

Dîvân *DISİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

ISSN 1309-6834

Dîvân: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 26 Sayı 51 2021/2

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: DİSİPLİNLERARASI 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 Ardıç, 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
Evangelia 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. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi, menestopgul@divandergisi.com

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Volkan Uzundağ
Selim Tekke, selimtekke@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: **Aralık 2021/ December 2021**

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 26 Sayı 51 2021/2

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Mesâha'nın Kısa Tarihi ve İlk Müstakil Türkçe Mesâha Kitabı: Emrî Çelebî'nin Mecmau'l-Garâib Fi'l-Mesâha Adlı Eseri Elif Baga	1
Turtûşî ve Ortaçağ İslam Dünyasında Siyâsî Realizm A. Sait Aykut.....	39
İdeolojik Bir Tema Parkı Olarak Eskişehir Erhan Berat Fındıklı.....	81

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Selami Varlık. <i>Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül</i> Tuğba Ekinci.....	115
İsmail Çelik'in <i>Endülüs'te Hanefîlik</i> Adlı Eser Hakkındaki Değerlendirmelerine Cevaplar Abdullah Acar.....	121
Amina Easat-Daas. <i>Muslim Women's Political Participation in France and Belgium</i> Hilal Görgün.....	131
Makram Abbès. <i>Islam and Politics in the Classical Age</i> Fadi Zatarı.....	136
Suat Koca. <i>Hadis ve Ablâk: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme</i> Hümeyra Özturan	247

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 26 Issue 51 2021/2

C O N T E N T S

ARTICLES

- Brief History of al-Masaha and the First Seperate Turkish al-Masaha Book: Amri Chalabi's Majma'
Algharaeb Fi al-Masaha
Elif Baga 1
- Turtûshî and Political Realism in Medieval Muslim World
A. Sait Aykut.....39
- Eskişehir As an Ideological Theme Park
Erhan Berat Fındıklı.....81

BOOK REVIEWS

- Selami Varlık. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*
Tuğba Ekinci.....115
- İsmail Çelik'in *Endülüs'te Hanefilik* Adlı Eser Hakkındaki Değerlendirmelerine Cevaplar
Abdullah Acar..... 121
- Amina Easat-Daas. *Muslim Women's Political Participation in France and Belgium*
Hilal Görgün.....131
- Makram Abbès. *Islam and Politics in the Classical Age*
Fadi Zatarı.....136
- Suat Koca. *Hadis ve Ablâk: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme*
Hümeyra Özturan.....247

MESÂHA'NIN KISA TARİHİ VE İLK MÜSTAKİL TÜRKÇE MESÂHA KİTABI: EMRÎ ÇELEBÎ'NİN MECMAU'L-GARÂİB Fİ'L-MESÂHA ADLI ESERİ

Elif Baga

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

elif.baga@medeniyet.edu.tr

orcid: 0000-0003-2951-2563

Öz

İlm-i mesâha, İslam Medeniyeti matematikçilerinin kendilerinden önceki medeniyetlerden tevarüs ettikleri matematik birikimini iki temel nesne yani, sayı/aded/süreksiz nicelik ve büyüklük/mikdâr/sürekli nicelik etrafında şekillendirmeleri neticesinde meydana gelen dört asli disiplinden biridir. Diğer disiplinlerden hesap ve cebir aded, hendese ise mikdâr etrafında dönerken ilm-i mesâha her iki nesneyi de ilgilendirmesi bakımından farklı bir konuma sahiptir ve bu niteliğiyle o, kendi usûlünü besleyen teorik temeli yanında “ölçerek hesaplama” ana ilkesiyle mühendislik, mimari, şehircilik, askeri teknoloji ve çeşitli sanatların asli aracı konumundadır.

* Benzer bir başlık, Osmanlı Bilimi Sempozyumu'nda (Sakarya, 2019) sunulmuş, ancak yayınlanmayan bir bildiri de kullanılmıştır. Bu makale ise TÜBİTAK 1003-Öncelikli Alanlar kategorisinde desteklenen 119K740 numaralı ve “Osmanlı Klasik Dönem Matematiğindeki Alan ve Hacim Hesaplama Çalışmalarının Konumu, Nitelikleri, Değeri ve Seyri ile Bunların Mimari ve Askeri Sahalardaki Yansımaları” adlı proje kapsamında tamamlanmıştır.

İslam Medeniyetinin tüm ilmi birikimini devralan Osmanlı Medeniyetinin, ilm-i mesâha alanındaki çalışmaları da sahiplendiği ve kendi ihtiyaç, talep ve yönelimleri çerçevesinde devam ettirdiği muhakkaktır. 15. ve 16. asırlardan itibaren mütedavil ilim dili olan Arapça yanında Türkçe matematik telifleri de ortaya çıkmıştır. Araştırmalara göre günümüze ulaşabilen en erken tarihli müstakil Türkçe mesâha kitabı *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha* bu ilk olma özelliği dolayısıyla bu çalışmanın konusunu oluşturur. Ancak eserin tanıtımından önce bir arka plan sağlamak için genel anlamda Osmanlı matematik geleneği özelde de mesaha geleneği özetlenmiştir. Makalede eserin tanıtımının yapılabilmesi için tarihsel ve matematiksel değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Makalenin dönemin mesâha ilmindeki seviyesini tespit ederek Osmanlı Medeniyeti matematik tarihi çalışmalarına katkı sağlaması yanında eserin alanda bilinen ilk Türkçe çalışma olması hasebiyle Türk dili araştırmalarına da kaynak olması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, matematik, mesâha, uygulamalı geometri, Emrî Çelebi.

1. Giriş

Osmanlı, tarih sahnesinde zaman bakımından uzun, coğrafi bakımdan da geniş bir yer kaplamasına, buna bağlı olarak birçok ilim, sanat ve edebiyat dalı ile ilgili tarihsel çalışmalarda onu yok saymanın büyük bir boşluk yaratmasına binaen yaklaşık bir asırdır dünya genelinde pek çok araştırmaya konu olmuştur ve olmaktadır. Bu araştırmalarda siyaset, bürokrasi, yönetim mekanizmaları, diplomasi, ekonomi, vergilendirme, askeri yapılanma gibi devletin işleyişini ve askeri bakımdan gücünü ele alan konuların öne çıktığı görülmüştür.¹ Buna karşılık mimari, süsleme sanatları ve tıp gibi zanaat yönü de bulunan uygulamalı alanlar hariç tutulduğunda² başta matematik ve astronomi olmak üzere fizik, kimya ve biyoloji gibi riyâzî ve tabii ilimlerin Osmanlı topraklarındaki serüvenini konu alan çalışmalar yok mesabesinde.³ Bu alandaki çalışmalar, özel uzmanlık gerektirmesinden dolayı dünya tarihi veya Osmanlı tarihi araştırmalarına değil de bilim tarihi araştırmalarına dahil edilse sonuç değişmez: Osmanlı bilimi hakkındaki çalışmalar, bilim tarihi çalışmalarının tamamına oranlandığı zaman ortaya çıkan sayı, üç kıtaya yayılmış, altı yüz yıl ayakta kalmış bir medeniyetin tüm üretimleri dikkate alındığında hak ettiği değerin çok altındadır ve Osmanlı'nın ilmi etkinliğini ortaya koymaktan çok uzaktır. Bu durumun başta konjonktürel, siyasi, sosyal, psikolojik olmak üzere pek çok muhtemel sebebi başka çalışmaların konusudur ve burada atılması gereken ilk adım vakıayı tespittir. Vakıa, binlerce sayfa makale ve kitaba konu olan Osmanlı iktisadi düzeninin, hukuk sisteminin, imar ve şehircilik anlayışının, mimarisinin ve askeri mühendisliğinin sadece zanaatla veya ödünç alınmış ilkel bir teorik veriyle açıklanamayacağıdır. Öyleyse tüm bunların zeminindeki

1 Virginia H. Aksan, "What's Up in Ottoman Studies?", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1/1-2 (2014), 3-21.

2 Bunlardan, özellikle günümüzde maddi varlığını sürdürmesi, yani göz önünde olması dolayısıyla, mimari ve süsleme sanatları hakkında hatırı sayılır miktarda çalışma mevcutsa da çoğunluğu, bu alanlar için gerekli nazari altyapıdan ziyade zanaat tarafına vurgu yapar.

3 Bu duruma metafizik, tabiiyyât, mantık ve diyalektik gibi felsefi ilimlerin Osmanlı topraklarındaki serüveni hakkındaki araştırmaların yetersizliği de eklenmelidir. Bununla birlikte son yıllarda alanda öncü ve ufuk açıcı bazı çalışmaların yayınlanmış olması umut vericidir. İki örnek için bkz. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, (New York: Cambridge University Press, 2015).

nazari temeli ortaya çıkarmak icab eder, aksi takdirde bina sağlam olmayacağı gibi neye benzeyeceği de belirsizdir, zira nasıl olduğu bilinmeyen bir temel üzerine inşa edilmektedir. İkinci adım, Osmanlı coğrafyasında yazılmış, okunmuş, tercüme edilmiş, yeniden üretilmiş, kullanılmış ve yaygınlaşmış tüm yazma ve basma eserlerin envanterini çıkarıp içerik, dönem ve dil gibi çeşitli kriterlere göre ayrıntılı tasnifini yapmaktır.⁴ Üçüncü adım, tespit ve tasnif edilen eserlerin içeriklerini anlama ve anlamlandırma, son adım da hem her bir ilim dalının tarihsel süreç boyunca değişimini hem de üstten bir bakışla nazari ve ameli ilimlerin ilişkiler ağı içerisinde bir bütün olarak aktivitesini değerlendirmektir. Eserlerin envanterini çıkarma hususunda henüz alınacak çok yol olsa da diğer taraftan tespit edilen teliflerin, bir konuda ilk olma, yaygınlık, kapsayıcılık gibi kriterlere göre oluşturulan öncelik sıralamasına uygun biçimde içerik analizine tabi tutulması, alandaki gecikmişliği bir miktar telafi edecektir. Osmanlı coğrafyasında üretilen ilk müstakil Türkçe mesâha kitabının tanıtımı da bu meyanda değerlendirilmelidir. Ancak kitabın içerik tanıtımının anlamlandırılabilmesi için dahi “Osmanlı” ve “matematik” kelimeleri yan yana geldiğinde zihinde bir tasavvurun oluşması, buna ilave olarak matematiğin bir dalı olarak mesahanın konumunun ortaya çıkarılması gerekir. Dolayısıyla eserin önemi, değeri, seviyesi ve içeriğini ortaya koyabilmek, içinde bulunduğu Osmanlı mesaha geleneğinin ne ifade ettiğini ve nerede durduğunu göstermeyi gerektirir. Bunun için de Osmanlı mesahasının Osmanlı matematik geleneğini oluşturan diğer alanlar, ilm-i aded, hesap, cebir ve hendese ile birlikte nasıl konumlandırıldığını ortaya koymak zorunludur.

Öyleyse şimdi “Osmanlı klasik döneminde matematik ilimlerin genel çerçevesi nedir?” diye sorulabilir. Bu soru bağlamında akla ilk olarak “hangi tarih” ve “hangi matematik” soruları gelir. Tarihten başlamak gerekirse “Osmanlı klasik dönem” ifadesi Osmanlı’yı farklı açılardan inceleyen birçok disiplinin ortaklaşa kullandığı bir tabirdir. İster küçük bir şehir devleti ister büyük bir imparatorluk

4 IRCICA bünyesinde telif edilen *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi I-II*, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi I-II*, *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi I-II*, *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi I-II*, *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi I-II*, *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi* ve *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi I-II* bu konuda öncü ve alandaki tek çalışmalardır. 1997-2008 yılları arasında yani on bir senede yedi farklı ilim dalına ait literatür ortaya çıkarılmış, ancak o tarihten bugüne on yılı aşkın sürede herhangi benzer bir çalışma ortaya çıkmadığı gibi bazı eksik ve hataların giderileceği yeni baskılar da yapılmamıştır.

olsun bir topluluğun ilim, sanat, edebiyat, ekonomi, siyaset ve savunma gibi alanların tamamında aynı dönemlerde aynı seviyede gelişim veya değişim göstermesi hem rasyonel olarak hem de tarihi tecrübenin gösterdiği üzere mümkün değildir. Öyleyse her bir alan kategorisi, kendi sahasında yapılan araştırmaların sonuçlarından beslenerek bir dönemlendirmeye tabi tutulmalı, bunun neticesinde sadece birbirine benzer olan alanlar için genel bir dönemlendirmeye girişilmelidir. Aksi takdirde herhangi bir kategori için yapılan dönemlendirmeyi diğerlerine de teşmil etme ve dolayısıyla tarihi gerçekleri yanlış kurgulama hatasına düşülür.⁵

Yukarıda söylenenler bağlamında matematik ilimler açısından Osmanlı medeniyetinde nasıl bir dönemlendirme yapılabilir? Bunun için matematik alanında altı asır boyunca yapılan üretimlerin tespit ve tahlilinin büyük oranda tamamlanmış olması gerekir ancak halihazırda ve yakın gelecekte böyle bir vaziyet mümkün görünmediğinden şu an, mevcut eserlerin sadece tespit edilebilenleri esas alınmak kaydıyla⁶ kesin olmayan bir dönemlendirme yapı-

5 Bu hataların en yaygını, siyaset ve ekonomi bağlamında Halil İnalıcık'ın *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* adlı eseriyle özdeşleşen dönemlendirmenin Osmanlı'ya dair her disiplinde geçerli kabul edilmesidir. Klasik çağ dönemlendirmesi hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, (İstanbul: YKY, 2007). Özellikle kamuoyunda yaygın olan diğer bir yanlış algı ise sadece toprak kazanma-kaybetme ile doğru orantılı olarak meydana getirilen ve eğitim-öğretim müfredatında ciddi bir etkiye sahip olan "kuruluş-yükselme-duraklama-gerileme-dağılma" şeklindeki bir dönemlendirmenin ilimden sanata, edebiyattan mimariye kadar her sahada geçerli olduğu anlayışıdır. Mehmet Genç'in ifadesine göre bu dönemlendirme kavramları, peşin ve çoğu kere yanlış olabilecek istikametlere yönlendiren olumsuz değer yargıları ile yüklü kavramlardır ve söz konusu dönemde olup bitenleri anlamlandırma, çevçeveleme ve açıklama bakımından elverişsiz olarak nitelendirilebilir. Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, (İstanbul: Ötüken Yayınlar, 2013), 31-38. Söz konusu dönemlendirmenin sadece askeri başarı açısından değerlendirildiğinde bile ciddi problemler taşıması bir yana başka alanlara teşmil edildiğinde ne denli yanlış anlama, yaklaşım ve kabullere götürdüğü ile ilgili olarak bkz. Erol Özvar, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (Aralık 1999), 135-151. Osmanlı tarih yazımında gerileme paradigmasına karşı duruş etrafında dönemlendirme meselesini çeşitli tarihçiler gözünden okumak için bkz. Mustafa Armağan vd., *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014). Son olarak İslam düşünce tarihi bağlamında İslam Medeniyetinin XIV asrı için yeni bir dönemlendirme önerisi için bkz. İbrahim Halil Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017).

6 Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul 1999, c. I-II.

labilir. Buna göre XIV.-XVIII. asırlar arası, “klasik dönem”, XVIII-XIX. asırlar arası klasik ve yenileşme arasında “geçiş dönemi” ve XIX.-XX. asırlar arası da “yenileşme dönemi” olarak isimlendirilebilir. Klasik dönem, matematiksel düşünme tarzında kökten bir dönüşümün yaşanmadığı, mevcut asli ilkelerin korunarak gelişim ve uyarılmanın devam ettiği, geçiş dönemi, klasik olanın ilkeler düzeyinde yavaş yavaş dönüşümünün yaşandığı, yenileşme ise harici unsurların da tesiriyle artık yeni bir matematik yapma tarzının ortaya çıktığı dönem olarak tarif edilebilir. Matematik ilimler bağlamında “Osmanlı klasik dönemi”nin kısa açıklamasını müteakip “hangi matematik” sorusu sorulabilir.

Önce antik Yunan medeniyeti daha sonra da İslam medeniyeti⁷ düşünce geleneğinde üretilen ilim tasniflerine göre⁸ matematik, nazari ilimler kategorisinde tabii ilimler ile metafizik arasında konumlandırılır ve ilm-i aded (sayılar teorisi), hendese, ilm-i hey’et ve mûsikî dörtlüsünü ihtiva eder. İlk iki disiplin, bizzat matematik nesnelere, sürekli ve süreksiz nicelikleri konu edinirken, son iki disiplin sırayla gökcisimleri ile sesleri çeşitli vecihlerden inceler. Bunlar, salt matematik ilimleri dikkate değer bir oranda kullandıkları için matematiksel ilimler altında bulunurlar, ancak konuları icabı matematiğe ilave farklı uzmanlıklar gerektirirler. Yine aynı gerekçelerle bugün bilim tarihi çalışmaları altında ilm-i aded ve hendese matematik tarihinde incelenirken ilm-i hey’et, astronomi tarihi, mûsikî de mûsikî tarihinde incelenir. Tüm bu izahların ardından soruda yer alan “matematik ilimler” ifadesi, klasik ilimler tasnifinde matematik ilmi altındaki dörtlüden ilk ikisine ve o ikisinin nesnelere (sürekli ve süreksiz niceliklerin) farklı yönlerden incelenmesi neticesinde ortaya çıkan hesap, cebir ve mesâha disiplinlerine karşılık gelir. Şimdi bu disiplinlerin XIV.-XVIII. asırlar arasında Osmanlı coğrafyasındaki genel resmine bakılabilir.

Coğrafi olarak Bağdat, Kahire-Şam, İran-Türkistan ve Endülüs-Mağrib havzalarında temsil edilen İslam Medeniyeti matematik geleneğinin tamamını farklı dönemlerde miras alan Osmanlı, zaman içerisinde bu havzalardaki matematik üretme tarzlarını

⁷ Bu kavram, İslam’ın hüküm sürdüğü topraklarda üretilen her türlü ilmi, sînâî ve kültürel birikimin tamamını ifade eder.

⁸ İslam düşünce geleneğinde ilimler tasnifinin Fârâbî, Gazzâli ve Kutbud-din Şîrâzî özelinde ayrıntılı analizi için bkz. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Text Society, 1998. Osmanlı dönemini de içine alacak şekilde çeşitli bilginlerden ilimler tasnifi örnekleri için bkz. Müstakim Arıcı (ed.), *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

bünyesinde insicam ile bir araya getirerek “Osmanlı matematik geleneği”ni yaratmıştır. Bu geleneği öncesinden ayıran ve “Osmanlı matematik geleneği” diye bir adlandırmayı hak eden temel hususiyetleri, hızlı, kolay ve sınanabilir çözüm odaklı matematik üretme ilkesi uyarınca matematiğin farklı dallarını birbirlerine uygulama, bu dallar arasındaki bağları kuvvetlendirme ve matematikten her alanda maksimum fayda elde etme ideali için hep yeni yol ve yöntem arayışında olma şeklinde özetlenebilir.⁹

Mezkûr geleneğin alt disiplinlerine gelince, İslam medeniyeti matematik geleneğinin başlangıcından itibaren iki temel nesne yani, aded/sayı/süreksiz nicelik ve mikdâr/büyükölçüm/sürekli nicelik etrafında şekillenen matematik, asırlar boyunca bu iki nesnenin farklı konumlandırma, anlamlandırma, birleştirme, ayrıştırma gibi ameliyeleri ile faal bir yapı sergilemiştir. Osmanlı klasik döneme geldiğinde bu faal yapı, “aded”in kullanımıyla ilm-i aded, hesap ve hisâbî cebir, “mikdâr”ın kullanımıyla hendese, her ikisinin kullanımıyla da mesâha disiplinlerinde dikkate değer bir literatür oluşturmuştur.¹⁰

Klasik gelenekte matematiğe sayılardan ve bu sayıların kendileri ile birbirlerine nispetle özelliklerinden başladığı için Osmanlı klasik dönemde matematik ilimleri ifade eden ilm-i aded, hesap, cebir, hendese ve mesâha beşlisine ilm-i aded¹¹ ile başlamak uygun olur.¹² Sayılar teorisi şeklinde ifade edilebilecek disiplinde sayı, tamsayı, kesirli sayı, rasyonel sayı, irrasyonel sayı, tek sayı, çift sayı, asal sayı kavramlarının tanım ve açıklamaları merkezi önemdedir. Bilhas- sa “sayı nedir”, “sayı aynî mi yoksa zihni mi?” ve “1 sayıların ilkesi

⁹ “Osmanlı matematik geleneği” kavramsallaştırmasının daha büyük ölçekteki versiyonu “Osmanlı bilim geleneği”dir. Kendine has özellikleriyle döneminin diğer bilim sistemlerinden farklılaşması ve dolayısıyla “Osmanlı bilimi” şeklindeki bir kavramsallaştırmanın nasıl mümkün olduğu ile ilgili olarak bkz. Miri Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, çev. Kübra Oğuz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

¹⁰ Nasîruddin Tûsî, *Tahrîru Usûli'l-Hendese ve'l-Hisâb*, haz. İhsan Fazlıoğlu, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2012), 33-34.

¹¹ Antik Yunan döneminde “Aritmetik”, İslam Medeniyeti ilim geleneğinin ilk dönemlerinde ise “el-Aritmetikî” diye isimlendirilmiştir. Bugün temel hesap işlemleri anlamında kullandığımız “aritmetik” ile karıştırılmamalıdır.

¹² Burada bahsedilen beş temel matematik disiplini hakkında ayrı ayrı yazılan eserlerden ziyade bunların tamamını veya çoğunu ihtiva eden genel matematik kitabı formundaki teliflerde mezkûr sıralama görülebilir. Örnekler için bir sonraki paragrafta sayılan eserlere bakılabilir.

mi yoksa sayı mı” soruları etrafında dikkate değer bir birikim oluşmuş ve temel ilkeler burada tartışıldığı için ilm-i aded matematiğinin usûlü olarak görülmüştür.¹³ Bunlardan başka sayıların tek başına veya başka bir sayıyla birlikte bölünebilme kapasitelerinin incelenmesi, birbirlerinin bölenleri toplamı kadar olan sayı çiftleri (dost/mütehâbbe sayılar), kendi bölenleri toplamına eşit sayı (mükemmel), bölenleri toplamından fazla sayı (zâid) ve eksik sayı (nâkis) kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Özellikle mükemmel sayılar ile dost sayı çiftlerinin tespiti problemi etrafında oluşan literatür, disiplinin önemli bir kısmını teşkil eder. İki veya daha fazla sayı arasında ortaklık/iştirak, girişkenlik/tedâhul ve farklılık/tebâyün ilişkilerinden hangisinin bulunduğu problemi de burada incelenen konular arasındadır.¹⁴ Yine ilm-i vefk (sihirli kareler) denilen ve bir kareyi küçük kare kutucuklara bölmeye ve bu kutucuklara yatay, dikey ve çapraz sütunların toplamı aynı çıkacak şekilde sayılar yerleştirmeye dayanan alan, ilm-i aded altına yerleştirilir. Mısır ilim havzasında yetişen Muhammed b. Ali Şebrâmellisî'nin (ö. 1623'ten sonra) *Kitâbü'l-İrşâd li'l-'lm bi-havâssi'l-a'dâd*'ı ile Selanik ve İstanbul'da yetişen Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1702) *Gâyetü'l-uded fi ilmi'l-aded*'i mezkûr konuları ihtiva eden genel matematik kitaplarından farklı olarak alandaki müstakil çalışmalardandır.

Osmanlı matematik geleneğinin en temel dalı olan hesap ilmine gelince, literatürde dikkati çeken ilk husus, hendeseyi dışarıda

13 Bu meselelerin en yoğun biçimde tartışıldığı eserlerin başında Bahâeddin Âmilî'nin (ö. 1622) *Hulâsatü'l-hisâb*'ı ve şerhleri gelir. Osmanlı'da telif edilen ve oldukça yaygın olarak kullanılan üç şerhi Ramazan b. Ebû Hüreyre el-Cezerî'nin (1665'te sağ) *Hallü'l-Hulâsa liehli'r-riyâse* adlı şerhi, Abdürrahîm b. Ebû Bekir b. Süleyman Mar'aşî'nin (ö. 1736) *Şerhu Hulâsati'l-hisâb*'ı ve Ömer Çellî'nin *Şerhu'l-Bahâiyye*'sidir. Burada bir örnek olması açısından Ömer Çellî'nin şerhindeki mezkûr tartışmalar için bkz. Elif Baga, “XVII. ve XVIII. yy.'da Osmanlı Matematik Eğitiminin İzini Sürmek: Ömer El-Çellî'nin Bahâî Şerhi”, *Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed. İbrahim Özcoşar vd., (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 279-281.

14 Osmanlı'da kullanılan ilm-i aded eserlerinin en kapsamlılarından biri olan İbn Fellûs adıyla meşhur İsmail b. İbrahim Mardîni'nin (ö. 1232) sayıların tasnifi ve özellikleri yanında 25 farklı sayı türünü açıkladığı telifi *Kitâbü'l-dâdi'l-isrâr fi esrâri'l-a'dâd*'ını incelemek için bkz. Sonja Brentjes, “The First Seven Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs”, *Erdem*, 4/11 (1989) 467-484. Türkçe çevirisi için bkz. Sonja Brenjes, “İbn Fellûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşidi”, çev. Melek Dosay, *Erdem*, 4/11 (1989), 485-500.

bırakarak diğer disiplinlerin tamamının veya çoğunun “hesap kitabı” adı altında bir araya getirildiği bir telif türünün yaygınlaşmasıdır.¹⁵ Böyle bir uygulamanın muhtemel sebebi, kökeni kadim Hint matematiğine kadar götürülen “0’dan 9’a rakamlar” ve “ondalık konumsal sayılama” ile icra edilen iki katını alma, yarıya bölme, toplama, çıkarma, çarpma ve bölmeden oluşan altı temel işlem yanında oran-orantı, çeşitli derecelerden kök çıkarma ve üs alma işlemlerini içeren hesap ilminin diğer salt matematiksel disiplinler olan ilm-i aded, cebir ve mesahaya tatbikinin bir arada gösterilmek istenmesidir. Tatbik mefhumunu biraz daha somutlaştırmak gerekirse, sayılar teorisinde “dost” veya “mükemmel” sayıları bulabilmek, cebirde farklı denklem türlerini temel denklem formlarına dönüştürebilmek ve çözüme ulaşabilmek, mesâhada da iki veya üç boyutlu şekilleri belirli bir birim aracılığıyla ölçebilmek için hep hesaptan faydalanılır ve bu anlamda hesap, salt matematik ilimler içinde uygulama alanı çeşitliliğiyle en temel disiplindir. Aynı şekilde hem astronomi, optik, mûsikî ve mekanik gibi diğer riyâzî ilimler hem de tıp, eczacılık, kimya gibi tabiiyyât altındaki disiplinlerin ihtiyaçlarının karşılanmasında da en yaygın ve işlevsel olandır. Mezkûr telif türüne birkaç örnek vermek gerekirse, İlhanlılar himayesindeki İbnü'l-Havvâm'ın (ö. 1324) *el-Fevâidu'l-Bahâiyye fi'l-kavâidi'l-hisâbiyye'si*¹⁶ ile Nizâmuddin Nisâbüri'nin (ö. 1328'den sonra) *eş-Şemsiyye fi'l-hisâb*¹⁷, Cemâleddin Türkistânî'nin (ö. XIV. yy?) *er-Risâletü'l-Alâiyye fi'l-mesâili'l-hisâbiyye'si*, Osmanlılar himayesindeki Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) *Risâletü'l-Muhammediyye'si*, Uluğ Bey himayesindeki Cemşîd Kâşî'nin (ö. 1429) *Miftâhu'l-hussâb*¹, Osmanlılar himayesindeki Ali b. Velî b. Hamza Mağribî'nin *Tuhfetü'l-a'dâd li-zevîr-rüşd ve's-sedâd*¹ ve Safeviler himayesindeki Bahâeddin Âmilî'nin (ö. 1622) *Hulâsatü'l-hisâb*¹ sayılabilir.

15 Bu vakıanın İslam Medeniyetinde matematik ilimleri dönemlendirme çabası etrafında tespiti için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Bir Diriltme, Güncelleme ve Düzeltme Girişimi olarak İslâm Medeniyetinde Matematik Bilimlerin Doğuşu”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), c. I, 462.

16 Müellif ve eseri hakkında metin analizine dayanan ayrıntılı bilgiler için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *İbn el-Havvam ve Eseri el-Fevâid el-Bahâiyye fi el-Kavâidi el-Hisâbiyye Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1993.

17 Müellif ve eseri hakkında metin analizine dayanan ayrıntılı bilgiler için bkz. Nizâmeddin Nisâbüri, *Hesap Biliminde Kılavuz*, Haz. Elif Baga, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yay., 2020).

Hesap ilminin hemen ardından hesâb-ı erkâm veya hesâb-ı kalem gibi isimlerle anılan Osmanlı muhasebe matematiğini zikretmek gerekir. Zira Osmanlı'nın iç dinamiklerinin de tesiriyle matematiğin bu alanında işlevsel ve faal bir yapının tesis edildiği ve geliştirildiği söylenebilir. Üç farklı kıtaya yayılmış geniş topraklarda hüküm sürerken devletin tüm gelirlerinin tek bir elde toplanması ve giderlerin buradan karşılanması çok sayıda gelir ve gider kalemi oluşturmaya bu da değişkenlerin artmasına ve hesabın çetrefilli hale gelmesine sebep olur. Bu zorluk içerisinde bir kuruşu dahi atlamadan dakik bir hesap yapmak için başta cebir olmak üzere farklı uygulamaları devreye sokma fikri, geniş ölçekte Osmanlı bilim geleneğinin dar ölçekte de Osmanlı matematik geleneğinin işlevsel ve uyarlayıcı yapısını hatırlatır.

Osmanlı muhasebe matematiği deyince Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca Kâtib'in (ö. 1494'ten sonra) *Mecma' el-kavâid*'i, Matrakçı Nasuh'un (ö. 1564) *Cemâl el-kuttâb ve kemâl el-hussâb* ile *Umdet el-hussâb*'ı ve Ali b. Veli b. Hazma Mağribî'nin (ö.1614) *Tuhfet el-adâd li-zevîr-ruşd ve'l-sedâd*'i ilk aşamada dile getirilmesi gereken eserlerdir.¹⁸

Bir ilim dalı olarak 9. asırda İslam Medeniyeti matematikçilerinin elinde doğup büyüyen cebir ilmi, riyâzî ilimlerin herhangi bir alanında karşılaşılan herhangi bir problemi kendine has teknikleri sayesinde kolay ve hızlı bir şekilde çözüme kavuşturma özelliğiyle İslam ve de Osmanlı matematik geleneklerinde çokça rağbet gören alanlardan biridir. Etkili ve uygulama açısından esnek yönü yoğun bir biçimde araştırmalara konu olmasını, bu da çeşitlenmeyi ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Harizmî'nin (ö. 847'den sonra) halefleri, onun cebirini *Elementler*'in diliyle okuduklarında hendesî cebir, hendesî cebirdeki zayıf noktaları fark edip hesâb-ı hindî diliyle okuduklarında adedî/hisâbî cebir yaklaşımını meydana getirmişlerdir. Osmanlı matematik geleneğine gelince, cebir ilminin her yönden genişleme ve gelişmesine olanak tanıyan ikinci yaklaşım üzerine kurulmuştur.¹⁹ Bunun yanında

18 Osmanlı muhasebe matematiğinin özellikleri, içeriği, konumlanması ve eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: İhsan Fazlıoğlu, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine", *Kültürel Bilim Araştırmaları*, 17, (Mart 2010), 165-178.

19 Bu iki farklı okumadan kaynaklanan iki farklı cebirsel yaklaşımın açıklamaları ile Osmanlı cebir geleneğinin arka planı ve temeli hakkında bkz. Elif Baga, "İslâm Matematik Tarihinde Hisâbî Cebir Geleneği ve IX./XV. Asırdaki Zirvesi: İbnü'l-Hâim'in el-Mümti' Adlı Eseri", *Nazarîyat*, 3/2 (Nisan 2017), 75-80.

İslam Medeniyeti ilim geleneği boyunca cebir ilminin esnek yapısından en fazla Osmanlı matematik geleneğinde faydalandığı; muhasebeden mesâhaya, ferâizden astronomiye birçok alandaki cebir uygulamalarıyla maksada daha hızlı, kolay ve dakik biçimde ulaşıldığı söylenebilir. Yine bir taraftan ilmin kalbi sayılan cebirsel denklemler teorisi içerisindeki çözüm yöntemlerinin çeşitlendirildiği diğer taraftan da denklem çözümlerinde “illet” kavramı üzerinden “adedî ispat”ın sağlamlaştırılmaya çalışıldığı görülür.²⁰ Oluşan geniş literatürden birkaç örnek vermek gerekirse, Mısır matematik geleneğinin önde gelen ismi İbn Hâim, eserlerini ürettiği bölge (Mısır) vefatından sonra Osmanlı topraklarına katılınca da cebir dahil tüm telifleri üzerine en çok çalışma burada yapıldığından Osmanlı cebir tarihinde en önemli figürlerden biri sayılmaktadır. Zira manzum eseri *el-Mukni' fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele* şerh ve haşiyeleriyle birlikte 100'den fazla nüshaya sahiptir ve XIX. yüzyıla kadar yeni çalışmalara konu olmuştur.²¹ Kısaca *el-Mukni'*, şerhi *el-Mumti'* ve muhtasarı *el-Musri'* üçlemesi XIV.-XV. asır Osmanlısının cebir külliyatını özetler.²² XVI ve XVII. asırlarda Takıyüddin Râsîd'in (ö. 1580) *Kitâbu'n-Nisebi'l-Müteşâkile fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele*'si ile Abdulmecid Sâmûlî'nin (ö. XVI. yy) *er-Risâletü'n-Nâfia fi'l-Hisâb ve'l-Cebr ve'l-Hendese*'si XVIII. asırda da Gelenbevî İsmail Efendi'nin (ö. 1791) *Hisâbu'l-Küsûr* adlı Türkçe telifi sıralanabilir.

Hendese, doğru, yüzey ve talimi cisim gibi sürekli nicelikleri konu edinen ve İslam Medeniyetindeki oluşumu büyük oranda Antik Yunan geometri mirasına dayanan alandır. Ancak Yunanca “geometria” isminin Arapçalaşmış bir ifadesi yerine Farsça “ölçme” anlamına gelen “endâze” kelimesinden türetilmiş “hendese”yi kabul etmeleri,²³ ilmin başlangıç noktası dış kaynaklı olsa da ilerleyişinin iç dinamiklerle sağlanması yönünde bir eğilime işaret sayılabilir. Nitekim hızlı bir özümseme sürecinin ardından uygulamalı geometri için “mesâha” adını verdikleri özel bir alan tahsis etmeleri,²⁴

20 Osmanlı klasik dönemde cebir ilminin serüveni için bkz. Elif Baga, *Osmanlı Klasik Dönemde Cebir*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012).

21 Eserin tüm şerhleri, haşiyeleri ve bunların nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Celal Şevki, *el-Ulûmu'l-akliyye fi'l-manzûmâtî'l-Arabiyye*, Kuveyt: 1990, 268-283; Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *OMLT*, c. I, s. LXVI-LXXI.

22 Müellif ve manzum cebir eseri *el-Mukni'*ye kendi şerhi *el-Mumti'* ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Elif Baga, a.g.m., 69-126.

23 Harizmi, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim Ebyari, Beyrut 1989, 225.

24 Eldeki verilere göre en erken tarihli müstakil Arapça mesaha kitabı Harizmi'nin en önemli halefi Ebu Kamil'e aittir. Ancak Harizmi, bilinen ilk

cebir ve hendese arasında sıkı bir bağ kurup hendese ve cebir dilinin karşılıklı birbirine çevrilerek her iki alanda ciddi adımlar atılması ve geniş bir literatür oluşturulması, hendesî teorileri optik ve hiyel ilimlerinde kullanarak bunları sağlam temeller üzerine inşa etmeleri ve Antik Yunan'da geometri içinde sıkışıp kalmış trigonometriyi ayrı bir ilim dalı olarak ortaya koymaları²⁵ bu eğilimin en güzel kanıtıdır.

Osmanlı hendese geleneğine gelince, öncelikle İslam medeniyeti hendesî mirasına vurgu yapmak gerekir. Bunun hemen ardından İslam Medeniyetinde olgunluğa erişen Yunan geometrisinin Osmanlı'dan hemen önce başlayan “şukûk” literatürüyle eleştiri, “tahrir” ve “ıslah” projeleriyle de yeniden üretilip dönüştürülme sürecinin devam ettirildiği, şerh ve haşiye yazım türleriyle genişletildiği, medreselerde okutulmak suretiyle de yaygınlaştırıldığı söylenebilir.²⁶ Buna ilave olarak bir taraftan hendese içerisinde hem tabiiyyât hem de ilâhiyyâta uzanan felsefi tartışmalar gerçekleştirilmeleri diğer taraftan hendesî ispatı kelimeler gibi matematik dışı alanlarda da kullanmaları dikkate değerdir. Son olarak, mesâha ilminde alan ve hacim ölçümleri en doğru biçimde yapabilmek için hendesede üretilen formüllerin ve ispatlarının dakikleştirilmesi, Osmanlı klasik döneminde mimari, mühendislik, şehircilik ve görsel sanatlarda görülen mükemmelleşmenin gizli kahramanıdır. Klasik dönemde sıklıkla kullanılan eserlere gelince, Nasirüddîn Tusî'nin (ö. 1274) *Tahrîru usûli'l-hendese'si*, Esirüddin Ebherî'nin (ö. 1265 [?]) *İslâhu Kitâbi'l-Ustukussât fi'l-hendese li-Öklidis'i*, Muhyiddin Yahyâ b. Ebü's-Şükr Mağribî'nin (ö. 1283) *Tahrîru usûli'l-hendese'si* ve *Kitâbü'l-Üker'i*, İbn Sertâk'ın (ö. XIV. yy) *el-İkmâl fi'l-hendese'si* ve Kadızâde'nin (ö. 1440'tan sonra) *Şerhu Eşkâli't-te'sîs'i* sayılabilir.²⁷

cebir kitabının bir bölümünü mesâhaya ayırarak bu konuda da öncülük ettiği söylenebilir. İlgili bölüm için bkz. Rüşdî Râşid, *Rıyâdiyyâtu'l-Harizmi: Te'sîs ilmi'l-Cebr*, çev. Nikola Haris, Beyrut: 2010, 220-223.

25 Nasirüddin-i Tûsî'nin tarihte ilk kez trigonometri konularını müstakil bir kitapta ortaya koyması ile ilgili bkz. https://mathhistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Al-Tusi_Nasir/

26 İhsan Fazlıoğlu, “Her Şey Merv'de Başladı: Aklî İlimlerin Tahrîri”, *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 24 Ekim 2020): <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/yenilenme-donemi/her-sey-merv-de-basladi-akli-ilimlerin-tahr-ri>

27 Anadolu Selçukluları ve Osmanlı dönemlerinde üretilen hendese literatürü ve muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Hendese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1998, c. XVII, 199-208.

2. Hesap ile hendese arasında: Adedî ve mikdârî bir ilim olarak mesâha

Arapça “m-s-h” kökünden türeyen “mesâha” kelimesi bir araziyi bir ölçü birimiyle ölçmek anlamındadır ve İslam medeniyeti ilim geleneğinin başlangıcından itibaren bu adlandırmayla bağımsız bir ilim dalı olma yolunda emin adımlarla ilerlemiştir. İlm-i mesâha ise sürekli nicelikler olarak tanımlanan uzunluk, alan ve hacimleri hesaplama/ölçme yöntemlerini araştıran ilim dalıdır. Bu tarifte “sürekli nicelikler” kavramı ile “hesaplama/ölçme” eyleminin bir araya gelmesine dikkat çekilmelidir. Çünkü tarif, onun matematiğin iki temel nesnesi olan “aded” ve “mikdâr”ı bünyesinde birleştirmesinden kaynaklanan özel konumuna işaret eder. Bu özel konumu yani bütünleştirici yapısı onu, diğerlerine nispetle çok daha fazla sayıda bilimin ve tarihinin bir parçası haline getirir. Eğer “insan”ı tarih boyunca ürettikleri üzerinden anlamlandırarsak mesâhanın hem dünya tarihindeki hem de bilimler tarihindeki yerinin, dolayısıyla “insan”ı anlamadaki rolünün önemini vurgulamak gerekir. Dış dünyada insan elinin değdiği birçok yerde; kubbe, kemer, tonoz gibi mimari, geometrik bezeme ve mukarnas gibi süsleme sanatları, arsa/tarla ölçüm ve paylaşımı gibi hukukî, temel kazma, imar planı, kuyu açma, kanalizasyon yapımı gibi şehircilik, istihkâm oluşturma, tünel kazma, silah tasarımı gibi askeri mühendislik, dağ yüksekliği ve rakım belirleme gibi coğrafi alanlarda mesahaya ait yapıları görmek mümkündür. Mesâhanın dış dünyadaki yansımalarına yapılan vurgu onun tamamen tatbiki bir ilim olduğu anlayışına yol açmamalıdır. Zira nazari veya amelî tüm ilimler en temel ilkelerini metafizikten alırken diğer ilkelerini, konusunu ve problemlerini tartışmak için her birinin kendi içinde nazari bir alan oluşturması gibi mesâha da en temel kabul ve ispatları hendeseden alır, diğer gereklilikler “ilmi ölçüm” adı altında geniş bir literatür oluşturur, “ilmi ölçüm”ün tecessüme uygun hale getirilmesiyle yani üzerinde ittifak edilen birim veya birimlerle icra edilip dış dünyaya aktarıldığında “tatbiki ölçüm” ortaya çıkar.²⁸ Mesâhanın mahiyetini kavrama imkanı -en azından bu çalışma sınırlarında- ancak telif edilen eserlerle elde edilebileceğinden daha çok ilmi ölçüm esas alınacaktır.

²⁸ İlmî ölçüm ve tatbiki ölçüm kavramlarının tafsilatlı açıklaması için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İkna fi İlm'il-Misâha*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 20-23.

Mesâha ilmine dair elimizdeki ilk veri Harizmi'nin tarihte bilinen ilk cebir kitabı *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele*'nin mesâha bâbıdır.²⁹ Burada Harizmi mesâhanın tarifiyle başlar ve birim kavramını zirâ' ölçü birimi üzerinden açıklar. Bunun hemen ardından şekillere geçer ve sırayla kare, dikdörtgen, üçgen ve eşkenar dörtgenin alanı ile dairenin çevresi ve alanını, daire parçasının alanının nasıl hesaplanacağını anlatır. Sonra sıra cisimlere gelir; dörtgen prizmalar, üçgen prizmalar ve dik silindir, dik koni, üçgen ve kare piramitin hacim ölçümlerini verir. Mesaha örneklerine geçmeden önce Pisagor teoreminin kanıtını ikizkenar dik üçgen örneği üzerinden gösterir.³⁰

Mesâha bâbı altına konulan tek başlık olan “mesâha problemleri”nde Harizmi, yukarıda özet ve dağınık bir şekilde verdiklerini hem biraz daha sistematik hem de sayısal örnekler üzerinden açıklayarak ortaya koyar. Buna göre beş çeşit dörtgen vardır: kare, dikdörtgen, eşkenar dörtgen, paralelkenar ve yamuk. Yamuğun köşegen vasıtasıyla iki üçgene dönüştürülerek alan hesaplaması yapıldığını bildirdikten sonra üçgen ile ilgili örnekler ve açıklamalara geçiş yapar. Üçgenler dik, dar açılı ve geniş açılı olmak üzere üç çeşittir ve eşkenar, ikizkenar ve çeşitkenar üçgenlerin alan ölçümlerini de bu çeşitler altında inceler. Daha sonra daire alanı ile kesik piramidin yüzey alanı ve hacim hesaplamasını göstererek kenarları verilen ikizkenar üçgenin içine çizilmiş karenin kenar ölçüsünü istediği bir örnekle konuyu sonlandırır.³¹ Burada Harizmi'nin mesâha bâbının nispeten ayrıntılı bir şekilde aktarımının gerekçesi, mesâha başlığı taşıyan en erken tarihli kaynak olması yanında okuyucuya, sonraki dönemlerde üretilen mesâha eserlerinin içerikleriyle bu en erken tarihli mesâha verilerini karşılaştırma yapma imkanı sunmaktır. Bundan sonraki örnekler sadece müstakil mesâha eserlerinden verilirken ilk örneğin Harizmi'nin mesâha bâbından sunulması, yukarıdaki gerekçeyle yani mevcut en erken tarihli mesâha metni olmasıyla ilgilidir.

29Harizmi'den de geriye gitmek, onun kaynaklarına dönmek istenirse, Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan kaynaklarından uygulamalı geometriye dair konuları kendi görüşleriyle birlikte düzenleyip toparlayan bilgin İskenderiyeli Heron'dur (III. yy) ve eserinin adı da *Metrica*'dır. Daha fazla bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Mesâha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2004, c. XXIX, 261-264.

30Râşid, *Riyâdiyyâtü'l-Harizmi*: çev. Nikola Haris, 220-223.

31Râşid, *Riyâdiyyâtü'l-Harizmi*, çev. Nikola Haris, 224-234.

Harizmi'den yaklaşık 60-70 yıl sonra onun en önemli haleflerinden Ebu Kamil Şuca' b. Eslem Mısırî (ö. ~930) yaklaşık on beş varaklık başlangıç seviyesinde muhtasar bir müstakil mesâha risalesi kaleme almıştır.³² *Kitâb fi'l-Misâha* adlı eser altı başlıktan oluşur. Yer/alan ölçümü babı adlı ilk başlıkta “sınaat” olarak nitelediği mesâha alanındaki bu risalesinde anlattığı kuralların ispatlarını neden sunmadığını gerekçelendirir ve ispatlar için Öklides'in *Elemenlar*'ını adres gösterir. Hemen ardından kare ve dikdörtgenle ilgili ölçümlere geçer. Risalenin diğer başlıkları dairelerin ölçüm hesabı babı, üçgenlerin ölçüm hesabı babı, cisimlerin hacim ve yüzey ölçümleri, kürenin ölçümü ve kirişleri bulma babıdır.³³

Ebu Kamil'den yaklaşık 60-70 yıl sonra Ebu'l-Vefa Büzcânî (ö. 998), *Kitâb fîmâ yehtâcu ileyhi's-sâni' min a'mâlî'l-hendese* adlı uygulamalı geometri hakkında bir eser telif etmiştir. Her ne kadar Büzcânî eserini mesâha kitabı olarak nitelemese de isminden ve içeriğinden mesâha ilminde zanaatkarların çokça kullandığı konuların belirlenip müstakil eser halinde bir araya getirilmiş şekli olduğu söylenebilir. İçeriğine gelince, on üç babdan oluşan eserde sırayla cetvel ve pergel kullanımı, usûl/yöntem, eşkenar şekiller, dairesel şekiller, daire içinde yer alan şekiller, şekillerin etrafına çizilen daireler, birbirinin içine çizilen şekiller, üçgenlerin taksimi, dörtgenlerin taksimi, dörtgenlerin taksimi ve birleştirilmesi, çeşitkenar şekillerin taksimi, temas eden daireler ve şekillerin kü-

32Aslında müellif bundan başka *Misâhâtü'l-Muhammes ve'l-Mu'aşşar* adıyla sadece beşgen ve ongenin ölçümünü konu alan spesifik bir risâle kaleme aldıysa da mesâha ilminin genelini yansıtmaktan uzak olduğu için buraya dahil edilmemiştir. Eserin bir nüshası için bkz. Ebu Kamil Şuca' b. Eslem Mısırî, *Misâhâtü'l-Muhammes ve'l-Mu'aşşar*, (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 379/2).Eserin Latince, İbranice, Almanca, İtalyanca ve bir kısmının da Rusça tercümesi bulunmasına rağmen Türkçe herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır.

33Ebu Kamil'in kirişlerle ilgili bab açması okuyucuya tuhaf gelebilir, ancak aslında bu başlık altında vermeye çalıştığı şey, dairenin çapı ile bu dairenin içine veya dışına çizilmiş üçgen, dörtgen veya düzgün çokgenlerin kenarlarının ilişkisini göstermektir. Bu da daha sonra Ebu'l-Vefa'nın eserinde ayrıntılı bir şekilde incelenen ve mimari ile görsel sanatlarda kullanılan ağırlık merkezi bulma, denge ve yüzey kaplama işlemlerini hatırlatır. Eserin tahkikli metni, İngilizce tercümesi ve matematiksel incelemesi için bkz. Jacques Sesiano, “Abu Kamil's Book on Mensuration”, *From Alexandria, Through Baghdad: Surveys and Studies in the Ancient Greek and Medieval Islamic Mathematical Sciences in Honor of J.L. Berggren*, ed. Nathan Sidoli Glen Van Brummelen, Springer-Verlag, Berlin 2014, 359-408.

reye taksimi anlatılır.³⁴ Eserin mimari ve görsel sanatlar alanında uzmanlara hitap etmesinden dolayı tasnif ve işleyişi genel mesâha kitaplarıyla tam uygunluk göstermese de üçgenler, dörtgenler, çokgenler ve daire şeklinde benzer bir tasnif yapılması, ayrıca şekillerin genel özellik ve ölçümlerinden bahsedilmesi bir mesâha eseri olarak anılması için yeterlidir.

Büzcânî'den yaklaşık çeyrek asır sonra fakih, kelimci ve matematikçi Abdülkahir Bağdadi (ö. 1037-38) tarafından *Kitâb fi'l-misâha* adlı eser telif edilmiştir. Çalışma genel mesâha kitaplarına özgü bir girişle başlar; ölçüm ya yüzeyde (iki boyutlu) ya da cisimdedir (üç boyutlu), yüzeyde ise ya bir çizgi ile ya da çizgilerle çevrelenmiştir. Eğer bir çizgi ise dairedir çok çizgi ise, üçgen, dörtgen, beşgen, altıgen ... şeklinde devam eder. Eğer dörtgen hem dik açılı hem de eşkenar ise kare, sadece dik açılı ise dikdörtgen, sadece eşkenar ise eşkenar dörtgendir, her iki şart da yoksa yamuktur. Üçgenler de benzer şekilde çeşitlendirilir ve tanımlanır. Genel başlıklar halinde eserin içeriğini özetlemek gerekirse, dörtgenler, üçgenler, daire ve daire parçaları, çokgenler, cisimler, şekillerin taksimi olarak sıralanabilir. Bağdadi, her bir şekil grubu altındaki şekillerin tek tek tanımlayıp kısaca açıkladıktan sonra örneklerle gösterimini yapar. Örnek olarak üçgenler bâbı altında dar açılı üçgen türü olarak eşkenar üçgeni veya dik açılı üçgenin bir türü olarak ikizkenar üçgeni inceler. Hem burada hem de daha sonraki mesâha eserlerinde şe-

34 Ebu'l-Vefa Büzcânî, *Kitâb fîmâ yehtâcü ileyhi's-sâni' min a'mâli'l-hendese*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2753), 1b-35a. Eserin Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi, Tornberg koleksiyonu, 324 numarada kayıtlı diğer nüshasının tahrif edilip *el-Hiyelü'r-Rûhâniyye ve'l-Esrâr et-Tab'iyye fi Dakâ'iki el-Eşkâl el-Hendesiyye* adıyla Fârâbî'ye nispet edilmesi, hatta bunun da Mehmet Bayraktar tarafından Fârâbî'ye ait zannedilip *Teknik Geometri* adıyla tercüme edilmesi ve diğer tartışmalar hakkında bkz. Makram Haddad ve Aziz Doğanay, "Kitâb fîmâ Yehtâcü İleyhi's-Sâni' min A'mâli'l-Hendese Adlı Eserin Âdiyet Meselesi Üzerine", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23 (Kış 2017), 139-152. Eserin özellikle mimari ve süsleme sanatlarında kullanımı ve böylece matematik ile sanat arasında kurduğu bağ açısından analizi için bkz. Alpay Özduval, "Mathematics and Arts: Connections between Theory and Practice in the Medieval Islamic World", *Historia Mathematica* 27/2 (Mayıs 2000), 171-201. İslam mimarisinde geometrik bezemeyi Topkapı parşömeni temelinde ve Büzcânî'nin eseri ile ona Kemâleddin b. Yunus'un yazdığı şerhi arkaplanıyla anlatan bir çalışma için bkz. Gülcü Necipoğlu, *The Topkapı Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, (USA: The Getty Center Publications, 1995). Büzcânî'nin eserine Kemaleddin b. Yunus *Şerhu A'mâli'l-Hendese* adıyla önemli şerh yazmıştır. Bkz. Kemaleddin b. Yunus, *Şerhu A'mâli'l-Hendese* (Meşhed 5357).

kil ve cisimlerin tasnifindeki sıkı mantıksal örgü dikkat çeker, hatta bu durumun ilerleyen asırlarda daha ileri aşamalara taşındığı söylenebilir.³⁵

İbn Heysem'in (ö. 1041) *Kavl fî usûli'l-Misâha*³⁶ (Fatih 3439/14), Ebu'l-Hasan Eşarî Yemenî'nin (ö. 1100) *Kitâbu't-Tuffâha fî İlmi'l-Misâha* (Ayasofya 4827) ve İsmail Mardini'nin (1194-1252) *et-Tuffâha fî A'mâli'l-Misâha*³⁷ (Hasib Efendi 527) adlı müstakil mesâha eserleri dönemin diğer dikkat çeken çalışmalarıdır.

