm aniden bitirilmektedir. Sonrasında gelen neo-klasiklerin zenginlik anlayışının yukarıda bahsi geçen kıtlık kavramına dayandığı belirtilir. Bu anlayışa geçişin sebepleri olarak da şunlar sıralanır: Nesnel değer teorilerden öznel teorilere geçiş, sosyal açıklama kategorilerinden bireysel olana geçiş, sosyal veya kültürel bağlamlardan uzaklaşıp genelleştirilmiş soyutlamalara doğru kayış ve artan oranda matematiksel model kullanımı. Bütün değişimlerin somutlaştığı yapı olarak da XIX. yüzyıl sonuna doğru gerçekleşen marjinal fayda "devrim"i gösterilir. Bu tespitler bugün dahi iktisat öğrencilerinin öğrendiği en temel kavramlardan olan fayda ve marjinal faydanın iktisat tarihi içerisindeki konumunu anlamak açısından önemlidir.

İslam iktisadının zenginlik ve fakirlik konusuna yaklaşımından bahsederken yazar yine Sadr ile başlar. Bu bölümde odaklanılan husus, İslam'ın doğrudan zenginliğe ve zenginlere karşı bir tepki göstermek yerine zenginlikte kendini unutanlara bir tepkisinin olduğudur. Burada bir başka önemli husus, adil dağıtımın verilmesi gereken önemdir. Fakat bu bölümdeki incelemeler İslam iktisadına dair bir önceki bölümdekilerden daha kısıtlıdır. Bu kısımda tartışılanlardan hareketle bugün için İslam iktisadi bağlamında yapılması gerekenin aslında eski dönemlerdeki ahlakilik-erdem-zenginlik üçgenini kurabilmek olduğu söylenebilir.

Yazar "sadaka ve faiz" kısmına başlarken önemli bir şey yapıp sadaka kelimesinin etimolojisini inceler. Tıpkı daha önce ele alınan kavramlar gibi dinî ve ahlaki bağlamından koparılan sadaka kavramının seküler düşünceyle birlikte dünya odaklı hale geldiğini söyler. Böylece sadaka kişisel çıkar ve fayda gibi kelimelerle daha sıkı bir ilişki içerisine girmiştir. Sadakanın zıddı olarak sunulan faiz kavramında yazarın tercih ettiği keli-

me İngilizce *usury* kelimesidir. Nitekim bu bölümün de temel konusu, bu kelimenin yerine bugün faiz için kullanılan *interest* kelimesine geçiş sürecidir. Türkçede bu tarz bir kelime ayrımı olmadığı için mevzunun önemi anlaşılamayabilir fakat *usury* kelimesinden *interest* kelimesine geçiş, daha önceleri her türlü yasak kabul edilen faizin sadece yüksek oranlı olanının *usury* olarak isimlendirilip düşük oranlı olan faiz için *interest* kelimesini kullanarak ikincisini meşrulaştırma sürecidir.<sup>2</sup> Reda'nın kendisi de faiz ve borç arasındaki yakın ilişkiye temas edip Graeber'i doğrudan alıntılamıştır. İlginçtir ki, Reda'nın vurguladığı gibi bu süreç dinî çevrelerde gerçekleşmiştir. Fakat Graeber'den anladığımız üzere bu, devlet ya da yönetim gücüyle de ilgilidir. Kısaca, yazarın konuya dair özeti şöyledir: daha önceleri sadaka karşıtı olarak görülen *usury*, çeşitli zaman ve zeminlerdeki çeşitli sebeplerle *interest* kelimesiyle meşruiyete uzanmış, bu da faizi artık sadaka değil sekülerizmle artışa geçen hesaplama yetisinin önemine binaen adaletle karşıt hale getirmiştir. Yazarın bu noktada ısrarla *usury* kelimesini kullanmasının sebebi bugün bazılarınca öne sürülen “faizin her türlü yasak değildir” gibi bir sonuca ulaşmaktan ziyade kavramın eski anlamına dönmesi yönündeki arzuyla ilgili gibidir. Sonuç olarak, Reda İslam iktisadı açısından konuyu irdelerken İslam'da yasak olan *riba*nın sadaka ve dolayısıyla dindarlık karşıtı olduğuna odaklanmaktadır.

