

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

BİLİM
VE
SANAT
VAKFI

ISSN 1309-6834

DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 28 Sayı 54 2023/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı
Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

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

Yazıların yayımına 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

Mehmet Akif Kayapınar, İstanbul Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi (İstanbul)
Ahmet Okumus, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesini (İstanbul)
Ali Adem Yörük, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)
Alim Arlı, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Esra Kartal Soysal, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Fatih Altuğ, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı (İstanbul)
Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi (Samsun)
Hümeysra Özturan, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Metin Demir, Uludağ Üniversitesi (Bursa)
M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul)
Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Nurullah Ardıç, İstanbul Teknik Üniversitesi (İstanbul)
Özgür Kavak, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin (Madison, A.B.D.)
Alparslan Açıkgenç, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Dimitri Gutas, Yale University (New Haven, A.B.D.)
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Fred Dallmayr, University of Notre Dame (South Bend, A.B.D.)
Engin Deniz Akarlı, Brown University (Providence)
Evengelia Balta, National Hellenic Research Foundation (Atina)
Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul)
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)
Jamil Ragep, McGill University (Montreal, Canada)
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi (İstanbul)
Murteza Bedir, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul)
Richard Falk, Princeton University (Princeton, A. B. D)

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

İsa İlkey Karabaşoğlu, Serhat Arslaner

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Yusuf Ziya Altıntaş

Yabancı Dil Editörü / English Language Editor

Ayşe Tek Başaran

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Uğur Topal

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**

Baskı Tarihi / Print Date: **03 Temmuz 2023/ 03 July 2023**

Dîvân *DISİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 28 Sayı 54 2023/1

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım Erdal Yılmaz	1
Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği Tunahan Erdoğan	31
Geleneksel Yazma Eser Aktörleri ve 19. Yüzyılda Osmanlı Matbaası: Uzun Soluklu bir Dönüşüm Ayşe Tek Başaran	73
Arap Müzik Kongresi (1932): Tarihsel Değişim, Milli Kimlik ve Öznel Anlatılar Onur Öner	123

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Maria de Fátima Rosa, Reception of Mesopotamia on Film Gökhan Kağnıcı	165
Leslie Peirce, A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire Beyza Topuz Demir	173

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 28 Issue 54 2023/1

CONTENTS

ARTICLES

- The Hermeneutic Approach to Consciousness, Truth and Language
Erdal Yılmaz 1
- The Characteristics of Ikhtisâr Genre in Hadîth Methodology Literature
Tunahan Erdoğan 31
- Reconsidering the Role of Ulema and Scribal Actors in the Ottoman Transition from Manuscript to the Printed Medium
Ayşe Tek Başaran 73
- Congress Of Arab Music (1932): Historical Change, National Identity, And Subjective Narratives
Onur Öner 123

BOOK REVIEWS

- Maria de Fátima Rosa, Reception of Mesopotamia on Film
Gökhan Kağnıcı 165
- Leslie Peirce, A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire
Beyza Topuz Demir 173

BİLİNÇ, HAKİKAT VE DİLE DAİR HERMENEUTİK YAKLAŞIM

Erdal YILMAZ

Marmara Üniversitesi
erdal.yilmaz@marmara.edu.tr
0000-0002-2270-8224

Öz

Bu çalışmada hermeneutik düşüncenin bilinç, hakikat ve dile dair yaklaşımını analiz etmekteyiz. Makalede, hermeneutik yaklaşımdan hareketle, bilincin bağlantısız fakat gerektiğinde bağlantı kuran bir yapı değil, her daim bir şeyin bilinci olduğu iddiasında bulunmaktadır. Hakikatin, klasik mütekabiliyet teorisinin varsaydığı gerçeklik ve onun dilsel ifadesi arasındaki uyumun olmadığı, mütekabiliyet teorisinin temel hakikatin bir katmanı olduğu, hakikatin aslında bir olay olduğu iddia edilmektedir. Dilin ise sadece iletişimi sağlayan nötr bir araç değil, bizatihi anlamı taşıyan, dolayısıyla hem bilinci hem de hakikat anlayışını belirleyen bir yapı olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hermeneutik, Bilinç, Hakikat, Dil, Bağlantılı-Benlik.

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 28 sayı 54 (2023/1): 1-30
Gön. Tar.: 17.12.2022
Kabul Tar.: 14.03.2023
Yay. Tar.: 03.07.2023
doi: 10.20519/divan.1220593

GİRİŞ

Bilinç, hakikat ve dile dair hermeneutik yaklaşımı ele alan bu makalede, hermeneutik yaklaşımdan hareketle, bilincin bağlantısız ve gerektiğinde kendisi dışındakilerle bağlantı kuran bir varolan değil fakat yapısı gereği her daim bir şeyin bilinci olan bir varolan olduğu; hakikatin, gerçekliğin dilsel ifadesi ile gerçeklik arasındaki bir uyuşum olmadığı, bu tarz bir anlayışın temel hakikatin bir katmanı, hakikatin ise bir olay olduğu; dilin sadece bir iletişim aracı değil, bilinci ve hakikati belirleyen bir yapı olduğu iddia edilmektedir.

Hermeneutik yaklaşım merkeze alınarak, bilinç, hakikat ve dil üzerine bir soruşturma yapılacağı için çalışmaya öncelikle hermeneutiğin ne olduğuna dair soru ile başlamak yerinde olacaktır. Bu soruya verilebilecek kısa yanıt, onun “yorum” (interpretation) olduğudur. Hermeneutiğe veya yoruma duyulan ihtiyaç, okunan metni veya karşılaşılan herhangi bir durumu anlamlı kılma çabasından kaynaklanmaktadır. Hermeneutik yaklaşıma göre, sadece dinî, edebî, felsefi metinlerde değil, günlük yaşamın her alanında yoruma ihtiyaç duyduğumuz gibi, “kesin” bilim denilen alanda dahi yorumdan bahsedilebilir.¹ O halde bu yaklaşıma göre insanın dâhil olduğu her alanda hermeneutiğe/yoruma ihtiyaç bir şekilde kendini gösterir.²

Bu kavramın etimolojik analizine baktığımızda, Yunanca *hermeneuein*³ kelimesinden türeyen “hermeneutik” kelimesi, insanı insan yapan şeylerden olan “ifade etmek”, “açıklamak”, “çevirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Hermeneutik⁵ kelimesinin etimolojik

1 Jean Grondin, *L'Herméneutique* (Paris: PUF, 2014), 3-4.

2 H.-G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), XXXIII.

3 *Hermeneuein* kelimesinin Latince dilindeki karşılığı *interpretaridir*. Nitekim Latince kökenli dillerde örneğin Fransızcada *interprétation* ve bilimler ilintili terminolojiyi Latince'den alan İngilizcede *interpretation* kelimesi de bu kökene dayanmaktadır.

4 J. Zimmermann, *Hermeneutics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 3.

5 Hermeneutik kavramını düşünce tarihinde ilk kullananlar ilahi mesajların veya zihni durumların insan dilinde nasıl ifade edildiğini tartışmak

analizi bizi ayrıca Yunanlıların, Tanrıların elçisi olarak gördükleri Hermes'e götürür. Hermes, ölümsüzlerin dünyasını/Tanrıların dünyasını ve insanlara dair mesajlarını ölümlülerin/insanların anlayacağı bir dile aktarır ve mesajları insanların anlaması için yorumlar.⁶

Yorum anlamına gelen hermeneutik, hermeneutik düşünürlere göre, yaşamın aslı bir ögesidir. Yine bu düşünürlere göre yorum, isteğimize bağlı olarak ara sıra başvurduğumuz, zaman zaman da kaçırdığımız bir tercih değil, dünyadaki varlığımızın en temel tarzı olarak kendini gösterir. Yorumun bizim isteğimize bağlı olmamasının sebebi anlama ile olan doğrudan ilişkisinden kaynaklanır. Bu yaklaşıma göre her anlama bir yorumu ön varsayar. O sebeptendir ki hermeneutik yaklaşım insanın, "yorum yapan bir canlı" olduğunu iddia eder.

Bir bilim alanı olarak hermeneutiğin (yorumbilim) en önemli karakteristiği ise anlama (Verstehen/Understanding) için koşulları analiz eden bir felsefi yaklaşım olmasıdır. Hermeneutik, tarihsel varolan olarak kültürün, geleneğin, tarihin, dilin anlamayı nasıl mümkün kıldığını açıklamaya çalışır. Hermeneutik gelenek içindeki felsefi hermeneutik⁷ ise bizatihi anlamının kendisi ile ilgilidir ve "nasıl ve hangi koşullarda 'anlama' vuku bulur?" sorusunun peşine takılır. Diğer bir ifadeyle felsefi hermeneutik, "anlamayı anlama" çabası olarak görülebilir.⁸

Anlama, hermeneutik düşünürlere göre kelime, işaret, olay gibi belirli şeyleri anlamlı bir bütüne entegre etmenin yorumlayıcı edi-

bakımından kullanır. Örneğin Platon, hermeneutik kelimesini, "ilahi olanın yorumlayıcıları (hermeneut)" olarak şairlerle ilişkilendirerek kullanır. Aristoteles, hermeneutik üzerine metninde (Peri hermeneias/De interpretatione), konuşulan ve yazılan kelimelerin nasıl iç düşüncenin ifadeleri olduğunu inceler.

6 Zimmermann, *Hermeneutics*, 3. Ayrıca bkz. J. Grondin, *Sources of Hermeneutics* (Albany: SUNY, 1995), 19-35.

7 Hermeneutik gelenek içinde felsefi hermeneutik, belirli türden bir teori değildir. Teori, anlam üretimini kontrol etmeye olanak sağlayan düzenleyici ilkeleri bulmak için yöntemi yorumdan izole etmeğe çalışır. Örneğin feminist teori, marksist teori gibi teoriler metinleri okumamızı düzenlemek için ilkeler belirler ve okuyucuya empoze eder. Bu yönleri itibarıyla teoriler belirli türden pratik bir anlama sahip olurlar. Oysa bir felsefi disiplin olarak hermeneutik belli bir pratik hedefi amaçlayan bir yöntem değildir. Bkz. Zimmermann, *Hermeneutics*, 7.

8 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, XLIII-XLV.

midir.⁹ Bir nesneyi, kelimeyi, olguyu veya olayı, yaşam bağlamımızda bir anlam ifade ettiği ve böylece bizimle anlamlı bir şekilde konuştuğu zaman anlarız. Hermeneutik düşünörlere göre bunun nedeni, evvelce alışık olduğumuz bir kültürel çevrede hareket etmemiz, orada kelimeleri ve nesnelere önceden-tesis edilmiş bir anlam bağlamında algılamamızdır. Hermeneutik yaklaşıma göre anlam taşıyan dildir ve anlam, dil ile taşınan kültür, tarih, gelenekten doğup gelendir. Anlam şeylerin hakikatini taşıdığı için, dil bu hakikati taşıyan bir varlık alanı olarak kendini gösterir.

Anlama bilinçli de olabilir, fark etmeksizin de vuku bulabilir. Hatta hermeneutik düşünörlere göre anlama edimi ve ona eşlik eden anlam genellikle bilincine varmadan önce bizimledir. O halde denilebilir ki hermeneutik yaklaşıma göre bilinç, evvelinde herhangi bir ilişki içinde olmaksızın, bağlantısız bir yapı olarak kendi dışına sarkmak suretiyle kendi dışındakiler ile bağlantı kuran, onların anlamını, hakikatini yakalayan, onları anlayan bir varolan değil, bilakis her daim şeyler ile bağlantı halinde olandır, özetle bilinç her daim bir şeyin bilincidir. Bilincine varılan şeyin hakikati de bu ilişki dâhilinde kendini gösterir. Bu ilişki kültürel ve tarihsel bir bağlamda vuku bulduğundan, hermeneutik yaklaşıma göre, hakikate ancak bir yorum faaliyeti sonucunda ulaşılır.

O sebeptendir ki bu süreç, hermeneutik düşünörlere göre, hermeneutik yaklaşımın aksi pozisyonunda bulunanların iddia ettiği gibi tamamen objektifliği barındırmamaktadır. Diğer bir ifadeyle hakikat, orada var olan ve belirlenmemiş bir bilinç tarafından objektif olarak yakalanan bir şey değildir. Hal böyle olunca yorumu gerektiren insani bilginin de mutlak bir objektifliği içerdiği iddiasında bulunulamaz. Diğer bir ifade ile hermeneutik yaklaşıma göre bir şeyin hakikatine, bağlantısız bir bilincin her daim bilinçli bulunan karar mekanizmasının, teorik faaliyetinin, sonucunda ulaşılmaz. Varolanın hakikatine pratik bir bağlam içerisinde ulaşılır. Başka bir deyişle bir varolanın hakikatine erişim, hermeneutik yaklaşıma göre, ancak yorum eşliğinde mümkün olabilmektedir.

Hermeneutik yaklaşım açısından dil, bilinç ve hakikate dair bu kısa analiz, bu üç alanın birbirine bağlı olduğunu göstermektedir.

9 “Bir eserin bütünü bireysel sözcüklerle onların birleşiminden yola çıkılarak anlaşılır, ama bireysel bir parçanın anlaşılması da bütünün anlaşılmasını gerektirir.” Bütünden parçaya, parçadan bütüne doğru ilerleyen bu döngü, “hermeneutik döngü” olarak adlandırılır. Bkz. Wilhelm Dilthey, “The Development of Hermeneutics,” *Selected Writings*, ed. H. P. Rickmann (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1976), 259.

Bu üç hususun analizi yapılırken, hermeneutik yaklaşımın iddialarının daha aşikâr görülebilmesi için, karşıt yaklaşımların konu çerçevesinde mukayesesine de yer verilecektir. Tabii bu üç hususa dair analizde, makalenin hacmi bakımından her bir hermeneutik düşünürü referans vermek mümkün olmayacağından, felsefi hermeneutiğin kurucusu olan Gadamer ve ona yolu açan Heidegger'in yaklaşımlarını merkeze almak suretiyle bir tercihte bulunmak, gerektiğinde de diğer hermeneutik düşünürlere referans yapmak yerinde olacaktır.¹⁰

10Hermeneutik teriminin gelişim seyrine baktığımızda bu terim etrafında üç farklı yaklaşımın oluştuğunu görebiliriz: 1) Terimin klasik anlamıyla hermeneutik, metinleri yorumlama sanatına atıfta bulunur. Bu sanat, hermeneutik, öncelikle kutsal ve kanonik metinlerin yorumlanmasıyla ilgili teoloji, hukuk, filoloji gibi disiplinler içerisinde gelişir. Böylece hermeneutik, bu metinlerin anlaşılmasında yardımcı bir işlev üstlenir. Anlam bakımından muğlaklık içeren metinleri sarıh kılmak amacıyla kullanılan bir sanat olarak kabul edilir. Hermeneutik böylece normatif bir amaca sahip, metinlerin doğru yorumlanmasına kapı aralayan kurallar ve kaideler öneren bir disiplin olarak ortaya çıkar. Hermeneutiğin bu şekilde kavranışının Friedrich Schleiermacher'e kadar uzandığı, hatta bu filozofun da hermeneutik geleneğin bir parçası olduğu iddia edilebilir. 2) Hermeneutik terimi farklı bir anlam ve kullanım alanına Wilhelm Dilthey ile kavuşur. Hermeneutiğe dair klasik geleneğe aşina olan Dilthey, hermeneutiği yeni bir çerçevede kullanır. Onun iddiasına göre hermeneutik insan bilimlerinin kural ve yöntemlerine eğildiği takdirde edebiyat, felsefe, tarih, teoloji gibi insan bilimleri için metodolojik bir temel olarak hizmet görebilir. Böylece hermeneutik Dilthey ile birlikte insan bilimlerinin hakikat iddiası ve bilimsel statüsü üzerine bir refleksiyona dönüşmüş olur. Dilthey'e göre insan bilimleri saygınlık iddiasında bulunabilmek için hermeneutik yöntemden faydalanmalıdırlar. Bir başka ifadeyle insan bilimleri, açıklama yerine anlama yöntemini kullanmalıdır. 3) Hermeneutik terimi etrafında oluşan üçüncü yaklaşım, Dilthey'in hermeneutiği yönetime indirgemesine bir reaksiyon olarak ortaya çıkar. Bu üçüncü yaklaşıma göre, "anlama ve yorumlama yalnızca insan bilimlerinde karşılaştığımız bir yöntem değil aynı zamanda bizatihi yaşamın kalbinde bulunan temel süreçlerdir. Yorum, bizim dünyada bulunuşumuzun temel karakteristiğidir." Disiplindeki bu farklılaşma iki isim vasıtasıyla gerçekleşir. Bunlardan biri Nietzsche, diğeri ise Heidegger'dir. Nietzsche'nin etkisini onun "var olan gerçek bulgular değil, sadece yorumlardır" sözlerinde bulabiliriz, ama kendisi doğrudan hermeneutik üzerine pek durmaz. Klasik hermeneutik ve metodolojik hermeneutik anlayışından asıl kopuşu sağlayan Heidegger olmuştur. Heidegger'e göre hermeneutik, metinlerin yorumuyla değil bizatihi varoluş ile ilgilidir. "Böylece 'metinlerin hermeneutiğinden' 'varoluşun hermeneutiğine' geçiş yapılmış olunur". Gadamer, Ricoeur gibi çağdaş hermeneutiğin temsilcileri, Heidegger'in açtığı yoldan ilerlerler. Fakat onun birebir takipçisi, "varoluş" felsefesinin takipçisi, olmazlar. Bu düşünürler, insan bilimleri için, insan anlayışının dilsel ve tarihsel boyutuna odaklanarak, metodolo-

Yapılacak incelemede, hermeneutik yaklaşımdan hareketle ve karşıt tezleri de dikkate alarak, aşamalı bir şekilde şu üç temel soruya odaklanılacaktır: 1) Bilinç, yapısı gereği her daim bir şeyin bilinci midir yoksa bağlantısız fakat gerektiğinde bağlantı kuran bir yapı mıdır? 2) Hakikat, bağlantısız bir bilincin tercihi doğrultusunda şeyler ile bağlantı kurmak suretiyle onların ne olduğuna vâkıf olunması mıdır, dolayısıyla tamamen objektif midir, yoksa her daim bir yorum dâhilinde kendini bize sunan şeylerin o çerçevede ne olduklarının yakalanması mıdır? 3) Bu süreçte kullanılan dil, yalnızca iletişim kurmayı sağlayan ve anlamı, dolayısıyla hakikati aktaran bir araç mıdır yoksa bizatihi anlamı ve hakikati belirleyen bir yapı mıdır? Bu üç sorudan öncelikle bilincin ne olduğuna dair soruşturmayı mümkün kılacak olan ilk sorunun cevabına odaklanabiliriz.

I. BAĞLANTILI-BENLİK (ENGAGED-SELF) OLARAK BİLİNÇ

Bilinç ya da benlik (self) denilen varolan erken modern dönemde Descartes tarafından ruh ile özdeşleştirilmiştir.¹¹ “Ben (Je), düşünen bir şeydir (une chose qui pense)” ve düşünmek de ruhun temel karakteristiğidir.¹² Bunun karşısında, ontolojik statüsü “uzanım” (extension) olan bedenimiz de dâhil cisimden bahsedilmektedir.¹³ Şüphesiz bu düalist yaklaşımdan farklı olarak varolanları açıklamak için monist (maddi ya da akli) yaklaşımlar olduğu gibi feno-

jik paradigmadan uzak bir hermeneutik yaklaşım geliştirirler. Daha geniş bilgi için bkz. Grondin, *L'Herméneutique*, 5-8. Ayrıca Nietzsche'nin kendi ifadesi için bkz. F. Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 326.

Hermeneutik terimi etrafında oluşan yaklaşımları, tarihi süreci gözетerek bu dipnotta aktarmamızın sebebi, bu çalışmada bilinç, hakikat ve dil incelenirken Heidegger ve özellikle Gadamer'in hermeneutik yaklaşımının merkeze alınacağını, ama onların hermeneutik yaklaşımının tek olmadığını belirtmek içindir. Dolayısıyla hermeneutik yaklaşım dâhilinde bilinç, hakikat ve dile dair temelde olmasa bile detayda farklılaşan bazı yaklaşımlar olabilir. Bu çalışmada genel bir çerçeve sunmaya çalıştığımız için, detaydaki farklılıklara değinilmeyecektir.

11 R. Descartes, *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: ALFA Yayınları, 2020), 37.

12 Descartes, *Meditasyonlar*, 37.

13 Descartes, *Meditasyonlar*, 110.

menalist, epifenomenalist yaklaşımlar da olmuştur. Bu yaklaşımlar düşünürler arasındaki bazı tartışmalardan öteye geçememiş, Descartes'ın düalist yaklaşımı kadar kabul görmemiştir. Düalizmin bu derecede kabul görmesinin elbette birçok sebebi vardır. Kanaatimce en önemli sebep, ben denilen varolanın ölümsüz olarak tasavvur edilmesinin doğurduğu ebediyet duygusunun yanı sıra ruhun beden üzerinde kontrolü olduğunun iddia edilmesidir.¹⁴ Bu sebepler sadece felsefi değil aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik yönlere de uzanan bir skalada sıralanır. Çalışmanın odak noktası bu konu olmadığından, üzerinde durulmayacaktır. Düalist yaklaşımda bu çalışmayı ilgilendiren husus, bilincin bağlantısız/izole bir kendilik olarak düşünülmesidir. Modern dönemdeki, bilimsel bilgiye ulaştıran “basit bilimsel metodun” arkasındaki bilinç anlayışı da böyle bir zemine temellenmektedir. Genel olarak modern insanın bilincinin Kartezyen olarak beden-ruh/bilinç ayrımı üzerinden şekillendiğini iddia etmek, istisnalar olsa dahi, yanlış olmayacaktır.

Bu Kartezyen düşünce ile şekillenen modern insan, kendini, büyük yaşam okyanusunda yüzen ama diğer “benlikler” ile bağlantısı olmayan bir bilinç adacığı olarak düşünür.¹⁵ Modern insan kendi zihinsel yapısının, dış dünyadan bağımsız içsel bir yapı olduğunu düşünmeye oldukça eğilimlidir. Bu bağlantısız adacığı çevreleyen dış dünya ile bağlantı, ancak bilinçli bir tercihin sonucunda vuku bulmaktadır. Yapısal olarak bilinç, bir şey ile bağlantılılığı içinde değil tam tersi bağlantısızlığında kendini tasavvur etmektedir. Charles Taylor'ın ifadesiyle böyle bir bilinç, “bağlantısız benlik” (disengaged self) olarak adlandırılabilir¹⁶, bilincin kendisi dışında varolanlar ile yapısı gereği, ontolojik olarak, bir bağlantısı yoktur. Bilinçli bir tercih sonucu ilgilendiği şeylerle, ilgisini çektiği oranda

14Düalist yaklaşım kendi içinde de ayrılmaktadır. Burada özellikle Descartes'ın ruh ve beden arasında doğrudan etkileşimi varsayan yaklaşımını kastetmekteyiz. Ayrıca Malebranche'ın ruh ve beden arasında doğrudan etkileşimi yok sayan ve etkileşimi Tanrı vasıtasıyla açıklayan vesilecilik (occasionalism), Leibniz'in etkileşimi evvelce-tesis edilmiş uyum üzerinden açıklayan paralelcilik yaklaşımlarının yanı sıra bedeni asli sayan ama zihinsel durumu tamamen maddeye indirgemeyen epifenomenalist yaklaşım da söz konusu. Tıpkı monist ve plüralist yaklaşımlar gibi bu düalist yaklaşımların da Descartes'ın düalist yaklaşımı kadar yaygınlık kazandığını iddia etmek hayli güçtür.

15Zimmermann, *Hermeneutics*, 11.

16C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 143-158.

bağlantı kurmaktadır. Haliyle bilincin, tercihen bağlantı kurduğu varoldandan etkilenmesi pek mümkün değildir, sürecin tamamen bir bilinçlilik içerisinde ve kontrollü bir şekilde ilerlediği varsayılmaktadır. Bu sürecin ne olduğunu daha sarıh kılmak için basit bilimsel yöntemi örnek olarak incelemek uygun olacaktır.

Bu basit bilimsel yöntemle göre bilim insanı araştırmasına öncelikle bilinçli bir şekilde gözlem yapmakla başlar. Bu gözlemin olabildiğince objektif olarak ilerlemesi gerekir. Böyle bir yaklaşıma göre arka planda gözlemi yönlendiren herhangi bir inanç veya fikri yapı gibisinden zihinsel çerçeveler yoktur. Bilinçli bir varolan olarak bilim insanı, ele alacağı nesneyi objektif bir şekilde inceler, sonrasında verileri kaydeder ve nihayetinde de onları açıklamak için bir teori geliştirir. Şayet bu teori, ilgili nesne ile ilintili geçmiş olayları uygun bir şekilde açıklar ve gelecek olayları da uygun bir şekilde öngörebilirse, iyi bir teori olur ve genelleştirilerek bir doğa yasası olarak kabul görür. Ama eğer ilintili geçmiş olayları açıklayamayıp gelecektekileri de öngöremezse, iyi bir teori değil, iyi bir teori haline dönüştürülmesine ihtiyaç hâsıl olmuş bir iddia olur.

Belirtilen tüm bu süreçler “bilimsel yöntemle dair basit yaklaşım” a göre olabildiğince objektif bir şekilde ilerler, bunları yapan bilinç, bu süreci kontrollü bir şekilde herhangi bir önyargıya kapılmaksızın veya etkilenme altında kalmaksızın sürdürmektedir. Analiz ettiği nesneden etkilenmediği için de ulaşılan sonuçlar objektiftir. Farklı kültürden, toplumdan, çağdan herhangi bir bilim insanı da aynı yöntemi izlediğinde ulaşacağı sonuç aynı olacaktır. Bu yaklaşıma göre bilim insanı içinde bulunduğu kültürden, toplumdan, konuştuğu dilden etkilenmemektedir. Onun bilinci, yapısı gereği “bağlantısız”/“izole” bir bilinçtir, zamansal ve tarihsel süreçlerden etkilenmeden bağımsız olarak mevcudiyetini sürdüren “transendental” bir bilinçtir. Böyle bir bilincin kontrolünde ortaya çıkan bilgi de aynı bilimsel yöntemin takip edilmesi koşuluyla her bir bilim insanının ulaşabileceği, herhangi bir ilgi ve çıkardan uzak objektif bir bilgi olarak kabul görür.

Hermeneutik düşünürler, bağlantısız bilinç varsayımı üzerine inşa edilmiş bu bilimsel bilgi anlayışının idealize edilmesini ve her tür insani bilgi için ölçü olarak tayin edilmesini yanlış bulurlar. Bilginin, her tür etkilenimden ve ilgi/çıkardan arınmış bir şekilde elde edildiği fikrini kabul etmezler. Aksine bu düşünürler, deneyler yapmamızın ve bu vasıtayla insana ve dünyaya dair bilgi edinmemizin arka planında, pratik düzlemde yaşantıladığımız şeylerin etkisi ol-

duğunu iddia ederler. Böyle bir yaklaşımın en önemli iddiası, şeylere dair tecrübemizin olmaması durumunda deney yoluyla elde edilen sonuçların bir anlama sahip olamayacağıdır. Örneğin içtiğimiz suyun bilimsel ifadesi olan H₂O, suyun kokusunu, tadını ve hayatımıza kattığı değeri tecrübe etmeksizin, bize bir şey ifade etmeyecektir. Bu bilimsel araştırmanın sonucunun bize bir şey ifade edebilmesi için öncesinde onunla ilgili bir tecrübeye sahip olmamız gerekir. Böyle bir tecrübenin varlığı, bilincin şeylerle bağlantısız değil onlarla bağlantılı olduğu sonucunu doğurur. Bu da hermeneutik düşünürlerin iddia ettiği ve savunduğu bir durumdur.

Hermeneutik düşünürler, bilincin bağlantısız bir yapı olarak tasavvur edilmesine karşı çıkararak bilinci yapısı gereği “bağlantılı” olarak düşünmekte ve onu “bağlantılı-benlik” (engaged-self)¹⁷ olarak tanımlamaktadırlar. Bilinç diğer varolanlarla bir tercihin sonucunda değil ontolojik olarak bağlantılıdır. Haliyle bilinç, bu ilişkisellikten kaçınılmaz bir şekilde etkilenir. Dolayısıyla kültür, dil ve gelenek bilinçli kararlar almadan önce davranış ve tutumlarımız üzerinde önemli etkilere sahiptir. Bunlar dünyayı görmek (anlamak) yolunda bizler için adeta birer lens işlevi görürler. Bu sebeptendir ki bilinç, kültür, gelenek ve dil ile kaçınılmaz ilişkisinden dolayı her zaman tarihsel bir bilinçtir. “Tarihsel bilinç”¹⁸ ile zaman ve tarihin kendimizi ve dünyamızı anlamamız üzerindeki etkisi kastedilmektedir. Bilgi de her daim tarihsel bir bağlamda vuku bulduğu için onun etkisi altındadır, dolayısıyla objektif ve tam değil, bilakis eksiktir. O halde bilinç dediğimiz varolan, hermeneutik yaklaşıma göre, transendental değil her daim belli bir tarihsel duruma konumlanmış bir varolandır. Tarih de bilincin ve aklın tercihlerinin bir ürünü değil, akıl, tarihin bir ürünü olmuş olur. Yukarıda aşamalarını gösterdiğimiz “basit bilimsel yöntem” örneğini takip ederek hermeneutik yaklaşımı biraz daha açıklamakta fayda vardır.

Basit bilimsel yöntem yaklaşımına getirilen üç temel itiraz doğrudan hermeneutik yaklaşımla ilişkilidir. İlki, gözlemin değil teorinin öncelikli olduğu; ikincisi, teorinin kullanması gereken dilin objektif olup olmadığı; üçüncüsü ise incelenecek nesnenin seçilmesi ile ilgilidir.

17“Bağlantısız-Benlik” (Disengaged-Self) ibaresinin Charles Taylor’a ait olduğunu ifade etmiştik. Zimmermann’ın da ifade ettiği gibi, hermeneutik düşünürler, “Bağlantılı-Benlik” (Engaged-Self) düşüncesini savunmaktadırlar. Bu benlik, ontolojik olarak dünya ve diğer insanlarla bağlantılı bir haldedir. Bkz. Zimmermann, *Hermeneutics*, 11.

18Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, XLVIII-XLIX.

Karl Popper'da¹⁹ ifadesini bulan yaklaşıma göre, öncelikli olan gözlem değil teoridir. Zihinsel durumumuz –ki buna spekülative açıklama tarzı (speculative attempt) veya kanı (conjecture) diyebiliriz– bizi hangi nesneyi neden incelememiz gerektiğine dair yönlendirir. Diğer bir ifadeyle, kişisel yaşamımızdan kaynaklanan bazı sebeplerle veya içinde yaşadığımız kültürel ve toplumsal ortamdan dolayı zihnimizde oluşan yargılar bizi bir nesneyi veya olayı gözlemlemeye sevk etmektedir. Bu sebeple bir bilim insanı, gözlem aşamasında belli bir önyargı/önbilgi ile hareket etmektedir.²⁰ Bu durum da kaçınılmaz olarak gözlemi etkileyecek ve mutlak bir objektiflik asla olmayacaktır.

İtirazlardan ikincisi teorinin kullanacağı dile yöneliktir.²¹ Diyelim ki bilimsel yönteme dair basit yaklaşım doğrudur. Öncelikle herhangi bir etki altında kalmaksızın bir nesneyi veya olayı gözlemleyip, yine herhangi bir etki altında kalmaksızın konuya ilişkin verileri topladık. Toplanan bu verilerin bize ne ifade ettiğini açıklamak için gerekli olan teoriyi oluşturabilmek adına dile ihtiyacımız var. Dili kullanmaya başladığımızda ise artık bir etki altına girmiş oluruz. Dil denilen fenomen, nötr bir fenomen değildir. Zamansal-tarihsel süreçten geçerek belli bir geleneği, kültürü taşıyan dinamik bir yapıdır. Dolayısıyla kullanılan kavramlarda zamanla birleşmiş bir anlam yükü söz konusudur. Teoriyi oluşturmak için bu kavramlar kullanılmaya başlandığında mutlak objektiflik alanının dışına çıkmış olunur. Dili, bilinci ve hakikati etkilemedeki rolünden ötürü bu konuyu daha sonra detaylı olarak inceleyeceğiz.

Üçüncü itiraz ise incelenecek nesnenin seçimi ile ilintilidir.²² Herhangi bir nesnenin herhangi bir niteliğini gözleme tercihi, her şeyden önce diğer niteliklerinden nesnenin o niteliğini ayırt etmeği gerektirir. Ayrıca o niteliği gözlemlemek için tercih edilen nesnenin sayısı, canlı ise ortamı gibi parametreler de tercihe bağlı olarak belirlenmektedir. Söz konusu nesnelerin hepsini aynı nitelik bakımından incelemek veya söz konusu canlının her bir örneğini her bir ortamda ilgili nitelik bakımından gözlemlemek pek mümkün değildir. O halde ilgili niteliğini ele almak istediğimiz nesnenin, canlının her birini tek tek incelememiz mümkün olmadığı için bir sınırlandırma yapmamız gerekir. Tüm bu hususlar aslında belli bir

19N. Warburton, *Philosophy: The Basics* (Londra: Routledge, 2013), 131.

20Warburton, *Philosophy*, 123-124.

21Warburton, *Philosophy*, 124-125.

22Warburton, *Philosophy*, 125.

zihinsel durumdan hareket edildiğini ve ona göre seçimler yapıldığını göstermektedir.

Yapılan bu analizlerin sonucunda, hermeneutik yaklaşıma göre, bilginin, zaten tecrübe edilen anlamlı yapıların kayıt altına alınması ve bir ifadesi olduğu iddia edilebilir. Bu, “kesin bilim” olarak adlandırılan alanlar için geçerli olduğu gibi insan bilimleri denilen alanlar için de geçerlidir. Bunun en iyi örneği, tarih bilimidir. Bağlantısız bilinç anlayışını savunanlar, tarihi tarafsız bir şekilde dışarıdan gözlemleyebileceğimizi ve geçmiş olaylar hakkında nesnel gerçekliğe ulaşabileceğimizi iddia ederler. Buna karşın, hermeneutik düşünürler, tarihi anlayabilmemizin hatta yapabilmemizin nedenini, tamamen tarihsel varolanlar olmamızda ararlar.²³ Bu, bizlerin tarihin bir parçası olduğumuzu ve onun tarafından şekillendirildiğimizi gösterir. Bağlantısız benlik/bilinç iddiasında bulunan yaklaşım, tarihin, geleneğin kör edici ideolojik yaklaşımlarından kaçınabilmek için kişisel önyargılarımızı bastırmamız hatta tamamen elimine etmemiz gerektiğini savunurlar. Oysa hermeneutik yaklaşım, içinde yaşadığımız tarihin, geleneğin ve dolayısıyla ondan kaynaklanan önyargıların/önanlamaların, dünyayı ve kendimizi anlamamız için önemli bir çerçeve sunduğunu, onlarsız anlamamanın pek mümkün olamayacağını iddia eder. Diğer bir ifadeyle, tarih, gelenek, kültür gibi yapıların bize sağlamış olduğu “gözlükler” vasıtasıyla dünyayı anlamlı bir yapı olarak görürüz. Bu gözlükler olmaksızın gerçeklikle anlamlı ilişkiler kurmamız pek mümkün değildir. Yukarıda karşılaştırmasını yaptığımız su-H₂O örneğinde olduğu gibi, suya dair tecrübe H₂O’yu nezdimizde anlamlı kılmaktadır. Hermeneutik yaklaşıma göre bizler, dil, tarih, gelenek gibi gerçekliği belli bir çerçevede sunan yapılara zaten katıldığımız için gerçeği anlayabiliyoruz. O sebeptendir ki hermeneutik düşünürler, gerçeği, yalnızca uzaktan gözlemlediğimiz bir varolan yerine bizi parçası olduğumuz bir varolan olarak yeniden tanımlamamız gerektiğinde ısrar ederler.

Buraya kadar bilinç özelinde yapılan analizler hermeneutik düşünürlerin, bilinci “bağlantısız” olarak değil “bağlantılı” olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. O halde üzerine odaklandığımız üç sorudan ilkinin cevabını hermeneutik bakış açısından vermiş oluyoruz. Sorumuz, bilincin yapısı gereği her daim bir şeyin bilinci mi yoksa bağlantısız ama gerektiğinde bağlantı kuran bir yapı mı

23M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 72: 373-378.

olduğuna dairdi. İncelememiz, hermeneutik düşünürlerin, bilincin yapısı gereği bağlantılı olduğu iddiasında olduklarını gösterdi. Şayet bilinç, hermeneutik düşünürlerin ifade ettiği gibi bir yapıya sahip ise o takdirde hakikatin ne olduğuna dair soruşturma da böyle bir bilinç anlayışına paralel ilerleyecektir. O halde ikinci sorumuzun cevabını araştırmaya geçebiliriz. Soru: hakikat, bağlantısız bir bilincin tercihi doğrultusunda şeyler ile bağlantı kurmak suretiyle onların ne olduğuna vâkıf olunması mıdır, dolayısıyla tamamen objektif midir, yoksa her daim bir yorum dâhilinde kendini bize sunan şeylerin o çerçevede ne olduklarının yakalanması mıdır? Bilinç başlığı altında kısmen cevabını verdiğimiz bu sorunun, hermeneutik filozoflar açısından detaylı cevabının ne olduğunun tespitine girişebiliriz.

II. “OLAY” OLARAK HAKİKAT

Hakikat, felsefe tarihinin üzerine çokça tartışılan temel kavramlarından biridir. Burada hakikat meselesinin tüm yönlerine ve etrafında oluşan tüm teorilere değinmek pek mümkün değildir. Hermeneutik yaklaşımın hakikate²⁴ dair kavrayışının farkını sarih bir şekilde ortaya koymak bakımından felsefe tarihinin ilk döneminden itibaren kabul edilen ve farklı formları olan müteakabiliyet teorisine (correspondence theory) değineceğiz. Gerekliğinde “tu-

²⁴ *Giriş* bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, burada hermeneutik yaklaşımın tutumunu açıklarken özellikle felsefi hermeneutiğin kurucusu Gadamer'in yaklaşımını dikkate almaktayız. Gadamer'in de ifade ettiği gibi, hermeneutiğin amacı, “genel bir yorum teorisi ve bu yorum teorisinin yöntemlerinin farklı bir açıklamasını geliştirmek değil, her anlama modunda ortak olan şeyi keşfetmektir”. Emilio Betti'nin böyle bir teoriyi harika bir şekilde yaptığını iddia etmektedir. Bkz. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-I*, XLV. Emilio Betti ise Heidegger'i ve özellikle Gadamer'i hakikate dair görevli yaklaşımına sebep olmakla suçlamaktadır. Bunu da her anlamaya, bir önyargının/önanlayışın eşlik ettiği iddiasının sebep olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre öncelikle metnin mesajının yakalanması sonrasında da onun modernize edilmesi gerekir. Buna yönelik Gadamer'in eleştirisi ise anlama sürecinde, hiçbir zaman böyle bir ayırımın mümkün olmadığı, anlama dil ile mümkün olduğu için dilin taşıdığı anlam katmanlarını tamamen paranteze alarak, metnin mesajını yakalamanın mümkün olmadığıdır. Betti'nin eleştirisi ve kendi yaklaşımı için bkz. E. Betti, “Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften,” *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*, ed. J. Bleicher (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980), 51-94.

tarlılık teorisi” (coherence theory) ile de karşılaştırma yapacağız. Pragmatik teori gibi diğer teorilerin hakikat kavrayışlarına, çalışmanın odağı gereği yer verilmeyecektir.

Aşırı formunu çağdaş dönemde Wittgenstein’in *Tractatus Logico-Philosophicus*’ta²⁵ gördüğümüz mütekabiliyet teorisi hakikati, gerçeklik²⁶ ve ona dair yargılar/önermeler arasındaki mütekabiliyet olarak açıklar.²⁷ Bu yaklaşım için hakikatin mekânı yargılardır/önermelerdir. Bir şey kendi halinde iken, doğru veya yanlış olamaz. O şeye dair bir yargıda bulunduğumuzda, bu yargımızın doğru veya yanlışlığını, onun hakikatini, sorgulayabiliriz. Örneğin “bilgisayar” ne doğrudur ne yanlıştır. Ama “bilgisayar siyahtır” dediğimiz zaman ona dair bir yargıda bulunmuş oluyoruz. Bu yargının doğruluğu veya yanlışlığı, hakikati, soruşturulabilir. Diğer bir ifadeyle hakikat-taşıyıcı (truth-bearer) olan önermenin/yargının, ilintili gerçekliğe tekabül edip etmediğini sormak suretiyle hakikat soruşturması yapılmış olur. Mütekabiliyet teorisine göre, şayet bu yargıya tekabül eden bir gerçeklik var ise yargı doğrudur, değilse

25Wittgenstein, söz konusu metninde, hakikati, dil ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyet olarak tanımlar. Bu iddiasını gerekçelendirirken, dilin gerçekliği ifade edebilmesi için bu iki varolan arasında “form özdeşliği”nin (isomorphism) olması gerektiğini ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, dilin en küçük birimi önermeler ile gerçekliğin en küçük birimi olan olgular arasında bir form özdeşliği vardır. O sebeple dil, gerçekliği olduğu gibi betimler. Bu nedendir ki Wittgenstein, eğer doğru önermelerin tüm listesi edinilebilirse, gerçekliğin tamamının betimlenebileceği iddiasında bulunur. Bkz. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 2.16-2.223.