Oldukça hacimli bir eser olan Eşarî'nin *Tuffâha*'sı giriş ile on iki babdan oluşur ve verdiği ayrıntılı bilgilerle Bağdadi'ye nispetle daha gelişmiş bir görüntü çizer. Kısaca eserin içeriği giriş, dörtgenler, üçgenler, daire, dairevi şekiller (yaylar), beşgenler, beşgenlerin ölçümü, dörtgenlerle ilgili bir mesele, üçgenlerle ilgili bir mesele, daireyle ilgili bir mesele, şekillerin bölünmesi, üçgenlerin bölünmesi ve dairenin bölünmesi şeklinde verilebilir. Bu tasnif öncesi ve sonrasında telif edilen eserlere göre klasik iki boyutlu şekiller ile üç boyutlu şekiller ayrımının dışında kalması, bazı üç boyutlu şekillerin iki boyutlular altında fasıl başlıkları içinde verilmesi açısından farklılık arz eder.³⁸

İsmail Mardini'den sonra yaklaşık iki buçuk asır boyunca müstakil mesaha kitabı günümüze ulaşmamıştır. Bu durumun öncelikli sebebi, hesap mesaha ve cebir konularını bir araya getiren genel matematik kitabı yazma geleneğinin etkili olmasıdır. Ayrıca, Osmanlı matematik literatüründe de bu geleneğin sürdürülmesi, Os-

35 Abdülkâhir Bağdadi, *Kitâb fi'l-misâha*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, laleli, 2708/2), 99b-117a. Eserin tahkikli neşri ve değerlendirmesi, Bağdadi'nin bir diğer matematik eseri *et-Tekmile fi'l-Hisâb* ile yayınlanmıştır. Bkz. Abdülkahir Bağdadi, *et-Tekmile fi'l-Hisâb* ve *Kitâb fi'l-misâha*, thk. Ahmed Selim Saîdân, (Kuveyt: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1985).

36 İbn Heysem'in bu risalesi genel mesaha kitabından ziyade birkaç spesifik probleme cevap vermek için telif edilmiştir. O yüzden mesahanın geneli hakkında bilgi vermez. İbn Heysem'in bu risalesi ve dağ yüksekliğini ölçme konusunda başka bir risalesinin İngilizce tercüme ve matematiksel değerlendirmeleri için bkz. Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham's Theory of Conics, Geometrical Constructions And Practical Geometry*, İng. çev. J. V. Field, Routledge, 2013, 469-568.

37 Bu risalenin yazma nüshaları yanında baskı nüshasının da bulunması, uygun bir şekilde kullanıldığına işaret olabilir. Baskı nüshaları için bkz. Millet Ktp., Ali Emiri Arabi 4413 ve 4414.

38 Eserin içeriği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya 4827, 99a-160b.

manlı klasik dönemine ait müstakil mesaha kitabı sayısının nispeten sınırlı kalmasının gerekçesi olarak görülebilir.

Çalışmanın sınırları gereğince ilk dönem örneklerini daha fazla uzatmadan Osmanlı'da yazılmış müstakil mesâha kitabı örneklerine geçilirse, makalenin konusu *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha*'dan yaklaşık bir asır önce Fâtih Sultan Mehmed döneminde Arapça olarak telif edilen ve kendisine sunulan müellifi meçhul *el-İknâ' fi ilmi'l-misâha* adlı kitap önemli çalışmalardan biridir. Divan katipleri ve muhasipleri düşünerek eseri telif ettiğini söyleyen meçhul müellif, imar faaliyetlerine atf yaparak mimarları da hedef kitesine eklediği düşünülebilir. Üç kısımdan oluşan eserin birinci kısmında yüzeylerin, ikinci kısmında cisimlerin mesâhası, üçüncü kısmında mesâha konusunda nâdir problemler ele alınır. İlk kısım yüzeysel şekilleri ihtiva eden beş bâbdan oluşur ve ilk bâbda müellif mukaddime başlığıyla mesahanın nokta, birlik, çizgi, yüzey, cisim, doğru, açı gibi temel terimleri, bilhassa da hakkında felsefi tartışmaların bulunduğu “nokta” ve “birlik” kavramları üzerinde durur. Diğer bâblarda da sırayla dörtgenler, üçgenler, daire ve dairevi şekiller, son olarak da çokgenlerin alan ölçümlerinden bahseder. İkinci kısım cisimsel şekilleri ele alır ve altı bâbda küp, koni, prizma, silindir, ezec-tâk ve kürenin nasıl meydana geldiğini, yüzey alanları ile hacim hesaplamalarını açıklar. Son kısım “nevâdir” başlığını taşır ve özellikle saray gibi yapıların yüzeylerinde karşılaşılan iç içe geçmiş şekilleri doğru oranlarla yerleştirme problemi ile kuyu kazılması, yapılan işin ücretinin hesaplanması, havuz problemi gibi sorular ve bunların cevaplarından oluşur.³⁹

el-İknâ' adlı mesâha risalesinin ardından 16. asrın son çeyreğinde Emrî Çelebî tarafından telif edilen ve günümüze ulaşan en erken tarihli Türkçe müstakil mesâha kitabı olan *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha*'ya geçmeden müellif hakkında kısa bilgiler vermek uygun olacaktır.

3. Divan edebiyatına adanmış bir ömür: Emrullah Edirnevi

Tam adı Emrullah b. Ahmed b. Mahmûd Edirnevi olan müellifin 16. asır başlarında Edirne'de doğduğu ve büyüdüğü tahmin edilebilir. Tahsil hayatına dair herhangi bir bilgi yoktur. Kaynaklar-

391. Fazhoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş*, 58-64.

daki bilgilere göre geçimini imâret kâtipliği ile sağlamış, bilhassa Edirne'de Yıldırım Bayezid Medresesinde bu görevi ifa etmiştir. Ancak bu memuriyette sürekli kalmadığı, bir süre sonra azledildiği ve bu yüzden maddi sıkıntılar yaşadığı ulaşılan bilgiler arasındadır. Mizacı gereği kimseye muhtaç olmamayı, minnet etmemeyi ve inzivayı tercih ettiğinden memurlukta yükselememiş, yaşamını az bir gelirle sürdürmek mecburiyetinde kalmıştır. İlgî alanı edebiyat olmasına, döneminin önemli şairlerinden sayılmasına rağmen hiçbir devlet büyüğünü meth eden şiirler yazıp bu vesileyle yüksek rütbeli memuriyet ve daha çok gelir peşine düşmemesi bu durumunun en önemli kanıtıdır. 1575 senesinde Edirne'de vefat etmiştir.⁴⁰

Divan edebiyatında beyitlerin içine çeşitli yöntemlerle isim gizleme olarak tarif edilebilecek “muammâ sanatı”⁴¹ denildiğinde akla gelen ilk isimdir. Hatta bu sanatın unutulmaya yüz tutmuşken tekrar revaç bulmasının Emrî Çelebi sayesinde olduğu söylenir.

Emrî'nin divan edebiyatında diğer bir başarısı da tarih düşürmedeki⁴² ustalığıdır. Kaynaklar, onun bu husustaki maharetinin benzersiz olduğunu ve bu alanda yenilik getirdiğini kaydederler.⁴³

“Muammâ” ve “tarih düşürme” sanatlarına olan şiddetli ilgisi matematik ilmine yakınlığını açıklayabileceğimiz tek ipucudur. Zira her iki sanat da matematiğin sayılarla yaptığını harflerle yapmaya, bir nevi problem hazırlama ve çözmeye dayanır. Bilhassa ebced hesabını iyi bilmek ve kullanmak gerekir.

Müellifin günümüze ulaşan eserleri vefatından sonra düzenlenen divanı ile muammâları ve bu çalışmanın konusu olan *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha*'dır.

40 M. A. Yekta Saraç, “Emrî, Emrullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, c. XI, 164.

41 Bu sanatın Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında ortaya çıkışı ve gelişimi, muammayı çözüme usulleri ve bu sanatta öne çıkan müellifler ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Muamma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2005, XXX, 320-322; M. A. Yekta Saraç, “Muamma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2005, XXX, 322-323.

42 Bir olayın tarihini mısra, beyit veya ibare içerisine ebced hesabını kullanarak gizleme anlamına gelen “tarih düşürme” hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992).

43 Y. Saraç, “Emrî, Emrullah”, 322-323.

4. Telif: *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha*

a. Tanıtım

Adı “Mesâhada bilinmeyenlerin/olağanüstü şeylerin toplandığı kitap” şeklinde çevrilebilecek, eseri keşfeden ve mevcut verilere göre en erken tarihli Türkçe müstakil mesâha kitabı⁴⁴ olduğunu ortaya koyan Cevat İzgi’dir.⁴⁵ Ondan sonra müellifin bu eserinden de bahseden ilk müstakil yazı İhsan Fazlıoğlu’nun ansiklopedi maddesidir.⁴⁶

Eserin bilinen tek nüshası Berlin’de Staatsbibliothek’te Ms. or. oct. 3014 numarada kayıtlıdır.⁴⁷ Yan tarafta görülen hâtimedeki bir telif ve tesvid bir de tesvid kaydından ve müstensih adından nüshanın müellif nüshası olmadığı anlaşılır. Buradaki bilgilere göre eserin telif ve tesvidi müellif Emrullah b. Ahmed Edirnevi eliyle 14 Safer 968’de (4 Kasım 1560) tesvidi ise Mustafa b. Hâcî Ali Edirnevi eliyle 10 Şaban 984’te (2 Kasım 1576) tamamlanmıştır.⁴⁸

Dibâce sayfasına düşülen kayıta Şeyh Süleyman Vefâî adı geçer, bir sonraki varakta bu isimle temellük kaydı bulunmasından notu bu kişinin yazdığı düşünülebilir. Nota göre eser, Dünya’nın en uzak noktalarına kadar ölçümünün kendisiyle bilindiği mesâha

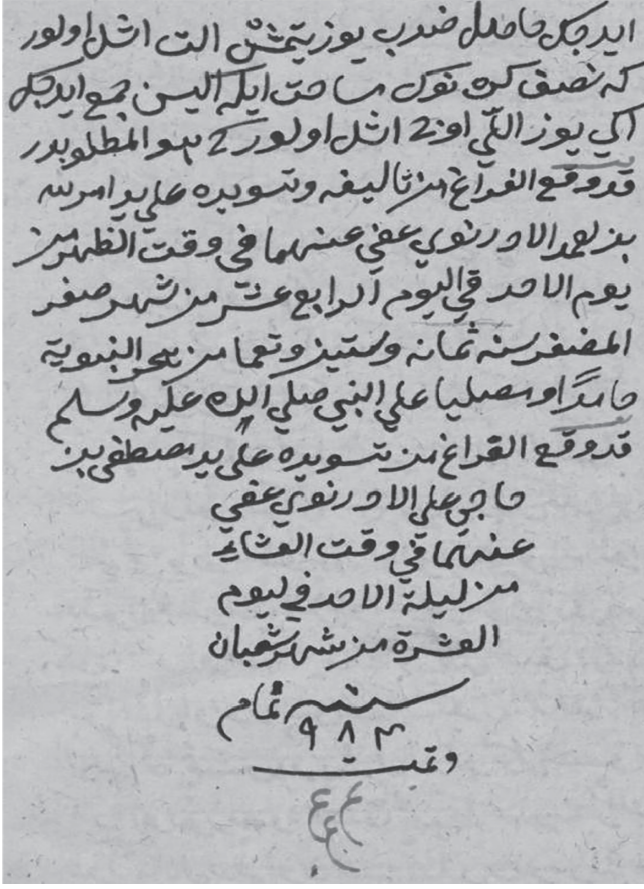
44 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu 2740 numarada kayıtlı *Risâle-i Mesâha* adlı risâle, müellifi, telif veya istinsahının tam tarihi meçhul olmasına rağmen “İlk Mesaha Risalemiz Risale-i Misâha” adıyla tanıtılmıştır. Üstelik aynı çalışmada *Mecmau'l-Garâib*’den şöyle bahsedilmektedir: “Osmanlı Devleti’nde, mesaha ile ilgili yazılmış ilk bağımsız Türkçe eser olarak ise *Mecmau'l-Garâib fi'l-Misâha* (Emrî Çelebi [yz.]: 3014) isimli eser kabul edilmektedir.” Ayrıntılı inceleme için bkz. Halime Mücella Demirkan Çavuşoğlu, “İlk Türkçe Mesâha Risâlemiz Risale-i Misâha”, *Erdem* 0 / 77 (Aralık 2019), 179-216.

45 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yay., İstanbul 1997, c. I, 313-314.

46 İhsan Fazlıoğlu, “Emrî Çelebi”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, 1999, I, 407. Eserle ilgili materyalini benimle paylaşan İhsan Fazlıoğlu’na müteşekkirim. Müellif hakkında belki de en erken tarihli çalışmalar (bkz. “Emrî ve Dîvânı”, doktora tezi, 1991, İÜ) *DİA*’daki madde nin de yazarı Yekta Saraç’a aittir ancak kendisi *Mecmau'l-Garâib*’i görmüştür.

47 Nüshayı incelemek veya indirmek için: <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN807123668>

48 Emrullah Edirnevî, *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha*, (Berlin: Ms. or. oct. 3014), 55b.



Sekil 1: Mecmau' l-Garâib' in Hâtîme Sayfası

ilmi hakkında eşi benzeri olmayan bir kitaptır. Zahriye sayfasında sayfa numaralarıyla birlikte güzel bir içindikiler hazırlanmıştır.⁴⁹

Müellif mukaddimededen önce önsöz kabilinden hamdele - salvele cümleleri ile eseri yazma amacını edebî bir üslupla dile getirir. Buna göre mesâha, istenen bir fen ve rağbet gören bir yöntemdir, o asırda kalem erbâbı ile rakam ashâbı yani, birçok devlet memurunun tâlib olması ve peşinden koşması gereken bir ilimdir. Dolayısıyla bukalemunun desenleri gibi tabiatın hazinesinde saklı olan bu ilmi, tabiattaki nesnelere boyutları hakkında bilinmeyenleri Yaratanın bereketinin akması gibi bu kitaba aktırmıştır.⁵⁰

49 Edirnevî, *Mecmau'l-Garâib*, 1a-2a.

50 A.g.e., vr. 3b-4a.

b. İçerik ve matematiksel analiz

Müellif eserini Türkçe telif etse de kullandığı tüm geometrik terimlerin Arapça asıllarını korumuştur. Yani burada terimlerin Osmanlı Türkçesiyle ifadesi gibi bir durum söz konusu olmadığından doğrudan günümüz Türkçesindeki karşılıklarıyla ifade edilmiştir. Zira söz konusu terimlerin hem Arapça hem de Türkçe karşılıklarını açıklayarak tarihi bağlam içerisindeki değişim ve dönüşümlerini vermek bu çalışmanın hedefi, sınırları ve amacına uygun bir yöntem değildir.

Mecmau'l-Garâib bir mukaddime ve beş bâbdan oluşur. Mukaddimede genel bir açıklama ve tanımlar, sırayla beş bâbda da üçgenler, dörtgenler, çokgenler, dairevi şekiller ve cisimlerin ölçümleri yer alır.

Mukaddime:

i) Mesahanın tarifi ve mesahanın aletleri olarak isimlendirdiği uzunluk birimlerinin tanımları ve birimleri dönüştürmek gerektiğinde kullanılacak temel veriler ortaya konulur. Birçok uzunluk ve alan ölçü biriminden bahseden müellif, daha kolay hesap yapabilmek için hangi birimleri hangi karşılıklarla kabul ettiğini açıklar. Buna göre “1 eşel=10 nişan”, “1 nişan=10 şibr”, “1 şibr=10 ısbâ”, “1 ısbâ=10 şeîr”dir.⁵¹

ii) Hendesî terimlerin açıklamalarına yer verilir. Bu temel terimleri birincil ve ikincil olanlar şeklinde tasnif edebiliriz:

Birincil terimler: Nokta, çizgi, yüzey ve cisimdir.⁵²

Müellif, “Kâbil-i işaret-i hissî olan her nesne, eğer hiçbir yönden bölünme kabul etmezse buna **nokta** derler” cümlesiyle konuya başlar. Burada tanımında kullanılan iki unsur dikkati çeker: “hissi/duyusal işaret edilebilirlik” ve “bölünemezlik”. Yani, vehmi olmayıp tek başına, ayrı olarak var olması sayesinde duyusal işarete konu olanların bölünme kabul etmeyenleri noktadır. Bu durumda “bölünemezlik” unsuru Öklid’in *Elemanlar*’da noktayı “parçası olmayan şeydir” şeklinde tanımlamasına paraleldir. Ancak müellif buna, İslam ve Osmanlı hendese ve mesâha literatürlerinde sıkça rastlanacağı üzere “hissi işaret” şartını da eklemiştir. Bu tavrıyla sürekli niceliklerin maddeden soyut vehmî varlıklar olarak anlaşıl-

51A.g.e., vr. 4a-4b.

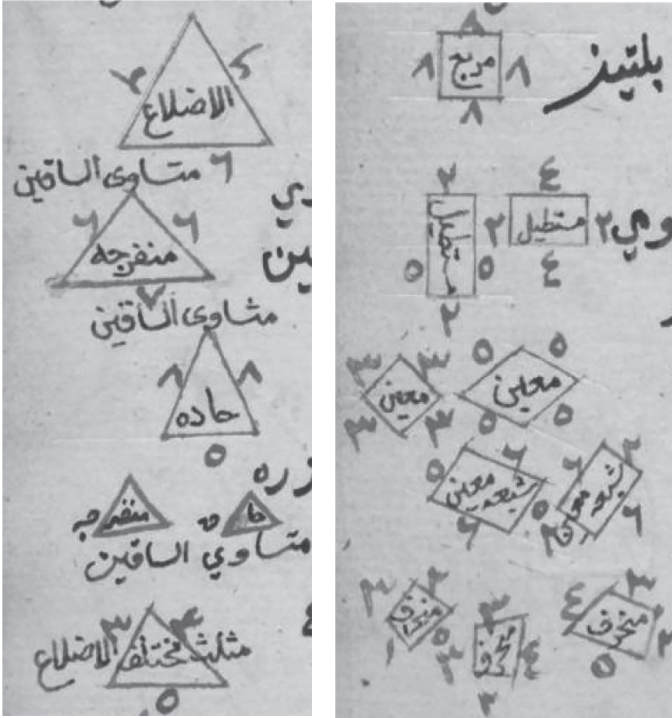
52A.g.e., vr. 5a.

masının önüne geçmek istemiş olabilir. Böylece başta nokta olmak üzere sürekli niceliklerin tamamının “vehmi varlıklar” olduğu iddiasına karşı konumunu belirler. Bu konumu da “el-cüz la yeteazzâ/ parçalanmayan parça” kavramıyla özdeşleşen kelâmî yaklaşımı çağrıştırır. Çizgi, yüzey ve cisim de bu tanıma uygun şekilde sırayla bir, iki ve üç yönden bölünme kabul edenlerdir. Çünkü çizgi noktalarından, yüzey çizgilerden, cisim de yüzeylerden meydana gelir.

İkincil terimler: Doğru, eğri, düzlemsel yüzey, kenar, düzlemsel açı, dik açı, yükseklik, taban, geniş açı, dar açı, paralel çizgiler ve düzlemsel şekildir.⁵³

Asli terimlerin durumlarının incelenmesiyle bu ikincil terimler meydana gelir. Örneğin çizgi düz ise doğru ki aksi takdirde eğri olurdu ve iki doğrunun kesişmesiyle açı, bunun büyüklüğünün değişmesiyle de açı türleri oluşur.

Üçgen türleri: Eşkenar üçgen, ikizkenar üçgen, dar açılı ikizkenar ve geniş açılı ikizkenar üçgen, çeşitkenar üçgen.⁵⁴



Şekil 2: Mecmau' l-Garâib'deki Üçgen ve Dörtgen Çeşitleri

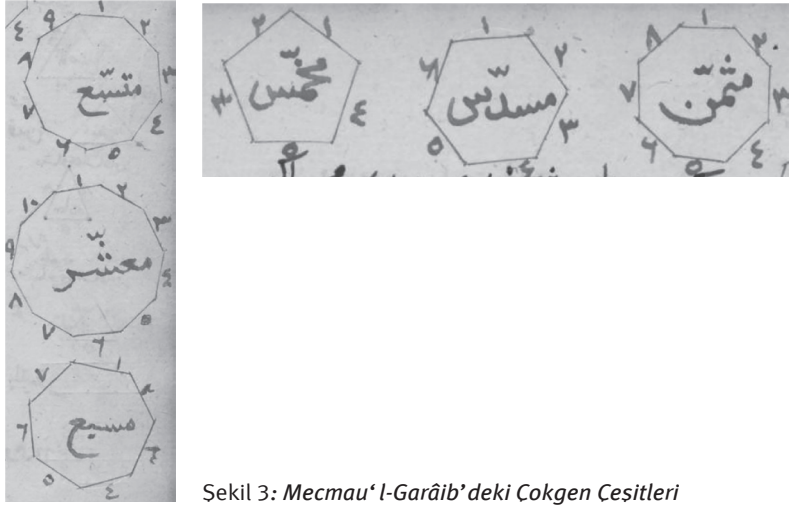
53A.g.e., vr. 5a-5b.

54A.g.e., vr. 6a.

Dörtgen türleri: Kare, dikdörtgen, eşkenar dörtgen, deltoit, paralelkenar, yamuk.⁵⁵

Dört kenarı hem eşit hem de dik açılı olursa kare, açılar dik ama karşılıklı iki kenarlar eşit olursa dikdörtgen, kenarlar eşit ama açılar dik olmazsa eşkenar dörtgen, karşılıklı kenarlar eşit ama açılar dik olmazsa paralelkenar, iki şart da olmazsa yamuk olur. Bu şekildeki bir anlatım ile dörtgenlerin meydana gelişini anlamak ve birbirlerinden farklarını ayırt etmek oldukça kolaylaşır, öğrenim faaliyetini hızlandırır.

Çokgenler: Beşgen, altıgen, yedigen, sekizgen, dokuzgen, ongen ...⁵⁶



Şekil 3: *Mecmau'l-Garâib'deki Çokgen Çeşitleri*

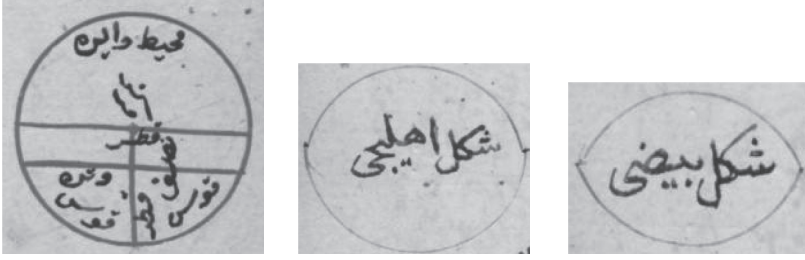
Daire ile ilgili terimler: Merkez, çevre, çap, yarıçap, kiriş, yay parçası, ihlilicî veya beyzî şekli.⁵⁷ Eğer yarım daire yayından daha

55A.g.e., vr. 6a.

56A.g.e., vr. 6b.

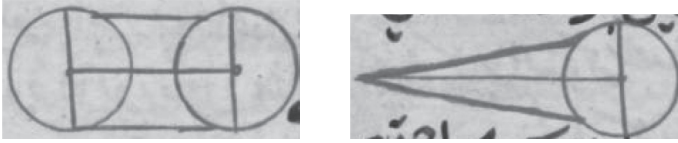
57Son iki şekil olan ihlilicî ve beyzî terimlerinin modern matematikte tam karşılığı bulunmadığı için aynen kullanılmıştır. Birbirine eşit iki yarım daire yayından küçük yayın ters yönden ve yayların uç noktalarından birleştirilmesiyle meydana gelir. Metinde ihlilicî ve beyzî eş anlamlı olarak kullanılırken nüshadaki çizimde ihlilicîyi oluşturan yaylar yarım daire yayına daha yakinken beyzîyi oluşturan yaylar yarım daire yayına daha uzaktır. *Mecmau'l-Garâib'den* yaklaşık bir asır önce telif edilen ve Fatih Sultan Mehmed'e sunulan *el-İkna* adlı mesaha eserinde de bu iki terimin eş anlamlı kullanıldığı görülür ancak daha erken dönem eserlere dönüldüğünde söz konusu şekil için çoğunlukla sadece ihlilicî terimiyle karşılaşılr. Son

küçük iki eşit yay parçası ters yönde uç noktalarından birleşirse ihlilci veya beyzî şekli meydana gelir.⁵⁸



Şekil 4: Mecmau' l-Garâib'deki Dairevi Şekiller

Cisimler: Küre, dik silindir, dik koni.⁵⁹



Şekil 5: Mecmau' l-Garâib'deki Dik, Dairesel Silindir ve Koni

Birinci Bâb: Üçgenlerin alanı.

Üç çeşit üçgenin alanlarını hesaplama ile ilgili durumlar üç fasıl-da incelenir.

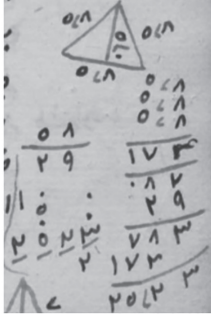
i)Eşkenar üçgenin alanı: Yüksekliği bulma yöntemleri, eşkenar üçgen alanını 3 farklı yöntemle hesap etme, yükseklik bilgisi ile kenar miktarını belirleme, alanın değeri ile kenar değerini bulma ve **alanın değerinden yükseklik değerini bulma** olmak üzere beş konu ile izah edilir.⁶⁰

olarak, buradaki beyzî terimiyle modern Farsçada kullanılan ve elips şekli-ne karşılık gelen beyzî terimi karıştırılmamalıdır.

58A.g.e., vr. 6b-7a.

59A.g.e., vr. 7a.

60A.g.e., vr. 7b-9a.



Örnek: Kenarları 5 eşel ve 8 nişan olan bir eşkenar üçgenin yüksekliği nedir?

Çözüm: h = yükseklik, ζ = çevre, a = kenar ve e = eşel, n = nişan, ς = şibr olmak üzere

$$h = \sqrt{\frac{\zeta}{2} \times \frac{a}{2}} \text{ dir. Bu durumda } h = \sqrt{\frac{3 \times (5e + 8n)}{2} \times \frac{(5e + 8n)}{2}}$$

$$= \sqrt{\frac{17e + 4n}{2} \times (2e + 9n)}$$

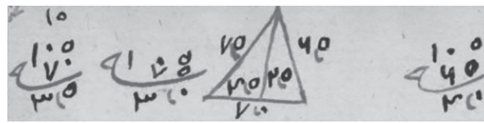
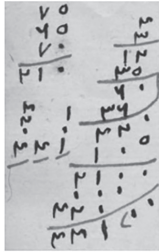
$$= \sqrt{(8e + 7n) \times (2e + 9n)} = \sqrt{25e + 2n + 3\varsigma}$$

$$= 5 \text{ eşeldir.}$$

Şekil 6: *Mecmau' l-Garâib'* deki Eşkenar Üçgenlerde Yükseklik Hesaplama Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi⁶¹

ii) İkizkenar üçgenin alanı: Yüksekliği bulma, ikizkenar üçgenin alanını hesaplama, tabanın değerini hesaplama, ikiz kenarları hesaplama şeklinde dört konu yer alır.⁶²

iii) Çeşitkenar üçgenin alanı: Yüksekliğin indiği kenarın (taban) iki farklı parçasını bulma (taban parçalarını bulma), taban parçalarından yüksekliği bulma, çeşitkenar üçgenin alanını bulma, alandan yüksekliği ve taban parçalarını bulma, taban ve yükseklikten kenarları bulma hakkında beş ayrı konuda ortaya konulur.⁶³



Örnek: Bir kenarı 7 eşel, 5 nişan, diğer kenarı 6 eşel, 5 nişan ve üçüncü kenarı da 7 eşel olan çeşitkenar bir üçgenin alanı nedir?

⁶¹ Makale hacminin sınırları gereği bu ve bundan sonraki örneklerin eserdeki matematiksel işlem gösterimleri ve bunların modern matematiğe çevirileri sunulmuştur. Bu işlemlerin ayrıntılı açıklamaları için dipnotlarda verilen varak numaralarına bakılabilir. Eserin çevrimiçi okunabileceği veya indirilebileceği bağlantı 48 numaralı dipnotta verilmiştir.

⁶²A.g.e., vr. 9a-10b.

⁶³A.g.e., vr. 10b-18a.

Çözüm: $e = eşel, n = nişan, Ç = çevre, YÇ = yarımçevre, A = alan, a, b, c$ kenarlar

$$YÇ = \frac{a + b + c}{2} \text{ ve } A = \sqrt{YÇ \cdot [(YÇ - a) \cdot (YÇ - b) \cdot (YÇ - c)]} \Rightarrow$$

$$YÇ = \frac{7e + 5n + 6e + 5n + 7e}{2} = 10e + 5n$$

$$A = \sqrt{(10e + 5n) \cdot [(10e + 5n - (7e + 5n)) \cdot (10e + 5n - (6e + 5n)) \cdot (10e + 5n - 7e)]}$$

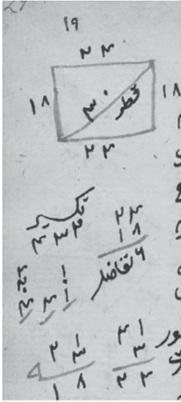
$$= \sqrt{(10e + 5n) \cdot (3e + 5n) \cdot 12e} = \sqrt{441e} = 21e$$

Sekil 7: Mecmau'l-Garâib'deki Çeşitkenar Üçgen Alan Hesaplama Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

İkinci Bâb: Dörtgenlerin alanı

Beş çeşit dörtgen ve alanlarını hesaplama yöntemleri üç fasılda işlenir.

i) Kare ve dikdörtgenin alanı: Bir kenar veya köşegenden alanın çıkarılması, köşegeni bulma yöntemi, köşegenden kenarı bulma yöntemi olmak üzere üç konu kare için, dikdörtgen alanını bulma yöntemi, köşegeni bulma yöntemi, uzun kenar ile kısa kenarı bulma yöntemi, köşegen ile kısa ve uzun kenar arasındaki farktan alanı bulma yöntemi, **alan ile kısa ve uzun kenar arasındaki farktan**



Örnek: Dikdörtgenin alanı 432 eşel, uzun ile kısa kenarları arasındaki fark 6 eşeldir. Uzun ve kısa kenar kaç eşeldir?

Çözüm: Uzun kenar = a , kısa kenar = b

$$a, b = \sqrt{\left(\frac{a-b}{2}\right)^2 + A} \pm \left(\frac{a-b}{2}\right) \text{ dir. Bu durumda } a, b$$

$$= \sqrt{\left(\frac{6}{2}\right)^2 + 432} \pm \frac{6}{2} = \sqrt{441} \pm 3 = 21 \pm 3 \Rightarrow a$$

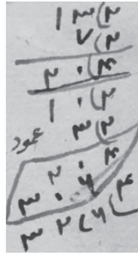
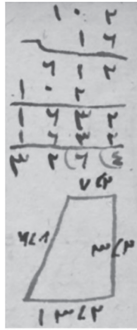
$$= 24 \text{ eşel ve } b = 18 \text{ eşel.}$$

Sekil 8: Mecmau'l-Garâib'deki Dikdörtgenin Alanından Kenar Hesaplama Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

kısa ve uzun kenarı bulma yöntemi şeklinde beş konu da dikdörtgen için anlatılır.⁶⁴

ii) Eşkenar dörtgen, Deltoit ve Paralelkenarın alanı: Alanı bulma yöntemi, iki köşegenden kenarı bulma yöntemi, kenarlar ve bir köşegenden diğer köşegeni bulma yöntemi, kenar ve alandan iki köşegeni bulma yöntemi olmak üzere dört metotla eşkenar dörtgen, alanı bulma yöntemi, köşegeni bulma yöntemi diye iki konu ile deltoit ve bir başlıkla da paralelkenar öğretilir.⁶⁵

iii) Yamuğun alanı: Yamuk ile ilgili işlemler üç ana başlık altında incelenir. (a) Dik yamuk; alanını bulma, yüksekliğin böldüğü taban parçasını, yüksekliği ve kenarı bulma yöntemleri şeklindedir. (b) İkizkenar yamuk; alanını bulma ve yüksekliği bulma işlemleri verilir. İkizkenar yamuk başlığı altında ayrıca iki farklı yamuk türü ilgili işlemlere yer verilir. Bunlar; iki kenarı paralel, diğer iki kenarı farklı olup yüksekliği şeklin içinde veya dışında bulunan yamuklardır. Bunların alanını bulma, harici veya dahili yüksekliğini bulma, harici yükseklikten oluşan üçgenin kenarını bulma işlemleri açıklanır. (c) Çeşitkenar ve paralel olmayan yamuğun alanını bulma işlemi.⁶⁶



Örnek: Paralel kenarlarından uzun olanı 13 eşel, 2 nişan kısa olanı 7 eşel, 2 nişan, dik kenarı 3 eşel, 2 nişan ve yamuk kenarı da 6 eşel, 8 nişan olan bir dik yamuğun alanı nedir?

Çözüm:

Paralel uzun kenar = a , Paralel kısa kenar = b , Dik kenar = c ve Yamuk kenar

$$= d, e = \text{eşel}, n = \text{nişan}, \text{ş} = \text{şibr} \text{ ve } A = \text{alan} \text{ ve } A = \left(\frac{a+b}{2}\right) \cdot c \Rightarrow A$$

$$= \left(\frac{13e + 2n + 7e + 2n}{2}\right) \cdot (3e + 2n) = \frac{20e + 4n}{2} \cdot (3e + 2n)$$

$$= (10e + 2n) \cdot (3e + 2n) = 32e + 6n + 4\text{ş} \Rightarrow 32 \text{ eşel}, 6 \text{ nişan}, 4 \text{ şibr}' \text{ dir.}$$

64A.g.e., vr. 19a-21a.

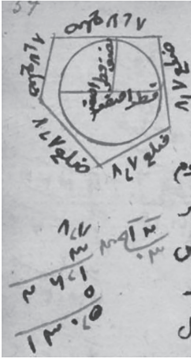
65A.g.e., vr. 21a-24b.

66A.g.e., vr. 24b-32b.

Üçüncü Bâb: Çokgenlerin alanı

Beş, altı yedi, sekiz ve ongen ile düzgün olmayan çokgenin alanı olmak üzere altı fasıldır.

i) Düzgün beşgenin alanı: Küçük çap (beşgenin içine çizilen ve kenarlarına temas eden dairenin çapı) ve kenardan büyük çapı bulma, büyük çap (beşgenin dışına çizilen ve köşelerine temas eden dairenin çapı) ve kenardan küçük çapı bulma, küçük ve büyük çaptan kenarı bulma, **küçük çap ve kenardan alanı bulma**, alan ve kenardan küçük çapı bulma, alan ve küçük çaptan kenarı bulma, alan ve küçük çaptan kenarlar toplamını bulma olmak üzere yedi konu bulunur.⁶⁷



Örnek: Bir düzgün beşgenin küçük çapı 12 eşel, bir kenarı 8 eşel ve 7 nişandır. Beşgenin alanı kaçtır?

Çözüm: Çap = R , kenar = a ve $A = \left(\frac{R}{4} \times a\right) \times 5 \Rightarrow$

$$A = \frac{12}{4} \times (8e + 7n) \times 5 = (26e + 5n) \times 5 \\ = 130 \text{ eşel ve } 5 \text{ nişandır.}$$

Sekil 10: Mecmau' l-Garâib'deki Beşgen Alanı Hesaplama Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

ii) Düzgün altıgenin alanı: Altıgenin alanını bulma, kenardan küçük çapı, alan ve kenardan da büyük çapı bulma, küçük çaptan kenarı bulma, kenardan büyük çapı bulma şeklinde dört konudan meydana gelir.⁶⁸

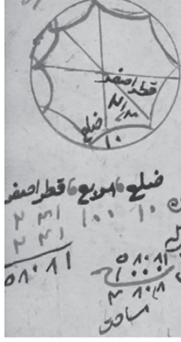
iii) Düzgün yedigenin alanı: Büyük çaptan kenarı bulma, kenardan büyük çapı bulma, kenar ve büyük çaptan küçük çapı bulma, küçük çap ve kenardan alanı bulma diye dört konudan müteşekkildir.⁶⁹

67 A.g.e., vr. 32b-35a.

68 A.g.e., vr. 35a-37a.

69 A.g.e., vr. 37a-38b.

iv) Düzgün sekizgenin alanı: Sekizgenin alanını bulma, kenardan, küçük çapı bulma, küçük çaptan, kenarı bulma, kenardan, büyük çapı bulma şeklinde dört konudan oluşur.⁷⁰



Örnek: Bir kenarı 10 eşel olan düzgün sekizgenin alanı kaçtır?

Çözüm: $a = \text{kenar}, e = \text{eşel}, n = \text{nişan}, KÇ = \text{küçük çap}, A = \text{alan}$ ve $KÇ = \sqrt{2a^2} + a$ ve $A = KÇ^2 - a^2 \Rightarrow A = (\sqrt{2a^2} + a)^2 -$

$$a^2 \text{ ve } A = (\sqrt{2 \cdot (10e)^2} + 10e)^2 - (10e)^2 = (24e + 1n)^2 -$$

$$100e = 580e + 8n - 100e = 480e + 8n \Rightarrow$$

480 eşel, 8 nişan'dır.

Şekil 11: Mecmau' l-Garâib'deki Sekizgen Alan Hesabı Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

v) Düzgün ongenin alanı: Ongenin alanını bulma, kenardan, küçük çapı bulma, kenardan, büyük çapı bulma diye üç konudan oluşur.⁷¹

vi) Düzgün olmayan çokgenlerin alanı: Farklı boyuttaki doğru parçalarıyla elde edilmek şartıyla beşgen üç üçgene, altıgen dört üçgene, yedigen beş üçgene... bölünerek üçgen bahsinde anlatıldığı gibi hesaplanır.⁷²

Dördüncü Bâb: Daire, daire parçası, oval, selcî/dik oval ve elips şeklinin alanı

Daire, daire dilimi, daire parçasından oluşan şekiller ve çeşitli problemler olmak üzere dört fasıldan müteşekkildir.

i) Dairenin alanı: Çaptan dairenin çevresini bulma, çevreden çapı bulma, alandan çapı bulma, daire alanını bulmanın diğer yolları (7 farklı yol) diye dört konu yer alır.⁷³

ii) Daire diliminin alanı: Yarıçap ile daire diliminin yayının yarısının çarpımından elde edilir.⁷⁴

70A.g.e., vr. 38b-40b.

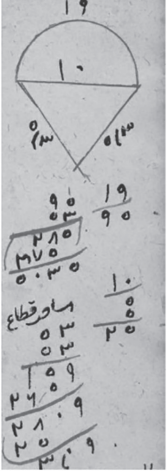
71A.g.e., vr. 40b-42a.

72A.g.e., vr. 42a-42b.

73A.g.e., vr. 42b-45b.

74A.g.e., vr. 45b-46a.

iii) **Daire parçasının alanı: Oval/yumurtamsı (ihlîfîcî) şeklin alanı**, dik oval (selcî) şeklin alanı, elips şekli ve halkanın alanı olmak üzere üç konu mevcuttur.⁷⁵



Örnek: Yayı 19 eşel, tabanı 10 eşel olan daire parçasının merkeze uzaklığı 5 eşel ve 3 nişandır. Daire parçasının alanı kaçtır?

Çözüm: Yay = a , taban = b , yarıçap = r ve $A = \frac{a}{2} \times r -$

$$\sqrt{\left(r^2 - \left(\frac{b}{2}\right)^2\right)} \times \frac{b}{2} \Rightarrow A = \frac{19e}{2} \times (5e + 3n) -$$

$$\sqrt{\left((5e + 3n)^2 - \left(\frac{10e}{2}\right)^2\right)} \times \frac{10e}{2} = (9e + 5n) \times (5e + 3n) -$$

$$\sqrt{(28e + 9n - 25e)} \times 5e = 50e + 3n - (1e + 7n) \times 5e = 50e +$$

$$3n + 5ş - (8e + 5n) = 41e + 8n + 5ş \Rightarrow \text{oval şeklin alanı } A =$$

$$2 \times (41e + 8n + 5ş) = 8e + 7n \text{ olur.}$$

Sekil 12: Mecmau'l-Garâib'deki Daire Parçası Alan Hesabı Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

iv) **Çeşitli problemler:** Dik üçgenin içindeki karenin kenarını bulma, eşkenar üçgenin içindeki karenin kenarını bulma, ikizkenar üçgenin içindeki karenin kenarını bulma, eşkenar üçgenin içindeki dairenin çapını bulma, daireyi çevreleyen eşkenar üçgenin kenarını bulma, dairenin içindeki eşkenar üçgenin kenarını bulma, eşkenar üçgeni çevreleyen dairenin çapını bulma, dairenin içindeki karenin kenarını bulma, daireyi çevreleyen karenin kenarını bulma olmak üzere dokuz başlıkta izah edilir.⁷⁶

Beşinci Bâb: Küre ve silindirin yüzey alanı

Küre, silindir ve koninin yüzey alanlarının ölçümü olmak üzere üç fasıldır.

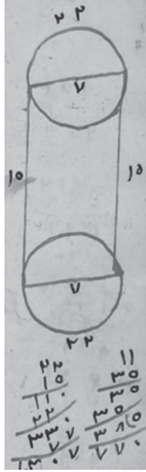
i) **Kürenin yüzey alanı ile çapı ve en büyük daireyi bulma:** Kürenin çapı ile en büyük dairesini bulma, kürenin yüzey alanı, kürenin yüzey alanından çapı bulma olmak üzere üç konuda izah edilir.⁷⁷

75A.g.e., vr. 46a-47a.

76A.g.e., vr. 47a-52a.

77A.g.e., vr. 52a-53a.

ii) Silindirin yüzey alanı: Çap, daire çevresi ve alanını bulma ile silindir yüzey alanını bulma şeklinde iki konudan müteşekkildir.⁷⁸



Örnek: Çapı 7 eşel, yüksekliği 15 eşel olan bir dik dairesel silindirin yüzey alanı kaçtır?

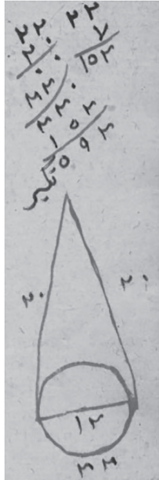
Çözüm: Çap = R , Yükseklik = h , $\pi = \frac{22}{7}$ ve

$$A = 2 \times \pi \times \left(\frac{R}{2}\right)^2 + 2 \times \pi \times \frac{R}{2} \times h \Rightarrow$$

$$\begin{aligned} A &= 2 \times \frac{22}{7} \times \left(\frac{7e}{2}\right)^2 + 2 \times \frac{22}{7} \times \frac{7e}{2} \times 15e \\ &= 2 \times 11 \times (3e + 5n) + 22 \times 15e \\ &= 2 \times (38e + 5n) + 330e = 77e + 330e = 407e \end{aligned}$$

Sekil 13: Mecmau' l-Garâib'deki Dik Dairesel Silindirin Yüzey Alanı Hesabı Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

iii) Koninin yüzey alanı: Taban, daire çevresi ve çapı bulma ile koninin yüzey alanını bulma olmak üzere iki konudan oluşur.⁷⁹



Örnek: Taban çapı 14 eşel, yanal yüksekliği (ana doğrusu) 20 eşel olan bir koninin yüzey alanı nedir?

Çözüm: $e =$ eşel, $R =$ çap, $\pi = \frac{22}{7}$, $YY =$ yanal yükseklik, $\zeta =$ çevre, $DA =$ daire alanı, $KA =$ koni alanı ve

$$\begin{aligned} KA &= \frac{\zeta}{2} \cdot YY + DA \Rightarrow KA = \frac{14 \cdot \frac{22}{7}}{2} \cdot 20 + \left(\frac{14}{2}\right)^2 \cdot \frac{22}{7} = 22 \cdot 20 + 7 \cdot 22 \\ &= 440 + 154 = 594 \text{ eşel.} \end{aligned}$$

Sekil 14: Mecmau' l-Garâib'deki Dik Dairesel Koninin Yüzey Alanı Hesabı Örneği ile Bunun Modern Matematikteki Gösterimi

78A.g.e., vr. 53a-54b.

79A.g.e., vr. 54b-55b.

5. Değerlendirme

Yukarıdaki tanıtım ve incelemeler neticesinde *Mecmau'l-Garâib* şöyle değerlendirilebilir:

a) Eserin ilk müstakil Türkçe mesâha kitabı olmasından başlamak gerekirse, klasik Arapça matematik terimlerinin tamamının herhangi bir çeviriye uğramaksızın aynen kullanıldığı, bu terimlerin fiil versiyonlarının da “naks eylemek”, “cem etmek”, “darb eylemek”, “cezr almak”, “murabba etmek” ve “mümâs olmak” gibi Türkçe yardımcı fiiller marifetiyle ifade edildiği görülür. Bu durum, telif tarihi bilinen en erken Türkçe mesâha kitabı için olağan olarak nitelenebilir. Daha sonraki Türkçe teliflerde bu durumun nasıl devam ettiğinin araştırılması ise başka çalışmaların konusudur.

b) Mukaddimedede dönemin yaygın kullanılan uzunluk ve alan ölçü birimleri hakkında bilgi verilir. Burada önce “diyar-ı Arab”da yaygın olan birimler ve birbirlerine dönüşümlerinden sonra “vilâyât-ı Rum”da kullanılan ölçü birimlerinden yine birimler arasındaki ilişkilerle birlikte bahsedilir. En son da hesap alanında kabul edilip kullanılan birimler ve karşılıkları verilir. Bu durumda müellifin yaşadığı bölgede kullanılan ölçülerle kitaptakilerin farklı olmasından eserin pedagojik bir niyetle üretildiği düşünülebilir. Bununla birlikte sadece bu ipucuna dayanarak eserin ders kitabı olarak kullanıldığı kesin bir biçimde söylenemez. Fakat her halükârda eserden Osmanlı'nın farklı bölgelerinde 16. asırda yaygın olan ölçü birimleri hakkında ayrıntılı bilgi edinilebilir.

c) Eser boyunca tüm örneklerdeki sayısal değerlerin tamamının ölçü birimleriyle verilmesi, bir taraftan risâleyi mesâha geleneğindeki nadir örneklerden biri haline getirir diğer taraftan da 16. asırda mesâhada uygulamaya yönelim veya ihtiyacın seviyesini gösterir. Zira mesahanın tarihsel sürecinde tanıtılan eserlerde de görüldüğü gibi sayısal hesaplama işlemlerinde “zirâ” dışındaki ölçü birimlerini de kullanma durumu yaygın değildir.

d) Telifteki her bir iki ve üç boyutlu şeklin alan veya uzunluk hesaplamalarında mümkün olan tüm ihtimaller düşünülmüş, verilenler ve istenenlerin farklı kombinasyonlarıyla oluşan tüm durumlar için açıklama yapılmış, çoğu için de örnekler verilmiştir. Bu durum eserin oldukça kapsamlı bir biçimde hazırlandığını gösterir.

e) Çokgenlerin üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulması, beşgen, altıgen, yedigen, sekizgen ve ongenin ayrı fasıllarda incelenmesi, bu şekilleri daha çok zanaatkarların kullandıkları düşünülürse ese-

rin hedef kitlesi içerisinde bu meslek grubu da dahil edilebilir. Dairevi şekiller hakkındaki dördüncü bâbın son konusu olan “çeşitli problemler”de verilen örneklerin Büzcani’nin zanaatkârlar için hazırladığı mesâha kitabındaki iç içe geçmiş şekiller ile benzerlik göstermesi de bunu destekler.

f) Küre, silindir ve koni cisimlerine tahsis edilen son bâb önceki bâblara nispetle özet şekilde hazırlanmıştır ve bu yüzden sadece üç varaktan oluşur. Burada dikkati çeken husus bu cisimler ve ilave olarak kozalak cisminin hacim hesaplamalarına yer verilmeyip yüzey alanlarının ölçüleriyle yetinilmesidir. Esasında mesâha geleneğinde hacim hesaplamaları çoğunlukla yüzey alanı ölçümlerine dayanır, yani doğrudan bir hacim formülü uygulamak yerine yüzey alan ölçüm sonucunun kullanıldığı hacim ölçüm yöntemleri yaygındır. Dolayısıyla mesâha metinlerinin büyük kısmında cisimlerin yüzey alanları anlatıldıktan sonra bu ölçümlere dayanan hacim ölçümleri de kısaca ortaya konulur. *Mecmau’l-Garâib*’de hacim hesaplarına yer verilmemesinin birkaç sebebi olabilir: i) yüzey alanını bildikten sonra hacmi hesaplamak kolaylaştığından zaten bilineceği varsayılmış olabilir, ii) eserden faydalanacak kitlenin hacim hesabına ihtiyaç duymayacağı düşünülmüş olabilir, iii) müellif eserinin bilhassa bir ve iki boyutlu ölçümlerle sınırlandırmak istemiş olabilir.

g) Eser boyunca matematiksel işlemlerde, ölçü birimleri kullanımının zorluğuna rağmen hata bulunmaması, müellifin dikkatine ve dakikliğine bağlanabilir. Buna ilave olarak kullanılan formül ve yöntemlerin büyük bölümünün günümüzde de geçerli olduğu ve matematik eğitiminin çeşitli kademelerinde kullanıldığı söylenebilir.

h) Son olarak, mevcut araştırmalara göre eserin tek nüshasının bulunması, çok fazla yaygınlaşmadığına, en azından ders kitabı olarak kullanılmadığına işaret sayılabilir. Bununla birlikte hem müellifin hem de müstensihinin nisbelerinin Edirnevi olması, ayrıca müellifin yaşamını Edirne’de geçirmesi dolayısıyla eserin, Trakya bölgesinde arazi ölçümü yapan memurlar ve zanaatkârlar gibi belirli iş grupları tarafından kullanılıp yerel olarak kaldığı tahmin edilebilir. Bu durumda eserin bilinen en erken tarihli Türkçe mesâha kitabı olmasının etkisi de hesaba katılmalıdır. Bunun dışında eserin hacmi, kullandığı dil ve üslup, verdiği ayrıntı ve konularının çeşitliliğine göre seviyesi “orta” olarak ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Aksan, Virginia, "What's Up in Ottoman Studies?", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 1/1-2 (2014), 3-21.
- Arıcı, Müstakim (ed.), *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Armağan, Mustafa vd., *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Baga, Elif, *Osmanlı Klasik Dönemde Cebir*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Baga, Elif, "İslâm Matematik Tarihinde Hisâbî Cebir Geleneği ve IX./XV. Asırdaki Zirvesi: İbnü'l-Hâim'in el-Mümüti' Adlı Eseri", *Nazariyat* 3/2 (Nisan 2017), 69-126.
- Bağdadi, Abdülkâhir, *Kitâb fi'l-misâha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2708/2, vr. 99b-117a.
- Büzcânî, Ebu'l-Vefâ, *Kitâb fîmâ yehtâcü ileyhi's-sâni' min a'mâli'l-hendese*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2753.
- Durmuş, İsmail, "Muamma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 320-322.
- Edirnevî, Emrullah: *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha*, Staatsbibliothek zu Berlin, Orientabteilung, Ms. or. oct. 3014.
- Fazhoğlu, İhsan, "Emrî Çelebi", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, 407.
- Fazhoğlu, İhsan, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ' fi İlmi'l-Misâha*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Fazhoğlu, İhsan, "Mesâha", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIX (2004), 261-264.
- Fazhoğlu, İhsan, "Hendese", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (1998), 199-208.
- Fazhoğlu, İhsan, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 17 (2010), 165-178.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Harizmi, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim Ebyari, Beyrut, 1989.
- Haddad, Makram ve Aziz Doğanay, "*Kitâb fîmâ Yehtâcü İleyhi's-Sâni' min A'mâli'l-Hendese* Adlı Eserin Âidiyet Meselesi Üzerine", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23 (Kış 2017), 139-152.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I-II, IRCICA, İstanbul 1999.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayınları, 1997.

- İzgi, Cevat, "Nûman Efendi, Eğinli", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII (2007), 235-236.
- Mühtedî, Osman b. Abdülmennân: *Hediyetü'l-Mühtedî*, Kahire: Dâru'l-Kutub, Riyâza, 695.
- Necipoğlu, Gülru, *The Topkapi Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, USA: The Getty Center Publications, 1995.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddin, *Hesap Biliminde Kılavuz*, Haz. Elif Baga, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yay., 2020.
- Özvar, Erol, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (Aralık 1999), 135-151.
- Râşid, Rüşdî, *Riyâdiyyâtu'l-Harizmi: Te'sis ilmi'l-Cebr*, çev. Nikola Haris, Beyrut 2010.
- Saraç, M. A. Yekta, "Emrî, Emrullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, 164.
- Saraç, M. A. Yekta, "Muamma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 322-323.
- Shefer-Mossensohn, Miri, *Osmanlı'da Bilim Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Şeşen, Ramazan, "Belgrad Divanı Tercümanı Osman B. Abdülmennan ve Tercüme Faaliyetindeki Yeri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 15 (1995-1997), 302-320.
- Tûsî, Nasîruddin, *Tahrîru Usûli'l-Hendese ve'l-Hisâb*, haz. İhsan Fazlıoğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yay., 2012.
- Üçer, İbrahim Halil (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2017.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul: Ötüken Yay., 1992.

BRIEF HISTORY OF AL-MASAHA AND THE FIRST SEPARATE TURKISH AL-MASAHA BOOK: AMRI CHALABI'S *MAJMA' AL- GHARAEB FI AL-MASAHA*

Abstract

al-Masaha (science of measuring) is one of the four principal disciplines that are formed as a result of shaping the mathematical accumulation that Islamic Civilization mathematicians inherited from previous civilizations around two basic objects, namely number/al-adad/discontinuous quantity and magnitude/al-miqdar/continuous quantity. While al-hisab (arithmetic) and algebra revolve around the number, al-handasa (theoretical geometry) revolves around the magnitude. But al-masaha has a different position in that it concerns both objects. With this characteristic, besides theoretical foundation feeding its own method, it is the main tool of engineering, architecture, urbanism, military technology and various arts with its main principle of “calculating by measuring”.