Kitapta bu aşamaya kadar incelenen kavramlar, zıtlar arasında yer alırken bu kısımda birbirini besleyen iki kavram olarak kişisel çıkar ve rasyonalite ele alınmaktadır. Yazar, bütün eylemlerin temel belirleyicisi olarak kişisel çıkarın baskın hale getirilmesinin modern zamanlara has olduğunu söyleyerek, Antik Yunan ve Hristiyanlık'ta buna aykırı görüşleri zikretmekle işe başlar. Dolayısıyla Makyavel ve Hobbes'a gelinceye değin kişisel ve toplumsal çıkar arasında bir zıtlık görülmemiştir. Bunun iktisat alanındaki yansımalarına gelindiğinde, Smith ve kendisinden etkilendiği Hume, insanı kişisel çıkar dışında etkileyen saikleri reddetmeseler de bunların insanın ekonomik davranışı üzerindeki etkilerini Makyavel ve Hobbes kadar pratik bulmamışlar, dolayısıyla önemsememişlerdir. Yazar, bunun neticesinde ortaya çıkan şeyin, tıpkı varsayımlara dayanan iktisat bilimi gibi güvenli ve kullanışlı bir kişisel çıkar varsayımı olduğu iddiasındadır. Nitekim bu varsayımın önemi Adam Smith'in görüşünde açıkça ortaya çıkmaktadır: kişiler yalnız kendi kişisel çıkarlarını izleyerek ve başka hiçbir şeye niyet etmeyerek de toplumsal bir en iyiye “görünmez el” vasıtasıyla erişirler. Bu süreçte, herhangi bir dinî ve ahlaki dayanağa sahip olmayan “sempati” ve “tarafsız gözlemci” kavramları da Smith'i destekler. Sonuç olarak burada

<sup>2</sup> Bu sürece dair detaylı bilgi için bkz. David Graeber, *Borcun 5000 Yıllık Tarihi*, çev. Muammer Pehlivan (İstanbul: Everest Yayınları, 2015).

kişisel çıkar-fayda-arzu-rasyonellik arası bir ilişki ağı örülür. Bu da ekonomik kararlarla ahlakiliğin arasını açmaktadır. Bu noktada yazar, muhalif seslere örnek olarak Amartya Sen'in rasyonel tercih teorisine değinir ve bunun da neticede (ahlaki) bir ekonomik davranışa yol veremediğini iddia eder. Eleştirel anlamda yazar daha ziyade Andre Gorz'a dayanır. Gerçekten de Gorz neo-klasik ekonomiye dayalı kapitalizmin gelişim sürecini, eleştirel kitabı *İktisadi Akılın Eleştirisi*'nde başarıyla inceler. Sonuçta, Gorz'un da açıkça belirttiği üzere, ihtiyaçlar, arzular ve istekler arasında bir uçurum doğmuştur. Bugün Müslüman olsun veya olmasın, birçok kişinin tüketim kararlarında aşırıya kaçma anlamında sorun yaşamasına sebep olan da kanaatimizce bu ayrımdır. Oysa İslam iktisat düşüncesinde bu kavramlar dikkatli ve detaylı olarak ele alınmıştır.

Reda, İslam iktisadı açısından kişisel çıkar ve rasyonaliteyi incelerken İbrahim Kalın'a da yer verir (ss. 311-18). Kalın'ın da ifade ettiği üzere İslam açısından akıl yalnızca bir amaca, insanın bu dünyada halife görevi görmesi amacıyla mebni olmakla kalmamalı, doğası ve içeriği itibarıyla da bu amaç tarafından beslenip yönlendirilmelidir. Yazar, Kalın'dan özellikle "İslam ve akıl" hususunda pek çok alıntı yapmaktadır.

Yazar modern dünyadaki ve İslam'daki kişisel çıkar anlayışı arasındaki farkı şöyle özetler: Maksimizasyon yerine yeterlilik, doyumsuzluk yerine orta yolculuk/iktisat. Böylece İslam'daki kişisel çıkar ile rasyonellik, halife olmak bağlamında adalet (doğru karar almayla birlikte şeyleri yerli yerine koyma) ve dindarlıkla ilişkilendirilmektedir.