26Mütekabiliyet teorisinin farklı versiyonlarının olması önermenin karşılık geleceği gerçekliğin ne olduğu sorusu ile ilgili olduğu gibi bu ikisi arasındaki ilişki ile de ilgilidir. Gerçeklik olarak ifade ettiğimiz şeyin bu bağlamda İngilizcesi *worldly item* olarak kullanılmaktadır. Şüphesiz gerçekliğin İngilizceye birebir çevirisi *reality* olmakla birlikte burada *worldly item* ifadesi kullanılmakta ve biz de bunu gerçeklik olarak karşılamayı tercih etmekteyiz. İfade ettiğimiz gibi bu teori içindeki farklılıklar, önermeye tekabül eden gerçeklikle ilgilidir, diğer bir ifadeyle onun bir nesne (object) mi, olgu (fact) mu, olay (event) mı olduğu ile ilintilidir. Gerçeklik ile dil arasındaki ilişki ile ilintili yön ise, gerçeklik ile dilin formunun özdeş olup olmadığı ile ilgilidir. Wittgenstein’a göre önermenin gerçekliği (onun için olguyu) ifade edebilmesinin nedeni gerçeklik ile dilin formunun özdeş olmasıdır. Bu yaklaşımın, mütekabiliyet teorisinin aşırı formunu dile getirdiğini iddia edebiliriz. Oysa mütekabiliyet teorisinin Wittgenstein öncesi savunucuları, dilin dünyayı betimlediğini ileri sürerken doğrudan böyle bir form özdeşliği iddiasında bulunmamaktadırlar. Bkz. Brain Garrett, *What is this thing called Metaphysics?* (Londra ve New York: Routledge, 2011), 126 ve 138.

27Garrett, *What is this thing called Metaphysics?*, 138.

yanlıştır. Platon, Aristoteles, Kant gibi filozoflar böyle bir iddianın savunusunu yaparlar.

Hakikate dair tutarlılık teorisi ise aynı mesele ile ilgili inançlar arasındaki tutarlılığa yoğunlaşır. Üzerine konuşulan şeye ilişkin inancımızın, o şeye dair önceki inançlar ve kavramlarla tutarlılık arz etmesi gerekir.²⁸ Diğer bir ifadeyle hakikat, inancın gerçekliğe karşılık gelip gelmediğine bakılarak değil, aynı hususa dair önceki kavram ve inançlarla tutarlılık arz edip etmediğine bakılarak tespit edilir. Şayet bir tutarlılık var ise aynı hususa dair dile getirilen yeni iddianın, hakikati bize sunduğu kabul edilmektedir. Önceki iddialar ile bir tutarlılık arandığından, hakikatin aşamalı olarak geldiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. O sebeple tutarlılık teorisine (coherence theory) göre yalnızca “tam bir hakikat” doğru/hakiki olarak kabul edilecektir. Bu teori, tutarlılık aradığı için, hakikat-taşıyıcının (truth-bearer) önermeler değil inançlar olduğunu belirtir.²⁹ Bir inanç ancak belli bir tutarlı inançlar setinin bir parçası olduğu takdirde, doğrudur, hakikidir. Genel olarak açıkladığımız tutarlılık teorisinin en önemli handikapı, gerçekliğe doğrudan referans vermeksizin hakikati sunduğuna dair iddiasıdır ki bu bir illüzyon olma riskini de barındırır.

Heidegger ve Gadamer gibi hermeneutik filozoflar bu iki yaklaşımı, mütakabiliyet teorisi ve tutarlılık teorisini, aşmaya çalışırlar. Gadamer’in hakikat anlayışının zemini büyük oranda Heidegger’in hakikat analizine dayanmaktadır. O halde Heidegger’in hakikate dair yaklaşımını *Varlık ve Zaman*’ın 44. Paragrafından hareketle kısaca inceledikten sonra Gadamer’in bu zemindeki yorumlarına bakmamız, felsefi hermeneutik yaklaşımın hakikat fenomenine dair genel çerçevesini bize gösterecektir.

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da yer verdiği hakikat analizindeki hedefi, “asli hakikat” anlayışını ortaya çıkarmaktır. Bunun için de öncelikle genelde kabul gören, kendisinin “türemiş hakikat” dediği, hakikat anlayışına değinir. Heidegger’e göre, yukarıda genel yapısını açıkladığımız mütakabiliyet teorisinde kendini gösteren

²⁸Garrett, *What is this thing called Metaphysics?*, 137.

²⁹Garrett, *What is this thing called Metaphysics?*, 138. Önermeler, diğer önermelerle gerektirme (entailment) ilişkisi içinde bulunabilirler ama diğer önermeleri açıklamazlar. Örneğin, “yağmur yağıyor” önermesi, “yer ıslaktır” önermesini açıklamaz. Fakat “yağmur yağıyor” inancı, onunla ilintili diğer inançlarla birlikte, “yerin ıslak olduğu” inancını açıklar. Bkz. Garrett, *What is this thing called Metaphysics?*, 140-141.

geleneksel hakikat anlayışı bir türemiş hakikat formudur. Bu hakikatin zemininde bulunana ulaşıldığında asli hakikate ulaşmak mümkün olacaktır. O sebeple Heidegger, bu geleneksel hakikatin karakteristiğini sorgulamakla işe başlar. Bu sorgulamayı da iki tez etrafında icra eder. Bunlardan biri hakikatin yerine, diğeri de hakikatin özüne dair olan tezlerdir.

Heidegger, felsefe tarihi analiz edildiğinde şu iki yargının kolaylıkla görülebileceği iddiasındadır: 1) “Hakikatin yeri beyandır/yargıdır.” 2) “Hakikatin özü yargı ile nesnenin ‘uyuşumunda’ yatar”.³⁰ Bu iki tezin, Aristoteles’ten Kant’a kadar benimsenerek savunulduğunu iddia eder. Heidegger, bu iddiasını, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı metninden şu iki alıntıyı yapmak suretiyle gerekçelendirir: 1) “Hakikat sözcüğünün açıklamasını yani bilginin kendi nesnesiyle uyuşum içinde oluşunu ise olduğu gibi kabul edip varsayacağız.” 2) “Hakikat veya yanılısma nesnede değildir, [...] Bilakis nesne hakkındaki yargıdadır”.³¹

Bu alıntılardan hareketle Heidegger, hakikate dair bu geleneksel kavrayışın hakikati yargı zeminine yerleştirerek iki terim arasındaki “uyuşum” (adaequatio), “tekabül” (correspondentia) veya “mutabakat” (convenientia) gibi modaliteler olarak kavradığını belirtir.³² Böyle bir yaklaşımı Heidegger yanlış bulmamakla birlikte, onun asli hakikat gibi anlaşılmasını doğru bulmamaktadır. Dilsel ifade olan önerme ile onun ilintili olduğu gerçeklik arasındaki uyuşum olarak kabul edilen hakikat, olsa olsa ancak türemiş hakikat olabilir. Bunun nedeni uyuşumun bir ilişki türü olması ve ilişki öncesi bir durumu varsaymasıdır. Bu açıklamanın soru formülasyonu şu olabilir: Dilsel ifade olan önermeye/yargıya “hakiki” denilmesine zemin teşkil eden nedir? Heidegger’e göre yargı varolana dair yargı olması hasebiyle soruya verilecek cevabın varolan ile bağlantılı olması gerekir.

Bir yargının hakiki veya doğru olabilmesi, varolanı “kendisinde olduğu gibi” göstermesiyle mümkündür. O halde yargının hakiki/

30Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44: 214.

31Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44: 215. Kant’ın kendi metninde geçen ifadeleri: “Hakikat nedir? Hakikatin sözel açıklaması, eş deyişle bilginin nesnesi ile uyuşması, burada sorgusuzca kabul edilir.” Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), B82. “Hakikat ve yanılısma görüldüğü ölçüde nesnede değil, ama düşünüldüğü ölçüde nesneye ilişkin yargıda bulunur”. Bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, B350.

32Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44: 214.

doğru olduğunun teyidi, ilintili olduğu varolandan gelir. Bu da varolanın, yargıdan daha öncelikli olduğunu gösterir. Öncelikle varolanın kendisini açıklaması gerekir ki yargı da onu ifade edebilsin. Bu durumda, varolanın kendini açıklaması hakikati, yargının onu ifade etmesine göre daha aslidir. Heidegger de bu ayrımı dikkate alarak, varolanın hakikatine ontik hakikat veya ön-yüklemisel hakikat derken, yargının hakikatine yüklemisel hakikat der. Şayet varolanın kendini açıklamasını keşfetmek söz konusu olmaz ise, ona dair herhangi bir iddiada bulunmak da mümkün olmaz. O sebeple Heidegger'e göre, yüklemisel hakikat iki terim arasındaki uyuşum ile ilintili iken, ön-yüklemisel hakikat keşfetmek ile ilintilidir. Nihayetinde Heidegger, hakikatin özünün uyuşum değil keşif olduğunu iddia etmektedir:

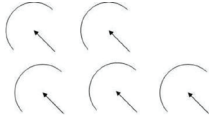
“Beyan'ın *hakiki-oluşunu* (hakikatini) *keşfedici-olmaklık* olarak anlamak gerekir. Demek ki hakikatin yapısı, bir varolanın (öznenin) başka bir şeye (objeye) benzeşimi anlamındaki bilme ile nesne arasındaki uyuşum değildir”.³³

Bu analiziyle Heidegger, hakikatin yerinin yargı/beyan değil varolan, özünün ise yargı/beyan ile nesnesi arasındaki uyuşum değil keşif olduğunu belirtmiş oluyor. Bu analiz her ne kadar yargının yüklemisel düzeninden ontik düzene doğru ilerlenmesi gerektiğini gösterse de henüz asli hakikate varıldığını göstermez, özü keşif olan hakikatin bir de keşfedeni olması gerekir.³⁴ Keşfedici-olmaklık, keşfi öncelendiği için, nihai adımın varolanın keşfinden, keşfedici olana doğru atılması gerekir ki bu da Heidegger için *Da-sein'*dır/“insan”dır.³⁵

33Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44: 218-219. Heidegger hakikat problemi ile ilintili olarak özellikle Yunanca *aletheia* terimi üzerinde durur. Mutabakataın veya uyuşmanın *aletheia* kavramındaki birincil fikri vermediğini belirtir. *Aletheia*, açıklık, kayran, ışık, ışıldama anlamına gelir. Açıklığa gelen varolan, kendisini ne ise o olarak gösterir, örtüsünü açar ve keşfedilir.

34Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44: 219.

35



Bu figür, Heidegger'in, psikiyatrist Medar Boss'un davetiyle Zürih Üniversitesi'nde bir klinikte verdiği bir dizi seminerin ilkinde (8 Eylül 1959) kendi eliyle çizdiği Dasein figürüdür. Heidegger bu çizimini şöyle yorumlamaktadır: “Bu çizim, en temel zemininde beşerî var oluşun, hiç de sadece mevcut olan bir nesne olmadığını gösteriyor olmalıdır; beşerî var oluş, kesinlikle müstakil bir nesne değildir. Aksine, bu tarz bir var olma, onun rast geldiği ve yöneldiği şeyleri duymasına [Vernehmen] neden olan 'saf',

Bu tespitle, hakikat analizinde hedeflenen geleneksel hakikatin/ türemiş hakikatin temellerine varış gerçekleşmiş oluyor. Hakikate dair yapılan bu analizin aşamalarını dikkate aldığımızda Heidegger, yüklemisel hakikatin analizinden öncelikle ontik hakikat anlayışına sonrasında da ontolojik hakikat anlayışına ulaşmış oluyor. Burada tekraren ifade etmek gerekirse, Heidegger bu analiziyle yüklemisel/ geleneksel/ türemiş hakikat anlayışının yanlış olduğunu iddia etmiş olmuyor, yalnızca onun asli hakikat üzerine temellenmiş bir hakikat anlayışı olduğunu göstermiş oluyor.

Ontolojik hakikat bizatihi Dasein'in keşfetmesi ile ilgili olduğundan burada keşfedici olan Dasein'in etkilenmesini dikkate almamız gerekiyor. Gadamer'in hakikat anlayışının hareket noktasını da bu husus oluşturmuştur. Etkilenme ihtimali Dasein'in, varolanı kendini açmadığı gibi keşfedebilme ihtimalini riske etmektedir. Dünya, dil gibi fenomenler keşif sürecini etkilemekte ve varolanın hakikatının olduğu gibi değil de belirli bir çerçeveden yakalanmasını sağlamaktadırlar. Keşfeden Dasein'in "Da" ve "Sein" fenomenleri ile bağlantılı olduğunu, genel olarak "şurada-olmak" anlamına geldiğini, "şurada/Da" bulunan imkânların da insanın olmağını farklı düzeylerde şekillendirdiğini dikkate almak gerekir. Dasein, varolanın kendini "şurada" açmadığı haliyle yakalamaya çalışarak, "onun kendinde ne olduğu" sorusunu bir metafizik soru olarak dışarıda tutmaktadır.

Dasein, şuradalığından (Da) dolayı her daim bir bağlamla ilişkili olduğu için daima bir önkavrayış/önyargı/önanlayışa sahip olmaktadır. O sebeptendir ki Gadamer'e göre Dasein'in keşfine her daim

görünmez, ele gelmez yetilerinden oluşur. Da-sein'in analitiği perspektifinde, psikolojideki ve psikopatolojideki görenekssel, nesneleştirici bütün o kapsül biçimli (capsule-like; Kapsel-Vorstellungen) bir psüke, özne, şahıs, ego veya bilinç temsilleri, tamamıyla farklı bir anlayış lehine terkedilmelidir. Beşerî var oluşun temel yapılanışına dair bu yeni görüşe Da-sein veya dünyada-oluş denebilir. Kuşkusuz bu bağlamda Da-sein'in Da'sı, olağan anlamındaki şey –bir gözlemciye yakın bir konum- demek değildir. Aksine Da-sein olarak var olmak, kendi 'açıklığı'nda [Gelichtetheit] mucibince kendisine verilen ve kendisine yönelen şeylerin anlamını duyma yetisi vasıtasıyla bir alanı açık tutmak demektir. Duyma yetisine sahip bir alan olarak beşerî Da-sein, salt bir mevcut nesne değildir. Aksine, hiçbir koşulda nesneleştiremeyeceğimiz bir şeydir o." Alıntının Türkçe çevirisi ve figürün yorumu için bkz. Ahmet Demirhan, "Dasein'in 'Nüfus Cüzdanı': Heidegger'in Türkiye'de Alınlanması Bir 'Giriş' Denemesi," *Kutadgubilig* 30 (2016): 233. Alıntının İngilizcesi için bkz. Martin Heidegger, *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*, der. Medar Boss (Illinois: Northwestern University Press, 2001), 3-4.

önyargısı eşlik etmektedir. Fenomenin kendisini açtığı haliyle keşfi, bu önyargı nedeniyle, tamamen mümkün değildir. Heidegger bu hususu pek ön plana çıkarmamaktadır. O, fenomenin kendisini sunduğu şekliyle, Dasein'in onu keşfetmesinden bahsetmektedir. Gadamer özellikle bu hususun altını çizmek suretiyle bir şeyin hakikatine vâkıf olmanın her daim bir önyargı eşliğinde mümkün olduğunu ifade etmektedir. İnsan/Dasein bir şeyi bilinçli bir şekilde anlamaya çalıştığı zamanda dahi önyargının kendisine eşlik etmesinden kurtulamaz. Bununla birlikte, varolanın kendini ifşa ettiği gibi yakalanması, onunla kurulacak sahici bir ilişki/diyalog ile mümkün olacaktır.³⁶

Gadamer'e göre bir şeyin hakikati ancak sahici bir diyalog sürecinde vuku bulmaktadır. Böyle bir diyalog yalnızca iki insanın bir hususa dair konuşmalarında değil, okuyucu ile metin arasında, sanat eseri ile onun alımlayıcısı arasında da vuku bulmaktadır. Sahici diyalogun tarafları üzerine konuştukları konu hakkında nihayetinde uzlaşmaya varırlarsa, bu herhangi birinin karşı tarafa kendi pozisyonunu empoze ettiği anlamına değil, mevzubahis tartışmanın ulaştığı aşamanın taraflar tarafından kabul edildiği anlamına gelir. Bu süreç, konuşma/tartışma ediminde bariz bir şekilde gözlenirken, okunan bir metin ile okuyucu arasında olduğu gibi sanat eseri ile onu inceleyen arasında da vuku bulmaktadır. Artık ne okuyucu ne de okunan metin, okuma ediminden önceki durumlarındadır. Okuyucu farklılaşmakla birlikte, okunan metin de bir yönüyle farklılaşmaktadır. Özellikle iki veya daha fazla kişi arasında bir konuya dair vuku bulan diyalog, taraflardan her birinin savunduğu hakikatin, daha kuşatıcı bir hakikat çerçevesinde aşılması ile ilerlemektedir. Gadamer bu yakınlaşma/uzlaşmaya, "ufukların kaynaşması"³⁷ adını vermektedir. Böylece bu diyalog sürecinde taraflar kendilerini ve başkalarını daha kuşatıcı bir bakış açısından değerlendirme imkânı bulurlar.

36H.-G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 139-140; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit Und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Band 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 367.

37H.-G. Gadamer, "Language and Understanding," *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, der. ve çev. Richard E. Palmer (Illinois: Northwestern University Press, 2007), 180. Ayrıca bkz. *Hakikat ve Yöntem II*, 62-63; *Hermeneutik I*, 311-312.

Sahici bir diyalog sürecinde taraflar birbirinin görüşlerini çürüt-meye değil, mevzuya ilişkin hakikati bulmaya çabalamaları sebe-biyle konuya ilişkin iddialarını daha üst bir çerçeveye yerleştirme imkânı bulabilmektedirler. Bunu mümkün kılan, diyalogu yön-lendiren karşılıklı soru-cevap diyalektidir. Çünkü soru sormak, hakikatin ortaya çıkmasına aracılık etmek anlamına gelir.³⁸ Her bir metin, sanat eseri, tartışma, en nihayetinde sorulmuş asli bir so-ruya cevap teşkil eder. Onların manasını anlamak ve dünyalarına dâhil olmak ancak sorulmuş o soru ile bağlantı kurmakla müm-kündür. Soru, hâlihazırdaki cevabı belirsiz kılmak suretiyle söz konusu belirsizliğin daha kapsayıcı bir araştırma ve soruşturmaya tâbi tutulması için bir zemin teşkil eder. Her bir temel soru, ilgili konuyu yeni değerlendirmelerin ışığında görünürlüğe, açıklığa ge-tirir. Elbette sorunun doğurduğu açıklık, sınırsız değildir, bizatihi sorunun ufkuyla sınırlıdır.³⁹

Bu açıklık sınırsız olmamakla birlikte, tarafların sübjektif çıkarla-rına da tâbi değildir. Diyalogu yönlendiren, tarafların kişisel arzu-ları değil, bizatihi konunun/mevzunun kendisidir.⁴⁰ Gadamer, bu durumu, oyun ve oyuncular arasındaki ilişkiye benzetir. Oyuncu-lar hangi oyunu oynayacaklarına karar vermekte serbesttirler lakin oynanacak oyuna karar verildikten sonra oyunun belirleyicisi sa-dece oyunun kurallarıdır.⁴¹ Şüphesiz oyun, oyuncular tarafından oynansa da bir kurallar manzumesiyle ilerler. Benzer bir durum sahici diyalog içerisinde de vuku bulmaktadır, diyalogu tarafların kişisel çıkarları değil, bizatihi konunun kendisi belirler. Bu da as-lında hakikate gidecek yolu göstermektedir. Sahici bir diyalogda taraflar salt kendi sesleriyle kulaklarını doldurmaz, karşısındakinin sesine de dikkat kesilir. Böyle, hiyerarşik bir ilişkiden ziyade eşitler arasında kurulmuş bir ilişkidir. Sadece kendisinin ne söyleyeceği-ne odaklanan, başkasının ne dediğini önemsemeyen bir diyalog sahici bir diyalog olmaktan çıkar.

Soru-cevap diyalektiğine tâbi olan, tarafların öznel çıkarları-nı aşan sahici bir diyalogda, her ne kadar taraflar dilsel, tarihsel, kültürel bağlamlardan etkilense bile konunun hakikatinin ortaya çıkması mümkün olabilmektedir. O sebeptendir ki Gadamer'in ha-kikate dair bu anlatısı görecelilik (Relativism) ve tarihselcilik (His-

38Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, 152-165; *Hermeneutik I*, 375-384.

39Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, 143; *Hermeneutik I*, 369.

40Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, 148; *Hermeneutik I*, 372-373.

41Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, 142-143; *Hermeneutik I*, 107-108.

toricism) ile malul olmamaktadır. Bizatihi Gadamer, kendisine yöneltilebilecek böyle bir eleştiriyi şu ifadeleriyle reddetmektedir:

Tarihin akışı sırasında birbirini izleyen tarihsel “dünyaların” birbirlerinden ve bugünkü dünyadan farklı oldukları da doğrudur; fakat hangi geleneği dikkate alırsak alalım kendisini bize sunan dünya daima insanî –yani sözel tarzda inşa edilmiş– dünyadır.⁴²

Anlama dil-bağımlıdır (language-bound). Bu iddia bizi herhangi bir dilsel göreceliliğe götürmez. [...] İçinde yaşadığımız her dil bu anlamda sonsuzdur ve çeşitli diller olduğu için aklın parçalı olduğu sonucunu çıkarmak yanlıştır. Durum tam tersi: Tam da sonluluğumuzla, dillerin çeşitliliğinde bile kendini gösteren varlığımızın tikelliğiyle, olduğumuz hakikat doğrultusunda sonsuz diyalog açılır.⁴³

Görecelilik, doğru olduğunu iddia ettiğimiz şeyin mutlak ve evrensel bir geçerliliğe sahip olmadığı iddiasıdır. Dolayısıyla hakikat bizim şahsi, tarihsel, dilsel ve kültürel koşullarımıza bağlıdır. Gadamer’in felsefi hermeneutik yaklaşımı, hakikate dair göreceliliği savunmaz. Felsefi hermeneutik, bir yanda tarafsız nesnel gerçeğin, diğer yanda öznel görüşün basit karşıtlığını reddeder. Dünyayı, kendimizi ve başkalarını nesnel olarak anlamak, bağlantısız bir bilinç ve akıl iddiasına dayanmaktadır. Öte yandan tüm bilgilerin bir noktada kişisel bir bakış açısına dayandığını iddia etmek, yalnızca bireysel bakış açılarının var olduğu ve hepsinin eşit değerinde olduğu iddiası ile aynı şey değildir. Felsefi hermeneutiğin iddiasının arkasında, bizlerin birer tanrı olmadığımız ve tarihin akışından derinden etkilenen sonlu yaratıklar olduğumuz düşüncesi bulunur.

Bilgimizin her zaman belirli bir bağlama ve kişisel bakış açısına göre şekillendiğine dair hermeneutik iddia şunu ifade etmektedir: eğer gerçekten bağlantısız benlikler olsaydık, tarih veya dil tarafından biçimlendirilmemiş olsaydık, o zaman rölativizme saplanmış olurduk. Gerçekte ise, bakış açımız her zaman evrensel olarak geçerli bir anlam bağlamını veya filozofların “ufuk” dediği şeyi içerir.

Dünyayı görme yollarımızın kültürel olana bağımlı olduğu kabul edilirken, aynı zamanda iyilik, kötülük, fedakârlık veya aşk gibi, kültürler arası deneyimlere yol açan ve evrensel olarak paylaşılan insani koşullar da kabul edilir. Hermeneutik düşünürlerin çoğu,

⁴²Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, 258; *Hermeneutik I*, 451.

⁴³H.-G. Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem,” *Philosophical Hermeneutics*, der. ve çev. David E. Ligne (California: University of California Press, 2008), 15-16.

tüm diller ve kültürler arasında çeviriye izin veren evrensel akla kesin olarak inanırlar. Hermeneutiğin, “anlamak yorumlamaktır” evrensel iddiası görecelilik değildir ama tanrı olmadığımızın kabulüdür. O sebeptendir ki Zimmermann’ın ifadesiyle belirtecek olursak, “hermeneutik düşünürler, nesnel hakikati, yalnızca uzaktan gözlemediğimiz bir şey yerine bizatihi parçası olduğumuz bir şey olarak yeniden tanımlamamız gerektiğinde ısrar ederler. Hakikatin gerçekleşmesini biz sağlamayız; hakikat başımıza gelendir. Hakikat, bir olaydır”.⁴⁴

Hakikate dair yapılan incelemenin de gösterdiği üzere, hermeneutik yaklaşım açısından hakikatin dil ile doğrudan bağlantısı vardır. Hakikat bir yorum dahilinde vuku bulmaktadır, yorum ise dilsel bir varlık alanında gerçekleşmektedir. O halde hakikatin daha iyi anlaşılması için dilin hermeneutik filozoflar tarafından nasıl analiz edildiğine bakmak gerekir. Bu da bizi üçüncü soruya dair soruşturmaya götürür. Sorumuz şuydu: dil, yalnızca iletişim kurmayı sağlayan ve anlamı, dolayısıyla hakikati aktaran bir araç mıdır yoksa bizatihi anlamı ve hakikati belirleyen bir yapı mıdır?

III. ANLAŞILABİLEN VARLIK OLARAK DİL

Dil⁴⁵ hermeneutik yaklaşımda hem bilinç hem de hakikat ile ilişkili olan, insani anlama için önemli üçüncü fenomen olarak ken-

⁴⁴Zimmermann, *Hermeneutics*, 13.

⁴⁵Gadamer, dilin insan için bu kadar hayati olmasına rağmen, Eski Ahit’te insanın diğer varolanlar üzerindeki hâkimiyetinin onlara ad vermelerine bağlanmasına ve yine Babil Kulesi hikâyesinde dilin öneminin vurgulanmasına rağmen, Aydınlanma dönemine kadar dilin düşünürler arasında merkezi bir konu olarak ilgi gördüğünü iddia etmenin pek mümkün olmadığını, Aydınlanma döneminde dilin kökenine dair yapılan soruşturma ile birlikte dilin merkezi öneminin fark edildiğini ve o andan itibaren de insanın dil olmaksızın olamayacağını düşünülmeyle başladığını belirtir. Özellikle Herder ve Humboldt, dilin özsel olarak insani olduğu ve insanın da özsel olarak dilsel bir varolan olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu iki yaklaşım Gadamer’e göre, Kartezyen düşüncenin bilinç daima öz-bilinçtir anlayışının modern düşünceyi beslediği zemin üzerine oturmuş, o sebeple dili hâlâ bir araç olarak düşünmekten tamamen kurtulamamıştır. Oysaki “dil hiçbir şekilde yalnızca bir araç değildir”. Bir aracı istediğimiz zaman elimize alır, hizmeti bittiği zaman da bir kenara bırakırız. Bu hususlara dair Gadamer’in kendi ifadeleri için bkz. H.-G. Gadamer, “Language and Man,” *Philosophical Hermeneutics*, der. ve çev. David E. Ligne (California: University of California Press, 2008), 60-63.

dini gösterir. Aslında sadece bilinç ve hakikat ile ilişkili olduğunu ifade etmek onun önemini yeterince belirtmekten uzak bir söylem olur. Bilakis dil, hermeneutik yaklaşıma göre, onları büyük oranda belirleyen bir fenomen olarak kendini gösterir. Bu iddiayı gerekçelendirmek için üç hermeneutik düşünürün konuya dair ifadelerinden alıntı yapmak ve onları analiz etmek yeterli olacaktır. Bu analiz yapılırken, yeri geldiğinde hermeneutik yaklaşımın karşı çıktığı dile dair araçsal yaklaşımın tezine de değinilmek suretiyle mukayese yapılacaktır.

Dile dair hermeneutik yaklaşımı açıklamak için başvuracağımız alıntılardan ilki, klasik hermeneutik yaklaşımın önemli isimlerinden biri olan Humboldt'un şu ifadesidir: "her dil, ait olduğu insanlar hakkında bir çember çizer ve bu çemberden çıkmak ancak aynı anda başka bir halkın çemberine girerek mümkündür."⁴⁶ Bu ifadeyi "dil, dünyaya açılan bir penceredir" şeklinde de dile getirebiliriz. Dünyayı farklı pencerelerden görebilmenin yolu farklı dillerin çemberine dâhil olabilmekten geçer.

İnsan, dil içine doğduğu, onun anlam dünyası içinde öğreneceğini ilk yaşlardan itibaren öğrenmeye başladığı için dünyayı dil vasıtasıyla görmekte/anlamaktadır. Dil ile bir kültür aktarımı gerçekleştiği için dilin içine doğan insanın, düşünsel ve davranışsal yapısı bu varlık alanı içinde oluşur. Eğer dünyayı farklı şekilde görmek/anlamak istiyorsak veya mevcut görme/anlama biçimimizi değiştirmek istiyorsak, bunun yolu farklı bir dili öğrenmekten geçer. İçine doğduğumuz dilden/anadilimizden farklı bir dili öğrenmeğe başladığımız anda dünyaya, bakageldiğimiz çerçevenin tamamen dışından olmasa da farklı bir açıdan/pencereden bakmaya başlarız. Bu doğal olarak farklı bir kültür, tarih, gelenek ile bağlantı kurduğumuz anlamına gelmektedir. Tabii bunun böyle olması dilin anlamı taşıyan bir varolan olarak görülmesi ile mümkündür.

Humboldt'un ifade ettiklerinin daha kapsayıcı ve temel halini Heidegger'in "Varlığın evi, dildir"⁴⁷ ifadesinde yakalamaktayız. Heidegger'e göre varlık kendini dilde ifşa etmekte, onda ikamet etmektedir. Dil meskeninde insan da ikamet ettiği için, dil aynı

46W. Humboldt, "The Nature and Conformation of Language", *The Hermeneutics Reader*, der. Kurt Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 2006), 105.

47M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 25; M. Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 25.

zamanda insanın varlığının da meskeni oluyor. Heidegger'in ifadesiyle: "Dil varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder".⁴⁸ Farklı bir ifadeyle, "işte bu nedenle dil hem varlığın evi hem de insan varlığının meskenidir".⁴⁹

Varlığın meskeni olan dillerin farklı olması, varlığın kendisini farklı tarzlarda açılmadığı anlamına gelmektedir. Her dilin bir organizma gibi farklılaşması da varlığın statik bir yapıda olmadığını, dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bir dili konuşan, o dile göre kendini ifade etmekte veya o dilde ikamet etmekte, o dile göre varlıkla arasında belirli bir ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla belli bir dilin gittikçe yaygın hale gelmesinin de etkisiyle lokal dillerin dolaşımdan tedricen kalkması, varlıkla kurulan farklı ilişki tarzlarının da kaybolmasına sebep olmaktadır. Bu durumda varlığın sadece belirli bazı tarzları ile karşılaşmakla yetinmiş olacağız.

Humboldt'un ve Heidegger'in dilin önemini belirten ifadelerine ilaveten felsefi hermeneutiğin kurucu ismi Gadamer'in "Anlaşılabilen varlık, dildir"⁵⁰ ifadesini alıntulamak dilin öneminin analizi bakımından elzemdir. Gadamer'in bu ifadesi, Heidegger'in "Dil, varlığın evidir" ifadesi ile anlatmak istediğini farklı bir şekilde sunmaktadır. Gadamer'in ifadesini daha iyi anlayabilmek açısından öncelikle onun insan ile dil arasında kurduğu tarihsel ilişkiye kısaca değinmek uygun olacaktır.

Gadamer'e göre Batı düşünce geleneğinde insanın *animal rationale* olarak kabul görmesinin sebebi Aristoteles'in insanın doğasına dair analizini, insanın *logos*'a sahip olmasından hareketle yapmasıyla ilgilidir.⁵¹ *Logos* kelimesi insanı diğer canlılardan ayıran akıl ya da düşünme kabiliyeti olarak anlaşılmıştır. Gadamer'e göre, bu kelimenin ilk anlamı dildir (language).⁵² Aristoteles ile hemfikir olarak, *logos* sayesinde insanın düşünebildiğini ve konuşabildiğini iddia eder. Yine bu temel özelliğinden dolayıdır ki insan, ortak anlam ve kavramlara sahip olabilmekte ve ortak yaşamı sağlayan sosyal ve politik yaşam imkânına kavuşabilmektedir. İnsana tüm bu imkânların sunulması, onun özsel olarak dilsel bir varolan olması ile ilgilidir.⁵³

48Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 5; *Über den Humanismus*, 5

49Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 53; *Über den Humanismus*, 53.

50Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, LI.

51Gadamer, "Language and Man," 59.

52Gadamer, "Language and Man," 59.

53Dilin sadece insanlara ait bir ifade aracı olmadığını aynı zamanda hayvanların da kendi aralarında bir dille anlaştığını, dolayısıyla insanın diğer

İnsanın dilsel varolan olmasından dolayı Gadamer, “Anlaşılabilen varlık, dildir” iddiasında bulunmaktadır. Yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmak için hemen şunu belirtmek gerekir ki Gadamer, tüm varolanları dile indirgememektedir. Her anlama bir yorumlama, her yorum da bir dil olayı olduğundan, anlaşılması gereken dil olmuş oluyor.

Her anlama yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerle dile gelmesine ve fakat aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşir.⁵⁴

Dil, insanı çepçevre kuşattığı için onun dışında bir anlamlılığın varlığından bahsedemeyiz. İnsan dile, dolayısıyla anlama gömülüdür ve orada kendini ve dünyayı görmeyi/anlamayı öğrenmektedir. Dilin ilk olarak nasıl ortaya çıktığı tartışmasını bir kenara bırakacak olursak, insan doğduğunda zaten bir dilin içine gözünü açmış, farklı varolanlar ile ancak onun sağladığı çerçeve içinde bağ kurmuş demektir. Böylece, her şey dil içinde insan için bir anlama kavuşur. Yine dil yeteneği sayesinde ki sonraki nesillere kültürel aktarımlarda bulunmak mümkün olabilmektedir.

Hakikat analizinde de ifade ettiğimiz gibi hermeneutik düşüncüler için çıplak hakikat (naked truth) diye bir nesnel hakikatten bahsedilemez. Daha ziyade dünyaya dair tecrübe ve düşüncelerimiz daima kelimeler, semboller, kavramlar, işaretler vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. O sebeptendir ki dünya bize zaten dil vasıtasıyla yorumlanmış olarak verilmektedir. Dil’in varlığın evi olması, varlığın dilsel zeminde kendini ifşa ettiğini, dilde dile geldiğini ifade etmektedir ve o sebeptendir ki anlaşılması gereken dil olmaktadır. Hermeneutik yaklaşımın “insan, yorum yapan canlıdır” evrensel iddiası da bu bağlamda bir anlam ifade etmektedir. Yorum, tercihe bağlı bir edim değil, dünyayı anlamlı olarak tecrübe edebilmemizin tek yoludur. Bu evrensel iddiayı tamamlayan başka bir herme-

canlılardan dile sahip olmaklık yönünden ayırt edilemeyeceği itirazında bulunulabilir. Böyle bir itiraza Gadamer, bir hayvan dilinin mevcudiyeti kabul edilirse, onların dilinin değişmez olduğunu, oysa insan dilinin sembollerde kendini göstermesi hasebiyle değişkenlik arz ettiğini, bu sebeple farklı dillerin ortaya çıktığını hatta aynı dil içerisinde farklı ifadelerin farklı anlamlara geldiğini belirtmektedir. Bu yönleriyle insan dili, hayvanlara atfedilen dilden kendisini ayırtmaktadır. Daha geniş açıklama için bkz. Gadamer, “Language and Man,” 60.

54 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, 177; *Hermeneutik I*, 392.

neutik evrensel iddia da yukarıda ifade ettiğimiz, “anlamanın, bir yorum meselesi” olduğu iddiasıdır.

“Anlama, bir yorum meselesidir” evrensel iddiasına, “deneyim, yorumu her zaman önceler” itirazı getirilebilir, yani bir şeyi öncelikle deneyimleriz sonrasında da yorum yaparız görüşü. Örneğin dış ağrısında öncelikle sızıyı hissederiz, deneyimleriz sonrasında tecrübemizi kelimelere dökmek suretiyle yorum yaparız. Böyle bir itiraza hermeneutik düşünürlerin herhangi bir karşı çıkışı söz konusu olamaz. Fakat onların bu örnek özelinde ve genelde dikkat çektikleri husus, böyle bir tecrübenin anlamlı olabilmesinin koşulunun bir kültürel ortam içinde vuku bulması olduğunu iddia etmeleri olacaktır. Dış ağrısı örneğinde hissedilenin kişiye bir anlam ifade edebilmesi için, vuku bulan şeyin dış ağrısı anlamına geldiğini gösteren bir kültürel ortamın varlığı gereklidir. Kültürü taşıyanın dil olması hasebiyle, hermeneutik düşünürler, dilin deneyimlerimize önsel olarak rehberlik ettiğini belirtmişlerdir.

Dil, şüphesiz belli işaret ve semboller içerir. Onlar vasıtasıyla dış dünya ile iletişim kurar ve ona dair tecrübemizi anlamlı kılarız. Fakat bu işaret ve sembollerin, anlamlarını bizatihi onları kullananın öznel belirlemelerinden aldığı anlamına gelmemektedir. Gadamer bu durumu oyun ve oyuncu arasındaki ilişkiye benzeterek şöyle ifade eder:

Oyun oyuncunun bilincinden daha fazla bir şey ve dolayısıyla aynı zamanda sübjektif bir eylemden de daha fazla bir şeydir. Dil, konuşucusunun bilincinden daha fazla bir şeydir; dolayısıyla aynı zamanda sübjektif bir eylemden de daha fazla bir şeydir.⁵⁵

Bağlantısız benlik/bilinç, dili sadece bir iletişim aracına indirgemekte, anlamı da zihnin ürettiği kelimeler ve işaretler vasıtasıyla nesnelere bir etiket olarak iliştiirmektedir. Dolayısıyla dil, kültürün, geleneğin, tarihin bir taşıyıcısı değil, bağlantısız bilincin üretimi olan bir iletişim aracı olarak düşünülmektedir.⁵⁶ Böyle bir anlayış için, dil ne varlığın evidir ne de tek anlaşılması gereken varlıktır, sadece bağlantısız bilincin iletişim kurması için oluşturulmuş fonksiyonel bir vasıtaadır. Oysa hermeneutik yaklaşım için, yukarıdaki alıntının da vurguladığı gibi, dil onu konuşanın bilincinden ve öznel kullanımından daha öte bir şey olarak kabul edilmektedir.

55Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I*, LII.

56Gadamer, “Language and Man,” 60.

Dilin, varlık, anlam, hakikat ve bilinç ile ilişkisi bağlamındaki önemine dair, hermeneutik üç düşünürün ifadesine yer vermek suretiyle yaptığımız açıklamalarda, hermeneutik bakış açısından dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını açık bir şekilde görmüş oluyoruz. Bir aracı istediğimiz zaman elimize alır, hizmeti bittiği zaman da bir kenara bıraktığımız için, Gadamer'in ifadesiyle, "dil hiçbir şekilde yalnızca bir araç değildir".⁵⁷ Eğer dili bir araç olarak kabul edersek, bu pratik aracın bizim hizmetimizde olduğu ve ona hâkim olduğumuz anlamı çıkar. Oysa bir dilden bir kelime kullandığımızda dahi o kelimeye tamamen hâkim olamayız. O kelime anlamını bağlamdan aldığı için o bağlamla ilintili olan birçok kelimeyle bağlantılı olarak pek çok farklı anlam katmanına sahip olabilmektedir.⁵⁸ Hatta bu yaklaşımda dahi bir problem vardır nedeni de sanki kendimizi dünya karşısında tamamen bilinçli bir varolan olarak konumlandırmış ve ona dair konuşurken dilden kelimeler aldığımızı ifade etmiş olmamızdır. Oysaki kelimesiz bir anlamadan ve bilinçlilik halinden bahsetmek, Gadamer'e göre çok da temellendirilebilecek bir husus değildir. O halde dilin iletişim aracı olmaklığı, ancak dilin temel fonksiyonunun bir yönü ile ilintili olabilir. Bununla kastedilen, şayet dil varlığın evi olmasa ve anlam taşımaya aslında iletişime de imkân sağlayamayacağıdır. Aynı dili konuşan insanlar olarak o dilde varlığın kendisini ifşa etmesine aşına olmamız hasebiyle birbirimizle iletişim kurabilmekteyiz.

İnsanın dilsel bir varolan olması ve dilin bir araç olmaması bizlerin dilde mahkûm olduğumuz anlamına da gelmemektedir. Farklı dillerin öğrenilmesiyle, o dilin taşıdığı dünyayla bağlantı kurulması mümkün olabilir. Gadamer'in ifadesiyle: "Bir dilin içinde yaşarken, bunu yapmamız dilsel görecelik oluşturmaz çünkü bir dilin içinde -hatta ana dilimizin içinde bile- kesinlikle tutsaklık yoktur".⁵⁹

Herder'in dil göreceliliği, dilden dile çevirinin mümkün olmadığı⁶⁰, o sebeple hakikatlerin tamamen farklı olduğu görecelik iddiasını Gadamer savunmamaktadır. Dilin araç olmaması, o dilin bizim istek ve arzularımıza göre eğilip bükülmediğini gösterir. Nasıl ki oyunun kuralları bizim istek ve arzumuza göre değişmiyorsa, dil

57 Gadamer, "Language and Man," 60-63.

58 Gadamer, "Language and Understanding," 106.

59 Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," 15-16.

60 David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma yayınları, 1998, 51.

de bizim öznel tutumlarımıza göre belirlenmemekte, tam tersine bu öznel tutumları aşan bir yapıya sahip olmaktadır. Aslında bu yapısı dolayısıyladır ki kültür aktarımı ve nesiller arası iletişim mümkün olabilmektedir. Durum böyle olmakla birlikte yine de oyunun oyuncular tarafından oynandığı gibi dilin de onu dillendirenler tarafından dile geldiğini göz önünde bulundurmak gerekir.