It is certain that the Ottoman Civilization, which took over all the scientific accumulation of Islamic Civilization, also adopted the studies in the field of al-masaha and continued within the framework of its own needs, demands and tendencies. In addition to Arabic, which is the language of science in circulation, mathematics works have emerged in Turkish since the 15th and 16th centuries. According to researches, being the earliest known Turkish book that is written entirely on al-masaha *Majma' al-Gharaeb fi al-Masaha*, is the subject of this article due to this feature. However, in order to provide a background before the introduction of the work, the Ottoman mathematical tradition in general and the al-masaha tradition in particular has been summarized. In this article, historical and mathematical analysis method was used for the presentation of the book. In this article, it is aimed to contribute to the studies of the history of mathematics in the Ottoman civilization by determining al-masaha level of the period in, as well as because of it is the first Turkish book in this field, it will be a source for Turkish language studies.

Keywords: Ottoman, mathematics, al-masaha, applied geometry, Amri Chalabi

TURTÛŞÎ VE ORTAÇAĞ İSLAM DÜNYASINDA SİYÂSÎ REALİZM

A. Sait Aykut

Sun Yat-sen Üniversitesi
aykut@mail.sysu.edu.cn
orcid: 0000-0003-2708-3881

Öz

Ebubekir Muhammed İbnü'l-Velîd Turtûşî 451 h. / 1059 m. yılında Turtûşa'da doğdu, Endülüs'ten çıkıp Bağdat, Şam ve Kudüs'e uzandı, 520 h. / 1127 m. yılında İskenderiye'de vefat etti. *Sirâcu'l-mülük*, Turtûşî'nin birçok yönünü ortaya koyan siyâset ve ahlak eksenli eseridir. Bu araştırmada kısaca, Turtûşî ve onun *Sirâc* adlı eserine değinilmiş; Ortaçağ İslâm dünyasına özgü bir siyâsî realizm cereyanı olup olmadığı tartışılarak Turtûşî'nin bu fikrî cereyan içindeki konumu masaya yatırılmıştır. Ayrıca, İbn Haldûn'un Turtûşî'ye verdiği tepkiler de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Turtûşî, *Sirâcü'l-mulük*, İbn Haldûn, siyâsî realizm, siyâsî ahlâk, sultânî devlet, ıstılâhî siyâset, akıl ve adalet.

1. Turtûşî'nin Kısaca Hayat Hikâyesi

451 h. / 1059 m. yılında Tortossa / Turtûşa'da doğan Ebubekir Turtûşî, zâhidâne yaşayan bir âlim, lirik dizeler söyleyen bir Endülüs şairi ve siyaset üzerine eser veren bir Malikî fakihî olarak tanınmaktadır. Onun muasırlarından İbn Başkuvâl'e (v. 578 h. /1183 m.) göre soy çizgisini içeren uzun adı Ebubekir Muhammed İbnü'l-Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleymân b. Eyyûb el-Kureşî el-Fihri el-Endelüsî et-Turtûşî olup aslen Turtûşa kentinden gelmiştir.¹ Bu bölgede, Turtûşî'nin *Sirâc* adlı eserinde sık sık zikrettiği gibi, Hûdoğulları Hanedanı (Hûdîler) hüküm sürmekteydi. Onların başına gelenler, daha ilk gençlik yıllarında Turtûşî'yi tarih ve siyaset anlatılarına cezbetmiş olabilir.² Turtûşî, ilk gençliğinde ilim tahsili için Sarakusta'ya gitmiş, zamanın en büyük Mâlikî otoritesi Ebü'l-Velîd Bâcî'den Arapça, fıkıh, hadîs ve ilm-i hilâf (mukayeseli mezhepler hukuku) okumuş, Makkarî'ye göre ferâiz ve matematik derslerini de burada almıştır.³

İncelemekte olduğumuz Fakih Ebubekir İbnü'l-Velîd Turtûşî'yi neredeyse ondan bir asır önce yaşamış Yahûdi asıllı tacir-diplomat İbrâhim b. Ya'kûb Turtûşî ile karıştırmamak gerekir. İbrâhim Turtûşî bazı kaynaklarda İbrâhim b. Ya'kûb İsrâîlî şeklinde de zikredilmekte olup milâdî X. yüzyılda mühim görevler üstlenmiş, 350 h./962 m. yılında ticaret, diplomasi ve istihbarat amacıyla bugünkü Polonya'ya kadar uzanmış, eski Prag kenti ile ilgili enteresan bilgiler vermiş bir şahsiyettir ve kendisinin yazdığı herhangi bir eser henüz elimize geçmemiştir. Ondan aktarılanları Endülüslü büyük coğrafyacı Ebu Ubeyd Abdullah el-Bekrî'nin (v. 1904 m.) *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*'inden okuyoruz.⁴ Bu meseleyi özellikle zikretmemizin sebebi, Dr. Joseph A. Kechichian gibi klasik

1 İbn Başkuvâl, *es-Sile*, neşr. İbrâhim Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kitâb el-mısri, 1989) c. 2, 838 – 839, biyografi nu. 1277.

2 Hûdoğulları için bkz. S. Muhammed İmâdüddîn, *Endülüs Siyâsî Tarihi*, çev. Yûsuf Yazâr, (Ankara: Rehber Yay. 1990), 279. Hûdoğulları'nın Zaragoza'daki hanedan silsilesi için bkz. 432.

3 Bkz. İbn Başkuvâl, *es-Sile*, neşr. İbrâhim Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kitâb el-mısri, 1989) c. 2, 838; İbn Ferhûn Mâlikî, *ed-Dîbâcü'l-muzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemai'l-mezheb*, neşr. Muhammed Ahmedî, (Kahire: Dâru't-turâs, 1972), c. 2, 244 – 245.

4 Bkz. Ebu Ubeyd Bekrî, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, neşr. André Ferré ve Adrian van Leeuwen, (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1992) c. 1, 330, 334 ayrıca c. 2, 913.

siyâsetnâmelerle ilgilenen kıdemli bir araştırmacının dahi iki farklı Turtûşî ile ilgili olarak iltibasa düşmesidir.⁵

Sadece hac arzusu değil, Endülüs kentlerinde artan kargaşa ortamı da, Ebubekir Turtûşî'nin 472 h. / 1079 m. yılında doğuya yönelmesine yol açmış olmalıdır.⁶ Onun ders aldıkları arasında Hanefîler, Hanbelîler, Şâfiîler ve Horasan kökenli meşhur âlimler bulunmaktadır.⁷ Abdülmecîd Turkî gibi araştırmacılar, onun Kudüs'e İmam Gazzâlî'yi görmek için gittiği, fakat onunla yüzyüze görüşemediği kanaatinde-dir.⁸ Uzun yolculukları esnasında etkilediği farklı kaynaklar, ayrıca XI. ve XII. yüzyıl İslâm dünyasının her-cümerc hâli onda fikrî krizlere yol açmış olmalıdır ki Dabbî onun bu dönemde zühde ve tasavvufa yöneldiğini, Kudüs civarında Ebu Muhammed Abdullah Sâih adlı bir dervişle uzun zaman yoldaşlık eylediğini belirtmektedir.⁹

Kudüs, Cebel-i Lübnan ve Reşîd'de dolaşan Turtûşî, derviş Ebu Muhammed Abdullah Sâih'le İskenderiye'ye yönelmiştir. Burada *meğâribe* tabir edilen Endülüs ve Kuzey Afrika kökenli talebeler ile hemhâl olan Turtûşî, önce öğrencisi daha sonra halefi olacak Ebu't-Tâhir İbn Avf'ın zengin teyzesiyle evlenmiştir.¹⁰ O dönem-

5 Bkz. *Joseph A. Kechichian*, "The princes' counsellor: Well versed in the ways of the world", *Gulfnews*, (Aralık 19, 2013). Online versiyonu için bkz: <https://gulfnews.com/lifestyle/the-princes-counsellor-well-versed-in-the-ways-of-the-world-1.1268862> (erişim tarihi: 7 / 7 / 2019). Kechichian, mezkur makalesinde sadece Turtûşîleri karıştırmakla kalmamış, Fakih Turtûşî'nin yine Mâlikî fakihî olan talebesi Ebubekir İbnü'l-Arabi ile büyük sûfi İbnü'l-Arabi'yi de birbirine karıştırmıştır. Bu durum, alan körlüğünden çok, yazdığı (Gulf News) adlı mevkûteyi ciddiye almamasından neş'et etmiş de olabilir.

6 Makkari, *Nefhu't-tîb*, neşr. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), c. 2, 85. biyografi no. 46

7 Bkz. İbn Ferhûn Mâlikî, *ed-Dîbâc*, c. 2, 245.

8 Bkz. Turtûşî, *Kitâbü'l-havâdis ve'l-bida'*, neşr. Abdülmecîd et-Turkî, nâşire ait giriş kısmı (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1990), 12.

9 Bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelus*, neşr. Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-misrî, 1989) c. 1, 176.

10 Bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, c. 1, 177. Dabbî, zengin ama zâhide olan bu hatunun eski eşinden hayırsız bir "ehl-i dünyâ" evladı olduğunu anlatır. Rivayete göre, annesinin ciddi bir serveti Turtûşî'nin ilmi faaliyetlerine harcamasını içine sindiremeyen delikanlı, bir gün karanlıkta namaz kılan Turtûşî'ye saldırarak için hançerini hazırlamış, fakat medresenin sütunlarına çarpınca yere düşüp bayılmıştır. Nihayet Turtûşî'nin yardımıyla ayıldığında tevbe ettiğini ve artık Turtûşî'ye karışmayacağını söylemiştir. Bkz. *Buğyetü'l-mültemis*, c. 1, 177 – 178.

de Mısır, Fâtımî /Ubeydî hanedanının hükümü altındadır; ancak, gerek açlık ve Haçlı seferleri gibi ekonomik ve siyâsi hâdiseler, gerekse Fâtımî hanedanı içindeki çatışmalardan dolayı kudretli vezir Ebu'l-Kasım Şâhinşâh Melikü'l-Efdal Bedr Cemâlî¹¹ tüm idarî yapıyı eline almıştır.

Etik açıdan doğru olanı söyleme ve ilmî bağımsızlığını koruma tavrı, Turtûşî'nin başını siyâsî bakımdan belâyâ sokmuştur. Haçlılardan ithal edilen peynirin (*cübn-i rûmî*) haram olduğuna dair fetva verince hem tacirlerle sürtüşme yaşamış, hem de devletin vergi gelirlerine engel olma gibi bir suçlamayla karşılaşmış olmalıdır. Vezir Melikü'l-Efdal, yapılan şikâyetler akabinde apar topar İskenderiye'den getirilip huzuruna çıkartılan Turtûşî'ye gayet ki-bar davranıp zahiren onun öğütlerini dinlese de tenkitlerinden pek de hazzetmemiş ve onu Fustât semtinde mecbûrî ikamete tâbi tutmuştur. Ancak, Vezir Melikü'l-Efdal'in öldürülmesiyle başa geçen Vezir Me'mûn Batâihî, Turtûşî'ye ihtiramda kusur etmemiş, böylece Turtûşî İskenderiye'ye dönmüş ve kısa bir zaman sonra tekrar Kahire'ye gidip *Sirâcü'l-mülûk*'ü Me'mûn Batâihî'ye sunmuştur. Turtûşî'nin Fâtımî idaresi altındaki İskenderiye'de uzun bir süre yaşaması, hattâ burada ısrarla öğrenci kitlesi oluşturmaya çalışması sadece zengin hanımının sağladığı kaynaklarla alâkalı değildir. Burada iki husus daha akla gelmektedir. Herhâlde bir yandan İskenderiye'yi mesken tutan Mâlikî kökenli öğrenci tayfasıyla kurduğu yakın münâsebeti devam ettirmek istemiş, öte yandan bu öğrencileri sayesinde Mısır'da Fâtımî idaresi altında yaşayan tüm Müslümanları "Fâtımî devletinin bırakacağı hayırsız yenilikler" konusunda uyarma imkânı elde etmiştir. Nitekim, bidat meselesine dair hususi bir eser yazmış, müzikten tasavvufi uygulamalara kadar bir çok konuyu kendine özgü bidat anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır.¹²

Makkarî'nin verdiği bilgiye göre Turtûşî, 520 h./1126 m. yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.¹³ Turtûşî hem muasırları hem de kendisinden sonra gelen terceme-i hal yazarları tarafından daima

11 Ebu'l-Kasım Şâhinşâh Melikü'l-Efdal İbn Emîri'l-cüyûş Bedr Cemâlî (v. 515 h. /1121 m.) dönemin kudretli Fâtımî veziri olup sultan gibi hareket etmiştir. Ancak tarih kitaplarında "Haçlılar sorununu gereğince idrak edemeyen bir asker" olarak vasedilmiştir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10: 452–453.

12 Turtûşî'nin bidat ile ilgili hususi eseri, Beşîr Muhammed tarafından da tahkik edilip neşredilmiştir. Bkz. Ebûbekr İbnü'l-Velîd Turtûşî, *Bide'u'l-umûr ve muhdesâtuhâ*, neşr. Beşîr Muhammed Uyûn, (Dimaşk-Tâif: 1991).

13 Bkz. Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, neşr. İhsân Abbâs, c. 2, 90.

sitâyişle zikredilen; ilmî tutarlılığı, samimiyeti, konuları izah edişi ve cesareti ile methedilen bir âlimdir. Makkarî, Turtûşî'nin şairlik tarafı üzerinde yoğunlaşp onun yirmiye yakın beytini aktarsa da şu ifadeyi eklemekten geri durmamıştır:

“...*Sirâcu'l-mülûk* adlı eseri, EbubekirEbubekir Turtûşî'nin erdemi konusunda yeterli bir delildir. Son derece zâhid ve âbid biriydi, Allah rahmet eylesin. Dünyaya meyletmez, hep hakkı söylerdi. Devamlı terennüm ettiği, dilinden hiç düşürmediği cümle şuydu: ‘Karşında hem dünya hem ahiret işi zuhur ettiğinde, önce ahiret işine koş ki dünya işini de ahiret işini de halledebilesin!’”¹⁴

2. Modern Literatürde Turtûşî ve *Sirâc*

Mısırlı tarihçi Cemaleddin Şeyyâl, Turtûşî ile ilgili kısa ama gayet kıymetli değerlendirmeler ihtivâ eden *Ebûbekr et-Turtûşî, el-âlimü'z-zâhidü's-sâir* başlıklı 140 sayfalık risalesini kaleme almış,¹⁵ daha sonraki yazarların bir kısmı bazen isim vererek bazen isim vermeden Şeyyâl'in yaptığı yorumları aynen aktarmışlardır.¹⁶ Evvelce 1961 yılında bir dergide¹⁷ konunun ilk nüvelerini kaleme alan Şeyyâl'in mezkur risâlesi, ilmî ehemmiyetini hâlen korumaktadır. Şeyyâl bu kısa ama kıymetli çalışmasında Turtûşî'nin portresini, Fâtımîler döneminde vuku bulan önemli hâdiseler, vezirlerin sta-

14Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, elyazma no: 3505, c. 1, varak. 206–207. Matbu nüsha için bkz. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, neşr. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1968), c. 2, 85 – 90, biyografi no. 46. İlgili metnin Suyûtî'deki ayrıntısı için bkz. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahhâri Mısr ve'l-Kâhire*, Süleymâniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü, elyazma no. 825, varak no. 85. Matbu nüsha için bkz. es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahhâri Mısr ve'l-Kâhire*, neşr. Muhammed Ebu'l-fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'arabiyye,1967), c. 1, 452.

15Bkz. Cemâleddîn Şeyyâl, *Ebûbekr et-Turtûşî, el-âlimü'z-zâhidü's-sâir*, (Kahire: el-Müessesetü'l-mısrıyye el-'âimme, 1978) 140.

16Mesela *Sirâc*'i tahkik eden Muhammed Fethî Ebûbekr 40 sayfa tutan giriş kısmında zaman zaman kaynak gösterse de Şeyyâl'in açıklama ve yorumlarını birebir aktarmıştır. Bkz. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, nşr: Muhammed Fethî Ebûbekr, (Kahire: ed-Dâru'l-mısrıyye li'n-neşr, 1994), tahkik edenin mukaddimesi, 11 – 46.

17Bkz. Cemâleddîn Şeyyâl, “el-Âlim ez-zâhid es-sâir Ebûbekr et-Turtûşî”, *el-'Arabî*, 26, (Ocak, 1961) 65–71.

tüsü, siyâsi gaileler ve Mısır uleması arasındaki rekabet gibi sosyal problemlerle irtibatlandırarak çizmiştir.

Muhammed Abdullah İnân'ın 1970'te yayınlanan makalesi Turtûşî ile İbn Haldûn arasındaki ihtilafli noktalara değinmekte, onun Murâbıt hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'e sunduğu fetvayla ilgili ayrıntılara yer vermektedir.¹⁸ Kudretli Murâbıt komutanı Yûsuf, dağılıp birbirleriyle çekişen küçük Müslüman Endülüs beyliklerinin üstüne yürümek, bu beldeleri tek bir çatı altında toplayarak kendi devletine katmak istiyor, bu amaçla onlara karşı savaş konusunda saygın uzmanlardan onay bekliyordu. Endülüs'te yaşamış ve buranın siyâsi istikrarsızlığından yeterince bîzar olmuş Turtûşî, ona destek vermiştir. *Sirâcü'l-mülûk*'te defalarca değindiği gibi Turtûşî, devletin güçlü - âdil hükümdar ve profesyonel ordu ile ayakta kalacağına inanıyordu. Bu yüzden onun Yûsuf'a verdiği fetvayı garipsememek gerekir. Turtûşî'nin tecrübe ettiği Endülüs, iç çekişmeler ve iyice palazlanmış memluk askerler sebebiyle sosyal birliğin kaybolduğu soluk bir Endülüs'tü. Vincent Lagardère'in 1979 ve 1981'de neşrettiği Fransızca makalelerin mühim bilgiler ihtivâ ettiğini de vurgulamalıyız. Lagardère, sadece Turtûşî'nin İskenderiye ve Mısır çevresinde Mâlikî mezhebini toparlayıcı bir âlim olmasına değinmemiş, çok yoğun bir çaba ile onun Endülüslü ve Mağribli talebelerini de tek tek bulmaya çalışmıştır. Bu açıdan Lagardère, Turtûşî araştırmalarında önemli bir duraktır.¹⁹

Turtûşî batmaya yüz tutan devlet yapılarındaki siyâsi ve sosyal çöküntüyü vurgularken, onun bazı tezleri daha ayrıntılı ve daha iyi gerekçelendirilmiş bir halde İbn Haldûn'da karşımıza çıkar. Nitekim Ürdün Üniversitesi'nden **Salâh Cerrâr**'ın 1993'teki makalesi Turtûşî'yi bir ıslahatçı olarak ele almakta, onun özellikle "Endülüs ve civarında olup bitenleri dikkatle takip ederek dersler çıkardığını" vurgulamaktadır.²⁰ Turtûşî'deki devlet kavramının İbn Haldûn'daki devlet ile mukayesesini ele alan ve aslen tez olup daha sonra basılan bir çalışma da Turtûşî araştırmalarında önemli

18Muhammed Abdullah 'Inân, "Ebûbekr et-Turtûşî ve kitâbuhû Sirâcü'l-mülûk", *el-'Arabî*, 141 (Ağustos 1970), 88 – 93.

19Vincent Lagardère, "Al-Turtûsî, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles", *Revue des etudes Islâmiques*, 47 (1979), 173–190; ayrıca bkz. Vincent Lagardère, "L'unificateur du mâlikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abû Bakr at-Turtûsî", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, 31 (1981), 47–61. Online versiyonu için bkz. https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1981_num_31_1_1903 (erişim tarihi: 8/5/2019)

20Bkz. Salâh Cerrâr, "Ebûbekr et-Turtûşî ve cuhûduhû fi'l-ıslâhi'l-ictimâ'î", *Âfâku's-sekâfe ve't-turâs*, 2, (Eylül-1993), 25 – 30.

bir aşamayı temsil eder. Iraklı Dr. **Cafer Beyâtî**, konu ile ilgili daha daha önce hazırladığı tezini 1996 yılında *Mefhûmu'd-devle inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn* başlığı ile bastırmıştır.²¹ Daha sonra değineceğimiz gibi mezkur yazar, *Sirâcü'l-mülûk*'ü neşreden araştırmacılar kervanına katılmıştır. Turtûşî hakkında ilginç bir makale de Cezayirli akademisyen **Hamîsî Bularâs** tarafından 2014'te yayınlanmış olup *Sirâc*'da bahsi geçen kadim savaş metotları hakkındadır. Bularâs tarih boyunca Mağrib ve civarında tecrübe edilen savaş strateji ve taktikleri hususunda çalışan bir araştırmacı olarak²² *Sirâc*'i incelemiş, çarpışma öncesi moral takviyesine dair bölümleri ele almış, düşmanın muhâsara edilerek lojistik açıdan çaresiz bırakılması meselesine değinmiş, kritik durumlarda özel kuvvetlerle müdâhelenin *Sirâc*'da nasıl izah edildiğini ortaya koymuştur.²³

Sirâcu'l-mülûk, Turtûşî'nin tüm yönlerini ortaya koyan; sadece siyaset değil, şiir, ahlâk, fıkıh, kelâm, hadis ve tarihî rivayetlerin toplandığı bir koleksiyon gibidir. Nitekim *Sirâc*'ın en eski elyazmasının *zahriye* sayfasında da bu husus vurgulanmıştır (bkz. şekil 1):

“Memleket ve Devletlerin İdâresi Konusunda Hükümdar ve Halifelere Işık Tutan, Vâli ve Yöneticilere Yol Gösteren Kandil. Yüce Allah'ın Azîz Kitabı'ndan, peygamberlerin kıssalarından; Arap ve Arap Olmayan-Rum, Fars, Hint kökenli- hükümdarların siyâset ustalarından; onların güzîde haber ve hikâyelerinden derlenen bu eser, İmam Ebubekir Muhammed İbnü'l-Velîd b. Muhammed Fihri Turtûşî tarafından telif edilmiştir. Allah ona sevgi ve merhametiyle muâmele etsin, onun hata ve kusurlarını örtsün!”²⁴

İzzeddîn Allâm'ın da belirttiği gibi *Sirâc* kendisinden sonra yazılan bir çok siyâsetnâmeysi birincil derecede etkilemiştir.²⁵

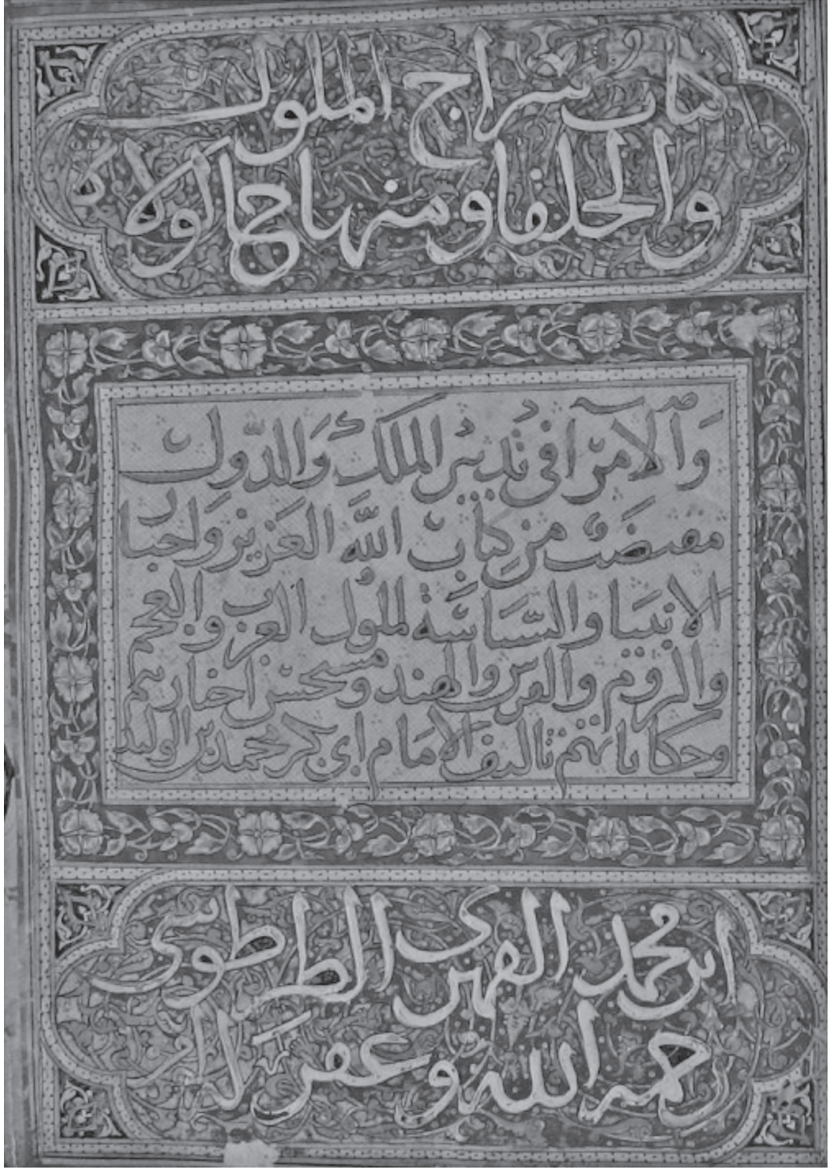
21 Cafer Beyâtî, *Mefhûmu'd-devle inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, (Tunus-Sûsa: Dâru'l-ma'ârif, 1996) 333.

22 Bkz. Hamîsî Bularâs *Fennü'l-harbi bi'l-mağribi'l-İslâmî hilâle 'asreyi'l-Murâbitayn ve'l-Muwahhidîn*, (Doktora tezi, Batna el-Hacc Lahdar Üniversitesi, 2014.)

23 Hamîsî Bul'arâs, “et-Tanzîru'l-harbî f'l-istrâfîciyye ve't-tektîk inde Ebûbekr et-Turtûşî (520 h. / 1127 m.) min hilâli kitâbihî Sirâc el-Mülûk”, *Dirasat & Abhath The Arabic Journal of Human and Social Sciences*, 8/23, (Haziran 2016), 77 – 88,

24 Bkz. Ebubekir Muhammed et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mulûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa bölümü, elyazma no. 363, varak no. 1a.

25 Bkz. 'Izz al-Dîn al-'Allâm, *Sirâj al-mulûk The King's Shiner*, çev. Stefan Leder, online versiyon, 6. https://www.orient-institut.org/fileadmin/user_upload/Turtushi_king_s_Shiner.pdf (erişim tarihi: 8/18/2019).



Sekil 1.

Allâm'ın işaret ettiği üzere, satır satır iktibas edenden tutunuz da ana fikir olarak *Sirâc*'dan derlenen/özetlenen/ilham alan bir çok siyâsetnâme karşımıza çıkmaktadır. *Sirâc*'ı "Doğu Arap dünyasında yazılmış Mağribî kökenli bir edebî eser" olarak vasfeden İhsân Abbas, birçok yazarın *Sirâc*'dan etkilendiğini söyler. İbn Rıdvân (ö. 784 h./1381 m.) eş-Şuhub al-lâmi'a fi's-siyâse en-nâfi'a adlı ese-

rinde, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (ö. 776 h./1375 m.) *Makâmatü's-siyâse*'de, Tilimsan hâkimi Sultan Ebu Hammû İbn Zeyyân (ö. 788 h./1386 m.) *Vâsîtatü's-sulûk fî medâihi'l-mülûk* adlı siyâsî vasiyetinde *Sirâc*'dan iktibaslar yapmıştır. Vedâd Kâdî, *Vâsîta* yazarının *Sirâc*'dan doğrudan iktibas ettiği en az yirmi pasaj saymaktadır. Ali Sâmî Neşşâr, İbn Haldûn'un yolundan giden İbnü'l-Ezrak'ın *Bedâi'u's-silk fî tabâ'i el-mulk* adlı eserinde *Sirâc*'dan bir çok cümle aldığını belirtmektedir.²⁶

Sirâcu'l-mülûk'un Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok elyazması varsa da Çorlulu Ali Paşa bölümünde bulunan 363 numaralı nüsha, ilmî açıdan pek değerlidir.²⁷ *Sirâc* iyi bilinen bir eser olduğu için 1873'te İskenderiye'de,²⁸ 1893'te Kahire'de İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eseriyle yanyana,²⁹ 1901'te yine Kahire'de Gazzâlî'nin *et-Tibrü'l-Mesbûk* adlı eseriyle beraber basılmıştır.³⁰ Eser, Alárcon tarafından *Lámpare de los principes de Abû Bequer de Tortosa* adıyla İspanyolca'ya çevrilmiştir.³¹ Alárcon'un çevirisi gayet özenli olup indeks kısmında (*Índice Onomástico*) Arap hurufatıyla yazılan özel adlar kısaca açıklanmıştır.³² Yakın zamanlarda da *Sirâc*'in yeni neşirleri yapılmıştır. Iraklı siyâset doktoru Cafer Beyâtî, 1990'da *Sirâcu'l-Mülûk*'ün Viyana nüshasından faydalanarak bir edisyon-kritik hazırlamıştır.³³ Ancak bu çalışmada hadis-i şeriflerin kay-

26 Bu paragrafta zikrettiğimiz İhsân Abbas vb. atflar, İzzeddîn Allâm'ın yukarıdaki çalışmasından aktarılmıştır. Bkz. İhsân Abbâs, "İbn Rıdvân ve kitâbuhu fî's-siyâse", *Mecelle el-Fikr el-'Arabî*, 22 (1981), 364; Vedâd Kâdî, "en-Nazariyyetü's-siyâsiyye li's-Sultan Ebî Hammû Mûsâ ez-Zeyyânî", *el-Asâle*, 27, (1975). 38-39; İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-silk fî tabâ'i el-mulk*, neşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Irak: Dâru'l-hurriye, 1977), c. 2, 491.

27 Bizim yakında basılacak olan yeni çevirimizde esas aldığımız nüsha budur.

28 Turtuşı, *Sirâcü'l-mülûk*, (İskenderiye: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1289 h. /1873 m.) Eser ortaboy 355 sayfa olarak basılmıştır.

29 Turtuşı, *age.*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1311 h. / 1893 m.). Eser büyük boy 405 sayfa olup ortada asıl metin *Mukaddime*'dir; *Sirâc* ise hâmiştedir.

30 Turtuşı, *age.*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1319 h. /1901 m.) Eser büyük boy 180 sayfa olarak basılmıştır. Hâmişteki eser ise Gazzâlî'nin Farsça eseri *Tibr*'in Arapçaya tercimesidir.

31 İspanyolca kitabın künyesi şöyledir: Abu Bakr al-Tortosi, *Lámpare de los principes* çev. Maximilliano Alarcon, (Madrid: 1930 – 1931) Eser 2 cilt olup ilk cilt 508 sayfa, ikinci cilt 546 sayfadır.

32 Bkz. c. 2, 460 – 546. Burada arap hurufâtının güzelliği dikkatimi celbetti. Bir tür Endülüs tarzı Kûfî'yi andırmaktadır. Kitabın baskısı da çok özenlidir.

33 Turtuşı, *Sirâcu'l-mülûk*, neşr. Dr. Cafer Beyâtî, (Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis, 1990).

nağı konmamış, biyografi tekrarları vuku bulmuş, Dr. Rıdvan es-Seyyid'in de işaret ettiği üzere son tashihin doğru yapılmayışından veya elyazmadan kaynaklanan bazı ciddi hatalar vuku bulmuştur.³⁴ Ama fihrist düzenlemesi açısından gayet güzeldir. Muhammed Fethî Ebubekr 1994'te Mısır nüshalarını esas alarak yeni bir neşir yayınlamıştır. Giriş kısmında Dr. Şeyyâl'in verdiği malumat tekrar edilse de ilmî neşir tekniği ve nüsha farklarını izah bakımından gayet kıymetli bir çalışmadır.³⁵ *Sirâc* Türkçeye de çevrilmiş olup³⁶ son zamanlarda genç araştırmacıların makale ve tezlerine konu oluyorsa da kavramsal düzeyde daha iyi çalışmaların ortaya konması zaman alacaktır.

3. Turtûşî'ye Göre Siyâset: Fânîlik ve Dönüşüm Yurdunda Ahlâkî Bir Eylem İmkânı

Siyâsetnâme türü eserler doğuda ve batıda birbirine yakın dönemlerde (IX. yüzyıl ilâ XIIIV. yüzyıl arasında) popüler hâle gelmiş,³⁷ İslâm dünyasında Emevîler döneminin ortalarında Aristo'nun Büyük İskender'e nasihatleri üstbaşlığı altında apokrif eserlerin çevirileri zuhur etmiş, daha sonra İbnü'l-Mukaffa ile İran siyaset tecrübesi aktarılmaya başlamış;³⁸ zamanla Müslüman yazarlar kendi şart ve dönemlerine uygun siyâsetnâmeler üreterek XIX. yüzyıla kadar bu yazım türünü canlı tutmaya devam etmişlerdir.

Sirâcü'l-Mülûk, İslâm siyâset düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamayı temsil eder ve bu alanda şöhret bulan diğer siyâsî

34 Rıdvan es-Seyyid, "Sirâcu'l-mülûk li't-Turtûşî", *Mecelletü'l-ictihâd*, 12, (Yaz-1991), 241- 247. Özellikle 245. sayfadaki tenkitler mühimdir.

35 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, neşr. Muhammed Fethî Ebûbekr, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li'n-neşr, 1994) Eser 928 sayfa olup ilk 50 sayfa Şevkî Dayf'ın takdimi ve naşirin girişinden ibarettir.

36 Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mulûk*, haz. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995). Eksikler giderilerek yeni yapılan çevirisi elyazmayla beraber basılmak üzere.

37 Lisa Blaydes, Justin Grimmer, Alison McQueen, "Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and İslâmîc Worlds," *The Journal of Politics* 80, 4 (Ekim - 2018), 1150-1167. Araştırmannın 3. ve 4. sayfasında yer alan "2.1 Advice on Governance" başlığı altındaki tespitler mühimdir. Online sürüm: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/699246> (erişim tarihi: 8/7/2019)

38 Rıdvan es-Seyyid, "Sirâcu'l-mülûk li't-Turtûşî", *Mecelletü'l-ictihâd*, 12, (Yaz - 1991), 241.

klasikler kadar değerlidir. *Sirâc*, fani dünyada meşru ve ahlâkî bir siyâsetin nasıl mümkün olacağı sorusuna cevap vermek için yazılmış gibidir. İnsanoğlunun fert ve cemiyet olarak kötülüğe meyli, devletin bekasının temel dayanakları gibi konuları ele alan bir eser olup kendi dönemi için realist bir siyâset sunma girişimidir. Ancak Turtûşî, müstakil bir siyâset filozofu değildir. O dönemin gerçekliğine uygun bir şekilde, toplayabildiği malzemeler ve hususi tecrübeleri çerçevesinde yazan zâhid bir Ortaçağ hukukçusudur.

Turtûşî’de dönüşüm ve fanilik vurgusu kuru bir dille değil, metaforlar içeren hikmetli hikâyeler ile dile getirilir. Onun verdiği ilk dönüşüm örneği, Ebu’l-‘alâ Maarrî gibi filozof şairlerin dile getireceği cinstendir. Turtûşî’ye göre insanla ilgili en dehşet verici hakikat, bedenî varlığının tabiattaki hayvan, nebat ve topraktan hiçbir farkının olmamasıdır. İnsan beden cihetinden toprakta doğan, toprakla şekillenen ve yine toprağa dönüşen nesnelere biridir:

“Ben de sana başımdan geçen bir hikâyeyi anlatayım; aklımı başımdan alan, dizlerimin bağımlı çözen, kalbimin damarlarını kesercesine beni sarsan bir şey bu; toprağa kavuşana kadar bana ayna olmaya [libret vermeye] devam edecektir: Bir gün Irak’ta bir dostumun yanında su içiyordum. Bu adam akıllı biriydi, şöyle dedi: ‘Şu su içtiğim sürahi var ya! Bir zamanlar insandı. Öldü, toprak oldu. Kim bilir bir çömlekçiye denk geldi de, adam kabirden bu toprağı aldı, güzelce şekil verdi, ateşle düzeltti, muntazam bir sürahi yaptı; gördüğün gibi, iş gören kullanılan bir kap oldu artık. Oysa daha önce yiyen, içen, insanlara ihsânlar dağıtan, hayattan lezzet alan, şarkı söyleyen, şenlenen bir insandı, sen ve ben gibi.’”³⁹

Turtûşî burada insanın tabiattan bir parça olduğunu ve hammaddesinin daimî bir dönüşüme maruz kalacağını özellikle vurgular. Yeni canlıların doğup gelişmesi için ceset, tabiatta yerini alacak; böylece insan, vadilere, ovalara çöllere dağılan bir varlık hâline gelecektir. Daha sonraki satırlarda, “adamin bu sözlerinin mümkün kabilinden olduğunu görünce şöyle bir fikre vardım,” diyerek şahsî kanaatini belirtir:

“İnsan ölünce toprak oluyor, tıpkı ilk yaratılıştaki gibi. Sonra kimbilir, mezarı kazılıp dağılıyor, toprak suyla karışıyor da evlerde kullanılan çömlekler elde ediliyor bu karışımından.... Kim bilir belki de herkesin

39 Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no. 363, varak no. 25b

basıp geçtiği bir yol veya duvar sıvası oluyor insan.”⁴⁰ “Yine mümkündür ki insanın mezarında bir fidan boy verir; zamanla, ağaca, yaprağa ve meyveye dönüşür; hayvanlar onun yeşilliğinden yer, insanlar da meyvesinden götürür. Böylece yeni bir insan içinde ete, kana ve kemiğe dönüşür.... Bir zamanlar yemek yiyen insan, sonra yenilen bir varlığa dönüşüp tekrar toprağın karnına düşer, veya suda yıkanan bir eşyanın artığı gibi süzülüp gider de, boş araziye çöp gibi bırakılır.”⁴¹ “Kim bilir kabir aniden açılınca, cesedin toprağı rüzgârla beraber etrafa saçılır; vadilere, ovalara, çöllere gider bu toprak.”⁴²

Onun verdiği ikinci örnek, şehirle ilgilidir. Ona göre, dönüşümü sadece bedenî cihete hasretmek doğru değildir. Ademoğlunun yaşadığı kasaba ve kentlerin zuhuru, gelişmesi, yok olması; sonra aynı yerde bambaşka kasaba ve kentlerin doğması kaçınılmazdır. İnsan cemiyetinin zuhûru ve ufûlu tabiatla içiçedir; insan değişirken çevresindeki tabiat da değişmektedir. Coğrafya, cemiyet halindeki insanın değişiminin sadece önünden veya arkasından gelen bir sebep veya sonuç değil, bizzat onunla beraber değişendir. Turtûşî, Hızır’ın dilinden anlatır hikâyeyi:

“Hızır anlatmaya başladı: Bir keresinde çok güzel bir şehrin yanından geçiyordum, yeryüzünde ondan daha muhteşemini evvelce hiç müşahede etmemiş idim. Orada bulanık bazı adamlara ‘Bu şehir ne zaman kuruldu?’ diye sordum, ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz de bu şehrin ne zaman kurulduğunu söylemiyorlar. Tâ Nûh tûfanından beri mevcuttur burası!’ dediler. Sonra kayboldum, beş yüz sene dolaşım, yeniden geldim oraya. Fakat bu sefer karşımda sütunları çökmüş bir harabe yığını vardı. Soracak kimse bulamadım. Biraz uzakta koyun çobanları vardı. Yaklaştım, dedim ki: ‘Bir zamanlar burada bir şehir vardı, hani nerede?’ Çobanlar dediler ki: ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz burada böyle bir şehir olduğundan aslâ bahsetmiyorlar!’”⁴³ “Yine gittim, beş yüz sene gezdikten sonra tekrar aynı yere geldim. Bir de ne göreyim, eski şehrin bulunduğu mevkide bir derya uzanıyor! Dalgıçlar dalıyor, denizden [inci gibi] pahalı süsler çıkarıyorlardı. Bazılarına sordum: ‘Ne zamandan beri deniz burada?’ Dediler ki: ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz de birşey söylemiyor, ancak Nûh tûfanından beri mevcut burası [diyorlar!]’”⁴⁴

40 Turtûşî, *ay.*

41 Turtûşî, *ay.*

42 Turtûşî, *ay.*

43 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no. 363, varak no. 23a – 23b

44 Turtûşî, *ay.*

Coğrafyanın gadrine uğrayan kentte balıklar yüzmektedir. Turtûşî depremlerle batmış kasabalardan, harabeye dönüşen eski başkentlerden ve kaybolmuş halklardan bahseder. Ona göre insan cemiyetinin ve kentlerin dönüşümü, kayboluşu ve yeniden doğuşu mukadderdir. Hızır'ın hikâyesi devam eder:

“Yine kayboldum oradan, beş yüz sene dolaştım, tekrar vardım aynı yere. Bir de baktım ki denizin suyu göçmüş, bir bataklık uzanıyor; kamışlarla, sazlarla içiçe vahşi hayvanlar dolaşiyor. Bir de baktım ki çevrede balıkçılar avla meşguller, ufak teknelerle gezinip balık tutuyorlar. Hemen sordum bazılarına, ‘Hani buradaki deniz?’ Dediler ki: ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz de bir şey söylemiyor, Allah’ın Tûfan gönderdiği zamandan beri burası hep böyle imiş!’ Yine beş yüz sene kayboldum oradan, sonra tekrar dönüp geldim. Bir de baktım ki ta ilk zamanlardaki gibi koskocaman bir şehir kurulmuş.”

Çevrim tamamlanmış, insan toplumu ve şehir tekrar kurulmuştur orada. Ancak insan cemiyetini anlatan bu alegorik kısa hikâye, şenlikli, mamur bir şehirle son bulmaz. Turtûşî tabiat içinde insan kentlerinin değişimini, nihayet yanardağ dumanlarını andıran bir başkalaşım ile bitirir.

“Bu cevabı aldıktan sonra beş yüz sene daha gezdim; tekrar bu bölgeye döndüğümde ne göreyim! Altı üstüne gelmişti, her tarafından pek kesif ve ağır dumanlar fışkıyordu. Hiç kimseyi bulamadım ki soru sorayım! Sonra oradan geçen bir koyun çobanına rastladım, ‘Bir zamanlar bir şehir vardı burada, nerede şimdi?’ diye sordum. Adam cevap verdi: ‘Sübhanallah! Babalarımız ve dedelerimiz bir şey zikretmiyor bu konuda, ancak, burası Tûfandan beri hep böyle [diyorlar!]’ ”⁴⁵

Turtûşî kadim kaynaklardan iktibas ederek anlattığı bu kısa hikâyeyi dünyanın geçiciliği bağlamında sunmuş olabilir. Ancak, içerdiği sıradışı sembolik öğeler daha derin bir tahlili gerektirmektedir. Her şehrin kuruluşu ve bitişi, belirli bir merhalede (beş yüz sene içinde) gerçekleşmektedir. İlk bitiş merhalesinde çobanlar zuhur etmekte, ikinci dönüşümde balıkçı öne çıkmaktadır. Balıkçı ve çoban, sadece literal anlamda, ilk cemiyetlerin zuhurunda öne çıkan temel figürler olarak değil, aynı zamanda, insanların kalbini avlayan, onları hakikatin hikâyesine davet eden, kurucu rehberler olarak da yorumlanabilir. Balıkçı Hz. İsa'ya nisbet edilen bir metaforla geçtiği üzere insan gönlünü avlayanlardır.⁴⁶

45 Turtûşî, *ay.*

46 Bkz. Matta İncili, 4:19, και λέγει αὐτοῖς, Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων” Ve onlara dedi ki ‘İkiniz ardımca gelin, Ve ben sizi âdem

Destanın nihayetinde, şehrin kaybolduğu yerde ilk beliren kişi, sürülerini otlatan çobandır. Çoban, Arapça dahil tüm semitik dilleri ve kültürleri etkileyen kadim Ortadoğu mitolojilerinde güçlü bir kurucu ögedir. Sümer kahramanı Dumuzi, bütün çobanların koruyucusu olup büyük tufandan sonra hayatta kalmayı başarmıştır. Bereket ve çoğalmayı temsil eden Çoban Dumuzi, göklerin kapısını tutan ve uzun maceralarla insanlara yol gösteren bir kahraman figürüdür.⁴⁷ Grek mitolojisinde de mesajı gökten alıp insana ileten/yorumlayan Hermes çobanlara ve gezginlere rehberlik eden bir çoban kahramandır.⁴⁸ İncil'e göre Hz. İsa manevi rehberlik vazifesinden ötürü kendisini "iyi çoban" (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) olarak vasfetmekteydi.⁴⁹ İslam geleneğinde de -özellikle mesuliyet ve rehberlik bağlamında- çoban metaforu üzerine epey bir hadis-i şerif ve ahbâr mevcuttur. Kısacası, yukardaki hikâyede geçen çoban ve balıkçı, insan cemiyetini yeni baştan kuran manevî figürler olarak da yorumlanabilir. Bu durumda cemiyet ve şehir, sade ekmekle değil, güçlü bir kahraman fügürü ve onun takip ettiği inanç bağıyla, "tutkunluk" ile/dinî asabiyetle kurulmaktadır.

Kuşkusuz bu açıklamalar "aşırı yorum" addedilerek Turtûşî'nin sadece bir *hikem* kitabından nakil yaptığı iddia edilebilir. Ancak *Sirâc* metnine böyle bir hikâyeyi koyması onun yaptığı açık bir tercihtir ve metin kendi başına, bu tercihleri/yorumları yansıtan bir bütün olarak ele alınmalıdır. Öte yandan, en genel okuma biçimiyle, bu tür kısa hikâyeler, zühdün önemi ve dünya hayatının geçiciliği şeklinde de yorumlanabilir. Ancak bir edebiyatçı olarak Turtûşî'nin sembolik ifadelerle çok yoğun başvurduğu, yer yer çift anlamlı cümle ve paragraflar aktardığı göz önüne alınmalıdır. Tıpkı *Kelile ve Dimne* müellifi İbnül-Mukaffa⁵⁰ gibi, o da ancak âkil olan-

sayyadları [insan tutan balıkçılar] edeyim." Sadece Grekçesinden değil, Ali Ufkî Bey çevirisinden de faydalandım, bkz. *Kitâbü'l- 'Ahdî'l-Cedîd*, çev. Bobovius / Ali Ufkî, (Paris: Dâru't-tuba'ati'l-milkiyye, 1819), 6.

47 Bkz. Josepha Sherman (ed.), *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*, (New York: M.E. Sharpe, Inc., 2008), 130 – 132.

48 Sherman, age., 222.

49 Bkz. Yuhanna İncili, 10:11 Ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων· "Ben iyi çobanım. İyi çoban kendi koyunları için can verir." Ali Ufkî Bey çevirisinden de faydalandım. bkz. *Kitâbü'l- 'Ahdî'l-Cedîd*, çev. Bobovius / Ali Ufkî, (Paris: Dâru't-tuba'ati'l-milkiyye, 1819), 186

50 İbnü'l-Mukaffa, farklı anlayış derecelerine sahip okuyucular için farklı anlam katmanları içeren hikâyelere başvurduğunu *Kelile ve Dimne*'nin en

ların anlayacağı birkaç mana katmanına sahip metinler koymuştur kitabına.

Turtûşî, kitabının bazı bölümlerinde bir fakih gibi değil, destan yazan, öğütler veren, arka arkaya hikmetli hikâyeler anlatan yaşlı bir bilge gibi konuşmaktadır. İşte bu bölümlerde şifahî kültürün akıcı ve ilhama dayalı üslubu, düzenli bir fıkıh ve siyaset kitabının alışılmış üslûbundan farklılaşmaktadır. *Sirâc*'taki bazı bölümler sesli okunup dinlenmek için, bazı bölümler ise sakince düşünmek için yazılmış gibidir.

3.1. Ahlâkın Siyâsette Belirleyici Olması

İslam dünyasında İbnü'l-Mukaffa ve Farabi'den Ahmed Cevdet Paşa'ya kadar kadar siyâsetle ilgili klasik metinlerde ahlâk felsefesi yoğun olarak işlenmektedir. Batıda da Eflatun, Aristoteles, Aquinolu Thomas ve birçokları için durum aynıydı; ahlâk ve siyâset iç içeydi. Machiavelli'nin *Prens* adlı eseri, umumiyetle, siyâset felsefesinde ahlâkın yeriyile ilgili değişikliğin ilk nüvelerinden kabul edilmektedir. Daha sonra Thomas Hobbes ve John Locke ile siyâset felsefesi bambaşka bir düzeye taşınacaktır. Ancak Machiavelli'yle ilgili farklı yorumlar da vardır. Onun realist bir şekilde İtalyan birliğini sağlama amacıyla yazıp kendi tecrübelerini dercettiği eser hakkında Quentin Skinner'in getirdiği yorum daha dengeli ve dikkatli bir bakış içermektedir.⁵¹

Öte yandan, konu “daha büyük bir gaye için siyâset ve idarede kurnazlığa başvurmak” olarak ele alınırsa doğu siyâset geleneği ve doğulu hükümdarlar en başta zikredilmelidir. Kurnazlık ve hile, tıpkı batılı “mirrors for princes” yazarları gibi doğulular tarafından da dile getirilmiştir. Elimizdeki Arapça metinlerde Kisra Ardeşir'in ilginç kurallarına rastlamaktayız. Sindli Şanak (Chanakya/Kautiliya), *Sirâc*'da geçtiği üzere idarede kurnazca hareket etmenin gereğine dair tavsiyelerde bulunmaktadır.⁵²

Turtûşî'nin eserinde, insanın fert ve cemiyet olarak tekâmül etmesi için İslâm ahlâkının gerekliliği vurgusu öne çıkmaktadır. Ona

başında izah eder. Konunun detayları için mezkur tezimizin ikinci kısmına bakılabilir.

51 Bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli a Very Short Introduction*, (Oxford University Press, 1981). Konuyla alakalı olan kısımlar için Türkçe çeviriye bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atilla, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2002), 42-51.

52 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, haz. Said Aykut, 548.

göre “Güzel huy bir insanın taşıyacağı en iyi vasıftır. İnsanın içindeki cevher güzel ahlâkla zuhur eder.”⁵³ Tabîi olarak bu durum onun siyâset düşüncesine de yansımaktadır. Turtûşî’ye göre “Yönetici, muhakkak güzel ahlâklı olmalıdır.”⁵⁴ Üstelik, “âriflerin ahlâkını almaya sultandan daha muhtaç biri yoktur.”⁵⁵

Ancak “Güzel ve iyiyi belirleyen nedir?” sorusuna verilecek cevap önemlidir burada. Turtûşî’ye göre güzel ahlâk a) popüler ve alelâde olan tavırlardan kaçınmakla mümkündür, b) güzel ve iyiyi belirleyen sıradan insanlar değil, peygamberlerdir, c) avâmın alışkanlıkları insanı tekâmülden geri tutar, oysa hükümdar dahil bütün insanlara örnek olan tavır, peygamberlerin tavrıdır:

“...Bu hatayı işleyenler, avâmın ahlâkına meylediyor, karakersiz ve çığırtkan kimselerin dümen suyundan gidiyor, onların birbirleriyle karşılaştıkları zaman yapageldikleri konuşma ve davranış biçimini benimsiyorlar. Onlar birbirlerine karşı yalan söylemeye alışkındırlar, tavırları sunidir, izhâr edilmesi ayıp olan şeyleri kolayca ve fütursuzca sergilerler. Oysa bize göre Allah ve Rasûlü’nün tarif ettiği güzel huy, onlar nezdindeki güzel ve popüler sayılan huyların zıttıdır. Yeryüzünde hiçbir beşer Muhammed (s.a.v)’in sahip olduğu huylardan daha güzeline sahip değildir!”⁵⁶ “Peygamberimiz Muhammed güzel ahlâkı kemâle erdirmek için gönderildi. O halde güzel ahlâk tüm şeriatların ortak noktası ve amacıdır.”⁵⁷

Turtûşî, o dönemde yaygın hâle gelen “sultânî devlet”in açtığı yolda yürümeyi öğrenerek kendince gerçekçi davranırken “peygamberî ahlâkı temel alan bir siyâset” anlayışına taraftar olarak da zihnindeki katî prensiplerin müdafaasını yapmıştır.

Turtûşî’nin bazı filozoflar gibi tamamen kendine özgü bir ahlâk felsefesi olmadığı gibi, ahlâkla ilgili derin teorik tartışmalara da girmemiştir o. Amacı, içine doğduğu sultânî devletin cebrî şartları altında, muhatap olduğu siyâsetçiyi -mümkün vechile- kendi zihnindeki dinî ve ahlâkî doğrulara daha yakın hale getirmektir. Sultânî devletin işleyiş kurallarını değiştirme teşebbüsünde bulunmadığı gibi, yeni ve farklı bir siyâsî sistem de önermemektedir. Sadece, sultânî devletin uygulayacağı siyâseti sağlam bir ahlâk zeminine oturtmak için bu eseri yazmış gibidir. Bu yüzdendir ki onun

53 Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, haz. Said Aykut, 428.

54 Turtûşî, *age.*, 175.

55 Turtûşî, *age.*, 194.

56 Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, haz. Said Aykut, 425.

57 Turtûşî, *age.*, 427.

eseri bazıları tarafından “irşat ve ahlâk kitabı” olarak algılanmıştır. Meselâ, *Sirâcü'l-mülûk*’ün Ayasofya bölümündeki 1850 numaralı nüshasının başına sonradan “*Sirâcü'l-mülûk fi't-tasavvuf*” ibaresi konmuştur. İlk bölümdeki ölüm ve dünyanın geçiciliği vurgusu, okuyucuyu böyle bir adlandırmaya itmiş olmalıdır.