Kitabın son bölümü, mevcut piyasa fikrinin de bir ütopya olduğuna işaret ederek ütopya ve piyasayı inceler. Her şeye belirli bir ideali baz alarak başlamanın normal olduğunu söyleyen Reda, bütün bu tarz yapıların ortak temelini umut olduğunu dile getirir. Bu tarz ideallere dayalı umut içeren fikirlerin tamamını ütopya olarak adlandırmak yaygınsa da yazar bu kavramın zamanla amacını aştığı kanısındadır. Buna örnek olarak da piyasa fikrini gösterir. Bunun da öncesinde ütopyaların doğuşu ve gelişimini anlatır. Antik Yunan, sosyalizm ve komünizmden pek çok ütopya örneği paylaştıktan sonra kutsal metinlerin asıl amacının bu dünya için yönlendirme olduğunu söyler; cennet ise cennette görülecektir. Yazar bu bölümde ilginç bir şekilde en çok atfı doğrudan İslam iktisat tarihinden bir isim olmayan Aliya İzzetbegoviç'e yapar. Ütopya ve dinin birbiriyle bağdaşmayacağını düşünen İzzetbegoviç'e göre ilki belirli bir rahatlık vermeye çalışırken ikincisi gerçekliğin dramını da yansıtır.

Piyasa ütopyasını özellikle vurgulayan isim olarak Polanyi gösterilir. Nitekim *Büyük Dönüşüm* adlı eserini özellikle bu ütopyanın eleştirisine dayandıran Polanyi, piyasanın tam anlamıyla hiçbir zaman gerçekleştirile-

memesini onun bu ütöpik yapısına bağlar. Bu ütopyanın doğmasına katkı veren önemli bir isim de Adam Smith ve onun “görünmez el”idir. Nitekim Reda, İslam iktisadı açısından konuyu irdelerken yine Sadr’ın bu görünmez el eleştirisiyle başlar. Özetle, İslam iktisadında herhangi bir sosyal ve tarihî bağlama sahip olmayan, tüm zaman ve zeminler için uygun addedilen bu tarz bir ütöpik, soyut piyasa yapısı uygun görülmez. Aksine din ve toplumun sistematik bir şekilde piyasaya gömülü/içerilmiş olmasını öngörür.

Buraya kadarki detaylı incelemelerden hareketle kitabın başlığıyla içeriğinin uyum içerisinde olduğu söylenebilir, zira dinin teorik boyutunun peygamberlikle vurgulanmasından hareketle “Peygamberlik” önce gelir; onun örnekliğinden hareketle “dindarlık” ise buna pratikte eşlik eder. Son olarak kâr, ilk öğeyle uyum içerisinde hem bu dünya hem öte dünyadaki hem maddi hem manevi kazancımler. İktisadın temel kavramlarını tarihî bir seyir içerisinde belli başlı isimler çerçevesinde inceleyen kitap rahatlıkla bir iktisat tarihi kitabı olarak okutulabilir. Hatta bu alandaki alternatif iktisat kitaplarından biri olarak düşünülebilir. Fakat aynı şeyi İslam iktisat tarihi açısından söylemek zordur. Kitap, söz konusu kavramların İslami açıdan ele alınmasına ve buna dair farklı bir bakış açısı sunmaya çalışsa da bu anlamda oldukça zayıftır.

**Marek Tamm and Peter Burke, eds.**  
***Debating New Approaches to History.***  
**London: Bloomsbury, 2019. xiii+371**  
**pages.**

---

**Elif Derin Can**

İstanbul Şehir Üniversitesi  
elifderincan@std.sehir.edu.tr  
orcid: 0000-0003-3412-5664

---

*Debating New Approaches to History*, edited by Marek Tamm and Peter Burke, consists of the twelve chapters on theoretical and methodological issues and new subfields of history writing. The volume is an updated and augmented version of *New Perspectives on Historical Writing*,<sup>1</sup> edited by

---

<sup>1</sup> Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing* (UK: Polity Press, 1991)

Peter Burke. The three chapters on the history of emotions, neuro-history, and post-humanist history are brand new studies that were first published in this volume. The two chapters on environmental history and history of visual culture in Burke's edition appeared as updated in this volume. The other chapters on postcolonial history, gender history, history of memory, history of knowledge, history of things, digital history and global history were taken from Burke's edition. Twenty four specialist scholars contributed to the volume. Taken together these scholars form an international and polyphonic group. This accords with Tamm and Burke's conviction that history writing should be multi-centered: experts from different areas and age groups are more likely to convey different views within the discipline of history.