SONUÇ

Bu çalışmada, genelde hermeneutik özelde ise Heidegger'in yollarını döşediği Gadamer'in felsefesi hermeneutik yaklaşımı merkeze alınarak bilinç, hakikat ve dile dair bir soruşturma yapıldı. Hermeneutik yaklaşım yalnızca metinleri anlamak ve yorumlamakla ilgili değil, genelde "insanın dünya tecrübesiyle" ilgilidir. Bunun nedeni yorumun/hermeneutiğin doğrudan anlama fenomeniyle bağlantılı olmasıdır. Anlama ise bilinçli olabildiği gibi genellikle farkında olmaksızın vuku bulur. Bunun sebebi bilincin, hermeneutik yaklaşıma göre, yapısı gereği her daim bir şeyin bilinci olması, "bağlantısız" değil daima bir şey ile "bağlantılı" olmasıdır. Bu bağlantılılıktan dolayı bilinç, bağlantılı olduğu varolanlar tarafından etkilenmekte, onlarla tamamen objektif bir ilişki kuramamakta ve onlara dair elde edilen şeyler bir yorum çerçevesinde mümkün olabilmektedir. Bu sebeptendir ki varolanın dilsel betimlemesi, o şeyi olduğu gibi değil, belli bir açıdan bir yorum dâhilinde sunmaktadır. Bu da hakikati, gerçeklik ile dilsel ifadesi arasındaki uyuşma olarak kabul eden geleneksel anlayışın, esasında türemiş hakikat kavrayışına sahip olduğunu gösterir. Asli hakikat ise dilsel olarak ifade edilen varolanın öncelikle kendisini açmasına ve onun da bir keşfedici tarafından keşfedilmesine bağlıdır. Keşfedici konumundaki insanın, bağlantılı bilinci hasebiyle, keşfine her daim bir önyargı/önanlayış eşlik edeceğinden, keşfi tamamen objektif olarak gerçekleşmeyecektir. Yalnız keşif süreci, soru-cevap diyalektikliğinin eşlik ettiği sahici bir diyalog içerisinde gerçekleştiği takdirde, önyargılar mümkün olduğu kadar minimize olabilir ve konunun veya varolanın hakikati yakalanabilir. Diyalog ister bir metni okumak ister bir sanat eserini anlamaya çalışmak isterse de tarafların bir konuyu tartışması olsun, her halükârda dilsel bir olay olduğundan hakikate giden yol dilden geçmektedir. Bağlantısız benliğin, dili bir araç olarak kullanmasına karşın, araç, fonksiyonuna bağlı

olarak kullanılıp sonrasında bir kenara bırakılan bir varolan olduğundan, hermeneutik yaklaşım dilin böyle bir konuma indirgenemeyeceğini belirtir. İnsan, diğer yeteneklerinin yanı sıra dile sahip olan değil, bilakis dilde ikamet eden bir varolandır. O sebeptendir ki dil, sadece iletişimi sağlayan değil aynı zamanda tek anlaşılması gereken varolandır ve bu yönüyle bilinci ve hakikati etkilemektedir. O halde ulaşılan bu vargılar ile bilincin bağlantılı, hakikatin esasen keşif ve keşfeden ile ilişkili, dilin sadece bir ifade aracı değil aynı zamanda belirleyici bir varolan olduğu hermeneutik yaklaşım özelinde gösterilmiş oluyor.

KAYNAKÇA

- Betti, E. "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften." *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*, der. J. Bleicher. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Demirhan, Ahmet. "Dasein'ın 'Nüfus Cüzdanı': Heidegger'in Türkiye'de Alınlanmasına Bir 'Giriş' Denemesi." *Kutadgubilig* 30, (2016): 233-249.
- Descartes, R. *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: ALFA Yayınları, 2020.
- Gadamer, H.-G. *Hermeneutik I: Wahrheit Und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Gadamer, H.-G. *Hakikat ve Yöntem I*. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Gadamer, H.-G. *Hakikat ve Yöntem II*. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Gadamer, H.-G. "Language and Man." *Philosophical Hermeneutics*, der. ve çev. David E. Ligne. California: University of California Press, 2008.
- Dilthey, Wilhelm. "The Development of Hermeneutics." *Selected Writings*, der. H. P. Rickmann, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1976.
- Gadamer, H.-G. "Language and Understanding." *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, der. ve çev. Richard E. Palmer. Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, H.-G. "Text and Interpretation." *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, der. ve çev. Richard E. Palmer. Illinois: Northwestern University Press, 2007.

- Gadamer, H.-G. "On the Truth of the Word." *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, der. ve çev. Richard E. Palmer. Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, H.-G. "The Universality of the Hermeneutical Problem." *Philosophical Hermeneutics*, der. ve çev. David E. Ligne. California: University of California Press, 2008.
- Garrett, B. *What is this thing called Metaphysics?* Londra ve New York: Routledge, 2011.
- Grondin, J. *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY, 1995.
- Grondin, J. *L'Herméneutique*. Paris: PUF, 2014.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Heidegger, M. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger, M. *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf Örneç. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Heidegger, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*, der. Medar Boss. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Humboldt, W. "The Nature and Conformation of Language." *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 2006.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Nietzsche, F. *Güç İstenc*. Çev. Nilüfer Epeçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Warburton, N. *Philosophy: The Basics*. Londra: Routledge, 2013.
- West, David. *Kita Avrupa Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. Çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Zimmermann, J. *Hermeneutics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

THE HERMENEUTIC APPROACH TO CONSCIOUSNESS, TRUTH AND LANGUAGE

Abstract

In this study, I examine the hermeneutic approach to consciousness, truth, and language. Based on the hermeneutic approach, it is claimed that consciousness is the consciousness of something, rather than a disengaged entity that connects with others when necessary. It is also claimed that truth is not a correspondence between reality and its linguistic expression assumed by the classical correspondence theory, that this is a layer of the basic truth, and that truth is actually an event. Finally, it is argued that language is more than just a tool for communication; it is also a structure that carries meaning and thus determines both consciousness and understanding of truth.

Keywords: Hermeneutics, Consciousness, Truth, Language, Engaged-Self.

HADİS USÛLÜ LİTERATÜRÜNDE İHTİSÂR TÜRÜNÜN KARAKTERİSTİĞİ

Tunahan ERDOĞAN

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
tunahanerdogan1234@hotmail.com
0000-0003-3374-6063

Öz

Hadis usûlünde ilk örneği İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'ine bağlı olarak Nevevî (ö. 676/1277) tarafından ortaya konulan ihtisâr çalışmaları h. VII./m. XIII. yüzyıldan günümüze varlığını kesintisiz biçimde sürdürmektedir. Bu makale ihtisâr müelliflerinin teorik açıklamalarından ve uygulamalarından hareketle hadis usûlünde ihtisâr literatürünün karakteristiğini yansıtan unsurların tespit, tasnif ve tahlilini amaçlamaktadır. İhtisâr müelliflerinin eserlerinde bulunan mukaddime kısımlarındaki ifadeleri ve eserlerin muhtevası bu amaç doğrultusunda taranmış, türün özelliklerini ve müelliflerin maksatlarını yansıtan anahtar kavram, ifade ve uygulamalar belirlenerek belli başlıklar altında tasnif edilmiştir. Odak noktasında daha önce kaleme alınmış bir ya da birden fazla metni özetleme, kısaltma ve sadeleştirme çabasının yer aldığı ihtisâr faaliyetinin/türünün bu temel amacın yanı sıra birtakım yan/ikincil amaçlar barındırdığı tespit edilmiştir. Sözü edilen ikincil amaçlar değişik oranlarda da olsa bütün muhtasarlarda bulunmaktadır. Hadis usûlünde ihtisârların

31

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 28 sayı 54 (2023/1): 31-72
Gön. Tar.: 28.09.2022
Kabul Tar.: 03.04.2023
Yay. Tar.: 03.07.2023
doi: 10.20519/divan.1181149

özellikleri şu başlıklar altında ele alınmıştır: Metni özetleme ve kısaltma, önceki eserlerden bilgi toplama, konuları düzenleme ve sistematik hale getirme, konuların anlaşılmasını ve öğrenilmesini kolaylaştırma, asıl kitabın ya da alanla ilgili diğer kitapların müelliflerinin görüşlerini eleştirme, eksik bırakılan konuları tamamlama, farklı görüşler arasından tercihte bulunma, yanlış görüşleri düzeltme, kapalı kalan konuları açıklama. Çalışma, ihtisâr türünün yalnızca kısaltma ve özetleme amacı içermediği hipotezi üzerine kurulmuş, bu hipotezi destekleyen kavramlara odaklanmıştır. Çalışmada ele alınan bir başka konu ise türün telif tarzı ve amacı bakımından ihtisâr müelliflerinin eserlerinde bulunmasını arzu etmedikleri hususların tespiti. Bunlar da şu başlıklar altında tasnif edilmiştir: Anlamı bozacak ya da değiştirecek tasarruflar, metni gereksiz yere uzatma, metni aşırı derecede kısaltma, gereksiz ve boş söz ekleme, tekrar. Müelliflerin sözü edilen hususları eserlerinde ne derece başarı ile uyguladıkları üzerinde ayrıca durulması gerekmektedir. Çalışma, özellikle hicrî beşinci asır ve sonrasında İslâmî ilimlerde telif sahasında yenilik arayışının sona erdiği, taklit zihniyetinin yaygınlaştığı ve birbirinin tekrarı mahiyetinde eserler ürettiği düşüncesine eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü Literatürü, İhtisâr, Muhtasar, Hulâsa.

GİRİŞ

İslâmî ilimlerde ihtiva ettiği bilginin boyutuna göre mebsût, mu-tavassıt ve muhtasar olmak üzere üç farklı telif türü bulunmaktadır. Mebsût türü, ait olduğu ilim dalının bütün konularına oldukça geniş ve detaylı biçimde yer veren, daha çok mütâlaa kastı güdülen eserlerdir. Mutavassıt eserler, mebsût ile muhtasarlar arasında kalan orta hacimli ve her seviyede insanın istifadesine açık eserlerdir. Muhtasarlar ise ilgili ilim dalının ana konularını ve temel meselele-rini ayrıntıya girmeden çok kısa biçimde ele alan eserlerdir. Muhtasarlar bir ilim dalında başlangıç seviyesinde bulunan kimselere söz konusu disiplinin ana konularını öğretme, ileri seviyede öğrenim görmüş kimseler ile keskin bir zihne sahip olanlara da hatırlatma işlevi görmektedir.¹ İhtisâr, muhtasar, iktisâr, hulâsa, mülâhasa, müntehab, nuhbe, muktetaf, zübde, tenkîh gibi isimlerle de anılan bu edebî tür “metni tahkim etmek, fazlalıklardan arındırmak, ezberlenebilirlik ve kuşatılabilirlik kabiliyetini artırmak, sistematik ve talimi hale getirmek, özetlemek, seçmeler yapmak”² gibi temel amaçlar barındırmaktadır. Bununla birlikte söz konusu tür yeni ilave bilgiler vermek, noksanlıkları ikmâl etmek, anlaşılmayı kolaylaştırmak, önceki görüşleri tenkîd etmek, konuları sistematize etmek, açıklamalar yapmak gibi bir dizi yan amaca da hizmet etmektedir.

İslâmî ilimlerde muhtasar kelimesi vecîz kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhît* mukaddimesinde kullandığı *وَسُئِلْتُ تَقْدِيمَ كِتَابٍ وَجِيزٍ عَلَى ذَلِكَ النِّظَامِ*

1 Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2. bs., thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1439/2018), I, 57; Serkiz Orpilyân ve Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir, *Mahzenü'l-'ulûm*, (İstanbul: Şirket-i mürettîbiyye matbaası, 1308), 58-59.

2 İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15-28, (2010): 11. https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/alibolat/116180/2011_KARAI.pdf (eriş. tar. 20 Eylül, 2022) 68; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* 3. bs., (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 21.

ifadesini³ Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819) “Ba’z-ı nâs benden kitâb-ı mezbûr üslûbunda bir müfîd ve muhtasar kitap telif etmemi suâl ve recâ eylediler.”⁴ şeklinde tercüme etmiştir. İhtisârın karşılığı olarak kullanılan kavram ise genellikle mebsût kavramıdır. Nitekim İbn Hacer hadis usûlünde oldukça muhtasar olarak kaleme aldığı *Nuhbetü'l-fiker*'in son cümlesinde kitabının yalnızca tarifleri içerdiğini ve örneklere yer vermediğini belirttikten sonra nev'lerin detayı için mebsût eserleri adres göstermektedir.⁵

Hadis usûlünde bilinen ilk ihtisâr, ilk hadis usûlü eserlerinin kaleme alınmasından oldukça uzun bir süre sonra h. VII./m. XIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Eşrefiyye Dârulhadîsi'ne atandıktan sonra İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) kaleme aldığı *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs* isimli eserini ondan çok kısa bir süre sonra aynı dârulhadîste görev yapan Nevevî⁶ (ö. 676/1277) önce *Irşâdü tullâbi'l-hakâik* isimle⁷ sonra da bunu *et-Takrîb* adıyla ihtisâr etmiştir. Dolayısıyla hadis usûlünde ihtisâr türünün doğuşuna kaynaklık eden temel metin ve asıl kitap İbnü's-Salâh'ın eseri olmuştur. Takip eden yüzyıllarda çoğu İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'ine,⁸ bir kısmı da başka eserlere dayalı çok sayıda muhtasar eser kaleme alınmıştır. Bu bakımdan hadis usûlünde ihtisâr türünün ortaya çı-

3 Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 4. bs., thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1430/2009), 22.

4 Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basit fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, el-Matba'atü'l-'Usmâniyye, (yy., 1305), I, 12-13. Bkz. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1405>.

5 “فلتراجع لها مبسوطاتها” İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Âskalânî, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi Ehli'l-eser*, 1. bs., thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1428/2006), 87.

6 Nevevî, Ebû Şâme el-Makdisî'nin h. 665/m. 1267 tarihinde vefatından sonra Eşrefiyye Dârulhadîs'inin müderrisliğine getirilmiş, vefat ettiği h. 676/m. 1277 tarihine kadar bu göreve devam etmiştir.

7 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *Bustânü'l-'ârifin*, (yy: Dâru'r-reyyân li't-türâs, ts.) 47; Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 2. bs., (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabi, 1392), I, 29.

8 Hadis usûlünde İbnü's-Salâh'tan sonra kaleme alınan eserler şekil, içerik ya da üslup gibi birçok açıdan onun *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'inden etkilenmişlerdir. Sonraki hadis usûlü literatürü onun bu eseri etrafında gelişmiş ve şekillenmiştir. Nitekim Ca'berî (ö. 732/1332) onun kitabını bir kol-yenin ('ikd) ortasındaki en değerli taşâ (vâsita) benzeterek bu hususa işaret etmiştir. Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl, *Rusûmü't-tahdîs fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Lütfi Fethullah (Ürdün: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1994), 63.

kişinde dâruhadîslerin ve buradaki eğitim öğretim materyali ihtiyacının etkili olduğu açık bir şekilde görülmektedir.⁹

Hadis usûlü literatüründe muhtasarların kaleme alınmasında ileri seviyedeki kimselere konuları hatırlatma,¹⁰ başlangıç seviyesinde bulunanlara da temel meselelere hızlı ve kolay biçimde vukûfiyet kazandırma düşüncesi önemli bir konuma sahiptir.¹¹ İhtisâr mü-

9 İsmail Kara'ya göre "şerh ve haşiye geleneği/literatürü medreselerle, medreselerin inşa edip yerleştirdiği eğitim-öğretim tarzıyla, ilim siyasetiyle ve tedris üslubuyla yakın irtibatlı"dır. (Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", 15). Kara'nın şerh haşiye geleneği için yaptığı bu tespitin en azından hadis usûlündeki ihtisâr literatürü için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nevevî'den başlayarak ihtisâr müelliflerinin büyük çoğunluğunun bir medrese ya da dâruhadîste hocalık yapması ve yazdıkları eserlerin dâruhadîslerin eğitim geleneği içerisinde okutulması bu hususu desteklemektedir. Bize göre ihtisâr literatürü dâruhadîs ya da medrese merkezli eğitim öğretim faaliyetinin sonucunda ortaya çıkmış ve bu durum yüzyıllarca sürdürülmüştür. Fakat Kara'nın şerh haşiye geleneği için belirttiği gibi, görebildiğimiz kadarıyla ihtisâr türünün de medrese ya da dâruhadîslerle olan ilişkisi ve irtibatı yeterince araştırılmış ve değerlendirilmiş değildir. Mevcut ihtisâr literatürünün derinlemesine incelenmesinin ve farklı çalışmalara konu edilmesinin bu konuda önemli veriler sağlayacağını düşünüyoruz. Kanaatimizce bu konuda yapılacak araştırmalarda tabakât, tarih, sebet, meşyeha, fihris, âlimlerin kendi otobiyografilerinden bahseden kitaplar ve benzeri literatürün de dikkate alınması gerekmektedir. Zira bu tarz eserler hangi kitapların hangi âlim tarafından nerede, ne zaman, kaç defa okutulduğuna dair bilgiler ihtiva ettiği gibi kitapların nakil silsileleri hakkında da önemli bilgiler içermektedir. Hicrî VII. ve VIII. asırlarda hadis ilminde şerh, haşiye, ta'lik, ihtisâr, iktisâr, tehzîb, tenkîh gibi farklı türlerin gelişmesindeki en önemli sebebin medrese ve dâruhadîsler olduğu Selim Demirci tarafından da tespit edilmiştir. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, (Ankara: İlem Yayınları, 2020), 50-51.

10 Nitekim Sehâvî'nin bildirdiğine göre *Nuhbe*'nin 12 Şevvâl 814 tarihli bir nüshası üzerine Abdüsselâm b. Ahmed el-Kaylevî el-Bağdâdî için İbn Hacer'in kendi el yazısıyla yazdığı rivâyet izni içeren notta da ihtisârın hatırlatma işlevine vurgu yapılmaktadır: "علقها مختصراً تذكرة للعلامة مجد الدين عيد السلام" (*Nuhbe*'yi ihtisâr eden [İbn Hacer], Allâme Mecdüddîn Abdüsselâm için hatırlatma olsun diye bunu ta'lik etmiştir.) Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1412/1992), IV, 200. Zebîdî de muhtasarını hem kendisine hem de kendisinden sonrakilere hatırlatma görevi görsün diye yazdığını belirtir. "جعلتها تذكرة لنفسى ولمن شاء الله من الإخوان بعدى" Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Bülgatü'l-erib fi Mustalahi âsâri'l-habîb*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde, (Halep: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1408/1987), 187. (İbnü'l-Hanbelî'nin *Kafvü'l-eser'i* ile birlikte).

11 "وقد اختصرته وسهلت طريق معرفته لمن أراد تحقيق هذا الفن والدخول في زمرة أهله" Nevevî, *el-Minhâc*, I, 29. "فإن أريد أن أذكر في هذا الكتاب من أصول علم الحديث ما يكون تذكرة".

elliflerinin sık sık ezber vurgusu yapmalarından¹² muhtasarların kaleme alınmasında medrese ve dâruhadislerde başlangıç seviyesindeki öğrencilere konuların ezberletilmesi amacının da önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.¹³ Öyle ki Münâvî (ö. 1031/1622) ihtisâr faaliyetinin illetinin hıfz olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁴

İhtisârların ezberlenmesindeki nihâî amaç ise konuların anlaşılmasını, öğrenilmesini ve okuyucunun zihnine yerleşmesini kolaylaştırmaktır. Nevevî, İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'ini ihtisâr ederek hadis usûlü konularının öğrenilmesini kolaylaştırdığını ifade etmektedir.¹⁵ Kâsım Hanefî b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) ihtisârın anlamayı değil, ezberlemeyi kolaylaştırdı-

”المنتقى وذريعة للمبتدى“ İbnü'n-Nefîs, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebî'l-Hazm İbnü'n-Nefîs el-Kareşî ed-Dımaşkı, *el-Muhtasar fî 'ilmi usûli'l-hadis*, thk. 'Ammâr et-Tâlibî, (yy.: ts.,) 575. “فهذه تذكرة في علوم الحديث يُتَنَبَّأُ بِهَا المبتدى“ ”وهي عجالة للمبتدى ومدخل للتأليف السالف“، ”وَيَبْتَصَّرُ بِهَا المنتقى“ İbnü'l-Mülakkın, Ebü Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tezkira fî 'ulûmi'l-hadîs*, 2. bs., thk. Mutlak b. Câsir b. Mutlak el-Fâris el-Câsir, (yy.: Mürtekâ, 1438/2017), 31, 82. “فهذه جمل في معرفة الحديث مما لا بد منه للطالب لا“ Tibî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*, 1. bs., thk. Ebü Âsım eş-Şevâmî, (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 25.

12 “ورجوت أن يكون هذا المختصر إحياء لذكره وطريقا إلى حفظه“ Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *İrşâdü tullâbi'l-hakaik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, 1. bs., thk. Abdülbârî Fethullâh es-Selefi, (Medine: Mektebetü'l-eymân, 1408/1987), 108; “ربما عني بحفظه بعض المهرة من الشبان“ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, 1. bs., thk. Muahir Yâsin el-Fahl, (Riyad: Dâru'l-meymân, 1434/2013), 37; “فهذه جمل في معرفة الحديث مما لا بد منه للطالب“ Tibî, *el-Hulâsa*, 25; “فجاء سهلا على“ İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî, *el-Müntehab fî 'ulûmi'l-hadîs*, 1. bs., thk. 'Avvâd el-Halef, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1429/2008), 44.

13 Eserlerinin ilim taliplileri tarafından ezberlenmesine yönelik müelliflerin dile getirdiği arzu ve temennilerin pratikte karşılık bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sehâvî, Nevevî'nin *et-Takribî* (VI, 243; VIII, 34) ile İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker* isimli eserini ezberleyen bazı kimselerin isimlerini vermektedir. Bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 94, 224; V, 83; VI, 296; VII, 15, 217-218; IX, 112, 287; X, 226. *Nuhbe*'nin şerhi *Nüzhe*'nin de ezberlendiği anlaşılmaktadır. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VIII, 3.

14 “أختصرت لتيسر الفهم المعين عليه الحفظ هو في نفس الأمر علة للاختصار فيكون فيها راسخا لا يزول“ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifin b. Nûridîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkit ve'd-dürer şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Rabî' b. Muhammed es-Su'ûdî, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.), I, 100.

15 “وقد اختصرتة وسهلت طريق معرفته لمن أراد تحقيق هذا الفن“ Nevevî, *el-Minhâc*, I, 29.

ğını ileri sürerek yaptığı itiraza hocası İbn Hacer'in (ö. 852/1449) verdiği cevapta da bu husus vurgulanmaktadır: "İhtisârdan kasıt, hemen yok olmayacak sağlam bir anlayışa sahip olmaktır. İhtisâr yapıldığı zaman ezberleme kolaylaşır, ezberlendiği için de anlama kolaylaşır. Mebsût eserler ise böyle değildir. Çünkü onların sonuna gelindiğinde başı unutulabilir."¹⁶ İsmâil İbn Cemâ'a (ö. 861/1457) da Irâkî'nin (ö. 806/1404) *et-Takyîd ve'l-izâh*'ını ihtisâr ettiği çalışmasında ihtisârların hadis usûlü konularının anlaşılmasını ve işlenmesini kolaylaştırıcı özelliğine vurgu yapmaktadır. İbn Cemâ'a, Irâkî'nin yararlı bilgiler ihtivâ eden eserini çağdaşlarının eserindeki bilgilere vukûfiyetini ve konuların sunumunu kolaylaştırmak amacıyla telhîs etmiştir.¹⁷

Hadis usûlünde ihtisâr faaliyeti sonucunda ortaya çıkan eserler muhtasar¹⁸ ve ihtisâr¹⁹ kavramları ile anılmakla birlikte müellifin amacını ve eserin içeriğini yansıtan takrîb, teysîr,²⁰

16Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi Ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, (Beyrut: Dâru Erkam, ts.), 144; Münâvî, *el-Yevâkît*, I, 100; Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasrbûrî, *İm'ânü'n-nazar Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Ebû Saîd Gülâm Mustafa, (yy.: ts.), 7.

17“فما كان كتاب التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي كتابا جليلا كثير الفوائد متضمنا جملا من الفرائد قابلا للاختصار لتسهيل مطالعته ومناولته على هذه الأعصار أحببت تلخيصه” İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmâil b. İbrâhîm b. Abdillâh b. Muhammed b. Cemâ'a el-Kinânî el-Makdisî eş-Şâfiî, *el-İktirâh 'alâ 'Ulûmi'l-hadîs li'bni's-Salâh müntehab mine't-takyîd ve'l-izâh*, (16 Şaban 853 tarihli el yazması: Chester Beatty's Digital Collection), 4b. Bkz. https://cb101.intranda.com/viewer/image/Ar_3149/1/.

18İbnü'n-Nefis, *el-Muhtasar*, 574; Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*, 1. bs., thk. Ali Zevîn, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1407); Cürçânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *el-Muhtasar fi usûli'l-hadîs*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, (Mekke: el-Mektebetü't-ticârîyye, 1403/1983), 1. Doğrudan eserin ismi olmamakla birlikte içeriğinde muhtasar kavramına yer verilen kitaplar da bulunabilmektedir. Bkz. İbn Cemâ'a, Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, 3. bs., thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, (yy.: Dâru'l-Fikr, ts.).

19İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, 1.

20Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, 1. bs., thk. Mâzin Abdullah-Muhammed Târik Mağribiyye, Kâsım el-Halebiyye, (İstanbul: Dâru's-semmân, 1440/2019). Mahmûd et-Tahhân tarafından yazılan *Teysîru mustalahi'l-hadîs* isimli eser de bu bağlamda zikredilmelidir. Bkz. Tahhân, Mahmûd, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, 11. bs., (Riyâd: Mektebetü'l-ma'ârif, 1432/2011).

hulâsa,²¹ mulahhas,²² müntehab,²³ nuhbe,²⁴ tezkira²⁵ gibi kelimeler de muhtasar eserlerin adında yer alabilmektedir.²⁶

Bu çalışmada hadis usûlünde yaygın bir edebî tür ve telif tarzı olan ihtisârların özellikleri, bizzat ihtisâr müelliflerinin ifadeleri ve uygulamaları esas alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. İhtisâr müelliflerinin eserlerinde takip edecekleri metot ve telif maksadına dair bilgi verdikleri mukaddime kısmındaki ifadeleri ve uygulamaları bu amaç doğrultusunda taranmış; onların muhtasar eser yazma amaçlarını, yöntemlerini ve özgünlük arayışlarını yansıtan anahtar kelime ve kavramlar tespit edilmeye çalışılmıştır. İhtisâr müelliflerinin söz konusu ifadeleri, uygulamaları ve kullandıkları anahtar kavramlar aynı zamanda hicrî VII. yüzyıldan bu yana devam eden ihtisâr faaliyetinin salt özetleme çabası içerip içermediği ve muhtasar yazarlarının eserlerinde özgünlük arayışı gözetip gözetmediği meselesine ışık tutmaktadır.²⁷

21 Tîbî, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadis*.

22 Radiyyüddîn Ebî İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm et-Taberî el-Mekkî, *el-Mûlahhas fî ma'rifeti 'ilmi'l-hadis*, 1. bs., thk. 'Avvâd el-Halef, (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012).

23 İbnü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, 41.

24 İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi Ehli'l-eser*, 1. bs., thk. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, (Medine: Mektebetü'l-Melik Fehd el-vataniyye, 1440/2019), 3.

25 İbnü'l-Mülakın, *et-Tezkira*, 29, 31.

26 Aralarında birtakım farklılıklar gözetilmekle birlikte İslâmî ilimlerde ihtisâr faaliyetini ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan muhtasar eserleri ifade etmek için bunlar dışında îcâz/mûcezz, tehzîb/mühezzeb, ihtiyâr/muhtâr, intikâ/müntekâ, tecrîd/mücerred kavramları da kullanılmaktadır. İsmail Durmuş, "Muhtasar," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 30: 57. Bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhtasar/> (eriş. tar. 20 Eylül, 2022). Fakat hadis usûlü literatüründe muhtasar eserlerin tesmiyesinde söz konusu ifadelerin kullanımı şimdilik tespit edilememiştir.

27 Muhtasar ve benzeri ikincil literatür hakkındaki özgünlük tartışmaları için bkz. Salih Yusuf Ma'tûk, *Cühûdü'l-mer'e fî rivâyeti'l-hadis el-karni's-sâmin el-hicrî*, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 33-34; Nagihan Emiroğlu, "Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmî (Hicri VII-VIII. Asırlar)" (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019), 181-186, 198-200.

1. ÖZETLEME VE KISALTMA FAALİYETİNE YÖNELİK KAVRAMLAR

a. İhtisâr

Sözlükte insan bedeninin orta kısmı, beli manasındaki “hasr” kökünden türeyen “ihtisâr” kelimesi kısaltmak ve özetlemek demektir. Kelimenin, yolu kısaltmak anlamına gelen “ihtisâru’t-tarîk” şeklinde kullanımı hakikat, sözü kısaltıp vecîz biçimde ifade etmek manasındaki “ihtisâru’l-keîâm” kullanımı ise mecâz kabul edilmiştir.²⁸ Bir edebiyat terimi olarak ihtisâr, mana ihlâl edilmeksizin fazlalıkların atılarak anlamın vecîz bir biçimde ifade edilmesi demektir.²⁹ İhtisâr ve muhtasar kavramları edebî bir tür olarak birkaç farklı anlamda kullanılmakla birlikte³⁰ hadis usûlü literatüründe daha çok iki şekilde karşımıza çıkmaktadır: İçeriği mebsût³¹ ya da mutavvel tabir edilen bir kitaptan alınarak oluşturulan özlü eser ile belli bir kitaba dayanmaksızın bir disiplinin ana konularını ve temel meselelerini çok kısa biçimde ihtiva eden kitap.³²

28 Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerîya Câbir Ahmed, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009/1430), 322-323; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs*, 2. bs., thk. Ali Şîrî, (yy.: Dâru'l-fîkr, 1424), VI, 347.

29 Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Fürûk fi'l-luga*, 1. bs., thk. Cemâl Abdülğani Müdğamiş, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1422/2002), 43-44; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî'î, *Lisânü'l-'Arab*, 3. bs., (Beyrut: Dâru sâdir, 1414, IV), 243.

30 İslâmî ilimlerde bir edebî tür olarak muhtasarlar dört farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır: 1) Bir âlimin fetvalarının, çeşitli ilmî sorulara yönelik cevaplarının ve muhtelif meselelere dair verdiği bilgilerin kendi kitaplarından ya da derslerinden kısa ve özlü biçimde derlenmesiyle oluşturulan kitaplar. 2) Bir ilim dalının ana konularının tek bir kitap yerine alana ait çok sayıda kitaptan yararlanılması ve yeniden sistematize edilmesi suretiyle oluşturulan kitaplar. 3) Bir âlimin belli bir ilim dalına ait hacimli eserinin ihtiyaca göre ihtisâr edilmesiyle oluşturulan kitaplar. 4) Daha önce yazılmış hiçbir kitapla ilişkisi olmaksızın kısa ve özlü biçimde oluşturulan metinler. Abdülğani Ahmed Cebr Müzhir, “Kavâidü'l-ihtisâri'l-menhecî fi't-te'lîf”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 59 (Riyad: 1420/2000): 364-366.

31 Örneğin Zebîdî *Bülğatü'l-erîb* isimli muhtasarının sonunda şöyle demektedir: “وترجع تلك الأنواع كلها إلى النقل فليُرْجَمَ إلى مؤلفاتها المبسوطة ليحصل الوقوف على حقائقها” Zebîdî, *Bülğatü'l-erîb*, 208. İbn Kesîr de İbnü's-Salâh'ın mebsût olarak zikrettiği konuları muhtasar şekilde zikredeceğini ifade etmektedir. “واختصرت ما بسطه” İbn Kesîr, *Ihtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 37.

32 Bu durum hadis usûlü dışındaki ilimlerde de hemen hemen aynı şekilde dir. Bkz. Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleymân, *Menhecü'l-bahs fi'l-fikhi'l-*

Nevevî'nin *İrşâd* isimli ihtisârı ile İbn Kesîr'in *İhtisârı*, İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadis*'ine dayalı olduğu için birincisine örnek olarak gösterilebilir. İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'i ile Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Bülğatü'l-erib* isimli ihtisârı hadis usûlü eserlerinin tamamına dayalı ve bu disiplinin ana konularını kısaca ele alan eserler olduğu için ikincisine örnek olarak gösterilebilir.³³ İbnü'n-Nefs'in *el-Muhtasar*'ı da belli bir esere dayanmayan ihtisârlar arasında sayılabilir. Bununla birlikte ihtisârlar bazen birden fazla esere de dayanabilmektedir. Örneğin İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563) *Kafvü'l-eser* isimli muhtasarı İbn Hacer'in *Nüzhe'si* ve onun üzerine kaleme alınan bazı hâşiyelerden yararlanılarak oluşturulmuş bir muhtasardır.³⁴

Hadis usûlü literatüründe ihtisâr kavramı sözlük anlamına³⁵ uygun olarak fazlalıkların (zevâid) atılıp maksadı ifade edecek en az lafızla yetinilmesi (iktifâ)³⁶ ve sözün azaltılıp mananın artırılması anlamında kullanılmaktadır.³⁷ İhtisâr faaliyetinde kitap ya da konu kısaltılıp özetlenirken temel meseleler ve mana atlanmadan fazla ya da gereksiz kısımların atılarak konunun daha kısa cümleler ile

İslâmî hasâisuhû ve nekâisuhû, 1. bs., (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 144.

33Nitekim Zebîdî ihtisârını hadis usûlü eserlerinin tamamından derleyerek oluşturduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “جمعتها من مجموع كتب الفن” Zebîdî, *Bülğatü'l-erib*, 184.

34“فأخرجت من بين الشرح وحواشيه متنا متينا” İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Kafvü'l-eser fi safvi 'ulûmi'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1408/1987), 46.

35“والإختصارُ في الكلام أن تدعَ الفضولَ وتَسْتَوْجِرَ الذِي يَأْتِي عَلَى الْمَعْنَى” وهو حذف الفضول، أو الإتيان بالكلام مستوفى المعاني والأغراض. وتقريب العبارة أي إدائها وتوصيلها إلى الأفهام بحسن البيان. ونَهْذِيبِ الكلام أي تنقيحه وإصلاحه وإزالة زوائده. وإيراد المعاني الكثيرة والاختصار تجرِيدُ اللَّفْظِ الْبَاسِطِ مِنَ اللَّفْظِ الْكَثِيرِ مَعَ بَقَاءِ الْمَعْنَى، “في الألفاظ البسيطة أي القليلة Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, I, 82; VI, 347.

36“حذف الزوائد والاكفاء بالمقاصد” Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 148.

37“والاختصار تقليل اللفظ وكثير المعنى” İzzeddîn İbn Cemâa, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî, *Zevâli't-terah fi şerhi manzûmeti İbn Ferah*, thk. Friedrich Risch, (*Commentar des Izzed-Dîn Abu Abd-ullah über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft*), (Leiden: Brill, 1885), 12; “والاختصار إقلال اللفظ وإكثار المعنى أو الإقلال بلا” Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî, *Neticetü'l-fiker bi şerhi Nuhbeti İbn Hacer*, 1. bs., thk. Ahmed Mürşid-Sâmî Yûsuf, (İstanbul: Dâru's-semman, 1441/2020), 128.

aktarılması esastır.³⁸ Belli bir kitabın ihtisârını konu edinen yazarlar genellikle hangi kitabı ihtisâr edeceklerini mukaddimelerinde belirtmektedirler. Örneğin Nevevî *İrşâd*'da “Bu, İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*'ini ihtisâr edeceğim bir kitaptır.” diyerek ihtisâr faaliyeti sırasında dikkat edeceği prensiplere işaret etmektedir. Söz konusu prensipler Nevevî'nin ihtisârının özelliklerini yansıtmakla birlikte aynı zamanda daha sonra hızlı bir gelişme gösterecek olan edebî türün karakteristiğine dair önemli ipuçları da sunmaktadır. Buna göre ihtisâr faaliyetinde açık ve kolay ifadelerin seçilmesi, asıl kitabın müellifinin maksadının kusursuz ve eksiksiz biçimde aktarılması ('ademü'l-ihlâl), müellifin ifade kalıplarına mümkün mertebe riâyet edilmesi ve meşrû bir gerekçe olmaksızın ifade biçimine müdahale edilmemesi esastır. Her ne kadar asıl amaçları arasında bulunmasa da ihtisâr faaliyeti bahsedilen kuralların doğruluğunu ispat edecek deliller, anlaşılmasını kolaylaştıracak örnekler, başka kitaplardan elde edilen (lukaytât) ya da yazarın kendisine ait birtakım ilaveler (füray'ât) ve tamamlayıcı bilgiler (tetimmât) zikredilmesine mani değildir.³⁹ Bilakis ileride de temas edileceği gibi söz konusu ilave bilgiler muhtasarların özgün yönlerinden birini temsil etmektedir. Fakat buradaki özgünlüğün ana metin olan İbnü's-Salâh'ın kitabı üzerinde köklü değişiklikler yapmak ve yeni bir usûl anlatısı ortaya koymak şeklinde olmadığı, mevcut metin üzerinde birtakım tasarruflarda bulunmaktan ibaret olduğu gözden kaçırılmamalıdır.⁴⁰ Muhtasar yazarları eserlerinin mukaddimelerinde genellikle hangi kitabı ihtisâr edeceklerini biz-zat ihtisâr kelimesini ve türevlerini kullanarak açıklamışlardır.⁴¹

38 “أو شيع طویل یختصره دون أن یخل بشیء من معانیه” İbn Hazm el-Endelûsî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî*, 2. bs., thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrut: el-Müessesetü'l-'arabiyye, 1987), II, 186; “فإن الاختصار هو الإتيان ببعض المقاصد والاختصار الإتيان” Sindî, *Im'ânü'n-nazar*, 9; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 57; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 4. bs., (İstanbul: MÜİFV Yay., 2011), 130.

39 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *İrşâdü tullâbi'l-hakaik ilâ ma'rifeti süneni hayrî'l-halâik*, 1. bs., thk. Abdülbârî Fethullâh es-Selefi, (Medine: Mektebetü'l-eymân, 1408/1987), 108-109.

40 Muhammed Enes Topgül ve Ömer Faruk Maden, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik Nevevî'nin Hadis Usûlü (İnceleme - Çeviri - Metin)*, Ed. Arafat Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 19.

41 “وهذا كتاب” Nevevî, *İrşâd*, 108; “فهذا وغيره من الأسباب قصدت اختصار هذا الكتاب” Nevevî, *et-Takrîb*, 49; “اختصرته من كتاب الإرشاد الذي اختصرته من علوم الحديث” İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulâmi'l-hadis*, 37; “قصدت اختصاره” Bulkînî, *Mehâsinü'l-ıstılah*, (İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si ile birlikte)

b. İktisâr

İktisâr kelimesi sözlükte kısaltmak, yetinmek, kısıtlamak, sınırlandırmak anlamlarına gelir. İhtisârdan farklı olarak iktisârda, kısaltılan kitap ya da konunun temel meselelerinde de birtakım eksiltmeler yapılır.⁴² İbn Hacer *Nüzhe*'de, İbnü's-Salâh'ın kitabının hadis usûlü literatüründeki merkezi rolünü vurgularken kullandığı “فلا يُحصى كثر ناظمٍ له ومُختَصِرٍ ومُسْتَدْرِكٍ عليه ومُقْتَصِرٍ” (“İbnü's-Salâh'ın kitabını nazma dönüştüren, ihtisâr eden, üzerinde istidrâk çalışması yapan ve iktisâr edenler sayılamayacak kadar çoktur.”)⁴³ ifadeleri ile ihtisâr ile iktisârın birbirinden farklı olduğuna işaret etmiştir. Her ne kadar ihtisâr olarak da anılıyor ise de Zehebî'nin (ö. 748/1348) *el-Mûkızâ* isimli eserinin hocası İbn Dakîk el-‘İd'in (ö. 702/1302) *el-İktirâh*'ını iktisâr ettiği bir kitap olarak değerlendirilmesi daha doğru gözükmektedir. Çünkü Zehebî sözü edilen eserde *el-İktirâh*'ın ana konularında da kısaltmaya gitmiştir.⁴⁴ Temel meselelerde de kısaltmaya gidilerek eserin hacminin önemli ölçüde azaltılmasının sebebi yüksek ihtimalle müstensih Bikâ'î'nin (ö. 885/1480) de belirttiği gibi⁴⁵ *el-Mûkızâ*'nın, Zehebî tarafından hadis usûlü ilmine yeni başlayan öğrenciler için bir mukaddime olarak tasarlanmış olmasıdır. İhtisâr ile iktisâr arasında teknik olarak bu şekilde bir fark bulunduğu ifade edilse de pratikte ve kullanımda çoğu zaman iktisâr faaliyetinin de ihtisâr kapsamında değerlendirildiği gözden kaçırılmamalıdır.

c. Telhîs

Sözlükte ihtisârla aynı anlama gelen telhîs kavramı bir şeyin hulâsasını, özünü veya ihtiyaç duyulan kısmını almak demektir.⁴⁶

thk. Âişe Abdurrahmân, (Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 1409/1989), 146; “على سبيل الاختصار والإيجاز” İbn Dakîk, *el-İktirâh*, 195.

42 Sindî, *İm'ânü'n-nazar*, 9.

43 İbn Hacer, Ebü'l Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 4. bs., thk. Salâh Muhammed Muhammed Avîza, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1434/2012), 22.

44 Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-Mûkızâ fî 'ilmi mustalahi'l-hadis*, 8. bs., thk. Abdülfettâh Ebü Gudde, (Kâhire: Dâru's-selâm, 1436/2015), 7 (Muhakkikin önsözü).

45 “تمت المقدمة الموقظة” Zehebî, *el-Mûkızâ*, 93.

46 İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut:

Telhîs kavramı bunun dışında açıklamak, şerh etmek, detaylı ve geniş biçimde beyan etmek manasında da kullanılmaktadır.⁴⁷ Bir edebî tür olarak ise bir ya da birden fazla eserin gerekli görülen kısımlarının alınarak özetlenmesi ile meydana getirilen telif türü için kullanılmaktadır. Kimi ihtisâr müellifleri mukaddimelerinde bu kavramı kullanarak hangi kitabı ya da kitapları çalışmalarının merkezine aldıklarını beyan etmişlerdir. Örneğin Tîbî *el-Hulâsa*'sını İbnü's-Salâh'ın kitabı ile Nevevî ve İbn Cemâ'a'nın muhtasarlarından telhîs ettiğini,⁴⁸ İbn Cemâ'a *el-Menhelü'r-revî*'yi İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'ini kendisi için özetleme arzusundan dolayı kaleme aldığını,⁴⁹ İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) İbnü's-Salâh'ın kitabını telhîs ettiğini⁵⁰ söylemiştir. Burhânüddîn el-Ebnâsî (ö. 802/1399) *eş-Şezâ el-feyyâh* isimli eserini İbnü's-Salâh'ın kitabı, Irâkî'nin *Elfîyye*'si, onun şerhi ve daha başka kitaplardan telhîs ederek oluşturduğunu belirtmiştir.⁵¹ İbn Hacer ise *Nuhbe*'yi önceki eserlerde yer alan bilgilerden telhîs etmek suretiyle oluşturduğunu ifade etmiştir.⁵²

d. Tahlîs

Bir şeyi içerisine karışan saflığını bozacak kir, pislik, karışım gibi şeylerden arındırmak ve kurtarmak⁵³ anlamındaki tahlîs, telhîs ile

el-Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979), IV, 244; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VII, 87; Fâris eş-Şidyâk, Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr, *el-Câsûs 'ale'l-Kâmûs*, (Kostantîniyye: Matba'atü'l-cevâib, 1299), 124.