3.2. Devlet İdaresinde Aklın Yeri

Turtûşî’ye göre devlet idaresinde akla uygun davranmak, adalet ilkesi kadar mühimdir. Hükümdar iyi siyâset için nasıl adalete ihtiyaç duyarsa bütün bunları sağlayacak sağlam bir akla daha fazla ihtiyaç duyar. Ancak aklın çözüm üretme amacıyla kullanımı nasıl methedilen bir husus ise, kurnazlık ve hile için fazlaca kullanımı da zemmedilen bir husustur:

“Aslında kurnazlık ve hile gibi vasıflarla anlatılan kimseler yerilen kimselerdir. Bu vasıfların sahibi, sürekli başkaları tarafından kendisinden korkulan, bir bela getirmesinden endişe edilen kimsedir.”⁵⁸

Onun nezdinde akıl, olmuş ve gerçekleşmiş şeylere bakarak/nazar ederek, olacak şeyleri/muhtemel hâdiseleri anlamaya çalışır; bu yüzden âkılâne davranmak siyâsetçi için son derece mühimdir.⁵⁹ Akıl ona göre sâbit bir öz değil, hareket hâlinde seyyâl, daima gelişen bir hâssadır. Böylece o da kendinden önceki bazı Müslüman düşünürler gibi akıllı “*garîzî*” ve “*mükteseb*” olmak üzere ikiye ayırır. Turtûşî’nin kastettiği *garîzî akıl*, insana doğuştan verilen ve onu diğer canlılardan ayıran bir hususiyet olup üreme ve barınma dâhil, hayat için bedihi ve zaruri ilkeleri anlama kapasitesi demektir. İster okumuş-şehirli, ister ümmî-köylü olsun, bütün insanlarda *garîzî akıl* mevcuttur. Turtûşî’nin de izah ettiği üzere, alınan terbiye ve çevreden gelen tesirler sebebiyle bu akıl bazen güçlense bazen zayıflasa da insanoğlunda en baştan beri “*fitraten*” vardır.

Öte yandan, *mükteseb akıl*, kâinattaki hâdiseleri gözleme, sonuçların nasıl değiştiğini izleme yoluyla gelişen akıl demektir. Nazar ve istidlal yoluyla güçlenen bu akıl, aslında *garîzî* aklın daha yoğun çalışan, daha etkin ve zenginleşmiş hâlidir. Turtûşî’ye göre siyâsetçilerde bulunması gereken *mükteseb* akıl, hiç durmadan artabilir, onun gelişmesinde bir limit, bir nihayet yoktur.⁶⁰ Siyâsetin

58Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, haz. Said Aykut, 208.

59Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 214.

60Bkz. Turtûşî, *age.*, 213 – 214.

iyi yürütülmesi, idari yasaların çıkarılması için gerekli olan “mükteseb akıl” hakkında filozofların ihtilafa düştüğünü belirten Turtûşî, bazılarınca bu aklın gelişip büyümesinin erdem olarak algılandığını belirtir. Ancak muhalif görüşte olanlar, bu aklın aşırı gelişerek dehâ hâline gelmesinin, iyi olmadığı kanaatindedirler. Turtûşî bu görüşe katılmamakta, bilakis, ilmî ve felsefi faaliyetlerde kullanılan mükteseb aklın, siyâsîler için de lüzumlu olduğunu vurgulamakta, dolayısıyla, siyâsetçilerin akıllarını geliştirmelerini, hattâ “filozof-hükümdar” gibi kullanmalarını istemektedir.⁶¹ Şöyle diyor:

“Akl-ı müktesebe gelince, bu da akl-ı garîzînin neticesidir. Akl-ı mükteseb, bilgide incelmeye ve düşüncede tutarlık demektir, onun sınırı yoktur. Zira, kullanıldıkça çoğalan, ihmal edilince azalan bir hususiyettir. Akl-ı müktesebin artışı iki durumdan biriyle olur. Ya henüz doğarken insanın iyi bir zekâyâ, yüksek bir anlayışa sahip olmasıyla, (...) veya tecrübe ve birikimle. (...) İnsanlar mükteseb akıl hususunda ihtilaf etmişlerdir. Seviyesi yükselince fazilet midir, yoksa rezîlet midir? Akıllı kimselerin çoğu mükteseb aklın artışını fazilet saymışlardır. Çünkü, mükteseb akıl art arda gelmiş şeylerin bir birikimi değil midir? O art arda gelmiş şeyler aslen fazilet kabul edilmiyor mu? O halde faziletlerin çoğalması da fazilettir, dediler. (...) Mükteseb akıldaki artış, bir bilgi artışıdır; henüz olmamış/muhtemel hâdiselerin, olan şeylere kıyas etme kabiliyetinin artması demektir. Bunlar da müsbet şeylerdir. (...) Şu en son itiraza (mükteseb aklın ziyade oluşu, sahibini kurnazlığa ve menfi anlamında dehaya götürür iddiasına) gelince, şöyle cevap veririz: Deha, akıl dışın da da birtakım manâları içeren bir kelimedir. Bunlar, aklın temel özelliklerinden değildir.”⁶²

3.3. Devletin Gerekliliği ve Siyasât - Ahkâm Ayırımı

Turtûşî “sultan” kelimesini kullanırken bazen hükümdarı kastederek bazen de ilk taşıdığı sözlük anlamına atıf yaparak “kuvvet”, “iktidar” ve “devlet sistemi” manalarını kastederek. O, gerek İslâm tarihindeki uygulamalardan, gerekse diğer millet ve medeniyetlerin tecrübelerinden ve filozoflarından alıntı yaparak şunu savunur: “İnsanların bir idareci altında devlet kurması, ilahî hikmetin bir yansımasıdır.” Zira devletin varlığı, sözlerin tutulması, anlaşmaların yürütülmesi, ihtilafların daha iyi bir şekilde çözüme kavuşturulması demektir. Bu yüzden, iyi bir devlet ve akıllı-âdil bir hükümdar Tanrının bereketli ve büyük nimeti demektir. Turtûşî’ye göre, bir

61 Bkz. Turtûşî, *age.*, 214.

62 Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, haz. Said Aykut 206 – 210.

hadîs-i şerifte geçtiği gibi, “Allah, Kur’an ile engellemediğini kuvvetli bir hükümdar ile pekâlâ engeller.” Zira bazı insanlar mümin de olsalar zayıf karakterlidirler ve Kur’an’ı bildikleri halde onda emredilen adalet vasfına uygun davranmayabilirler. Bu durumda, hükümdar/kuvvetli idareci/iyi devlet sistemi, bu tür zayıf karakterli insanların adalete uygun davranmasını ve yasalara uymasını sağlar.

Turtûşî’ye göre, “İnsanlar idare ve yasa olmayınca suda yaşayan balıklara benzer; büyük balık küçük balığı yutar. Başlarına kuvvetli bir idareci/hükümdar gelmeyince ne işleri düzene girer, ne de hayatları doğru düzgün yürür.”⁶³

Turtûşî idarecinin gerekliliği konusunda bir adım öteye giderek şunu savunur: İdareci/hükümdar, Tanrı’nın varlığının ve birliğinin alâmetlerindedir. Zira, nasıl tek Tanrı’nın hikmeti, tedbiri ve ihsanı olmadan kâinat ayakta duramazsa, hükümdarı/idarecisi/yasası olmayan bir ülkenin ayakta kalması da imkânsızdır.⁶⁴ Turtûşî bu satırların devamında, devletin başında bir yöneticiye ihtiyaç olmadığını savunanlara ve siyâsî düşünce bakımından anarşizme yakın duranlara karşı sert tenkitlerde bulunur. Bu tezini savunurken bir yandan dinî esasları sıralar, öte yandan felsefî tartışmalara girer.

Turtûşî daha eserinin ilk bölümünde devlet idaresine dair uygulamalar ile günlük hayata dair hukukî uygulamalar arasında bir ayırım yapmıştır. Şöyle diyor:

“İmdi, ben geçmiş milletlerin, göçmüş hükümdarlıkların tarihine ve onların halkı korumak için sarıldıkları yasalara ve devletleri çekip çevirmede izledikleri yöntemlere göz attığımda tüm bunların ikiye ayrıldığını gördüm. 1- **Ahkâm**: Hukuka dair yasalar. 2- **Siyâsât**: Siyâset ve idareye dair yasalar. *Ahkâm* dediğimiz ve onların inançları gereğince helâl-haram durumları, alışveriş, aile hukuku, kira ve vergiler, yasaya aykırı davranışların cezası gibi meseleleri kapsayan kurallara gelince, bunlar, o hükümdarların hiçbir delile ve Allah’ın indirdiği bir âyete dayanmadan kendi akılları ile ortaya atıp isimlendirdikleri şeylerdendi. Onlar bu hükümleri bir uyarıcı peygamberden almadılar ve hiçbir peygambere de uymadılar. Bu hükümler ateş çukurlarından çıktı, put ev-

63 Şöyle diyor:

ومثلهم بلا سلطان مثل الحوت في الماء، يبتلع الكبير الصغير. فمتى لو يكن لهم سلطان قاهر، لو ينتظم لهم أمر، ولو يستقم لهم معاش..

Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, (Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis, 1990), 156.

64 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 156-157.

lerinden türedi, çok tanrıya tapınan kullar tarafından üretildi. Allah'ın yarattığı hiçbir kul, kendi başına bu tür hükümleri icat etmekten âciz değildir. Her kul böyle kuralları kendi kafasından üretebilir. Öte yandan, onların bu yasaları hâkim kılmak, korumak, uygulamak, çiğneyeni cezalandırmak, küçümseyeni küçük düşürmek için izledikleri yola gelince –ki buna *siyâsât* diyoruz– bu işi de iyi becerdiler, kalplerin sevgisini kazandılar. Koydukları yasaları kendilerine de uygulayarak eşitlik-adalet ilkesine sarıldılar. Savaşların idaresi, yolların güvenliği, ırz ve malların korunması gibi hususlarda da başarılı oldular.”⁶⁵

Ona göre *ahkâm* tabiri, helâl-haram, alış-veriş, evlilik-boşanma, kira-komşuluk mevzularını, kısacası, yönetilen kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinden kaynaklanan uyuşmazlıkları ele alan “özel hukuk” a yakın görünmektedir. Turtûşî'ye göre insan aklı bütün bunları sıfırdan üretmeye kadirdir; nitekim mevcut olan bir çok devlette bu yasalar insanlar tarafından üretilmiş olup devletin işleyişi hiç aksamadan yürümektedir. Ancak devletin hukukçuları, ilahî kelâma kulak verirse yapılan iş inanç bakımından sahih olacaktır. İnanan bir hukukçu olarak onun bu minvalde düşünmesi tabîidir. Ancak Turtûşî, her inançlı idarecinin de devleti iyi yönettiğine, hukuku doğru uyguladığına kani değildir.

Siyâsât tabiri ise daha çok “devletin şeklini ve idare tarzını belirleyen kanunlar” anlamda kullanılmıştır. Bu yönüyle kamu hukuku veya idari hukuk kavramlarına yakın görünmektedir. Ayrıca, çok daha sonra kaleme alınmış olsa da, *ahkâm-siyaset* ayrımının kökenleri ile ilgili olarak Ali b. Muhammed Gazzalî'nin (ö. XIIIV. yüzyıl) kitabına bakmak da iyi olacaktır.⁶⁶

3.4. Devletin İki Neviye Taksim Edilişi ve Adaletin Gerekliliği

Turtûşî, kendinden önce ve sonra gelen bir çok siyâsetnâme yazarı gibi “Adalet devletin ve mülkün temelidir.” görüşünü savunur. Devletin şekli, veya yönetenin başa geçme usûlü ne olursa olsun, en temel kıstas adalettir. Birçok klasik yazarda olduğu gibi adalet dairesi ona göre de şu zincir içinde işler: “Sultan ancak ordu

65 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, (Londra: Dâru riyâdî'r-reyyis, 1990), 50. Ayrıca benim ilk çevirime bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 32.

66 Eser Özgür Kavak tarafından yakın zamanlarda gayet mazbut bir şekilde tahkik edilip Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Ali b. Muhammed Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi - Tahrîrû's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*, inceleme, tercüme ve ilmî neşir: Özgür Kavak, (İstanbul: Klasik Yayınları 2016).

ile, ordu ancak mâl ile, mâl vergilendirme ile, vergilendirme ancak ülkenin mamûriyeti ile, ülke mamûriyeti ise ancak adalet ile mümkündür.”⁶⁷ Burada adalet bütün temellerin temeli olmakta; tüm şerhleri defeden, tüm iyilikleri celbeden bir mekanizmaya dönüşmektedir. Turtûşî tıpkı diğer siyasetname yazarları gibi, adalet sayesinde mahkemelerin işlediğini, zulmün önlendiğini, insanlar hürriyet ve emniyet içinde dolaştığını savunur. Turtûşî’ye göre, devlet –ne kadar farklı isimleri ve şekilleri olursa olsun– temelde iki neviye ayrılır ve her iki nevi de ancak adaletle ayakta durur:

- a) **Nebevî** esaslara dayanan peygamberî devlet.
- b) **İstulâhî** yani, mevcut teâmüllere dayanan devlet.

Turtûşî’ye göre nebevî esaslara dayanan devlet, ilahî adaleti tatbik eden ideal sistem olup, Tanrıdan vahiy alan peygamberlerin bizzat yönettiği devlet demektir. Bunun İslâm tarihindeki örneği Medine Devleti olup sonrakilere ideal bir misâl olarak rehberlik vazifesi görür. **İstulâhî** siyâsete dayalı devlet ise insanların kendi çabaları ile uzlaşarak yasalarını oluşturdukları bütün devlet biçimleridir. Bu devlet biçiminde yöneticiler bir devletin işleyişi ile ilgili kendi tecrübeleri, huyları, bilgileri ve kabiliyetleri nisbetince başarılı olurlar. Mevcut görgü, tecrübe ve bilgileri ışığında, ellerinden geldiğince ve akılları erdiğince âdil bir sistem kurarlar; koydukları yasalara uymaya çalışır, emniyet ve hürriyeti mümkün olabilecek en iyi seviyede sağlamaya çalışırlar. Bu anlamda, dünyadaki bütün mevcut gerçek devletler, Turtûşî’ye göre istulâhî devletin orta derece/iyi derece/daha iyi derece/kötü/daha kötü diye vafedeceğimiz farklı türlerini oluştururlar.

“Bir devlet olmak ve daha uzun ayakta kalmak” mânâ ve gayesi bağlamında, istulâhî siyâsete dayalı devletin başındaki adamların Tanrı’ya inanma veya inanmama konusunda birbirinden farkları veya üstünlükleri yoktur. Tanrı’ya inanan ve doğru prensipleri uygulayan bir ekibin yönettiği devlet, diğer devletlerden daha fonksiyonel olma vasfına ve daha uzun yaşam hakkına sahip olabileceği gibi; Tanrı’ya inanmayan ama doğru prensipleri uygulayan bir ekibin yönettiği devlet de fonksiyonel, uzun ömürlü ve kaliteli bir devlet olabilir. Turtûşî bu konuda gayet sâkin bir hüküm verir. Bir

67 Şöyle diyor:

لا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل.
Bkz. Turtûşî, *Sirâci’l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 170.

iktidar, adalet ve iyi bir düzenle ayakta kalır ama sade imanla ayakta kalmaz. Şöyle der Turtûşî:

“Muhakkak ki, **istilâhî** siyâsetin şartlarını yerine getiren kâfir bir hükümdar, imanı sebebiyle kendinde adâlet vasfı bulunduran, ancak nebevî siyâsetin [gerektirdiği] adâleti uygulamaktan âciz kalan mümin bir hükümdardan daha güçlü ve daha kalıcıdır.”⁶⁸

Öte yandan, Turtûşî halk içindeki farklı dinî ve etnik gruplara karşı âdil davranma konusunda da uyarılar yapar. *Sirâc*'ın 37. bâbında insanları inançları hususunda serbest bırakma konusu işlenmektedir: “Milletin dinine de dünyasına da karışma ki, kafan rahat olsun, hâdiselerin getireceği sıkıntılardan emin olasın!”⁶⁹ Kuşkusuz, burada hiç ad vermese de Fâtımî devletinin Sünnîlere müdahalesinin doğru olmadığını kastediyor olabilir. Ayrıca, halk içerisindeki farklı dinî ve mezhebî temayülü olanlara kin duymamak, iktisadî kolaylıklarla halkın yükünü hafifleterek genel bir hoşnutluk sağlamak da kastedilmiş olabilir. Nitekim bu tavsiyeyi yaptığı sayfanın devamında tüm bu kolaylıklara değinmektedir.⁷⁰ Turtûşî'nin müslüman olan ve fakat müslümanlığı farklı algılayan yöneticiye halktaki dinî eğilime karşılanmamasını tavsiye etmesi mühimdir. Bu açık tavsiye, o çağda mezhep savaşlarıyla boğuşan İslâm dünyası için ziyadesiyle makul, hatta çağının üstünde bir öneri sayılabilir. Bilindiği gibi Ortaçağ boyunca müslümanları en fazla rahatsız eden sorunların başında mezhep savaşları gelmektedir.

Turtûşî'ye göre adalet herkes için her durumda geçerli olup Allah'ın yeryüzündeki terazisidir, mülkün ve memleketin kıvamı/ ayakta kalışı adalete bağlıdır.⁷¹

3.5. Yöneticiye Nasihat ve Muhalefet Meselesi

Turtûşî bu konuda yeni bir şey söylemez; idareye itiraz ve isyan meselesinde çok dikkatli davranır. Ona göre salt isyan çözüme

68 Şöyle diyor:

(إن السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الإصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه بسبب إيمانه، المصنوع للسياسة النبوية العديلية).

Bkz, Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Çorlulu Ali Paşa, elyazma no. 363, varak no: 55a.

69 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Çorlulu Ali Paşa elyazma no. 363, varak no. 112b.

Metin şöyledir:

اترك للناس دينهم وديناهم ولك الامان من طوارق الحدثان وما يأتي به الملوان

70 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Çorlulu Ali Paşa elyazma no. 363, varak no. 113a.

71 Turtûşî, *age.*, varak no. 52a

değil, daha uzun bir çözümsüzlüğe giden yoldur. Turtûşî'nin yaşadığı dönemde İskenderiye halkı ve uleması ağır bir devlet baskısıyla karşılaşmış; ciddî sayıda âlim tasfiye edilmiştir. Turtûşî de bazı farklı görüşlerinden ötürü saraya şikâyet edilmiştir; bu yüzden, onun ihtiyat ve nasihat yolunu turması anlaşılabilir bir husustur. Turtûşî'ye göre önemli bir sorun çıktığında ulemâ veya sözü dinlenen âyan tabakasının idareciye nasihat vermesinden başka bir yol yoktur. İdarecinin zulmü arttığında yönetilenler sabredip hakkı tavsiye etmelidirler. Bu durumu izah ederken Süleyman b. Abdülmelik karşısında hakikati söyleyen bedevîyi örnek verir.⁷² Nitekim Turtûşî'nin kendisi de kudretli Fâtımî Veziri el-Efdal Bedr el-Cemâlî karşısında bu zor görevi yerine getirmiştir. Ona göre, silahlı isyana teşebbüs etmeksizin sadece hakikati açık bir şekilde dile getirmek en iyi metottur.

Ancak Turtûşî'nin genç talebesi İbn Tûmert, bütün bir Kuzey Afrika'yı sarsan ve fikrî-dinî mahiyet taşıyan Muvahhidî hareketini başlatırken emr-i bi'l-ma'rûf peşinde olduğunu söyleyerek silahlı sosyal muhalefet usulünü seçmiş; üstelik tam da Turtûşî'nin onayını alan Yûsuf b. Tâşfin'in kurduğu Murâbıtlar devletini hedef almıştır. Bu hâdise, bir yazarın eserlerinden etkilenen farklı tıyneteki takipçi ve öğrencilerin, buldukları sosyal-ekonomik pozisyon ve kuvvetler dengesine göre farklı yollarda yürüyeceğine dair iyi bir misâldir.

4. Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyâsî Realizmin Üç Eğilimi ve Turtûşî

Daha önce yüksek lisans tezimizde de belirttiğimiz gibi, İslâm dünyasında yazılan bütün siyâsî risâle ve eserleri idealizm ve realizm açısından ele almak mümkündür. Bizim kastımız, uluslararası ilişkiler sahasının farklı bir içerik ve bağlamda kullandığı modern siyâsî realizm değil “siyâset, toplum ve savaş idaresinde gerçekçilik” anlamında daha umumi bir siyâsî realizmdir. Uluslararası ilişkilerde kullanılan realizm kavramı nispeten yenidir; her ne kadar felsefî kökenlerini bir şekilde Aristo, Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlere uzatmak mümkün ise de “uluslararası ilişkilerin, insan doğasında mündemiç objektif verilerle uyuşması gerektiği”

⁷²Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 121

gibi daha karmaşık argümanlarla desteklenmesi, üstelik modern dünyanın öznel şartları içinde şekillenmesi sebebiyle bizim kastettiğimiz realizmden biraz daha farklıdır.⁷³

Bizim kastettiğimiz anlamıyla “siyâsete, topluma ve savaşa bakışta gerçekçi olma” düşüncesi, Batı’da eskiden beri edebî, felsefî ve tarihî eserlerde dile getirilmiştir. Siyâset, toplum ve savaşa bakışta gerçekçi olma fikrini en yoğun şekilde işleyen düşünür Machiavelli olmakla birlikte, Shakespeare, Thomas Hobbes, Jan Jacques Rousseau ve Spinoza’da da siyâsî realizmin muhtelif tarzlarına rastlanabilir. Bütün bu yazarların öncüsü, milattan önce V. yüzyılda yaşayan Thucydides adlı tarihçidir. Siyâsî realizm, Thucydides’in *Peloponnes Savaşları* adlı eserinden itibaren çeşitli yazarların kitaplarında farklı şekillerde işlenmiştir.⁷⁴ Thucydides’in bir diğer yönü ise kronolojiye ve tarihi olayların sebep sonuç ilişkisine verdiği değerdir. Bu anlamda İbn Haldûn’u da hatırlatır.

Vâkıayı anlamlandırmada akla dayanma, kuvvete ve iktisadi âmillere önem verme anlamında bir siyâsî gerçekçilik eski Hint metinlerinde de vardır. Milattan önce IV. yüzyılda yaşayan efsanevî Hint filozofu Chanakya (Şanak) veya diğer ismiyle Kautiliya’da da halkın dertlerini çözen, emniyeti sağlayan, ekonomiye ehemmiyet veren, ancak ayakta kalmak için entrikalara başvurmaktan aslâ çekinmeyen kudretli bir hükümdar figürüne rastlıyoruz. Chanakya/Kautiliya’nın klasik eseri *Arthaśāstra* tafsilatlı incelenmesi gereken en eski siyâsî realizm metinlerinden olup müstakil bir araştırmanın konusu olmaya namzettir.⁷⁵ *Arthaśāstra* kitabının ne zaman

73 Uluslararası ilişkilerde siyâsî realizmin anlamı ve temel ilkeleri için bkz. Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, gözden geçirilmiş 5. baskı (New York: Alfred A. Knopf, 1978), 4-15.

74 Bu eserin Grekçe adı Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου olup Avrupa dillerine çevrilmiştir. İngilizceye yapılan temiz bir çevirisi için bkz. Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, çev. Richard Crawley, <https://www.gutenberg.org/ebooks/7142> (erişim tarihi: 8/8/2019).

75 Bkz. *Arthaśāstra* अर्थशास्त्र (“Arşâstr” şeklinde okunmalı): Antik Hindistan siyâsî düşüncesinin en büyük klasiği olan bu esere, yukarıda zikredilen görüşler için bkz. Bkz. Kautilya, *The Arthashastra*, inceleme ve notlar eşliğinde çev. L.N. Rangarajan, (Calcutta: Penguin Books, 1992), 141 – 143. Hikmet sahibi dengeli ve zeki bir hükümdarın nasıl davranması gerektiğine dair bkz. 144 – 146. Ayrıca sayfa 182’den sonrası da mühimdir. Burada özellikle toplum idaresiyle ilgili konular enteresandır. Kitapta, hükümdarın gün içinde saatlerini nasıl ve hangi görevlere taksim edeceğinden, maliye ve mimariye kadar bütün mühim konularda ayrıntılı analiz ve tavsiyeler vardır. Bazı bölümleri bizdeki siyâsetnamelere ziyadesiyle benzemektedir. Bazı bölümleri bizdeki siyâsetnamelere ziyadesiyle benzemektedir.

yazıldığı ayrı bir tartışma konusudur. Bazı araştırmacılar bu metni Mauryan dönemine, diğerleri ise Gupta dönemine koymaktadırlar. Bazı araştırmacılar bu eserin kesinlikle Chandragupta Maurya'nın veziri Kautilya/Chanakya (m.ö. 322-298) tarafından yazıldığını ancak milattan sonra IV. yüzyıla kadar muhtelif şârihler tarafından yorumlandığını belirtmektedir.⁷⁶ İslâm dünyasındaki siyâsî realizmin teorik kökleri arasına *Arthaśāstra*'yı rahatça koyabiliriz. Zira *Arthaśāstra* gibi eserler ve diğer mitolojik anlatılar önce Pehlevice'ye oradan da tercümeler yoluyla İslâm dünyasına intikal etmiş olmalıdır. İşin daha da ilginç yanı, bizzat Turtûşî, "Sindli filozof" Şanak'tan (Chanakya)⁷⁷ iktibas yaptığını belirtmektedir.⁷⁸

Antik Çin düşüncesine baktığımızda da siyâsî realizmin farklı kılıklarına, özellikle askeriyeye ve saray reformlarına ağırlık veren bir tarzına rastlamaktayız. Çin düşüncesinde askerî kudret, tasarruf ve idarede reformasyona dayalı bir gerçekçilik öne çıkmaktadır. Milattan önce IV. ve III. yüzyıllarda Çin'de derlenen *Şâng Çyün'ün Kitabı*, toplumu harekete geçirip her insanı kudretli bir askere dönüştürecek yeni ve güçlü bir hükümetin nasıl kurulabileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁷⁹ Özellikle, Savaşan Devletler (戰國, Cenguô) dönemi antik Çin siyâset düşüncesinde kudret ve birleşme yolunda büyük bir eğilim olduğu gözlemlenebilir. Bu eğilim, siyâsî hâdiselere daha realist bakmaya yol açmış, bütün bir Çin düşüncesini etkilemiştir. Öte yandan, Turtûşî'nin de belirttiği gibi Çin geleneğine dair herhangi bir siyâsî eser, İslâm dünyasına ulaşmış

76 Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (New York: Oxford University Press, 1997), s. 219–224.

77 Kelimenin aslı Hintçede चाणक्य olup doğru telaffuz Çanakye / şeklinde olmalıdır. Ancak, Arapça'da "ç" harfi olmadığından ilk harf "şîn" sesiyle intikal etmiştir.

78 Bizim eski çevirimize bkz. Turtûşî, *Siracü'l-mülûk*, haz. Said Aykut, (İstanbul: İnsan yayınları, 1996) s. 504 ve 507.

79 Bkz. Kitap Çince 商君書 (pinyin: *Shāng jūn shū*) diye bilinmektedir. Bu eserin oluşumu, milattan önce IV. yüzyılda yaşayan Bilge Şâng Yâng ile başlamıştır. Şâng Yâng "Savaşan Devletler" (戰國, pinyin ile Zhànguó; Türkçe okunuşu Cenguô) döneminde doğmuş ve antik Qin (Çin) Devleti'ni reform politikalarıyla güçlendiren bürokrat bilge olmuştur. Şâng Yâng, kendisini takip edenlerle beraber *Şâng Çyün'ün Kitabı*'nın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bkz. Yang Shang, *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*, inceleme ve notlar eşliğinde İng. çeviri: Yuri Pines, (New York: Columbia University Press, 2017) Şâng'ı tanımak için mütercim akademisyenin *introduction* kısmına, özellikle de 7. ilâ 59. sayfa arasına bakılabilir.

görünmüyor.⁸⁰ Ancak, meselâ İbn Haldûn'un saray ve çevresinde savaşmayı unutan genç ve yumuşak emirlere dair sert analizleri, *Şâng Çyün*'ün *Kitabı*'ndaki bazı eleştirileri hatırlatmaktadır. Umuymiyetle devletin ekonomik gücüne zarar verecek gereksiz harcamalara karşı eleştirel bir tutum takınan *Şâng Çyün*'ün *Kitabı*'na göre çiftçiler, tüccarlar ve memurlar devletin üç sabit ve fonksiyonel elemanıdır. Ancak bu üç temel eleman, “yıl sonu festivalleri”, “ziyafetler”, “güzelliğe harcanan paralar” gibi 6 asalak ilişkiyi doğurmaktadır ve bunlar kök salıp yayıldığında devletin iktisadi olarak çöküp parçalanması kaçınılmazdır.⁸¹

Ortaçağ İslâm dünyası için siyâsî realizm derken, mevcut iktidar şartlarının analizi, mülkün ve siyâsî erkin bölünmezliği, yaşanan sorunlara dönemin güç odakları ışığında bakma ve çözüm üretmesi ilkelerini kastediyoruz. Bu anlamda Ortaçağ İslâm dünyasında siyâsî realizm *kudretli sultan ve ordu* üzerine odaklanmıştır. Hatırda tutmamız gereken husus şudur ki, *sultânî devlet*⁸² o dönemler için realiteyi / mevcut vâkıyı temsil ediyordu. Sözün başına bu çekince kaydını koyduktan sonra İslâm siyâsî realizmini Ortaçağ'daki bağlamı içinde şöyle tanımlıyoruz:

“İslâm tarihinde *güce dayalı iktidar* biçimlerinin; ya dinî hukuk ve fukaha ile, ya İran geleneğine dayanan saray protokolü, âdâb, kanunlar ve bürokratlar ile desteklenmesi yahut *asabiyet* eksenli bedâvet-hadâret diyalektiğiyle analiz edilmesi; böylece, iktidar, devlet ve topluma ilgili çözüm önerilerinin bu çerçevede gözardı edilmeden ortaya konması.”⁸³

İslâm siyâset düşüncesinde realist akım dışında, kayda değer eserlerle temsil edilen başka akımlar da vardır. Ancak bu mevzu, başka araştırmaların konusudur. Sözgelimi, İslâm siyâset düşüncesinde idealizmden bahsetmek mümkündür ve bu akım içindeki felsefi eğilim Farabi'nin “*Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*” adlı eserinde ön plana çıkar.

80Turtüşî, *Sirâc*, haz. Said Aykut, 33.

81Bkz. Yang Shang, *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*, 145-246.

82Sultânî idare veya sultânî devlet hakkında değerli bir çalışma için bkz. Stefan Leder, “Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature”, Regula Forster and Nequin Yavari (ed.), *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 94 -111.

83Bkz. Abdulsait (A. Sait) Aykut, *İslâm Siyasal Realizminin Doğuşu: İbnü'l-Mukaffa-Machiavelli Mukayesesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2005), 24.

İslâm siyâsî realizminin asıl gelişimi, Müslümanların çevre kültürlerle tanışması ve Hicaz'da kurulan devletin cihanşümül bir imparatorluğa dönüşmesi sonucu gerçekleşmiştir. İlham kaynakları, Arapların Cahiliye dönemindeki savaş ve çatışmalarını içeren *eyyâmü'l-arab* türü şifahi anlatımlardan, Hz. Peygamber'in hayatını işleyen *şiyer* rivayetlerine ve Kur'an âyetlerine, yoğun olarak Sasânî İrani'nin siyâsî kültürüne, son olarak da antik Yunan'a ve Doğu Akdeniz'in semitik anlatılarına (İbranî gelenekleri, İsrail hükümdar peygamberlerine dair rivayetler) uzanır. Grek dilinde yazılmış pratik siyâset metinleri İslâm dünyasına umumiyetle Süryanice üzerinden ulaşmış, Huneyn b. İshak gibi mütercimlerin çalışmalarında referans olagelmıştır. Burada araştırmacıyı şaşırıtın husus, siyâsetle ilgili olarak Aristo'ya nispet edilen birçok öğüt metninin tarz ve edâ bakımından realist değil aşırı idealist ve hattâ dinî bir hava taşımasıdır ki, bunun sebebi, -konuyu takip edenlere malum olduğu üzere- bazı metinlerin Yeni Eflatuncu çizgi içinde dinîleştirilmesi, neredeyse asıllarıyla hiç alâkasının kalmamasıdır. Ancak Yeni Eflatuncu çizginin ulaştığı bütün bu dinîleştirme-/mistikleştirme gayretlerine rağmen, İslâm dünyasında siyâsî ahlâk ile ilgili eserlere baktığımızda Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlâk* adlı kitabının ciddî etkilerini görmekteyiz. Bu etkiler özellikle "ortayolu takip etme" gibi prensipler vesilesiyle Ortaçağ müslümanlarının sadece ahlak değil, siyâset düşüncesine de yansımıştır. Bizdeki "ortayolcu" realist akım, bir yandan felsefi stoacılığa varan antik kökleri, öte yandan dinî metinlerle desteklenmesi sebebiyle çok eski tarihlere uzanmaktadır.

Tezimizde de izah ettiğimiz gibi İslâm tarihinde siyâsî realizmin üç ana eğilimini müşahede ediyoruz. Bunları zuhur sırasına göre şöyledir: a) Hükümdar, kanun-âdâb, bürokrat üçlüsüne dayalı realizm b) Hükümdar, fıkıh, fukaha üçlüsüne dayalı realizm. c) Asabiyyet dinamosuyla canlanan hadâret-bedâvet diyalektiğine dayalı realizm.

4.1. Hükümdar, Kanun-Âdâb, Bürokrat Üçlüsüne Dayalı Realizm ve Turtûşî

Bu eğilim, İbnü'l-Mukaffa'nın *Risâletü's-sahâbe* adlı eseriyle başlar. İbnü'l-Mukaffa (ö. 759), bu coğrafyanın düşünce tarihinde önemli biridir ve bazılarının sandığı gibi sadece fabl türü eser vermiş sıradan bir edebiyatçı, ya da tek amacı "İran tipi Tanrı hüküm-

darı başa geçirmek”ten ibaret bir şuûbî değildir. İslâm tarihinde ilk defa derli toplu bir “hukukî sözleşme” teklifinde bulunmuş; buna *akdü'l-emân* (can güvenliği sözleşmesi) adını vermiş; ancak bu teklif onun devrinde kabul görmemiştir. İbnü'l-Mukaffa dışında bu akımın önde gelen yazarları arasında Abdülhamid Katib gibi saray bürokratları da vardır

Bu yazarlar arasında Sâlebî de önemli bir isimdir. Abbâsi döneminin gezgin coğrafya yazarı Mesûdî ünlü kitabı *Murûcu'z-zeheb*'de ondan bahsetmektedir.⁸⁴ İbnü'n-Nedîm *Fihrist*'inde onun yazdığı *Ahlâku'l-mülûk*'ten bahseder.⁸⁵ Salebî'ye ait bu eser bazı araştırmacılar tarafından *Kitâbü't-Tâc fî ahlâkî'l-mülûk* başlığı altında Câhız'a nisbet edilmiştir.⁸⁶ Fakat bu durum eserin ehemmiyetine gölge düşürmez; üstelik Câhız'ın da siyâsî gerçekçiliğe yakın olduğunu gösteren bir çok risalesi vardır. Eserin Câhız'a ait olma ihtimali her zaman variddi; burada yazardan çok kitabın içerdiği Fars usulu protokol, saray adabı, saray bürokratlarının yeri vesair hususlar önemlidir. *Ahlâku'l-mülûk* Abbasî Halifesi Mütevekkil'in Türk asıllı veziri Hakan oğlu Feth'e sunulduğuna göre hicriIII. yüzyılda yazılmış demektir ki bu da miladî IX. yüzyıla tekabül eder. Öyleyse Sâlebî, İran tipi devlet, bürokratik yapı, İran tipi idarî kanunlar ve hükümdarlık anlayışının nazarî bir çerçeveye büründürüldüğü bir dönemde eserini yazmıştır; dolayısıyla İslâm sonrası Ortadoğu devlet geleneğinin kaderinin belirlendiği bir dönemde kaleme alınan ve doğrudan hükümdar çevresine sunulan bu eser, siyâsî düşünce tarihi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Saray içindeki bürokratların hem *saray âdâbı* risaleleri sunması hem de idari hukukun ihtiyaçları için *lâiha* veya *kanunname* benzeri metinler sunması daha sonraki dönemlerde yavaş yavaş gelişecektir.

Turtûşî, siyâsette gerçekçi olsa da bu alt gruba dahil edilemez. Onun metninde, bir imparatorluk sarayında bürokrasiyi hızlan-

84 Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, (Beyrut: 1980), c. 1, 13-15,

85 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, neşr. Rızâ Teceddüd, (Tahran: 1971), 165. Sa'lebî'nin eseri Celil Atıyye tarafından neşredilmiştir. Bkz. Muhammed b. Hâris es-Sa'lebî, *Ahlâku'l-mulûk*, neşr. Celil Atıyye, (Beyrut: Dâru't-talî'a 2003), 215.

86 Bkz. Câhız, *Kitâbü't-Tâc fî ahlâkî'l-mülûk*, neşr. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: 1914). Giriş kısmında Ahmed Zeki Paşa bu elyazmasını Topkapı Sarayı kütüphanesinde bulduğunu söyleyerek hiç kimsenin böyle bir eseri Câhız'a nisbet etmediğini belirtir. bkz., 25. Bu risale Ali Benli tarafından gayet başarılı bir şekilde Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Ebû Osman Câhız, *Saray Âdâbı*, çev. Ali Benli, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015)

dıracak idarî reformlar için kanunname veya yeni düzenlemeler sunma edâsı yoktur. Zaten doğudaki Müslüman imparatorlukların hâkim geleneğindeki İrânî tarz yoktur onda; bilakis Arabî bir hava vardır teliflerinde. İrân kültüründen etkilenmiş hükümdarlara değil, *Arap meliklerine* hitap eder tarzda yazmaktadır.

Ayrıca, Mısır'da Mâlikî bir fakih olarak Sünnîleri Fâtımî bidatlerinden uzak tutma vurgusu, saray çevresindeki bürokratlarla teması geçmemesi, saray âdâbına dair cümlelerinde zevk ve eğlenceye yer vermemesi, iç idare hukuku için uygun bir kanunlar mecmuası derlemekten bahsetmemesi; tüm bu veriler, onun bu gruba (hükümdar, kanun-âdâb, bürokrat) konulamayacağını göstermektedir. O elbette sultânî devlette *siyâsat* diye adlandırdığı idarî uygulamaların varlığından haberdar olduğunu hissettirmekte, hattâ, daha önce zikrettiğimiz üzere “kendi koyduğu kanunları uygulayan âdil ama inançsız idarecilerin de başarılı olabileceğini” söylemektedir ancak idare hukukuna dair derli toplu bir teklif sunmamıştır.

4.2. Hükümdar, Fıkıh, Fukaha Üçlüsüne Dayalı Realizm ve Turtûşî

İkinci eğilim yani “hükümdar-fıkıh-fukaha” eksenli realizmin önde gelen teorisini Maverdî (974 -1058 m.) olup bu alanla ilgili meşhur eseri *el-Ahkâmu's-sultaniyye* adını taşır. Maverdî, Abbâsî devletinin eriyip Büveyhîlerin güçlenmeye başladığı dönemde görev yapmış pratik ve çok zeki bir hukukçudur. Çözölmeye başlayan devlet otoritesinin yeniden sağlanması, ayaklanma ve devlete karşı terör suçunun (*el-hurûc 'ale'l-imam*) kapsamı, devlet başkanı olmanın asgarî koşulları ve başkana itaat gibi konuları resmî yani *sultânî devlet* anlayışa göre yorumlayan ilk hukukçulardan sayılmış; böylece kendi dönemine özgü bir “sultan-dinî hukuk-fukaha” eksenli realizmin mimarı olmuştur. Bu tür bir realizmde “kurulu nizam” asgarî can emniyetini ve şer'î hukukun uygulanması için gerekli imkânları sağlıyorsa meşrû ve güçlüdür. Düzene karşı çıkmanın meşruiyeti “devlet başkanının kesin kâfirliği” gibi imkânsız koşullara bağlanmıştır.

Mâverdî, Abbâsî devletinde yer yer isyanların çıktığı bir dönemde yetişmişti, kendisi saygın bir yargıç olarak dönemin yüksek danışma heyetinde bulunuyordu; “devletin selâmeti, toplumun huzuru için” yapılması gereken işlerin ne olduğu; bölge valilerinin yükümlülükleri, vezirlerin durumu gibi konular ona defalarca sorulunca bu eserini kaleme almıştır. Mâverdî'ye göre “real”in sacayaklarını hükümdar, şeriat ve hukukçular oluşturur. Bu realizm de esasını

somut kuvvete dayandırmaktadır. Devlet başkanı olmanın yani kuvveti elde etmenin şartları (*şurûtu'l-imâre*), mevcut hükümdarı devirerek tahta oturan kuvvetli kişinin durumu (*imâretü'l-istîlâ*), askerinin konumu, *harâc* vergisinin kimler tarafından dağıtılacağı gibi konulardaki yorumlarıyla Sünnî siyâset teorisinin oluşumuna büyük oranda katkı sağlamıştır.⁸⁷ Bu yolun takipçileri daha sonraki yüzyıllarda iyice artmış, zamanla siyâset ve ahlâk yazarlarının kahir ekseriyetini oluşturacak seviyeye gelmişlerdir.

Turtûşî, siyâsî realizmin en çok bu grubuna yakındır ancak, asıl vurguyu fıkıh değil ahlâk üzerine yapar. Aslında kuvvetli bir Mâlikî fakih olan Turtûşî eserinde ahlak ve anlatıya fıkıhtan daha fazla yer vermiştir. Ayrıca, Turtûşî'nin hayatı umûmiyetle hükümdara yakın durmakla değil uzak durmakla geçmiştir. Zira, yaşadığı dönem, mekân ve şartlara bakıldığında onun çevresinde vizaret veya istişare vazifesi üstleneceği kuvvetli bir Sünnî hükümdara rastlanmaz. Ancak bu durum onun pratik siyâsete hiç heveslenmediği anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda, öğrencisi Ebubekir İbnü'l-Arabî vasıtasıyla Murâbıt kumandanı Yûsuf b. Tâşfin'e gönderdiği mektup mühimdir. Ayrıca, onun eserinde hükümdar ve yakın çevresinin iştret meclislerine onay veren bir hava da yoktur; oysa bu durum, gerçekçilik ekolünün ilk grubuna giren siyâsetnâme yazarlarının hâkim temalarından olmuştur. Doğudan batıya bütün bir İslâm dünyasının siyâsî gâileler ile boğuştuğu bir ortamda Turtûşî'nin kitabında zevke ayrılan hususi bir bâb yoktur bilakis âcilen düzeltilmesi gereken yaygın hatalara karşı sayfalar dolusu ikaz ve tenbih vardır.

4.3. Hadâret-Bedâvet Diyalektiğine Dayalı Realizm ve Turtûşî

Üçüncü eğilim, *asabiyyet* motorunun gümbürtüsü altında işleyen “hadâret-bedâvet” diyalektiğine dayalı siyâsî realizmdir ve en büyük temsilcisi İbn Haldûn'dur. Burada İbn Haldûn detaylı incelenmeyecek, sadece konumuzla ilgili hususlar ele alınacaktır.⁸⁸ İbn Haldûn, temelde bir siyâset düşünürü olup *asabiyyet* diye adlandırdığı itici güç çevresinde toplanan kabile ve grupların devletleşme ve çözülme süreçlerini incelemektedir. Düşünür, göçebe toplulukların *bedâvet* (kır ve sahra) döneminden *hadâret* (şehir hayatı) dö-

⁸⁷Bkz. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, (Beyrut: 1999), 29-68,

⁸⁸İbn Haldûn'un görüşleriyle ilgili kavramsal bir çözümleme için bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn”, *İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, 543 – 555.

nemine geçişlerini ekonomik faktörleri göz ardı etmeden anlatır. Ona göre devlet yapılanmaları bir insanın çocukluk gençlik, ihtiyarlık ve ölüm dönemlerine benzer. Ancak bu son derece devingen bir sistemdir ve ihtiyar devlet çökerken kendi içinde yeni bir devletin dinamik unsurlarını taşımaktadır. Yeni devletin kuruluşu daha güçlü bir *asabiyete*/bağa/tutkunluğa sahip dirençli, inatçı ve kaybedecek daha az şeyi olan kitlelerin kırsal bölgelerden şehre akışı sonucu meydana gelmektedir. Yaşlılık dönemine gelmiş bir devletin çökmesi kaçınılmazdır, bu evredeki bir devlette müşahade edilen ahlâki tefessüh majör sebep değil, dışardan görülen bir fenomendir, alâmettir. Günümüzde İbn Haldûn'un modeli öyle yoğun kullanılmaktadır ki köyden kente göç edenlerden, Avrupa'ya ilticâ eden Ortadoğu kökenli mültecilere kadar, "periferiden merkeze akış" anlamına gelen tüm ekonomik, etnik ve malî mobilizasyonlar zaman zaman onun sözleriyle izah edilir olmuştur. Ancak onun kastettiği değişimin sebeplerini anlamak ve değişime dışardan müdahale etmek imkânsız gibidir. Toplumlar, devletler, insanlar değişirler ve bu değişimin iç sebepleri umum kitle için batındadır, yani gizli kalır. Olacak olan muhakkak olur. Batacak olan muhakkak batacaktır.

İbn Haldûn *asabiyet* kavramına devrimsel bir anlam vermiş; insanları bir arada tutan, aynı amaca koşturan, aynı hedef etrafında toplayan büyük bir dinamo, kitleleri mobilize eden bir motor gibi yorumlamıştır bu kavramı. *Asabiyet* bazen kabile asabiyeti, bazen din asabiyeti ve günümüzdeki modern yorumlarla daha da genişletilerek ulusçuluk gibi de algılanmaktadır. İbn Haldûn öncesi *asabiyete* yakın bir kavram var mı diye baktığımızda farklı modeller bulabilmekteyiz. Hattâ, şahsî kanaatimiz odur ki, antik Roma'da dayanışma ve düzeni ifade etmek için kullanılan *fascēs* tabiri Etrüsk dilinden gelse de *asabiyet* kavramına hem literal olarak hem de tedâi bakımından biraz yakındır. Zira *fascēs* "birbirine sınıksız bağlanmış çubuklar ardında bir balta" şeklinde resmedilir; yüksek rütbeli kumandan çevresinde birleşen kuvvetlerin oluşturduğu kolektif bağ, dayanışma, kudret, yasa ve idare demektir.⁸⁹ Kuşku-

89 Bu konudaki uzun tartışmalarımızda beni aydınlatan oğlum Ali Eymen'e teşekkür ediyorum. *Fascēs* hakkında kısa bir açıklama için bkz. Andrew Drummond, "fascēs", *Oxford Classical Dictionary*. İlk yayın tarihi: 22 / 10 / 2015. Online: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2639#acrefore-9780199381135-e-2639> (erişim tarihi: 18 / 08 / 2019.) *Asabiyet - fascēs* mukayesesini ilerde daha detaylı ele alacağım.

suz bu kelimenin daha sonra uğradığı anlam değişimi, hattâ Faşizm kavramının etimolojisinde yer alması hayli ilginçtir ve uzun uzadıya tartışılması gereken ayrı bir konudur. Ayrıca, *fascies* tabirinde *asabiyetle* irtibatlı olan değişim dönüşüm vesair derin ayrıntılar da yoktur; dolayısıyla iki kavram arasında sadece dayanışma anlamında bir yakınlık gözlemliyoruz.

İbn Haldûn'a göre kurulan devletin devamı hem *mürüvvet* ve *fütüvvet* gibi klasik kabile mekanizmaları sayesinde hükümlerliliğin paylaşılması, hem de savaşçılık ve ganimeti eşit bölüşme temellerini yitirmeyişi ile sağlanır. Bu yeni grup, saray geleneklerine alışınca daha fazla tüketmeyi, ganimeti eşit bölüşmemeyi, hükümlerliliği paylaşmamayı ve savaştan uzak dar bir zümre olarak yaşamayı öğrenir. Devletin dışı parlak ve şaşaalı bir manzara arzederken üretimsiz, savaşız ve gayretsiz elit kadronun tüketimi artmaktadır. Savunma hizmetlerinin, devlet maliyesinin ve ticarî üretimin yavaş yavaş merkezde değil çevrede yaşayan ihtiraslı yeni gruplara transfer edilmesiyle idarî yapının içi ağaç kovuğu gibi oyulmaya başlar. Görünürde ganimete dayalı savaş ekonomisinin hâkim olduğu devlet, nihayet son sınırlarına dayanır ve çökerken onun küllerinden başka bir devlet doğar; yeni bir sınıf, çevreden merkeze doğru ilerleyerek yönetimi ele geçirir.⁹⁰ Burada, devletin ortaya çıkışı ve büyümesinde asıl itici güç, muayyen bir *asabiyet* (din asabiyeti, kabile asabiyeti ve ırk asabiyeti gibi tutkunluklar) çevresinde birleşen/mobilize edilen kuvvetlerin ganimet ve gazâ ekonomisini başarıyla yürütmeleridir. Ancak merkezdeki ittifakın kırılması, eski savaşçıların yorulup saray ve köşklere dinlenmesi, yeni doğan nesillerin savaştan uzaklaşarak "hunsâlar" gibi yaşaması, saray tarafından müzik ve eğlence sektörüne aktılan paranın artması ve pahalı köşklere yapılması gibi fenomenler, mevcut devletin sonunun yaklaştığına işarettir **ve fakat devletin çöküşünün asıl sebebi değildir**. Devlet bu aşamadan sonra yeni atılğan grupların eline geçecektir, artık çevreden merkeze doğru ilerleyen grupların yakın bir zamanda mevcut köhne devleti devirerek kendi devletlerini kurmaları kaçınılmazdır.⁹¹ İbn Haldûn'un *asabiyet* üzerine bina ettiği dinamik sistemi birkaç satırla özetlemek zordur. Ancak ondaki iktidar ve devlet algısında gücün esas olduğunu, aktif güç akışının ise daima çevreden merkeze doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. Kısa-

90 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: 1995) 120-145,

91 Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, 2. bası, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2003), 367 - 380.

cası, Kayapınar'ın da belirttiği gibi, "Üzerinde çalışıldığı takdirde asabiyet, siyâset felsefesinde büyük açılımlar sağlayabilecek, açıklama gücü yüksek bir parametre hâline gelebilir."⁹²

İbn Haldûn idealizm peşinde koşmaz, idealist bir devlet yapısı da sunmaz aksine, pesimist derecesinde bir realisttir ve kendi dönemindeki örneklerden, hattâ bizzat kendi yakınlarının başına gelen hazin olaylardan yola çıkarak teorisini kurar. Ona göre savaş ekonomisiyle beslenen bu devletlerinin yıkılması, gayrı memnun grupların ve yeni "savaşçıların" merkeze yerleşmesi kaçınılmazdır. Bu daimî bir döngü hâlinde devam eder. Para ve servet, henüz soylular ya da gelişmiş bir ticaret zümresi (burjuvazi) tarafından biriktirilen ve nesilde nesile aktarılan bir meta hâline gelemediği için İbn Haldûn'un devleti en çok 150 sene içinde batır ve yenisi kurulur.⁹³

Turtûşî zaten İbn Haldûn'dan önce yaşadığı için bu gruba girmeyecektir. Ayrıca o gerçekçi olmakla birlikte, İbn Haldûn gibi *asabiyet* üzerine yoğunlaşmamıştır. Devlet yönetiminde israfın artması, savaşmayı bilmeyen genç emirlerin saraylarda yumuşak bir hayata alışması, mevcut ekonomik gücün ve paranın tek elde tutulması gibi konular ahlâkçı bir fakih olan Turtûşî'nin de ilgisini çekmiştir. Ancak evvelce de değindiğimiz gibi, İbn Haldûn bu son verileri bire bir ahlâkla ilgilendirmekten öte, devletin nihâyete erişiminin tabîî alametleri olarak görür.

Turtûşî'nin tabiat içinde insanın bedenî ve içtimaî tahavvülü hakkında verdiği misaller ve hikâyeler, sembolik yönü kuvvetli olup ilim cihetinden bariz ve dakik değildir. Ancak bunlar, İbn Haldûn'a ilham vermiş olabilir. İbn Haldûn'un ona yönelttiği eleştirileri analiz etmek için ayrı bir kısa başlık açmayı gerekli buluyoruz.

4.4. İbn Haldûn'un Turtûşî'ye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin 3 yerinde doğrudan isim vererek Turtûşî'nin görüşlerini çürütmeye çalışır. Başka bir yerde 4. defa onun ismini verir, fakat bağlam farklıdır; Endülüs'e yürümek isteyen Yûsuf b. Tâşfîn'e verilen fetva ile ilgilidir. İbn Haldûn,

92 Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyâset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), 83-114.

93 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: 1995), 20 - 243; ayrıca bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *el-'Asabiyye ve'd-devle; me'âlim nazariye haldûniyye*, (Beyrut: 1971), 36 - 48.

Mukaddime'yi yazmadan önce Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de siyâset ve devlet konusunda *Sirâcu'l-mülûk*'un ciddî bir tesiri vardı. Dolayısıyla Turtûşî onun hem rakibi hem de selefiydi.

Unutmamamız gereken bir husus ikisinin de idealist değil gerçekçi oluşudur. Her ikisinin de gerçekçiliği vâzıhtır. Ancak İbn Haldûn hem dünya peşinde koşma tecrübesi yaşamış meşhur bir aristokrat, fakih, kadı, siyâsetçi ve sefir olarak daha bilgilidir; hem de tarihî verileri toplama ve analiz etme konusunda daha büyük imkânlarla sahiptir. Turtûşî ise acı tecrübelerle sahip olmakla birlikte daha muhafazakâr bir duruşla hukuk ve ahlâka ağırlık vermiş, devletin kuruluş aşaması ile ilgili olarak İbn Haldûn kadar derin analizler yapamamıştır.