In the introduction, Tamm discusses the current perspectives that affect all the branches of history writing in different degrees. For example, an alternative conception of spatiality that draws attention to supranational connections opens up new horizons for writing global history. Also, new conceptions of historical time, such as deep history or big history, has become critical in the latest developments in environmental history. For instance, the idea of deep history highlights evolutionary or geological time and paves the way for a new understanding in which current anthropocentric focus is de-emphasized and different species are given due consideration. Tamm also touches upon the effects of digital technologies, which he sees as "the third major revolution since the invention of writing and printing" (p. 8), on history writing.

Each chapter includes an exposition of the topic under discussion by an expert, a comment by another expert, and a response by the former. This structure helps the reader be informed of different perspectives and latest debates within the discipline. In this way, the polyphony in the choice of authors becomes even more meaningful. Indeed, reading global history from solely one scholar and environmental history from another is not a method that allows us to see different perspectives. On the other hand, reading the opinions of two different scholars on the same subfield provides a broader viewpoint and polyphony. This does not mean that the second parts consist of objections in each chapter; sometimes they can be complementary. The "Global History" chapter is a good example of different ideas. Jürgen Osterhammel, one of the pioneers in global history, emphasizes the advantages of writing history beyond borders. However, in the critical response Pierre-Yves Saunier draws attention to how current social tendencies affect global historiography, no matter how advantageous it is. According to him, national curriculums and some increasingly conservative approaches that position globalism in opposition to patriotism make it

difficult to write a global history. Therefore, no matter how ideal and useful narrative it offers, Saunier thinks that the future of global history looks not very bright.

The chapters in the volume fall roughly into two groups. The first addresses older subfields of history that have changed their perspectives or have begun to use new methods over the past few decades. For example, the main focus of the first chapter, global history, can be traced back to Herodotus. Nevertheless, current global history does not claim to write a holistic world history like Herodotus or to speak of a single world system. Global historians now tend to study micro-histories in comparative forms through, for instance, transnational or transcultural approaches. Although more current than global history, environmental history is another subfield that has evolved dramatically in the recent years. European-centered perceptions of space and modern time, which can be traced back to the eighteenth century, have come under heavy criticism, and especially environmental history has become one of the areas where scholars have been actively considering new alternatives. This field, which first arose to address the problems considered to be from the side effects of the industrial revolution, has made possible an understanding of history in which people are not at the center. As Tamm mentions, the discovery of planets and information about other parts of the universe are among the factors that have led historians to reconsider their perception of time. In the ninth chapter, Gil Bartholeyns shows how the longstanding field of art history has turned into a field concerned mostly with the history of visual culture. Our understanding of art, the evolution of the media, and the fact that visual culture is not only works of art in museums but appears in every aspect of daily life have changed the way historians read social and cultural life through visual images.

The second group of chapters deal with newer subfields of history, most of which have arisen at the beginning of the twenty-first century. For instance, discoveries and empirical outcomes in areas such as cognitive psychology and neurology have led to the emergence of sub-disciplines such as the history of memory and emotions, or neurohistory. These scientific developments in cognitive studies have helped us better understand physiological and cultural effects on human behavior. So, historians have also begun to study how working ways of the human brain or the mechanism of remembering affect history. Thus, the history discipline has gone beyond the question of authenticity of sources or accuracy of facts. Probably the most influential developments in all historiography are the advancements in computer and internet technologies. In this sense, digital

history is not really a sub-discipline of history but the sum of technological methods that can be used in all types of historiography.

One important assumption hidden in throughout the chapters is that these historiographical fields are more than just independent subfields. All these theories and methods ultimately provide historiography for new perspectives and methods. For instance, the democratization process that began with postcolonial historiography has opened the door to study of gender and non-humans. And non-anthropocentric studies produced in environmental history, for example, have led us to question our modern assumptions about time, such as periodization. Additionally, digital history has pioneered important approaches for accessing and working with big data in most fields. In other words, not only sub-branches of history but also other disciplines and sciences contribute to innovate historical methods and approaches. All these transformations, new methods, and approaches make clear how history is actually different from the past. We can write again and again the same past in a different way as methodologies and approaches are renovated. Another aspect of the book that I found important is its emphasis on interdisciplinary approaches. Apart from the discipline's close cousins in the social sciences and humanities, such as sociology, literature, and archeology, the book also shows how close history is to more "distant" disciplines, such as the natural sciences, neurology, and psychology. History is a discipline where it is easy to fall into a vicious circle, especially when it comes to specialization into a sub-discipline. This danger further enhances the importance of collectively addressing current approaches and presenting them to the benefit of relevant scholarships.