47 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 86.

48 "لَخَّصَّتهُ من كتاب الإمام مفتي الشام شيخ الإسلام ابن الصلاح ومختصر الإمام المتقن محبى الدين" "النواوى والقاضى بدر الدين يُعرَفُ بآبن جماعة" Tîbî, *el-Hulâsa*, 25-26;

49 İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

50 "وقد وقع الاختيار بفضل الله وقوته على تلخيصه" İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî, *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-hadîs*, I. bs. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', (Suudi Arabistan: Dâr-u Fevâz, 1413/1992), 39.

51 وهذا آخر ما يسره الله تعالى من، "فَلَخَّصْتُ من كلامه وكلام غيره لنفسى جملة جملة وأمورا مهمة" Burhânüddîn el-Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*, I. bs., thk. Salâh Fethî Helel, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1418/1998), I, 64; II, 793.

52 "فلخصته في أوراق لطيفة" İbn Hacer, *Nüzhe*, 22.

53 İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheratü'l-lüga*, I. bs., thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), I, 604.

aynı⁵⁴ ya da yakın anlamda⁵⁵ kullanılmaktadır. Eserinin mukaddimesinde her iki kavrama da yer veren İbn Cemâ'a'nın kullanımı göz önünde bulundurulursa telhîsin daha çok lafzın özetlenmesi, tahlîsin ise mananın özetlenmesi ile ilişkili olduğu söylenebilir.⁵⁶

e. Tehzîb

Sözlükte budamak, ayıklamak, temizlemek, düzenlemek, tamir etmek, fazlalıklardan arındırmak, eskisinden daha iyi hale getirmek anlamlarına gelen tehzîb kelimesi⁵⁷ terim olarak ihtisâr ile eş anlamlı kullanılmakla birlikte aralarında şu şekilde bir fark da gözetilmektedir: İhtisâr bir kitapta bulunan bilgileri ve konuları azaltmak, fazlalıklarını atarak özetlemek manasına gelirken; tehzîb konunun özü ile ilişkili olmayan gereksiz ve ikincil meselelerden metni arındırmak, bir kez daha gözden geçirmek (tenkiye) ve yanlışlarını düzeltip tashîh etmek (ıslâh) anlamını içermektedir.⁵⁸ Buna göre üzerinde tehzîb çalışması yapılan kitap, ihtisârdan fazla olarak ikinci bir düzenlemeye tabi tutulmaktadır.⁵⁹ Hadis usûlünde bazı ihtisâr müelliflerinin kullandıkları kimi ifadeler bu tür bir işleme işaret etmektedir. Örneğin İbnü's-Salâh'ın kitabını özetlediklerini ifade ettikten sonra Ca'berî "وَجَلِّئْتُهُ بِالْتَهْذِيبِ",⁶⁰ İbnü'l-Mulakkın de "وقد وقع الاختيار بفضل الله وقوته على تلخيصه وتقريبه وتنقيحه وتهذيبه"⁶¹ diyerek tehzîb uygulamasına dikkat çekmişlerdir. Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sında da tehzîb uygulamalarını görmek mümkündür.⁶²

54 Zebidî, *Tâcû'l-'arûs*, IX, 355.

55 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Garîbü'l-hadîs*, 1. bs., thk. Abdülmu'tî Emîn el-Kal'acî, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985), II, 320.

56 "لم أزل حريصا على تلخيص ألفاظه لنفسى وتخليص خلاصة محصولة لتقريب مراجعتى له ودرسى" İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

57 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, "hzb", 1342.

58 Müzhir, "Kavâidü'l-ihtisâri'l-menhecî", 354.

59 Tehzîb kavramı daha önce kaleme alınmış bir kitap üzerinde yapılan çalışmalar için kullanıldığı gibi başka bir esere dayanmayan özlü metinler için de kullanılmaktadır. Ahmet Özel, "Tehzîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: 2011), 40: 325-326.

60 Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

61 İbnü'l-Mulakkın, *el-Mukni'*, 39-40.

62 Geniş bilgi için bkz. Selim Demirci, "Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzî Bir Katkı: *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs*", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 15-2, (2017): 67-84.

f. İcâz

İcâz, maksadı alışılmıştan daha az miktarda lafız kullanarak ifade etmek demektir.⁶³ İcâz ve ihtisâr kavramları yakın anlamlı oldukları için birbirinin yerine kullanılmakla birlikte aralarında şu şekilde bir fark da gözetilmektedir: İcâz, daha önce söylenmemiş ya da yazılmamış bir sözü az kelime ile çok mana ifade edecek şekilde oluşturmaktır. İhtisâr ise daha önce söylenmiş ya da yazıya geçirilmiş sözler için kullanılır.⁶⁴ İhtisâr faaliyetinde sözün azaltılıp mananın artırılması zorunluluk olmakla birlikte icâzın abartılarak metnin kapalı ve anlaşılması zor bir hale dönüştürülmesi ya da rekâkete yol açacak biçimde aşırı izahlarla doldurulması kabul edilemez.⁶⁵ Muhtasarının mukaddimesinde İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1349) kullandığı ifadeler ihtisâr faaliyetinde icâzın gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre ihtisârlarda meselenin esasını teşkil eden unsurların alınarak önemsiz kısmın atılması, metnin hacim ve lafzının azaltılarak bilgi yoğunluğunun artırılması önem arz etmektedir.⁶⁶

2. ÖNCEKİ ESERLERDEN BİLGİ TOPLAMAYA YÖNELİK KAVRAMLAR

İhtisâr müellifleri daha önce hadis usûlü alanında kaleme alınmış eserlerde bulunan bilgileri derlemeye önem vermektedirler. İhtisâr faaliyetine konu edilen asıl kitapta ya da kitaplarda yer verilmeyen bilgileri toplama çabası ihtisâr müelliflerinin amaçlarından ve yenilik/özgünlük arayışlarından biridir. Bu çaba çoğunlukla hadis usûlü alanında kaleme alınan eserler üzerinde yoğunlaşsa

63 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, "vcz", 1382; Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *Telhisu'l-Miftâh*, 1. bs., (Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 1431/2010), 71.

64 Buna göre icâz ve ihtisâr arasındaki farkı gözeten bir kimse *أَوْجَرَ الرَّجُلُ فِي كَلَامِهِ* "Falân kişi veciz bir konuşma yaptı." dediği zaman onun az lafızla çok mana ifade ettiğini kasteder. Buna karşılık *اخْتَصَرَ كَلَامَهُ أَوْ كَلَامَ غَيْرِهِ* "Kendisinin ya da başkasının sözünü ihtisâr etti." dediği zaman daha önce uzunca yapılmış bir konuşmayı kısaltarak ifade ettiğini kasteder. 'Askerî, *el-Fürûk*, 43-44.

65 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, 1. bs., thk. Muhammed 'Avvâme, (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1437/2016), IV, 571.

66 "قد اقتطف زَيْدٌ وقذف زَيْدٌ فجاء صغيراً حجه غزيراً عامه قليلاً لفظه" İbnü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, 44.

da zaman zaman rivâyetü'l-hadîs, fıkıh, fıkıh usûlü, ilel, ricâl hatta menâkıb kitaplarına kadar uzanabilmektedir.

Müelliflerin hadis usûlü ve diğer ilimlere ait literatürden bilgi toplama faaliyetine işaret etmek için kullandıkları kavramlardan bazıları şunlardır:

a. Cem'

Hadis usûlünde belli bir kitabı ihtisâr etmeyi amaçlayan ihtisâr yazarları asıl kabul ettikleri kitabın müellifinin yer verdiği bilgileri kısa ve öz biçimde sunmak için; birden fazla kitaptan yararlanarak muhtasar bir eser oluşturmayı amaçlayan ihtisâr yazarları ise başka kitaplardan elde ettikleri bilgiler için cem' ve benzeri kavramları kullanmaktadırlar. Örneğin İbn Cemâ'a muhtasarında İbnü's-Salâh'ın kitabında bulunan bilgilerin özetini cem' ettiğini ifade ederken⁶⁷ Zebîdî muhtasarını hadis usûlüne dair kitapların tamamından derlediğini belirtir.⁶⁸ Görüldüğü gibi cem' kelimesi çoğu zaman başka kitaplardan bilgi toplamayı ifade etse de birlikte kullanıldığı kelimelere ve bağlama göre bazen de asıl kitaptaki bilgileri özet olarak bir araya getirme manasında kullanılmaktadır.

b. Ziyâde

İhtisâr müellifleri tarafından asıl kitapta bulunan bilgilere yapılan ziyâdeler birkaç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ziyâdeler nev' sayısında artış, asıl kitapta bulunmayan delil ve örnekler, hadis ilmine dair kurallar ve fer'î konular, önemli fikhî bilgiler, fıkıh usûlü konuları, asıl kitapta zikredilen kuralların uygulaması, kapalı kalan bazı yerlerin açıklaması gibi hususları içerebilmektedir. Örneğin Bulkînî (ö. 805/1403) İbnü's-Salâh'ın kitabında bulunan altmış beş nev'a beş yeni nev' ilâve ederek toplam sayıyı yetmişe çıkarmıştır.⁶⁹ Nevevî, İbnü's-Salâh'ta bulunmayan bazı deliller, örnekler ve bilgiler;⁷⁰ Ebnâsî hadis ilmine dair yararlı bilgilerin

67 İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

68 "صَمَّنْتُهَا بَيَانِ مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْحَدِيثِ"، "جمعتها من مجموع كتب الفن"، *Bülgatü'l-erîb*, 187.

69 Bulkînî, *Mehâsinü'l-ıstulâh*, 150.

70 Nevevî, *İrşâd*, 109. İbnü's-Salâh'ın kitabında bulunmadığı halde Nevevî'nin *İrşâd*'a eklediği bazı ziyâdeler için bkz. Ahmed Abdülaziz Kâsım el-Haddâd, "el-İmâmü'n-Nevevî ve eseruhû fi'l-hadîsi ve 'ulûmihî", (Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409), 534-538, 548-716.

(fevâid) yanı sıra bazı fikhî konular;⁷¹ İbn Cemâ'a ilave birtakım kâideler;⁷² İbn Dakîk yedi ayrı kısma ayrılan sahih hadisin her bir kısmı için uygulamalı kırkar hadis;⁷³ Bulkînî de ihtisârını adeta bir şerh gibi kurgulayarak birtakım açıklamalar eklemiştir.⁷⁴ Tebrîzî öğrencilerin mutlaka bilmesi gereken bazı bilgiler ile kendinden önceki kimi ihtisâr sahiplerinin zikretmediği ziyâdeler ilave etmiştir.⁷⁵ Ca'berî aslında fıkıh usûlü problemi olan ve İbnü's-Salâh'ın kitabında bulunmayan "tahsîs" konusunu müstakil bir nev' olarak kitabına eklemiştir.⁷⁶ Ayrıca bazı ihtisâr müelliflerinin kitaplarının başına mukaddime⁷⁷ ya da sonuna ihtisâra konu edilen asıl kitapta bulunmayan çeşitli konulara dair bilgiler ihtivâ eden "hâtîme" başlıklı bir bölüm ilave ettikleri de belirtilmelidir.⁷⁸

Kimi ihtisâr müellifleri eserlerinin mukaddimelerinde asıl kitapta bulunmayan bilgileri hangi kaynaklardan aldıklarına işaret etmişlerdir. Örneğin İbn Kesîr (ö. 774/1373), Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen* isimli eserinden bazı bilgiler eklediğini ihtisârının mukaddimesinde belirtmiştir.⁷⁹ Tîbî (ö. 743/1343), asıl kitapta bulunmayan bilgileri İbnü'l-Esîr'in *Cami'u'l-usûl*'ünden ve başka kitaplardan,⁸⁰ Ca'berî (ö. 732/1332) de İbnü'l-Esîr'in *Cami'u'l-usûl*, Hâkim en-Neysâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-hadîs* ve İbn Dakîk'in *el-İktirâh* isimli eserlerinden muhtasarına eklediğini ifade etmiştir.⁸¹ Buna karşılık ihtisâr müelliflerinin büyük kısmı eserlerine yalnızca asıl kitap-

71 Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh*, I, 64-65.

72 İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

73 İbn Dakîk el-'İd, *el-İktirâh*, 3. bs., thk. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî, (Lübnan: Books Publisher, 1440/2019), 413-626.

74 Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstulâh*, 146.

75 "...وإضافة ما لا بد للطالب منه في كل باب مع زيادة" Tebrîzî, Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî, *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-hadîs*, 1. bs., thk. Ebü 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen, (Ammân: ed-Dâru'l-eseriyye, 1429/2008), 107.

76 Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 106.

77 Örneğin Tebrîzî ihtisârının baş kısmına birincisi Ehl-i hadîsin menâkıbına, ikincisi istulâhına dair iki mukaddime eklemiştir. Tebrîzî, *el-Kâfi*, 109, 114.

78 Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 259-263.

79 وأنا بعون الله أذكر جميع ذلك مع ما أضيف إليه من الفوائد الملتقطة من كتاب الحافظ الكبير أبي بكر البيهقي المسمى بالمدخل إلى كتاب السنن" İbn Kesîr, *Ihtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, 38.

80 "وأضفت إلى ذلك زيادات مهمة من جامع الأصول وغيره" Tîbî, *el-Hulâsa*, 26.

81 "وضمنت إليه ما زاد عليه من مقدمة جامع الأصول لابن الأثير والحاكر والقشيري" Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

ta bulunmayan bilgiler eklediklerini ifade etmekle yetinmişler ve bilgileri hangi kaynaklardan aldıklarını açıklamamışlardır.⁸² İhtisâr yazarları asıl kitapta bulunmayan fazladan bilgilere işaret etmek için ziyâdât,⁸³ şevârid, ferâid, zevâid, fevâid,⁸⁴ lukaytât, fûray'ât, tetimmât,⁸⁵ usûl,⁸⁶ terâcîh,⁸⁷ tenbîh⁸⁸ gibi ifadeler kullanmaktadırlar.

c. Damm

İhtisâr müelliflerinin eserlerine fazladan aldıkları bilgileri ifade etmek için kullandıkları bir başka ifade “damm” kelimesidir. Bu kelimeyi çok sayıda ihtisâr müellifi ziyâde ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır.⁸⁹ Söz konusu ilâveler hadis ilmine dair olabileceği gibi fıkıh ilmine dair de olabilmektedir.⁹⁰ Bazı müellifler ise özellikle dikkatlerden kaçmış yararlı bilgileri eserlerine eklemeye özen göstermişlerdir.⁹¹ Kimi müellifler ise ihtisâr ettikleri kitapta bulunmayan ilave bilgileri aldıkları kaynakları ismen zikretmektedirler.⁹²

82 “وأضُم إليه في بعض المَواطن لقيطات وفريعات وتتمت” Nevevî, *İrşâd*, 109; “وَضَمَّتْ إلى ذلك” İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26; “فرائد الفوائد وزوائد القواعد مع الإشارات إلى” Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh*, 64-65; “فوائد حديثية ومهمات فقهية مع زيادات عليه مهمة وفوائد جَمَّة” Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, I, 146; “زيادات مهمة” İbnü'l-Mülakkn, *el-Muknî*, 40; “لا تُلقَى مسطورة ولا تكاد توجد في الكتب المشهورة وإضافة ما لا بد للطالب منه في كل باب مع زيادة مما ذكره قاضى القضاة العلامة الحافظ تقى الدين Tebrîzî, *el-Kâfî*, 107; “وَضَمَّنْتُهُ أصولاً محرَّرة” İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, 46.

83 “وَضَمَّنْتُهُ ما لا بد للطالب منه” İbnü'l-Mülakkn, *el-Muknî*, 40; “مع زيادات عليه مهمة” Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 146; “...في كل باب به مع زيادة” Tebrîzî, *el-Kâfî*, 107.

84 “مع ما أضيف إليه من الفوائد الملتقطة...” İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, 38; “مع ما” İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26; “وَزِدْتُهُ من فرائد الفوائد وزوائد القواعد” İbn Hacer, *Nuhbe*, 22.

85 “وأضُم إليه في بعض المَواطن لفيظتات وفريعات وتتمت” Nevevî, *İrşâd*, 44.

86 “وَضَمَّنْتُهُ أصولاً محرَّرة” İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, 46.

87 “وَذِيلْتُهُ بتناقيح فقهية وتراجيح أصولية وتلاويح جدلية” Ca'berî, *Rusûmü't-tahdis*, 63.

88 “وتنبيه على ما أغفله” Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 146.

89 “وأضُم إليه في بعض المَواطن لقيطات وفريعات وتتمت” Nevevî, *İrşâd*, 109.

90 “مع ما أضمه إلى ذلك من كلام غيرهما”, “وَضَمَمْتُ إلى ذلك فوائد حديثية ومهمات فقهية” Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh*, I, 64-65.

91 “مع ما ضمنت إليه من شوارد الفرائد وزوائد الفوائد” İbn Hacer, *Nüzhe*, 22.

92 “وَضَمَمْتُ إليه ما زاد عليه من مقدمة جامع الأصول لابن الأثير والحاكم والقشيري” Ca'berî, *Rusûmü't-tahdis*, 63.

d. Tezyîl

Bazı ihtisâr müelliflerinin ziyâde ve damm kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullandıkları bir diğer kelime tezyîldir. Tezyîl sözlükte kuyruk, bir şeyin sonu, elbisenin eteği⁹³ ve bir yazıya ek olarak yazılan ikinci yazı gibi anlamlara gelen zeyl kökünden türemiştir. Zeyl bir telif türü olarak ise asıl metnin veya eserin içeriğini tamamlamak yahut eksiklerini gidermek için ona ek olarak yazılan eser⁹⁴ anlamındadır. Hadis usûlü literatüründe bu ifadeyi kullanan Ca'berî muhtasarına birtakım fikhî hataların tashîhi, usûlî tercihler ve cedeli telvîhler ekleyeceğini ifade etmektedir.⁹⁵

3. KONULARIN DÜZENLENMESİNE/SİSTEMATİZE EDİLMESİNE YÖNELİK KAVRAMLAR

a. Tertîb

Hadis usûlünde belli bir kitabın ihtisârını konu edinen muhtasarlar genellikle asıl kitabın tertibine bağlı kalmaktadır. Asıl kitabın tertibine bağlı kalmak, hadis usûlü dışındaki ilimlerde de ihtisârların yöntemsel ilke ve esaslarından biri kabul edilmektedir.⁹⁶ İbnü's-Salâh'ın kitabının bilinen ilk ihtisârı olan Nevevî'nin *İrşâd'ı*, onun ihtisârı olan *et-Takrîb'î* ve İbn Kesîr'in *İhtisâr'ının* tertibinde⁹⁷ bunu görmek mümkündür. Ebnâsî de muhtasarına İbnü's-Salâh'ın nev'lerini atlamadan eksiksiz biçimde aldığı ve onun tertibine bağlı kaldığını ifade eder.⁹⁸ Ne var ki kimi müellifler, ihtisârını konu edindikleri asıl kitabın tertibinde gördükleri bazı kusurları gerekçe göstererek nev'leri kendilerince uygun gördük-

93 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, "zyl", 478; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11: 260.

94 İsmail Durmuş, "Zeyl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: 2013), 44: 339; Müzhir, "Kavâidü'l-ihtisârî'l-menhecî", 343.

95 "وذيئلته بتناقيح فقهية وتراجيح أصولية وتلاويح جدلية" Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

96 Müzhir, "Kavâidü'l-ihtisârî'l-menhecî", 375.

97 İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmü'l-hadîs*, 37. İbnü's-Salâh'ın tertibine bağlı kalan diğer bazı ihtisâr müellifleri için bkz. Bulkinî, *Mehâsinü'l-İstîlâh*, 146; İbnü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, 43.

98 Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh*, I, 65.

leri biçimde yeniden düzenleyebilmekte ve eserlerinde farklı bölümlere gidebilmektedirler. Örneğin İbn Cemâ'a okuyucunun konuyu daha kolay bulması açısından daha uygun olduğu gerekçesiyle bazı nev'lerin yerlerinde takdim tehir yaparak değişikliğe gitmiş, ihtisârını bir mukaddime ve dört bölüm (taraf) şeklinde yeniden tasnif etmiştir. Mukaddimedeki hadis öğrencisinin bilmesi gereken ıstılahları açıklayan İbn Cemâ'a birinci bölümde rivâyetlerin metni, ikinci bölümde senedi ile ilgili konuları; üçüncü bölümde hadis tahammül keyfiyeti ve yöntemlerini, hadislerin zabt, kitâbet, rivâyeti, hadis tâlibinin sahip olması gereken özellikleri; dördüncü bölümde de râvîlerin isimleri ile ilgili konuları ele almıştır.⁹⁹

İbnü's-Salâh'ın tertibinde değişikliğe giden ihtisâr müelliflerinden biri de Tebrîzî'dir (ö. 746/1346). Tebrîzî, hocası İbn Cemâ'a'nın *el-Menhelü'r-revî* isimli muhtasarındaki tertibini esas almakla birlikte ondan farklı olarak kitabına hadis ve hadis ehlinin menkıbelerinden bahsettiği bir mukaddime daha eklemiştir. Tebrîzî ayrıca hocasının "taraf" şeklinde isimlendirdiği bölümleri "fasl" olarak isimlendirmiş ve alt başlıklarda da bazı değişiklikler yapmıştır.¹⁰⁰ Bazı ihtisâr müellifleri ise ihtisâr çalışması yaptıkları eserin tertibine yönelik eleştiri ve öneri getirmelerine rağmen asıl kitabın tertibine bağlı kalmak adına ihtisârlarının iç düzeninde herhangi bir değişikliğe gitmemişlerdir.¹⁰¹ Hadis usûlünde ihtisârlar üzerine şerh kaleme alan İbn Hacer ve Süyûtî gibi bazı müellifler de birçok muhtasar eserin aslını teşkil eden İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadis*'indeki tertibine eleştiriler yöneltmişlerdir. Eleştirilerin sebebi İbnü's-Salâh'ın kitabını peyderpey imlâ etmek suretiyle oluşturmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰²

Belli bir kitap yerine birden fazla kitaptan yararlanarak muhtasar eser meydana getiren müellifler ise eserlerinde çoğunlukla kendi uygun gördükleri tertibi benimsemişlerdir. İbn Hacer'in *Nuhbe'si* söz konusu tertibe örnek olarak gösterilebilir. Nitekim İbn Ha-

99 "ورتيته على مقدمة وأربعة أطراف" İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26-28.

100 Tebrîzî, *el-Kâfi*, 24-33 (Muhakkikin önsözü), 109.

101 Örneğin Bulkinî birbirleri ile bağlantılı olmalarından dolayı İbnü's-Salâh'ın munkatı' hadisi müsnedin yanında, mu'dalı mürselin yanında; bazı nev'leri de birbirinin içerisine katarak zikretmesinin daha uygun ve güzel olacağını söylemiş fakat onun tertibine bağlı kalmak için kendisinin herhangi bir değişiklik yapmadığını belirtmiştir. Bulkinî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 150.

102 İbn Hacer, *Nüzhe*, 22; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 82; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 421.

cer “فلخصته...- على ترتيب ابتكرته وسبيل انتهجته” (İlk defa benim ortaya koyduğum bir tertip ve benim geliştirdiğim bir yönteme göre -... özetledim.-)¹⁰³ diyerek muhtasarında kendine mahsus bir tertip benimsediğini ifade etmiştir. İbnü'n-Nefîs (ö. 687/1288) muhtasarını bir mukaddime ve beş bâb şeklinde düzenlemiştir.¹⁰⁴ Tîbî de İbnü's-Salâh, Nevevî ve İbn Cemâ'a'nın kitaplarını özetleyerek oluşturduğu *el-Hulâsa*'sını bir mukaddime, dört bölüm ve bir hâtimeye ayırmıştır.¹⁰⁵ Cürcânî (ö. 816/1413) ise beş farklı kitaptan telhîs ederek oluşturduğu¹⁰⁶ *Muhtasar*'ının tertibinde hâtime kısmı dışında Tîbî'ye uymuştur.¹⁰⁷

b. Tanzîm/Nazm

Nazm ve tanzîm kavramları sözlükte dizmek, sıralamak, bir şeyi başka bir şeye eklemek, düzenlemek¹⁰⁸ manasına gelmektedir. İhtisâr müelliflerinin yan amaçlarından birisi de önceki hadis usûlü eserlerinde ya da ihtisârını yaptıkları kitapta dağınık halde bulunan konu ve bilgileri birbiri ile ilişkili ve insicâmlı olarak yeniden düzenlemektir. Bazı ihtisâr yazarları mukaddimelerinde bu hususa işaret etmişlerdir. Örneğin İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın dağınık olarak zikrettiği konuları düzenlediğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Tîbî de her ne kadar bizzat bu kavramları kullanmasa da her bilgiyi olması gerektiği yere koyduğunu ifade ederek yeniden düzenleme faaliyetine işaret etmektedir.¹¹⁰

103 İbn Hacer, *Nüzhe*, 22.

104 “ورتيبه على مقدمة وخمسة أبواب” İbnü'n-Nefîs, *el-Muhtasar*, 575.

105 Tîbî, *el-Hulâsa*, 25-26; Selim Demirci, “Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzı Bir Katkı”, 70.

106 Söz konusu eserler şunlardır: İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si, Nevevî'nin *et-Takrîb*'i, İbn Cemâ'a'nın *el-Menhelü'r-revî*'si, Tîbî'nin *el-Hulâsa*'sı ve *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen* isimli hâşiyesinin mukaddimesi. Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*, 3. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416), 6 (muhakkikin önsözü), 526.

107 Cürcânî, *el-Muhtasar*, 29-70.

108 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, “nzm”, 1295.

109 İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulumî'l-hadîs*, 37.

110 Tîbî, *el-Hulâsa*, 26.

4. KONULARIN ANLAŞILMASINI VE ÖĞRENİLMESİNİ KOLAYLAŞTIRMAYA YÖNELİK İFADELER

İhtisâr faaliyetinin amaçlarından birisi muhtasar eserin ait olduğu ilim dalının meselelerini ya da asıl kitabın metnini okuyucunun daha kolay bir şekilde anlayabilmesini sağlamaktır. İhtisâr müellifleri bu hususa vurgu yapmak için eserlerinin başlıklarında, mukaddimelerinde ve eserlerinin tanıtımını yaptıkları başka yerlerde şu ifadeleri kullanmaktadırlar:

a. Teshîl ve Teysîr

Nevevî, İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadis'i* üzerine kaleme aldığı ihtisârının hadis usûlünü tam manasıyla kavramak isteyenlere öğrenmeyi kolaylaştırdığını ifade eder.¹¹¹ Zebîdî hadis usûlü alanındaki bütün kitaplardan derlediğini ifade ettiği muhtasarında öğrencilere hem yöntem hem de konuların düzeni bakımından kolaylık sağladığını ifade eder.¹¹² İsmâîl b. Cemâ'a kendi çağındaki öğrencilerin anlamasını ve incelemesini kolaylaştırmak için ihtisâr kaleme aldığını belirtir.¹¹³ Tebrîzî, İbnü's-Salâh'ın kitabını ve hadis usûlü meselelerini kendince en kolay ve en zahmet-siz şekilde ihtisâr etme niyetinde olduğunu dile getirir.¹¹⁴ İbnü't-Türkmânî de muhtasarının lafzını azaltarak hacmini küçülttüğünü, böylece öğrencilerin ezberlemesini kolaylaştırdığını söyler.¹¹⁵

b. Takrîb

Takrîb ve teysîr kavramları konunun anlaşılmasını kolaylaştıran kelimeler olarak ihtisâr müellifleri tarafından kullanılmasının yanı sıra Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-teysîr*'inde olduğu gibi bazı muhtasar eserlere isim olarak da verilmiştir. İbn Cemâ'a¹¹⁶ ve İbnü'l-

111 “وقد اختصرته وسهلت طريق معرفته لمن أراد تحقيق هذا الفن” Nevevî, *el-Minhâc*, I, 29.

112 “وقد سهّلتُ فيها الطريق على كل طالب وبسّرتُ في تنسيقها” Zebîdî, *Bülgatü'l-erib*, 187.

113 “لتسهل مطالعته ومناولته على هذه الأعصار” İsmâîl b. Cemâ'a, *el-İktirâh*, 4b.

114 “ورأيت أن أختصره على ما رثي لي أنه أيسر وأجمل وأضبط لفوائد هذا الفن وأسهل” Tebrîzî, *el-Kâfi*, 107.

115 “(فجاء) إبنü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, 44.

116 “وقد وقع الاختيار على تلخيصه وتقريبه” İbnü'l-Mulakkî, *el-Mukni*, 39.

Mülakın¹¹⁷ da eserlerinin mukaddimelerinde bu kelimelere yer veren ihtisâr müelliflerindedir.

5. ASIL KİTABIN MÜELLİFİNİN GÖRÜŞLERİNİ ELEŞTİRMEYE YÖNELİK KAVRAMLAR

a. Tenkîd

İhtisâr müelliflerinin hemen hepsi asıl kitabın müellifine birtakım tenkitler yöneltmektedirler. Bu tenkitler çoğunlukla eserin muhtevasında yer alan görüşlere yönelik olmakla birlikte kimi zaman asıl kitapta zikredilen nev' sayısı ya da nev'lerin tertibi (sıralaması) ile ilgili olabilmektedir. Örneğin İbn Kesîr nev' sayısında (65) İbnü's-Salâh'a bağlı kalmakla birlikte bu sayının daha da artırılmasının yahut bazı konuların birleştirilerek sayının azaltulmasının mümkün olduğuna dikkat çeker. Zira ona göre râvîlerin hal ve sıfatları ile metnin hallerinin belli bir sayıya indirgenmesi mümkün olmadığı gibi bazı konuların birleştirilerek sunulması daha uygundur. Aynı şekilde İbn Kesîr benzer özellikler taşıdığı için art arda zikredilmesi daha uygun olan bazı konuları farklı yerlerde zikrettiği için konuların tertibi açısından da İbnü's-Salâh'ı tenkit etmektedir. İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'a yönelttiği eleştirilerden biri de bazı konuları çok fazla detaylı ve uzun (bast), bazı konuları haddinden fazla ve dağınık biçimde ele almasıdır (fart).¹¹⁸ İbnü's-Salâh'a nev'lerin tertibi yönünden eleştiri yönelten müelliflerden biri de Bulkînî'dir. Ona göre mesela munkatî', mürsel ve mu'dal hadisin müsned konusunun hemen arkasından zikredilmesi daha uygundur. Bulkînî bazı nev'lerin birbiri içine katılmasını (tedâhül) da daha uygun görmekte birlikte mevcut tertibi değiştirmedeğini ifade eder.¹¹⁹

Asıl eserin içeriğinde yer alan görüşler de ihtisâr sahiplerinin tenkitlerine konu olmaktadır. Örneğin İbnü's-Salâh'ın müteahhir asırlarda hadislerin tashîh ve taz'îfini uygun görmediği iddiası Nevevî tarafından dile getirildikten sonra neredeyse bütün ihtisâr sahipleri hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak onu eleştirmiş-

117 "لتقريب مراجعتي له ودرسي" İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

118 İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulumi'l-hadis*, 37-40.

119 Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 150.

lerdir.¹²⁰ Kısaca ihtisâr müellifleri tarafından tenkit, ihtisâr faaliyetinin ve muhtasarların doğal ve vazgeçilmez bir özelliği olarak görülmektedir.

b. İ'tirâz

İbn Hacer'in de işaret ettiği gibi¹²¹ hadis usûlünde ihtisâr müelliflerinin hemen tamamı asıl kitap yazarlarına birtakım i'tirâzlar yöneltmiştir. Söz konusu i'tirâzları aslında tenkîd kapsamında ele almak da mümkündür. İbn Cemâ'a gibi bazı müellifler ise yüksek olasılıkla asıl maksadı gözden kaçırmamak ve hacmi artırmamak adına ihtisârlarını i'tirâzlardan olabildiğince arındırdıklarını vurgulamışlardır.¹²²

c. Muhâlefet/ Mu'âraza

Asıl kitabın müellifinin bazı görüşlerine muhâlefet etmek de muhtasar yazarları tarafından ihtisâr faaliyeti kapsamında değerlendirilmektedir. Birçok muhtasar eserin içeriğinde asıl kitabın sahibine muhâlif görüşler görmek mümkündür.¹²³ Nitekim İbn Hacer de *Nüzhe*'de İbnü's-Salâh'a muhâlif görüşler bildiren muhaddislerin varlığından bahsetmektedir.¹²⁴

6. EKSİK BIRAKILAN KONULARI TAMAMLAMAYA YÖNELİK KAVRAMLAR

a. İstidrâk

İstidrâk daha önce söylenmiş sözden meydana gelen eksikliği, yanlışlığı ya da yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmak veya

120 Bkz. Nevevî, *İrşâd*, 134-135; Nevevî, *et-Takrîb*, 55.

121 İbn Hacer, *Nüzhe*, 22.

122 "وأخلى من الاعتراض عليه" İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

123 Örneğin İbn Cemâ'a'nın İbnü's-Salâh'a aykırı görüşlerini toplu halde ele alan bir çalışma için bkz. Ahmed İdrîs Avde, "Mesâilü 'ulûmi'l-hadîs elletî hâlefe fihâ el-imâmü İbn Cemâ'a el-imâme İbne's-Salâh cem' ve dirâse min hilâli kitâbi'l-Menheli'r-revî", *IUG Journal of Islamic Studies (Islamic University of Gaza)*, 25 - 1, (Gazze, 2017): 73-107.

124 İbn Hacer, *Nüzhe*, 22.

gözden kaçan bir şeyi ilâve etmek demektir.¹²⁵ Pek çok ihtisârda önceki müelliflerin eksik bıraktığı konular ele alınmıştır. Örneğin Bulkînî İbnü's-Salâh'ın altmış beş olarak zikrettiği nev' sayısını yetmiş çıkararak eksik gördüğü konuları tamamlamıştır.¹²⁶ İbn Hacer de ihtisâr müelliflerinin istidrâklarına işaret etmiştir.¹²⁷

b. Tetmîm

Müelliflerin ihtisâr faaliyetinde üzerinde durdukları hususlardan biri de asıl kitaptaki konuları tamamlayıcı bilgilere yer vermektir. Örneğin Nevevî, ihtisârının İbnü's-Salâh'ın kitabındaki bilgileri tamamlayıcı rolüne işaret eden müelliflerdendir.¹²⁸

c. Tenbîh

İhtisâr müelliflerinin eksik bırakılan konuları tamamlamak maksadıyla eserlerinde kullandıkları bir diğer kavram tenbîhtir. Örneğin Bulkînî, İbnü's-Salâh'ın kitabına almadığı bazı hususlara dikkat çekeceğini tenbîh kavramıyla ifade etmektedir.¹²⁹

7. FARKLI GÖRÜŞLER ARASINDA SEÇİM YAPMAYA YÖNELİK KAVRAMLAR

İhtisâr faaliyetinin önemli özelliklerinden biri de asıl kitabın müellifi tarafından zikredilen yahut asıl kitapta yer almasa da ihtisâr müelliflerinin kendilerinin zikrettiği farklı görüşlerden birinin tercih edilmesidir. İhtisâr sahiplerinin hemen hepsi gerekçeler öne sürerek birtakım tercihlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla farklı görüşler arasından tercihte bulunmak ihtisâr müellifleri tarafından ihtisâr faaliyeti kapsamında değerlendirilmektedir. Kendi tercih

125 Cevherî, *es-Sihâh*, "drk", 369; Zemlekânî, Kemâlüddin Ebü'l-Mekârim Abdülvâhid b. Abdilkerîm el-Ensârî es-Semmâkî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî, *et-Tibyân fi 'ilmi'l-beyân*, 1. bs., thk. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî, (Bağdat: Matba'atü'l-âni, 1383/1964), 182.

126 Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 150.

127 "ومسدرک علیہ" İbn Hacer, *Nüzhe*, 22.

128 "وأضم إليه تتمات" Nevevî, *İrşâd*, 109.

129 "وإيضاح أمور مامة بحيث يكون كالشرح له من جهة بسط وتنبيه على ما أغفله" Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 146.

ettikleri görüşlere ¹³⁰الأظهر عندى، ¹³¹الأولى، ¹³²الأحسن، ¹³³الأليق، ¹³⁴المختار ¹³⁵، ¹³⁵المختار 134 133، ¹³⁶قلت ve benzeri ifadelerle dikkat çekmektedirler. Bazı müellifler de tercihlerde bulunacaklarını mukaddime kısmında belirtmektedirler. Örneğin Ca'beri, ihtisârında usûle dair bazı tercihlerde bulunduğunu ifade etmektedir.¹³⁶

8. YANLIŞ GÖRÜŞLERİ DÜZELTMEME YÖNELİK KAVRAMLAR

a. Tenkîh

Tenkîh mana açık olmak şartıyla lafzî kısaltmak manasında ihtisâr, telhîs, tahlîs ve tehzîb ile eş anlamlı kullanıldığı gibi sözün doğrusunu yanlışından ayırma,¹³⁷ sözü islâh edip yanlışlarını ve hatalarını düzeltme¹³⁸ manalarına da gelmektedir. İhtisârına birtakım fikhî düzeltmeler ve ayıklamalar (tenkîhler) eklediğini söyleyen Ca'berî¹³⁹ ile İbnü's-Salâh'ın kitabını pek çok başka amacın yanı sıra düzeltmeler (tenkîh) yapmak için seçtiğini söyleyen İbnü'l-Mülakkin¹⁴⁰ ve muhtasarını titiz biçimde tenkîh ettiğini belirten Tîbî¹⁴¹ bu kavramı kullanan ihtisâr müelliflerine örnek olarak

130 Nevevî, *et-Takrib*, 55; Tîbî, *el-Hulâsa*, 26.

131 Nevevî, *İrşâd*, 110, 137; Kâfiyeci, *el-Muhtasar*, 117,

132 İbn Dakîk el-İd, *el-Iktirâh*, 321; İbn Hacer, *Nüzhe*, 125; İbn Kesîr, *Ihtisâru 'ulumi'l-hadîs*, 176.

133 İbn Kesîr, *Ihtisâru 'ulumi'l-hadîs*, 176.

134 Nevevî, *İrşâd*, 560; Nevevî, *et-Takrib*, 97.

135 Nevevî, *İrşâd*, 118, 458, 509; İbn Kesîr, *Ihtisâru 'ulumi'l-hadîs*, 40, 41, 42, 48 vd.

136 “وذيلته بتناقيح فقهية وتراجيح أصولية” Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

137 Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983), 67; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnân Dervîş-Muhammed Mısırî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 313; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, V, 103; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-ta'rîf*, 1. bs., (Kâhire: Âlemü'l-kütüb, 1990/1410), 110.

138 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2: 625.

139 “وذيلته بتناقيح فقهية” Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

140 “وقد وقع الاختيار بفضل الله وقوته على تلخيصه وتقريبه وتنقيحه وتهذيبه” İbnü'l-Mülakkin, *el-Mukni'*, 39.

141 “ونقحته تنقيحا” Tîbî, *el-Hulâsa*, 31.

zikredilebilir. Tenkîh kavramı çok yoğun olmasa da muhtasar eserlere isim olarak da verilebilmektedir.¹⁴²

b. Tasvîb

İhtisâr müelliflerinin yanlış kabul ettikleri görüşlerin doğrusunu ifade etmek için kullandıkları kavramlardan biri de savâb kavramıdır. Nevevî farklı görüşler arasından doğru kabul ettiği görüşü bu kavramı kullanarak ifade eden müelliflerdendir.¹⁴³

9. KAPALI KALAN KONULARI AÇIKLAMAYA YÖNELİK KAVRAMLAR

a. Tavzîh/Îzâh

Muhtasar eserlerde metnin kapalılıktan uzak, açık ve anlaşılır olması esastır. Hadis usûlünde kimi ihtisâr müellifleri metnin açık ve anlaşılır olmasına dikkat edeceklerini belirtmişlerdir.¹⁴⁴ Asıl kitabın metninde bulunan kapalı ifadeleri ya da anlaşılması güç bazı meseleleri açıklamak ve şerh etmek de ihtisâr faaliyeti kapsamında değerlendirilmektedir. Örneğin Bulkînî önemli bazı hususları izah edeceğini ifade etmiştir.¹⁴⁵

b. Şerh

Hadis usûlünde muhtasarlara ihtisâr faaliyetine konu edilen asıl kitaptaki bilgileri şerh edici bir karakter taşıyabilmektedir. Muhtasarlara içerikte bu durum gözlemlenebilmekle birlikte bazı müellifler mukaddimelerinde bu hususa özellikle vurgu yapmışlardır.

142 Muhammed b. İbrâhîm b. Ali el-Yemânî'nin (ö. 840/1436) *et-Tenkîh fî 'ulûmi'l-hadîs/Tenkîhu'l-enzâr fî 'ulûmi'l-âsâr* isimli muhtasarı buna örnek olarak verilebilir. Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) bu esere *Tavzihu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr* isimli bir şerh yazmıştır. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsinî men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2: 91.

143 Nevevî, *et-Takrîb*, 52, 53, 98 vd.

144 "وأبالغ إن شاء الله في إيضاحه بأسهل العبارات" Nevevî, *Îrşâd*, 109; "وأحرص على إيضاح العبارات" Nevevî, *et-Takrîb*, 49.

145 "وإيضاح أمور ماصة" Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstulâh*, 146.