İbn Haldûn, siyasetin açtığı yaraları en ağır biçimde hissetmekle beraber, bir çok ilim dalında iyi eğitim görmüş âlim-düşünür olarak öne çıkarken, Turtûşî hayatı boyunca zorluklarla karşılaşmış zâhid bir hukukçu konumundadır. Kanaatimize göre Turtûşî'nin zâhidâne bir bakışa sahip olması toplum, devlet, siyâset, sosyal sınıflar ve yeni jenerasyonlar arasındaki çatışma konularında yüksek düzeyde analizler yapmasının önünü tıkamıştır. Dikkatli bir okuyucu *Sirâc*'in özellikle birinci kısmının tamamen ölüm fikri üzerinde yoğunlaştığını görecektir.⁹⁴ Turtûşî burada saltanatın oluşumu, sınıflar arası çatışmalar ve devletin zuhuru ile ilgili karmaşayı tahlil etmek yerine dünyevî olan herşeyin mutlak sıfırlayıcısı olarak ölüm üzerinde durmakta; bu durum, daha derin analizlere girmesini engellemektedir. Kanaatimizce, zâhid insanın dünyevî sıkıntı ve çatışmalara dayanma/aldırmama gücü yüksek olduğundan, siyasi sorunları kavrama, ayrıntıları isimlendirme ve basamaklandırma imkânı zayıflayabilmektedir.

İbn Haldûn, siyâset ve devletin oluşumu ile ilgili konularda Turtûşî'nin derin analizlere giremediğini, temel konuları "aynı kendi kitabındaki gibi bâblara taksim ettiğini", güzel başlıklar koymasına rağmen içeriğini dolduramadığını, bunun yerine, biraz âyet ve biraz hadis zikrederek eskilerin hikmetli sözlerini derleyip konuyu kapattığını, bu sebeple de, hedefi vurmak yerine meseleler

94Bkz. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mulûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no: 363, varak no. 6a – 28b. Turtûşî burada, neredeyse 22 varak (44 sayfa) boyunca ölüm ve dünyanın geçiciliği üzerinde durarak farklı kaynaklardan menkabeler, hikmetli sözler aktarmakta, bazen de şiirler sunmaktadır.

üzerinde dolaştığını söyler.⁹⁵ Ancak İbn Haldûn'un "aynı kendisi gibi bâblara taksim ettiğini" söylemesi en azından başlıkları doğru bulma ve problemi tespit etme bakımından Turtûşî'yi takdir ettiğini göstermektedir. Öte yandan, onun "başlık altını dolduramama" tarzındaki eleştirisi acımasız görünmektedir. İbn Haldûn iyi bir tarih kitabının nasıl yazılması gerektiğine dair *Mukaddime*'de ortaya koyduğu ilkeleri, –Câbirî gibi birçok araştırmacının da gözlemlediği üzere– *el-Iber* içerisinde tam olarak uygulayamamıştır.

İbn Haldûn, *asabiyet* kavramını o kadar yoğun kullanmakta ve bu kavramla açtığı yoldan öylesine emin ilerlemektedir ki Turtûşî'ye ordu konusunda tenkit yöneltirken de aynı noktadan hücum etmektedir. Turtûşî'nin "savaşın kazanılmasında cesur cengaverlerin rolü büyüktür" şeklindeki görüşünü sert bir şekilde eleştirmekte, "savaş da, devlet de parçalanmamış tek ve kuvvetli bir *asabiyet* hangi taraftaysa onun olur, kendi aralarında problem yaşayan parçalanmış *asabiyetlerle* savaş kazanılmaz. Turtûşî devletin ne kuruluş aşamasındaki *asabiyet* mantığını ne de bir savaş anında hangi tarafın nasıl kazandığını anlayabilmiş değildir" mealinde konuşmaktadır.⁹⁶ İbn Haldûn, Turtûşî'nin "devleti himaye edenlerler arasında paralı askerlerin rolü mühimdir" şeklindeki görüşünü de eleştirir. O, devletin kuruluş aşamasında savunma ve savaş eyleminin belirleyici dinamosu olarak *asabiyet* kavramını ön plana çıkarttığı için, Turtûşî'nin genel bir âmil olarak her durumda paralı asker formülüne sahip çıkmasını eleştirmektedir.⁹⁷

95 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: el-matbaatü'l-edebiyye, 1900), 40.

كذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك ويوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومساائله لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء ق... ولا يرفع البراهين الطبيعية... إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ.

96 İbn Haldûn, *age.*, 277 – 278.

وقد ذكر الطرطوشي أن من أسباب الغلب في الحرب أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر مثل أن يكون أحد الجانبين فيه عشرة أو عشرون من الشجعان المشاهير وفي الجانب الآخر ثمانية أو ستة عشر فالجانب الزائد ولو بواحد يكون له الغلب وأعاد في ذلك وأبدى وهو راجع إلى الأسباب الظاهرة التي قدمنا وليس بصحيح وإنما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية أن يكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم وفي الجانب الآخر عصائب متعددة لأن العصائب إذا كانت متعددة يقع بينها من التخاذل.

97 İbn Haldûn, *age.*, 156.

فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة ذكر ذلك في كتابه الذي سماه سراج الملوك وكلامه لا

İbn Haldûn, Turtûşî'ye karşı serttir çünkü büyük cengâverlere sahip olduğu halde, farklı *asabiyetlerin* belirmesiyle *tehâzül* yaşayan orduların ve ona bağlı şehir devletlerinin yenildiğini, ama *bedv'* den gelip aynı hedef ve tek bir *asabiyet* altında birleşen orduların önünde kimsenin duramadığını görmüştür. Özellikle şehirlerin dışından, çöllerden ve bozkırlardan çıkan orduların kazandığı başarıların tekrar tekrar gözlemlenmesi, İbn Haldûn'u bambaşka bir analiz dünyasına götürmüş olmalıdır.

5. Sonuç

Turtûşî, *siyâsetnâme* türü eserlerin ilk örneklerinden birini vermiş "nevi şahsına munhasır" bir fakihtir. Onun *Sirâc* adlı politik-etik mahiyetteki eserinin etkileri geniş bir coğrafyada hissedilmiştir. İslâm dünyası dışından gelen siyâsî aforizma ve öğütlere de açık olan Turtûşî, uzun bir araştırma yaparak mümkün olacak en geniş siyâsî iktibaslar külliyatını oluşturmuş, yer yer de kendi tecrübe-lerinden yola çıkarak orijinal fikirler beyan etmiştir.

Aslen bir fakih olduğu gerçeği, şiir ve edebiyattan uzak kalmasına yol açmamıştır. *Sirâc* sadece bir siyâset kitabı değil kendi ölçeğinde bir edebî eserdir de. Kısa ve kaliteli şiirler, Endülüs hayatından renkli tablolar ve şahsî tecrübeler, farklı bir tahkiye üslubuyla aktarılmıştır. Bu üslup, modern edebiyat kanonlarından/mecellelerinden etkilenen okuyucu nezdinde bıktırıcı ve gereksiz görünse de, kendi dönemi için tabîi bir üsluptu. Turtûşî iyi bir şair ve destancıdır. İnsanın hem bedenen hem de cemiyet olarak değişimini anlatırken alegorik hikâyelere başvurmuştur.

Kudretli bir emîr için *siyâsetnâme* yazması, ahlakî konularda gevşek davranmasına sebep olmamıştır. Oysa ondan önce ve sonra hükümdarlara yazılan siyâsî risalelerde zevk ve sefaya ayrılan hususi bölümler daima mevcut olmuştu. Turtûşî'nin bu konulara ilgi göstermemesi, birkaç sebepten kaynaklanmış olabilir: a) ahlakî kurallara bağlı bir fakih olarak dünya zevkinden uzak, zâhidane bir

hayat sürmesi, b) İslâm dünyasının siyasi, mezhebî ve ekonomik krizler altında boğuşması, c) eserini yaşlılık döneminde kaleme alması. *Sirâc*'ın ilk bölümünde uzun tekrarlarla okuyucuda soru işaretine yol açan ölüm hatırlatmaları, Turtuŝi'nin kendi hayatında yaşadığı sıkıntılarla ilgili olabilir. Nitekim eserini, ölümünden birkaç yıl önce kaleme almıştır.

Turtuŝi'yi siyâsî düşünce bakımından, Ortaçağ İslâm entelektüel hayatında “siyâsî realizm taraftarı yazarlar” zümresine, bu zümre içinde de “hükümdar-fıkıh-fukaha” alt grubuna koymamız boş yere değildir. Zira “kanun” onun nezdinde *fıkıh*, “hukukçu” onun nezdinde kabul görmüş *sünnî fakih*, “iyi hükümdar” da askerî güce sahip olup mevcut/gerçek/cârî devleti yöneten *müslüman sultan* demektir. Fakat, Turtuŝi'deki ilginç nokta, mevcut devletle ilgili verdiği misâller ve karşılaştırmalardır. Hiçbir dinî temele dayanmasa dahi adalet, ordu, maliye ve emniyet kurumları iyi işlediği sürece devletin, pekâlâ ayakta kalacağını savunmaktadır. Aynı şekilde ona göre hükümdar halkın din ve mezhebine pek de müdahale etmemelidir. Ona göre “ideal nebevî devlet” tarihte varolmuştur ancak artık “mevcut devlet” yapısını, yani *sultânî devleti* anlamak, bu devletin ıstılâhî siyâsetinin nasıl gerçekleştiğini kavramak mühimdir. Bu tür fikirleri dile getirdiği noktalarda İbn Haldûn'u hatırlatan Turtuŝi, tekrar öğüt ve misallere dalarak daha derin çözümlenmelere girememiştir. Turtuŝi'nin eserinde siyâsî konuların tesbitiyle ilgili sağlam bir başlıklandırma çabası göze çarpmaktadır. Ancak, başlıkların altına yeterince derin tahlillerin konulmaması İbn Haldûn tarafından ciddî bir şekilde eleştirilmiştir.

Turtuŝi'nin en çok vurgu yaptığı meseleler, dünyanın geçiciliği, adalet, kudretli ordu, kudretli devlet ve akıllı hükümdardır. Klasik “adalet dairesi” onun eserinde de dile getirilmiştir; ancak ordu ve hükümdarın yeri özeldir. Ona göre kuvvetli hükümdar ve devlet, toplumlarının ayakta kalması için esastır; aksi takdirde, “büyük balık küçük balığı yutacaktır.” Hükümdar, bu anlamda, mukaddes bir hitap olan dinî metinden çok daha etkilidir hattâ ilahî iradenin ete kemiğe bürünmüş hâli gibidir. Çünkü ona göre, –ondan önce de söylendiği üzere– “Tanrı kitapla engellemediğini hükümdarla engeller.” Öte yandan umumu ilgilendiren bir problem, yolunda gitmeyen bir iş zuhur ettiğinde hükümdara itiraz etme meselesini “samimi öğüt ve hatırlatmalar” seviyesinde bırakmış, aslâ isyan, itiraz veya ihtilaf hakkına yer vermemiştir kitabında.

İtaat edilecek hükümdar ve kuvvetli ordunun bu kadar çok vurgulanması, sadece okuduğu eserlerden etkilenmesiyle ilgili değil,

yaşadığı dönemdeki büyük buhranla da ilgilidir. Zira Haçlı Seferleri, iç savaşlar, itikadî parçalanmalar, ekonomik çöküş, Endülüs müslümanlarının zaafiyeti gibi problemler, Fakih Turtûşî'yi farklı bir gerçekçiliğe yöneltmiştir. Onun ideal hükümdarı, Alparslan gibi savaşmayı iyi bilen âdil müslüman komutanlardır. Yine bu bağlamda, “Endülüs’ü koruyamayıp birbirleriyle didişen emirlikleri ortadan kaldırmanın caiz olduğuna dair” fetvayı kudretli komutan Yûsuf b. Tâşfin’e verenlerden biri de Turtûşî’dir.

Kaynakça

- Abbâs, İhsân. “İbn Rıdvân ve kitâbuhu fi’s-siyâse”, *Mecelletü'l-fıkr el-'Arabî*, 22 (1981), 364 – 391.
- Allâm, İzzeddîn. *el-Âdâbü's-sultâniyye – dirâse fî bunye ve sevâbiti'l-hutâbi's-siyâsi*, (Kuveyt: Âlemü'l-ma'rife, 2006).
- *Sirâj al-mulûk The King's Shiner*, İngilizce'ye çev. Stefan Leder, online: https://www.orient-institut.org/fileadmin/user_upload/Turtush_i_king_s_Shiner.pdf (erişim tarihi: 8.18.2019).
- Aykut, Abdulsait (A. Sait). *İslâm Siyâsal Realizminin Doğuşu: İbnü'l-Mukaffa-Machiavelli Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2005.
- Beyâtî, Cafer. *Mefhûmu'd-devle 'inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, Tunus-Sûsa: Dâru'l-ma'ârif, 1996.
- Turtûşî'nin *Sirâcu'l-mülûk* adlı eserinin tahkikine yazdığı ilmî giriş, Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis 1990.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur -GAL-*, Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Bul'arâs, Hamîsî. “et-Tanzîru'l-harbî fi'l-istrâticiyye ve't-tektîk 'inde Ebûbekr et-Turtûşî (520 h. / 1127 m.) min hılâli kitâbihî Sirâc el-Mülûk”, *Dirasat & Abhath The Arabic Journal of Human and Social Sciences*, 8/23, (Haziran 2016), 77 – 88.
- *Fennü'l-harb bi'l-mağribi'l-İslâmî hılâle 'asreyi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Doktora tezi, Batna el-Hacc Lahdar Üniversitesi, 2014.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-'Asabiyye ve'd-devle - me'âlim nazariye haldûniyye*, Beyrut: 1971.
- *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, 2. baskı, İstanbul: Kitabevi Yay., 2003.

- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü't-tâc fî ahlâkî'l-mülûk*, neşr. Ahmed Zeki Paşa Kahire: 1914.
- *Saray Âdâbı*, çev. Ali Benli, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cerrâr, Salâh. “Ebûbekr et-Turtûşî ve cuhûduhû fî'l-islâhî'l-ictimâ'î”, *Âfâku's-sekâfe ve't-turâs*, 2, Eylül 1993, 25 – 30.
- Drummond, Andrew. “fascēs”, *Oxford Classical Dictionary*. İlk yayın: 22 / 10 / 2015. <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2639#acrefore-9780199381135-e-2639> (erişim tarihi: 18 / 08 / 2019.)
- Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, neşr. André Ferré ve Adrian van Leeuwen, Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1992.
- Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelus*, neşr. Ebyârî, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-mısrî, 1989.
- Gazzâlî, Ali b. Muhammed. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi - Tahrîrî's-sülûk fî tedbîrî'l-mülûk*, inceleme, tercüme ve ilmî neşir: Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları 2016.
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldûn”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), c. 19, 543 – 555.
- İnân, Muhammed Abdullah. “Ebûbekr et-Turtûşî ve kitâbuhû Sirâcü'l-Mülûk”, *el-'Arabî*, 141 (Ağustos 1970), 88 – 93.
- İbn Başkûvâl, *es-Sîle*, neşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire: Dâru'l-kitâb el-mısrî, 1989.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: el-matbaatü'l-edebiyeye, 1900); *aynı eser*, Beyrut: 1995; *aynı eser*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1983.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, neşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, neşr. Rızâ Teceddüd, Tahran: 1971.
- Kautilya, *The Arthashastra*, inceleme ve notlar eşliğinde İngilizce'ye çev. L.N. Rangarajan, Calcutta: Penguin Books, 1992.
- Kayapınar, Akif. “İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyâset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 2006, 83-114.
- Kechichian, Joseph A. “The princes' counsellor: Well versed in the ways of the world”, *Gulfnews*, (Aralık 19, 2013). <https://gulfnews.com/lifestyle/the-princes-counsellor-well-versed-in-the-ways-of-the-world-1.1268862> (erişim tarihi: 7 / 7 / 2019).
- Kılıç, Muharrem. “Turtûşî” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41, 430 – 431.
- Lagardère, Vincent. “L'unificateur du mülükisme oriental et occidental à Alexandrie: Abû Bakr at-Turtûşî”, *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, 31 (1981), 47–61. Online versiyonu için bkz. <https://>

www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1981_num_31_1_1903 (erişim tarihi: 8.5.2019).

— “Al-Turtûşî, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles”, *Revue des etudes Islâmiques*, 47 (1979).

Leder, Stefan. “Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature”, Regula Forster ve Neğün Yavari (ed.), *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered*, Cambridge: Harvard University Press, 2015.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, elyazma no. 3505; aynı eser, ilmî neşr. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.

Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Beyrut: 1999.

Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, Beyrut: 1980.

Morgenthau, Hans J. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, gözden geçirilmiş 5. baskı, New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Seyyid, Rıdvan. “Sirâcu'l-mülûk li't-Turtûşî”, *Mecelletü'l-ictihâd*, 12, (Yaz-1991), 241- 247.

Skinner, Quentin. *Machiavelli a Very Short Introduction*, Oxford University Press, 1981; aynı eser, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar, 2002.

Sa'lebî, Muhammed b. Hâris. *Ahlâku'l-mulûk*, neşr. Celil el-Atıyye, Beyrut: Dâru't-talî'a, 2003, 215.

Şeyyâl, Cemâleddîn. “el-Âlim ez-zâhid es-sâir Ebûbekr et-Turtûşî”, *el-'Arabî*, 26, (Ocak, 1961) 65-71.

— *Ebûbekr et-Turtûşî, el-âlimü'z-zâhid*, Kahire: el-Müessesetü'l-mısrıyye el-'âmme, 1978.

Thapar, Romila. *Asoka and the Decline of the Mauryas*, New York: Oxford University Press, 1997.

Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, çev. Richard Crawley, online: <https://www.gutenberg.org/ebooks/7142> (erişim tarihi: 8/8/2019).

Turtûşî, Ebûbekr. *Sirâcü'l-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no. 363; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, elyazma no. 1850; aynı eserin *Şem'-i Hidayet* adıyla Vusûlî Mehmed Çelebi tarafından Osmanlıcaya çevirisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb Bölümü, elyazma no.772; aynı eserin içinden seçmeler yoluyla hazırlanmış bir versiyon: *el-Müntehabât min sirâci'l-mülûk*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, elyazma no: 34 Ae Arabi 4362/10; aynı eser, İskenderiye: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1289 h. /1873 m.; aynı eser, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1311 h. /1893 m.; aynı eser, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1319 h. /1901 m.; aynı eserin İspanyolca'ye çevirisi: Abu Bakr al-Tortosi, *Lámpare de los*

principes, çev. Maximilliano Alarcon, Madrid: 1930 – 1931, 2 cilt; aynı eser, neşr. Dr. Ca'fer el-Beyâtî, Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis, 1990; aynı eser, neşr. Muhammed Fethî Ebubekr, Kahire: ed-Dâru'l-mısıryye li'n-neşr, 1994; aynı eser, haz. ve çev. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Yang Shang, *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*, inceleme ve notlar eşliğinde İngilizce'ye çev. Yuri Pines, New York: Columbia University Press, 2017.

Turtûshî and Political Realism in Medieval Muslim World

Abstract:

Abûbakr Muhammad Ibn al-Walîd al-Turtûshî was born in Tortosa of Andalusia in 451 H / 1059 AD. He was a Mâlikî scholar, a poet of lyrical verses and a thinker on ethics and politics. He traveled from the “West” i.e. Andalusia, to the “East” of Arabian countries and died in 520 H / 1126 AD in Alexandria. The first part of this research is about al-Turtûshî and *Sirâj al-mulûk*. Then, I discuss whether there was an intellectual movement of political realism specific to the medieval Muslim world, and the question on al-Turtûshî’s position in this movement. In addition, I examined the reactions of Ibn Khaldûn to al-Turtûshî.

Keywords: al-Turtûshî, *Sirâj al-mulûk*, Ibn Khaldûn, political realism, political ethics, Andalusia, sultanic state, conventional policy, reason and justice.

İDEOLOJİK BİR TEMA PARKI OLARAK ESKİŞEHİR

Erhan Berat Fındıklı

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
erhanberat.findikli@medeniyet.edu.tr
Orcid: 0000-0002-4616-6175

Öz

Bu makalede Eskişehir'de Yılmaz Büyükerşen döneminde 1999-2020 yılları arasında gerçekleştirilen kentsel mekân düzenlemelerinin toplumsal, kültürel ve siyasi dinamikleri, turizm endüstrisi ve ideolojik imge üretim süreçleri bağlamında ele alınmakta olup, söz konusu şehirde bulunan kentsel göstergeler diğer dünya kentlerine ve Ankara'ya referans verilerek analiz edilmektedir. Peyzaj mimarisinin bir parçası olan öğelerin, heykel grupları ve anıtların niyet edilen veya edilmeyen ideolojik tema parkı fragmanlarına dönüşerek belirmesini sağlayan sosyo-politik ve kültürel süreçlerin nasıl şekillendiği, postmodernist mimarlık kuramıyla ilişkisinin nasıl yapılandırıldığı, ideolojik bir ifade aracı olarak tasarımda ve mimarlıkta tarihselcilik tercihini sağlayan beğeni frekansı ve siyasi koşulların nasıl oluştuğu, bu süreçte belediye başkanlarının rolünün toplumsal olarak nasıl kurulduğu sorularına cevap aranmaktadır. Bu metinde Eskişehir'deki kentsel düzenlemelerin oluşturduğu göstergelerin Barthes'cı anlamda bir mitoloji yapı sökümü gerçekleştirilmekte; Charles Jencks'in *parodi olarak tarihselci mimarlık ve postmodernizm*, Jean Baudrillard'ın *simülasyon*, Walter Benjamin'in *çocuksuluk*, Henri Lefebvre'in *anıtta karşı ve anıttan yana*, Umberto Eco'nun *mimari bildirişim ve tarih* kavramlarıyla kuramsal bir çerçeve oluşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eskişehir, Kültür ve Turizm Endüstrisi, Mekân, Toplum, İdeoloji, Postmodernizm, Kentsel Tasarım

Giriş

Eskişehir Türkiye’de belediyeçilik faaliyetleri, kentsel dönüşüm, kamusal mekân üretimi, Avrupa esinimli tarihselci meydan düzenlemeleri, markalaşma, turizm ve kültür endüstrisi bağlamında gündeme gelmiş ve aynı zamanda sosyal demokrat bir siyasi söylem repertuarının somut mekânsal karşılığı olarak görülmüştür. Eskişehir’in İstanbul-Ankara demiryolu güzergâhında yer alan bir endüstri ve üniversite şehri olması, Türkiye’de televizyon aracılığıyla açık öğretim uygulamasını ilk başlatan Anadolu Üniversitesi’ne ev sahipliği yapması, ayrıca bazı siyasi partiler tarafından bir belediyeçilik başarısı olarak tanımlanıp Türkiye için rol modeli olarak sunulması, son birkaç on yılda kentin taşrada farklı bir merkeziliğe ve görünürlüğe kavuşmasına yol açmıştır. Bu süreçte Türkiye’de belli bir ölçeğin üzerinde bulunan şehirler, globalizm, neo-liberal politikalar, turizm ve kültür endüstrisi aracılığıyla dönüşürken benzer bir durumu Eskişehir de yaşamış, fakat *ideolojik tema parkı manzaraları, niyet edilen ve edilmeyen postmodern kent fragmanları* ve yoğun bir *seküler söylem repertuarı* üretmesiyle aynı ölçekteki Anadolu şehirlerinden belirgin bir biçimde farklılaşmıştır.

Eskişehir’de 1999-2020 yılları arasında meydan ve çevre düzenlemeleri, parklar ve rekreasyon alanlarının oluşturulması, heykel kullanımı ve anıt tasarımı gibi kentsel mekâna ilişkin uygulamalardan bazı kesit ve fragmanları, turizm, postmodernizm ve ideolojik tema parkı üretimi gibi farklı bağlamlarda ele alan bu makalede, kentsel mekânda ideolojik göstergelerin nasıl oluşturulduğu, sürece yön veren sosyo-kültürel, politik, ekonomik, ideolojik ve duygusal dinamiklerin nasıl şekillendiği sorularına cevap aramakta, özellikle heykel ve tarihselci imge üretimi konusunda Melih Gökçek dönemi Ankara’sına referans verilerek analitik bir kent okuması, Barthes’cı anlamda¹ bir mitoloji yapı sökümü gerçekleştirilmektedir. Burada Charles Jencks’in *parodi olarak tarihselci mimarlık ve postmodernizm*,² Jean Baudrillard’ın *simülasyon*,³ Walter Benjamin’in *çocuksuluk*,⁴ Henri Lefebvre’in *anıtı karşı ve anıttan*

1 Roland Barthes, *Göstergeler İmparatorluğu*, çev. Tahsin Yücel, 3. bs. (İstanbul: YKY, 2007).

2 Charles Jencks, *Post-Modernism: The New Classicism in Art and Architecture* (New York: Rizzoli, 1987).

3 Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, 6. bs. (Ankara: Doğubatu, 2011), 16.

4 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Bd. 1, ed. Rolf Tiedemann, (Frank-

yana,⁵ Umberto Eco'nun *mimari bildirişim tarih*⁶ kavramlarından yararlanılarak esnek bir kuramsal çerçeve oluşturulmakta, Eskişehir deneyimi, bu kavramlarla uyumluluk gösteren ve göstermeyen yönleri ile açıklanmakta ve sorunsallaştırılmaktadır.

Postmodern Mimarlık, Kent ve Tema Parkı

Konut tasarımından meydan düzenlemelerine, kamu yapılarından tema parklarına varıncaya kadar geniş bir yelpazede ürünler veren postmodern mimarlık, bütün akademik hiyerarşileri ironize ederek ve tarihselciliği bir parodi olarak üretilen mekân/metaya dönüştürerek dünya mimarlık tarihindeki yerini almış bir akımdır. Sözelimi postmodern kent uygulamaları konusunda öncü şehirlerden biri olan Las Vegas'ta dünya mimarlık tarihinin ikonik yapıları tarihsel-kültürel bağlamından kopararak, gösteri merkezi, kumarhane ve otel gibi farklı işlevlerle yeniden yorumlanarak inşa edilmiştir.⁷ Global ekonominin, kültür ve turizm endüstrisinin performatif süreçlerinin dünyayı birbirine büyük bir hızla yaklaştırdığı, sermaye, insan, mal, hizmet, mimari imge dolaşımının yoğunlaştığı bir dönemde mimarlık ve *kentsel tasarım parodilerinin* de parodileri üretilmiştir. Örneğin Disneyland gibi bir tema parkının,⁸ bir çeşit franchising aracılığıyla Tokyo, Paris ve Hong Kong gibi dünya metropollerinde şubeleri açılmıştır.⁹

Postmodern mimarlık ve kent tasarımının temel bileşenlerinden biri, tarihselciliği bir oyun olarak görmesi ve parodiye ilişkin farkındalığa sahip olmasıdır. Diğer bir deyişle mekânın üreticileri ve tüketicilerinin gerek kentsel mekânda gerek tema parkı bağlamın-

furt am Main, Suhrkamp, 1983), 490.

5 Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sazer (İstanbul: Sel, 2011), 25.

6 Umberto Eco, *Mimarlık Göstergebilimi*, çev. Fatma Erkman Akerson (İstanbul: Daimon Yayınları, 2016), 38.

7 Bkz. Robert Venturi, Denis Scott Brown, Steven Izanour, *Las Vegas'ın Öğrettikleri: Mimari Biçimin Unutulan Simgeselliği*, çev. Serpil Merzi Özaloğlu (İstanbul: Şevki Vanhoğlu Mimarlık Vakfı, 1993).

8 Bkz. Sharon Zukin, *The Culture of Cities* (Cambridge Massachusetts: Blackwell, 1995).

9 George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 4. bs. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 23.

da oyuna bilinçli katılımlarıdır.¹⁰ Türkiye’de tarihselcilikten ve parodiden yararlanan postmodern uygulamaların farklı türevleriyle özellikle turizm, ticaret ve eğlence sektöründe karşılaşmaktadır. Akdeniz sahillerinde yükselen tarihselci üslupta yapılmış *World of Wonder Kremlin*, *Topkapı Palace*, *Venezia* ve *Orange Country Amsterdam* gibi tatil köyleri, İstanbul’da *İstanbul* ve *Venezia Mega Outlet* gibi AVM ile entegre edilmiş tema parkları, dünyanın önemli kentleriyle özdeşleşmiş bazı mimari imgeleri *kolaj/pastiche* şeklinde bir araya getirerek karnavalesk bir imge dizgesiyle postmodern mekânsal oyunlar kurgulamışlardır. Bunları, diğer büyük ve orta ölçekli şehirlerdeki tema parkları ve AVMler izlemiş ve yeni postmodern mekânların farklı örnekleri ülke çapında yaygınlaşmıştır. Bazı durumlarda ise postmodern mimarlık pratikleri ve kültür endüstrisi yatırımları, restorasyon, soylulaştırma, kentsel yenileme ve tasarım süreçleri ile eklemlenerek hizmet sektörüne ağırlık veren post-endüstriyel bir ekonomi için yeni girdiler olarak değerlendirilmişlerdir. Söz konusu postmodern mekânlarda turizm, eğlence ve kültür endüstrisi, farklı tarihsel kültür coğrafyaları ve imgeleri yeni parodi ve koreografiler eşliğinde metalaştırarak piyasaya, kent sakinleri ve turistlerin tüketimine sunmuştur.¹¹

Türkiye’de büyük şehirlerde turizm ve kültür endüstrisinin gerçekleştirdiği kentsel düzenlemeler, AVMler ve tema parkları gibi mekân üretimlerinin yanı sıra Eskişehir gibi, ekonomi ile yoğun bir ideolojik ajandayı ve pragmatizmi sentezleyen bir örnek de belirlemiştir. Eskişehir’de kentsel dokunun bir bölümü Avrupa şehirlerinin *niyet edilmemiş naif parodileri* üretilerek şekillendirilmiş, ortaya çıkan kentsel manzaranın bazı fragmanlarına, postmodern algı ve oyun bilincinin aksine, özcü bir gerçeklik atfedilmiştir. Bu yaklaşımın sonucunda kent merkezinde *postmodern* görünümlü; fakat toplumun önemli bir kısmı tarafından postmodern parodi değil, otantik bir gerçeklik olarak alınılan *ideolojik tema parkı adacıkları/fragmanları* inşa edilmiş ve turizm sektörünün temel dinamiklerinden birini, bu ideolojik/siyasi ve duygusal yatırım belirlemiştir. Bir taraftan kültür ve turizm endüstrisinin ekonomik hedef ve stratejileri geliştirilip takip edilirken diğer taraftan söz konusu etkinlikler ideolojik olarak süblime edilmiş, siyasi imge ve aidiyet metalaştırılarak dolaşıma girmiştir.

¹⁰Postmodern mimarlık ve tarihselcilik konusunda bkz. Jencks, *age*.

¹¹ Mekânın farklı tüketim biçimleri ile ilgili olarak bkz. John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül, 3. bs. (İstanbul: Ayrıntı, 2018).

Naif bir tarihselcilik ve buna paralel ilerleyen kentsel mekân düzenlemeleri gerçekleştiren Eskişehir, bazı açılardan Walter Benjamin'in "her çağın böylesi hayallere yönelmiş bir yanı, çocuksu bir tarafı vardır"¹² ifadesini hatırlatmaktadır. Söz konusu kentsel mekân düzenlemeleri ve heykel grupları, muhayyel bir Avrupalılık ile Eskişehir arasında bağ kuran, düşsel olan ile gerçeği eklemleyen semboller/göstergeler ve bir çeşit *geçiş nesnelere* olarak tasarlanmışlardır.

Eskişehir'de kentsel tasarımlar ve Avrupa kenti temsilleri, anıtsal boyutlardan küçük lunapark oyuncağına uzanan geniş bir yelpazede şekillenmiştir. Kent içinde mekânsal düzenlemeler, turizm endüstrisinin görsel tüketim nesnesi ve olağan meta üretim sürecinin bir parçası olmakla birlikte söylem düzeyinde Avrupa kenti olma iddiası, bu iddianın gerçekliğine yönelik duygusal ve ideolojik yatırım boyutları daha ağır basmaktadır. Eskişehir'de kentsel tasarımların kültürel alt metninin okunmasında Baudrillard'ın simülasyon kavramından yararlanmak anlamlı görünmektedir:

"Simüle etmek... sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmaktır [...] Ancak bu olay sanıldığından daha da karmaşık bir şeydir. Simüle etmek 'miş' gibi yapmak değildir. Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir... Simülasyon 'gerçekle' 'sahte' ve 'gerçekle' 'düşsel' arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır".¹³

Sosyal demokrat, çağdaş, özgürlükçü ve Avrupa görünümlü bir kent olma arzusu taşıyan Eskişehir, sadece "miş gibi yapmak"la kalmamakta aynı zamanda Avrupa kenti semptomları da göstermektedir. Eskişehir'de kentsel tasarım süreçleri mekânın yeniden üretimi ve Baudrillard'ın tanımladığı türden bir simülasyon mekânı olarak işlev kazanmış, bu tema parkında heykel grupları çağdaşlığın simülakrları olarak belirmişlerdir. Bunun sonucunda Eskişehir gerçekte olmadığı kadar özgür, çağdaş ve sosyal demokrat olarak kurgulanmış/alınlanmıştır. Oyuncak izlenimi uyandıran heykel gruplarının ideolojik anlamda bu denli araçsallaştırılması ve kentsel düzenlemelerin tarihsel Avrupa şehir kimliğinin bir parodisi değil, *ta kendisi* olarak görülmesi, kent merkezinin lunaparklaş-

¹² Benjamin, *age*, 490. "Jede Epoche hat diese Träumen zugewandte Seite, die Kinderseite".

¹³ Baudrillard, *age*, 16.

masının toplumun geniş bir kesimi tarafından neredeyse bir çeşit mucize, Anadolu bozkırında doğan Avrupa şehri olduğuna inanılması, bu inanma arzusunun yaygınlaşması ve bir noktadan sonra kanaat ve inançlarını verili hakikat olarak algılama eğiliminin geliştirilmesi, sadece *postmodern parodi* kavramıyla sınırlı olmayan bir ideolojik arka plana, *dünyaya büyüsunü yeniden kazandırmak*¹⁴ isteyen bir toplumsallığa işaret etmektedir.

Kentsel Mekânda Bireysel ve Kolektif Çocuksuluk

Eskişehir örneğinde ideolojik tema parkı kavramının, tarihsel, sosyo-kültürel bir bağlama yerleştirilerek tartışılmasında, dünyada ve Türkiye’deki tema parkı ve postmodern mekân düzenlemelerinin yanı sıra, son birkaç on yılda ülkede yaşanan bazı siyasi/mekânsal gerilim ve rekabet alanlarının, özellikle Ankara’nın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Eskişehir’de Avrupalı kent imgesinin, çağdaşlık ve sosyal demokrasi fikrinin farklı niteliklerdeki heykel grupları aracılığıyla ifade edilmesinde, Ankara Büyükşehir Belediyesi’nin mekânsal uygulamaları ve çağdaş heykel sanatı karşısındaki olumsuz tavır belli bir ölçüde etkili olmuştur. 1990’lı yıllarda Ankara’da sürdürülen heykel tartışmaları ve bazı heykellerin müstehcen bulunarak kamusal alanlardan kaldırılması, Türkiye’de seküler çevrelerde ciddi bir rahatsızlığa neden olmuştur.¹⁵ Bu siyasi ve duygusal atmosfer, sanatsever, sosyal demokrat ve ilerici belediye başkanına yönelik arayış ve talepleri artırmış, 1999’da göreve gelen Yılmaz Büyükerşen’in söz konusu beklentileri karşılayacak bir figür olarak alımlanmasını ve inşasını kolaylaştırmıştır. Melih Gökçek’e ve temsil ettiği muhafazakâr dünya görüşüne karşı bir panzehir olarak Büyükerşen önerilmiştir. Bu gerilimin ardından Eskişehir, Türkiye’de sembolik bir siyasi mücadele mekânının, sekülerizm, çağdaşlık ve sosyal demokrasinin fiziksel, sosyo-mekânsal ifadesini bulduğu bir pilot bölge olarak alımlanmış ve bir dizi kentsel tasarımın uygulama alanı haline

14Dünyanın büyüsunünden arınması kavramı için bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 3. bs. (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993). “Büyüsü bozulmuş dünyayı büyülemek” kavramı için bkz. Ritzer, *age*.

15Melih Gökçek’e karşı geliştirilen tepkilere bir örnek için bkz. “Ankara’nın RP’li Başkanına Tepkiler Sürüyor, Sökülen Heykeller Atatürk Kültür Merkezi’ne Dikilecek”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 8 Haziran, 1994, 3.

getirilmiştir. Eskişehir, Başkent'te kesintiye uğramış çağdaşlaşma projesinin taşrada hayata geçirildiği yer olarak romantize edilmiş, başta Ankara olmak üzere diğer kentlerde yaşayan sosyal demokratlar için bir tür ideolojik tema parkına ve turistik hac yerine dönüşmüştür. Büyükerşen bu ilginin hem öznesi hem nesnesi olarak Eskişehir'in imajının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Kentsel mekânın çözümlenmesinde, tarihsel, toplumsal ve kültürel olanla biyografik olanın etkileşim sürecinin, ele alınması önemlidir.¹⁶ Eskişehir'in markalaşma süreci¹⁷ sosyo-kültürel, ekonomik pek çok faktörün yanı sıra Büyükerşen imgesinin oluşumuyla iç içe geçmiş, belediye başkanının *personasıyla* anılan bir şehir imgesi ortaya çıkmıştır. Eskişehir'e günübürlük gelen turistler üzerine yapılan bir araştırmanın anket sonuçlarına göre, şehrin cazibeleri listesinde Büyükerşen'in ismi ilk sırada yer almaktadır.¹⁸ Geçmişte İstanbul örneğinde Lütfü Kırdar ve Bedrettin Dalan gibi kent planlaması ve kentsel dönüşüm anlamında ciddi müdahalelerle kent tarihinin belli dönemleriyle özdeşleştirilen vali ve belediye başkanlarından farklı olarak, Büyükerşen'in kendisi bir cazibe ve marka haline gelmiş bulunmaktadır. Bir dönemi tanımlayan ama marka değeri tartışmaya açık olan *Melih Gökçek'in Ankara'sı*na karşı *Büyükerşen'in Eskişehir'i* denebilecek olumlu bir imge or-

16 Bireysel olanla toplumsal yapı arasındaki ilişki ve etkileşim için bkz. Charles Wright Mills, *Sociological Imagination*, Fortieth Anniversary Edition (New York: Oxford University Press, 2000).

17 Eskişehir örneğinde markalaşma konusu için bkz. Sevin Aksoylu, "Kentın Pazarlama ve Markalaşmasına Yönelik Eylemlerin Turizme Etkilerinin Eskişehir Örneğinde İncelenmesi", *İdeal Kent*, 8 (Ocak 2013), 150-169. Ayrıca bkz. Evrim Koç, "City Branding/Image Building as a New Paradigm: The Case of Eskişehir" (Doktora Tezi, METU, 2018). Dünyanın farklı kültür coğrafyalarında kentlerin markalaşma süreçleriyle ilgili kuramsal tartışmalar için bkz. Mihalis Kavaratzis, Gary Warnaby, Gregory J. Ashworths, ed., *Rethinking Place Branding: Comprehensive Brand Development for Cities and Regions* (Chippenham UK: CPI Antony Rowe Books, 2018). Ayrıca bkz. Gregory Ashworth, Mihalis Kavaratzis, ed., *Towards Effective Place Brand Management: Branding European Cities and Regions* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2010).

18 Konuyla ilgili bkz. Savaş Evren, Nazmi Kozak, "Eskişehir'in Çekici Faktörlerinin Günübürlük Ziyaretçilerin Bakış Açılılarıyla Değerlendirilmesi", *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi* 23/2 (Güz 2012), 225-232.. Eskişehir'de turizm sektörü ve bu sektörde yaşanan sorunlarla ilgili bir çalışma için ayrıca bkz. Cihan Seçilmiş, "Ziyaretçilerin Gözüyle Eskişehir Turizminin Gelişmesini Etkileyen Sorunlar", *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2011), 37-57.

taya çıkmıştır. Büyükerşen'in bir belediye başkanından daha fazlası haline gelmesi, kentsel mekânda ideolojik temsilin yanı sıra söz konusu ideolojinin bir çeşit *lider kültü* aracılığıyla ifade edilmesini arzu eden bir toplumsallıkla da yakından ilişkilidir.

Her iki kentte üretilen *çocuksuluğun ideolojik katmanının* bazı açılardan ortak bir dile sahip olduğu, ortak bir imge dağarcığından beslendikleri, birbirine zıt gibi duran ideolojik pozisyonların kendini ifade etme biçim ve üsluplarında ciddi paralellikler bulunduğu görülmektedir. Baudrillard sağın ve solun ortak bir zeminde buluşmasıyla ilgili olarak “sistemle, sisteme ters düşen alternatifi dışbükey bir aynanın iki ucunda yekvücut olmuş gibidirler. Bundan böyle sağdan sola tersine çevrilebilen, sağın solu bir mıknaş gibi kendine doğru çektiği, kısırdöngüleşmiş bir politikanın yoldan çıkmış olduğu eğik perspektifin içine girmiş bulunuyoruz” diye yazmaktadır.¹⁹ Baudrillard'ın tarif ettiği olguyu Tanyeli, sağın ve solun benzer refleksler geliştirmiş olmalarının yanı sıra ortak bir kalite yoksunluğu ile ilişkilendirerek de tanımlar:

“Entelektüel kalite yoksunluğu alanında tüm siyasal yelpazedekiler örtüşüyorlar. Birlikte var oluyorlar. [...] Lumpen tarihselcilik tam da buydu. İki tarafın da neredeyse aynı argümanları kullanmak suretiyle bir siyasal görüşün temsiline üretmeye, resmini yapmaya çalışma hali. Kabaca söyleyebileceğim Eskişehir'de Batılılık temsili üretmek isteyenle, Süleymaniye'de Osmanlılık temsili üretmek isteyen aslında aynı şeyi üretiyor. [...] Ankara'da Estergon kalesi, öte tarafta kent kapısı”.²⁰

Eskişehir ve Ankara'da belediye başkanlarının kenti oyun hamuru olarak tahayyül ettikleri söylenebilir,²¹ fakat bu durumun oluş-

19Baudrillard, *age*, 38.

20Erhan Berat Fındıklı, ed., *Toplumsal Hafıza, Mimarlık, Tarih ve Kuram: Uğur Tanyeli ile Söyleşi* (İstanbul: Everest, 2017), 340-341.

21 Büyükerşen verdiği röportajlarda benlik imgesini yaratıcı ama yeterli maddi imkânlara sahip olmamış bir çocuğun gelişim ve kendini gerçekleştirme öyküsü temeline oturtmaktadır. Sanatçı ruhlı, yaratıcı ve yetenekli bir öznenin bütün güçlüklerle rağmen zorlukları aşarak hedefe ulaşması fikri sürekli tekrar edilmektedir. Çocukken oyuncaklarını çamurdan yapmak zorunda kalan ve lisede sanata olan ilgisi resim hocası tarafından keşfedilerek mimarlık okuması yönünde teşvik edilen Büyükerşen, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Akademisi'nin yetenek sınavını kazandığı halde maddi imkânsızlıklar yüzünden mimarlık eğitimi alamamıştır. Kentsel tasarım süreçlerine müdahalesini hem yönetsel bir hak hem de sahip olduğunu düşündüğü ve geçmişte takdir edilmemiş veya hayata geçirilmemiş sanatçı cevherin değerlendirilmesi, geçmişte yaşadığı olumsuz öykülerin telafisi olarak algıladığı görülmektedir. Büyükerşen'le ilgili biyografik bir çalışma

masında belediye başkanlarının bireysel tavrı ve tercihleri kadar seçmen kitlelerinin de çok ciddi bir rolü ve katkısı bulunmaktadır. Belediye başkanlarından, oy aldıkları seçmenlerin siyasi ve kültürel kimlikleri ile ilgili imgeleri kenttin kamusal alanlarında görünür kılmaları siyasi zaferleri anıtsallaştırmaları ve en düşük maliyetle en uzun süreli kalıcılık hissini yaşatmaları, belli bir ideolojik bölgesellik ve güvenli alan duygusunu oluşturmaları beklenmektedir. Tarihi, siyaseti ve kültürü karizmatik liderler üzerinden alımlamak isteyen toplumsal gruplar, oy vererek seçimi kazandırdıkları belediye başkanı ile şehri özdeşleştirerek algılamakta; belediye başkanının tasarım süreçlerine uzmanlık alanlarının tanımladığı her türlü yetki sınırını aşacak şekilde katılmasını ve proje tashih hakkını kendinde görmesini genellikle sorgulamadan kabul etmekte; belediye başkanının beğeni frekansının kenttin önemli bir bölümünü belirlemedeki gücü ve otoritesinin meşruiyet kaynaklarını derinlemesine tartışmamaktadırlar.

Ankara'da otoban üzerinde inşa edilen kapılar, farklı mimari üsluplar aracılığıyla geçmişin farklı dönemlerini sahiplenmeyi ve tarihsel süreklilik fikrini temsil ederken Eskişehir'de Porsuk Çayı'nın üzerinde tarihselci kemerli köprüler çağdaşlaşma ve batılılaşma idealinin hayata geçirilmesi olarak alımlanmakta, ülkenin bugününün ve geleceğinin Avrupalı tarihsel esinimli bir mimarlık sözlüğüyle inşa edileceğine inanılmaktadır. Fakat her iki durumda ortaya çıkan olgu, çocuksu düşlerini bir hakikat olarak yaşadığına inanan şehir yöneticileri ve onların bu duygularına coşkuyula eşlik eden ve sürekli yeni oyunlar kuran kitlelerdir. Bir başka ifadeyle söz konusu olan toplumsallığın çocuksu bir teatrallikle mekânsallaştırılmasıdır.²² Dolayısıyla iki kentte görülen *anıtsal oyuncaklar* sadece belediye başkanlarının değil, içinden çıkıp geldikleri toplumsal grupların dünya görüşleri, estetik kavrayışları,

için bkz. Mehmet Sadık Bozkurt, *Bir Ömür Ki Yılmaz Büyükerşen* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2018). Ayrıca bkz. Cemalettin N. Taşçı (söyleşi), *Yılmaz Büyükerşen: Zamanı Durduran Saat*, 5. bs. (İstanbul: Doğan Kitap, 2017). Eskişehir'deki kentsel tasarımların bir bölümü ve siyasi erk Levent Şentürk tarafından kitsch ve totaliter olmakla eleştirilmektedir. Eskişehir'de ideoloji ve kitsch üretimi ilişkisi konusunda bkz. Levent Şentürk, *Kiç Sözlüğü* (Kocaeli: Kült Neşriyat, 2014). Eskişehir'i kitsch kavramı çerçevesinde değerlendiren bir çalışma için ayrıca bkz. Oğuz Cebeci, *Edebi Zevk Yargısı: Yüksek ve Popüler Edebiyat & "Kitsch"*, (İstanbul: 2020, İthaki).

²²Toplumsallık, gündelik yaşam pratikleri ve teatralite konusunda bkz. Erving Goffman, *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, 2. bs. (İstanbul: Metis, 2018). Ayrıca bkz. Urry, *age*.

kentsel mekâna ilişkin talepleriyle de şekillenmekte ve önemli ölçüde bu seçmen kitlesinin beğeni frekansını yansıtmaktadır. Her bir kent ve anıt örneğinde sembolik göndermeler ve imge repertuarı makro ve mikro ölçekte farklılaşmakta, tarihselcilik gibi ortak bir dille farklı ideolojik metinler yazılmakta ve mekânsal olarak sahnelenmektedir.

Adalar ve Porsuk Çayı: Çatışan ve Uyuşan Beğeniler

Eskişehir’de Porsuk Çayı²³ etrafından yer isimlendirmeleri, coğrafi terimlerin ters yüz edilmesi, denize kıyısı olan bir kent arzusunun ve aynı zamanda bir ironiyi ifade etmektedir. Porsuk Çayı etrafında kafelerin yoğunlukta olduğu semte *Adalar* denilmektedir. Bu dilsel kullanımın daha eskilere giden tarihsel ve teknik kökenleri bulunmaktadır fakat süreç içinde göndermeleri farklılaşmış ve dönüşmüş, bozkırda Avrupa kenti illüzyonuna liman şehri imgesi de eklenmiştir. Deniz, kanal, Venedik gondolları, Amsterdam tekneleri, şehir plajı ve parkları ile Eskişehir’de yeni *kentsel imgelem güzergâhları* oluşturulmuş, kimi örneklerde Eskişehir’de *deniz turizm*inden söz etmenin mümkün olabileceği belirtilmiştir.²⁴ Bu sosyo-psiko-mekânsal söylem aynı zamanda Eskişehirliilerin kültürel ve sosyo-politik açıdan İzmirliilere benzediği iddiasıyla desteklenmiştir.

Porsuk Çayı’nın etrafındaki yürüyüş parkurları, kafeler, restoranlar, yeşil alanlar, farklı meydan ve açıklıklar kentin farklı kamusal yüzlerini oluşturmaktadır. Porsuk’ta kısa mesafeli bir tekne gezisi fikri, bir Avrupa kentini deneyimleme biçimi olarak değerlendirilmekte, Porsuk Çayı’nı çevreleyen ya da onunla eklemlenen heykel-

23 Porsuk Çayı’nın rehabilitasyonu konusunda bkz. Gül Şimşek, “River Rehabilitation with Cities in Mind: The Eskişehir Case”, *METU JFA* 31, 1. (2014): 21-37. http://jfa.arch.metu.edu.tr/archive/0258-5316/2014/cilt31/sayi_1/21-37.pdf (7. 07. 2020).

Porsuk Çayı ve endüstriyel miras konusunda bkz. Ayşe Duygu Kaçar, Açalıya Alpan, “The revival of the industrial heritage in Eskişehir-Turkey through the rehabilitation of the Porsuk River”, *Global Built Environment Review* (Special Edition: 2018): 86-100, <https://www.globalbuiltenvironmentreview.co.uk/wp-content/uploads/2018/05/KacarAlpanGBER-2018ASpecialIssue.pdf> (7.07. 2020).

24 Bozkurt, *age*, 84.

lerle donatılmış köprüler Eskişehir'in Avrupalı kent imgesini güçlendiren göstergeler olarak kutlanmaktadır. Burada dikkat çekici noktalardan biri, Avrupalılık ve modernliğe atfedilen özcü değerlerin 19. yüzyıl mimarlık ve sanat üsluplarıyla özdeşleştirilmesidir. Tanyeli'nin ifadesiyle "Avrupa'nın dününe ait olan, Türkiye'de bugünün ve çağdaşlık açılımlarının simgesi olabil(mekted)ir".²⁵ Farklı bir kentte olağan bir postmodern kentsel uygulama olarak görülebilecek peyzaj çalışmaları, heykel grup ve kompozisyonları, tarihselci şehir mobilyaları, demir döküm sokak lambaları, köprü korkulukları ve üzerindeki desenler kent yönetimi, sakinleri ve turistlerin büyük bir bölümü tarafından Avrupalılığın ve çağdaşlığın tözsel verileri olarak alımlanmaktadır.

Porsuk Çayı'nda sefer yapan turistik amaçlı tekneler ve Venedik gondolları kentin tema parkı olma özelliğini zenginleştiren farklı yüzlerini oluşturmaktadırlar. Venedik'in bütün tarihsel yapı stoku ve ekonomisiyle bir tema parkına dönüşmeye yüz tuttuğu bir dönemde gondollara atfedilen özcü bir Avrupalılık değeri, sahtenin gerçeğin yerini aldığı veya sahte ile gerçek arasındaki hiyerarşinin buharlaşmaya başladığı²⁶ tarihsel bir aralıkta, hem çocuksu bir egzotizm hem de otantizm arayışının; batılılaşma ve turistik cazibe merkezi olma çabasının yansımaları olarak belirmektedir.

Dünyanın pek çok kent merkezinde tekne gezileri genellikle tarihsel yapı stokunu veya modern ve postmodern prestij yapılarını, etkileyici kent panoramalarını turiste sunmak üzere düzenlenmektedir. Eskişehir örneğinde tekne turlarının yapıldığı güzergâhta, Porsuk Çayı'nın çevresini tanımlayan ne kayda değer yoğunlukta bir tarihi yapı stoku ne de vasat üstü bir tasarım kalitesini yansıtan modern veya postmodern yapılar bulunmaktadır. Tekne gezisine çıkanlar için seyir değeri taşıyan en temel kentsel veri, tarihselci üslupta inşa edilmiş köprüler ve üzerlerine yerleştirilen heykel gruplarıdır. Köprüler Avrupalı kent smülakrları olarak işlev görmektedir. Tekneye binen yerli turistler binaların cephelerinden ziyade altından geçtikleri köprüleri görülmeye değer veriler olarak alımlamakta ve tekneye binmenin çocuksu neşesi denebilecek bir duygu durumuyla mekânı deneyimlemektedirler. Burada söz konusu olan postmodern bir oyuna katılımdan çok, naif turistin ve

²⁵ Uğur Tanyeli, *Binalar Konuşunca Mimarlık Susar* (İstanbul: SMD, 2007): 123.

²⁶ Bkz. Baudrillard, *age*.

turist kabilelerinin bireysel ve kolektif düzlemde kendi iradeleriyle yaşadıkları Avrupa kenti yanılısamasıdır.