Mesela Bulkînî muhtasarını âdeta İbnü's-Salâh'ın kitabının şerhi gibi kurguladığını ifade etmektedir.¹⁴⁶

c. Tafsîl

Tafsîl detaylı açıklama yapmak,¹⁴⁷ bir cinse ait fertleri tek tek tavsîf etmek, zikredilen ifadeye sadece ilave yapmak suretiyle her kısma yönelik açıklama yapmak¹⁴⁸ manalarına geldiği gibi bir şeyi belirli gruplar ve bölümler altında toplamak¹⁴⁹ manasına da gelir. İbnü'l-Hanbelî eserinde bu kavramı kullanarak konuları fasillara ayırdığını ifade etmiştir. Ayrıca o, İbnü's-Salâh'ta görülen nev' başlıkları yerine faslı seçmiş, başlıkların altındaki bilgilerde de faslı ifadesini kullanmıştır.¹⁵⁰

10. İHTİSÂR MÜELLİFLERİNİN KAÇINMASI GEREKEN HUSUSLAR

a. İhlâl

Bir eser ihtisâr edilirken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri asıl kitapta anlatılmak istenen düşünceyi yanlış, eksik ya da fazla biçimde ifade ederek müellifin kastettiği anlamı bozmaktan kaçınmaktır. Nitekim ihtisâr kelimesinin anlamlarından birinde “الإقلال بلا إخلال” “Manayı ihlâl etmeksizin (lafzı) azaltmak” denilmektedir.¹⁵¹ Kimi ihtisâr müellifleri mukaddimelerinde bu hususa vurgu yapmaktadırlar. Örneğin Nevevî مقاصده “Önemli ya da önemsiz olsun İbnü's-Salâh'ın maksatlarını ihlâl etmeyeceğim.”¹⁵² diyerek ihtisâr sırasında anlamı ve maksadı yani eserin amaç ve konularını ihlâl edecek tasar-

146 “بحيث يكون كالشرح له من جهة بسط وتنبية على ما أغفله” Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 146.

147 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, “fsl”, 999.

148 'Askerî, *el-Fürûk*, 75-76.

149 Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-ta'rîf*, 193.

150 Münâvî, *Kafvü'l-eser*, 46.

151 Münâvî, *Netîcetü'l-fiker*, 127.

152 Nevevî, *İrşâd*, 109; Tebrîzî, “Onun (İbnü's-Salah) merâmındaki amacı ihlâl edecek şeylerden kaçınarak ihtisâr ettim.” فاختصرت محترزا عما “يخل بغرض في مرامه” Tebrîzî, *el-Kâfi*, 107; İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) de ihlâlden sakındığını ifade etmektedir. وقطعت من الإقلال بما نحن عليه. İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, 46.

ruflardan kaçınacağını taahhüt etmiştir. Ne var ki oldukça başarılı ihtisârlar kaleme almalarına rağmen gerek Nevevî'nin gerek diğer bazı ihtisâr müelliflerinin bu şartı tam manasıyla yerine getirebildiklerini söylemek mümkün değildir. İhtisâr faaliyetinin doğasından kaynaklanan zorluklar zaman zaman ihtisârda ihlâl neden olabilmektedir. Mesela İbnü's-Salâh'ın müteahhir asırlarda hadislerin tashih ve tahsinine yönelik görüşlerine yer verdiği paragrafı Nevevî et-*Takrîb*'de anlamı ihlâl edecek şekilde ihtisâr etmiştir. Nevevî burada İbnü's-Salâh'ın bazı ifadelerini değiştirmiş, bazılarını genelleştirmiş ve asıl metinde bulunmayan kimi ifadeler eklemiştir.¹⁵³ et-*Takrîb*'in ihtisârın (*İrşâd*'ın) ihtisârı olması da bu hususta etkili olmalıdır. Nevevî'nin söz konusu ihlâli sonraki müellifler tarafından da benimsenerek zaman içerisinde âdeta genel bir kabule dönüşmüştür.¹⁵⁴ Hocası İbn Dakîk el-'Îd'in el-*İktirâh*'ını

153 Bkz. Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihâd Kapısı Kapanmış mıdır?" V. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*, Ed. Ümit Güneş ve Eyüp Sami Yavaş, (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği/İLEM), 2016, 38-40.

154 Bkz. İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, 50-51, Bulkinî, *Mehâsinü'l-İstulâh*, 159; Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrahmân, et-*Takyîd ve'l-izâh li mâ utlika ve uġlika min kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Üsâme b. Abdullah Hayyât, 3. bs., (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1436/2011), I, 226-233; İbnü'l-Mülakkın, el-*Muknî*, I, 54-55; İbnü'l-Vezîr, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *Tenkîhu'l-enzâr fî ma'rifeti 'ulûmi'l-âsâr*, 1. bs. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 37-40; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, en-*Nuket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1. bs., thk. Rabi' b. Hâdî 'Umeyr, (Medine: İhyâü't-türâsi'l-ilmî, 1404/1984), 293-294; Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muġîs şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid-Mustafa Şettât, (Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.), I, 36; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 539-560; Emîr es-San'ânî, Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl, *İrşâdü'n-nükkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*, 1. bs., nr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006), 16-17; Cemâlüddîn el-Kâsîmî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 259-261; Ahmed Muhammed Şâkir, el-*Bâ'isül-hasîs şerhu İhtisârî 'ulûmi'l-hadîs*, 1. bs., thk. Fâzıl Mahmûd 'İvaz, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1432/2011), 51; Müsfir b. Gurmullâh ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdî mütûni's-sünne*, 1. bs., (Riyâd: 1404/1984), 41-48; Abdürrezzâk b. Halîfe eş-Şâyci, *Mes'eletü't-tashîh ve't-tahsin fi'l-a'sâri'l-müteahhira fî 'ulûmi'l-hadîs*, 1. bs., (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 9-19; Tunahan Erdoğan, "İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri", (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2015), 23-49.

ihtisâr ettiği *el-Mûkîza* isimli eserinde Zehebî de kimi zaman anlamı bozacak derecede ihtisârlar yapmıştır.¹⁵⁵ Burhânüddîn el-Ebnâsî *eş-Şezâ el-feyyâh* isimli muhtasarında (ö. 802/1399) de kimi zaman adeta muammayı ve sembolik bir dili andıracak derecede ihlâller yapmıştır.¹⁵⁶ Benzer şekilde Cürçânî de muhtasarının birçok yerinde ihlâllerde bulunmuştur.¹⁵⁷ Anlamı ihlâl eden ihtisârlar söz konusu olabildiği için asıl kitabın metnini kontrol etmeden muhtasar eserlerde yer alan ifadelere dayanarak nakilde bulunmaktan ve asıl kitabın müellifine görüş izafe etmekten kaçınılması gerekmektedir.

b. İtnâb/İfrât/Tatvîl

İksâr ve tatvîl de denilen itnâb, maksadı alışılmıştan daha fazla söz kullanarak ifade etmek demektir.¹⁵⁸ İtnâb ya da tatvîlden kaçınmak yalnızca muhtasarlar için değil diğer tüm telif türleri için geçerli bir şarttır.¹⁵⁹ İtnâbtan kaçınmak ihtisârın doğasında bulunmakla birlikte İbn Kesîr,¹⁶⁰ İbn Cemâ'a,¹⁶¹ Tebrîzî,¹⁶² Ca'berî¹⁶³ ve İbnü'l-Hanbelî gibi bazı ihtisâr müellifleri sözü uzatmaktan ve okuyucuya bıkkınlık vermekten kaçınacaklarını ayrıca vurgulamışlardır.

c. Tefrît

Muhtasar eserlerde bulunması hoş karşılanmayan tefrît sözü gereğinden fazla derecede kısaltma ve eksiltme demektir.¹⁶⁴ İbn Kesîr ve Ca'berî gibi bazı müellifler ihtisârlarında asıl kitabın metnini gereğinden fazla kısaltmayacaklarını ifade etmişlerdir.¹⁶⁵

155 Zehebî, *el-Mûkîza*, 6 (Muhakkikin önsözü).

156 Bkz. el-Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh*, I, 25 (Muhakkikin önsözü).

157 Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 528.

158 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 277; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 71.

159 Serkiz Orpilyân ve Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir, *Mahzenü'l-'ulûm*, 59.

160 “من غير وكس ولا شطط” İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 38.

161 “وأخيلته من حشو الكلام وطوله”, İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

162 “بحذف ما يرى كالمكرر في إطنابه” Tebrîzî, *el-Kâfi*, 107.

163 “صنئته عن الطغيان والتطفييف” Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63; “وقطعت من الإخلال” İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, 46.

164 Cevherî, *es-Sihâh*, “frt”, 882; Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 32.

165 “صنئته عن” İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 38; “صنئته عن” Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

d. Haşv

Haşv, atıldığı zaman anlamı eksiltmeyecek fazladan bir ifadenin söze eklenmesi demektir.¹⁶⁶ Hadis usûlünde ihtisâr müellifleri kimi zaman bizzat haşv kelimesini zikrederek kimi zaman da başka kavramlar kullanarak metni gereksiz fazlalıklardan arındırdıklarını ifade etmektedirler. Örneğin İbn Cemâ'a "Muhtasarımı fazla (haşv) ve uzun sözlerden temizledim" ve "İbnü's-Salâh'ın bazı sözlerini metni ile nakledeceğim, öze taalluk etmeyen bazı fazla sözlerini ise almayacağım.",¹⁶⁷ İbn Kesîr, "İbnü's-Salâh'ın kitabını çok fazla eksiltmeden ve abartmadan bu şekilde ihtisâr ettim.",¹⁶⁸ Ca'berî, "Kitabımı aşırılikten ve eksiklikten korudum."¹⁶⁹ diyerek haşvden kaçınacaklarını ifade etmişlerdir. İbnü't-Türkmânî de İbnü's-Salâh'ın kitabının özünü muhtasarına aldığını, köpüğünü (fazlalığı) ise attığını ifade etmiştir.¹⁷⁰

e. Tekrar

Muhtasar eserlerde uyulması gereken en önemli ilkelerden biri eserin tekrardan arındırılmış olmasıdır. Bazı ihtisâr müellifleri eserlerinin mukaddimelerinde tekrardan kaçınacaklarını ifade etmişlerdir. Ebnâsî¹⁷¹ ve Tebrîzî¹⁷² de mükerrer ifadelere yer veremeyeceklerini söyleyen ihtisâr müelliflerindedir.

f. Kapalılık

İhtisâr edilmek istenen metnin kapalıktan arındırılması muhtasarlara ve ihtisâr faaliyetinin temel amaçlarından biridir. Örneğin Nevevî hem İbnü's-Salâh'ın kitabına dair ilk ihtisârı olan *Irşâd*'da¹⁷³

166 Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2. bs., thk. Nu'aym Zerzûr, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 428.

167 "وقد أنقل كلام بعض بنصه وأحذف من بعض في حشو قصه", "وأخليت من حشو الكلام وطوله" İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 26.

168 "وقد اختصرته أيضا بنحو من هذا النمط من غير وكس ولا شطط" İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 38.

169 "صننته عن الطغيان والتطفيف" Ca'berî, *Rusûmü't-tahdîs*, 63.

170 "وقد اقتطف زبده وقذف زبده" İbnü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, 44.

171 "بل أستوعب ما في الكتب الثلاثة من غير تكرار" Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh*, I, 65;

172 "بحذف ما يرى كالمكرر في إطنابه" Tebrîzî, *el-Kâfî*, 107.

173 "وأحرص على إيضاح العبارة" Nevevî, *Irşâd*, 109.

hem de ikinci ihtisârı olan *et-Takrîb*'de¹⁷⁴ ihtisâr faaliyetinde ileriye gideceğini, fakat ibârenin açık ve kolay olması konusunda titizlik göstereceğini vurgulamaktadır.

SONUÇ

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis usûlü literatüründe bir edebî tür olarak muhtasarlar hicrî VII./milâdî XIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Diğer İslâmî bilgi alanlarındaki muhtasar eserlerle mukayese edildiğinde söz konusu tarihin oldukça geç olduğu düşünülebilir. Fakat ilk müstakil hadis usûlü eserlerinin hicrî IV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıktığı dikkate alındığında bu anlaşılabilir bir durumdur. Eşrefiyye Dârulhadîsi'ne şeyh olarak atanan İbnü's-Salâh'tan çok kısa bir süre sonra aynı dârulhadîste müderrislik yapan Nevevî'nin onun *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'ini ihtisâr etmesiyle VII. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ihtisâr faaliyeti sonraki süreçte gittikçe artan bir ivme kazanmıştır. Hadis usûlünde ihtisâr faaliyetine konu edilen ilk eserin bir dârulhadîste 'ulûmü'l-hadîs öğretimi için imlâ edilen kitaba dayanması ve yine aynı dârulhadîste hocalık yapan bir başka âlim tarafından iki defa ihtisâr edilerek okutulması türün ortaya çıkışının medrese ve dârulhadîslerin kaynaklık ettiği didaktik amaçlarla ilişkili olduğunu göstermektedir.¹⁷⁵ İhtisâr müelliflerinin büyük kısmının telif sebebini açıklarken hıfz/ezber vurgusu yapmış olmaları ve tamamına yakınının en az bir medresede ya da dârulhadîste hocalık yapmış olmaları bu kanaati kuvvetlendirmektedir.

Hadis usûlü literatüründe bir edebî tür olarak ihtisâr örneklerinin ortaya çıkışındaki temel sâik, şöhret ve kabul kazanmış bir ya da birden fazla kitabı hedef kitlenin ihtiyaçlarına uygun biçimde öğretilbilir ve ezberlenebilir bir metne dönüştürmek maksadıyla

174 "وأحرص على إيضاح العبارة" Nevevî, *et-Takrîb*, 49.

175 Nitekim Arap edebiyatında ihtisârların ortaya çıkışına pek çok neden gösterilmekle birlikte en çok didaktik sebepler öne çıkmaktadır. H. Kilpatrick, "Abridgements", *Encyclopedia of Arabic Literature*, 1. bs., Routledge, (New York: 1998), 23; İsmail Kara'nın da işaret ettiği gibi muhtasar, telhîs, müntehab isimleriyle anılan telif geleneğinde "bir metni talimi hale getirme" gayesi en temel amaçlardan biridir. İsmail Kara, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", 1. bs., *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 64.

özetlemek, kısaltmak ve sadeleştirmektir. Bununla birlikte söz konusu telif türünün yalnızca özetleme ve kısaltma amacı güttüğü düşünülmemelidir. Çünkü türün hemen bütün örnekleri değişik oranlarda da olsa başka alt amaçlar barındırmaktadır. Söz konusu ikincil amaçların şu başlıklar altında tasnif edilmesi mümkündür: Önceki eserlerden bilgi toplamak, asıl kitapta bulunmayan ilave bilgiler vermek, konuları birbirleriyle irtibatlı ve insicâmlı biçimde yeniden sistematize etmek, konuların anlaşılmasını ve öğrenilmesini kolaylaştırmak, asıl kitabın müellifinin ya da başka müelliflerin öne sürdüğü görüşleri eleştirmek, eksik bırakılan konuları tamamlamak, farklı görüşler arasından seçim yapmak, yanlış görüşleri düzeltmek, kapalı kalan konu ve kavramları açıklamak. Türün telif tarzı ve amacı bakımından hemen bütün ihtisâr müelliflerinin eserlerinde bulunmasını arzu etmedikleri birtakım hususlar bulunmaktadır. Bunlar şu başlıklar altında tasnif edilebilir: Anlamı bozacak ya da değiştirecek tasarruflar (ihlâl), metni gereksiz yere uzatma (ifrât/itnâb/tatvîl), metni aşırı derecede kısaltma (tefrît), gereksiz söz ekleme (haşv), boş söz ekleme (lağv), tekrar, kapalılık.

Bir ilim dalında belli bir metnin ihtisâr edilmeye başlanması ve bu faaliyetin giderek yoğunlaşması söz konusu bilgi alanının ıstılâh, tarif, yöntem, kurallar ve benzeri bakımlardan tekemmül ettiğini gösterdiği gibi aynı zamanda o alanda otorite sahibi metnin ya da metinlerin oluştuğunu göstermektedir. Bu durum sonraki ulemayı bir bakıma önceki metni aşacak yeni bir metin oluşturmaktan ziyade mevcut metnin ve sahibinin otoritesine eklenerek bilgi üretme, mevcut metni daha öz, daha sıkı, daha anlaşılır, daha düzenli, daha sistematik, öğretilabilir, ezberlenebilir ve hatırlanabilir hale getirmeye sevk etmektedir. Bu bakımdan ihtisâr faaliyeti mevcut ilim geleneğinin belli amaçlar doğrultusunda metin merkezli fakat metnin daha da sıkılaştırılıp mükemmelleştirilerek sürdürülmesi ve öğretilmesi amacına hizmet etmektedir. Söz konusu amacın gerçekleştirilmesinde doğal olarak birtakım özgün yönler de aranmaktadır. Netice itibarıyla ihtisâr faaliyetinin salt tekrar içerdiği ve orijinallikten uzak olduğu iddiası en azından hadis usûlü literatüründeki muhtasarlar için doğru gözükmemektedir. Bilakis asırlardır süren ve günümüzde de hâlen devam ettiği gözlemlenen ihtisâr faaliyeti hadis usûlü alanında üretilen bilgi birikiminin ve tecrübenin kendi dönemlerinde canlılığını sürdürmesinde rol oynadığı gibi sonraki çağlara aktarımında önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

Bütün bu olumlu özelliklerinin yanında ihtisârlar birtakım olumsuzlukları da bünyesinde barındırabilmektedir. Örneğin her ne

kadar ihtisâr faaliyeti sırasında anlamı ihlâl edecek tasarruflardan kaçınacaklarını taahhüt etseler de ihtisâr müelliflerinin kimi zaman eklemeler, çıkarmalar, genellemeler ve daraltmalar yapmak suretiyle asıl kitabın metni üzerinde anlamı değiştirecek ya da bozacak birtakım tasarruflarda buldukları görülmektedir. Bu yüzden asıl kitabın metnini kontrol etmeden muhtasarlardan nakilde bulunmak ve ihtisârlarına dayanarak asıl kitabın müellifine görüş nispet etmek birtakım sorunları beraberinde getirebilmektedir. Bazı ihtisâr metinlerinde de aşırı kısalık, anlaşılmazlık gibi hususlara rastlanabilmektedir. Tarihsel süreçte kimi ihtisârların yaygınlık ve şöhret kazanması kimilerinin de âdeta unutulmaya terk edilmesi bir nebze de olsa bu durumla ilgili olmalıdır. Bilgi öğrenim sürecinde mebsût ve mutavvel kitapları dikkate almadan yalnızca muhtasar eserlerle yetinmenin kısıtlayıcı olacağı da akıldan çıkarılmamalıdır.

Diğer taraftan Arapça ihtisâr türü eserlerin yalnızca hoca, talebe ve dinleyicilerin ihtiyaçları doğrultusunda değil, kimi zaman yazarın veya muhatap kitlenin edebî zevki için de telif edilebildiği dile getirilmektedir.¹⁷⁶ Bu tez İslâmî bilgi alanlarının belli bir kısmı için geçerli kabul edilebilir görünse de hadis usûlü alanında kaleme alınan ihtisârlar için pek geçerli görünmemektedir. İhtisar müelliflerinin hemen hepsinde görülen ezber ve eğitim vurgusu türün hadis usûlünde âlimin ya da toplumun edebî zevkleri için değil medrese, hoca ve talebelerin didaktik ihtiyaçları doğrultusunda oluştuğunu ve geliştiğini göstermektedir. Bu durum aynı zamanda ihtisâr türünün farklı bilgi alanlarında değişik gereksinimleri karşılamak için telif edildiği yönünde bir farkındalığı gerekli kılmaktadır. Temel İslam Bilimleri'nin diğer branşlarında üretilen muhtasarlara bu bakış açısıyla ayrıca incelenmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleymân. *Menhecü'l-bahs fi'l-fıkhi'l-İslâmî hasâisuhû ve nekâisuhû*. 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Abdürrezzâk b. Halife eş-Şâyci. *Mes'eletü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sâri'l-müteahhira fi 'ulûmi'l-hadîs*. 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.

176 H. Kilpatrick, "Abridgements", 23.

- Ahmed Abdülaziz Kâsım el-Haddâd. “el-İmâmü'n-Nevevî ve eseruhû fi'l-hadîsi ve 'ulûmihi.” Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Suudi Arabistan, 1409.
- Ahmed İdrîs Avde. “Mesâilü 'ulûmi'l-hadîs elletî hâlefe fihâ el-imâmü İbn Cemâ'a el-imâme İbne's-Salâh cem' ve dirâse min hilâli kitâbi'l-Menheli'r-revî.” *IUG Journal of Islamic Studies (Islamic University of Gaza)*, Gazze, 25, 1 (2017): 73-107.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ'isül-hasîs şerhu İhtisâri 'ulûmi'l-hadîs*. 1. bs., thk. Fâzıl Mahmûd 'Ivaz, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, Beyrut: Dâru Erkam, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Fürûk fi'l-luga*. 1. bs., thk. Cemâl Abdülğani Müdğamiş, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1422/2002.
- Aydınli, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. 4. bs., İstanbul: MÜİFV Yay., 2011.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî. *Mehâsinü'l-istilâh*. (İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si ile birlikte) thk. Âişe Abdurrahmân, Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 1409/1989.
- Burhânüddîn el-Ebnâsî. *eş-Şezâ el-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*. 1. bs., thk. Salâh Fethî Helel, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1418/1998.
- Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Rusûmü't-tahdîs fi 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Lütfi Fethullah Yüksek Lisans Tezi, el-Câmî'atü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1994.
- Cemâlüddîn el-Kâsımî. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve Sihâhi'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir - Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriya Câbir Ahmed, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009/1430.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *el-Muhtasar fi usûli'l-hadîs*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1403/1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. 1. bs., Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Demirci, Selim. “Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzı Bir Katkı: *el-Hulâsa fi ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs*.” *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 15- 2, (2017): 67-84.

- Durmuş, İsmail. "Muhtasar.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ankara, 2020, 31: 57-59. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhtasar#1> (eriş. tar. 20 Eylül 2004).
- Durmuş, İsmail, "Zeyl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul, 2013, 44: 339-342. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyil#1> (eriş. tar. 20 Eylül 2004).
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed Mısırî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *İrşâdü'n-nükkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*. 1. bs., nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006.
- Emiroğlu, Nagihan. "Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar)." Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadiste İctihâd Kapısı Kapanmış mıdır?." *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*, ed. Ümit Güneş - Eyüp Sami Yavaş, İstanbul: İlmi Etüdler Derneği (İLEM), 2016, 37-55.
- Erdoğan, Tunahan. "İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri." Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2015.
- Fâris eş-Şidyâk, Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr. *el-Câsûs 'ale'l-Kâmûs*. Kostantîniyye: Matba'atü'l-cevâib, 1299.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. 4. bs., thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1430/2009.
- H. Kilpatrick. "Abridgements." *Encyclopedia of Arabic Literature* 1. bs., Routledge, New York, 1998, 23-24.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-îzâh li mâ utlika ve uğlika min kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Üsâme b. Abdullah Hayyât, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1436/2011.
- İbn Cemâ'a, Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. 3. bs., thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Dakîk el-İd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. *el-Iktirâh fi beyâni'l-istulâh*. 3. bs., thk. Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî, Lübnan: Books Publisher, 1440/2019.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheratü'l-lüga*. 1. bs., Remzî Münîr Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi Ehli'l-eser*. 1. bs., thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi Ehli'l-eser*. 1. bs., thk. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, Medine: Mektebetü'l-Melik Fehd el-vataniyye, 1440/2019.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*. 1. bs., thk. Rabi' b. Hâdi 'Umeyr, Medine: İhyâü't-türâsi'l-ilmî, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nühzetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*. 4. bs., thk. Salâh Muhammed Muhammed Avîza, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1434/2012.
- İbn Hazm el-Endelûsî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî*. 2. bs., thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut: el-Müessesetü'l-'arabiyye, 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfîi. *Ihtisâru 'ulûmi'l-hadis*. 1. bs., thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, Riyad: Dâru'l-meymân, 1434/2013.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfîi. *Ihtisâru 'ulûmi'l-hadis*. (el-Bâ'isül-hasîs ile birlikte) 1. bs., thk. Fâzıl Mahmûd 'Ivaz, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi. *Lisânü'l-'Arab*. 3. bs., Beyrut: Dâru sâdır, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Garîbü'l-hadis*. 1. bs., thk. Abdülmü'tü Emîn el-Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'ilmîyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî. *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tezkira fî 'ulûmi'l-hadis*. 2. bs., thk. Mutlak b. Câsir b. Mutlak el-Fâris el-Câsir, yy.: Mürtekâ, 1438/2017.

- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Mukni' fi 'ulûmi'l-hadis*. 1. bs. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', Suudi Arabistan: Dâr-u Fevâz, 1413/1992.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *Tenkîhu'l-enzâr fi ma'rifeti 'ulûmi'l-âsâr*. 1. bs. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- İbnü'n-Nefs, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefs el-Kareşî ed-Dımaşkı. *el-Muhtasar fi 'ilmi usûli'l-hadis*. thk. 'Ammâr et-Tâlibî, yy.: ts.
- İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî, *el-Müntehab fi 'ulûmi'l-hadis*. 1. bs., thk. 'Avvâd el-Halef, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmâil b. İbrâhîm b. Abdillâh b. Muhammed b. Cemâ'a el-Kinânî el-Makdisî eş-Şâfiî. *el-İktirâh 'alâ 'Ulûmi'l-hadis li'bni's-Salâh müntehab mine't-takyid ve'l-izâh*. 16 Şaban 853 tarihli el yazması, Chester Beatty's Digital Collection. https://cbl01.intranda.com/viewer/image/Ar_3149/1/ (eriş. tar. 20 Eylül 2022).
- İzzeddîn İbn Cemâa, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî. *Zevâlü't-terah fi şerhi manzûmeti İbn Ferah*. thk. Friedrich Risch, (*Commentar des Izz-ed-Dîn Abu Abd-ullah über die Kunstausrücke der' Traditionswissenschaft*,) Leiden: Brill, 1885.
- Kâfiyeci. *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*. 1. bs., thk. Ali Zevîn, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1407.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail. "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15-28, (2010):1-67. https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/alibolat/116180/2011_KARAI.pdf (eriş. tar. 20 Eylül 2022).
- Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" 1. bs., *Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2. bs., thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1439/2018.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *Telhîsu'l-Miftâh*. 1. bs., Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 1431/2010.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-*

- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*. 3. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416.
- Ma'tûk, Salih Yusuf. *Cühûdü'l-mer'e fî rivâyeti'l-hadîs el-karnî's-sâmin el-hicrî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî. *Netîcetü'l-fiker bi şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. 1. bs., thk. Ahmed Mürşid - Sâmî Yûsuf, İstanbul: Dâru's-semmân, 1441/2020.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-ta'rif*. 1. bs., Kâhire: Âlemü'l-kütüb, 1990/1410.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî. *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Rabî' b. Muhammed es-Su'ûdî, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, yy. ts.,
- Müsfir b. Gurmullâh ed-Dümeynî. *Mekâyisü nakdi mütânî's-sünne*. 1. bs., Riyâd: 1404/1984.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmüsü'l-muhît*, yy.: el-Matba'atü'l-'Usmâniyye, 1305. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1405> (eriş. tar. 20 Eylül 2022).
- Müzhir, Abdülganî Ahmed Cebr. "Kavâidü'l-ihstisârî'l-menhecî fi't-te'lif." *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 59 Riyad, (1420/2000): 337-386.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Bustânü'l-'ârifin*. yy.: Dâru'r-reyyân li't-türâs, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. 1. bs., thk. Abdülbârî Fethullâh es-Selefi, Medine: Mektebetü'l-eymân, 1408/1987.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. 1. bs., thk. Mâzin Abdullah-Muhammed Târik Mağribiyye, Kâsım el-Halebiyye, İstanbul: Dâru's-semmân, 1440/2019.
- Radiyyüddîn Ebî İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm et-Taberî el-Mekkî. *el-Mûlahhas fî ma'rifeti 'ilmi'l-hadîs*, 1. bs., thk. 'Avvâd el-Halef, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Özel, Ahmet. "Tehzîb." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul, 2011, 40: 325-328.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs şerhu Elfîyyeti'l-hadîs*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid-Mustafa Şettât, Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karnî't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. 2. bs., thk. Nu'aym Zerkûr, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1407/1987.
- Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasrbûrî. *Îm'ânü'n-nazar Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Ebû Saïd Ğulâm Mustafa, yy.: ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. 1. bs., thk. Muhammed 'Avvâme, Cidde: Dâru'l-minhâc, 1437/2016.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. 11. bs., Riyâd: Mektebetü'l-ma'ârif, 1432/2011.
- Tebrîzî, Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî. *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*. 1. bs., thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen, ed- Ammân: Dâru'l-eseriyye, 1429/2008.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hulâsa fi ma'rifeti'l-hadîs*. 1. bs., thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Topğül, Muhammed Enes, ve Maden, Ömer Faruk. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik Nevevî'nin Hadîs Usûlü (İnceleme - Çeviri - Metin)*, ed. Arafat Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Bülğatü'l-erib fi Mustalahi âsâri'l-hâbib*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1408/1987. (İbnü'l-Hanbelî'nin *Kafvü'l-eserî* ile birlikte).
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs*. 2. bs., thk. Ali Şirî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *el-Mûkıza fi 'ilmi mustalahi'l-hadîs*. 8. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Kâhire: Dâru's-selâm, 1436/2015.
- Zemlekânî, Kemâlüddin Ebü'l-Mekârim Abdülvâhid b. Abdilkerîm el-Ensârî es-Semmâkî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî. *et-Tibyân fi 'ilmi'l-beyân*. 1. bs., thk. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî, Bağdat: Matba'atü'l-'ânî, 1383/1964.

THE CHARACTERISTICS of IKHTISÂR GENRE in HADİTH METHODOLOGY LITERATURE

Abstract

The first example of summary (ikhtisâr) studies in hadith methodology was put forward by al-Nawawî (d. 676/1277), depending on Ibn al-Salâh's (d. 643/1245) *Ma'rifatu anwâ'i 'ilmi'l-hadîth*. It has been continuing its existence uninter- ruptedly since the Islamic seventh/Gregorian thirteenth century to present. This article aims to identify, classify and analyze the elements that reflect the characteristics of the abbreviation literature in hadith methodology, based on the theoretical explanations and practices of the authors of abbreviation. The expressions of the authors of ikhtisâr in the introduction parts of their works and the content of the works were scanned for this purpose, key concepts, ex- pressions and applications that reflect the characteristics of the genre and the aims of the authors were determined and classified under certain headings. It has been determined that the concise activity/type, which focuses on summariz- ing, shortening and simplifying one or more texts previously written, has some secondary purposes in addition to this main purpose. The aforementioned secondary purposes are found in all abridgements, albeit at different rates. The features of abbreviations in hadith method are discussed under the following headings: summarizing and shortening the text, collecting information from previous works, organ- izing and systematizing the subjects, facilitating the under- standing and learning of the subjects, criticizing the views of the authors of the original book or other books related to the field, completing the missing subjects, choosing among different opinions, correcting wrong opinions, explaining the closed issues. The study is based on the hypothesis that the type of abbreviation does not only contain the purpose of shortening and summary, and focuses on the concepts that support this hypothesis. Another issue dealt with in the study is the determination of the issues that the authors of the summary do not want to have in their works in terms of the copyright style and purpose of the genre. These are also classified under the following headings: dispositions that will distort or change the meaning, lengthening the text unnecessarily, shortening the text excessively, adding un- necessary and empty words, repetition. It is also necessary to focus on the extent to which the authors have successfully

applied the aforementioned issues in their works. The study presents a critical approach to the idea that the search for novelty in the field of copyright in Islamic sciences came to an end, the imitation mentality became widespread, and the works of repetition were produced, especially in the Islamic fifth century and later.

Keywords: Hadīth, Hadīth Methodology Literature, Shortening, Abridgement, Summary.

RECONSIDERING THE ROLE OF ULEMA AND SCRIBAL ACTORS IN THE OTTOMAN TRANSITION FROM MANUSCRIPT TO THE PRINTED MEDIUM

Ayşe BAŞARAN*

Marmara University
basaran.ayse@marmara.edu.tr
0000-0001-8709-0245

Abstract

Scholarship on the Ottoman printing enterprise has long neglected the part played by the traditional actors of the written word, including the ulema and calligraphers, in the rise of the press. Though traditionally viewed as opponents of the new print technology, these actors continued to fulfill vital roles in everything from editorial work to the technological aspects of printing, generating new opportunities for themselves in a rapidly changing cultural environment. This paper focuses on their role in the Imperial Press to reveal how the know-how of these actors was critical for the transition to the new Ottoman cultural medium of print. It further suggests that as these actors adapted and

* I would like to extend my thanks to the many colleagues whose valuable guidance helped me to hone the arguments I develop in this article, especially Engin Deniz Akarlı, Abdurrahman Atçıl, Abdulhamit Kırmızı, Derin Terzioğlu, Hugh Jefferson Turner, Özgür Türesay, and Onur Yazıcıgil.

carried their skills to that medium, they themselves were influenced by the new technology of the press, and the novel ways of relating to the written word that came with it, in a profound way, with significant implications for the nature of scholarship and the shape of the scholarly career track during the period.

Keywords: Ottoman Modernization, Printing Press, Ulema, Editorial Staff, Calligraphers.

INTRODUCTION

The story of printing is more than the history of the printing press, for the agents and distinctive culture of the press did not arise in a vacuum; they overlapped with the actors of the manuscript world, who maintained their significant role in the literary culture of the nineteenth century and adapted to the specific needs of new print technology in a way that created many continuities between the two media. The failure to acknowledge their identities, roles, and functions has resulted in a sharp dichotomy in the historiography of the Ottoman printing press between the so-called reformists inspired by the pre-revolutionary French rationalist spirit and the “religiously oriented anti-Western movement.”¹

European travelers in Ottoman lands associated the latter group, particularly the ulema, with “bigoted opposition,”² and a similar view has been adopted by many modern researchers, who argue that religious scholars vehemently opposed the circulation of printed books because of the challenge it posed to their “entrenched monopolies of intellectual authority.”³ Printing, on this view, attacked “the very heart of Islamic systems for the transmission of knowledge,” namely, person-to-person transmission between master and pupil.⁴ Other actors with a vested interest in traditional scribal culture, including scribes and calligraphers, are viewed as

1 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 2nd ed. (London: Hurst & Company, 1998), 52.

2 See, for instance, James Elsworth de Kay, *Sketches of Turkey in 1831 and 1832* (New York: J. J. Harper, 1833), 146; Abdolonyme Ubicini, *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire*, vol. 1, trans. Lady Easthope (London: John Murray, 1856), 237.

3 Geoffrey Roper, “The History of the Book in the Muslim World,” in *The Oxford Companion to the Book*, ed. Michael F. Suarez and H. R. Woudhuysen (New York: Oxford University Press, 2010), 1:332–33.

4 Francis Robinson, “Islam and the Impact of Print in South Asia,” in *The Transmission of Knowledge in South Asia*, ed. Nigel Crook (Oxford: Oxford University Press, 1996), 65.

having opposed printing for the same reason, fearing that it would turn their world upside down.⁵

This dichotomy in traditional scholarship takes for granted a particular notion of printing as a point of rupture, a sharp break between the traditional means of textual production and the new. In European history, this presupposition has long been maintained by a vein of scholarship stressing the “revolutionary” character of the printing press and the unprecedented changes it introduced.⁶ Yet over the past few decades, an alternative view has become more pronounced in the scholarship, one eschewing the lens of rupture in favor of that of long-term transformation. Major evidence has been found for the continuity of the manuscript tradition despite the transition to the new medium of print.⁷ This continuity is especially pronounced in the early period of European printing—until 1501, also known as the “incunabula period”—during which neither the physical attributes of printed editions nor the process by which they were prepared differed significantly from the scribal tradition.⁸

Recent scholarship in Islamic and Ottoman studies, too, has begun to emphasize the dialogue between print culture and the vibrant manuscript world, thereby challenging the notion that traditional scribal agents were necessarily threatened by or opposed to the rise of print. In the Ottoman context, a pioneering study in this regard was penned by Hatice Aynur and Ekmeleddin İhsanoğlu, who showed that early printed texts shared many of the same physical attributes as manuscripts.⁹ More recently, the late

5 See, for example, A. D. Jeltyakov, *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729–1908 Yılları)* (Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1979), 21; Şerif Mardin, “Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey,” *Comparative Studies in Society and History* 3, no. 3 (April 1961): 257–58.

6 Elisabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

7 Harold Love, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England* (Oxford: Clarendon Press, 1993); David McKitterick, *Print, Manuscript and the Search for Order, 1450–1830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

8 Anthony Grafton, “The Importance of Being Printed: Review of ‘The Printing Press as an Agent of Change,’ by Elisabeth L. Eisenstein,” *Journal of Interdisciplinary History* 11, no. 2 (Autumn 1980): 265–86.

9 Ekmeleddin İhsanoğlu and Hatice Aynur, “Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729–1848),” *Osmanlı Araştırmaları* 22 (2003): 219–50.

Kathryn Schwartz demonstrated that this continuity extended well beyond the printed texts themselves through the case of the press of Mehmed Ali Paşa in Cairo, which drew its staff, material, and cultural cachet almost entirely from the manuscript world.¹⁰ As others have shown, new actors who sought to gain a readership in the region had to tap into the networks of local manuscript culture to attract readership;¹¹ and classical manuscripts, and editors and publishers familiar enough with them to bring them to print, continued to be in great demand well into the twentieth century.¹²

There is thus a growing acknowledgment that the Islamic written tradition incorporated new technologies “in dialogue with and alongside established handwritten and calligraphic traditions,” and that it did so largely unproblematically, as Scott Reese puts it in the introduction to his recent edited volume on the subject.¹³ As the contributions to Reese’s volume make clear, this was a process that played out across the Muslim world in the nineteenth and twentieth centuries, across Africa, the Arab world, colonial India, and Southeast Asia. Yet curiously absent from that volume, and from other recent scholarship generally, is any account of what was happening in the Ottoman center during the period.¹⁴

In an effort to rectify this gap, this article examines the relationship between the worlds of manuscript and print in the context of the Ottoman Imperial Press in the first half of the nineteenth century. It demonstrates that early printing practices in Istanbul, much like those in other parts of the Muslim world, relied on agents and methods of the manuscript world that both predated and helped

10 Kathryn A. Schwartz, “Meaningful Mediums: A Material and Intellectual History of Manuscript and Print Production in Nineteenth Century Ottoman Cairo” (PhD diss., Harvard University, 2015).

11 Hala Auji, *Printing Arab Modernity: Book Culture and the American Press in Nineteenth-Century Beirut* (Leiden: Brill, 2016).

12 Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020), 78.

13 Scott Reese, ed., *Manuscript and Print in the Islamic Tradition* (Berlin: De Gruyter, 2022), 14.

14 While two chapters in the volume do address the Ottoman Empire, both limit themselves to a discussion of the Mütferrika press in the eighteenth century. See Titus Nemeth, “Overlooked: The Role of Craft in the Adoption of Typography in the Muslim Middle East,” and J. R. Osborn, “The Ottoman System of Scripts and the Mütferrika Press,” in Reese, *Manuscript and Print*, 21–60, 61–88.

usher in the new print culture. Challenging the view that these agents were opposed to the printing press, it focuses on two groups, ulema and calligraphers, and shows that they were indispensable to the transition to the printed medium—the ulema through their intellectual know-how, and calligraphers through their aesthetic expertise. Through a synthesis of archival sources, manuscripts, chronicles, early printed books, newspapers, and European travelogues, this article demonstrates that rather than a stark clash between these traditional groups and a new and foreign technology, a reciprocal relationship developed whereby each adapted to and served the needs of the other. This is not to say that tensions did not occasionally surface. They did. But as I will show, such tensions were, if anything, a result of local actors' desire to play a greater role in the press and in the Ottoman cultural world more generally, a role curtailed by the active employment of foreign agents, rather than a result of any opposition to the press itself.

But my ultimate aim here is not merely to show that a process unfolding across the contemporary Muslim world was also taking place in the Ottoman capital, though documenting that it indeed was is nevertheless important.¹⁵ Having shown that the new technology and new institutions of the press did not necessarily eliminate the old professions or completely alienate their agents, and that instead many actors with expertise based in manuscript culture carried their skills to the new environment and found venues of employment where they could utilize them, I turn to the even more interesting question of what happened when they got there. That is, if the relationship between the actors of manuscript culture and the new press was one marked by synergy rather than antagonism, what did that synergy produce? This is a large question that I cannot hope to do full justice to here, but in the case of the ulema, the result seems to have been the beginnings of a complex renegotiation of the contours of the scholarly career

15By documenting the role played by ulema and other actors in the Ottoman center in the establishment and institutionalization of the press, I bring the scholarship on this subject into accord with the broad consensus among Ottoman historians on the centrality of the ulema in other new career fields emerging in the nineteenth century. For recent studies in this vein, see Abdulhamit Kırmızı, "Şer'an Olmadığı Halde Kanunen ve Nizamen: Osmanlı Uleması ve Tanzimat," in *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl* (Istanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 31–71; Erhan Bektaş, *Religious Reform in the Late Ottoman Empire: Institutional Change and the Professionalization of the Ulema* (I. B. Tauris, 2022).

path, and indeed perhaps of the concept of scholarship itself. In other words, in adopting the new technology of the press and adapting it to their own ends, the agents of Ottoman manuscript culture not only furthered existing tradition but also reshaped it and the world of scholarship to which it was bound in novel and sometimes unexpected ways, many of which remain a vital, if still not fully integrated, part of scholarly life today.

Ultimately, my aim in this article is twofold: first, to show how the two groups of actors most frequently linked to opposition to the press—namely, ulema and calligraphers—carved a space for themselves in the new printed medium and thereby served to facilitate a smooth transition from the world of manuscript to that of print; second, to illuminate how members of the ulema used the rising prestige of the press and their growing prominence within it to push for advancement within and expansion of their traditional career pathways. To this end, the article begins with an overview of the early context of ulema involvement in printing and the institutionalization of the press in the eighteenth and nineteenth centuries. To highlight the ways ulema members utilized their traditional scholarly skills in preparing texts for print and mobilized their scholarly connections to promote engagement with the printing enterprise, I then offer a case study of Mehmed Esad Efendi (d. 1848), a high-ranking ulema appointed in 1831 as the first director of the newly centralized printing establishment. In the following section, I shift my focus to calligraphers, reflecting on their vital role in shaping the technical and material aspects of printing and making the printed book aesthetically appealing for a traditional manuscript audience. In the final section, I return to the ulema and the ways they sought to use their involvement with the press to secure promotion and advancement within the scholarly career track, thereby both recasting the press as part of the traditional world of scholarly endeavor and expanding the world of scholarship into a new domain of printing, editing, and scholarly publishing.

THE ULEMA AND THE EARLY INSTITUTIONALIZATION OF THE OTTOMAN PRESS

Many of the agents involved in shaping manuscript culture in the Islamic and Ottoman traditions were members of the scholarly

class, the ulema.¹⁶ As part of their profession, scholars were familiar with different manuscript editions, and it was often they who copied, collated, and translated them.¹⁷ As noted by Reinhard Schulze, even after the arrival of the press, and especially between 1803 and 1850, Islamic scholars retained their monopoly over book production and dissemination; and, as authorities controlling the libraries, they also decided which manuscripts to release for printing, especially favoring those they could use in teaching.¹⁸ This was true both for the Ottoman ulema and for those in many other parts of the Islamic world as well. In his study of printing in nineteenth-century Morocco, for instance, Abdulrazak Fawz describes how the ulema there were similarly integrated into the printing enterprise as scribes, editors, authors, and publishers.¹⁹

Challenging the claims of traditional scholarship, which has argued for the waning relevance of the ulema in the age of reform,²⁰ recent studies have reformulated their role as active agents in the adoption of new technologies and the articulation and execution of new state initiatives.²¹ Indeed, from the establishment of the

16For links between scholars and scribes in the early Islamic period, see Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, trans. Geoffrey French (Princeton: Princeton University Press, 1984), 37–53. For the role of jurists in shaping Ottoman manuscript/textual practices, see Guy Burak, “Reliable Books: Islamic Law, Canonization, and Manuscripts in the Ottoman Empire (Sixteenth to Eighteenth Centuries),” in *Canonical Texts and Scholarly Practices: A Global Comparative Approach*, ed. Anthony Grafton and Glenn Most (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 14–33.

17Muhsin Mahdi, “From the Manuscript Age to the Age of Printed Books,” in *The History of the Book in the Middle East*, ed. Geoffrey Roper (Surrey: Ashgate, 2013), 130.

18Reinhard Schulze, “The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing,” *Culture and History* 16 (1997): 48.

19Abdulrazak Fawzi, “The Kingdom of the Book: The History of Printing as an Agency of Change in Morocco between 1865 and 1912” (PhD diss., Boston University, 1990).

20For a review of this literature on the ulema’s supposed decline, see Erhan Bektaş, *Religious Reform*, 1–16.

21For literature on the ulema’s various roles as active agents of reform, see Erhan Bektaş, *Religious Reform*, 17–23; Jun Akiba, “From Kadi to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period,” in *Frontiers of the Ottoman Studies: State, Province, and the West*, ed. Colin Imber and Keiko Kiyotaki (London: I. B. Tauris, 2005); Halil İbrahim Erbay, “Teaching and Learning in the Madrasas of Istanbul During the Late Ottoman Period” (PhD diss., University of London, SOAS, 2009);

first Ottoman press by İbrahim Müteferrika (d. 1747) in 1727, many members of the ulema were officially integrated into mechanisms of textual production and oversight. An important *fetva* of Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi (d. 1743), for example, aside from defining the exact genres of books that could legally be printed (excluding those on Islamic law, exegesis, hadith, and theology), assigned three members of the ulema the task of checking the accuracy of printed books and preventing mistakes—namely, Mevlana İshak, the *kadı* of Istanbul; Mevlana Sahib, the *kadı* of Salonica; and Mevlana Asad, the *kadı* of Galata—and another, Şeyh Mevlana Musa of the Kasım Paşa Mevlevihane, to oversee the proofreading.²²

İbrahim Müteferrika, the archetypal printer in the Ottoman Empire for decades to come, stood at the junction of manuscript culture and the new printed medium.²³ He decided which books to print; and, at a time when none of the tasks specific to printing were yet defined, he served as their corrector, collator, and translator as well as their printer, publisher, and seller. Also a prolific author, he brought together the best of the manuscript tradition and helped transfer it to the new medium of the printed book, thereby laying the foundation for a new tradition: the early amalgamation known as the “incunabula,” the hallmark of the Ottoman print tradition for the following century.²⁴

Arzu Güldöşüren, “II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı” (PhD diss., Marmara University, 2013); Mahmut Dilbaz, *Dindar Modern İtaatkâr: Sultan II. Abdülhamid’in Eğitim Politikalarında İslam Meselesi* (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2021); Filiz Diğiroğlu, *Osmanlı’da Dini Matbuat: Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları* (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2022).

22 For an English translation of the *fetva*, see Christopher Murphy, “Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing,” in *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh (Albany: State University of New York Press, 1995), 285.

23 For an analysis of the early Ottoman transition from manuscript to print culture with a focus on İbrahim Müteferrika, see Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Seriveni* (Istanbul: Yeditepe Yayınları, 2013). For a detailed overview of his publications and intellectual circle, see Vefa Erginbaş, “Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape,” in *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, ed. Geoffrey Roper (Leiden: Brill, 2014), 53–100.

24 For a visual treatment of Müteferrika’s books as “printed manuscripts,” see Yasemin Gencer, “İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed

Despite the gaps in the operations of the printing enterprise following Müteferrika's death in 1747, the agents who resurrected it at different points later in the century were mainly from the high echelons of ulema. These included the chief judges (*kadiasker*) of Rumelia and Anatolia, Kadı İbrahim Efendi and Ahmed Efendi, at various intervals from 1747 until 1755; and Mehmed Raşid Efendi (d. 1798), a member of the ulema, and Ahmed Vasif Efendi (d. 1806), a scribe deeply familiar with the religious sciences, at various intervals from 1783 until 1794.²⁵ Further underlining the indispensability of the ulema for the press, Sultan Abdülhamid I (r. 1774–89) issued an imperial decree in 1789 emphasizing that the development of printing as an art depended on the skill and expertise of people knowledgeable in the various sciences (*les diverfes sciences*) and articulate in prose and verse, for only they were capable of correcting books with special care in their most perfect form.²⁶

From the beginning, printing was closely tied to the needs of educators. When the new Imperial Press was established in 1797 under the name Tab'hâne-i Hümâyün, the driving force behind it was the urgent need for textbooks.²⁷ The press's first home was the new Imperial School of Military Engineering (Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyün), and the school's head, the *müderri*s (madrasa professor) Abdurrahman Efendi, was also the press's first director.²⁸ The press itself, as the Italian traveler Giambattista Toderini

Manuscript," in *The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*, ed. Christiane Gruber (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 154–93.

25 Kemal Beydilli, "Raşid Efendi Matbaası," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 3rd ed., vol. 2 (Istanbul: TDV, 2019), 415–16; Kemal Beydilli, *İki İbrahim: Müteferrika ve Halefî* (Istanbul, Kronik Yayınları, 2019). Also see Ethan Menchinger, *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasif Efendi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 15.

26 The decree of Sultan Abdülhamid I is cited by the Italian traveler Toderini mentioned in the next paragraph. Giambattista Toderini, *De la littérature des Turcs*, vol. 1, trans. Antoine Cournand (Paris: Chez Poinçot Libraire, 1789), 229–30.

27 Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane Matbaası (1776–1826)* (Istanbul: Eren Yayıncılık, 1995), 99.

28 Presidency of the Republic of Türkiye, Directorate of State Archives, Ottoman Archive, Istanbul (hereafter BOA), C. MF. 126/6276, 7 Şevval 1215 (21 February 1801).

(d. 1799) noted during a visit, was staffed by “educated people” (*efendis, gens infruits*) busy correcting books.²⁹

An overview of the editorial process in the early years of Ottoman printing reveals that the editorial workload, at least ideally, was shouldered by two main actors: the corrector (*musahhih*) and the collator (*mukabeleci*). Ottoman officials considered the corrector’s task to be the more delicate and demanding of the two.³⁰ It involved the revision of the language of the handwritten manuscript before sending it to the typesetter. In this, the job closely resembled that of the scribe in the manuscript tradition. Though their primary responsibility was to produce “an accurate reproduction of the original work,”³¹ this seemingly straightforward task often involved a great deal of painstaking labor and no small amount of personal intervention, especially in cases where multiple versions of a particular text existed and the corrector or scribe had to track these down and decide which variants to omit and which to include.³² In any event, once the corrector’s job was complete, the collator would check this revised draft against the original manuscript, typically by reading it out loud and simultaneously making corrections. Once these stages were complete, the manuscript would be sent to the typesetter and then printed, after which the printed pages would be read for a final time by the collator to the corrector to detect any errors in typesetting.³³

As noted above, in the early days of the Imperial Press, it was primarily textbooks deemed useful for students that were selected

29Toderini, *De la littérature des Turcs*, 232–33. One of these important “educated” people was Gelenbevi İsmail Efendi (d. 1791), a member of the ulema, who also taught at the school. See Şerafettin Gölcük and Metin Yurdağür, “Gelenbevi,” in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 13 (Istanbul: TDV, 1996), 552–55.

30BOA, İ. DUİT. 136/39, 19 Zilhicce 1254 (5 March 1839).

31Muhsin Mahdi, “From the Manuscript Age,” 136–37.

32For an example of what this process looked like in practice, see BOA, HAT 678/33034, 1249 (1833–34), concerning the preparation for print of Debbağzâde Numan Efendi’s *Tuhfetü’s-sukûk* (Istanbul: Dârü’t-Tibâ’ati’l-Âmire, Evâhir-i Rebîülevvel 1259).

33These steps are drawn from Muhsin Mahdi, “From the Manuscript Age,” 136–37, and from El Shamsy, *Rediscovering the Islamic*, 82. El Shamsy cites them from the manual of a twentieth-century Yemeni corrector but says they are also applicable to the Egyptian context of the mid-nineteenth century.

for print.³⁴ Many of the ulema, as agents of education, saw the advantages that printing offered as a means of facilitating greater access to knowledge for a greater number of students. And to realize the potential of the new medium, they turned to other members of their class for help in selecting which particular texts to print. Mehmed Raşid Efendi, for instance, noted in his introduction to the 1785 edition of *Kâfiye mu'ribi*, a textbook he says he selected for print to meet the need for a mass-produced grammar book, that he arrived at his decision to print that specific volume, a staple of the madrasa curriculum, only after consulting several “educated people” (*ashâb-ı ma'ârif*).³⁵

After several gaps in the operations of the printing enterprise, the groundwork for a permanent solution was laid during the reign of Sultan Mahmud II (r. 1808–39), who initiated a centralizing reform program following the abolition of the Janissary corps in 1826. It was under Mahmud II that the first official Ottoman gazette was established, the *Takvîm-i Vekâyi'*, in 1831,³⁶ along with a directorate charged with overseeing its publication. Mehmed Esad Efendi was appointed as the first director (*nâzır*). In a few months' time, the administration of the Imperial Press, Tab'hâne-i Âmire, was also annexed to the directorate under Esad Efendi's supervision.³⁷ Hence, after 1831, all official printing business in the Ottoman Empire was to be regulated by the directorate. While the Ottoman bureaucracy continued to refer to the printing house of the gazette (Takvîmhâne-i Âmire) and the Imperial Press as distinct entities until 1863, in this article I merge both units under the general title of the Imperial Press, as there was a great deal of crossover between the two in terms of staff, equipment, and finances between 1831

34For a detailed list of these books, see Kemal Beydilli, *Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog* (Istanbul: Eren Yayıncılık, 1997).

35Zeynizâde Hüseyin Efendi, *Kâfiye mu'ribi* (Istanbul: Abdurrahman Muhib Efendi ma'rifetiyle, 1234).

36For a recent study on the official discourse of the first official Ottoman gazette, see Özgür Türesay, “The Political Language of *Takvîm-i Vekâyî*: The Discourse and Temporality of Ottoman ‘Reform’ (1831–1834),” *European Journal of Turkish Studies* 31 (2020), <https://doi.org/10.4000/ejts.6874>.

37This annexation was reported in *Takvîm-i Vekâyî'*, no. 26 (17 Zilkade 1247 [18 April 1831]), 2.

and 1863. Whenever the sources suggest a meaningful distinction, however, I refer to them individually.

These three decades, from 1831 to 1863, constituted an experimental period for Ottoman printing. Staffing decisions were made and tasks were determined through ad hoc decisions rather than according to a specific set of standards. One can partially infer this from the quick turnover of administrators during the period: eleven different directors were appointed in a span of twenty-six years, some on multiple occasions (one was appointed twice, and another three times).³⁸ Even so, the press's first director, Esad Efendi, would play a formative role in the early coalescence of the culture at the press and in the world of Ottoman print more broadly.

BETWEEN MANUSCRIPT AND PRINT: MEHMED ESAD EFENDI AND ROLE OF THE ULEMA AT THE EARLY IMPERIAL PRESS

Esad Efendi's encounter with the printed medium as both a producer and consumer of texts offers a first-hand window onto the early years of the Ottoman press, the transition to the printed medium, and the world of actors involved in both. His professional trajectory also embodies the changing nature of the Ottoman scholarly-bureaucratic career track in the mid-nineteenth century and its increasing overlap with the world of print.³⁹ As a traditional Ottoman scholar, Esad Efendi remained deeply embedded in manuscript culture both before and after his tenure as director of the Imperial Press between 1831 and 1837.⁴⁰ The extensive documentary record he left behind—including archival documents

38For a list of directors, see Güldane Çolak, "Osmanlı Matbaacılığında Takvimhane-i Amire'nin Yeri ve Önemi" (master's thesis, Istanbul University, 2011), 17.

39"Scholar-bureaucrat" is a term coined by Abdurrahman Atçıl with reference to the group of scholars in Ottoman government service beginning in the late fifteenth century. See Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

40For a short biography of Esad Efendi, see Nazlı Vatansever, "Sahhaflarşeyhizade Vakanüvis Esad Efendi'nin (1789–1848) Kendi Kaleminden Oto/biyografik Metin Parçaları," *Toplumsal Tarih Akademi* 1 (2022): 8–21.

and scrapbooks (*mecmu'as*) in which he jotted down samples of his correspondence with Sultan Mahmud II and other important contemporary statesmen—provides clues about his adaptation to the new medium, his incorporation into the enterprise of other agents from a similar background, and, finally, his objection to the inclusion of new, foreign actors. It also testifies to just how vital manuscript practices were in the early shaping of the Ottoman printed book.

Esad Efendi's relationship with books was a natural extension of his background. His father, Ahmed Efendi, a *müdürris* and a *kadı*, also served as the sheikh of the booksellers' guild in Istanbul, and Esad Efendi was thus known as the "son of the booksellers' sheikh" (*sahaflar şeyhizadesi*). He was an eminent bibliophile who established his own library of about four thousand books in the district of Yerebatan,⁴¹ a prolific author and translator who penned many historical, literary, and religious texts,⁴² and an esteemed scholar who rose quickly through the madrasa ranks.⁴³

Esad Efendi's appointment as director of the Imperial Press no doubt owed something to this background.⁴⁴ He was also close to Mahmud II, accompanied him on his travels, and celebrated his reform agenda,⁴⁵ including, for instance, by writing a book justifying the sultan's abolition of the Janissaries in 1826, published

41 BOA, C. MF. 67/3338, 21 Rebiülevvel 1264 (7 February 1848). For more information about his library, see Tuba Çavdar, "Esad Efendi Kütüphanesi," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 11 (Istanbul: TDV, 1995), 347.

42 For a list of Esad Efendi's publications, see Ziya Yılmaz, "Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 11 (Istanbul: TDV, 1995), 341–45. For more details about his personal book collection, see Nazlı Vatansever, "Books as Career Shapers: The Reading Activities of Sahaflarşeyhizade Esad Efendi (1789–1848) at the Rise of His Career," in *Authors as Readers in the Mamluk Period and Beyond*, ed. Elise Franssen (Venice: Ca Foscari, 2022), 277–302.

43 Yılmaz, "Sahaflar Şeyhizade Esad," 341–45.

44 It was typical for madrasa teachers to seek a career in the civil bureaucracy in the nineteenth century, including positions in the era's new schools and courts. See Erbay, "Teaching and Learning in the Madrasas," 64, 176–87.

45 Esad Efendi wrote *Sefernâme-i Hayr* based on Sultan Mahmud II's trip to Çanakkale and Edirne in 1831 and *Âyâtü'l-hayr* based on his travels to the Danube in 1837. The latter text was published in the official gazette. Gültekin Yıldız has called Esad Efendi the "propaganda manager" of Mahmud II, alluding to his close ties to the sultan. See *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826–1839)* (Istanbul: Kitapevi Yayınları, 2009), 63.

as *Üss-i Zafer*.⁴⁶ The court-historiographer Lutfi Efendi credits this work for his appointment to the directorate.⁴⁷ Other documents point to Esad Efendi's experience as the official chronicler, a duty he first took up in 1825, as a reason why he was considered for the position,⁴⁸ thus suggesting that Ottoman officialdom viewed the official chronicle and the official gazette as being closely connected, a connection also noted in the introductory issue of *Takvîm-i Vekâyi*.⁴⁹

Because the printed medium was new, the only model Esad Efendi had to guide him in his work as director of the Imperial Press was his own traditional scholarly practices.⁵⁰ The production of printed books, after all, also began with a manuscript copy. The terms he used in his scrapbooks with reference to his work at the press reflect how he carried the traditional practices to the printed medium, both in his work at the gazette and in the process of preparing books for print. At the gazette, Esad Efendi prepared and presented the draft for each issue to the sultan and then revised it as necessary, with the process of editing (*tashîh*) and annotating (*tahşiyè*) the gazette occupying him "day and night."⁵¹ At the same

46Şeyhizade Mehmed Esad, *Üss-i Zafer* (Istanbul: Darü't-Tibâ'ati'l-Âmire, Evâhir-i Şevval 1243). This work also seems to have earned Esad Efendi a promotion in his rank as *müderris*, awarded shortly after the book's publication. Esad Efendi also translated another propaganda text in defense of Mahmud II's reforms in 1829. See Mahmut Dilbaz, *Askeri Modernleşmenin Dini Müdafaası: Esad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi* (Istanbul: Dergah Yayınları, 2014).

47Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, vol. 1, ed. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 151.

48BOA, HAT 1237/48157, 1247 (1831/32), 2.

49For more insight about the connection between the posts of the official chronicler and the newspaper editor, see Hakan Karateke, "The Ottoman Official Gazette *Taqvim-i Veqayi*, 1831: An Ottoman Annal in Its Own Right," *Turkish Language, Literature, and History: Travelers' Tales, Sultans, and Scholars since the Eighth Century*, ed. Bill Hickmann and Gary Leiser (London: Routledge, 2015), 191–207. Oddly, the history Esad Efendi wrote as official chronicler was one of the few works of his never printed in the nineteenth century.

50For an overview of the textual practices of manuscript culture, see Sami Arslan, *Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı: Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak; İznik Medresesi-Süleymaniye Medreseleri Dönemi* (Istanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

51Various imperial decrees acknowledge this submission of drafts to the sultan. For an example, see BOA, HAT 668/32609, 1247 (1831).

time, he also diligently prepared texts such as *Üss-i Zafer* as well as religious books and divans for print as part of his duties at the press.⁵² For these, too, Esad Efendi usually began by presenting the sultan with a draft (*tesvid*), which the sultan would then examine, marking up (*mahv u isbat*) his instructions for revision, trimming (*tenkîh*), further explanation (*tafsîl*), and summary (*icmal*). After making the appropriate changes, Esad Efendi would prepare a clean copy (*tebyîz*) and submit it for final authorization from the sultan. The work was then ready for print, either as a book or in the official gazette.⁵³

Sometimes these duties could extend even further, as when Mahmud II asked Esad Efendi to prepare a translation and revision of Muhammed b. Ahmed el-İbşihî's (d. 1450) *el-Müstetraf*, an encyclopedic compilation in Arabic.⁵⁴ As the notes in Esad Efendi's scrapbook reveal, this was an arduous task that involved collating four different versions of the text,⁵⁵ one that he says took a toll on his health and ultimately led him to resign as director of the Imperial Press in 1837.⁵⁶ Even so, that same year he was again charged to complete his translation of *el-Müstetraf*, but winter conditions and his illness prevented him from visiting the Imperial Press to check each printed page.⁵⁷ This is perhaps why the first printed volume of the book is reported to have contained several errors, necessitating the replacement of multiple pages and the addition of an errata sheet (*hata ve savab cedveli*).⁵⁸

52 Süleymaniye Manuscript Library (SL) Yazma Bağışlar-201, 26b.

53 Esad Efendi's account of Mahmud II's travels to the Danube region, *Âyâtü'l-hayr*, for example, was published in *Takvîm-i Vekâyi'*. (SL) Yazma Bağışlar-201, 161b–162a, 21 Şevval 1262 (12 October 1846).

54 The book was first translated by Ekmekçizade Ahmed Efendi in the seventeenth century, then revised by Esad Efendi. *Mahmûdü'l-eser fi tercemeti'l-Müstetrafî'l-müste'ser*, 2 vols. (Istanbul: Darü't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1261–63). For Esad Efendi's comments concerning the text, see (SL) Yazma Bağışlar-201, 26a–b.

55 (SL) Yazma Bağışlar-201, 156a.

56 (SL) Yazma Bağışlar-201, 26b. Lutfi Efendi claims that Esad Efendi was actually dismissed from the job because of a conflict with Nafiz Paşa (d. 1852), the finance minister, for not submitting the monthly bookkeeping of the Imperial Press in a timely fashion. See Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, vols. 4–5 (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 920.

57 (SL) Yazma Bağışlar-201, 236b.

58 BOA, İ. DH. 95/4782, 25 Zilhicce 1260 (5 January 1845).

Esad Efendi's later career further demonstrates the ongoing continuity between manuscript and print culture. Upon his appointment as member of the Council of Public Education (Meclis-i Maârif-i Umûmiyye) in 1846 and as director of public schools (*mekâtib-i umûmiyye nâzırı*) in 1847, he gained direct influence over the books assigned in schools at various levels and thus over the books selected for print at the Imperial Press. He also used his position and prestige to advance the careers of other members of the scholarly class, especially men of literary skill, sometimes within the ranks of the Imperial Press itself.⁵⁹ This often took the form of publishing endorsements for their work, such as one he wrote for the *Emsile-i Cedid* of İbrahim Paşa, the *mirliva* of the Mekteb-i İdadiye, which was printed as its preface in 1846;⁶⁰ and one for Mehmed Şevket's (d. 1867) *Eser-i Şevket*,⁶¹ which was printed in 1847 following the assessment of the Council of Public Education on its value and usefulness.⁶² Earlier examples include an endorsement he wrote for the poet Ayıntablı Aynî Efendi (d. 1837), who later served as a corrector at the Imperial Press;⁶³ and for Cezayirli Hamdan Efendi (d. 1842),⁶⁴ a *müderris*, who served as the corrector for the Arabic version of the official gazette.⁶⁵ Esad Efendi's scrapbooks also reveal his close connection to staff at the

59For a discussion of scholarly endorsements, see Guy Burak, "Sansür, kanonizasyon ve Osmanlı imzâ-takrîz pratikleri üzerine düşünceler," in *Eski metinlere yeni bağlamlar: Osmanlı edebiyatı çalışmalarında yeni yönelimler*, ed. Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, and Ali Emre Özyıldırım (Istanbul: Klasik Yayınları, 2015), 96–117; Nagihan Gür, "Klasik Türk Edebiyatında Takrîz" (PhD diss., Balıkesir University, 2014).

60BOA, İ. MSM. 13/281, 12 Muharrem 1263 (31 December 1846).

61 Mehmed Şevket, *Eser-i Şevket* (Istanbul, Evâhir-i Muharrem 1268).

62BOA, İ. MVL. 152/4334, 27 Şevval 1265 (15 September 1849).

63 İsmail Ünver, "Ayıntablı Aynî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 4 (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 270–71. Aynî Efendi's *Sâkinâme* was printed as part of his *Dîvân-ı Belâgat-unvân-ı Aynî* (Istanbul, 1258).

64 Hamdan b. Osman Cezairî, *Tercüme-i İthafü'l üdeba* (Istanbul: Darü't-Tıbâ'atî'l-Âmire, 1254). (SL) Yazma Bağışlar-201, 232a. See Zekerîya Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773–1842)," in *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği (Dr. Cevdet Küçük Armağanı)*, eds. Haydar Çoruh and Zekerîya Kurşun (Istanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013), 25–56.

65 Ahmed Lutfî Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfî Efendi Tarihi*, vols. 4–5 (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 904.

Imperial Press, such as Cemaleddin Efendi, who will be discussed below.

In advancing the careers of scholars like this, Esad Efendi was also advancing a vision of the “real significance” of the press as an extension of the ulema’s domain, “the abode of knowledge” (*dar’ül ulum*).⁶⁶ Yet despite his influence and the prominence of other ulema members at the Imperial Press, their vision did not go unchallenged. Sultan Mahmud II criticized the ornateness of Esad Efendi’s language and asked him to tone it down in the pieces he wrote for the gazette and the books he published.⁶⁷ At the same time, the rising importance of European languages threatened to sideline those trained in Arabic and Persian in favor of a new class of people from outside the traditional scholarly ranks, including foreigners. Indeed, Esad Efendi’s use of flowery language was at least partly directed at this group, out of spite for Ottoman subjects and foreigners speaking other languages.⁶⁸

For Esad Efendi, the presence and role of one foreigner in particular was especially grating: Alexandre Blaque (“Blak Bey,” d. 1836), a French-Belgian lawyer who had, since 1821, published several French newspapers in Izmir in support of Ottoman diplomatic causes and liberal economic policies.⁶⁹ In the eyes of the Sublime Porte and Sultan Mahmud II, therefore, he was in a unique position to serve as chief editor of the French version of the official gazette, *Le Moniteur Ottoman*.⁷⁰ First published in 1831, *Le Moniteur* quickly acquired prestige among European gazettes as a reliable source on the Ottoman Empire, largely due to Blaque’s

66BOA, C. MF. 8/392, 9 Cemâziyelevvel 1253 (11 August 1837).

67Ahmed Lutfi Efendi, *Vak’a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, vols. 4–5, 909.

68SL-Yazma Bağışlar-201, 50b. Contempt for the knowledge of European languages was also shared by the court historiographer Asım Efendi (d. 1819), who derided attempts to learn French and those who “bragged” about this endeavor as sad, saying that one could trust neither non-Muslims nor Europeans. Asım Efendi even likened the Ottoman turn to France as a model for its reform to “turning to poison” in hope of a cure. See Mütercim Ahmed Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, vol. 1, ed. Ziya Yılmaz (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), cxli, 412, 721–22.

69Orhan Koloğlu, *Osmanlı Basınının Doğuşu ve Blak Bey Ailesi* (Istanbul: Mütferrika Yayınları, 1998), 66.

70For a detailed analysis of the political discourse of *Le Moniteur Ottoman*, see Özgür Türesay, “Osmanlı Devleti’nin Fransızca Resmi Gazetesi: *Le Moniteur Ottoman* (1831–1836),” *Kebikeç* 53 (2022): 157–214.

own expertise.⁷¹ According to Blaque's contract, he was to keep the profits earned from subscriptions to the French-language paper in addition to a reasonable annual salary and a house for his family.⁷² However, aside from facing pressure from other European diplomats stationed in Istanbul, Blaque was also held in contempt by some Ottoman officials, who viewed him as unreliable and potentially suspect.⁷³ Esad Efendi, for his part, seemed more troubled by the privileges that were granted to Blaque and the French gazette. Hence, in a report submitted to the sultan, he suggested that Blaque was embezzling funds from the *Le Moniteur Ottoman*, or at least playing fast and loose with his bookkeeping, and was using the press to print things other than the gazette. Additionally, Esad Efendi resented the fact that the French version of the gazette was so different from the Turkish one, that money was being taken from the sales of the Turkish gazette to meet Blaque's expenses, and that the sultan had presented Blaque's family with gifts while Esad Efendi was abroad on a visit to Iran.⁷⁴

Following Blaque's death in 1836, Hassuna al-Daghis (d. 1836) served as the French editor for a short interval until his death. Originally from Tripoli, al-Daghis turned into an important actor for Ottoman diplomacy following the French occupation of Algeria in 1830.⁷⁵ Esad Efendi does not seem to have been impressed by him either. He asserted that there was no need for foreigners (*ecnebi*) in the empire at any level, not least at the press, as in his mind they were undeserving and prevented others who were more qualified and capable from working there.⁷⁶ Instead, Esad Efendi

71 Koloğlu, *Osmanlı Basınının Doğuşu*, 70.

72 Koloğlu, *Osmanlı Basınının Doğuşu*, 66.

73 Koloğlu, *Osmanlı Basınının Doğuşu*, 68.

74 BOA, HAT 1343/52475, 29 Zilhicce 1251 (16 April 1836). Esad Efendi's contempt for Blaque has also been noted by Güldane Çolak. See Çolak, "Osmanlı Matbaacılığında Takvimhane," 23–24.

75 Some sources refer to Hassuna al-Daghis also as "D'Ghies" and "Dagayyis." For more information, see Abdullah Erdem Taş, "Hassune Dagayyis yahut Hüseyin Mazhar Efendi: Trablus-Paris-Londra-Istanbul Hatında bir Osmanlı Müneverri," in *XVIII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, vol. 7 (2022), 1–24. For a take on al-Daghis as an agent of Ottoman modernization, see Ian Coller, "Ottomans on the Move? Hassuna D'Ghies and the New 'New Ottomanism' of the 1830s," in *Mediterranean Diasporas: Politics and Ideas in the Long 19th Century*, ed. Maurizio Isabella and Konstantina Zanou (London: Bloomsbury, 2016), 97–116.

76 BOA, HAT 287/17270, 29 Zilhicce 1247 (30 May 1832). Orhon Koloğlu has

successfully lobbied to serve as the overseer of staff for *Le Moniteur* himself, on the basis of his own experience with the Imperial Press's internal and external affairs.⁷⁷

By 1839, however, the French editions had apparently been neglected, as reported by the court historiographer Ahmed Lutfi Efendi (d. 1907), who attributed this to a lack of staff knowledgeable in French. This was a problem because of the general consensus on the need to report news in French to communicate with a European audience. The Egyptian crisis, in particular, necessitated effective propaganda to win European public favor. It is no surprise, therefore, that when a new director of the Imperial Press was appointed in the midst of this crisis, he was not chosen directly from the ranks of the ulema. Instead, Esad Safvet Efendi (d. 1883), a deputy translator at the Sublime Porte who was knowledgeable in French, was appointed, in 1839.⁷⁸ The majority of Safvet Efendi's successors would also be familiar with French. As Esad Efendi feared, largely because of the importance of the gazette, managing the Imperial Press would acquire a political character by mid-century which necessitated the incorporation of a new set of actors into the editorial tradition.

Nevertheless, the sources reveal that for several decades from 1839 onward, the expanding workload at the Imperial Press created a need for additional editorial staff, staff who continued to be drawn heavily from the ranks of the ulema. The date 1839 is significant, for while the printing enterprise was until that point

also noted the presence of two camps within the staff of *Takvîm-i Vekâyi'*, the European (*alafranga*) and the Turkish (*alla turca*), and emphasizes the eventual dominance of the latter. See Orhan Koloğlu, *Takvîm-i Vekâyî: Türk Basımında 150 Yıl, 1831–1981* (Ankara: Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları, 1981), 29.

⁷⁷BOA, C. MF. 68/3395, 17 Şevval 1252 (25 January 1837). *Takvîm-i Vekâyi'*, 153, 28 Cemâziyelâhir 1253 (30 August 1837), 3. In 1837, six people were employed at the French gazette, including an “author” (*Fransızca takvim müellifi*), translator, corrector, typesetter, and press worker, all of whom would have been overseen by Esad Efendi. See Koloğlu, *Takvîm-i Vekâyî: Türk*, 78; Nesimi Yazıcı, *Takvîm-i Vekâyî: Belgeler* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1983), 58.

⁷⁸Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, vols. 6–8, 1025. Though Esad Safvet Efendi himself originated from madrasa ranks, his later career unfolded outside the *ilmiyye* hierarchy, advancing up the ladder of the civil bureaucracy to a position in the grand vizierate. For a short biography, see Erbay, “Teaching and Learning in the Madrasas,” 191.

under state monopoly, in response to increasing demand, a decree was issued in 1840 authorizing the Imperial Press to print books in the name of private customers.⁷⁹ This led to a flood of new work, which in turn led to the purchase of more presses and the hiring of new personnel.⁸⁰ The editorial team was expanded through the appointment of Hamza Efendi and İbrahim Rüşdü Efendi, both members of the ulema, to help with drafting book publications (*tebyiz*) and revising the gazette editions, respectively in Arabic and Persian.⁸¹

Other examples testify to the ongoing pressure to hire more correctors over the following decades and the continued role of ulema members in meeting this demand. In 1853, it was the printers at the Imperial Press who suggested the recruitment of Tosyalı Hafız Hüseyin Efendi, an imam at Bayezid Mosque and a *müderriis*, to attend to the increasing number of books being printed at the Imperial Press.⁸² That same year, Hacı Tahir Efendi (d. 1880), a *müderriis* and a *hoca* at Süleymaniye mosque who had previously corrected books at the Takvîmhâne-i Âmire on an occasional basis, was appointed as a corrector of the Arabic version of the official gazette.⁸³ In another example of the ongoing prominence of the ulema in the life of the Ottoman press, when the directorate of the Imperial Press was dissolved in 1863, it was Tahir Efendi who was appointed as the new head (*matbû'at müdürü*) of the body that replaced it.⁸⁴

79 Ayşe Başaran, "The Ottoman Printing Enterprise: Legalization, Networks and Actors: 1831–1863" (PhD diss., Boğaziçi University, 2019), 64–66.

80 In 1839, for example, new presses were bought from London, which in turn necessitated the hiring of extra staff. BOA, MAD. 8257, p. 8. 29 Zilhicce 1254 (15 March 1839).

81 BOA, MAD. 5257, p. 27. 29 Zilhicce 1254 (15 March 1839).

82 BOA, A. MKT. NZD. 91/56; 16 Zilhicce 1269 (20 September 1853).

83 BOA, İ. MVL. 275/10675, 15 Ramazan 1269 (22 June 1853). Tahir Efendi would replace Lutfi Efendi as a collator at Takvîmhâne-i Âmire in 1857. See BOA, İ. DH. 374/24750, 8 Şaban 1273 (3 April 1857).

84 BOA, A.MKT.MHM 308/97, 8 Rebülevvel 1281 (11 August 1864). Tahir Efendi's career is particularly noteworthy, for after the short-lived press directorate was itself dissolved the following year, in 1864, he was appointed deputy astrologer, and chief astrologer a year later, in 1865. See Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık Müessesesi," *Bellekten* 70, no. 257 (April 2006): 177. The astrologers, often of *müderriis* origins, were also recruited from the *ilmiyye* ranks, thus suggesting an interesting connection between career routes among the *ilmiyye*, the printing press,

Thus, even after Esad Efendi stepped down as director of the Imperial Press in 1837, ulema members continued to enjoy an active and prominent place within the institution throughout its life. Esad Efendi was the archetype of a scholar-bureaucrat in the time of Mahmud II and an expert agent of the traditional manuscript culture, and during his tenure at the press, he and other members of the ulema quickly adapted to the requirements of the new technology and embraced it as a tool to facilitate the work the scholarly class had been doing for centuries. Any hostility on their part was directed not against the press itself but against the encroaching presence of new actors in the Ottoman Empire, and more specifically in the publishing world—non-Ottoman actors including Alexandre Blaque and other “foreign” and “unknown” actors—whom Esad Efendi saw as threats to the professional standing of himself and the traditional scholarly class more generally.

CALLIGRAPHERS AND ULEMA AS PART OF PRINT MATERIALITY

Printing in Arabic script in the Ottoman Empire started with typographic printing in 1727, and this remained the sole method until the introduction of lithography in 1831 and its subsequent expansion with the rise of private printers in the 1850s.⁸⁵ Both technologies incorporated the skills of a wide range of actors from manuscript culture. While the previous section, through its focus on Esad Efendi, highlighted the role of ulema in the early years of the Ottoman press, other representatives of manuscript culture played at least as great a role, particularly calligraphers, who found their way into the technical aspects of printing from the very start.

and the court astrologers. For more on this, see Güldöşüren, “II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı,” 261. Also see the discussion in the final section of this article on the career of Osman Kamil Efendi, another corrector at the Imperial Press, who would go on to succeed Tahir Efendi as chief astrologer.

⁸⁵Lithography was invented by the Bavarian comic actor and playwright Alois Senefelder in the late 1790s. The technology was the collective outcome of various scientific advances of the era, including in the new chemical and geological sciences. For an overview of lithographic presses in the Ottoman Empire, see Yahya Erdem, *Türk Taş Baskıcılığı: Başlangıç Yılları ve İlk Kitaplar* (Ankara: Özel Yayın, 2022).

Calligraphy was a form of high art in Islamic culture. Calligraphers, acting more as artist than scribe, prepared elegant copies of the Qur'an and other highly valued religious texts,⁸⁶ but also texts of a non-sacred character.⁸⁷ Their guild was a prominent and a powerful one, and according to traditional scholarship, it was their fear that the advent of the press would cost them their jobs which constituted the main obstacle to the printing press in the eighteenth century.⁸⁸ As suggested by these accounts, it was to appease the calligraphers that the printing of religious books was excluded from the *fetva* granted to Müteferrika. Regardless of the veracity of such accounts, this fear proved to be largely unfounded: manuscript books continued to be copied and traded in the Ottoman Empire well into the twentieth century;⁸⁹ furthermore, the skills of the calligraphers were still needed in the printed medium, as the physical attributes of a book meant a great deal to readers of the nineteenth century.

It was these aesthetic considerations that ensured a continuing role for calligraphers in the world of print. Some have even argued that the hold calligraphic conventions had over typography never actually disappeared.⁹⁰ Achieving anything comparable to the

86 Ian Proudfoot, "Mass Producing Houris's Moles, or Aesthetics and Choice of Technology in Early Muslim Book Printing," in *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, ed. Peter G. Riddell and Tony Street (Leiden: Brill, 1997), 179.

87 One example is *Devhatü'l-Küttab* by Suyolcuzaade Mehmed Necib (d. 1758). Damla Akatay, "Discourses on Writing in the Early Modern Ottoman Biographical Dictionaries of Calligraphers" (master's thesis, Boğaziçi University, 2015), 95.

88 Berkes, *The Development of Secularism*, 40. Franz Babinger narrates a rumor circulating among the contemporary European travelers in the Ottoman Empire that six thousand unhappy copyists got together to destroy the printing press. Franz Babinger, "18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat," in *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, ed. Nedret Kuran-Burçoğlu and Machiel Kiel (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 32. For a review of Europeans observers of calligraphers' protests, see Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika*, 334–37.

89 Necib Asım, *Kitab* (Istanbul: Büyüyen Ay, 2012).

90 Özlem Özkal and Onur Yazıcıgil, "Ottoman Typography towards Modernisation: Private Presses, Mass Media and a New Perception of Typographic Production," paper presented at the Face Forward International Typography Conference, Dublin, Ireland, January 2015, https://www.academia.edu/43242191/Ottoman_Typography_towards_Modernisation_Private_Presses_Mass_Media_and_a_New_Perception_of_Typographic_Production, accessed 5 March 2023.

physical beauty of the handwritten manuscript was a major difficulty for early typographic printers, and it took a “long revolution” and “a combination of craft skills, script expertise and calligraphic manuscript models” to develop an aesthetically pleasing Arabic typeface.⁹¹ The first Arabic books printed by Europeans in the sixteenth century, for instance, proved unmarketable because the type-makers lacked an understanding of the script structure.⁹² Without the visual continuity provided by a typeface that could reproduce something close to the written script, the transition to the printed medium would not have been possible.

Important steps were first taken by Müteferrika, who nodded to the calligraphic tradition by adopting the *nesih* script favored by the ulema for his types.⁹³ Next, the punch-cutter Boğos Araboğlu (d. 1835) had the calligrapher Seyyid Osman Efendi (d. 1805) prepare a model for cutting the *nesih* and *nestalik* types for the press at the Imperial School of Engineering in 1791;⁹⁴ these were acclaimed by state officials as being “equal to the quality of fine-writing.”⁹⁵ Finally, Ohannes Mühendisyan (d. 1891) produced a new *nesih* typeface modeled on the style of master calligrapher Kadiasker Mustafa İzzet Efendi (d. 1876).⁹⁶ Though still deemed imperfect, Ohannes’s relative success in reproducing natural script structure has been attributed to a “more authentic” rendering that was closer to manuscript practice.⁹⁷

A balanced combination of technical execution and knowledge of the script was vital to the printing enterprise. The calligrapher was thus a key figure each time types were made. Even as late as 1912,

91 Emanuela Conidi, “Arabic Types in Europe and the Middle East, 1514–1924: Challenges in the Adaptation of the Arabic Script from Written to Printed Form” (PhD diss., University of Reading, 2018), 601.

92 Conidi, “Arabic Types in Europe,” 165.

93 Özkal and Yazıcıgil, “Ottoman Typography towards Modernisation,” 2.

94 M. Uğur Derman, “Yazı San’atının Eski Matbaacılığımıza Akisleri,” in *Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı (10–11 Aralık 1979)* (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1980), 98.

95 Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık*, 321, as cited in Özkal and Yazıcıgil, “Ottoman Typography towards Modernisation,” 3.

96 Conidi, “Arabic Types in Europe,” 584. Mustafa İzzet Efendi was also the imam of Sultan Abdülmecid. See Zeynep Altuntaş, “Sultan Abdülmecid Dönemi Osmanlı Ulemâsı” (PhD diss., Marmara University, 2013), 195.