Bir Avrupa kenti olarak Eskişehir imgesinin inşasında, *özgür ve demokrat* bir nüfusa sahip olma iddiası önemli rol oynamıştır. Eskişehirli ve kenti ziyarete gelen yerli turistler, buldukları şehrin dünyaya açık, sosyal demokrat ve özgürlükçü olduğu yönünde güçlü bir kanaati barındırmaktadırlar. Kentte birkaç saat veya bir gün kalan turistlerin söz konusu özgürlüğün yansımalarına doğrudan tanıklık edecek çok az zamanı bulunmaktadır; bu noktada Adalar semtinde bir gezinti ve Porsuk Çayı'nda kısa bir tekne turu, özgürlük iddialarının mekânsal karşılıkları olarak alınmaktadır, daha fazla zamanı olanların birkaç öğünle sınırlı yeme/içme faaliyetleri, akşam saatlerinde barlar sokağında bir meyhane ya da birahane canlı müzik veya dj eşliğinde vakit geçirmeleri kentin özgürlüğünü tescilleyen deneyimler olarak yaşanmaktadır. Türkiye'nin seküler toplumsal güçlerine inancın tazelenmediği bir ritüel şeklinde yaşanmakta, bu turistik etkinliğe ve deneyime, bir gurur duyma, ideolojik olarak kendi kendini onaylama ve bir grubun parçası olarak hissetme duygularının eşlik ettiği görülmektedir. Birkaç kilometrekarelik alana sığın kıyı şeridi ve barlar sokağıyla somutlanmış bir özgürlük, aynı zamanda Türkiye'de özgürlük taleplerinin mekânsal olarak daralması, özgürlük ve sosyal demokratinin bir tema parkına hapsolmesi ve bir dizi simülasyon üzerinden yaşanmak zorunda kalmasıyla yakından ilintilidir.

Büyükerşen'in naif Avrupalı mekânsal estetik üretimi çabası ile orta ve üst-orta sınıfın kayda değer bir kısmının beğeni frekansı ve naif alımlaması arasında dikkat çekici bir uyum söz konusudur. Bu çalışma çerçevesinde yapılan enformel görüşmelerde Eskişehir'i ziyaret eden mimarlık ve tasarım alanlarının dışında yer alan üniversite mezunu profesyoneller ve akademisyenlerin bir bölümünün kente hayranlık duyarak Prag ve Strasburg'a benzetmeleri, kimi durumlarda ise "aynı Prag, aynı Strasburg gibi"²⁷ şeklinde cümleler kurmaları, estetik beğeni, kültürel sermaye ve sınıf ilişkisi konusundaki Bourdieu'cü kuramsal açıklamaların²⁸ Türkiye örneğinde, farklı formüle edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

27 Büyükerşen kendisiyle yapılan söyleşide Eskişehir'le ilgili bazı uygulamaları hayata geçirirken Strasburg'a uzmanlar gönderdiğinden söz etmektedir. Bkz. Taşçı, *age*, 417-418.

28 Pierre Bourdieu, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkurt (Ankara: Heretik, 2015).

Benzer bir durum Melik Gökçek dönemi Ankara'sı için de bir dereceye kadar söz konusudur. Gökçek'in tarihsel referanslar aracılığıyla kenti yeni anıtlara ve simgelere kavuşturma çabası, estetik beğeni ile sınıf ve kültürel sermaye korelasyonundaki beklentileri ters yüz edecek şekilde, orta ve üst orta sınıfa mensup muhafazakâr toplumsal grupların bir bölümünün gözünde geçmişi yücelten hayranlık nesnelerini temsil ederken aynı sınıftan diğer muhafazakâr grupların gözünde, muhafazakârlığı ve tarihi karikatürleştiren veriler olarak görülmektedir. Muhafazakâr mimarlar ise, Ankara kapıları örneğinde mimarlık adına sunulan şeyin kabul edilemez olduğunu düşünmektedirler. Sözelimi Berlin'de David Chipperfield Mimarlık Bürosu'nda çalışmış olan Enise Kocaman kendisiyle yaptığımız mülakatta şöyle demektedir:

“Bir belediyeci, esnaf, pastacı ve nikah şekercisi bir araya gelmiş, düğün salonlarında o süsledikleri devasa fiyonklu, yaldızlı sandalye ve masaların bir benzerini şehrin farklı noktalarına yerleştirerek kendilerince ihtişamlı bir şeyler yaratmaya çalışmışlar. Ortaya çıkan manzara gerçekten utanç verici. Mimarlık adına tartışmaya değer bir veri yok. Eskişehir'de kitsch dahi olsa o köprülerin, gondolların kamusal kullanım değeri var. İnsanlar Venedik gondollarına binip Porsuk'ta gezintiye çıkıyorlar, kamusal bir deneyim yaşıyorlar. Ayrıca Ankara'daki o kapıların işlevi ne? Hayata nasıl ve ne şekilde katılabiliyor?”²⁹

Gökçek'in Ankara'da kentsel tasarım anlamındaki bazı müdahaleleri seküler toplumsal gruplar tarafından genellikle kentin Kemalist ve modernist geçmişine karşı ideolojik bir meydan okuma ve tahrip etme çabası olarak yorumlanmaktadır. Mimarların gözünde ise hiçbir meşruiyeti yoktur.³⁰ Sözelimi Ali Uzay Peker, kent kapılarının oryantalist panayır mimarisinden esinlendiğini, tasarım değerinin bulunmadığını, birer siyasi zafer sembolü olarak inşa edildiğini, siyasi mesaj kaygısı ve zevksizliğin bir araya gelerek “çağ dışı/kaba arabesk yapılar” oluşturduğunu düşünmektedir.³¹

29 Enise Kocaman, Online Mülakat: Erhan Berat Fındıklı (İstanbul-Berlin, 30. 11. 2019).

30 Mimarların Melih Gökçek'in uygulamalarına karşı gösterdikleri bazı tepkilerle ilgili olarak bkz. Bülent Batuman, *Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekân Siyaseti*, çev. Şahika Tokel (İstanbul: Metis, 2018) 214-217.

31 Ali Uzay Peker, “Ankara Kent Kapıları Neyin Zaferi”, *Arkitera*, <https://www.arkitera.com/gorus/ankara-kent-kapilari-neyin-zaferi/> (26. 11. 2019).

Gerek Eskişehir’de gerekse Ankara örneğinde, kentsel mekân düzenlemeleri ve ideolojik imge üretim sürecinde karşılaşılan ortak özellik, ülkenin akademik veya akademi dışı mimarlık ve tasarım konusundaki birikiminden yeterince yararlanılmaması ve belediye başkanlarının iradesinin tasarımın diğer aktörlerini büyük ölçüde baskılamasıdır. İşverenlerin taleplerinde bir çeşit *ideolojik çocuksuluk* ön plana çıkmakta, mimar, peyzaj mimarı, heykeltıraş ve şehir plancıları kendilerinden isteneni yapmak zorunda kalmaktadırlar. Benzer bir şekilde Ankara şehir kapıları ve diğer Anadolu şehirlerindeki türevleri, mimarlar ve farklı toplumsal gruplar tarafından kesin bir dille reddedilmekle birlikte, Türkiye’de nüfusun kayda değer bir bölümünün onayını ve *belediyece estetiği* olarak tanımlanabilecek yaygın beğeni frekansını yansıtmaktadır.

Eskişehir’in kendini bir Avrupa kenti olarak konumlandırma çabası sürecinde ele alınması gereken konulardan bir diğeri de kolektif kimlik imgesinin inşasında işlevsel olan *öteki* kavramıdır.³² Büyükerşen’in dönemine hâkim olan siyasi ve kültürel diskurda Eskişehir imgesi, muhafazakârlık/İslamcılık gibi rakip *yerel öteki* ile *idealize edilip özdeşim kurulan hayali dış öteki/Avrupalı toplumsal aktörler ve yerlerle* yaşanan sembolik etkileşim süreciyle şekillenmiştir. George Herbert Mead’ın kavramı belli bir temkinle ve dönüştürülerek kullanılacak olursa, burada farklı düzlem, bağlam ve derecelerde *genelleştirilmiş ötekinin* – bunu iç, dış, eşik ve farklı mesafelere yerleştirilen diğer ötekilik imgeleri olarak çeşitlendirmek mümkün–, sembolik ve maddi yaptırım gücü olan belli bir referans dizgesi söz konusudur. *Öteki* olmadan, *benlik*, *onlar* olmadan *biz* kavranmamaktadır.³³ Eskişehir’in Avrupa kenti imajının bazı Avrupa Birliği temsilcileri üzerinde de olumlu izlenim uyandırması, hatta bir dereceye kadar ikna edici bulunmuş olması, Eskişehir’in kentsel özgüven ve özsaygısının artmasında önemli rol oynamıştır. Eskişehir’de mekânsal tasarım kalitesinden çok, Avrupa kenti olma yönündeki irade ve çaba AB üyesi ülkelerin bazı kurumları tarafından takdir edilmiştir. Bu takdiri oluşturan katmanlardan birinin sempati, bir diğerin ise, *düşük beklenti eşiği* biçiminde tanımlanabilecek bir zihinsel tutum olduğu söylenebilir. Eskişehir’deki uygulamaların şaşkınlık ve takdirle karşılandığı ama diğer taraftan

32 Öteki kavramıyla ilgili olarak bkz. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, 16. bs. (İstanbul: Ayrıntı, 2017).

33 Bkz. George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik, 2017).

söz konusu Anadolu’da bir bozkır şehri olduğunda, Avrupalılıktan beklentilerin düştüğü, bir çeşit *Bonn pour l’orient* türünden oryantalist bir söylem güzergâhının uzak yankılarının da kültürel bilinçaltında yer aldığı düşünülebilir. Frankfurt Belediye Başkanı Peter Feldman’ın kardeş şehir protokolü imzalanırken Büyükerşen’e “Abi”³⁴ diye hitap etmesi, Frankfurt’un Eskişehir’den öğrenecek çok şeyinin olduğunu söylemesi, Büyükerşen’in ise Frankfurt ve Eskişehir’le ilgili olarak “iki vücutta tek bir ruh”³⁵ ifadesini kullanması ve bunun dakikalarca alkışlanması,³⁶ sergilenen naifliğin *nazik bir jest, sempati ve düşük beklenti eşiğiyle* karşılanmasıyla yakından ilişkilidir. Burada farklı kavrayış düzeyleri arasındaki eşitsizlik ve asimetri temelinde bir iletişim söz konusudur.

Akışkan Anıtlar, Heykel Grupları ve Peyzaj

Eskişehir’in ideolojik bir tema parkı ve kısa süreli bir gösteri olarak deneyimlenmesini sağlayan kentsel verilerin bir bölümünü, anıt ve heykel grupları oluşturmaktadır. Kolektif hafızasının inşa edildiği ve gündelik yaşamın akışının disipline edilerek örgütlendiği mekânlar olan anıtlar konusunda Lefebvre, *anıtı karşı ve anıttan yana* olmak üzere iki farklı yaklaşımı irdelerken, anıtların toplumsal, kültürel, siyasi ve ideolojik arka planı ve yükledikleri farklı işlevler üzerinde yoğunlaşır:

“Anıtı karşı. Anıt, özü itibarıyla baskıcıdır. Belli bir kurumun (kilise, devlet, üniversite) merkezidir. Eğer etrafında bir mekân örgütleyorsa, bunu o mekânı sömürgeleştirmek ve baskı altına almak için yapıyor. Büyük anıtlar fatihlerin, iktidar sahiplerinin onuruna dikilmiştir. [...] Ve anıt her ne kadar daima semboller taşımışsa da, bu semboller toplumsal bilince ve (pasif bir seyir) haline, zaten epey eskimiş olan sembollerin anlamını yitirdiği bir anda taşır. [...] Anıttan yana. Anıt, tasarlanmanın ve tahayyül etmenin mümkün olduğu tek kolektif (toplumsal) yaşam yeridir. Eğer insanları denetliyorsa, bu insanları bir araya getirmek içindir. Güzellik ve anıtsallık bir arada gider. Büyük anıtlar trans-fonksiyonel (katedral) ve hatta trans-kültürel (mezarlar) olmuştur. [...] Anıtlar, buldukları araziye bir dünya anlayışını yansıtırken, şehir de bu araziye toplumsal hayatı (küresellik) yansıtmaya

34 Bozkurt, *age*, 160.

35 *age*, 160.

36 *age*, 160.

devam eder. Aynı yerde bazen toplumun davranış çizgilerinin karşılıklı tanındığı ve sıradanlaştığı bir mekânın orta yerinde anıt, bir aşkınsallık, bir başka yer meydana getirir. Anıtlar her zaman ütopik olmuşlardır. Yükseklik veya derinlik olarak, kent yollarında başka türlü bir boyutu ifade etmişlerdir; bu zaten zorunluluk, bazen iktidar, bazen bilgi, bazen mutluluk, bazen umut anlamına gelmiştir”.³⁷

Eskişehir’de ideolojik bir tiyatro sahnesi olarak işlevlendirilen anıtlar, özellikle anıt heykel ve çevre düzenlemeleri, milli kutlamalara mekân oluşturarak siyasi gösteri kültürünün mekânsal bir ifade aracı şeklinde varlık kazanmışlardır. Eskişehir imgesinin inşasında ön plana çıkan anıtların bir bölümü, dünyanın pek çok şehrinde de görüldüğü gibi ulusalcı anlatıda araçsallaştırılan askeri zaferler, zafer sonrası verilen toplumsal, kültürel, ekonomik mücadeleler ve farklı sınıflardan bu mücadeleye katılım gibi temaları işlemekte, kolektif kimlik formasyonunun bir parçası olarak işlev kazanmaktadır. Anıt merkezli resmî törenler, yerel yönetimlerin kurumsal ritüel ve görünürlük ihtiyaçlarını karşılarken aynı zamanda kolektif kimlik ve dayanışma duygularını destekleyen *hayali cemaat*³⁸ ve dayanışma örüntülerinin sürekliliğini sağlayan performatif etkinlikler olarak belirmektedirler. Bu anlamda anıt ve törenselleştirilmiş edimsel süreçler, geçmiş, yenilik, çağdaşlık, geleceğe dönük ülküsellik fikrinin yanı sıra, Eric Hobsbawm’ın *geleceğin icadı*³⁹ şeklinde tarif ettiği çabaların da birer yansımasıdır.

Eskişehir’de kültür politikaları ve endüstrisinin melez yapısının şekillenmesinde, kentte yıl içinde düzenlenen festivaller ve kültürel etkinlikler önemli bir rol oynamakta, burada pragmatik, bilinçli bir turizm pazarlama stratejisi, etkinlik yönetimi⁴⁰ ile ideolojik repertuar iç içe geçerek var olmaktadır. Kültür Bakanlığı’nın kültürel etkinlik olarak nelerin kullanılabileceği, hangi konuların, hangi dönemde, ne tür etkinlikler aracılığıyla sunulabileceğine ilişkin önerileri, turizm politikaları aracılığıyla fiziksel ve sosyal mekânın yeniden üretimine ilişkin⁴¹ stratejileri yansıtmaktadır. Söz konusu

37Henri Lefebvre, *age.*, 25.

38Bkz. Benedict Anderson, *Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 1993).

39Bkz. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, ed. *The Invention of Tradition* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992).

40Etkinlik planlama konusu için bkz. Donald Getz, *Event Studies: Theory, Research and Policy for Planned Events* (Amsterdam, Boston: Elsevier, 2007).

41 Mekânın üretimi konusu ile ilgili olarak bkz. Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel, 2014).

öneriler ve performanslar bazı açılardan Boorstin'in tanımladığı türden bir *pseudo-event*, “*sözde etkinlik*”⁴² ve Dean MacCannell'in kullandığı *staged authenticity* “*sahnelenmiş gerçeklik*” kavramıyla da ilişkilendirilebilir.⁴³ Bu tabloda enternasyonal, dışa dönük, çağdaş ve aynı zamanda ulusalcı ve muhafazakâr etkinliklerin birlikte var oldukları, kentle ilgili her türlü imgeyi kültürel bir miras olarak tanımlama eğilimi geliştirildiği görülmektedir.

Ortak geçmiş, kimlik ve hafıza, Eskişehir'de anıtlar etrafında sahnelenen ve kutlanan İnönü Zaferi, Eskişehir'in Kurtuluşu, Atatürk'ün Eskişehir'e gelişi, Mahmudiye'nin Kurtuluşu, Seyit Gazi'nin Kurtuluşu⁴⁴ gibi bir dizi işgal, mücadele ve zafer teması üzerinden inşa edilmeye çalışmaktadır.⁴⁵ Burada kentin *ulusal büyük anlatıya* dâhil edilen ve süreklilik fikri üzerinden özdeşim kurulan veya sahiplenilmesi ideolojik olarak sakıncalı görülmeyen tarihsel katmanlarına da göndermeler söz konusu olabilmektedir. Tanımlanan kültür coğrafyası ve tören repertuarı, kent tarihi ve arkeolojisinde bazı katman ve toplulukları atlayarak geriye doğru gider ve her hatırlama kültüründe olduğu gibi şimdiyi üretir ve geleceği düşler. Hatırlama ve unutmaya bilinçli tercihler haline gelir. Sözelimi tarihsel coğrafyada Frigyalılar hem tarih anlatısında hem de anıtlarda görünürlük kazanırken, şehirde bundan yüz yıl önce sine kadar var olan Hristiyan topluluklara milli kurtuluş mücadelesinin olumsuz özne ve nesnelere olmak dışında kolektif hafızada yer açılması genellikle istenmez. Ne anıtlarda kendi öznellikleriyle temsil edilirler ne de bıraktıkları eserler kültürel miras listesinde diğer eserlerle eşit derecede sahiplenilir. Onlardan geriye kalan mekânlar değerlendirilebilir fakat anıtlarına sahip çıkılmaz. Bazı durumlarda anıt olarak bile algılanmaz. Sözelimi 19. yüzyıldan kalma Surp Yerrortutyun Ermeni kilisesi *Asri* adında bir sinemaya dönüştürülmüş ve uzun yıllar porno filmler gösterilen bir mekân olarak kullanılabilmiştir.⁴⁶

42 Bkz. Daniel Joseph Boorstin, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America* (New York: Vintage Books, 1992).

43 Bkz. Dean MacCannell, “The Staged Authenticity: Arrangement of Social Space in Tourists Settings”, *American Journal of Sociology*, 79/3 (November 1973): 589-603.

44 Ebru Zencir, *Eskişehir Turizm Master Planı*, https://www.academia.edu/12764829/Eskişehir_Turizm_Master_Planı (1. 11. 2019).

45 Mekân, anıt ve tarihsel hafıza konusunda bkz. Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Dost, 2006).

46 Kiliseden dönüştürülen *Asri Sineması*'nın tarihiyle ilgili olarak bkz. Feyyaz Bodur, “Eskişehir Sinemalarının Dünü ve Bugünü”, *Kurgu Dergisi* 8 (1990):

Kimi durumlarda ise anıt ve törenler, buldukları kültür coğrafyasından çok daha geniş bir dünyayla eklenir. Örneğin Eskişehir’de anıtlar ve heykel gruplarıyla ulaşılmak istenen *Avrupalı kültür şehri* imgesi aynı zamanda Avrasya’yı kuşatan bir pantürkist söyleme eklenilebilmekte, Eskişehir Türk Dünyası Kültür Başkenti’ne ev sahipliği yapabilmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla milli anıtlar, daha üst bir kimliğin sosyo-kültürel ve ideolojik edimleri için de bir sahne sunmakta, ulusal olduğu kadar ulus devlet sınırını aşan kimlik taleplerinin ifade edildiği bir zemini oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Pantürkist anlatıların performatif mekânsal yansımalarından biri de Esminyatürk-Türk Dünyası Şaheserleri Parkı olmuştur.⁴⁸

Bir taraftan Avrupa kenti, Türk Dünyası Kültür Başkenti, sosyal demokrasinin kalesi olmak gibi tanım ve iddialar ortak kimliği bir arada tutmaya yarayan değerler olarak bağlama göre vurgulanırken diğer taraftan, Eskişehir’de “asıl Eskişehirli”nin bulunmadığına ilişkin bir söylem güzergâhı da yaşamaya devam eder. Eskişehirli göre, “Eskişehirli yoktur, Eskişehir zaten toplama bir şehirdir”. Nüfusun kayda değer bir kısmını Kırım Tatar, Kafkas ve

203-221. Kilisede erotik filmler gösterilmesinin Ermeni topluluğunda yol açtığı rahatsızlık ve farklı hatırlama biçimleri için bkz. Serdar Korucu, “Murat Bardakçı’nın Unuttuğu Ermeni Kilisesi”, *Agos*, 15.02. 2015, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/10602/murat-bardakcinin-unuttugu-ermeni-kilisesi> (14. 09. 2019). Hatırlama kültürü ile ilgili olarak ayrıca bkz. Beatriz Sarlo, *Geçmiş Zaman: Bellek ve Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine bir Tartışma*, çev. Peral Bayaz Charum. Deniz Ekinci (İstanbul: Metis, 2012).

47 Eskişehir’de kültür ekonomisi ve Türk Dünyası Kültür Başkenti konusuyla ilgili olarak bkz. Bayram Karakullukcu, “Kültür Ekonomisi ve Şehir Pazarlama İlişkisi: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkentliği Örneği”, *I. Genç Bilim Adamları Sempozyumu, 28-29 Kasım 2013* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013). <http://gençbilimadamlari.aydin.edu.tr/index.asp?id=20> file:///Users/ebf/Downloads/AydnniKongre-BildiriTamMetni-BayramKarakullukcu.pdf (28. 07. 2020). İstanbul’un Avrupa Kültür Başkenti, Eskişehir’in ise Türk Dünyası Kültür Başkenti oluşuyla ilgili sürecin etkinlik turizmi bağlamında karşılaştırmalı bir yorumu için bkz. M. Necdet Timur, Samet Çevik, Güzin Kıyık Kıcı, “Etkinlik Turizmi: Kültür Başkenti Etkinliklerinin Başarı Unsurları Üzerine bir Değerlendirme”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* y. 2, 2/1 (Haziran 2014): 56-83. Eskişehir turizminin gelişim stratejileri konusunda bkz. İrfan Arıkan, ed. *Eskişehir Turizm Geliştirme Projeleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006). Ayrıca bkz. Meryem Akoğlan Kozak, *Eskişehir Turizm Master Planı 2011-2015* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi, 2011).

48 <https://eskisehir.ktb.gov.tr/TR-157622/esminyaturk-turk-dunyasi-saheserleri-parki.html> (22.07.2020).

Balkan göçmenleri,⁴⁹ diğer bir grubu ise Anadolu'nun farklı kentlerinden gelen üniversite öğrencileri ve hizmet sektörü çalışanları oluşturmaktadır. Kentler için en temel tarihsel özelliklerden biri olan göç alıp göç vermek, farklı insan ve topluluk hareketleriyle şekilleniyor olmak, Eskişehirliilerin bilinçaltında yaşadıkları şehirde yerli nüfusun yokluğu, otokton halkın olmayışı fikrine yol açmakta, bu durum bazı kent sakinleri tarafından bir çeşit eksiklik olarak hissedilmektedir. Anadolu şehirlerinde görülen, bir Yozgatlı, Çorumlu olmak gibi yerel kimlik ve il sınırları örtüşmesi, Eskişehir örneğinde görülmemektedir. Bu durum aynı zamanda Eskişehir'in tipik bir taşra kenti olmasının da önüne geçmekte, kitlesel göçler ve yoğun bir üniversiteli öğrenci nüfusuyla şekillenen bir şehir olması, farklı kimlik politikaları ve kültür formasyonları bağlamında görece daha açık, demokratik, çoğulcu ve esnek bir kültürel ortamın oluşmasına yol açmaktadır.

Avrupalı şehir olma, Türk Kültür Dünyası Başkenti olma gibi makro ölçekteki kimlik tanımları, mikro düzeydeki aidiyet duygusu ve toplumsal bağlarla ilgili tereddütleri gideren imkânlar dizgesi sunmaktadır. Bütün bu dayanışma, yabancılaşma, çelişki, çatışma ve çözüm süreçleri anıtlar etrafında cereyan eden kimlik ritüelleriyle müzakere edilmektedir. Buna bağlı olarak Eskişehir'de anıta ilişkin duygusal pozisyonlar kentin kullanıcılarının siyasi görüşlerine göre kendi içinde farklılıklar göstermektedir. Kentin olağan çoğulluğu, anıtlar karşısındaki tepkilerin de çoğullaşmasını getirmektedir.

Benzer bir durum Ankara için de söz konusudur; fakat Melih Gökçek'in Ankara'sında çocuksuluk, mekânı üretenlerin ve tüketenlerin gözünde büyük bir ciddiyetle ele alınan ideolojik tarih anlatılarından tema parkı konseptine varıncaya kadar geniş bir yelpazede alımlanır ve yorumlanırken, Eskişehir kent merkezinde yapılanların önemli bir bölümü, parodi olmaktan çok hakikatin, Avrupalılığın ifadeleri olarak alımlanmakta ve değerlendirilmekte, parodi fikri daha çok tema parklarında ve bazı peyzaj düzenlemelerinde kendini göstermektedir. Bir başka deyişle, Ankara örneğinde muhafazakâr/İslamcı kent kullanıcılarının bir bölümü,

49 Geç Osmanlı'da, demiryolu inşasından sonra Eskişehir'in almış olduğu göç ve iskân politikaları konusu ile ilgili olarak bkz. Selahattin Önder, Engin Kırılı, "Osmanlı Döneminde Eskişehir'e Göçler", *Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2005): 129-144. Kentin tarihinden bir kesit için bkz. Fikret Çelikkanat, *Eskişehir* (Eskişehir: Bozkurt Matbaası, 1963). Ayrıca bkz. Fikret Çelikkanat, 50. *Yılda Eskişehir* (Eskişehir: Özgür Yayınları, 1973).

kentin bazı heykel gruplarını bir oyun, postmodern bir parodi olarak görüp maket ve heykellerden bazılarını yeri geldiğinde depoya kaldırır, bazılarını ise anıtsal kent kapıları örneğinde olduğu gibi sahiplenirlerken, Eskişehir kent merkezindeki uygulamaların genellikle büyük bir coşkuyla benimsendiği görülmektedir. Bu tasarımlar Eskişehir’de geniş kitleler tarafından ideolojik bir ciddiyetle içselleştirilmekte ve savunulmaktadır.

İki farklı kentte farklı seçmen grupları için neyin anıt neyin postmodern bir oyun olarak tema parkına dâhil edildiği, bazı noktalarda flu ve geçişken bir hal almaktadır. Ankara için kentin farklı yerlerine yerleştirilen dinazor veya robot maketleri bir oyunken Eskişehir için atlı heykel grubu ya da yunuslu kız kompozisyonu bir oyun veya bilinçli olarak tasarlanmış bir çocuksuluk değil, batılılığın, çağdaşlığın, sosyal demokratiğin, sanat ve özellikle de heykel severliğin bir ifadesi olup muhafazakârlık karşısında siyasi bir tavır alışını temsil etmektedir. Diğer taraftan her iki kentteki tasarımsal verilerin göndermelerinin sabitlenemeyeceği, kentsel imge ve nesnelerin farklı tarihsel bağlamlarda, farklı topluluk ve kuşakların gözünde sürekli anlam değiştirecek göstergeler olduğu hatırlanmalıdır. Bu bağlamda Umberto Eco’nun mimari bildirişimin tarihselliği ve anlamın dönüşümüyle ilgili söyledikleri önemlidir:

“Zaman içinde belli bazı birinci işlevlerin tüm etkilerini yitirdiklerini ve yeterli şifre bilgisine sahip olmayan gözlemcilerin bunları anlayamayacaklarını düşünmek mümkündür. [...] tarihin akışı içinde, birinci ve ikinci işlevler kayıplara uğrayabilir, yeniden duruma egemen olabilir ya da yerlerini başka işlevlere bırakabilirler. Aslında, bu kaybetme, yeniden egemen olma ya da yerini başka bir işleve bırakma tüm formların yaşamında gözlemlenen ortak bir özelliktir ve sanat yapıtlarının yorumundaki ölçütü (dar anlamda) oluşturur”.⁵⁰

Eskişehir örneğinde *anıtın yanında veya karşısında olma* gibi bir tavrın çözülüp, seyredildiği gibi, anıt fikrinin, sanat eseri ve peyzaj mimarlığının birbirine karıştığı, akışkan geçişleri olan mekânsal dokular da söz konusudur. Eskişehir’de anıt, sanat eseri olma özelliğini yitirerek peyzaj mimarlığının bir parçası durumuna, dekoratif kent mobilyasına dönüşebildiği gibi, peyzaj mimarlığının dekoratif öğeleri de anıt ya da sanat eseri muamelesi görebilmektedir. Buna bağlı olarak göstergeler⁵¹ sürekli anlam kaymasına uğramakta veya

⁵⁰Eco, *age*, 38.

⁵¹Kentsel mekânda göstergeler konusuyla ilgili olarak bkz. Barthes, *age*.

anlamı kent sakinlerinin, farklı sınıf ve toplumsal gruplardan görsel tüketicilerin, turistlerin sosyokültürel arka planına, makro ve mikro ölçekteki kimlik taleplerine göre sürekli içerik değiştirmektedir.

Odun Pazarı: Prefabrik Kültür Turizmi

Tarihselci imgelem dağarcığı ve *ulusalcı* repertuar Odun Pazarı semtinde yoğun bir görünürlük kazanmaktadır. Burada bir grup yapı restore edilip kafe, otel, müze ve hediyelik eşya mağazalarına dönüştürülerek bir cazibe merkezi yaratılırken aynı zamanda *alternatif seküler muhafazakârlık* denebilecek bir performans gerçekleştirilmektedir. Çelik Gülersoy'un İstanbul'da Soğukçeşme Sokağı'ndaki uygulamaların bir benzerine,⁵² bir başka deyişle soylulaştırma ve tarihsel olanın parodisine dayanan bir çeşit tema parkı üretimine, Eskişehir'de Odun Pazarı semtinde de rastlanmaktadır.

Eskişehir sınırları içerisinde farklı temalarla kurulan dikkat çekici sayıda müze bulunmaktadır. Bu yönüyle Eskişehir'in Anadolu kentleri arasında istisnai bir müze yoğunluğuna sahip olduğu söylenebilir⁵³ fakat kültür kenti olma vurgusunun bazı örneklerde müze kavramının enflasyonist bir şekilde kullanılmasına yol açtığı görülür. Sözelimi Odunpazarı semtinde Kurşunlu Külliyesi'nde açılan Lületaşı Müzesi temelde medrese hücrelerine yerleştirilen hediyelik eşya dükkânlarından oluşurken, revaklara yerleştirilen birkaç sergi vitrini aracılığıyla o yerin bir müze olduğu iddia edilebilmiştir. Sergi vitrinleri, yoğun turist sirkülasyonundan ötürü sergilenen objelerin seyredilmesini zorlaştıran dar bir revakta konumlandırılmışlardır. Bu müze, sergilenen objelerden ziyade, mağazasının vitrinindeki hediyelik eşyaların ilgi odağını oluşturduğu

52 Konuyla ilgili olarak bkz. Çelik Gülersoy, *Soğukçeşme Street* (İstanbul: TTOK, 2002).

53 Eti Arkeoloji Müzesi, Cumhuriyet Tarihi Müzesi, Çağdaş Sanatlar Müzesi, Çağdaş Cam Sanatları Müzesi, Lületaşı Müzesi, Eğitim Karikatürleri Müzesi, ESOĞÜ Zooloji Müzesi, Hava Müzesi, İnönü Karargâh, Odun Pazarı Belediyesi Cam Atölyeleri ve Müzesi, Kent Belleği Müzesi, Demiryolları Müzesi, Yunus Emre Müzesi, Yılmaz Büyükerşen Balmumu Heykeller Müzesi, Ballıhisar-Pessinus Açık hava Müzesi, Seyitgazi, Bor ve Etnografya Müzesi, Eskişehir Spor Müzesi kentte bulunan müzelerden bazılarıdır. Eskişehir kültür envanteri için bkz. *Eskişehir Kültür Mirası Envanteri*, <http://www.eskisehirkulturenvanteri.gov.tr/detay.aspx?ID=19> (18. 07. 2019).

bir mekândır. Hediyelik eşya satan dükkânların vitrini ile revakta sergilenen nesnelere arasında görsel bir süreklilik, kesinti, bütünlük ve yansılama/yankılanma eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Lületaşı Müzesi, kayıp başka bir lületaşı müzesinin hediyelik eşya dükkânı olduğu izlenimini yaratmaktadır. Müzede sergilenen kimlik, geçmiş ve geleneksel el sanatları, acilen tüketilmesi gereken nesnelere satışa çıkarılmış; kültürel verilerin ekonomik sirkülasyona girmesi hedeflenmiştir.

Bütün dünyada hediyelik eşya sektörünün müzeler ve müzelerin bulunduğu şehirlerin dışında başka mekânlarda da şubelerinin açılması, kimi örneklerde AVMLerin prestijli müzelere entegre edilmesi⁵⁴ kültür ve turizm endüstrisinin ürettiği ekonomik stratejilerden biridir fakat Eskişehir’de karşılaşılan temel durum, sergilediği objeleri, bu objelerle ilgili albüm ya da kitap hazırlayacak kadar bile ciddiye almayan bir müzenin, bir zanaat dalına ilişkin hediyelik eşya mağazaları aracılığıyla var olmasıdır.

Müze olarak işlevlendirilen külliye binaları, gezdiği tarihi mekânlardan daha çok, hediyelik eşya dükkânlarına, tarihin temsil nesnelere ilgi duyan fakat kendini herhangi bir turizmin değil, *kültür turizminin* aktörü olarak daha seçkin bir konumda tanımlamak isteyen turist kabilelerinin hem beklentilerine cevap vermekte hem de beklentilerini yönlendirmekte ve şekillendirmektedir. Turistlerin tarihsel mekânı olabildiğince çocuksu, hızlı ve yüzeysel tüketim talebi ile belediyenin sunmuş olduğu müze arzı ve Odun Pazarı’nın geneline hâkim olan *aşırı soylulaştırma* arasında ciddi bir uyum söz konusudur. Kültür turizminin eğitsel iddia ve koreografilerinin turistlere regresyon yaşatan bir yönü bulunmaktadır. John Urry bu durumla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Turistin oynadığı ilginç oyunlardan biri de çocukluktur. Bu özellikle bir rehberin güdümündeki otobüs turlarında açıkça ortadadır. Birisi size nereye gideceğinizi, gezinin ne kadar süreceğini, ne zaman yemek yiyeceğinizi, tuvalette ne kadar kalmanız gerektiğini vs. söyler. Gruba (ya da sınıfa) ayrıca ahmakça sorular sorulur [...] Yine de bu turlar, turist olma oyunu oynadıklarının farkında olan insanlar tarafından bile takdir edilmektedir; benimsenmesi gereken oyunlardan biri de ‘çocuk olma’ oyunudur.”⁵⁵

54 Ritzer, *age*, 56-57.

55 John Urry, *Turist Bakışı*, çev. Enis Tataroğlu, İbrahim Yıldız (Ankara: Bilge-Su, 2009), 162-163.

Kafeleri, otelleri, restoranları, kültür merkezleri ve müzeleri ile Odun Pazarı, geleneğin, tarihin çağdaş bir şekilde, *muhafazakârlaşmadan muhafaza edildiği* bir yer, bir sahne ya da film seti olarak tahayyül edilmiş ve mekânsal olarak işlevlendirilip örgütlenmiştir. Odun Pazarı, ulusal benlik ve biz kavrayışının kendi kalarak değişmesi, kültürün milli özelliklerinin muhafaza edilerek dönüşmesine yönelik söylem repertuarının⁵⁶ bir çeşit tema parkı aracılığıyla mekânsallaştırılmasıdır. Odun Pazarı'nın soylulaştırılması,⁵⁷ sadece kentte bulunan farklı tarihsel bir katmanın bütüne dâhil edilerek değerlendirilmesi değil, kent merkezinde konumlandırılan Avrupa kimliğinin farklı temsillerine karşı, ulusal kimliği/benliği vurgulayan/dengeleyen bir başka ağırlık merkezi olarak kurgulanmasıdır da. Fakat bu ulusal ağırlık ve temsiliyet merkezi aynı zamanda dünyayla eklemlenme iradesini içinde barındırmaktadır. Söz konusu semtin UNESCO geçici miras listesine girmesi ve Japon mimar Kengo Kuma'nın Odun Pazarı'nın geçmişine göndermede bulunarak ahşap malzemeyle inşa ettiği modern sanat müzesi, turizm endüstrisinin yerel ve tarihi olanı, çağdaş ve global kültür/sanat ortamıyla birleştirmeye dönük bir mekânsal yeniden üretim çabasını yansıtmaktadır.

Kültürel Kimlik Kontrolleri ve Frenleri Olarak Yerel Motifler

Cumhuriyet tarihinde sıklıkla vurgulanan batılılaşırken/çağdaşlaşırken Türk kültürünün muhafaza edilmesi anlayışının izleri Eskişehir'de Avrupalı olduğu kabul edilen kentsel tasarımlara yerel motifler ekleme çabasında da kendini duyumsatır; form anlamında batılı addedilen her türlü tasarımı yerel olduğu varsayılan bir takım dekoratif motiflerle harmanlama zorunluluğu hissedilmiş

56 Bkz. Toplumsal dönüşüm ve yeniliğin Türk kültürünü tarihsel bir süreklilik içinde muhafaza ederek gerçekleştirilmesi gerektiği fikri ile ilgili olarak 20. yüzyılın ilk yarısında sürdürülen bazı tartışmalar için bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Kemal Bek (İstanbul: Bordo-Siyah, 2005). Ayrıca bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996). Ayrıca bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, haz. Birol Emil, 2. bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996).

57 Eskişehir'de tüketim mekânları ve soylulaştırma süreçleriyle ilgili olarak bkz. Erhan Akarçay, Nadir Suğur, "Eskişehir'de Kentin ve Tüketim Mekânlarının Dönüşümü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 71/3 (2016): 797-825.

görünür. Örneğin Paris'te bulunan Pont Neuf ve benzerlerinden esinlenerek tasarlanan köprü kemerlerinin içine İslam sanatında kullanılan geometrik formlar demir döküm paneller şeklinde yerleştirilmekte, böylece bir çeşit aşırı batılılaşma veya mekanik taklit fikrinin önüne geçecek bir sentez, bir tür *özcü kimlik freni* icat edilmektedir. Batılılığı tarihselci formlar içinde alımlayan bir zihinsel pozisyon, milli olanı yine tarihsel süsleme sözlüğünden seçtiği öğeler aracılığıyla inşa ve temsil etmektedir. Söz konusu İslam sanatı esinimli geometrik desen, batılı bir form olarak tasarlandığı düşünülen mekânlara/yüzeyle bir çeşit mühür gibi vurulmakta/dâhil edilmektedir. Porsuk Çayı'nın ıslah edilmesi sırasında örülen duvarlardaki taş desenli doku üzerinde veya kentin çeşitli noktalarında mekânı tanımlamak ve sınırlandırmak için kullanılan çitlerde bu motiflerle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla Odun Pazarı'nda mekânsal olarak üretilen tarihselliğin uzantısı, kentin Avrupa kent imgesinin niyet edilmemiş parodisine de geometrik motifler aracılığıyla sızmakta, kimlikle ilgili kaygıları hem gidermekte hem de bu kaygıların yeniden üretimini ve sürekliliğini sağlamaktadır.

Kimlik frenleri işlevi gören diğer örneklerle parklarda karşılaşmaktadır. Kentin çeperinde kurulan Sazova Bilim Sanat ve Kültür Parkı ile Kent Parkı kapladıkları alanla dikkat çekici projelerdir. İki buçuk dönem Anadolu Üniversitesi rektörlüğü yapan Büyükerşen'in,⁵⁸ eğitim faaliyetlerine kentsel tasarım aracılığıyla devam etme arzusunun yansımaları bu mekânda da görülmeye devam etmektedir. Söz konusu parklar, kent içindeki meydan ve kavşak düzenlemelerinden farklı olarak *postmodern bir tema parkı* ve *parodi bilinciyle* ama aynı şekilde yoğun bir siyasi ve duygusal yatırım, ideolojik bir repertuarla birlikte inşa edilmişlerdir. Sazova Bilim Kültür ve Sanat Parkı, Türkiye'de ilerlemeci ve aydınlanmacı siyasetin temel referans noktalarının art arda sıralanmasından oluşan didaktik bir programı yansıtmaktadır; fakat bu kavramlar, yerel olanla bütünleşerek bir senteze ulaşıldığı iddiası vurgulandığı sürece meşruiyet kazanmaktadır. Bu yaklaşımı sergileyen bir durumla Hayal Şatosu'nda da karşılaşmaktadır. Temelde Disneyland⁵⁹ esinimli olan bu şatonun, Türkiye'nin farklı bölgelerindeki kule formlarının bir araya getirilerek oluşturulması tercih edilmiştir. Şatoya entegre edilmiş Galata Kulesi, Topkapı Sarayı'ndaki Adalet

58 Taşçı, *age*, 376.

59 Bkz. Tema parkı, özellikle Disney World konusunda bkz. Zukin, *age*.

Kulesi muhayyel kale burçları ve farklı camilerin minareleri gotik bir kompozisyonla birleştirilerek giriş kapısının çevresine İslam sanatındaki geometrik desenler yerleştirilmiştir. Pinokyo ve Külkedisi gibi Avrupa kökenli masallar ile Nasrettin Hoca ve Keloğlan gibi yerel kahramanlar bu parkta ve Hayal Şatosu'nda canlandırılmaktadır. *Kültürel ve psiko-sosyo-mekânsal bir melezlik toplamı* olan Eskişehir yeni *melezlenme süreçlerinin* dinamiklerini sürekli yeniden üretmekte ve tüketmektedir.⁶⁰

Daha farklı bir işleve sahip olmakla birlikte, Eskişehir'deki Hayal Şatosu'nun mimari tasarımında üretilen bu sentezin benzer bir örneğine başkentte Türkiye'nin en büyük lunaparklarından biri olan Ankapark'ta, ağırlıklı olarak Selçuklu formlarından esinlenerek oluşturulmuş tarihselci üsluptaki yapıda rastlanmaktadır. Anadolu Ortaçağ'ının ikonik yapılarından eklektik bir şekilde yararlanılarak kompoze edilmiş minare, türbe, taç kapı ve kale burçları gibi öğelerden oluşan bir form repertuarı müşterilerini zorunlu bir mimarlık tarihi dersine tâbi tutar. Düşlerin, eğlencenin, salgılanacak adrenalinin bile millileştirilmesi beklenmektedir. Her iki örnekte de muhayyel bir *tarihsel bizle*; özdeşim kurulan ve benimsenen tarihe referans vermeden eğlencenin meşruiyetini sağlayamayan bir kültürel atmosferin farklı içerik ve tonlardaki ideolojik/didaktik repertuarların tasarımsal ve mekânsal sonuçlarıyla karşılaşmaktadır. Geçmişe, kültüre, topluma, ortak hafızaya, dinsel veya siyasi kimliğe ve gelecek tasarımı ile çatışmayan bir eğlence önerisi söz konusudur. Benzer didaktik ve tarihselci dil ile ideolojik refleksler üzerinden hareket edilse de değişim karşısında duyulan kaygının içeriği ve kaygıya verilen cevabın niteliği farklılaşmaktadır. Eskişehir'de Hayal Şatosu'nda ve Ankapark'ta İngilizce adıyla Wonderland Eurasia'da tarihe referans vermeden hayal kuramayan bir kültür coğrafyasının farklı mekânsal üretimleri, kolektif imgelemin değişim hızını kontrol etmeye çalışan *özcü kimlik frenleriyle* donanmıştır. Şimdiki zamanın anksiyetesi bağlanma/eğlenme aracılığıyla aşılmaya çalışılırken her iki kentte de mimari form ve süsleme öğelerinden oluşan kimlik frenleri, farklı nüansları bulunan muhayyel bir öz-kimlik kurgusunun tehdit al-

60 Postkolonyal çalışmalar bağlamında *melezlik* kavramı için bkz. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 2006). Ayrıca bkz. Jan Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture: Global Melangé*, 2. edisyon (New York, Toronto, Plymouth UK: Rowman&Littlefield Publishers, 2009).

tında olduğuna ilişkin kaygılara karşı geçici bir sakinleştirici işlevi görmektedir.

Walter Benjamin “Her çağ bir sonraki çağı sadece düşlemez, aynı zamanda düş kurarak onu uyanmaya da zorlar. Sonunu kendi içinde taşıy ve geçmişte Hegel’in de tespit ettiği üzere, bu sonu kurnazca tertipler” diye yazar.⁶¹ İlk bakışta ideolojik bir pozisyon, geçmiş ve geleceğe büyük bir coşkuyla projekte edilirken *çocuksu bir şimdiki zamanın* içinde hapsolmuş görünen bu kentsel düzenlemeler, bir noktadan sonra çözülmeye başlamış; üretilen formlar artık sürdürülemez boyutlara ulaştığında büyü de bozulmuştur. Büyükerşen dönemiyle tanımlanabilecek çocuksuluk Eskişehir’i var eden palimpsestin⁶² katmanlarından biri olarak şehir tarihindeki yerini almıştır. Diğer taraftan mekân düzenlemeleri bağlamında yirmi yıllık bir zaman dilimine yayılan, sosyal demokrasiyle özdeşleştirilmiş naif bir mekânsal performans sürecinin nitelik değiştirerek yeni bir evreye girmek üzere olduğu görülmektedir. Yazgan Mimarlık tarafından hazırlanan ve *LEAF Awards 2017*, Avrupa’nın en iyi kentsel tasarım ödülünü kazanan Hamamyolu Urban Deck projesi,⁶³ Japon Mimar Kengo Kuma’nın Odun Pazarı’nda ahşap ağırlıklı malzemeyle inşa ettiği 2019 yılında açılan çağdaş sanat müzesi OMM,⁶⁴ projesi 2013’te Uludağ Mimarlık tarafından hazırlanan ve 2020’de *World Architecture Community Awards 33rd Cycle* ödülünü alan Eskişehir Yüksek Hızlı Tren Garı,⁶⁵ çocuksuluk döneminin sorgulanmaya başlandığı izlenimini uyandıran mimari veriler ve kentsel tasarımlar olarak belirlemektedir.

61 Benjamin, *age*, Bd. 2, 1249. “Jede Epoche träumt ja nicht nur die nächste, sondern träumend drängt sie auf das Erwachen hin. Sie trägt ihr Ende in (...) sich und entfaltet es-wie schon Hegel erkannt hat-mit List”. .

62 Eskişehir’in farklı bir tarihsel katmanı, 1945-1960’lı yıllarını içeren mimarlık verileriyle ilgili olarak bkz. Güler Koca, Rana Karasözen, “1945-1960 Dönemi Eskişehir Modern Kent Oluşumunda Öne Çıkan Yapılar”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *Anadolu University Journal of Social Sciences* 10/3 (2010): 191-211.

63 Özüm İtez, “Hamam Yolu Park ve Meydan Düzenlemesi (Hamamyolu Urban Deck)”, <https://www.arkitera.com/proje/hamamyolu-park-ve-meydan-duzenlemesi-hamamyolu-urban-deck/> (26.11.2019).

64 Proje için bkz. Patrick Lynch, “Kengo Kuma & Associates Unveils Stacked Timber Museum in Turkey”, <https://www.archdaily.com/869463/kengo-kuma-and-associates-unveil-stacked-timber-museum-in-turkey> (16-07-2019).

65 Uludağ Mimarlık, “Eskişehir Yüksek Hızlı Tren Garı”, <http://uludagarch.com.tr/portfolio/eskisehir-yukse-hizli-tren-gari/> (23-04-2020).

Sonuç

Dünya’da ve Türkiye’de tarihselciliği bir parodi olarak yeniden yorumlayan ve uygulayan postmodern mimarlık, büyük tema parklarından küçük ölçekli kentsel tasarımlara varıncaya kadar farklı kent dokularının yeniden üretim sürecine yeni bir dinamik olarak eklenmiş; sokak ve kent manzaralarının bazı yüzlerini dönüştürmüştür. Eskişehir’de kentin önemli katmanlarından birini postmodern kent tasarımları oluşturmuştur fakat Eskişehir dünyadaki farklı mimarlık ve kentsel tasarım akımları ve kültür endüstrisinde yeni arayışlardan belli ölçüde etkilenirken postmodernizmin parodi kavramını, tarih, ideoloji ve hakikat rejimi üzerine eleştirel söylemlerini ve dünyayı ironize edişini uzun bir zaman aralığında kavrayamamış, hatta bazı örneklerde dünyaya kaybolan büyüsünü seküler bir metafizik üretimi aracılığıyla adeta yeniden kazandırmaya çalışmıştır. Eskişehir’de gerçekleştirilen kentsel mekân düzenlemeleri, sosyal demokrasiyi, özgürlüğü, çağdaşlığı, sekülerizmi toplumsal yaşamın geneline yayılan bir veri olarak değil, Avrupa kent imgelerinden oluşan tema parkı çerçevesinde konsantre bir şekilde deneyimlemek isteyen; ortaya çıkan kamusal mekânların tema parkına dönüştüğünü görmek yerine hayata geçirilmiş idealler olarak hissetmek konusunda ısrarlı olan bir belediye başkanı ve onu var eden toplumsallıkla, kitlelerin sosyo-politik ve mekânsal talepleri, onay ve teşvikleriyle şekillenmiştir. Bu süreçte kentsel tasarım kalitesi konusunda mimarlar tarafından dile getirilen itiraz ve eleştirilerin önemli bir bölümü görmezden gelinmiştir.

Tarihselci Avrupa esinimli kentsel mekân düzenlemeleri ve sosyal demokratiyle ön plana çıkan Eskişehir’deki anıtlar, ağırlıklı olarak ulusalcılığın ve seküler muhafazakârlığın farklı yüzlerini ve katmanlarını sergilemekte, anıt, heykel, kent mobilyası ve peyzaj çalışmaları arasında *çocuksu geçişkenlikler* ve *süreklilikler* dizgesi bulunmakta, bu veriler kentsel mekânın yeniden üretiminde önemli referans noktaları olarak işlev görmektedirler. Söz konusu kentsel tasarımlar bir taraftan çağdaşlık, sosyal demokrasi, Avrupalılık, tarihsellik gibi kavramları vurgulamaya çalışırken diğer taraftan ulus devletten kültürel Pantürkizm’e uzanan bir ulusalcılığı içeren imge ve mekânsal sembollerin üretimine sahne olmuştur. Prag ve Strasburg’la özdeşim kurulup, Amsterdam tarzı tekne ve Venedik gondollarının Porsuk Çayı’na indirildiği Eskişehir aynı zamanda 2013’te Türk Dünyası’nın kültür başkenti olmuş; her türlü

tarihsel ve kültürel imge, anıt ve peyzaj düzenlemesi, kültür ve turizm endüstrisinin meta üretim sürecinin parçası olarak işlev kazanmıştır.

Türkiye’de mekâna ilişkin tarihselci imgelem, birbirine karşıt gibi görünen ideolojiler tarafından benzer şekillerde benimsenmiş ve sürekli yeniden üretilmiştir. Gerek Büyükerşen’in Eskişehir’i gerek Gökçek dönemi Ankara Büyükşehir Belediyesi’nin bazı uygulamaları, çok daha geniş bir postmodern zamanın ruhundan, turizm ve kültür endüstrisinden beslenerek farklı mekânsal *melezlikler* üretmişlerdir. Her bir kent ve anıt örneğinde ideolojik göndermelerin içeriği, söylemi ve imge dağarcığı farklı ölçeklerde değişmiş fakat tarihselcilik ve çocuksuluk bağlamında ortak sayılabilecek bir dil içinden kentsel mekânla iletişim ve etkileşim kurulmuştur.

KAYNAKÇA

- “Ankara’nın RP’li Başkanına Tepkiler Sürüyor, Sökülen Heykeller Atatürk Kültür Merkezi’ne Dikilecek”. *Cumhuriyet Gazetesi*. 8 Haziran, 1994, 3.
- Akarçay, Erhan. Nadir Suğur. “Eskişehir’de Kentin ve Tüketim Mekânlarının Dönüşümü”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 71/ 3 (2016): 797-825.
- Aksoylu, Sevin. “Kentın Pazarlama ve Markalaşmasına Yönelik Eylemlerin Turizme Etkilerinin Eskişehir Örneğinde İncelenmesi”. *İdeal Kent*. 8 (Ocak 2013): 150-169.
- Anderson, Benedict. *Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis, 1993.
- Arıkan, İrfan. ed. *Eskişehir Turizm Geliştirme Projeleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ashworth, Gregory. Mihalis Kavaratzis. ed. *Towards Effective Place Brand Management: Branding European Cities and Regions*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2010.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*. 2. bs. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996.
- Barthes, Roland. *Göstergeler İmparatorluğu*. çev. Tahsin Yücel. 3. bs. İstanbul: YKY, 2007.
- Batuman, Bülent. *Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekân Siyaseti*. çev. Şahika Tokel. İstanbul: Metis, 2018.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. 6. bs. Ankara: Doğubatı, 2011.

- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. 16. bs. İstanbul: Ayrıntı, 2017.
- Benjamin, Walter. *Das Passagen-Werk*. Bd. 1, Bd. 2. ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 2006.
- Bodur, Feyyaz. "Eskişehir Sinemalarının Dünü ve Bugünü". *Kurgu Dergisi*. 8 (1990): 203-221.
- Boorstin, Daniel Joseph. *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Vintage Books, 1992.
- Bourdieu, Pierre. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkurt. Ankara: Heretik, 2015.
- Bozkurt, Mehmet Sadık. *Bir Ömür Ki Yılmaz Büyükerşen*. Ankara: Bilim ve Sanat, 2018.
- Cebeci, Oğuz. *Edebi Zevk Yargısı: Yüksek ve Popüler Edebiyat & "Kitsch"*. İstanbul: 2020, İthaki.
- Çelikkanat, Fikret. *Eskişehir*. Eskişehir: Bozkurt Matbaası, 1963.
- 50. *Yılda Eskişehir*. Eskişehir: Özgür Yayınları, 1973.
- Eco, Umberto. *Mimarlık Göstergebilimi*. çev. Fatma Erkman Akerson. İstanbul: Daimon Yayınları, 2016.
- Eskişehir Kültür Mirası Envanteri*. <http://www.eskisehirkulturenvanteri.gov.tr/detay.aspx?ID=19> (18. 07. 2019).
- Esminyatürk-Türk Dünyası Şaheserleri Parkı*. <https://eskisehir.ktb.gov.tr/TR-157622/esminyaturk-turk-dunyasi-saheserleri-parki.html> (22.07.2020).
- Evren, Savaş. Nazmi Kozak. "Eskişehir'in Çekici Faktörlerinin Günübürlük Ziyaretçilerin Bakış Açılıyla Değerlendirilmesi". *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*. 23/2 (Güz 2012): 220-232.
- Fındıklı, Erhan Berat. ed. *Toplumsal Hafıza, Mimarlık, Tarih ve Kuram: Uğur Tanyeli ile Söyleşi*. İstanbul: Everest, 2017.
- Getz, Donald. *Event Studies: Theory, Research and Policy for Planned Events*. Amsterdam, Boston: Elsevier, 2007.
- Goffman, Erving. *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. 2. bs. İstanbul: Metis, 2018.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. haz. Kemal Bek. İstanbul: Bordo-Siyah, 2005.
- Gülersoy, Çelik. *Soğukçeşme Street*. İstanbul: TTOK, 2002.
- Hobsbawm, Eric. Terence Ranger. ed. *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992.

- İtez, Özüm. "Hamam Yolu Park ve Meydan Düzenlemesi (Hamamyolu Urban Deck)". <http://www.arkitera.com/proje/6591/hamamyolu-urban-deck> (16.07. 2019).
- Jencks, Charles. *Post-Modernism: The New Classicism in Art and Architecture*. New York: Rizzoli, 1987.
- Kaçar, Duygu. Açılya Alpan. "The revival of the industrial heritage in Eskişehir-Turkey through the rehabilitation of the Porsuk River". *Global Built Environment Review Special Edition* (2018): 86-100.
- <https://www.globalbuiltenvironmentreview.co.uk/wp-content/uploads/2018/05/KacarAlpanGBER-2018ASpecialIssue.pdf> (7.07. 2020).
- Karakullukcu, Bayram. "Kültür Ekonomisi ve Şehir Pazarlama İlişkisi: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkentliği Örneği". *I. Genç Bilim Adamları Sempozyumu, 28-29 Kasım 2013* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, 2013). <http://genccbilimadamlari.aydin.edu.tr/index.asp?id=20file:///Users/ebf/Downloads/AydnniKongre-BildiriTamMetni-BayramKarakullukcu.pdf> (28. 07. 2020).
- Kavaratzis, Mihalis. Gary Warnaby. Gregory J. Ashworths. ed. *Rethinking Place Branding: Comprehensive Brand Development for Cities and Regions*. Chippenham UK: CPI Antony Rowe Books, 2018.
- Koca, Güler. Rana Karasözen. "1945-1960 Dönemi Eskişehir Modern Kent Oluşumunda Öne Çıkan Yapılar". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Anadolu University Journal of Social Sciences*. 10/3 (2010): 191-211.
- Kocaman, Enise. Online Mülakat: Erhan Berat Fındıklı. İstanbul-Berlin, 30. 11. 2019.
- Koç, Evrim. "City Branding/Image Building as a New Paradigm: The Case of Eskişehir". Doktora Tezi, METU, 2018.
- Korucu, Serdar. "Murat Bardakçı'nın Unuttuğu Ermeni Kilisesi". *Agos*. 15.02. 2015. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/10602/murat-bardakcinin-unuttugu-ermeni-kilisesi> (22. 07. 2020).
- Kozak, Meryem Akoğlan. *Eskişehir Turizm Master Planı 2011-2015*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi, 2011.
- Lefebvre, Henri. *Kentsel Devrim*. çev. Selim Sazer. İstanbul: Sel, 2011.
- *Mekânın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel, 2014.
- Lynch, Patrick. "Kengo Kuma & Associates Unveils Stacked Timber Museum in Turkey". <https://www.archdaily.com/869463/kengo-kuma-and-associates-unveil-stacked-timber-museum-in-turkey> (16-07-2019).
- MacCannel, Dean. "The Staged Authenticity: Arrangement of Social Space in Tourists Settings". *American Journal of Sociology*. 79/3 (Kasım 1973): 589-603.

- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik, 2017.
- Mills, Charles Wright. *Sociological Imagination*. Fortieth Anniversary Edition. New York: Oxford University Press, 2000.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Dost, 2006.
- Önder, Selahattin. Engin Kırılı. "Osmanlı Döneminde Eskişehir'e Göçler". *Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/1 (Haziran 2005): 129-144.
- Peker, Ali Uzay. "Ankara Kent Kapıları Neyin Zaferi". *Arkitera*. https://www.arkitera.com/gorus/470/ankara-kent-kapilari-neyin-zaferi_ (16. 07. 2019).
- Pieterse, Jan Nederveen. *Globalization and Culture: Global Melangé*. 2nd edition. New York, Toronto, Plymouth UK: Rowman&Littlefield Publishers, 2009.
- Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. 4. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Sarlo, Beatriz. *Geçmiş Zaman: Bellek ve Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine bir Tartışma*. çev. Peral Bayaz Charum. Deniz Ekinci. İstanbul: Metis, 2012.
- Seçilmiş, Cihan. "Ziyaretçilerin Gözüyle Eskişehir Turizminin Gelişmesini Etkileyen Sorunlar". *İşletme Araştırmaları Dergisi*. 3/3 (2011): 37-57.
- Şentürk, Levent. *Kiç Sözlüğü*. Kocaeli: Kült Neşriyat, 2014.
- Şimşek, Gül. "River Rehabilitation with Cities in Mind: The Eskişehir Case". *METU JFA*. 31/1. (2014): 21-37. http://jfa.arch.metu.edu.tr/archive/0258-5316/2014/cilt31/sayi_1/21-37.pdf (7.07. 2020).
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Yaşadığım Gibi*. haz. Birol Emil. 2. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Tanyeli, Uğur. *Binalar Konuşunca Mimarlık Susar*. İstanbul: SMD, 2007.
- Taşçı, Cemalettin N. (söyleşi). *Yılmaz Büyükerşen: Zamanı Durduran Saat*. 5. bs. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Timur, M. Necdet. Samet Çevik, Güzin Kıyık Kıcı. "Etkinlik Turizmi: Kültür Başkenti Etkinliklerinin Başarı Unsurları Üzerine bir Değerlendirme". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. y. 2. 2/1 (Haziran 2014): 56-83.
- Uludağ Mimarlık. "Eskişehir Yüksek Hızlı Tren Garı". <http://uludagarch.com.tr/portfolio/eskisehir-yukse-hizli-tren-gari/> (23-04-2020).
- Urry, John. *Turist Bakışı*. çev. Enis Tataroğlu, İbrahim Yıldız. Ankara: Bilge-Su, 2009.
- *Mekânları Tüketmek*. çev. Rahmi G. Ögdül. 3. bs. İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- Venturi, Robert. Denis Scott Brown, Steven Izanour. *Las Vegas'ın Öğrettikleri: Mimari Biçimin Unutulan Simgeselliği*. çev. Serpil Merzi Özaloğlu. İstanbul: Şevki Vanlıoğlu Mimarlık Vakfı, 1993.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. 3. bs. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.

Zencir, Ebru. *Eskişehir Turizm Master Planı*. https://www.academia.edu/12764829/Eskişehir_Turizm_Master_Planı (1. 11. 2019)

Zukin, Sharon. *The Culture of Cities*. Cambridge Massachusetts: Blackwell, 1995.

Eskişehir As an Ideological Theme Park

ABSTRACT

This article examines the urban design and monuments produced in Eskişehir within the context of tourism, cultural industry and the production of ideological imagery during the period of Mayor Yılmaz Büyükerşen (1999-2020), referring to world cities in general and to Ankara in particular. It analyses the socio-economic, political and cultural dynamics of the formation of urban space and tries to answer questions such as how the intended and unintended fragments of post-modern ideological theme parks shaped the urban landscape, how historicism in urban design, renovation and gentrification was instrumentalized as an ideological expression, and how the roles of mayors were socially constructed and approved. While the article decodes the urban signs of Eskişehir in the Barthesian sense, it also deconstructs the fragments of urban space and design using the concepts of *historicism and postmodernism as a parody of the past* (Charles Jencks), *Simulation* (Jean Baudrillard), *childishness* (Walter Benjamin), *for the monument and against the monument* (Henri Lefebvre), and *architectural communication and history* (Umberto Eco) as a theoretical framework.

Key words: Eskişehir, tourism, cultural industry, space, society, ideology, postmodernism, urban design

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Selami Varlık. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Kitap, 2021. 352 sayfa.

Tuğba Ekinci

İstanbul Üniversitesi
ekincitugba1@hotmail.com
orcid: 0000-0003-0980-4614

Okuyucuya sunulan bir metin yazarın aidiyetlerinden kopuk değilse de metnin bağlamı kendisini okura yeniden açar. Açıklama ve anlama arasındaki gerilim, örneğin metne hem katılma hem direnme, metnin nesnellüğünün de direnmesi, yani kavramları sahiplenmede başa çıkma gerilimi salt çatışma ya da uyumdan çok iç içe ve karşılıklı bir faaliyet olarak devam eder. Bu bağlamda metnin anlamı “iki arada”dır, sabitlenmemiştir. Aşırı yorum sorunu ya da rasyonel açıklamanın okuyucuya set çekmesi arasındaki gerilimin hermenötik dengesi, iki tarafa rastgele özgürlükler atfetmekle çözülmez. Eserin temel sorularından olan aidiyet (*appartenance*) ve mesafeleşme (*distanciation*) ilişkisi oldukça kırılğan bir meseleye de ışık tutar: Örneğin aidiyetlerimiz hangi aşamada kimlikçiliğe dönüşür? Kimlikçilik eleştirisinin diyalektik kutbu olarak yöntemsel bir nesnellüğün sınırları nerede başlar ve biter? Selami Varlık'ın eseri “ya (...) ya da” ikiliğine mecbur olmadığımızı dair olanaklara mercek tutuyor. Üstelik bu denge arayışı gerilimsiz bir melezlik övgüsü yerine çatışma riskini daima saklı tutmayı öneriyor.

Yazar uzun soluklu bir birikimin neticesi olduğunu ihsas eden eserinde metin ile okurun keşişim alanında, başka dünyaların/aidiyetlerin karşılaşmasının neticesi olarak temellük (*appropriation*) faaliyetini konu edinmektedir. Metin ancak okurla tamamlanabileceğinden temellük faaliyeti kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazlık yazarın hatırlatmasıyla Ricoeurcü anlamda “nasıl temellük ettiğimiz”i irdelemeyi gerektirir (s. 14). Ricoeurcü çıkışta üç aşamalı bir “hermenötik yay”dan söz eden yazar, konumlanmışlıktan eleştireliliğe, buradan yine inanca ve öznelliğe yer açan bir hermenötik

döngünün takip edildiğinden söz eder. Sözü edilen aşamalar ön-anlama, açıklama ve temellük etme şeklindedir. Varoluşsal ilksel aidiyetin ardından nesnel bir mesafeleşme gerçekleşir fakat bu nesnellüğün okurca yeniden düzenlenmesi temellük olarak ifade edilir. Bu aşamada temellük, ilksel-varoluşsal modda daha çok mülkleştirmeye benzerken eleştirel dolayımından geçen sahiplenmede kendiliğın “mülksüzleşme”sine (desappropriation) ve kendini anlamaya aracı olur. Yani temellük sonda gerçekleşirken yetkin anlama faaliyetinin başlangıcı olur. Bu aşamada egemen öznen kaynaklanan sorunlar izale edilebilir (s. 17-18).

Temellük “eşitleyici”, yazısallıkta “çağdaş ve benzer” olanı görebileceğimiz bir “gibi- görme”dir (s. 21, 319). Şimdi ile geçmişin, kendilik ve geleceğin ilişkilendirilmesini, gediğın kapatılmasını sağlayan imkânsa tahayyüldür (*imagination*). Çünkü ilk aidiyet hâlinde çıkışın getirdiğı yabancıliğın yeniden aşına kılınması gerekmektedir. Tahayyül dilsel bir faaliyet olduğundan eleştirel ve üreticidir, çünkü yazara göre “metnin anlamı apaçık olmadığı için, bugüne uyarlanması özel bir gayret gerektirir” (s. 23, 27). Bu bağlamda yazar “benzemeyende benzeyeni bulmak” işlevi gören metafor gibi tahayyül de temellük için düşünür. Burada metafor, bir sözcükten öte üslup, hatta tavırdır, okuma ediminin canlı bir organizasyon olarak düşünülmesidir. İnşa edilen benzerlik olarak metafor gibi tahayyül de ortaklığı farklarla birlikte ve onlara rağmen görür. Üstelik dilsel gerilim gerçeklikte de bir gerilime ve benzerliğe alan açar (s. 286-7). Sorun büyük ölçüde okurun dünyasına ve şimdiye indirgenmesi kaçınılmaz olan metinde yorumun sınırları sorunudur, yani poetik olanın deneyimselliğı ile kavramsal olanın rasyonelliğı arasındaki gerilimin nasıl örgütleneceğı. Yazarın temellük ve tahayyül bağlamında okurdaki dönüşümün ardından asıl olarak önemsemediğı metindeki semantik yenileşim, birbirine radikal bir şekilde direnmekle değil, kendiliğı dönüştürürken koruyan bir karşılıklılıkla mümkün olur.

Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde yazar felsefi söylemin poetik imkânlar taşıyan varoluşsal dille kurduğı aidiyet ve mesafeleşme ilişkisini, İkinci Bölüm’de temellükte aşırı yoruma set çeken okurun dönüşümünü, Üçüncü Bölüm’de ise metindeki semantik yenileşimi işlemektedir. Eserin temel tezini oluşturan hermenötik yay, yazarın bu üçlü tasnife uygun olarak inşa ettiğı metnin her bir bölümüne odaklanarak takip edilebilir.

Birinci Bölüm’de yazar, anlamın açıklanmasında kavramın tedavül tarihinin dikkate alınması gerektiğı uyarısıyla başlar. Geleneksel ve dilsel ortamdan çıkamayan felsefe faaliyeti, inançlar ve aidiyetlere dayalı “düşünüm-öncesi” alandan, sembollerden gelen malzemeyle başlar. Semboller felsefi yenileşimin hem zemini hem imkânıdır. Rasyonel açıklama alanı “ortadan” başlar, icat edilmez ama yeniden keşfedilir. Ricoeurcü herme-

nötik bir serbest atış alanı değildir, poetik imkânlarıyla anlam genişliğine alan açsa da düşünümsel devamında nesnellik kaygısından türetilir. Burada Gadamerci aidiyeti ifade eden gelenek ve önyargı doğrudan devralınırken yazarın mukayeseli yorumlarında Ricoeurcü ufkun Gadamer'den başka bir çizgi sunduğu vurgulanır.

Sembollerin zemin olması gibi felsefe de felsefe-olmayan'dan, inançtan başlar. Burada inanç bir bağlamı anlamak ve oradan başlamak zorunluluğunu ifade etmektedir. Eser boyunca vurgulanan “inanmak için anlamak, anlamak için inanmak” bu ilişkiselliğin ve gidiş gelişlerin neticesidir. Ricoeur aracısız bir özbilincin imkânsızlığından, bu nedenle düşünen öznenin merkez-dışılığından bahseder. Bu kırılğanlık için “yaralı cogito” der (s. 67). Bu durumda felsefenin sembollere başvurması gibi cogito da varlığın ve başkalarının dolayımına muhtaçtır. Bunun için Ricoeur, aidiyete ve analitik betimleyici kıstaslara dayalı bir yan yanılığı savunur. Varlığa bağlı olmak, özne nesne gerilimini kısır döngü olmaktan çıkararak ilişkisel bir yorumu mümkün kılar. Geçmiş ve gelenek devralınan hâliyle sabit değildir, bu açıdan gelenek ve metinsel miras okuru da dönüştürür çünkü yazarın ifadesiyle “... biz geçmiş sorgulamadan önce geçmiş bizi sorgular” (s. 80).

Birinci Bölüm'ün ilk yarısında okurun aidiyetinden başlayan yazar, ikinci kısımda metnin nesnellğine ve okurun, aidiyetlerini askıya alarak metinle mesafe kurmasının nasıllığına odaklanır. Aidiyetin ilksel öneminin altını çizen Varlık, bu kez yerleşikliğın diyalektik dengi olarak mesafeden söz eder. Yani mesafeleşme ve aidiyet birbirini yok etmez. Metnin özerkliği ondaki nesnellik arayışını temin ettiği gibi metin, yazarın öznel niyetinin ürettiği ortamdan bağımsız başka bağlamlara tercüme edilebilir (s. 87). Yani temellük yazarın psikolojisine değil metnin anlamına yöneliktir.

Fenomenoloji ile hermenötik arasında da dil sorusundan gelen ortaklık yönüyle diyalektik bir bağlantı vardır. Bu açıdan hermenötik fenomenolojinin bir imkânıdır ve “hermenötiği betimsel fenomenolojiye aşılacak gerekir” (s. 92). Açıklama ve anlama arasındaki denge arayışında Ricoeur Dilthey'e yaklaşırken Heidegger'deki epistemolojiyi dışlayan yorumdan uzaklaşır (s. 95). Çünkü ona göre mesafeleşmeyi zorunlu kılan zaten öznenin aidiyetidir.

Anlama faaliyeti öznenin önyargılarının gerilimsiz bir kabulü değildir. Fakat eserde tümel olarak da takip edilen soru, nesnel anlama sonrası öznel sahiplenmenin ve kavramsal katılıktan semantik bir yenileşime yeniden dönüşün nasıl mümkün olabildiğidir. Kavramsal açık seçiklikle şiirsel dilin dinamizmi birbirini hem yerleştirir hem çoğullaştırır. Böylece bir açıdan hukuk hermenötiğindeki yasa olay ilişkisi gibi, canlı deneyimin sabit olanı yenileyici yanı devreye girer.

Eserin İkinci Bölüm'ünde bu kez yazar, aşırı öznelliğe set çekmesi için gerekli gördüğü nesnellüğün okurun varoluşsal etkilenimini engellemesi riskinden söz eder ve bu aşamada devreye tahayyül yardımıyla gerçekleşen temellük eylemi girer. Temellük hem okurda hem metinde dönüşümü sağlayarak öznel ve nesnel arasındaki geçişsizliği kırar. Yazarın dünyasından özerkleşen metin okurun dünyasında yeniden canlı yaşam dünyasına çevrilir (s. 132). Anlam ilk aşamada yazarın niyetine kapanmadığı gibi okurun dünyasına kapatılamaz ve böylece ikinci aşamadaki nesnel açıklama kriteri boşa düşmez. Yazar burada Ricoeur felsefesi açısından temellükün amacının “kendini tanıma” olduğunu ve bu felsefenin bir “kendilik hermenötüğü” olarak okunabileceğini hatırlatır. Buna göre temellük “metnin önünde” kendini anlamadır (s. 133-4). Yani nesnel anlam öznenin kendini daha iyi anlamasına yarar. Ricoeur felsefesini yazarın temellük edişi, tam da bu felsefenin nesnel buyruğu gibi, öznelcilik ya da nesnelciliğe sıkışmak yerine gerilimi bir çıkışa yönlendirmek şeklindedir. Bu bağlamda mesafelikleşme ve mülksüzleşme kendini kaybetmeyi, benliği eleştirmeyi gerektirir fakat tam da bu eleştiri sonrası, hermenötik yayın sonunda kendiliğin yeniden görünmesini sağlar. Metni gölgeleyen bir benlik yerine metnin öğrencisi olarak kendiliğin üretimlerinden beklenti söz konusudur. Yazara göre “iyi bir felsefe tarihi yapmak eserin anlaşılması ile okurun kendini daha iyi anlaması arasındaki kesişimde yer alır” (s. 153). Ricoeurcü bağlamda felsefe faaliyeti bizzat hermenötik olarak düşünülmektedir. Tahayyül sayesinde metnin semantik gönderimi kendilik ve tarihsel farklar doğrultusunda yeniden inşa edilir. Fakat bu inşa faaliyetinden önce okurun dönüşüme uğradığını hatırlayalım.

“Kimliğin yok olmaması için okurda değişimin ölçütleri var mıdır?” sorusu eserin ilgi alanlarından. Burada bir anlamda kimliğe sadık kalınarak yenileşimin savlandığı söylenebilir. Anlatılar aynılık ve başkalık arasındaki bu gerilimi konumlandırır. “Kolektif anlatsal kimlik”in bu dengeyi belirleyici bir zemin oluşturduğundan söz eden yazar, kendiliğin başkalarıyla ortak hafıza yoluyla ilişkilendiğine, dolayısıyla kişiselle toplumsal geçişliliğine göndermede bulunur. Yani aynılıkla başkalığın bir aradalığı kolektif kimlik için de geçerlidir (s. 189).

Yazarın anlatsal kimlik üzerinde yoğunlaşması hakikatin tekliği ile anlamların/niyetlerin çokluğu arasındaki gerilimi poetik imkânlarla çözümlenmeye yöneliktir. Gelenek, yenileşim gibi tahayyüle ve poetikaya bağlı olduğundan, muhafazakâr ve tözcü bir aşamada duraklamayan yeni imkânlara açıktır. Süreklilik ve dönüşüm ilişkisi doğrultusunda yazar düzeni koruma ve kırılmalara alan açmayı birlikte açıklayan Ricoeurcü bir kavram çiftine, ideoloji ve ütopyaya yer verir. Mesela bu bağlamda ideoloji toplumsal hafızanın sürekliliğini sağlayan bir bütünselleştirme sağlar (s.

193-6). Fakat eleştiri ve süreksizliğin gerekliliği bu aşamada devreye girer: “Buradaki temel risk, toplumun etik kaygılardan uzaklaşıp kendini olduğu hâliyle beğenmesidir, yani her tür değişime karşı çıkmasıdır.” Bu riske karşılık ütopya kurgununun değişkenliğini sağlayan tahayyülden destek alır: “... çünkü değişim muhafaza etmenin koşuludur” (s. 197-202). Ricoeur’ün ütopya ve ideoloji arasındaki mesafeye çözüm önerisi, “bütünleştirme ve sarsma işlevi” arasında bir yakınlık sağlama şeklindedir: “Bireyde tahayyülün hem aidiyeti hem mesafeleşmeyi mümkün kılması gibi, kolektif yapılar da sabitlik ile yenilik arasındaki ilişki tahayyül sayesinde kurulur” (s. 200). Burada kopuş deneyimi ile devralınan gelenekler arasında a priori bir tenakuz düşünülmez.

Hafıza ve tarihin sürekliliği taşıma rolünden söz eden Ricoeur, hermenötüğünün eleştirel ve nesnel yönü sayesinde, bunun sorunsuz gerçekleştiğini düşünmüyor elbette. Bu bağlamda Ricoeur’ün bir tür hafıza fazlalığından söz ettiğini hatırlatan yazar, tekrarda ısrara ve yanlış hafızayı zorla tutmaya çalışmak yerine doğru hafızanın eleştirel rolünün düzeltici olabileceğini düşünür (s. 216). Burada sıkı sıkıya muhafaza yerine yazarın feda etme ve serbest alan tanıma gereğinden söz etmesi, yanlış bir kopuşu da getirebilir. Dolayısıyla hermenötik çaba riskleri de yüklenir. Bu bağlamda eserde yenileşimin imkânından “trajik yasa” olarak söz edilmesi gerilimlerin huzurlu ve kontrollü bir bilinçle değil sürprizlere ve toplum mühendisliklerini reddeden tehlikeli yönlendirmelere açık düşünülmesiyle ilgilidir (s. 218). Başkasına ve başkasını tanımaya açık bir eleştirelilik imkânının hem bireysel hem toplumsal kendilikte zaten içerildiğinin yazarca hatırlatılması önemli. Yani sözü edilen hermenötik aşılama bir doku uyuşmazlığına sebep olmaz. Bu bağlamda Ricoeur felsefesi yazarın da delaletiyle etik imkânlar taşımaktadır.

Üçüncü Bölüm’de metindeki semantik yenileşim doğrultusunda metnin yeniden inşasına odaklanan yazar, bu yeniliğin de zaten var olan imkânlardan kopuk olmadığını savunur. Çünkü mülksüzleşme nasıl öznenin imkânlarından doğmuşsa, semantik yenileşim de nesnel anlamdan bağımsız değildir (s. 223). Okurun niyetleri mesafesiz bir şekilde metne dayatılamaz elbette, fakat okuma edimi dondurulmuş ve askıda bekleyen söylemi canlandırır, uyandırır ve dünyayla ikinci kez bağlantılandırır.

Metnin yeniliğine imkân veren şey öznel ve romantik değil nesnel ve mesafeli olmaktan sonra gelen sahiplenme aşamasıdır. Metnin yenileşime izin vermesi mesafeleşme sonrası okurun öznelliğinin sonda da korunduğunu gösterir. Parça ve bütün arasındaki aktif ilişkinin yeni örgütlemelere açıklığı yeniliği mümkün kılar. Bütünlük bir kez oluştuktan sonra sabit kalmayı ifade ederken bütünleştirme devam eder ve temellüğe fırsat verir. Yine sis-

temden farklı olarak sistematiklik de parçadan parçaya, parçadan bütüne aktif bir ilişkidir. Böylece nihai sentezi erteleyen parçalı ve fragmental bir üslûp tercih edilir (s. 251-2). Fakat her şeyin makbul sayılıp değersel olarak eşitlendiği türde bir postmodern saçılmaya düşmeden.

Eserin sonunda felsefi bir çaba olarak “sahiplenme”nin, İslâm düşüncesini çağdaş meselelerle nasıl buluşturacağına değinen Varlık, Ricoeur’cü çerçevenin sınırlarından da söz eder. Mesela Ricoeur’ün kimliksel arka alanının Hristiyanca konumlanmışlığı ve temellükün yalnızca metinle okurun aynı dünyaya ait olmasıyla mümkün olabileceği görüşü, Ricoeur’ü tekilliğin genelle buluşmasına set çeker görünür. Fakat yazara göre Ricoeur’ün varoluşsal konumuna karşılık, rasyonel imkânlar ve tahayyülün aracılığı sayesinde başka dünyalar arasında kapatılmaz bir mesafe oluşturmaz. “Uzlaşılabilirliğe verdiği önemden dolayı Ricoeur’ü temellük etmenin belki en iyi yolu, mesafeli bir temellüktür” diyerek Ricoeur’ün mirasını kendisinin varoluşsal modundan başka türlü de sahiplenebileceğimizi hatırlatan yazar, bu sahiplenme ilişkisini çağdaş Batı felsefesine teşmil edebileceğimiz bir imkândan söz ederek eseri sonlandırır (s. 331-3).

Sonuç olarak, kendini evinde hissetme uğraşısıyla eve mesafelenen bir tavrın diyalektiğinde, her yeniden anlama faaliyeti ve sahiplenmeye açık yapıtlar yaratıcılık imkânlarını artıran bir verimlilik sağlar. Çözümle ve öznenin yeniden bağlaması için dağıtması, nesnel ve epistemolojik bir mesafe olmaksızın gerçekleşmez. Bu açıdan yazarın temellük ve bu süreci yürüten tahayyülün, nesnellüğün sınaması olmaksızın basitçe kendinden memnun ve eleştirisiz bir huzur olmadığını ifade etmesi oldukça önemli. Yabancıların nesnel konumuna kendi dünyamızdan benzer karşılıklar bulmak olarak da düşünülmektedir temellük. Dolayısıyla eserde kelimeler ve metinler bir kez canlı bir ortamda üretildikten sonra dondurulmuş ya da tüketilir paketler olarak değil, yeni organizasyonlara açık bir doğurganlıkta hayal edilmektedir. Bu olanak kelimeler ve kavramları çevrilemez bir özcülükte kavramanın da temelsizliği yücelten salt anti-özcü bir tavrı da iptal edebilir. Yani temellük sayesinde ne yöntem ne de hakikati sahiplenme şansı reddedilir. Çünkü eserin davet ettiği hermenötik yay gibi, aidiyetin ikincil aşamasında sahiplenme, eleştirel bir sahiplenmedir. Burada bilgi inanca eşlenmediği gibi zorunlu bir mesafede de düşünülmez. Bu açıdan eserin katkılarında biri inanmak ve anlamak, gelenek ve yenilik gibi ikiliğe dayalı modern önyargıların bizzat hermenötik bir faaliyet olarak felsefede çözümlenebileceğini savlaması, hatta yazarın Ricoeur’ü temellüküyle bunun nasıl gerçekleşeceğini yönetsel olarak göstermesidir. Metin, okur ve dünya ilişkisindeki gerilimin çözümlenmesiyle birlikte eser, hafıza ve kimlik gibi kolektif gerilimleri de dikkate alması yönüyle etik-politik imkânları iç-

kindir. Ayrıca eser, diyalektik gerilimi nihayete erdirmek yerine trajik olanı üstlenmeyi tercih edilir bulmasıyla henüz “bitmemiş”tir.

Eserin vaatlerinin yanı sıra bu beklentilere gölge düşüren bazı kapıcı risklere de değinilebilir: Örneğin eserde sözü edildiği gibi poetik imkânların daima açık ve geçişli bir katkı sunacağına teminatı var mıdır? Şiirsellik anlayışının kimi zaman hamasi bir epik dile kapanması, mesela kültürel ve kimliksel özcülüğü kuranın da tahayyül olması eserde görülen imkânın tersine bir geçişsizliği imlemez mi? Toplumsal gerçeklikte, metaforların klişeleşmiş kullanımlara, sembollerin de kültür savaşını palazlayan üretilmiş ikiliklere dönüştürülmesi, sembol ve metaforla içkin olduğu düşünülen imkânlara dair beklentiyi bir yönüyle boşa düşürmektedir. Öte yandan yazarın ve Ricoeurcü çizgiyi yansıtan metinselliğin kaynaştığı yerde risklere ve eleştiriye açık oluştan, anlatuların çarpıştırılmasından medet umulması, “karşılaşma”daki imkânların tansiyonlu tarafını zaten göze almamaktadır.

İsmail Çelik’in *Endülüs’te Hanefilik* Adlı Eser Hakkındaki Değerlendirmelerine Cevaplar

Abdullah Acar

Necmettin Erbakan Üniversitesi
 abacar@erbakan.edu.tr
 orcid: 0000-0001-5792-4712

Kadim İslam medeniyetinde tenkit, bir şeyin üzerindeki, etrafındaki ya da içindeki hoş olmayan şeylerin giderilerek o şeyin değerinin artırılmasına yönelik niyetler için kullanılır ve tam da bu yönüyle tenkit, “eleştiri” veya “kritize etme” kelimesinden az da olsa farklılık arz eder. İsmail Çelik’in *Endülüs’te Hanefilik* isimli kitap hakkındaki değerlendirmeleri¹ ilk bakışta tenkit gibi anlaşılrsa da ilgili yazı okunduğunda bu yazının bir

¹ İsmail Çelik, “Abdullah Acar. *Endülüs’te Hanefilik*”, *Dîvân*, 2020, sy. 49, s. 113-118.

tenkit yazısında olması gereken şekil, üslup ve içerik gibi özellikleri taşımadığı görülür. Ayrıca çoğu yayında bulunabilecek bazı şekilsel hatalar mezkûr eserin içeriğine etki ediyor gibi gösterilmiş ve eserde yazarın kullanmadığı bazı ifadeler ona izafe edilerek değerlendirmeler yapılmıştır. Bu hususlar cevabi bir yazının yayınlanmasının gerekçesini teşkil etmiştir. Ayrıca Çelik'in bahsettiği şekli kusurlarla muhtemel içerik hatalarının bulunabileceği eserin Önsöz'ünde (s. 14) zaten belirtilmiştir. Bu yazıda Çelik'in tenkitlerini yine onun yaptığı gibi "şekil ve içerik" gibi herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın sadece sayfa sırasın esas alınarak cevaplanacaktır.

Değerlendirmeler ve Cevaplar

Değerlendirme-1: Sayın Çelik, "...Nitekim Endülüs'le coğrafik olarak bir ilgisi olmayan Sicilya, muhtemelen kısa bir süreliğine de olsa, Hanefî mezhebinin yaygın olmasından dolayı eserde incelenir. Dolayısıyla eserin Endülüs'te Hanefilik şeklinde isimlendirilmesi isabetli durmamaktadır..." (s. 113) demektedir.

Eserin iç kapak sayfasında "Endülüs'te Hanefilik" başlığının altında parantez içerisinde *Hanefiliğin Batıdaki Serencâmı* da yazılarak, bu kitabın Hanefiliğin Endülüs'e girerken Batıdaki gidiş yolları ve uğradığı beldeler/ülkeler hakkında da bilgi aktarmayı hedeflediği belirtilmiştir. Kitabın dış kapağındaki ismin kısa tutulması, kaynak ya da atıfta bulunurken kolaylık sağlaması amaçlıdır. Önsöz'de de "...Hanefî mezhebinin Mısır üzerinden Kuzey Afrika ve Endülüs'e girişini hazırlayan sebepler, Endülüs'te meşhur olan diğer mezhepler ve sebepleri ...hakkında bilgiler verilmeye gayret edilmiştir..." denilerek konunun sadece Endülüs'le sınırlı olmadığı, bir başka ifadeyle konunun sınırları belirtilmiştir. Yine s. 21'de "...bu çalışmada Hanefî mezhebinin *Mısır'ın ötesinde yer alan* ve önceleri "İfrikiye" daha sonra "Mağrib" ya da "Bilad-ı mağrib" şeklinde isimlendirilen, ... Batı Avrupa'daki "Endülüs ve Sicilya" topraklarında Hanefî mezhebinin serencamını incelemeyi hedefledik..." ibaresi, Çelik'in kitabın ismi hakkındaki tenkitlerinin isabetli ve tutarlı olmadığını gösterir.

Değerlendirme-2: Sayın Çelik "... Yazar, geç dönemlerdeki kaynaklarda Hanefiliğe yapılan atıflarla Endülüs'te erken dönemlerde de Hanefiliğin kabul gördüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak, **geç dönemlerde mezhep taassubunun azaldığı** ve İslam coğrafyasında amelî veya itikadî mezheplerin birbirleriyle etkileşim içerisinde oldukları dikkatten kaçmış gibidir. Zira hicri VI. asırdan sonra Malikilikle ilgili bir eserde Hanefilere

atıfta bulunulması Hanefiliğin Endülüs'te mevcut olduğuna dair kesin bir delil teşkil etmez..." (s. 114) demektedir. Bu ifadedeki "geç dönemlerde mezhep taassubunun azaldığı" ifadesi tartışmaya açıktır. Çünkü mezhep taraftarları arasında ilk dört asırda taassup daha azken sonraki dönemlerde bu taassubun arttığı belirtilir.² Yine Çelik'in "Hanefilere atıfta bulunulması Hanefiliğin Endülüs'te mevcut olduğuna dair kesin bir delil teşkil etmez" şeklindeki kendi keskin yorumunu destekleyecek bir kaynak göstermemesi bu yorumun sübjektif oluşuna işaret sayılabilir.

Değerlendirme-3: Sayın Çelik *Nübahî*'nin eserinin 1980 yılında çoğaltıldığını, Acar'ın ise 1983 şeklinde yazdığını ve dipnotta da "Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980 yılında yapılan baskı da 5. baskı olarak yer alır" şeklinde yine yanlış bir iddia ve ısrarda bulunur. Hâlbuki aynı eser aynı yayınevi tarafından 5. baskı olarak 1983 yılında basılmış ve bu baskısından istifade edilmiştir. Bu sebeple Sayın Çelik'in bu tespiti de isabetli olmadığı gibi içeriğe tesir edecek bir durum hiç değildir.

Değerlendirme-4: Sayın Çelik, "...Huşenî'nin (ö. 361/971) Kuzey Afrika ve Endülüslü bazı âlimlere yer veren *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli önemli eserinden habersiz gibidir..." (s. 114) şeklindeki ifadesi yersizdir. Zira kitabın Giriş kısmında "...kararlarını ya da fetvalarını genellikle yazıya aktarmaları sebebiyle "kadî ve müftüler" üzerinden araştırmaya..." (s. 21) denilerek, konunun sadece *kadîlar ve müftüler* üzerinden araştırılacağı belirtilmiştir. Bu sebeple de Huşenî'nin diğer iki eserinden istifade edilmiş (bkz. Kaynakça s. 198) ve Çelik'in belirttiği ve daha çok muhaddislerden bahseden eseri ise kullanılmamıştır. Çünkü her muhaddis fakih değildir. Dolayısıyla Endülüs hakkında telifleri bulunan bir müellifin konuyla doğrudan ilgili iki eserinden istifade edilip diğer eserinden atıfta bulunulmaması aslında araştırmacının "habersiz"liğini değil titizliğini ve konusunun çerçevesini iyi belirlediğini gösterir.

Değerlendirme-5: Sayın Çelik, "... William Granara'nın *Islamic Education and the Transmission of Knowledge in Muslim Sicily* isimli çalışması gibi bazı çağdaş çalışmalara da yer vermemiştir..." şeklinde (s. 114) tenkitte bulunmuştur. Hâlbuki adı geçen eser bizzat yazarına göre, daha ziyade *İslam Eğitimi tarihi* ile bu *bilginin dönüşümünden* bahsettiği için kullanılmamıştır. Ayrıca bu eserde de "birincil kaynakların kıtlığından" bahsedilmesi ve konumuzla *kısmen* ilgili olması nedeniyle adı geçen esere de atıfta bulunulmamıştır.³ Öte yandan, bu eser zaten Ortaçağ'daki Sicilya ile

2 M. Rahmi Telkenaroğlu, "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu", *Umde Dini Tetkikler Dergisi 1(2018)*, 33-63.

3 <https://www.medievalists.net/2011/03/islamic-education-and-the-transmission-of-knowledge-in-muslim-sicily/>

ilgilidir. Sayın Çelik de en başta Endülüs kitabında Sicilya hakkında bilgi aktarılmasını eleştirirken (s. 113) burada Sicilya ile ilgili eserden istifade edilmemesini ya da bu eserin görülmemesini bir kusur sayması, kendi içerisinde bir tutarsızlıktır.

Değerlendirme-6: Sayın Çelik, "...yazar, Sahnûn (ö. 240/854) tarafından kaleme alınan *el-Müdevennetü'l-kübrâ*'yı İmam Malik'e nispet eder (s. 153, 200)" (s. 114) demektedir. Hâlbuki <https://waqfeya.net/book.php?bid=9216> linkinde kayıtlı 16 ciltlik eserin künyesinde aynen "*Rivayet-i Sahnûn*" yazması hasebiyle dipnot ve Kaynakça'da aynı ifade kullanılarak etik kurallarına uyulması hedeflenmiştir.

Değerlendirme-7: Sayın Çelik, "...yazar, Kuzey Afrika hakkında daha çok tarihî bilgiler sunar ve Kuzey Afrika ile Endülüs'te kadılık görevinde bulunanlara yer verir. Yazar henüz fihki mezhepler oluşmadığı için Endülüs'te sahabe ve tâbiun fetvalarının taklit edildiğini söylese de (s. 55) bu iddia tartışmaya açıktır..." şeklinde tenkitte (s. 115) bulunur.

Hâlbuki "...Endülüs'te ...hangi müctehid ya da müctehidlerin fetvaları ile amel ettikleri hususu hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmamaktadır. Fakat henüz kurumsallaşmış, usulü yerleşmiş bir mezhepten bahsetmek de mümkün olmadığından, sahabe ve tabiûn'dan müctehid olanların fetvaları ile amel etmiş olma ihtimali yüksek görünmektedir..." (s. 55) denilerek "bilgiye rastlanmadığından", "mezhepten bahsetmekten mümkün olmadığından" ve "yüksek ihtimal" gibi *ihtiyath* ibarelerle konudan bahsedilmiş ve ilmî bir yaklaşımda bulunulmuştur. Sayın Çelik'in ifadesiyle bu "tartışmaya açık bir iddia" dahi değildir, sadece ihtimaldir

Değerlendirme-8: Çelik, "Yazar, fethedilen yerlerde mücahitlerin hadisleri yaymak istediklerini ve sonraları ortaya çıkan meselelere çözüm aramak için Doğuya seyahatler düzenlenip oradan fihki çözüm metotları ve içtihat örnekleri getirildiğini iddia eder" (s. 116) şeklinde değerlendirme yapar. Hâlbuki, 76. sayfadaki "1.3.2. Çok Mezhepli Dönemde Fıkıh" başlığında devam eden cümle, "...fıkıh ve hukuk faaliyetleri canlı idi. Ravi-rivayet kelimesinin kök manasındaki "sulama" manası dikkate alındığında mücahidler bir yandan Hz. Peygamber'in hadisleriyle yeni fethedilen bu coğrafyayı da sulamak/tanıştırmak istiyorlar..." şeklinde kurgulanarak, Çelik'in belirttiği "hadisleri yaymak istedikleri"ne dair doğrudan iddialı bir cümle kurulmamış, aksine İslâm'ın görünür hâlini yansıtan sahâbe ve tâbiûnun bu yeni coğrafyayı İslâm'ın ruhuyla sulamak istediklerine dair felsefi bir yaklaşımla konu zenginleştirilmiştir. Çelik ise buradaki nüansı gözden kaçırmıştır.

Değerlendirme-9: Sayın Çelik "İkinci Bölümde yazar, Hanefiliğin Bilâd-ı Mağrib'e yayılma sebepleri üzerinde dururken Sicilya'yı da bu bölgeye

dâhil etmiştir. Bu bölümde çoğunlukla Hanefiliğin genel olarak yayılışı ve Kuzey Afrika’da kendine yer edinmesi meseleleri işlenmiştir.” demektedir (s. 116). Hâlbuki kitapta “... Hanefiliğin bilâd-ı Mağrib’e (Kuzeybatı Afrika, Sicilya ve Endülüs) ulaşma yolları ve gerekçeleri hakkında özetle şunlar zikredilebilir...” (s. 134) ifadesiyle “bilâd-ı mağrib”ten neyin ve hangi bölgelerin kastedildiği belirtilmiştir. Yukarıdaki 1. değerlendirmede de aynı konu cevaplandırılmıştı. Sayın Çelik’in bu ayrıntıları gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır.

Değerlendirme-10: Sayın Çelik “...Yazar, Abdullah b. Ferrûh’un (ö. 176/792) Hanefiliği Endülüs’e getiren kişi olduğunu belirtir ve onun, Ebu Yusuf’un Kitâbü’l-Harâc’ının bir nüshasını veya içeriğini Endülüs’e getirdiğini iddia eder (ss. 161-62). Ancak bu iddia delillerle desteklenmez. Ayrıca Abdullah b. Ferrûh’un Ebu Yusuf ile görüştüğü veya ondan eserine dair bir icazet aldığı da bilinmemektedir ...” denildiğini iddia etmektedir (s. 116).

Hâlbuki, zikredilen sayfada bir değerlendirme ve mukayese yapılarak, şart edatlı ifadelerle “...Ebû Yûsuf ... Kitabu’l-Harac’ı 782 de yazdığı **dikkate alınır**sa İbn Ferrûh’un bu kitabın varlığından haberdar olması **muh-temeldir** ve bu kitabın bir nüshasını ya da içeriğini Endülüs bölgesine nakletmiştir. Buna mukabil henüz İmam Muhammed Ebû Hanife’nin görüşlerini toplayarak kitap haline getirme işlemine daha başlamamış ya da yeni başladığından, el-Asl’ı görmemiş, dolayısıyla Endülüs’e sadece kendisinin not aldığı ve on bin meseleyi içeren kitapçığını **nakletmiş olabileceği** kanaatindeyiz...” denilerek, kesin iddialardan ziyade ihtimaller üzerinde durulmuş ve etik ilkelere aykırı olmamasına dikkat edilmiştir. Özellikle kitabın hiçbir yerinde Abdullah b. Ferruh’un Ebu Yusuf’tan icazet aldığına dair küçük bir karine dahi zikredilmemiş olmasına rağmen Çelik’in böyle bir değerlendirmede bulunması enteresandır. Dolayısıyla ihtimal ve kanaat cümlelerinin delillendirilmesine de gerek olmayacağı araştırmacılar nezdinde bilinen bir durumdur.

Değerlendirme-11: Sayın Çelik, “... yazar, Kayrevân’a gidip orada ilim tahsil ettikten sonra ülkelerine dönerek ilmi yayan kişilere Yahya b. Ömer Endelüsü’yi (ö. 289/901) örnek verir (s. 52). Bu bilgi kısmen doğruysa da Yahya b. Ömer Endülüs’te doğmuş ancak oraya dönmeyip Kayrevân’a yerleşmiş ve Endülüs’ten Kayrevân’a kendisinden ilim talep etmek için gelenler olmuştur...” (s.116) şeklinde bir değerlendirmede bulunur.

Çelik’in zayıf bir vurguyla belirttiği ve s. 48’deki “1.3. Fıkhın Batıya Geçiş Şehri: Kayrevan” başlığında da açıklandığı üzere Kayrevan şehri, Müslümanların hem orta Avrupa’ya hem de Endülüs’ün yer aldığı batı Avrupa’ya geçiş noktası durumunda stratejik bir şehirdir. Bu sebeple Orta ve batı Avrupa şehirlerinden gelen sayısız öğrenci burada ilim tahsil ettikten sonra

ya bizzat kendisi ülkesine döner ya da öğrencileri geldikleri ülkelere dönerek hocalarının görüşlerini oralara yayarlardı. Dolayısıyla Çelik'in zoraki "kısmen doğruysa da" diyerek itiraf etmek zorunda kaldığı bu bilgi aslında kitabın bütününe etkileyecek bir bilgi eksikliği değildir.

Değerlendirme-12: Çelik, "... Abdullah b. Ferrûh, Endülüs'te doğduktan sonra Doğuya yolculuk yapmış, dönüşünde ise Endülüs'e gitmeyip Kayrevân'a yerleşmiştir. Dolayısıyla, onun Endülüs'e kitaplar veya Hanefiliği getirdiğini söylemek zordur. Ayrıca Abdullah'ın mutlak olarak Hanefi olduğunu veya Hanefi fıkhına tâbi olduğunu belirten ifadelere kaynaklarda rastlanmaz. Aksine Ebû Bekir Mâlikî, onun Maliki fıkhını benimsediğini, ancak kendisinin doğru olduğunu düşündüğü meselelerde zaman zaman Irak ehlinin görüşlerine (ehl-i rey) meylettiğini söylemiştir. Abdullah b. Ferrûh'un, Ebu Hanife ve diğer bazı Hanefilerden ders alması ve ehl-i rey'in bazı görüşlerini benimsemesi onu Hanefi yapmaz. Ayrıca ders aldığı veya verdiği isimler arasında Ebu Yusuf ve Şeybani gibi Hanefi mezhebinin önde gelen isimleri de yer almaz..." (s. 116) şeklinde yorumlar yapmıştır.

Kitabın farklı yerlerinde de belirtildiği üzere Abdullah b. Ferruh, iki defa Batıdan Doğuya seyahatlerde bulunmuştur. Bu seyahatlerin ilkinde İmam-ı A'zam'ın evinde uzun süre kalacak kadar onunla beraber zaman geçirmiş ve Ebû Hanîfe ile yakın ve samimi çalışmıştır. O, bu ilmî seyahatlerin ilkinin sonunda Kayrevan'a dönmüş, ancak o zamanlarda Kayrevan şehri bir "bölge şehri-başkenti" olduğu için yani Sicilya ve Endülüs bölgelerinin hukuk işleri bu şehirden halledildiğinden, fiziki olarak Endülüs'te bulunmasa da kendisi aslen orada dünyaya geldiğinden o bölge ile daha fazla ilgilenmiş ve Endülüs'ten gelen pek çok öğrenciye hocalık yapmıştır. Bu sebeple İbn Ferruh, bedenen Endülüs'te olmasa da ictihad ve istinbatlarıyla ve kitapta da bahsedildiği üzere yetiştirdiği öğrenci silsilesiyle Endülüs bölgesinde etkili olmuştur. Çelik'in mantığıyla hareket edilecek olursa Ebu Hanife Mâverâünnehir bölgesine bilfiil gitmediği ve orada yaşamadığı için bu coğrafya Hanefî sayılmamalıdır. Bu kanaat ne kadar abes ise İbn Ferruh da Ebu Hanife'ye talebelik yaptıktan sonra Endülüs'e dönmemesi sebebiyle bu bölge de Hanefî değildir çıkarımı o kadar abes olur.

Abdullah b. Ferruh'un Hanefi mezhebine müntesip olduğunu Çelik'in ifadesiyle "mutlak" olarak söyleyen yoktur. Zaten o dönemde çoklu mezhebin bulunması tabii olduğundan İbn Ferruh da her iki fıkıh imamından etkilenmiş olabilir. İbn Ferruh'un Ebû Hanîfe'nin huzurunda İmam Züfer ile müzakerelerde bulunması, onun İmam Muhammed ile de görüşmüş olabileceği kanaatini kuvvetlendirmektedir. İbn Ferruh'un Kayrevan bölgesinde bulunması ve siyasi sebeplerle de bu bölgenin Irak bölgesine muhalif olması gibi sebepler mezhebinin tespiti zorlaştırsa da onun Irak'tan

dönerken on bine yakın meseleyi yazıp dönmesi Irak-ehl-i rey ekolüne verdiği önemi gösterir. Ayrıca Çelik'in "...yap+maz, yer al+maz" gibi çok keskin hüküm bildiren ifadelerinin hangi delile dayandığını da belirtmesi akademik üslup için gerekli ve beklenen bir yaklaşımdır.

Değerlendirme-13: Çelik, "... Yazar, bazı fıkhî tercihlerinden dolayı olsa gerek, Abdullah b. Ferrûh'un Hanefî olduğunda ısrar etmiş ve Endülüs'ten ayrıldıktan sonra oraya dönmemesine rağmen, onun Endülüs'te Hanefîliğin yayılmasını sağlayan isim olduğunu söylemiştir..." (s. 116) demektedir.

Hâlbuki çoğu ilmî tez ya da araştırma, bir hipotezle başlar. Araştırmacı, öncelikle bu hipotezini oluşturur ve ona göre deliller bulmaya gayret eder. Bu kitapta da "Avrupa'ya öncelikle Evzaî mezhebi Sicilya üzerinden girmiş daha sonra ise Endülüs'e ulaşmış, ardından da Sevrî mezhepleriyle birlikte Malîkî mezhebi, ilerleyen zamanlarda Şîa mezhebi hatta miladî 1000'li yıllara kadar da Şafîî mezhebi girecek ve yaşayacak, buna mukabil Hanefî mezhebinin bu bölgeye hiç girmemesi mümkün mü?" hipotezinden hareket etmiştir. Dolayısıyla araştırmada öncelikle bu bölgeye de Hanefî mezhebinin ulaşmış olması gerektiği, fakat bu bölgede Hanefî mezhebinin adının diğerleri kadar anılmamasının siyasi, sosyal gerekçeleri ile delilleri gibi konular, kitabın ikinci bölümünün ortalarına doğru sıralanarak Batıda Hanefî mezhebinin kökeninin başlangıç tarihine dair bir muhtemel sonuca ulaşılmaya gayret edilmiştir.

Emevî devletinin Abbasiler tarafından yıkılması sonucu Şam bölgesinden kaçarak Endülüs'teki birliği sağlayan Abdurrahman b. Muaviye'nin Abbasilere olan muhalefeti her alanda devam ettiği gibi mezhep tercihi konusunda da kendini göstermiştir. Abbasilerin Ebû Yusuf aracılığı ile Hanefî mezhebinin taklit etmelerine mukabil Abdurrahman b. Muaviye Mâlikî mezhebinin devlet işlerinde esas kabul etmiştir. Dolayısıyla Hanefî mezhebi ile birlikte Mâlikî mezhebinin ictihadlarına da hâkim olan İbn Ferruh'un talebesi ve 815 tarihinde vefat eden İbn Sellâm'ın tefsirine yapılan en erken atf 972 tarihidir. Endülüs bölgesinde sırf siyasi sebeplerle Hanefî mezhebi hem devlet nezdinde itibar görmemiş hem de 1492 sonrasında müslümanlara yapılan her türlü işkencelerden sadece insanların bedenleri değil kitapların da nasibini aldığı hesaba katılırsa Endülüs'le alakalı tarihî kaynak ve vesika bulmanın zorluğu tasavvur edilebilir. Dolayısıyla Endülüs hakkında kesin yargılardan kaçınılmış akademik bir üslup kullanılarak daima ihtimaller üzerinde durulmuştur.

Çelik'in "Endülüs'te Hanefîliğin yayılmasını sağlayan isim olduğunu söylemiştir..." diyerek yazara haksız şekilde atfettiği hüküm cümlesi, aslında doğrudan yazara ait olmayıp kitabın s. 158 dp. 84'te zikredildiği üzere Halid Ebû Hind'in görüşüdür. Bu sebeple Çelik'in bu tespiti de isabetli değildir.

Değerlendirme-14: Sayın Çelik, yazısının 116. sayfasında uzunca bir değerlendirme yapıp herhangi bir karine ya da ön cümle zikretmeksizin doğrudan ve rahatça kendi görüşünü “kanaatimizce...” diyerek cesurca paylaşır.