97 Conidi, “Arabic Types in Europe,” 601.

for example, while assessing the quality of the *nesih* types cast by Haçik Kevorkyan (d. 1932), the famous Ottoman printer Ebuzziya Tevfik (d. 1913) directed his criticism at not only the punch-cutter, but also the calligrapher.⁹⁸ Sometimes the prominence of the calligrapher was such that it even overshadowed the roles of the other actors involved. In the 1840s, for example, Yesarizade Mustafa İzzet Efendi (d. 1849), a member of the ulema and a *ta'lik* calligrapher,⁹⁹ was credited for developing a new set of *ta'lik* types that improved upon those originally cast by Araboğlu,¹⁰⁰ even though Ohannes was the one who had cut them.¹⁰¹

Aside from calligraphers, typographic printing also incorporated members of ulema in a technical capacity, as typesetters. Part of their duties, in addition to presswork, was to check the accuracy of copies,¹⁰² in much the same way as the corrector and the collator, as discussed above. Typesetting thus required a level of literacy and familiarity with the language,¹⁰³ and the press would therefore often keep multiple typesetters on hand for different languages. In 1801, for example, the staff of the Imperial Press included a typesetter specifically for European languages alongside the

98 Ebuzziya Tevfik, "36 Punto Huruf ve Haçik Kigorkyan Efendi," *Mecmua-i Ebuzziya* 128 (Muharrem 1330): 371, as cited in Onur Fatih Yazıcıgil, "Osmanlı Matbuatının Sekiz Punto Nesih Yazı Karakteri ve Türk Hurufat Yapımcısı Mehmed Emin Efendi," *Sanat Tarihi Yıllığı* 31 (2022): 574.

99 Yesarizade was the calligraphy teacher of Kadıasker Mustafa İzzet Efendi, mentioned in the previous paragraph. For a brief biography, see M. Uğur Derman, "Yesârîzâde Mustafa İzzet," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 31 (Istanbul: TDV Yayınları, 2020), 307–9.

100 Kasapbaşızâde İbrahim, *Risâle-i İtikâdiyye* (Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye: Tab'hâne-i Amire, 1258). Yesarizade also wrote a treatise on the benefits and necessity of printing with *ta'lik* types in 1842. See BOA, İ. DH. 69/3443, 29 Şevval 1258 (3 December 1842). He was appointed to the directorate of Takvîm-i Vekâyi'hâne-i Âmire for ten months between 1842 and 1843.

101 M. Uğur Derman, "Yazı San'atının Eski," 106. The Armenian print historian Teotig (d. 1928) condemned Yesarizade as a "vile" and "outrageous" man for taking sole credit. For this, see Teotig (Teotoros Lapçincian), *Baskı ve Harf: Ermeni Matbaacılık Tarihi*, trans. Sirvart Malhasyan and Arlet İncidüzen (Istanbul: Bir Zamanlar Yayıncılık, 2012, 101; Özkal and Yazıcıgil, "Ottoman Typography towards Modernisation," 4.

102 Nile Green, "Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing," *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 209–10.

103 Green, "Journeymen, Middlemen: Travel," 209–10.

regular typesetter (*mürettib*),¹⁰⁴ but most appear to have been drawn from people with backgrounds as mosque preachers, imams, and ulema.¹⁰⁵

If the advent of typography created new roles for calligraphers and scholars, the introduction of the lithograph expanded their visibility considerably further and allowed an even greater number to make a living. As mentioned above, lithography was first incorporated into the Ottoman printing enterprise in 1831 on the initiative of Serasker Mehmed Hüsrev Paşa (d. 1855), who recognized its utility for printing graphics-heavy textbooks for use at the Military School. Hüsrev Paşa employed Henri Cayol (d. 1865),¹⁰⁶ a French lawyer from Marseilles,¹⁰⁷ who not only introduced the press and the lithograph but also trained many professionals at the printing press of the Chief Military Office (Bâb-ı Seraskerî).¹⁰⁸

Lithography was responsible for expanding and popularizing the printing sphere in many centers of Muslim printing, including Lucknow, Cairo, and Tehran.¹⁰⁹ The primary reason for its popularity lay in the similarities in the techniques of textual reproduction between the manuscript and lithography. Unlike typography, the new lithographic press did not have types. Instead, it relied on the “intermediation” of a scribe, who copied the text onto a lithographic stone. As such, the style and ligatures of the Arabic script could be copied in a way that more closely resembled a hand-written text. Further elements of scribal culture, such as page layouts, glosses, and illustrations, could also be easily

104 BOA, C. MF. 64/3156, Gurre Rebûlevvel 1216 (12 July 1801).

105 Server İskit, *Hususi İlk Türkçe Gazetemiz Tercüman-ı Ahval ve Agah Efendi* (Ankara: Ulus Basımevi, 1937), 25.

106 For a recent take on Henri Cayol, see Yahya Erdem, *Türk Taş Baskıcılığı: Başlangıç Yılları ve İlk Kitaplar* (Ankara: Özel Yayın, 2022), 43–65.

107 For a general categorization of the role of foreign experts in Ottoman modernization, see Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık*, 85–88. For a wider analysis of foreign lithographers in Istanbul with a focus on Cayol and Antonio Zellich, see Vjerran Kursar, *Croatian Levantines in Ottoman Istanbul* (Istanbul: The ISIS Press, 2021), 157–84.

108 The connection between military reform and the printing press was not new in the global context. For an overview of the Iranian context, see Nile Green, “Stones from Bavaria: Iranian Lithography in Its Global Contexts,” *Iranian Studies* 43, no. 3 (June 2010): 305–31.

109 Nile Green, “Stones from Bavaria,” 313; Ulrich Marzolph, *Narrative Illustration in Persian Lithographed Books* (Leiden: Brill, 2002), 307.

replicated with lithography;¹¹⁰ in short, it allowed “the age of script to continue under the guise of print.”¹¹¹ As a result, both scribes and calligraphers would be incorporated into the printing enterprise to copy texts onto the special paper used for the lithographic press.

Identifying the calligraphers involved in printing is possible through a survey of the colophons of printed books. Many identified themselves either as *ketebe* or as *hattat* in the colophons and put the note “written by” (*hurreru*) before their name.¹¹² These notes testify to the integration of calligraphers from all levels in the flourishing print culture. The best known of these were Mustafa Rakım Efendi¹¹³ and Abdullah Hulusi Mürüftevi (d. 1890).¹¹⁴

Employed on a contract basis for specific book projects, calligraphers navigated between different lithographic consortiums of printers around Istanbul, including the Imperial Press.¹¹⁵ One example clearly demonstrates this circulation: over a period of seven years, three different calligraphers, each responsible for one

110 Tobias Heinzmann, “Lithographic Prints,” *Manuscript Cultures*, 9 (2016): 265–67. Also see Proudfoot, “Mass Producing Houris’s Moles,” 161–84.

111 Adeeb Khalid made this remark in the context of Central Asia, but it applies equally well here. See his “Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia,” *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (May 1994): 192.

112 “Ketebe” was the standard self-identification of the calligrapher in his works. See M. Uğur Derman, “Hattat,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 16 (Istanbul: TDV, 1997), 493–99.

113 Mustafa Rakım Efendi prepared *Mürşidü'n-nisâ* and *Mürşidü'l-müteehhilin* as a single volume in 1860. His other works include an 1865 edition of *Evrâd-ı Mevleviyye* at the lithographic press of Bosnavi El-Hac Muharrem Efendi; an 1863 edition of *Tuhfetü'l-İhvân*; an 1858 edition of a translation of the *Delailü'l-hayrat*; and an 1857 edition of the *Mızraklı İlmihâl*. Also see İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar* (Istanbul: Maarif Yayınevi, 1955), 291.

114 Abdullah Hulusi Mürüftevi (d. 1885), a famous *ta'lik* calligrapher, was a student of Kazasker Mustafa İzzet and a *müderres*. In the year 1850 alone, he prepared the *Pend-i Attâr Şerhi*, *Esmarü't Tevârih*, and *Dîvân-ı Sezâi-yi Gülşenî*. And in 1854, he prepared the *Dîvân-ı Kethüdâzâde-i Ârif*. Other calligraphers I have identified in the colophons include Resul Hocazade Mehmed Hilmi, Bursevi Halil Şükrü, Hafız Hüseyin Hilmi el-Malatyevi, Mehmed Vasfi, Mehmed Tahir, Mehmed Ali, Yusuf Ziyaeddin, Ahmed Arif el-Hüseyini, and Mustafa Şükrü Eyyubi. Mehmet Erken has also discussed the role of calligraphers in lithography. See Mehmet Erken, “Geç Osmanlı Döneminde Matbaa ve Kitap Yayıncılığı (1857–1888)” (PhD diss., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2023), 191–92.

115 Başaran, “The Ottoman Printing Enterprise,” 341.

volume, prepared the *Tercüme-i Mektubât-ı İmâm-ı Rabbânî* at the lithographic press of Karahisârî Ali Rıza Efendi.¹¹⁶ Calligraphers also partook in the illicit printing of religious books: Kanbur Ahmed İlhamî, for instance, testified to having prepared *Amme* and *Tebâreke* at the press of Valide Mektebi;¹¹⁷ and Eyüplü Mustafa Efendi also confessed to illicitly printing copies of Qur'anic verses in partnership with Muslim and Armenian printers.¹¹⁸

The role of calligraphers as teachers in the Ottoman state's new schools, including the Military School, the School for Learning (Mekteb-i Ma'ârif-i Adliyye), and the *rüşdiyye* secondary schools, and their role in preparing textbooks for lithographic printing both further connected them to the official printing enterprise.¹¹⁹ For example, the calligrapher Emin Efendi, who had taught calligraphy at the Military School for eight years, was appointed to prepare (*tahrir*) the illustrations for military and scientific manuals at the Chief Military Office in 1841.¹²⁰ Another calligrapher, Ahmed Rakım Efendi (d. 1865), was granted a salaried position to prepare (*yazmak*) textbooks on subjects such as ethics for lithographic printing in 1847, with the promise of a future position as calligraphy teacher at the soon-to-be opened *rüşdiyyes*.¹²¹

Overall, one can see that many nineteenth-century calligraphers warmly embraced the printed medium. They were recruited to copy books, especially in the popular religious genre, but also found positions at other businesses related to the printing press; Abdülfettah Efendi (d. 1896), for example, prepared the calligraphy on printed paper money in 1271/1855,¹²² and Vahdetî Efendi did the same for banknotes.¹²³

116 Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Tercüme-i Mektubât-ı İmâm-ı Rabbânî*, 3 vols. (Istanbul: Karahisârî Ali Efendi Taş Destgâhı, Safer 1270–77).

117 Başaran, "The Ottoman Printing Enterprise," 338.

118 Başaran, "The Ottoman Printing Enterprise," 341.

119 Calligraphy was integrated into teaching as *hüsn-i hat* and taught using the traditional method of *meşk*, in which the student emulated the writing of the teacher. Ubicini cites calligraphy as a subject taught at the School for Learning in 1851. See Abdolonyme Ubicini, *Letters on Turkey*, 204; İhsan Terzi, "Mehmed Esad'ın Mir'at-ı Mühendishane-i Berr-i Hümayun ve Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye adlı eserlerine göre 19. Yüzyıl Türk resmi" (PhD diss., Gazi University, 1988).

120 BOA, İ. DH. 55/2708, 19 Cemâziyelâhir 1257 (8 August 1841).

121 BOA, İ. DH. 140/7171, 9 Rebülevvel 1263 (25 February 1847); M. Uğur Derman, "Ahmed Rakım Efendi," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 2 (Istanbul: TDV, 1989), 117.

122 İbnülemin, *Son Hattatlar*, 25.

123 İbnülemin, *Son Hattatlar*, 439.

Aside from aesthetics, the economic advantages of the lithographic press also contributed to its popularity.¹²⁴ Ian Proudfoot argues that lithography decreased the cost of reproducing texts to “about one-tenth of the price of manuscript copying.”¹²⁵ The press itself was also cheap, requiring comparatively little capital. Furthermore, with fewer moving parts involved, the technology was relatively easy to learn. Once they had grasped its basic techniques, typesetters and printers could print their own books in their homes or in similar informal venues with minimal equipment. As such, lithography acted as a bottom-up technology that significantly expanded and diversified the pool of agents of print. As a result, many found opening a lithographic print shop an attractive and profitable prospect. When the Printing Law of 1857 legalized the opening of private presses, agents from the religious ranks eagerly filed petitions to open their own lithographic presses;¹²⁶ these included Hilmi and his partner, Abbas Efendi, from the Çorlulu Ali Paşa Madrasa in 1858,¹²⁷ and Abdülvehhâb Efendi, a tomb keeper, in 1856.¹²⁸ Some early petitions even predate the passage of the Printing Law, such as an 1850 petition submitted by one Hafız Ahmed Efendi, a madrasa student formerly employed as a typesetter at the press of *Cerîde-i Havâdis* and the Imperial Press, who cited his lack of income as grounds for asking permission to open his own lithographic print shop.¹²⁹

As expressed by the Supreme Council (Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye) in their response to Hafız Ahmed Efendi, opening print shops was strictly forbidden prior to 1857. Yet even so, an exception was made for the above-mentioned Henri Cayol, who was granted permission to open his own print shop in Kulekapı, Pera, in 1836, likely because of his privileged status as the “father of lithography.” Like Alexandre Blaque, Cayol was viewed with suspicion and even contempt by local agents of literary culture, particularly

124 Green, “Stones from Bavaria,” 14.

125 Ian Proudfoot, “Lithography at the Crossroads of the East,” *Journal of the Printing Historical Society*, no. 27 (1998): 131.

126 For details on the 1857 regulation, see Başaran, “The Ottoman Printing Enterprise,” 108–12.

127 BOA, A.MKT. MHM. 132/88, 29 Şevval 1274 (12 June 1858).

128 Anonymous, *Kitâb-ı Fal* (Istanbul: Abdülvehhâb Efendi, 1273). Abdülvehhâb’s name is also associated with the printing of the *Tefe’ül-nâme* in 1273/1856.

129 BOA, MVL. 97/9, 28 Safer 1267 (2 January 1851).

booksellers, once again not because of religious fanaticism, but rather because of a growing rivalry that manifested as a general atmosphere of distrust toward the “infidel,” as specifically noted in archival documents. In 1852, Cayol was accused by Muslim booksellers of printing “Islamic books” (*kütüb-i İslâmiyye*) such as the *Hilye-i Şerîf*, a practice prohibited by Ottoman officials in the 1850s.¹³⁰ This prohibition was in fact very loose; some Muslim printers themselves had been involved in the profitable business of printing popular religious texts. Still, traditional Ottoman actors seem to have taken a dim view of foreigners involving themselves in the trade in religious books; a British traveler noted in 1848 that infidels were forbidden from even laying eyes on the Qur’an.¹³¹

As demonstrated above, particular aspects of lithographic printing were especially relevant to the continuity of the scribal tradition and the continued importance of calligraphers and ulema members as critical actors in the world of letters. While they had utilized their set of editorial skills to good effect upon the advent of the Ottoman printing press, the new technology of lithography opened even more new professional possibilities to them.

PRINTING AS A CAREER: EXPANSION OF CAREER LINES FOR THE ULEMA

The previous sections have shown that Esad Efendi and various other ulema members, calligraphers, and other agents of scribal culture eagerly availed themselves of the professional possibilities afforded by the rise of print in the nineteenth century. In doing so, in adopting the technology of the press and adapting it to their own purposes, they ensured that Ottoman manuscript culture left an indelible mark on the culture of the Ottoman press. But, as this section will show, this was not a one-way street. In the case of the ulema, the close links they established with the press seem to have had significant ramifications for the nature of scholarship itself.

¹³⁰ BOA, İ. MVL. 293/11827, 1269 (1852/53). Cayol stated that his print shop in Galata burned down in 1852. Even though the archival documents do not link the fire to the accusations levied against him, the fact that both happened in the same year may not have been a coincidence.

¹³¹ C. B. Elliott, *Travels in the Three Great Empires of Austria, Russia and Turkey* (London: R. Bentley, 1838), 188.

This section begins by returning to the matter of scholars' integration into the editorial ranks of the Imperial Press. As their numbers swelled, scholars increasingly sought to use the medium of print as a means for advancement and promotion within the scholarly ranks. This could take several forms, some of which I have touched on above. One was the mere fact of publication itself, whereby a member of the ulema might secure for himself greater recognition, and potentially an additional source of income, by publishing his work as a printed volume. Another was the rise of the printed scholarly endorsement, through which scholars could show their support for one another and thereby augment their credibility and advance their careers. Some sought to parlay their experience at the press into professorships, arguing that their work as correctors, collators, and the like was a scholarly endeavor that merited the same recognition as any other. Others sought to do the reverse, using their scholarly bona fides to secure for themselves a position of respect within the press, as if the printing enterprise was simply an offshoot of the broader realm of traditional scholarship.

To begin with, various members of the ulema recruited to the Imperial Press from the late 1830s onward were systematically promoted within the *ilmiyye* ranks.¹³² Esad Efendi is a case in point: in 1835, while still serving as director of the press, he was promoted to the rank (*paye*) of chief judge of Anadolu; three years later, after he had left the press, he was promoted to the rank of chief judge of Rumelia, an office he would later occupy for some eighteen months in the 1840s. Moreover, he attained the prestigious post of *nakibüleşraflık*, first as a deputy in 1838, and as principal from 1841 until his death.¹³³ Though the heights Esad Efendi attained during his career were somewhat exceptional, the pattern of promotion

132 The *müderrişes* appointed to Istanbul madrasas often represented the top of their profession. The *ilmiyye* career track in the nineteenth century included the following ranks, in ascending order: İbtida-i Hariç, Hareket-i Hariç, İbtida-i Dahil, Hareket-i Dahil, Musıla-i Sahn, Sahn-ı Seman, İbtida-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Musıla-i Süleymaniye, Havamis-i Süleymaniye, Süleymaniye, and Dar'ül-Hadis. Bektaş, *Religious Reform*, 40–42. It must be noted that these promotions did not necessarily correspond to actual teaching positions; they could mean promotion in status (*itibari görev*) rather than to an actual position. See Altuntaş, "Sultan Abdülmecid Dönemi Osmanlı Ulemâsı," 128–31.

133 Yılmaz, "Sahaflar Şeyhizade Esad," 341–45. For more information on the context of *nakibüleşraf*, see Ş. Tufan Buzpınar, "Nakibüleşraf," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 32 (Istanbul: TDV, 2006), 322–24.

itself was anything but. His nephew Ahmed Nazif Efendi (d. 1858), for example, a *müderris* and *kadı* who filled in as deputy director of the press while Esad Efendi served as ambassador to Iran in the 1830s, was promoted in 1837 from *hareket-i dahil* to *musıla-i sahn* in recognition of his service at the Imperial Press.¹³⁴ In 1841, he was further appointed as the *kadı* of Jerusalem.¹³⁵ This pattern of promotion is clearest in the first decades after the establishment of the directorate in 1831, and is particularly pronounced in the case of madrasa professors.

This pattern holds across the Ottoman printing enterprise, which, as discussed above, comprised the Tab'hâne-i Âmire (the book press) and the Takvîmhâne-i Âmire (the publisher of the official gazette), with the staff of the Imperial Press officially divided between the two. At the Tab'hâne-i Âmire, for example, Karahisar Sahibli Ali Efendi, a *müderris* and member of the ulema,¹³⁶ appeared as the "first" or chief corrector (*musahhih-i evvel müdürlüğü*) in 1837 in recognition of his scholarly traits as well as his dignified character.¹³⁷ Following this, in 1839, his rank as *müderris* at the Ebubekir Paşa Dersiyesi at Murad Paşa Mosque was raised to *ibtida-i altmışlı*.¹³⁸ Meanwhile, at the Takvîmhâne-i Âmire, Karslızade Mehmed Cemaleddin Efendi (d. 1845), a *müderris* at Süleymaniye who had worked as a corrector right

134 BOA, C. MF. 8/392, 9 Cemâziyelevvel 1253 (11 August 1837). For his promotion, see Güldöşüren, "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı," 317.

135 Altuntaş, "Sultan Abdülmecid Dönemi Osmanlı Ulemâsı," 159, 314.

136 BOA, HAT 1611/101, 29 Muharrem 1253 (5 May 1837). The Karahisari family was an extended family of scholarly origins, members of whom later immersed themselves in bookselling and private book publishing. See İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kitap Ticareti: Sahaflar ve Kitapçılar* (Istanbul: Timaş Yayınları, 2021), 153. A different Ali Efendi from the same family would become a successful private lithographer in the Ottoman Empire after 1853. See Başaran, "The Ottoman Printing Enterprise," 114.

137 BOA, İ. DUİT. 136/39, 19 Zilhicce 1254 (5 March 1839). Ali Efendi identified himself as the chief corrector in chronograms in numerous book editions, including the following: Cemal Hüseyinî-i Şîrâzî, *Ravzatü'l-ahbâb fi siyeri'n-nebi ve'l-âl ve'l-ashâb*, trans. Mahmud Mağnisavî Benlizâde (Istanbul: Tab'hâne-i Âmire, Evâhîr-i Cemâziyelâhir 1268); Edirnevi Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)* (Istanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1269); Nev'izade Ataullah b. Yahya, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik* (Istanbul, Evasit Muharrem 1268); Muhammed b. Ebu Bekir İmamzade, *Şerhü'l Şîr'atü'l-İslâm* (Istanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1273).

138 Güldöşüren, "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı," 205. Mosques where madrasa courses were taught were called Dersiyeye.

from the establishment of the institution,¹³⁹ was promoted as a *kadı* to Salonica in 1837, and his tenure in this office was extended for another year in 1838 in recognition of his continuous service as corrector.¹⁴⁰ Similarly, Ahmed Lutfi Efendi, who was affiliated with the Imperial Press first as a collator at the Takvîmhâne-i Âmire in 1837, had his rank as *müderris* at the Dayezade Hidayet Bey Dersiyyesi at Kumrulu Mescid raised from *ibtida-i haric* to *hareket-i haric* in 1838 with direct reference to his work at the Imperial Press.¹⁴¹

Such recognition, and the promotions within the *ilmiyye* ranks that came with it, eventually came to be expected as a matter of course, as one's natural due for work at the Imperial Press. Cezayirli Ahmed Nazif Efendi, for instance, a *müderris*, author, translator, and collator at Takvîmhâne-i Âmire,¹⁴² demanded and received the rank of *hocalık* in 1846.¹⁴³ Similarly, another corrector, Ömer Efendi, applied for a *ruus* in 1854 to become a *müderris*.¹⁴⁴

139 SL- Yazma Bağışlar-201, 161a. See Abdülkadir Özcan, "Karlızade Cemaleddin Mehmed," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 7 (Istanbul: TDV, 1993), 312–13. Also noting the "madrasa effect" on the editorial ranks of the official gazette, Orhon Koloğlu argues that the recruitment of *müderises* was a deliberate decision by the reformist Sultan Mahmud II to win over the ulema to his side rather than losing them to opposition. See Koloğlu, *Takvim-i Vekayi*, 28–29.

140 Güldöşüren, "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı," 318. Cemaleddin Efendi was further rewarded with *elmaslı nişan* in return for service at the Imperial Press in 1840. BOA, İ. DH. 7/301, 6 Zilhicce 1255 (10 February 1840).

141 Ahmed Lutfi Efendi served in many editorial positions with intervals until its annexation under the Ministry of Education in 1863. For his biography, see Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, vol. 1, ed. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), xvii; Münir Aktepe, "Ahmed Lutfi Efendi," in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 2 (Istanbul: TDV, 2012), 97–98. Güldöşüren, "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı," 318.

142 BOA, İ. DH. 72/3558, 4 Cemâziyelâhir 1258 (13 July 1842). Ahmed Nazif Efendi also translated the following book: *Tercüme-i Elfü'l-Leyle ve Leyle* (Istanbul: 1258).

143 BOA, İ. DH. 116/5893, 7 Safer 1262 (4 February 1846). Ahmed Nazif Efendi was the brother of Hamdan b. Osman Cezairî (d. 1842), who a *müderris* from Algeria who served as the editor (*muharrir*) and corrector for the Arabic version of the official gazette. For more information about the family, see Zekeriya Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773–1842)," in *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği (Dr. Cevdet Küçük Armağanı)*, ed. Haydar Çoruh and Zekeriya Kurşun (Istanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013).

144 BOA, HR. MKT. 75/71, 29 Receb 1270 (27 April 1854).

The reverse also occurred, with traditional scholarly credentials coming to be viewed as a prerequisite for the increasingly prestigious positions at the press. Kastamonulu Mehmed Efendi, for example, in a 1857 letter, credited his long years of study for his ultimate appointment as a corrector at Takvîmhâne-i Âmire.¹⁴⁵ Similarly, when the *müderri*s Seyyid Mehmed Nuri requested a position as a corrector, he was appointed only after being deemed qualified for the task by the sultan in 1856.¹⁴⁶ In both cases, a position at the Imperial Press was presented as a deserved outcome of scholarly endeavors.

Positions at the press seem to have been so sought after among the ulema that some were even willing to work for free, as in the case of Tarsusizade Osman Kamil Efendi (d. 1896), a *müderri*s and a lecturer (*dersiam*) at Fatih Mosque, who asked for and was granted employment as a corrector without salary in 1852.¹⁴⁷

These examples reveal that affiliation with the press had become a natural career path for scholars. Yet there were also efforts to keep the two career tracks separate. Osman Kamil, for example, soon ran into trouble with his colleague Ahmed Muhtar Efendi (d. 1882), also known as “Molla Efendi,” a member of the ulema and another corrector at *Takvîm-i Vekâyi*’, who did not want a partner.¹⁴⁸ Moreover, the director, Recai Mehmed Efendi (d. 1848/9), explained that a corrector could only be appointed through a special decree. The position of a corrector, in other words, was not a rank within the *ilmiyye* tracks, where promotion could be attained through one’s personal connections to a higher-ranking scholar. Himself from scribal roots, Recai Efendi thus attempted to keep promotions to the editorial ranks at the Imperial Press separate from the *ilmiyye* career track.

145 BOA, A. MKT. NZD. 231/74, 14 Zilhicce 1273 (5 August 1857).

146 BOA, A. MKT. NZD. 198/26, 21 Safer 1273 (21 October 1856).

147 BOA, A. MKT. NZD. 57/24, 21 Şevval 1268 (8 August 1852). Interestingly, Osman Kamil Efendi was appointed as the deputy astrologer (*müneccim-i sani*) after Tahir Efendi and would replace him as the chief astrologer in 1880. See Salim Aydüz, “Osmanlı Devleti’nde Münecimbaşılık,” 173.

148 BOA, İ. DH. 121/6145, 20 Receb 1262 (14 July 1846). See Mehmet İpşirli, “Ahmed Muhtar Beyefendi, Molla Bey,” in *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 2 (Istanbul: TDV, 1999), 105. He was the grandson of the *müderri*s and former Ottoman grand vizier Koca Yusuf Paşa (d. 1800). His family connections might be the reason for his self-assured attitude at the Imperial Press.

Such divisions aside, the book had always been a vehicle for the scholarly advancement of ulema in their career tracks at the Ottoman court. Respected members of the ulema from across the empire had long presented their written tracts to the sultan in hopes of receiving gifts and scholarly promotions,¹⁴⁹ and the Ottoman court's patronage of books by both local and foreign authors continued in the nineteenth century.¹⁵⁰ For instance, Diyarbakirli Şaban Kami Efendi (d. 1884), a member of the ulema who had presented various works on divan poetry and mysticism to the sultan, was rewarded with monetary gift in 1863 in recognition of his knowledge.¹⁵¹

But with the popularization of printing practices from the 1830s on, the right to have one's work published itself came to serve as its own form of reward and mark of prestige in the bureaucratic and scholarly ranks.¹⁵² Competition could be fierce. Publication not only expanded one's fame and prestige; it also carried monetary rewards, as authors were allowed to keep the profits from the sale of their books. In this light, Fahreddin Efendi, a Sufi sheikh from Bursa, appealed to the sultan in 1855 for the right to have his book printed. In his letter, he complained that he had not yet been able to publish his book, and had therefore been deprived of the level of income enjoyed by other Sufi sheikhs in the empire; he hoped to be granted a higher salary and the right to print his book in recognition of his scholarly work.¹⁵³ Aside from the monetary gains, petitions addressing the sultan reflected authors' belief in the value of their scholarship and its potential to benefit the wider community. In 1862, Hacı Mustafa Efendi, an ulema from Amasya, introduced

149 One early example is Abd al-Rahim al-Abbasi (d. 1555), a Cairene scholar who dedicated and presented a book to the Ottoman Sultan Bayezid II in 1501, for which he was rewarded with money and a teaching position at a madrasa. Helen Pfeifer, *Empire of Salons: Conquest and Community in Early Modern Ottoman Lands* (Princeton: Princeton University Press, 2022), 39.

150 For a forthcoming article on the books presented by European authors to the Ottoman sultans in the nineteenth century, see Aysel Başaran, "Book Diplomacy Between European Authors, Embassies, and the Ottoman Court: 1830s to 1860s," *Quaerendo* 54, no. 6 (forthcoming 2023).

151 BOA, İ. DH. 505/34358, 4 Şevval 1279 (25 March 1863).

152 For a discussion of the right to print books, see Başaran, "The Ottoman Printing Enterprise," 123–28.

153 BOA, İ. DH. 325/21197, 11 Receb 1271 (30 March 1855).

his glossary on *Netâyicü'l Efkar* by stating that it would benefit students and the expansion and dissemination of knowledge.¹⁵⁴

In all these cases, we see an emergent pattern: as the number of scholars involved in the printing enterprise increased, their work in the sector came increasingly to be viewed and articulated as a scholarly pursuit, one that deserved the same recognition as any other scholarly endeavor. Some even came to view a position at the press as a more attractive path to scholarly advancement than traditional routes. Even those ulema members with no connection to the work of the press itself found themselves drawn in by the cachet that being a published author carried with it. Though the maxim “publish or perish” was still some ways off, a clear link was beginning to bind the worlds of scholarship and printing ever more closely together.

CONCLUSION

In this article, taking Istanbul as my focus, I have argued that a realignment of professions traditionally associated with manuscript culture took place around print publishing in the Arabic script after the Ottoman adoption of the press in 1727. I have demonstrated that several members of the ulema, whose expertise in manuscript production largely carried over to the new field of printing, continued to be assigned to important positions at the Imperial Press through the 1860s. Other specialists in manuscript production, such as calligraphers, were also integrated into the enterprise through typographic and lithographic printing.

In advancing these claims, my argument runs against a current in the traditional scholarship that holds that the Muslim religious classes, and perhaps Islam in general, were largely opposed to the introduction and spread of printing technology in the Ottoman realm. According to the evidence I have presented here, quite the opposite was the case: many members of the Ottoman ulema themselves pioneered, embraced, and shaped the development of the printing enterprise from typography to lithography in various ways. The same holds true for calligraphers, who facilitated the transition from the manuscript to the printed book by providing

154 BOA, İ. MVL. 479/21718, 12 Cemâziyelâhir 1279 (5 December 1862).

the aesthetic continuity necessary to appeal to audiences whose expectations were still largely shaped by the manuscript tradition.

What opposition there was seems to have been that of a more personal sort: an animosity directed against foreign agents of the press such as Blaque and Cayol, born of concerns for status and a fear of being edged out of the book business on the part of Ottoman Muslims seeking a place for themselves in the new world of print. In other words, it was a matter not of technophobia or bigotry but of trying to maintain their cultural and economic hold over books by adapting to the new technology at their own pace. If Blaque and Cayol did indeed become targets, this was, if anything, an indication of local Ottoman agents' vested interest in the press rather than the opposite.

The connections between such actors and the printing press should not come as a surprise. The Ottoman transition from the world of the handwritten manuscript to that of print was, as elsewhere in the world, gradual and marked more by continuity and overlap than by rupture. Traditional scribal culture continued to flourish. The Ottoman incunabula, or the stage where printed books looked very much like their manuscript versions, continued well into the mid-nineteenth century.¹⁵⁵ When Necib Asım (d. 1935) wrote his *Kitâb* in 1893, he could still buy manuscripts from booksellers with ease.¹⁵⁶ Nor was the continuity and overlap evident in the case of the press particularly unique. The Ottoman ulema, like the Muslim learned classes elsewhere in the Islamic world, were actively involved in many other modern institutions of the nineteenth century. As some of the most educated people in the empire, the printing enterprise constituted but one of the many areas in which they participated, contributed, and expanded their role in the period.

Yet if the involvement of the ulema and other actors of manuscript culture in the early years of the Ottoman press is in many ways unsurprising, the lack of research on the subject to date means that

155 For further studies on the Ottoman incunabula extending into the nineteenth century, see Hatice Aynur, "Arap Harfli Türkçe Kitaplarda İç Kapağın Gelişimi: 1826–1923," in *Yücel Dağlı Anısına*, ed. Evangelia Balta, Yorgos Dedes, Emin Nedret İşli, and M. Sabri Koz (Istanbul: Turkuaz Yayınları, 2015), 78–101; Mehmet Ali Akkaya, *Türk Beşikdevri Basmalarında Yazma Kitap Geleneğinin Etkileri ve İç Kapağın Gelişimi* (Istanbul: Hiperlink, 2015).

156 Necib Asım, *Kitâb* (Istanbul: Matba'a-i Safâ ve Enver, 1311).

the full implications of this involvement have yet to be investigated. As I suggest in the third section of this article, the ulema's growing role in the print enterprise was not a one-way street. Their newfound position in the press and the growing importance of the printed book seem to have had significant ramifications for the nature of scholarship and promotion within *ilmiyye* ranks. By the middle of the nineteenth century, a pattern began to emerge whereby the scholarly expertise of the ulema would get manuscripts printed, and the proliferation of printed books, in turn, created more job opportunities for other ulema. As scholarship and the world of print became increasingly intertwined, many members of the ulema came to view the printing enterprise as an extension of the traditional scholarly domain and sought, often successfully, to use their experience at the press to secure promotion in the scholarly career tracks, and vice versa. Others wrote recommendations to advance the careers of their colleagues or the fortunes of books they felt particularly deserving. And many from across the *ilmiyye* ranks competed for the prestige and monetary rewards that came with being a published author.

These developments raise several important questions. As scholarly work became increasingly linked to publishing, in terms both of prestige and financial reward, what consequences did this have for the nature of scholarship in the Ottoman milieu? Did scholars begin to write more popular tracks to appeal to a wider readership, which would have promised greater income? Did the cachet that came with being a published author affect career trajectories within the ulema ranks? What role did the scholarly endorsement play in this process, and what can such endorsements tell us about scholarly networks and intellectual currents and divisions during the period? And what of the role of the Ottoman ruling elite, long the principal patrons of scholarly production, and the growing number of private presses that emerged as alternatives to the state press?

Across the Muslim world, the ulema's close involvement with the printed medium would grow only more intense into the twentieth century, as they increasingly turned to the press to promote their religious agendas.¹⁵⁷ Studies examining the Hamidian period

157 See, for instance, Scott Reese, "'The Ink of Excellence': Print and the Islamic Tradition of East Africa," in *Manuscript and Print in the Islamic Tradition*, ed. Scott Reese (Berlin: De Gruyter, 2022), 217–42.

in particular demonstrate that the ulema came to supervise councils regulating religious publishing, thus allowing them to control and shape publications to a significant extent.¹⁵⁸ Given the growing prominence of publishing and the printed book and the simultaneous rise of new gatekeeping practices and mechanisms of control and surveillance, what dynamics affected whose voices made it into print and whose did not? And as competition for publication mounted, what new gatekeepers and gatekeeping practices emerged to decide what deserved to be printed and what did not?

These and other potentially promising lines of inquiry begin with an acknowledgment of the hitherto underappreciated role of the Ottoman ulema and other actors of manuscript culture in the rise of the press, a role I have sought to document here in the case of the early years of the Ottoman Imperial Press. It is my hope that future research into the burgeoning Ottoman world of print will follow up on these lines of inquiry, especially in the context of the increasingly complex world of publishing that began to emerge from the 1860s onward, when a more distinctively Ottoman print identity would be shaped by the participation of both traditional and new actors, who would utilize and manipulate technological tools to project their own agendas.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources (Archival Documents)

Presidency of the Republic of Türkiye, Directorate of State Archives, Istanbul

C. MF (Cevdet Maarif)

HAT (Hatt- Hümayun)

İ. DH (İrade Dahiliye)

İ. MSM (İrade Mesail-i Mühimme)

İ. MVL (İrade Meclis-i Vala)

MVL (Meclis-i Vala)

İ. DUIT (İrade Dosya Usülü)

A.MKT (Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı)

158 Dıġıroġlu, *Osmanlı'da Dini Matbuat*, 62–88.

- A. MKT. NZD (Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı)
A.MKT.MHM (Sadaret Mühhime Kalemi Evrakı)
HR. MKT (Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi)
MAD. MÜD (Maliyeden Müdevver)

Primary Sources (Newspaper)

Takvim-i Vekayi, no. 26, 153.

Primary Sources (Manuscripts)

Süleymaniye Library (SL)-Yazma Bağışlar, 201.

Primary Sources (Printed Books)

- Ahmed Lüfti Efendi. *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi tarihi*. Vol. 1. Edited by Münir Aktepe. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- . *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi tarihi*. Vols. 4–5. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- . *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi tarihi*. Vols. 6–8. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- . *Vak'a-nüvis Ahmed Lutfi Efendi tarihi*. Vol. 10. Edited by Münir Aktepe. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Aynî Efendi. *Dîvân-ı Belâgat-unvân-ı Aynî*. Istanbul, 1258.
- Bursevî İsmail Hakkı. *Pendnâme-i Attar Şerhi*. Istanbul: Darü't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, Muharrem 1267.
- El-Cezuli. *Delailü'l-hayrat ve şevariku'l-envar fi zikri's-salati ale'n-nebiyyi'l-muhtar*. Translated by Yusuf el-Harputi. Istanbul: el-Hac Muharrem Efendi'nin Taş Destgahı, 1275.
- de Kay, James Elsworth. *Sketches of Turkey in 1831 and 1832*. New York: J. J. Harper, 1833.
- Debbağzâde Numan Efendi. *Tuhfetü's-sukûk*. Istanbul: Dârü't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, Evâhir-i Rebülevvel 1259.
- Ebubekir Nusret Hoca. *Risâle-i Nusret Efendi, Mâ-hazar*. Istanbul: El-Hac Halil marifetiyle, 1279.
- Ebu'l-Bekâ Eyyub el-Kefevî. *Tuhfetü'ş-Şahan*. Istanbul: Matbaa-i Amire, 1258.
- Edirnevi Mehmed Mecdî. *Hadâiku'ş-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*. Istanbul: Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1269.
- Elliott, C. B. *Travels in the Three Great Empires of Austria, Russia and Turkey*. London: R. Bentley, 1838.

- Fâik Muhammed Hilmi. *Sergüzeşt-i Sâib Nihâd-ı Hindî*. Erzurum: Dördüncü Ordu-yu Hümayun Litoğrafya Destgahı, Receb 1282.
- Hamdan b. Osman Cezairî. *Tercüme-i İthafü'l üdeba*. İstanbul: Darü't-Tibâ'atî'l-Âmire, 1254.
- Haşim Belhî ed-Dihlevî. *Ma'rifetü't-tarik*. İstanbul, 1276.
- Karsizade Cemaleddin Mehmed. *Me'debetü'l-hutân*. İstanbul: Matbaa-i Takvim-i Vekayi', Evâhir-i Rebûlâhir 1252.
- . *Âyine-i Zurefa*. İstanbul: Kitabhane-i İkdâm, 1314.
- Kasapbaşızâde İbrahim. *Risâle-i İtikâdiyye*. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye: Tab'hâne-i Amire, 1258.
- Kethüdâzâde Arif Efendi. *Divân-ı Kethüdâzâde Arif*. İstanbul: Tab'hâne-i Amire, 1271.
- Kitâb-ı Fal*. İstanbul: Abdülvehhab Efendi, 1273.
- Mehmed b. Ahmed er-Rûmî. *Sübha-i sbyân*. İstanbul: Tophane İstihkam Alayları Litoğrafya Destgahı, 1264.
- Mehmed Esad Efendi. *Mahmûdü'l-eser fî tercemeti'l-Müstetrafi'l-müste'ser*. 2 vols. İstanbul: Darü't-Tibâ'atî'l-Âmire, 1261–63.
- . *Üss-i Zafer*. İstanbul: Darü't-Tibâ'atî'l-Âmire, Evâhir-i Şevval 1243.
- Mehmed Şevket. *Eser-i Şevket*. İstanbul: Evâhir-i Muharrem 1268.
- Mevlana Celeleddin-i Rumi (Muhammed b. Hüseyin el-Belhi). *Evrâd-ı Mevleviyye*. İstanbul: Bosnavi El-Hac Muharrem Efendi'nin Taş Destgahı, 1282.
- Muhammed b. Ebu Bekir İmamzade. *Şerhu Şir'atü'l-İslâm*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1273.
- Muhammed b. Kutbeddîn el-İznîkî. *Mürşidü'l-müteehhilin*. İstanbul: el-Hac Halil, Cumadelahir 1277.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Ta'bîrnâme-i Muhyiddin Arabî*. İstanbul: İbrahim Efendi marifetiyle, 1276.
- Murphy, Christopher. "Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing." In *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, translated by Christopher M. Murphy, edited by George N. Atiyeh, 286–92. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Mustafa b. İbrahim Bigalı. *Tuhfetü'l-İhvân*. İstanbul: Matbaa el Hac Muharrem Efendi el Bosnevi, Evâhir-i Şaban 1280.
- Mütercim Ahmed Asım Efendi. *Asım Efendi Tarihi*. Vol. 1. Edited by Ziya Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Necib Asım. *Kitâb*. İstanbul: Matba‘a-i Safâ ve Enver, 1311.
- Nev‘izade Ataullah b. Yahya. *Hadâiku‘l-hakâik fi tekmileti‘ş-Şekâik*. İstanbul, Evâsıt-ı Muharrem 1268.
- Nureddin Dimyatî. *Ferâidü‘l-leali fi Beyan-ı Esmâ‘l-müteali*. İstanbul: Dârü‘t-Tıbâati‘l-Âmire, 1258.
- Sezâî-yi Gülşenî. *Dîvân-ı Sezâî-yi Gülşenî*. İstanbul: Tophane İstihkam Alayları Litoğrafya Destgahı, 1267.
- Slade, Adolphus. *Turkey, Greece and Malta*. Vol. 2. London: Saunders and Otley Conduit Street, 1837.
- Şîrâzî, Cemal Hüseyinî. *Tercüme-i Ravzatü‘l-ahbâb fi siyeri‘n-nebî ve‘l-âl ve‘l-ashâb*. Translated by Mahmud Mağnisavî Benlizâde. İstanbul: Tab‘hâne-i Âmire, Evâhir-i Cemâziyelâhir 1268.
- Teotig (Teotoros Lapçinciyan). *Baskı ve Harf: Ermeni Matbaacılık Tarihi*. Translated by Sirvart Malhasyan and Arlet İncidüzen. İstanbul: Bir Zamanlar Yayıncılık, 2012.
- Toderini, Giambattista. *De la littérature des Turcs*. Vol. 1. Translated by Antoine Cournand. Paris: Chez Poinçot Libraire, 1789.
- . *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*. Translated by Rikkat Kunt. Edited by Şevket Rado. İstanbul: Yayın Matbaacılık, 1990.
- Ubicini, Abdolonyme. *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire*. Vol. 1. Translated by Lady Easthope. London: John Murray, 1856.
- Zeynîzâde Hüseyin Efendi. *Kâfiye mu‘ribi*. İstanbul: Abdurrahman Muhib Efendi ma‘rifetiyle, 1234.