Endülüs'te Malikiliğin resmi devlet mezhebi olmasını nakleden Makdisî'nin bu olayın yaşandığı tarihten 210 sene sonra aktarması ve bu olayın zihinlerde varlığını sürdürmesi Endülüs bölgesinde Hanefilik diye bir mezhebin en azından tanındığına işaret saymaktan başka nasıl yorumlanabileceğini Çelik'in eleştirmesinin yanında bir de açıklaması beklenirdi. Makdisî'nin, Hanefiliği Endülüs'e getirenleri zikredememesi tamamen bölgedeki siyasi ve sosyal hava ile ilgilidir. Kitabın 191. sayfasında “Bu durum bölgedeki Mâlikî siyasetinin etkisinden de kaynaklanmış olabilir. Birçok Endülüslü tabakât yazarı, âlim, âbid, âdil, fâzıl ne kadar meşhur ve toplumu etkileyen kişi varsa hepsini adeta Mâlikîler arasında zikrederek farkında olmadan Hanefî mezhebi için bir karartma/gölgeleme yapmışlardır denilebilir. Çünkü muhaddisler, fakihler ve kadırlardan bahsedilirken kişi ile ilgili ayrıntılar kısmına gelince “İraklılara meyilli idi”, “kıyas ehli idi” vb. ifadeler ya onların bolca kıyas da yapan Mâlikî olabileceğine ya da Hanefî mezhebine müntesip olabileceklerine işarettir kanaatindeyiz...” cümleleriyle bu bölgedeki durum müzakereye açık ve ilmî ifadelerle özetlenmesine rağmen Çelik'in, kitabın yazarını da bırakıp neredeyse Makdisî'nin Endülüs'te Hanefilere ait isim zikretmemesini dahi sorgulamayı ima etmesi ilmî cesaretine alamet sayılabilir.

Değerlendirme-15: Sayın Çelik, “...Yazar, yukarıdaki söze dayanarak Malikiliğin 1000'li yıllarda resmî mezhep haline gelmeye başladığını iddia etse de bu tamamen isabetsiz bir çıkarımdır. Maliki mezhebi, daha erken dönemlerde farklı sebeplerden dolayı resmî mezhep haline gelmiştir...” (s. 116) demektedir. Ancak kitabın 103. sayfasındaki **1.4.2.4. İsmail b. Beşir** başlığının altında “... Bu dönemde çok mezhepli olan Endülüs'te I. Hişâm (ö. 796) döneminden itibaren Mâlikîlik Endülüs'ün resmî mezhebi haline geldi...” denilirken Çelik'in hemen yukarıda “...Yazar...Malikiliğin 1000'li yıllarda resmi mezhep haline gelmeye başladığını iddia etse de” ve “isabetsiz” şeklindeki orantısız tenkidini anlamak oldukça güçtür. Bu sebeple bu tenkit de isabetli gözükmemektedir.

Değerlendirme-16: Sayın Çelik, “...Yazar, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Bidâyetü'l-müctehid isimli eserinde, Hanefiliğin önde gelen isimlerine yapılan atıfları da, Hanefî mezhebinin Endülüs'te kendisine yer edinmesine delil olarak göstermiştir (s. 177). Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Rüşd'ün eserinde bütün mezheplerin görüşlerine yer verdiği; bir başka deyişle, Hanefî âlimlerin görüşlerinin bu eserde yer almasının,

mezhebin Endülüs'te kendisine yer edinmesine bağlanamayacağıdır...” şeklinde (s. 116) bir tenkit yapar ve kendi yorumunu aktarır.

Hafid İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid* isimli eserinde farklı mezheplere ait görüşler nakletmesi iki açıdan önemlidir: 1- İbn Rüşd'ün yaşadığı zamana kadar mezheplere dair “doğru” bilgilerin yaşamaya devam etmesi-ne işaretler. 2- Bu görüşlerin değer bulduğudur. Zaten kitapta bu nakilden sonraki değerlendirme de de “... Bütün bu bilgiler, Endülüs coğrafyasında her ne kadar resmi mezhep olarak kabul edilmese de Hanefî mezhebi ve diğer mezhepler fahri olarak müftülerin kadıların, görüşlerinden istifade etmeye devam ettikleri, medreselerde mukayeseli olarak okutulmaya devam edilen mezhepler arasında halen varlığını korumaya devam ettiğine işaret etmektedir...” denilerek, “ kabul edilmese de” şeklinde şart edatıyla, “fahri olarak” gibi ihtiyatlı ifadelerle ve “...işaret etmektedir” gibi yumuşak bir üslupla konu değerlendirilmiştir (s. 192). Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eserinde Hanefî mezhebine ait bilgilerin bulunması kesinlikle bu mezhebin burada hüküm sürdüğü konusunda mutlak delil sayılmamış, bir *ihimal*-den bahsedilmiştir. Nitekim bir çalışmanın uygun yerlerinde araştırmacının yorumlar yapması akademik bir görevdir.

Değerlendirme-17: Sayın Çelik derginin 118. sayfasında ve değerlendirmelerinin sonunda , “...Yazarın kullandığı bazı ifadelerin, başka kaynaklardaki ifadelerle oldukça benzeştiği görülür. Esed b. Furât'ın ele alındığı yerde bazı paragraflardaki ifadeler, Kallek'e ait “Esed b. Furât” başlıklı *DİA* maddesindeki ifadelerle oldukça benzerdir (s. 81-82). Devam eden sayfalarda Sahnûn'un ele alındığı yerde de birçok ifade Ali Hakan Çavuşoğlu tarafından yazılan *DİA* “Sahnûn” maddesiyle benzer (ss. 85-87). Eserde yer alan ifadeler ve Çavuşoğlu'nun yazdığı madde karşılaştırıldığında, farklılık ifade eden yerlerde yazar, bazen kelimeleri değiştirmiş bazen de başka kaynaklardan dipnotlar vermiştir. Yazar, Sahnûn başlığında Çavuşoğlu'na yalnızca başlık sonunda atıfta bulunmakla yetinir...” diyerek okuyucuların zihninde mezkûr eserde “intihal olabileceği” düşüncesinin oluşmasına sebep olabilecek ifadelerle yer vermiştir.

Hâlbuki Endülüs'le ilgili Türkçe kaynak kıtlığı sebebiyle bu araştırmada yoğunluklu olarak Arapça kaynaklara başvurulmuş, az da olsa Türkçe kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bahsedilen *DİA* madde yazarlarının görüşlerinden de istifade edilmesi akademik ve etik bir sorumluluktur. Fakat Türkiye'de İlahiyat Araştırmalarında kahir ekseriyetle takip edilen **isnad sistemi** sayfasının <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/20-atif-ve-alinti-yapmak/> linkinde de “**Alıntı/İktibas:** Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgülüne dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım “çift tırnak içinde

verilir” ve sonuna dipnot numarası verilerek kaynağı belirtilir...” şeklinde bir kural kabul edildiğinden bahsedilen bu iki yazarın madde yazılarından da alıntı yapılmış ve doğru şekilde dipnot yazımı gerçekleştirilmiştir. Özetle, alıntılar aynen olmadığı için sadece paragraf sonuna dipnot verilmeyle yetinilmiştir. Dolayısıyla bahsedilen madde yazarlarının isimlerinin hiç zikredilmemesi durumu söz konusu olsaydı bu bir intihal sayılabilirdi.

Değerlendirme-18: Sayın Çelik, altı sayfalık değerlendirmesinin en sonunda “... Bununla birlikte yazarın Endülüs’te Hanefiliğin izini sürmeye çalışması önemli bir husustur. Türkiye’de bu alanda yapılan ilk çalışma olması da eseri ayrıca önemli kılar.” diyerek cümlesini tamamlamıştır. Çelik, altı sayfalık değerlendirmesinde eser ve yazar hakkında ifade edebildiği tek olumlu kanaat bu satırlardan ibarettir. Nihayet kendisinin de dediği gibi bu eser “Hanefiliğin Batıdaki Serencâmı”nı takip etmektedir. Kaynak temini ve Endülüs hakkındaki algı problemi gibi pek çok iç ve dış kaynaklı engel ve zor şartlara rağmen böyle mütevazı bir eserin bazı yazım hatalarıyla dahi olsa yayına hazır hâle getirilebilmiş olması önemlidir ve eserdeki diğer bazı kusurlar sadece bu noktadan hareketle dahi tolere edilebilir.

Sonuç olarak Sayın Çelik’in yaklaşık 200 sayfadan oluşan eser hakkındaki değerlendirmelerine 19 maddeyle ve bir derginin sınırlı hacmi şartlarınca cevap verilmeye çalışılmıştır. Çelik’in tespit ettiği hataların büyük çoğunluğunun harf, kelime, uzatma işareti, nispet harfinin yazımı, isimlerin kısaltılması vb. hatalardan oluştuğu, ayrıca dipnot/şekil hatalarından Cûdî’ye hataen farklı bir eserin daha nispet edilmesi durumu sonraki baskılarda dikkate alınacak bir durumdur. Bununla birlikte yazarın nakil yaptığı cümleler üzerinden yani yazarın kullanmadığı ifadeler ona izafe edilerek ya da satır aralarındaki niyeti bazen yanlış okunarak yapılan tenkitler tartışmaya açıktır. Zira yapılan bir tenkit, bir başkası tarafından ikinci bir tenkide muhtaç olacak şekilde kaleme alınmamalıdır. Bu noktada tenkit edilen eserin araştırılma şartları da dikkate alınmalıdır. Çünkü kaynak eserin çok az bulunduğu Endülüs’le ilgili araştırmalara dair değerlendirmelerde müsamaha mekanizması daha çok işletilmeli ve sadece kitabın şekil ve içerik şartları değil diğer olağanüstü şartlar da yorumlara eklenmelidir.

Amina Easat-Daas. Muslim Women's Political Participation in France and Belgium. Cham: Palgrave Macmillan, 2020, xii+201 sayfa.

Hilal Görgün

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
 hilal.gorgun@medeniyet.edu.tr
 orcid: 0000-0001-7607-1866

Kitap yazarın 2015 yılında Aston University’de (Birmingham/ Birleşik Krallık) *Muslim Women's Political Participation in Francophone Europe: A Comparative Study of France and Belgium* başlığıyla Jim Shields ve Graeme Hayes danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin neşredilmiş hâlidir. Eser, günümüz Avrupası’nda yoğun bir şekilde toplumsal ve yapısal baskılara maruz kalan, Batı toplumunun en dezavantajlı kesimi diyebileceğimiz Müslüman kadınların Fransa ve Fransızca konuşulan Belçika’daki¹ siyasi katılımları hakkında yapılmış sosyo-politik bir çalışmanın sonucudur. Avrupa’da İslamofobi ve İslam düşmanlığı hakkında yapılan çok sayıda çalışmaya katılan yazarın ilk cümleleri Batıda kurgulanan Müslüman algısını özetler:

Avrupa’da yaklaşık 38 milyon Müslüman yaşamaktadır (Pew Forum 2015). Avrupa’daki Müslümanlar etnik, kültürel ve dini açıdan çeşitlilik arz etmekte olup Avrupa nüfusunun yaklaşık %6’sını oluşturur. Avrupa toplumu içinde önemli bir varlık göstermelerine ve ciddi katkıda bulunmalarına rağmen **Müslümanlar tipik bir şekilde tehditkâr “öteki” olarak inşa edilir.** Baskın **İslamofobik anlatılar Oryantalist söylemleri kullanır** ve Müslümanlığı birden çok düzeyde tehdit edici olarak sunar: ekonomik ve demografik tehdit oluşturan, şiddet içeren bir tehdit kaynağı, tabiatı gereği barbar, cinsiyetçi ve irticai düşünmeye eğilimli olarak hegemonik kültüre yönelik bir tehdit. **Bu tür anlatılar ayrıca Müslüman kadınları aynı anda ve paradoksal olarak hem kurtarılmaya ihtiyaç duyan hem de giderek artan bir şekilde tehdidin sim-**

¹ Yazar kitabında sürekli “francophone Belgium” ibaresini kullanmaktadır, ancak biz burada sadece “Belçika” olarak yer vereceğiz.

gesi olarak takdim eder ve dolayısıyla bu ortak algılara dayalı olarak Batı'daki siyasi katılımları nadiren dikkate alınır (s. 1; vurgular bize ait).

Easat-Daas'ın çalışmasını yönlendiren temel soru Fransa ve Belçika'da yaşayan Müslüman kadınların siyasete katılmalarının öne çıkan nedenleri, imkânları ve önlerindeki engellerin neler olduğu ve görünüşte benzer ancak oldukça farklı bu iki ortamda onların deneyimlerini farklı kılan hususların neler olduğudur. Kitap Giriş ve Sonuç kısımları dâhil beş bölümden oluşmakta ve her bölümde bir sorunun cevabı aranmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın yapısı ve metodolojisi hakkında genel bilgilere yer veren yazar birincil veri kaynağı olarak Fransa ve Belçika'da yaşayan, çeşitli formlarda siyasete katılan 29 Müslüman kadınla çeşitli tarihlerde yaptığı bire bir, yarı yapılandırılmış mülakatları kullandığını belirtir ve bunlar hakkında kısaca bilgi verir. Katılımcıların çoğu göçmen kökenli ve Müslüman ebeveynlere sahipken altısı mühtedir.

“Müslüman kadınları siyasete katılmaya nelerin motive ettiği” sorusuna İkinci Bölüm'de cevap aranmaktadır. Burada özellikle “Avrupa İslamı”nın Fransa ve Belçika'da Müslüman kadınların siyasi katılımını motive edip etmediği sorusu belirleyici olmaktadır. “Avrupa İslamı”, “Avro-İslam”, “Avrupa merkezli İslam”, “diaspora İslam'ı” veya devletlere vurgu yapan “Fransa İslam'ı”, “Belçika İslam'ı” ve hatta “Yüksek İslam” gibi isimlendirmeler esasen Batı'da yaşayan Müslümanlara hükümetlerin entegrasyon politikaları kapsamında göçmen Müslümanlara “dayatılan” kültürel, ideolojik ve siyasi bir kimlik projesinin adıdır. Kitapta ise bu hususa herhangi bir şekilde işaret edilmemektedir.

Modern Avrupa tarihi yazılırken İslamiyet'in yüzyıllardır Avrupa'daki tarihi görmezden gelinir ve Müslümanlar 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra eski/yeni sömürgelerden gelenler, işçi göçleri ve son olarak da ekonomik veya siyasi mülteci olarak yepyeni bir grup hâlinde ortaya çıkmışlar gibi bir yaklaşım sergilenir. Maalesef bu yaklaşım çoğu Müslüman yazar tarafından da benimsenmiştir. Hâlbuki İslamiyet'in Avrupa coğrafyasındaki varlığı üç fetih dalgasıyla yerleşik bir hâle gelmiştir. İki 700'lü yıllarda Endülüs'ün fethiyle birlikte başlar; ikincisi 13. yüzyılda Altın Ordu devletinin Hazar Denizi'nin kuzeyinden batı yönüne doğru da genişlemesi ve Karadeniz'in bir Müslüman-Türk gölü hâline dönüşmesiyle devam eder ve üçüncüsünü Osmanlı Devleti'nin 14. yüzyılda Balkanlar üzerinden yaptığı akınlar oluşturur. Müslümanlar bu coğrafyadaki devlet yapılarını/iktidarlarını zamanla çeşitli savaşlar neticesinde kaybetmiş olsalar da maddi ve manevi varlıklarını Endülüs dâhil hiçbir zaman tamamen kaybetmemişlerdir. Problemlili olan nokta 19. ve 20. yüzyılda kurulan modern devletler

döneminde ve bunların tarih yazıcılığında Avrupa coğrafyasındaki Müslümanların “yok” sayılması ve İslamiyet’in sadece 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa’ya göçen/iltica eden “göçmenlerin dini” statüsüne indirgenmesidir. “Avrupa İslam’ı” söylemi de tarihî olarak Avrupa’daki Müslüman varlığını bu yok sayma üzerine geliştirilmiş bir proje olarak görülebilir.

Easat-Daas kitabında, Müslümanların Avrupa’daki varlığının sağladığı tarihî derinliğin eksikliği ile malul “Avrupa İslam’ı” hakkında yazan çok sayıda yazarı referans göstererek tanımlar getirir ve kitabın ilerleyen kısımlarında kendileriyle röportaj yaptığı kadınların yaklaşımıyla bu görüşlerin sağlamasını yapar. Bu sağlama aynı zamanda bu isimlendirmenin isabet derecesi hakkında da bir fikir vermektedir. Bu yazarlardan bazılarına göre kendisini “Avrupa İslam’ı” ile tanımlayanlar genellikle 2. Dünya Savaşı’ndan sonra Avrupa’ya göçen birinci nesil Müslümanlar değil, genellikle bunların Avrupa’da doğan, burada eğitim gören ve bununla birlikte kendi dinî mirasına sahip çıkan çocuklarıdır. Özet olarak bazı araştırmacılar Müslümanların zaman içerisinde yeni çevreye kendilerini uyarlayacaklarını ve bu anlamda Batılı kültür değerleri ile İslami değerler arasında bir sentez oluşturacaklarını varsaymışlar ve bazı Müslümanların hayatında gerçekleştiğini düşündükleri bu senteze de “Avrupa İslam’ı” adını vermişlerdir. (s. 27). Bu çalışma bu yönden şu veya bu oranda siyasi alana iştirak etmiş Müslüman kadınların bu “İslam” ile irtibatını, yani onların böyle bir sentez cihetinden konumlarını sorgulamaktadır.

Müslüman nüfusunu genellikle Kuzey Afrika’daki eski sömürgelerden gelenlerin oluşturduğu Fransa’daki kadınların çoğu “Avrupa İslam’ı” fikriyle aralarına mesafe koymakta ve bunun Fransa’daki Müslümanların yaşantılarını kontrol altında tutmanın bir aracı olduğunu vurgulamaktadırlar. Easat-Daas haklı olarak resmî makamlar eliyle “Fransa İslam’ı” girişimlerinin pratik sonuçlarının “Fransa’daki İslamiyet ve Müslümanlığın sömürgeleştirilmesi” olarak algılanması olacağını, bunun da Müslümanların daha fazla dışlanmasıyla sonuçlanacağı endişesini dile getirir. Katılımcılardan birisinin bu konudaki benzetmesi ise George Ritzer’in ünlü tezinden mülhemdir: “İslam’ın McDonald’laştırılması” (s. 59). Belçika’daki “Avrupa İslam’ı” araştırmaları ise Fransa’dakinden farklı olarak “Müslümanlığı Avrupalı olan her şeyle uyumsuz ve öteki” olarak gösteren “bölücü anlatılara” karşı bir araç olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Yazarın mülakat sonuçlarına göre “Avrupa İslam’ı” Müslüman kadınların siyasete katılımında aynı dili konuşmalarına rağmen Fransa ve Belçika’da farklı şekillerde tesir gösterir. Fransa gibi devletin dinî yaşantıya doğrudan müdahale ettiği toplumlarda bu olumsuz algılanırken devletin dinî gruplara yaptığı müdahalenin dolaylı olduğu Belçika da müspet bir etkisi olduğu

algısı oluşmaktadır (s. 37 vd.). Müslüman kadınların siyasete katılımında etkili olan “alternatif motivasyonlar” olarak “etkili olma”, “deneyimleme”, “sosyal adalet” ve “kimlik” başlıkları altında Müslüman kadınların Fransa ve Belçika’da yaşadıkları olumsuzluklar karşısında farklı siyasi platformlarda faaliyet gösterme çabaları ele alınır (s. 39-66). Siyasi katılım esasen fikir hürriyetinin de bir parçasıdır. Fakat kendini “demokrasi beşiği” olarak dünyaya lanse eden Avrupa’da farklı uygulamaların olduğunu Esat-Daas da veriler eşliğinde ortaya koyar. Belçika’daki “çok kültürlü model” ile “kavgacı laiklik” (*combative laïcité*) uygulayan Fransa’daki asimilasyoncu model arasında karşılaştırma yapan yazar pek çok yerde Fransa’daki Müslüman kadınların inançlarını rahatça ifade edemediklerinin altını çizer (mesela s. 57-8).

Kitabın Üçüncü Bölüm’ünde siyaset sosyolojisinde toplumsal hareketler için geliştirilmiş “siyasi fırsat yapıları” bağlamında Fransa ve Belçika’nın Müslüman kadınların siyasete katılımı için ne gibi fırsatlar sunduğu sorusuna karşılaştırmalı olarak cevap aranmaktadır. Her iki ülkedeki seçim sistemleri, bu sistemlerin etnik ve dinî azınlıklara tanıdıkları haklar ve kurulan örgütler bağlamında Müslüman kadınların bu yapılar içindeki mücadelesi ele alınmaktadır. Esat-Daas Fransa’da Müslümanların karşı karşıya kaldığı uygulamaların sömürge dönemindeki “beyaz adamın yükü” olarak görülen “medenileştirme misyonu”nu hatırlattığını, fakat araştırmaların sonuçlarına göre günümüz Fransa’sındaki Müslümanların fiilen asimile edilmeye çalışıldığını, bunun da Müslüman kadınların siyasi katılım imkânlarını kısıtladığını vurgular (s. 86 vd.) Dolayısıyla Fransa’da Müslümanların sayısı çok olmakla birlikte siyasi temsilcileri bununla orantılı değildir.

Avrupa’daki Müslüman kadınların siyasete katılımının önündeki engeller ise Dördüncü Bölüm’de ele alınmaktadır. Esat-Daas’ın tespitlerine göre her iki ülkede farklı derecelerde hissedilse de İslamofobi, ırkçılık ve cinsiyetle bağlantılı engeller ilk sırada gelir. Fransa’daki “kavgacı” laiklik anlayışı İslam’ı hedef almakta ve özellikle cinsiyetçi İslamofobiyi körüklemekte ve Müslüman kadını “ötekileştirerek” siyasi katılımını olumsuz olarak etkilemektedir. Buna karşılık Belçika’daki, “organize sekülerlik” ise daha çok kültürlü olup dinî grupların tanınmasına imkân sağlar. Yazar burada Fransa’daki “kavgacı” laiklik anlayışının özellikle Müslüman kadınların giyim kuşam tercihleri üzerinde nasıl bir baskı unsuru olarak kullanıldığını başörtüsünü yasaklayan kanunlar üzerinden ele almaktadır. Burada ilginç olan husus her ülkeden katılımcıların laiklik anlayışı ile özellikle Fransa’daki laiklik uygulamasının tamamen birbirine zıt anlamlar içermesidir.

Sonuç bölümünde ise Easat-Daas araştırmasının temel sonuçlarını özetlemektedir. Burada dikkat çeken husus ele alınan “ortak değerlere sahip” gibi görünen iki Avrupa Birliği ülkesinde yaşayan Müslüman kadınların içinde yaşadıkları toplum tarafından farklı algılanmaları, onların kendilerini farklı hissetmeleridir. Yazar meseleyi kendisini Müslüman olarak tanımlayan ve Fransa ve Belçika’da parlamenter, senatör, belediye meclisi üyesi, sendikacı ve tabandaki siyasi hareketlere üyelik gibi çeşitli siyasi katılım biçimlerinden birinde aktif olan kadınlarla yapılan mülakatlara dayanarak ortaya koymaktadır.

Kitabın yayınevini “The New Directions in Islam” serisinden yayınlanmış olması da burada zikredilmeye değer bir husustur. Seriden neşredilen her kitabın başında bulunan yayıncı notuna göre bu seri, İslam’ın “yeni, meydan okuyan bağlamlarda uygulanmasını kavramsallaştırmanın yaratıcı yollarını teşvik edecek ve İslam’daki entelektüel, siyasi, hukuki, iktisadi ve demografik gelişmeleri inceleyen yenilikçi ve kışkırtıcı disiplinler arası çalışmaları yayınlayacaktır”. Yayınevine göre seküler toplumda sosyal ve kültürel bir azınlık olarak yaşayan Müslümanların sisteme nasıl uyum sağladıklarını ve “evrimleştikleri”ni, inançlarını nasıl “geliştirdikleri”ni takip etmek hayati bir önem taşımaktadır. Easat-Daas’ın eserinin Avrupa’da Müslüman kadın hakkında oluşturulan, çoğunlukla önyargılara dayalı ve abartılı “pasif, ezilmiş sınıf” okumasına karşı “onların olağanüstü dayanıklılıklarını ve tutarlı kararlılıklarını vurgulayan alternatif bir Müslüman kadın çerçevesi sağlaması” (s. iii) bağlamında yayın kapsamına alınmış olduğunu görüyoruz.

Eser esas itibarıyla Fransa ve Belçika’da yaşayan Müslüman kadınlarla yapılan mülakatlara dayanan bir çalışmanın sonucudur. Yazar, kitabın basılmamış tezin sonundaki eklerde mülakat sorularını ve kendileriyle mülakat yapılan 29 katılımcının yaşadığı yer, siyasete katılım şekli, yaşı, kökeni, medeni durumu, Müslüman bir ailede de mi doğduğu yoksa sonradan mı Müslüman olduğu, eğitimi, mesleği, siyasetle tam zamanlı mı yoksa yarı zamanlı mı ilgilendiği hususunda bir tabloya yer vermekle birlikte bunlar maalesef değerlendirmesini yaptığımız matbu eserde yer almamaktadır. Sadece kadın araştırmaları değil aynı zamanda siyaset sosyolojisi alanında da önemli bir katkı olarak kabul edilmesi gereken bu eserin en büyük eksikliğini çalışmanın ana kaynağını teşkil eden ve kitapta kendilerine numara verilerek fikirlerine yer verilen katılımcılar hakkında okuyucuya bilgi verilmemesi olarak gözükmektedir.

Sonuç olarak kitap Avrupa’daki Müslüman kadınları farklı bir perspektiften konu edinmekte, onları “edilgen ve zayıf cins” olarak değil, aksine siyasi hayatın aktif bir öznesi bir olarak ele almakta ve Avrupa’daki Müslüman kadın araştırmalarına bu açıdan önemli bir katkıda bulunmaktadır.

Makram Abbès. *Islam and Politics in the Classical Age*. [*al-Islām wa-l-Siyāsa fi al-Aşr al-Wasīt*] translated [from French] by Muhammed Haj Salim. Beirut: Nuhudh Center for Studies and Publications, 2020, 208 pages.

Fadi Zatari

Istanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
fadi.zatari@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6413-7407>

The relationship between Islam and politics in the classical age is a subject of dispute. Scholars debate the nature of this relationship, delving into questions like whether there is a balance between them or whether one regulates and determines the other. Was al-Mawardi (d. 1508) writing on politics the same way al-Farabi was? How were Islam and politics perceived in classical Muslim contributions? Which classical books (or topics) should one scrutinize to reach an accurate and comprehensive understanding of this relationship? Makram Abbès proposes a method for understanding Islam and politics in the classical age. For him, one should examine three different types of writing: *al-ādāb al-sultāniyya*¹ (mirrors of princes), *fiqh* (Islamic jurisprudence), and lastly, philosophy. Each of these topics has specific focuses, methods, and outcomes. The book consists of an introduction and three main parts, each respectively dealing with one of these three themes, plus one chapter on the conception of the state according to Ibn Khaldun (d. 1406), and a conclusion.

In the introduction, Abbès criticizes Western literature on Islam and political thought, such as the works of Bertrand Badie and Patricia Crone (d. 2015). He argues that most contributions influenced by Max Weber (d. 1920) look at Islamic political thought as a rigid structure inevitably subjecting the political to the divine, which denies people agency in arranging the public space or the ability to influence reality. Abbès aims to trace the

¹ This is *Sultanic* literature writing specifically for the *sultan* (political leaders) to guide him and his administration based on morality.

emergence of ideas, the formation of traditions, and the emergence of the leading models of Islamic political thought. He seeks to demonstrate that the history of politics in Islam was not a history of subjecting politics to the divine, as has been presented in the Western literature on Islam. He intends to show a positive political culture in Islam whose value must be emphasized. He considers how politics has been thought of in Islam from three perspectives: a historical perspective through *al-ādāb al-sultāniyya*, a legal perspective through Islamic jurisprudence, and a rational perspective through philosophy. This three-fold division aims to discover the principles behind every view and political issue that the classical scholars examined.

In the first part, “tradition of *al-ādāb al-sultāniyya*” is analyzed. This genre of literature emerged in the eighth century CE. It contains norms of behavior for political authorities. It includes ancient knowledge from Persian, and Greek, the experiences of great ancient kings, the political and military exploits of the Arabs, and the biographies of the Caliphs of Islam. This tradition is attentive to the historical contexts in which events occurred. A book like *Sirāj al-Mulūk* by al-Turtushi (d. 1126) belongs to this genre. Abbès maintains that *al-ādāb al-sultāniyya* does not examine justifications of legitimacy or authority. Instead, it considers political authority as an inevitability and a means to restrain the beastly destructive desire of man (p. 29). Thus, it requires a deep knowledge of human nature, its weaknesses, and its strengths. Knowledge about human nature is the cornerstone of conceptualization in *al-ādāb al-sultāniyya* (p. 38).

The author contends that in *al-ādāb al-sultāniyya*, there are recurring topics such as self-discipline. Much of the advice for the leaders is about improving their conduct to enable them to discipline their subjects justly. Thus, ethical norms are central; for instance, the notion of justice. Abbès quotes al-Tha’alibi (d. 1038), who articulates that “[justice is the] basis of politics, and even the major politic” (p. 67). Religion is significant because it offers a moral model, creating a system of duties in society. However, the scholars of *al-ādāb al-sultāniyya* did not consider policymaking from the perspective of *fiqh* (p. 85).

In the second part of the book, politics is evaluated from the perspective of *fiqh*. *Al-Aḥkām al-Sultāniyya* by al-Mawardi is the first book in political *fiqh*. The writings in this tradition reflect the set of general and abstract rules that the jurists sought to legitimize. Moreover, political *fiqh* distinguishes *ḥaqq* (right) from *bāṭil* (false), good governance from bad governance; it defines the rules and their exceptions (p. 99). For the author, thinking about exceptional cases is one of the characteristics of Muslim jurists

which demonstrates their talent to adapt to various possible circumstances (p. 105). Furthermore, the writing in this tradition raises many questions about the state of necessity to be existed and how to justify its existence.

Abbès asserts that the Muslim jurists' objective is to maintain the cohesion of society, which is the primary basis of the state's obligation. Jurists did not formulate *fiqh* in opposition to absolute authority; they instead relied on the moralization of politics. For them, *maşlahâ* (public interest) - as a way to prevent civil war and chaos - was behind the jurist's support of absolute authority. Abbès holds the jurists accountable for justifying absolute authority and not making *fiqh* as a balance against absolute power. However, he acknowledges that the jurists' position has a context, where the caliphate's institutions became fictitious due to ascendant authority of the princes (p. 107).

In the third part of the book, the tradition of political philosophy in Islam is assessed. Abbès endorses the assertion that the legacy of philosophy is predominantly devoted to thinking about the city. This tradition pays significant attention to normative politics. He considers al-Farabi a great philosopher whose philosophy centered on political issues. His contribution gave an impetus to a legacy that would later continue in Andalusia with Ibn Bajja (d. 1139) and Ibn Rushd (d. 1126). In searching for foundations for politics, al-Farabi turned towards Plato and Aristotle and combined them in the "search for the virtuous" (p. 132). Abbès, however criticizes al-Farabi's philosophical discourse for being binary. Abbès elaborates on Andalusian philosophers, such as Ibn Bajja, considering him the first genuine Muslim philosopher who theorized originally about the city (p. 155). The author argues that al-Farabi and Ibn Bajja offer differing readings of the Platonic model of the city (p. 159). For philosophers, the problem of acquiring perfections and the possibility of human reform was dominant in their political writings. However, they painted a picture of man as he ought to be, not just as he is.

The last chapter is dedicated to the idea of the state as given by Ibn Khaldun. Abbès emphasizes that the issue of the state was not studied better than with Ibn Khaldun (p. 170) who sought to understand why men form societies, what civil society's objectives are, and how the state rises and collapses. The author maintains that the emergence of political power results from the encounter of three purely natural dynamics. First is aggressive human nature which compels the individual to submit to authority to settle disputes. Second are lineage and *'aşabiyya* (social solidarity). Third is the desire to lead others and gain titles (p. 178). Abbès says that for Ibn Khaldūn, the interplay between religion and politics does not refer to a

relationship between two authorities represented by two institutions that may conflict or that one of them seeks independence or integration. And here Abbès claims in a well-reasoned contention that it is absurd to invoke the Pope-Caesarean model, the secular model in the strict separation between political and religious to understand the relationship between Islam and politics (p. 188).

In the conclusion, entitled “Islam and political modernity,” the author claims that when the Ottoman Empire emerged as a significant political power representing Islam, it revived the ancient and medieval spirit that had driven the three traditions mentioned above (*al-ādāb al-sultāniyya*, *fiqh* and philosophy). However, it failed to get past them to reach political modernity. He concludes that history, jurisprudence, and science are the axes around which every tradition revolves. *Al-ādāb al-sultāniyya* was mainly concerned with justice, the jurists with interest and necessity, and the philosophers with virtuous.

The book offers an innovative theoretical framework for understanding Islam and politics in the classical age. Although many of the classical works the author used in his bibliography are well known to the experts in the field, one of the author’s significant contributions is his ability to connect ideas and concepts to present an original approach. However, a notable shortcoming of this work is the absence of the Prophet Muhammad’s practice in his analysis and lack of sufficient focus on the four rightly guided caliphs. Furthermore, Abbès did not include significant classical works in his study, such as *al-Dharīa ilā Makārim al-Sharī’a*² by al-Ragib al-Isfahani (d. 1108), and *al-Shuhub al-Lāmi’a fī al-siyāsa al-Nāfi’a*³ by Ibn Ridwan (d. 1381). Such contributions would broaden the perspective of the book. Nonetheless, this book is a valuable read; it reflects the richness and diversity of the classical Muslim contributions in politics, morality, and philosophy. It is highly recommended for academics and students of classical Islamic political theory, philosophy, and orientalism.

2 al-Raghib al-Isfahani, *al-Dharī’a ilā Makārim al-Sharī’a*, edited by Abū al-Yazīd Abū Zied al-A’jamī (Cairo: Dar al-Salam, 2010).

3 Abu al-Qasim ibn Ridwan, *al-Shuhub al-Lāmi’a fī al-Sīyāsa al-Nāfi’a*, edited by ‘Ali Sami al-Nashshar (Cairo: Dar al-Salam, 2007).

Suat Koca. *Hadis ve Ahlâk: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları 2020. 311 sayfa.

Hümeyra Özturan

Marmara Üniversitesi
hkaragozoglul@marmara.edu.tr
orcid: 0000-0003-4586-629X

İslâm ahlak düşüncesine dair eserlerde, söz konusu düşüncenin tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi muhtelif disiplinlerdeki ahlaka dair tartışma ve fikirleri kapsadığı söylenegilir. Fakat zikredilen disiplinlerin her birinde ortaya konan ahlak anlayışının nasıl olduğuna dair ortak bir kanaatin varlığından söz etmek zordur. Sözgelimi “Tefsir literatürü dikkate alındığında ortaya çıkan ahlak anlayışı nasıldır, temel kavramları, öne çıkan fikirleri nedir?” diye sorduğumuzda, buna cevap sunan kuşatıcı çalışmalarla karşılaşamayız. Benzer bir durum hadis disiplini için de geçerlidir. İslâm ahlak düşüncesi ana başlığını taşıyan genel giriş eserlerinde, hadislerdeki ahlak anlayışına dair bazı değerlendirmeler varsa da¹ bunların genellikle hadis uzmanlığı olmayan müelliflerce kaleme alındığını ve son derece dar ve kısa bölümlerde meselenin kotarılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu durum dikkate alındığında, hadis alanında yapılmış bir doktora tezinden *Hadis ve Ahlâk* üst başlığıyla kitaplaştırılarak yayımlanmış, Suat Koca’ya ait çalışma son derece heyecan uyandırıcıdır.

Çalışma giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın girişinde yazar, bu eserin bütün bir hadis külliyatını dikkate alarak ortak bir ahlak anlayışı çıkarsamayı hedeflemediğini belirterek, kitabın başlığının yol açabileceği yanlış beklentilerin önüne geçmeye çalışmaktadır. Müellif, hadis rivayetlerindeki ahlaki muhteva dikkate alındığında, sözü geçen tarzda kapsayıcı bir çalışma yapmanın umulandan çok daha karmaşık ve zor bir iş olduğu-

1 Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953); George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1985); Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989); Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991).

nu belirtir. Nitekim kitap boyunca söz konusu zorluğu gerekçelendiren pek çok örnek ve analiz sunmakta, tıpkı girişte belirttiği üzere hadis rivayetlerinin, “ahlâkî sorulara dolaysız cevaplar sunan hazır ve hızlıca erişilebilir” (s. 16) bir kaynak olarak görülmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını göstermektedir. Bu şekilde iddiasını sınırlayan çalışmanın hedef olarak belirlediği çerçeve ise *ahlak* ve *edeb* kelimelerini içeren hadis rivayetleri çerçevesinde, ancak “giriş” çalışması olarak nitelenebilecek bir inceleme yapmaktır. Yazar bu incelemeyi, girişten sonraki üç temel bölümün de konusunu oluşturacak şekilde üç ana başlıkla yapacaktır: (i) Kavramsal ve kuramsal inceleme, (ii) literatür değerlendirmesi ve (iii) tasavvur araştırması.

“Kavramsal ve Kuramsal İnceleme” başlıklı ilk bölümün kavramsal kısmı, ahlak ve edeb kavramlarının Kur’an ve hadis literatüründeki anlamlarını belirgin kılmaya adanmışken kuramsal kısım, İslâm ahlak düşüncesinde hadislerin yeri ve anlamına dair bir çerçeve çizmenin imkânını sorgulamakta ve bu bağlamda bazı meselelere değinmektedir. Kavramsal kısım, ahlak (*hulk*) kelimesinin Kur’an literatüründe daha ziyade din anlamında kullanılırken hadislerde karakter, adet, din gibi çok daha geniş yelpazede anlamlar taşıdığı neticesine varması bakımından dikkat çekicidir. Buna karşılık kuramsal kısımda bir çekingenlik hâkimdir ve bu durum çizilen çerçevenin açıkça görülmesini engellemektedir. Girişte sunulan yapı ve ilgili kısmın başlangıcında bu bölümün, İslâm düşüncesinde ahlakın konumu ve hadis külliyatının bu çerçevedeki yeri, anlamı ve değerine dair bir perspektif sunacağı beklentisi oluşmaktadır. Fakat alt bölümler başlar başlamaz müellif, “İslâm ahlâk düşüncesinde hadisin yerine” dair bir görüş bildirmenin bu araştırmanın konusu olmadığını söylemektedir (s. 81). Alt başlıklarının sıralanışının genelden özele bir yapı arz etmeyip dağınık oluşu, kuramsal çerçevenin İslâm düşüncesi şemsiyesinde mi yoksa hadis çalışmaları özelinde mi çizileceğinin iyice belirsizleşmesine neden olmaktadır. Nitekim bu bölümdeki en büyük eksik, İslâm ahlak düşüncesinin Kur’an ve sünnetle sınırlanamayacağına dair bir hassasiyet ortaya konmasına karşılık İslâm ahlak düşüncesinin ne olduğu, hadis külliyatının bu başlık altında nerede durduğuna dair genel bir tablo çizilmeyişidir. “İslâm Düşüncesinde Ahlâkın Konumu ve Değeri” başlıklı kısım ise şaşırtıcı biçimde neredeyse sadece fıkıh-ahlak ilişkisine daırdır. Dolayısıyla bu bölümde İslâm ahlak düşüncesi ve hadis ilişkisi son derece muğlak bir şekilde kurulmaktadır.

Kuramsal bölümde İslâm düşüncesi çerçevesindeki konumlandırmanın zayıflığına karşılık, hadis literatürü ve ahlak ilişkisine dair son derece ilgi çekici hususlara değinilmektedir. “Dini ahlaka indirgemek” yahut “ahlakı dinin merkezinde görmek” şeklindeki modern yaklaşımların sorunlarına değinilmesi, hadis usulünde ahkâm ve inanç hadislerinde daha titiz bir yaklaşım ortaya konurken ahlak hadislerinde daha rahat bir tutum ser-

gilendiğinin tespit edilmesi (s. 123) gibi teorik hususlar, hakikaten hadis-ahlak ilişkisi bağlamında son derece önemli kuramsal meselelerdir. Ayrıca müellifin “ahlak hadisi” ifadesi çerçevesindeki araştırması da mühimdir. Müellif burada, ahlak ve edeb kavramlarıyla tasnif edilen bütün rivayetlerin, bugün anladığımız anlamda ahlaka dair olmayıp ahlakla ilgisi olmayan günlük pratikler veya rutinlerle de ilgili olabileceğini, literatürden bazı örneklerle çarpıcı şekilde göstermektedir.

Eserin ikinci ana bölümünü oluşturan literatür araştırması, konulu ve müstakil hadis literatüründe ahlak ve edeb başlıklı eser ve bölümleri mercek altına almaktadır. İncelenen eserler ve bölümler ekseninde beliren sonuçlar, müellif tarafından değerlendirme kısmında müstakil olarak sıralanmakta ve böylece alana hâkimiyeti olmayanlar için dahi bölümün anlam ve önemi belirginleşmektedir. Müellifin burada vardığı mühim sonuçlardan biri, söz konusu eserlerin ahlak hadislerini içeren seçkiler gibi görülmesinin hatalı olduğu, çünkü yukarıda belirtildiği üzere ahlak ve edeb kelimelerini içeren rivayetlerin hepsinin ahlakla alakalı olmadığıdır. Varılan bir diğer netice ise ahlak içerikli rivayetlerin, konulu hadis literatüründe sanılandan az yer bulduğu, ahlak içerikli rivayetlere nazaran fıkhi amaçlara hizmet eden rivayetlerin çok daha başat bir konumda olduğudur (s. 179). Bu mühim tespit, “İslâm geleneğinde fikhın ahlaka öncelenmiş olup olmadığı” yahut “fikhın ahlak alanını domine edip bu alanda akli faaliyetini sınırlama yönünde bir etkisinin olup olmadığı”, dahası “bu durumun İslâm ahlak felsefesi yazınının kaderini etkileyip etkilemediği” gibi daha üst sorularla ilişkilendirilerek müstakil bir araştırmanın temel sorusu olabilecek niteliktedir. Bu bakımdan, ilgili bölümdeki değerlendirme ve tespitlerin, yeni çalışmaların tetikleyicisi olması ümit edilebilir.

Çalışmanın son bölümü, hadis rivayetlerinde beliren ahlak tasavvuru ve düşüncesine dair bilgi sunmayı amaçlamaktadır. Ancak başlıkları arasında yine mantıksal bir sıralama görülememektedir. Nitekim ilk başlığın cahiliye ahlakına dair oluşu, tarihsel başlıklarıdaya dayalı bir akış olacağı izlenimi verirken sonrasında Allah ve peygamberin ahlaki örnekliğine dair bölüm yerine karakter ve ahlaka dair bölümün gelmesi ve akabinde daha mesele merkezli başlıkların takip etmesi şaşırtıcıdır. Mesele merkezli bir bakış açısı hâkimse, ahlak tartışmalarında hemen her zaman ilk sırada yer alan ahlaki temellendirme meselesinin en sondaki bölümü oluşturması yine sorunlu bir yapı arz edecektir. Bu sorun muhtemelen, hadislerden derlenen ahlaka dair malzemenin hem tarihsel hem problematik şekilde tasnif edilebilecek nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada, ahlak düşüncesinin hem tarihsel hem problematik anlatımının varlığına dair bir dikkat, hangi anlatım tarzının benimseneceği hususunda bir yol haritası çıkarmaya imkân verebilirdi.

Hadis rivayetlerindeki ahlak tasavvuruna dair bölümün karakter ve ahlaka yoğunlaşan bölümü, başlığın da habercisi olduğu talihsiz bir tespitle

başlamaktadır. Müellif, ilgili bölümün başında, söz konusu rivayetler dikkate alındığında “dairenin merkezinde erdem etiğinin temel unsurlarının yer aldığını” belirtir (s. 205). Erdem etiği ile din kaynaklı ahlaki öğretileri benzeştirme yönünde literatürdeki bazı eğilimlerin, Türk akademisinde İslâm ahlakını bir erdem etiği olarak niteleme şeklinde son yıllarda belirlediğini görmekteyiz. Bir dönem popüler olan Kantçı vazife ahlakıyla İslâm ahlakını benzeştirme gayretlerinin, günümüzde erdem etiği çerçevesinde yapılmaya çalışıldığı söylenebilir. Böyle bir bağlantının neden kurulduğunu tahmin etmek zor değildir. Muhtemelen müellifler, ayet ve hadislerde vurgulanan kişisel ahlaki özellikleri modern literatürdeki karakter kavramıyla ilişkilendirmekte ve modern çağdaki okuyucuya daha fazla hitap edeceği düşüncesiyle erdem etiğine referansta bulunmaya yönelmektedirler. Ancak bu, erdem etiğinin kökenleri ve modern dönemde hayat buluşuna dair birtakım temel hususların bilinmeyişi yahut göz ardı edilmesini açığa vurmaktadır. Çünkü erdem etiği, karakter eğitimine vurgu yapan inanç yahut ahlaki öğretilerin hepsini kapsayan bir üst kavram değildir, hiçbir zaman olmamıştır. Erdem etiğinin kökenini oluşturan Aristoteles felsefesi de, erdem kavramını felsefe tarihinin yeniden gündemine getiren erdem etikçileri de görüşlerini bazı temel felsefi-metafizik kabul veya retler üzerine kurmuştur. Sözelimi Aristotelesçi ahlak, teleolojik doğanın bir parçası olarak gayeci yapıya sahip ve büyük oranda Platoncu nefis güçleri anlayışı çerçevesinde oluşmuş verili bir insan doğası varsayar. Belli sebeplerin belli sonuçlar doğurduğu bu temel insan doğası anlayışına göre, belli türde hareketlerin tekrar edilmesi alışkanlıkları doğurur ve neticede bir karakter yerleşir. Bu karakter bir kez elde edildi mi, tabii hareketler insanı söz konusu karakterin gereğince amel etmeye yönlendirir. Dolayısıyla Aristotelesçi perspektifte insanın verili, nefsin güçleri çerçevesinde oluşmuş, neden-sonuç prensibine göre işleyen bir “doğa”sı vardır ve erdemli karakter bunun üzerine kurulur.

Modern dönemdeki erdem etiğine gelince; bu yaklaşım, 18. yüzyılda başlayan maddeci ve deneyci yaklaşımların artık metafiziği tamamıyla reddeden, buna bağlı olarak ahlaki önermeleri de temellendirebileceğimiz bir zemin olmadığını ilan eden ekollerin ahlak alanındaki ezici etkisi altında üretilmiş bir öneridir. 20. yüzyılın ortalarında, bilimin ve felsefenin geldiği bu noktada artık normatif bir ahlaki savunmanın imkânsızlaştığını, Aristoteles’in dayandığı “insan doğası” yahut dinlerin dayandığı Tanrı merkezli metafiziğin de artık bir temel olarak kullanılamayacağını ileri süren² ilk erdem etikçileri, ahlak için daha iddiasız bir zemin bulmak gerektiğini dile getirdiler. Önerdikleri ahlak, hem Aristotelesçi metafizikten hem

2 Hatta öncü erdem etiği metinlerinde dinin artık böyle bir zemini kesinlikle veremeyeceği vurgulanır. Bkz. Anscombe, G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 1958, 33: 1-19.

de her türlü metafizik zeminden arındırılmış bir tür Aristotelesçi karakter ahlakı yorumuydu. Kantçı vazife ahlakı ve faydacı ahlak teorilerine karşıt olan bu yaklaşıma göre iyi ahlak, kurallara uymakla yahut olgulardan değer çıkarmakla elde edilmez, bunun yerine erdemli bir karakter geliştirmeye odaklanmak gereklidir. Ancak bu yaklaşımda erdem, hatta iyi ve kötünün tanımlanmasına, belirlenmesine imkân veren bir maksim, bir metafizik kaynak, bir zeminden bahsedilemez. Bazı erdem etikçileri cemaat-toplum faktörüne vurgu yapsa da bu, Hristiyan, sosyalist vb. gibi bağlam sunan herhangi bir toplum olabilir. Nitekim bu bağlamda çok sayıda farklı erdem etiği yorumu ortaya çıkmıştır.

Bu noktada Aristotelesçi erdem anlayışının da modern erdem etiğinin de hadis rivayetlerindeki yaklaşımın merkezinde olarak nitelenmesinin sayısız sakıncasına değinilebilir. Ancak burada en temel birkaç hususa değinmekle yetineceğiz. İlk olarak, Aristotelesçi erdem anlayışından farklı olarak hadis rivayetlerinde insan hakkında verili bir doğanın, gayeci ve tamamen sebeplerle izah edilen bir işleyişin kabul edilip edilmediğine bakmak gerekir ki bazı kelâm ekollerinde bunu kabul etmenin Allah'ın kâdir-i mutlak oluşuna aykırı görüldüğü bilinmektedir.³ Kaldı ki iman ve ahlakın insan doğasına değil de Allah'ın daimi bir inayet ve lütfuyla irade etmesine dayalı olduğu tazammununu taşıyan pek çok hadis rivayeti de bulunabilir.⁴ Dahası Aristoteles'in erdem anlayışında karakter erdemleri düşünme erdemlerine bağlıdır. Dolayısıyla ahlaki bir örneğin birebir takip edilmesi şeklinde bir karakter eğitimi değil, düşünme erdemlerinin elde edilip her eylemde bireyin tekrar tekrar düşünüp ahlaken doğru olanı istinbat etmesi idealize edilir. Şu hâlde hem verili ve işleyişi belirlenmiş bir insan doğası anlayışının hakikaten hadis rivayetlerinde mevcut olup olmadığı yahut Hz. Peygamber'in örnekliğinin Aristotelesçi anlamda bir karakter eğitimi olup olmadığının etraflıca incelenmesi gereklidir. Böyle bir inceleme yapılmadan kurulan benzerlikler, temelinde son derece hatalı sonuçlara ulaştıracaktır.

Yukarıda da belirtildiği üzere modern erdem etiği, iyi ve kötünün tanımlanmasını imkânsız görerek, ahlakın kural ve ilkelere uymakla elde edilebileceği düşüncesine tamamen karşıdır. Böyle bir düşüncenin, ahkâm hadislerinin çok daha merkezde ve titiz değerlendirmelerin odağında olduğu

³Determinist bir insan doğası anlayışıyla tasavvuftaki ahlak yaklaşımının uyumsuzluğuna dair bir değerlendirme olarak ayrıca bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Enteterminist Yaklaşımlar", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/2 (2021): 419-437.

⁴Kaderin, ömrün sonlarında insanın önüne geçmesiyle ilgili hadis (Buhârî, Kader 1) ve Hz. Peygamber'in "Allah'ım, beni göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir süre bile nefsimle baş başa bırakma" şeklindeki duası (Ebû Davud, Edeb 100-1) örnek verilebilir.

müellif tarafından ifade edilen hadis külliyatıyla ne derece uyuşacağı da bir başka soru/sorun olacaktır. Hadis rivayetlerinde beliren İslâm ahlakının kurallar yerine karakter eğitimini vurgulayan erdem etiği çerçevesinde anlaşılmasının, müellifin tam da başta zikredip uyardığı “dini ahlaka indirgeme hatası”na yol açması kaçınılmazdır. Ayrıca ahlakın metafizik veya dinî inançlarla temellendirilmesine karşı çıkan bir yaklaşımın, ahlaki normları ayetlere ve Hz. Peygamber’in örneğine bağlayan bir anlayışla tabandan uyuşmaması beklenir. Bütün bu noktalarda, müellifin tespitinde aceleci davrandığı ve eserin en başında kendisinin mazur görülmesini istediği “çalışmasının, ahlâk düşüncesinin kökeninde yatan ontolojik ve epistemolojik alt yapıyı dikkate alan bir boyut içermemesi” (s. 22) şeklindeki eksiği izhar ettiği söylenebilir. Pek çok çeşidi olan erdem etiği yaklaşımlarından hangisinin dikkate alınarak bu tespitin yapıldığı, erdem etiğinin hangi önermeleriyle hadis rivayetleri arasında nasıl bir bağ kurulduğu, yukarıda zikredilen uyuşmaz noktaların nasıl çözüleceği gibi çok mühim değerlendirmelere yer vermeksizin bu tespitin, çalışmanın vardığı sonuçlardan biri olarak vurgulanması (s. 284) ne yazık ki çalışmanın değerine gölge düşürmektedir.

Eserin devamında, hadis rivayetlerinde beliren ahlaki ana fikirler ortaya konmaya çalışılmaktadır. Buradaki anlatımların genelliği, ahlaka dair hadislerin henüz derin analizlere tabi tutulmadığının ve bu çalışmanın tam anlamıyla bir giriş çalışması niteliğinde olduğunun göstergesi gibidir. En son kısma gelindiğinde, burada ahlaka dair hadisler çerçevesinde nasıl bir ahlaki temellendirme yapıldığı incelenmektedir. Bu kısımdaki en dikkat çekici husus, hadislerden hem yetkinlik hem niyet hem vicdan hem fayda ve hem de ölüm sonrası yaptırımına dayalı temellendirmeye işaret eden sonuçlar çıkarılmış olmasıdır. Bütün bu zikredilen temellendirmeler, ahlak düşüncesinde birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt ekolleri ifade etmektedir. Sözelimi ahlakta niyete dayalı bir temellendirme, fayda veya ölüm sonrası yaptırımına dayalı bir temellendirmeyi tabiatı gereği reddeder. Şu hâlde, aynı kaynaktan sadır olan hadislerde, birbirine karşıtlık içeren bu temellendirmelerin bir arada bulunuşu nasıl mümkün olabilir? Ne yazık ki çalışmada bu bir soru olarak ortaya gelmemekte, dolayısıyla herhangi bir cevap da sunulmamaktadır.

Sonuç olarak İslâm ahlak düşüncesi bakımından yorumlanıp değerlendirilmeyi bekleyen geniş bir hadis kümesinin varlığını dikkatlere sunan eser, kimi yerde yeterli derinliğe ulaşmasa da hadis ve ahlak ilişkisini derinlemesine analiz etmesi umulan gelecek dönemdeki çalışmalar için çok değerli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