Secondary Sources

- Akatay, Damla. “Discourses on Writing in the Early Modern Ottoman Biographical Dictionaries of Calligraphers.” Master’s thesis, Boğaziçi University, 2015.
- Akiba, Jun. “From Kadi to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period.” In *Frontiers of the Ottoman Studies: State, Province, and the West*, edited by Colin Imber and Keiko Kiyotaki, 43–60. London: I. B. Tauris, 2005.
- Akkaya, Mehmet Ali. *Türk Beşikdevri Basmalarında Yazma Kitap Geleneğinin Etkileri ve İç Kapağın Gelişimi*. İstanbul: Hiperlink, 2015.
- Aktepe, Münir. “Ahmed Lutfi Efendi.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2:97–98. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Arslan, Sami. *Osmanlı‘da Bilginin Dolaşımı-Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak-İznik Medresesi-Süleymaniye Medreseleri Dönemi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

- Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Auji, Hala. *Printing Arab Modernity: Book Culture and the American Press in Nineteenth-Century Beirut*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Aydüz, Salim. “Osmanlı Devleti’nde Müneccimbşılık Müessesesi.” *Belleter* 70, no. 257 (April 2006): 167–264.
- Aynur, Hatice. “Arap Harfli Türkçe Kitaplarda İç Kapağın Gelişimi: 1826–1923.” In *Yücel Dağlı Anısına*, edited by Evangelia Balta, Yorgos Dedes, Emin Nedret İşli, and M. Sabri Koz, 78–101. Istanbul: Turkuaz Yayınları, 2015.
- Babinger, Franz. “18. Yüzyılda İstanbul’da Kitabiyat.” In *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, edited by Nedret Kuran-Burçoğlu and Machiel Kiel, 1–62. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- Tek Başaran, Ayşe. “The Ottoman Printing Enterprise: Legalization, Networks and Actors: 1831–1863.” PhD diss. Boğaziçi University, 2019.
- Baysal, Jale. *Müteferrika’dan Birinci Meşrutiyet’e Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1968.
- Bektaş, Erhan. *Religious Reform in the Late Ottoman Empire: Institutional Change and the Professionalization of the Ulema*. I. B. Tauris, 2022.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. 2nd ed. London: Hurst & Company, 1998.
- Beydilli, Kemal. *İki İbrahim: Müteferrika ve Halefi*. Istanbul, Kronik Yayınları, 2019.
- . *Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog*. Istanbul: Eren Yayıncılık, 1997.
- . *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane Matbaası (1776–1826)*. Istanbul: Eren Yayıncılık, 1995.
- Burak, Guy. “Reliable Books: Islamic Law, Canonization, and Manuscripts in the Ottoman Empire (Sixteenth to Eighteenth Centuries).” In *Canonical Texts and Scholarly Practices: A Global Comparative Approach*, edited by Anthony Grafton and Glenn Most, 14–33. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- . “Sansür, kanonizasyon ve Osmanlı imzâ-takrîz pratikleri üzerine düşünceler.” In *Eski metinlere yeni bağlamlar: Osmanlı edebiyatı çalışmalarında yeni yönelimler*, edited by Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, and Ali Emre Özyıldırım, 96–117. Istanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşraf,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32:322–24. Istanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Coller, Ian. "Ottomans on the Move? Hassuna D'Ghies and the New 'New Ottomanism' of the 1830s." In *Mediterranean Diasporas: Politics and Ideas in the Long 19th Century*, edited by Maurizio Isabella and Konstantina Zanou, 97–116. London: Bloomsbury, 2016.
- Çavdar, Tuba. "Esad Efendi Kütüphanesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11:347. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çolak, Güldane. "Osmanlı Matbaacılığında Takvimhane-i Amire'nin Yeri ve Önemi." Master's thesis, İstanbul University, 2011.
- Conidi, Emanuela. "Arabic Types in Europe and the Middle East, 1514–1924: Challenges in the Adaptation of the Arabic Script from Written to Printed Form." PhD Diss., University of Reading, 2018.
- Derman, M. Uğur. "Ahmed Rakım Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2:117. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- . "Yesârizâde Mustafa İzzet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31:307–9 İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- . "Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisleri." In *Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı (10-11 Aralık 1979) Bildiriler*, 97–118. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1980.
- Dıñoırođlu, Filiz. *Osmanlı'da Dini Matbuat: Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.
- Dilbaz, Mahmut. *Askeri Modernleşmenin Dini Müdafaaı: Esad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- . *Dindar Modern İtaatkaar: Sultan II. Abdülhamid'in Eğitim Politikalarında İslam Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Eisenstein, Elisabeth L. *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- El Shamsy, Ahmed. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. New Jersey: Princeton University Press, 2020.
- Erbay, Halil İbrahim. "Teaching and Learning in the Madrasas of İstanbul during the Late Ottoman Period." PhD Diss., University of London, SOAS, 2009.
- Erdem, Yahya. *Türk Taş Baskıcılığı: Başlangıç Yılları ve İlk Kitaplar*. Ankara: Özel Yayın, 2022.
- Erginbaş, Vefa. "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape." In *Historical Aspects of Printing and*

- Publishing in Languages of the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 53–100. Leiden: Brill, 2014.
- Erken, Mehmet. “Geç Osmanlı Döneminde Matbaa ve Kitap Yayıncılığı (1857–1888).” PhD diss., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2023.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Kitap Ticareti: Sahaflar ve Kitapçılar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Fawzi, Abdulrazak. “The Kingdom of the Book: The History of Printing as an Agency of Change in Morocco between 1865 and 1912.” PhD Diss., Boston University, 1990.
- Gencer, Yasemin. “İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript.” In *The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*, edited by Christiane Gruber, 154–93. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- Grafton, Anthony. “The Importance of Being Printed: Review of ‘The Printing Press as an Agent of Change,’ by Elisabeth L. Eisenstein.” *Journal of Interdisciplinary History* 11, no. 2 (Autumn 1980): 265–86.
- Green, Nile. “Stones from Bavaria: Iranian Lithography in its Global Contexts.” *Iranian Studies* 43, no. 3 (June 2010): 305–31.
- . “Journeyman, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing.” *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 209–10.
- Güldöşüren, Arzu. “II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı.” PhD diss. Marmara University, 2013.
- Gür, Nagihan. “Klasik Türk Edebiyatında Takriz.” PhD Diss. Balıkesir University, 2014.
- Heinzelmann, Tobias. “Lithographic Prints.” *Manuscript Cultures* 9 (2016): 265–67.
- İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Yayınevi, 1955.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin and Hatice Aynur. “Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729–1848).” *Osmanlı Araştırmaları* 22 (2003): 219–50.
- İpşirli, Mehmet. “Ahmed Muhtar Beyefendi, Molla Bey.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2:105. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İskit, Server. *Hususi İlk Türkçe Gazetemiz Tercüman-ı Ahval ve Agah Efendi*. Ankara: Ulus Basımevi, 1937.
- Jeltyakov, A. D. *Türkiye’nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729–1908 Yılları)*. Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1979.
- Karateke, Hakan. “The Ottoman Official Gazette *Taqvim-i Veqayi*, 1831: An Ottoman Annal in Its Own Right.” In *Turkish Language, Literature, and*

History: Travelers' Tales, Sultans, and Scholars since the Eighth Century, edited by Bill Hickmann and Gary Leiser, 191–207. London: Routledge, 2015.

Khalid, Adeeb. "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (May 1994): 187–200.

Kırmızı, Abdulhamit. "Şer'an Olmadığı Halde Kanunen ve Nizamen: Osmanlı Uleması ve Tanzimat." In *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Esrler XIX. Yüzyıl*, edited by Ahmed Hamdi Furat, 31–71. Istanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Koloğlu, Orhan. *Takvim-i Vekayi: Türk Basınında 150. Yıl, 1831–1981*. Ankara: Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları, 1981.

———. *Osmanlı Basınının Doğuşu ve Blak Bey Ailesi*. Istanbul: Müteferrika Yayınları, 1998.

Kursar, Vjeran. *Croatian Levantines in Ottoman Istanbul*. Istanbul: The ISIS Press, 2021.

Kurşun, Zekeriya. "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdâfii Hamdan b. Osman Hoca (1773–1842)." In *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği (Dr. Cevdet Küçük Armağanı)*, edited by Haydar Çoruh and Zekeriya Kurşun, 25–56. Istanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013.

Love, Harold. *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Mahdi, Muhsin. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books." In *The History of the Book in the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 127–41. Surrey: Ashgate, 2013.

Marzolph, Ulrich. *Narrative Illustration in Persian Lithographed Books*. Leiden: Brill, 2002.

McKitterick, David. *Print, Manuscript and the Search for Order, 1450–1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Menchinger, Ethan. *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vâsîf Efendi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Özcan, Abdülkadir. "Karlızade Cemaleddin Mehmed." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7:312–13. Istanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özkal, Özlem and Onur Yazıcıgil. "Ottoman Typography towards Modernisation: Private Presses, Mass Media and a New Perception of Typographic Production." Paper presented at the Face Forward International Typography Conference, Dublin, Ireland, January 2015, https://www.academia.edu/43242191/Ottoman_Typography_

- towards_Modernisation_Private_Presses_Mass_Media_and_a_New_Perception_of_Typographic_Production, accessed 5 March 2023.
- Pedersen, Johannes. *The Arabic Book*. Translated by Geoffrey French. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Pfeifer, Helen. *Empire of Salons: Conquest and Community in Early Modern Ottoman Lands*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- Proudfoot, Ian. "Lithography at the Crossroads of the East." *Journal of the Printing Historical Society* 27 (1998): 113–31.
- . "Mass Producing Hourī's Moles, or Aesthetics and Choice of Technology in Early Muslim Book Printing." In *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, edited by Peter G. Riddell and Tony Street, 161–84. Leiden: Brill, 1997.
- Reese, Scott, ed. *Manuscript and Print in the Islamic Tradition*. Berlin: De Gruyter, 2022.
- . "'The Ink of Excellence': Print and the Islamic Tradition of East Africa." In *Manuscript and Print in the Islamic Tradition*, edited by Scott Reese, 217–42. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Robinson, Francis. "Islam and the Impact of Print in South Asia." In *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on Education, Religion, History and Politics*, edited by Nigel Crook, 62–97. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Roper, Geoffrey. "The History of the Book in the Muslim World." In *The Oxford Companion to the Book*, vol. 1, edited by Michael F. Suarez and H. R. Woudhuysen, 321–39. New York: Oxford University Press, 2010.
- Sabev, Orlin. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*. Istanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.
- Schulze, Reinhard. "The Birth of Tradition and Modernity in the 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing." *Culture and History* 16 (1997): 177–96.
- Schwartz, Kathryn A. "Meaningful Mediums: A Material and Intellectual History of Manuscript and Print Production in Nineteenth Century Ottoman Cairo." PhD diss., Harvard University, 2015.
- Taş, Abdullah Erdem. "Hassune Dagayyis yahut Hüseyin Mazhar Efendi: Trablus-Paris-Londra-Istanbul Hattında bir Osmanlı Münevveri." In *XVIII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, vol. 7, edited by Semiha Nurdan and Muhammed Özler, 1–24. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.
- Türesay, Özgür. "Osmanlı Devleti'nin Fransızca Resmi Gazetesi: *Le Moniteur Ottoman* (1831–1836)." *Kebikeç* 53 (2022): 157–214.

- . “The Political Language of *Takvim-i Vekayi*: The Discourse and Temporality of Ottoman ‘Reform’ (1831–1834).” *European Journal of Turkish Studies* 31 (2020).
- Ünver, İsmail. “Ayıntablı Aynî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4:270–71. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Vatansever, Nazlı. “Books as Career Shapers: The Reading Activities of Sahhaflarşeyhizade Esad Efendi (1789–1848) at the Rise of His Career.” In *Authors as Readers in the Mamluk Period and Beyond*, edited by Elise Franssen, 277–302. Venice: Ca Foscari, 2022.
- . “Sahhaflarşeyhizade Vakanüvis Esad Efendi’nin (1789–1848) Kendi Kaleminden Oto/biyografik Metin Parçaları.” *Toplumsal Tarih Akademi* 1 (2022): 8–21.
- Woodhead, Christine. “Puff and Patronage: Ottoman Takriz-Writing and Literary Recommendation in the 17th century.” In *The Balance of the Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, edited by Çiğdem Balım-Harding and Colin Imber, 395–406. İstanbul: Isis Press, 2000.
- YAZICI, Nesimi. *Takvim-i Vekayi: Belgeler*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1983.
- YAZICIĞİL, Onur Fatih. “Osmanlı Matbuatının Sekiz Punto Nesih Yazı Karakteri ve Türk Hurufat Yapımcısı Mehmed Emin Efendi.” *Sanat Tarihi Yıllığı* 31 (2022): 567–602.
- Yıldız, Gültekin. *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti’nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826–1839)*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Ziya. “Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11:341–45. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yurdakul, İlhami. *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı’nda Reform (1826–1876)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

GELENEKSEL YAZMA ESER AKTÖRLERİ VE 19. YÜZYILDA OSMANLI MATBAASI: UZUN SOLUKLU BİR DÖNÜŞÜM

Öz

Osmanlı matbaası üzerine yapılan çalışmalar uzun bir süre boyunca matbaanın yükselişinde ulema ve hattatlar gibi yazma eser dünyasının geleneksel aktörlerinin oynadığı rolü ihmal etmiştir. Tartışmaya dâhil edildikleri zaman bile bu aktörler genellikle yeni teknolojinin düşmanı olarak konumlandırılmıştır. Oysa hem ulema hem de hattatlar hızla değişen kültürel ortamda editoryal katkıdan matbaanın tekno-materyal yönlerine uzanan bir çeşitlilik içerisinde kendilerine yeni fırsatlar yakalamayı ve yeni sistemin parçası olmayı başarmışlardır. Bu makale ulema ve hattatların bilgi birikiminin devlet matbaası özelinde bilhassa 1860'lı yılların ortasına kadar matbu kültürün oluşumuna verdiği katkıyı vurgulamaya çalışmaktadır. Bir yandan bu aktörlerin matbaaya hızla adapte olup becerilerini yeni ortama taşıdıklarını gösterirken diğer yandan kendi mesleklerinin de yeni teknoloji ile karşılıklı etkileşim sürecine ışık tutmaktadır. Belki de daha önemlisi matbaa ile beraber yazılı kültür dönüşürken ilim geleneğinin kendisinin de bir değişim içerisine girdiğine ve bir kariyer alanı olarak ilmiyenin bundan payını aldığına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Modernizasyonu, Matbaa, Ulema, Editoryal Ekip, Hattatlar.

ARAP MÜZİK KONGRESİ (1932): TARİHSEL DEĞİŞİM, MİLLİ KİMLİK VE ÖZNEL ANLATILAR

Onur ÖNER

TRT2, İstanbul
onur.ioa@gmail.com
0000-0002-3994-4426

Öz

Bu çalışma, 1932'de Kahire'de düzenlenen Arap Müzik Kongresi'ni Mısır'ın I. Dünya Savaşı'ndan itibaren yaşadığı siyasal ve toplumsal gelişmelere paralel olarak ele almaktadır. İki dünya savaşı arasında dolaşımda olan Mısırlılık, Mısır milliyetçiliği ve Pan-Arapçılık, modern Mısır kimliğinin temsil alanlarından birisi olarak düşünülen Mısır müziğinin yeniden yapılandırılmasının arkasında işleyen düşünce biçimleriydi. Çalışma, kongre günlerini Arap Müzik Kongresi'nin de belirleyici dinamikleri olduğunu ileri sürdüğü ideolojik ve kavramsal tartışmaların penceresinden değerlendirmeyi önermektedir.

Kimi katılımcıların kongre esnasında tuttıkları günlükler ve yakınlarına hitaben yazdıkları mektuplar çalışmanın yoğunlaşacağı temel kaynaklardır. Bu metinler, olabildiğince rahat ve hatta kaygısız denilebilecek bir üslupla kaleme alınmış olmalarından ötürü kongrenin teknik seviyesi yüksek raporları ve makalelerinden daha renkli ve öznel dirler. Kongrede yaşanan tartışmalar, oluşan ihtilaflar, hizipleşmeler ve rekabetin doğurduğu gerginlikler yalın bir dil ve doğallıkla kâğıda dökülmüşlerdir. Bu metinler, sahip oldukları birbirinden farklı bakış açıları ve çok katmanlı

123

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 28 sayı 54 (2023/1): 123-163
Gön. Tar.: 12.02.2023
Kabul Tar.: 16.06.2023
Yay. Tar.: 03.07.2023
doi: 10.20519/divan.1250347

anlam dünyalarıyla kongrenin müzikolojik bağlamının dışına taşacak analizlere kapı aralayacaklardır.

Anahtar Kelimeler: Rauf Yekta (1871-1935), Arap Müzik Kongresi (1932), Mahmud Ahmed el-Hefnî (1896-1973), Arap Milliyetçiliği, Ben-Anlatısı.

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, Mısır'ın 1914'ten itibaren yaşadığı siyasal ve toplumsal dönüşümlere temas ederek, Arap Müzik Kongresi'ni daha geniş bir perspektif içerisinde ele almaktır.¹ Makale öncelikle kongrenin fikri arka planını oluşturan millilik ve Arap milleti kavramlarının oluşumuna odaklanacaktır. I. Dünya Savaşı'yla birlikte İngilizlere karşı tepkisel olarak gelişen Mısır milliyetçiliği, Mısırlılık ve pan-Arapçılık teorileri çerçevesinde modern Mısır kimliğini şekillendirir. Mısırlı liberaller, Batı-merkezli modernleşmeciler, reformist-İslâmcılar ve monarşistler, iki dünya savaşı arasında siyaset alanlarını genişletme mücadelesi vermektedirler. Bu çalışma, böylesi dinamik bir siyasi atmosferin içerisinde şekillenen Arap Müzik Kongresi'ni müzikolojik bağlamının ötesine taşıyarak, kongre öncesi ve sırasında yaşananları mevcut siyasal koşullar içerisinde değerlendirmeyi önermektedir.

Çalışmanın ağırlık merkezini şarkiyatçı Henry George Farmer (1882-1965)², müzik tarihi araştırmacısı, bestekâr Rauf Yekta (1871-1935)³ ve etnomüzikolog Robert Lachmann'ın (1892-

1 Makalenin farklı bir versiyonu "Ne Kahire Benzer İstanbul'a Ne De Arap Musikisi: Rauf Yekta Bey'in Kahire Notları (1932)" ismiyle 6-8 Ocak 2023'te İTÜ TDMK ve Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı ortaklığında düzenlenen *Uluslararası Rauf Yekta Sempozyumu*'nda (çevrimiçi) sunulmuştur. Sempozyum katılımcılarının değerlendirmeleri için teşekkür ederim. Makaleyi yayın öncesi okuyarak yorumlarıyla katkı sunan Ömer İpek ve Arapça kelimelerin imlalarında yardımcı olan Cankat Kaplan'a müteşekkirim. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* hakemlerinin yaptıkları yorumlar makalenin son şeklini almasına yardımcı olmuştur. Kendilerine teşekkürü bir borç bilirim.

2 Arap müzik tarihi üzerine yaptığı ilmi çalışmalarıyla otorite kabul edilen Henry George Farmer'ın biyografisi ve çalışmalarının dökümü için, Sadettin Ökten, "Farmer, Henry George," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 12: 173-174, 1995. Glasgow Üniversitesi'ndeki akademik kariyeri için, Israel J. Katz, *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music (Cairo 1932)*, (Boston: Brill, 2015), 25-83.

3 Rauf Yekta biyografisi için bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Hoş Sadâ: Son Asır Türk Musikîşinasları*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1958), 241-244. Mevlevî kültürüyle olan bağı açısından bir değeren-

1939)⁴ kongre izlenimleri oluşturacaktır. Farklı mesleki formasyonlara sahip katılımcıların günlük ve mektuplarına yansıyan kongre anlatılarının kimisinde önemsenmeyip tek cümleyle geçiştirilen bir mesele, diğerleri için tüm detaylarıyla aktarılacak kadar değerlidir. Kişisel süzgeçlerden geçirilen olaylar farklı bakış açılarıyla yazıya dökülür. Fakat anlatılardan edinilen genel intiba, ayrışmaların yakınlaşmalardan daha yoğun olduğu yönündedir. İhtilaflar, gerginlikler, çekişmeler ve mesleki rekabet gibi insani unsurların mercek altına alınmasının hem kongrenin karmaşık yapısını hem de anlatı sahiplerinin zihni arka planlarını tartışmak için yeni bir pencere açacağını düşünüyorum.

1. TARİH YAZIMINDA ARAP MÜZİK KONGRESİ

Kongreye farklı ülkelerden katılan uzmanlar izlenimlerini günlük, mektup, rapor ya da gazete makalesi gibi farklı yazı formla-

dirme için bkz. Süleyman Erguner, *Rauf Yektâ Bey: Neyzen – Müzikolog – Bestekâr*, (İstanbul: Kitabevi, 2003), 22-29. Rauf Yekta'nın memuriyet hayatına ait sicil dosyası için bkz. Onur Öner, *İstanbul'un Müzik Okulları: II. Meşrutîyet ve Şehrin Müzik Hayatındaki Değişimler*, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2022), 121-124. Rauf Yekta'nın yurt dışında yayınlanmak üzere Fransızca kaleme aldığı müzik yazıları için bkz. İlhami Gökçen ed., *Rauf Yekta: Fransızca Musiki Yazıları*, (Ankara: Ürün Yayınları, Tarihsiz). Gazete ve süreli yayınlarda çıkan yazılarının dökümünü içeren yüksek lisans çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmaların önemli bir kısmı, tez başlıklarındaki vaade rağmen içerik analizi yerine kataloglama ve transliterasyon yapmakla yetinirler, Hüseyin Özdemir, "Rauf Yektâ Bey'in Resimli Gazete, Yeni Ses ve Vakit Gazetelerinde Müsîkî İle İlgili Makalelerinin İncelenmesi," (Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Mehmet Öncel, "Rauf Yektâ Bey'in Atı, Yeni Mecmûa, Resimli Kitap ve Şehbâl Adlı Mecmûalarda Müsîkî İle İlgili Makalelerinin İncelenmesi," (Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

4 Robert Lachmann, Berlin Üniversitesi'nin Etnomüzikoloji Bölümü'nde Johannes Wolf ve Carl Stumpf'tan eğitim alır. 1922'de tamamladığı doktora Tunus şehir müziği üzerinedir. 1927'de Berlin'deki Milli Kütüphane'de (Staatsbibliothek) çalışmaya başlar. 1933'te, henüz kariyerinin başlarındayken, Prusya Bilim, Sanat ve Milli Eğitim Bakanlığı'ndan emekli edildiğine dair bir mektup alır. Devletle ilişkisi kesilen Yahudi kökenli akademisyenlerden birisi olarak, yeni bir hayat kurmak üzere Filistin'e yerleşir. 1939'da oldukça erken bir yaşta Kudüs'te hayata veda eder, Ruth Katz, "*The Lachmann Problem*": *An Unsung Chapter in Comparative Musicology*, (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003), 19-38. Ruth Katz'ın kitabına ulaşımı kolaylaştıran akademisyen Audrey Wozniak'a teşekkür ederim.

rında paylaşmışlardır.⁵ Arap coğrafyası için ilk olmakla birlikte Batı dünyasında da ender olarak rastlanabilecek çapta büyük bir müzik kongresine olan akademik ilginin, bilhassa 2000'lerin başından itibaren arttığı gözlemlenmektedir. Kongre sosyokültürel katmanlarıyla sadece müzik tarihi araştırmacıları için değil farklı disiplinlerden sosyal bilimciler için de bir araştırma sahasıdır. Bu çalışmanın yaklaşımına yakın birkaç araştırmayı ana hatlarıyla değerlendirmek gerekiyor. Ali Jihad Racy, kongre katılımcılarının müziğe, müziğin tarihine ve milli kültür konularına yaklaşımlarının mesleki formasyonlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade eder.⁶ Yazara göre, Arap müziğinde neyin ne kadar muhafaza edilip, ne ölçüde Batı müziğiyle temas etmesi, şehir ve dolayısıyla Avrupa müziğiyle henüz etkileşime geçmemiş yerel müziklerin konumuyla ilgili etnomüzikologlar (Almanlar ve Batı eğitilmiş Mısırlılar) ve şarkiyatçılar (Fransızlar, İngiliz ve İspanyol katılımcılar) arasındaki münakaşalar, iki disiplin arasındaki metodoloji farklılığından kaynaklanmaktaydı. Arap katılımcıların kategorik olarak bir grup içerisine konulamayacağını, konular üzerinden pozisyonlarını belirlediklerini belirtir. Kongrede marjinal bir grup olarak kültürel enternasyonalist Mısırlılar üzerinde duran Racy, Doğu-Batı parantezinin dışına taşıdıkları Batı müzik kültürünü insanlığın ortak mirası olarak görmelerine rağmen, tıpkı Avrupa'da eğitim almış Mısırlı modernleşme yanlılarına benzer bir biçimde, gelişmiş Batı müziği ve ona yetişmesi gereken Arap müziği ön kabulü üzerinden hareket etmelerini eleştirir.

Riggs'in, meşhur folklor araştırmacısı ve bestekâr Bela Bartók'un kongre izlenimleri ışığında kurduğu anlatısı, milli devletlerin oluşum süreçlerinde otantik müziklere yaklaşım biçimlerinden örneklerle, Arap Müzik Kongresi'nde meselenin ele alınma biçimlerine odaklanır.⁷ Yazar, Bartók'un kongre boyunca koruduğu mesafeli pozisyonun Arap müziği uzmanı olmamasında değil kongreye biçilen misyonla gösterilen sabırsızlık arasındaki orantısızlıkta aran-

5 Katılımcıların kongreye ilgili yayınları için bkz. Katz, *Henry George Farmer*, 259-260.

6 Ali Jihad Racy, "Historical Worldviews of Early Musicologists: An East-West Encounter in Cairo, 1932," *Etnomusicology and Modern Music History*, ed. Stephen Blum, Philip V. Bohlman, Daniel M. Neuman, (Urbana: University of Illinois Press, 1991), 68-91.

7 Kristy K. Riggs. "Bartók in the Desert: Challenges to a European Conducting Research in North Africa in the Early Twentieth Century," *The Musical Quarterly* 90/1 (Spring 2007): 72-89.

ması gerektiğini ifade eder. Yazara göre, Bartók'un milli devletlerin kültürel konulardaki hızlı adımlarının sebep olacağı uzun vadeli sonuçlara dair eleştirileri, Kahire'deki komisyon çalışmalarında yeterince dikkate alınmamıştır.

Anne Elise Thomas'ın 2005 yılında tamamladığı doktora tezinden neşet eden makalesi, kongrenin Mısırlı üyelerinin söylem analizleri üzerinedir.⁸ Kongrenin beklenen sonuçlara ulaşamamasını, Mısırlıların müziklerini Batı müziği ile mukayese ederek kendilerinde olmayan unsurları bir eksiklik olarak addetmelerine bağlar. Thomas'a göre, Mahmud Ahmed el-Hefnî'nin (ö. 1973) kongre öncesi yaptığı yayınlarda icra ve teori hakkında serdettiği düşünceler kongreyi açmaza sokmuştur. Bu ikisi arasında önceliğin teori olması gerektiğine inanan el-Hefnî, müzisyenlerin sistem ve organizasyon eksikliğinin Mısır müziğinin Batılı anlamda gelişememesinin nedeni olduğunu savunur. Bu sebeple Mısırlı müzisyenlerin önemli bir kısmı kongreye davet edilmez. Thomas, müzisyenleri ve icrayı karşısına alan bir tutumla atılacak adımların eksik kalacağına dikkat çeker.

Llano, kongrenin tek İspanyol katılımcısı Adolfo Salazar'ın (ö. 1958) kongredeki fonksiyonunu, sömürgeci güçler ve sömürülenler bağlamında değerlendirir.⁹ Yazara göre, müzikoloji disiplini Avrupa'nın Arap müziği çalışmalarındaki varlığını diplomatik bir dille meşrulaştıran, bir kültürel sömürgecilik aracıdır. Rif Savaşı'nda (1921–1926) İspanya ve Fas ağır kayıplar vermiş, bilhassa İngiliz ve Alman basını İspanya'yı acımasız ve kanlı bir zalim olarak resmetmiştir. Llano, İspanya'nın kongreyi Fas ve geniş Arap coğrafyasıyla arasındaki gergin ilişkileri yumuşatmak adına diplomatik bir fırsat olarak gördüğünü iddia eder. Salazar'ın kongre sonrası gazete yazılarını analiz eden Llano, Arap müziğinin İspanyol müziğine yakın ama ondan sanatsal olarak daha az gelişmiş olarak yansıtılmasına ve Avrupa'da bu müziği en kapsamlı biçimde anlayabilecek ulusun İspanya olduğuna dair imalara dikkat çeker. Yazar, Avrupa devletleri içerisinde Arapları anlama potansiyeli en

8 Anne Elise Thomas, "Intervention and Reform of Arabic Music in 1932 and Beyond," *Congrès des Musiques dans le monde de l'Islam*, (Fas: Assilah, 8-13 Ağustos 2007), 1-7; Anne Elise Thomas, "Developing Arap Music: Institutions, Individual, and Discourses of Progress in Cairo, 1932," (Doktora Tezi, US: Brown University, 2005).

9 Samuel Llano, "Empire, Diplomacy, and the Racial Imagination: Spain at the Cairo Congress of Arab Music (1932)," *The Journal of North African Studies* (2022).

yüksek devletin İspanya olduğunu savunan dönemin sömürgeci retoriğiyle Salazar'ın söylemi arasındaki benzerliğin tesadüf olmayacağını ifade eder.

2. HİDİVDEN KRALA, MISIRLILIKTAN ARAPÇILIĞA: MISIR'IN YAKIN TARİHİ (1914-1944)

Mısır XX. yüzyıla, Mısır hıdivi Tevfik Paşa'nın 1892'deki vefatıyla Viyana'daki eğitimini tamamlayarak yerine geçen oğlu Abbas Hilmi'nin (ö. 1944) yönetiminde girer. II. Abbas Hilmi, 1914'te İstanbul'dayken Mısırlı bir öğrencinin suikast girişimine uğrar, saldırıdan yaralı olarak sağ kurtulur.¹⁰ Aynı yıl, Osmanlı Devleti Almanya'nın yanında I. Dünya Savaşı'na girme kararı alınca, İngiltere, Mısır'da 18 Aralık 1914'ten itibaren sekiz yıl sürecek olan koruyucu ülke statüsünü ilan eder. Artık Osmanlı ile tüm idari bağlar koparılmıştır. İngiltere, Mısır'a Sultanlık olarak yeni bir statü verir.

Mısır'da savaş yıllarında yükselen milliyetçilik rüzgârının siyasi beklentisi, geçici İngiltere koruyuculuğunun savaş sonrası bitmesi ve yerine seçimle gelecek bir hükümetin alması yönündedir. Fakat İngiltere Mısır'da varlığını sürdürmeye devam edince 1918'den itibaren halk katılımının yüksek olduğu gösteriler düzenlenmeye başlar. Gösterilerin artık kontrol edilemeyeceğini gören İngiltere, 28 Şubat 1922'de Mısır'ın bağımsızlığını tanımak zorunda kalır.¹¹

1923'te parlamenter sisteme dayanan bir anayasa hazırlanmış ve Vafd Partisi lideri Saad Zağlul 1924'te halkın seçtiği ilk başba-

10 Donald M. Mckale, "Influence without Power: The Last Khedive of Egypt and the Great Powers, 1914-18," *Middle Eastern Studies* 33/1 (1997): 20-21.

11 Joel Beinin, "Egypt: Society and Economy, 1923-1952," *Egypt: Modern Egypt, From 1517 to the End of the Twentieth Century*, cilt 2, ed. M. W. Daly, (UK: Cambridge University Press, 1998), 312-313; 1919 yılındaki ayaklanmalar ile Kahire'de sayıları bini bulan kahveler, camiler ve Koptik kiliselerinin popüler direniş hareketlerindeki rollerini, gündelik siyaset ve mekân ilişkisi içerisinde inceleyen bir çalışma için bkz. Ziad Adel Fahmy, "Popularizing Egyptian Nationalism: Colloquial Culture and Media Capitalism, 1870-1919," (Doktora Tezi, The University of Arizona, 2007), 256-266; Mısır'da İngiliz varlığına karşı gelişen direniş ruhuyla, Mısırlılık kimliği ve kolektif toplumsal hafızanın belirginleşme süreçlerini popüler müzik ve gramfonun penceresinden inceleyen bir çalışma için bkz. Haley Leep, "Sa'ad Zaghlul's Gramophone: The Effects of Popular Music on the Egyptian Nation," *Intersect* 8/3 (2015): 1-15.

kan olarak göreve başlamış olsa da Kral ve İngilizler geniş yetki alanlarına sahipti. İngilizler, ülkedeki askeri varlığını ve siyasi nüfuzunu sürdürmeye devam etti. 1922 sonrası Mısır'ın denge sisteminin saç ayakları, önem sırasına göre, İngiltere, Kral ve Vafd Partisi olacaktı.¹²

Mısır'daki toplumsal dönüşümün izleri XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bilhassa hukuk alanında izlenebilmektedir. Mısır'da Osmanlı'nın Sünni İslâm anlayışına bağlı olarak şekillenen hukuk sistemine yönelik değişim taleplerinin, bizzat Mısır uleması içerisinde geldiğini not etmek gerekiyor. Yeni bir hukuk sistemine geçilme süreci, bağımsızlık talebi ve Mısır milli kimliğinin oluşmasıyla bağlantılı biçimde ilerlemekteydi.¹³ Değişim talebi Batı sistemiyle barışık olmayı önemsemekle birlikte temelinde İslâmî ve sivil bir hukuk sistemi oluşturulması yönündeydi. Tıpkı 1870'lerde Ahmed Cevdet Paşa'nın riyasetinde İstanbul'da kaleme alınan, temel fıkıh kaideleriyle uyumlu, sivil bir İslâmî kanun kodifikasyonu olan *Mecelle* gibi.¹⁴

Mısırlılık (*Egyptianism*), anti-emperyalizm ve milliyetçiliğin başkını olduğu 1914-30 arası Mısır siyasetine yeni bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Temelde, XX. yüzyılın siyasi hareketleri için dinin bir zemin teşkil edemeyeceği fikrinden beslenen Mısırlılık, ümmet kavramının çağdaş Mısır toplumu açısından kapsayıcılığını sorgular. Mısır'ın kendine has coğrafyasıyla ve insan karakteriyle Arap toplumlarından ayrıştığının altı çizilir. Mısırlılık fikrinin tarihle bağı sıkıdır. Tarihsel referans noktası, yeni kurulan milli devletlerin birçoğunda olduğu üzere, uzak bir geçmişe işaret eder: İslâm önce-

12 Raymond A. Hinnebusch, "The Reemergence of the Wafd Party: Glimpses of the Liberal Opposition in Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (1984): 100-101.

13 Farklı pozisyonlara sahip İslâmcı hareketlerin 1920-1950 arasında Mısır siyasetine etkileri için bkz. Clark Benner Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, (Leiden: Brill, 2006), 101-110.

14 *Mecelle*'de Batı hukuk sistemi etkileri ile kodifikasyonun Hanefi hukuk geleneğinden kopuş değil bir devamlılık ve dönüşüm çabası olduğu üzerine bir tartışma için bkz. Samy Ayoub, "The Mecelle, Sharia, and the Ottoman State: Fashioning and Refashioning of Islamic Law in the Nineteenth and Twentieth Centuries," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 2/1 (2015): 121-146. *Mecelle*'nin Roma hukukuyla olan bağları ve kodifikasyonun seküler yapısına dikkat çeken karşı argüman için bkz. Ahmet Cemil Yıldırım, "Ottoman *Mecelle* as a Secular Uniform Law Instrument," *International Journal of Turcologia* 10/19 (2016): 27-45.

si Mısır'ı, yani Mısır Krallıkları (firavunlar) dönemine. Antik Mısır medeniyetinin Yunan ve Roma medeniyetleriyle eşdeğer olduğuna yapılan vurgu, geçmişte böylesi bir medeniyet kurabilmiş Mısırlıların bunu modern dönemlerde de tekrarlayabileceğine olan inançla beslenmektedir.¹⁵

1930'lara kadar dolaşımda olan Mısırlılık kavramı, yerini yavaş yavaş Arapçılığa ya da Arap milliyetçiliğine bırakır. Özü itibariyle milliyetçi bir ideoloji olan Arapçılığın İslâmî ağırlığı azdır. Arapçılık ideolojisinin yayılması için daha geniş bir kültürel zemine ve din çeşitliliğine ihtiyacı vardır. Hıristiyan Arapların da Arapçılık şemsiyesi altına alınması önemlidir. Modern Mısır kimliğini İslâm kadar Doğu Hıristiyanlığının, Arap dili kadar Batı bilimi ve medeniyetinin teşkil edeceği fikri yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır.¹⁶

Mısır'ın milli bir devlet olma yolunda I. Dünya Savaşı'ndan itibaren yaşadığı siyasal gelişmeler, Arap Müzik Kongresi'nin düşünsel arka planını da belirlemekteydi. Kongre katılımcılarından Macar müzikolog Bela Bartók, kongrede hâkim bir milliyetçi ajanda olduğunu, katılımcıların kültürler ya da geleneklerden daha çok millilik vurgusu yaptıklarına dikkat çeker. Bölgede devletleri olmayan ama güçlü müzik geleneklerine sahip Ermeni, Kürt ve Keldani toplumlarının müziklerinin kongrede temsil edilmemiş olmalarını, bunu yanında Arapça konuşulmayan ve Arap devletleri arasında yer almayan Türkiye'nin davetliler arasında oluşunu, kongredeki milli müzik arayışlarının kanıtları olarak gösterir.¹⁷

15Israeli Gershoni, *Egypt, Islam and the Arabs*, Israeli. *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1986), 77-190.

16İbrahim I., İbrahim, "The Egyptian Intellectuals Between Tradition and Modernity: A Study of Some Important Trends in Egyptian Thought 1922-52," (Doktora Tezi, St. Antony's College, University of Oxford, 1967), 132-143. Suriye'de gelişen Arap milliyetçiliği, 1932'de Irak'ın, 1936'da Suriye ve Lübnan'ın bağımsızlıklarını kazanmaları, Mısır'da Arap milliyetçiliğinin gelişmesine katkı veren dış unsurlardır. Ayrıca, Filistin'de 1920'den itibaren baş gösteren Yahudi-Arap çatışmaları ve 1936 sonrası Nazi Almanya'sından Filistin bölgesine Yahudi göçünün artması da sebepler arasında sayılmalıdır, Jr. Arthur Goldschmith, *Modern Egypt: The Formation of a Nation State*, (US: Westview Press, 1988), 70-71; M. Lutfullah Karaman, "Filistin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 13: 89-103, 1996.

17Riggs, "Bartók in the Desert," 83-84.

3. 1930'LAR KAHİRESİ'NDE MÜZİĞİN YENİ DİLİ: EMPROVİZASYONDAN ORKESTRASYONA GEÇİŞ

XX. yüzyıl başı Mısır'ında, Asya ve Kuzey Afrika ülkelerinin bir kısmının sahip olduğu ve kökeni birkaç yüzyıl geriye gidebilen bir müzik geleneğinin varlığından söz edebilmek pek mümkün görünmüyor. Devamlılık ve zaman içerisinde oluşan kendine haslık gibi özellikleri belirginleşemeyen Mısır müzik kültürünü, müzikler arası ayırmadan çok etkileşim ve geçişkenlik karakterize etmektedir. Racy, Osmanlı/Türk hıdivlerin yaklaşık bir buçuk asırlık hükümdarlıkları boyunca yerel müziklere karşı mesafeli oluşlarının da Mısır müzik kültürünün sürekliliğine engel bir diğer etken olduğunu ifade eder.¹⁸

XX. yüzyıl başlarında müzikal manzarayı oluşturan parçalar, Kahire'ye yoğun bir Avrupalı müzisyen ve müzik eğitmeni göçü, müzik kayıt endüstrisinin pastada hızla büyüyen payı, müzikal tiyatro ve vodvil gibi yeni türlerin popülerleşmesi ve 1932'dan itibaren Mısır film endüstrisinin gelişimidir. Kaside gibi bir dönem rağbet gören, kayıtları yok satan müzik formları 1930'ların başlarında gözden düşmeye başlar. Bu türün önde gelen ismi Muhammed Abdülvahhâb (ö. 1991), emprovizasyonu sınırlarken orkestrasyon düzenlemelerine ağırlık veren eserler besteleyip seslendirmeye başlar. Daha geleneksel olarak, bir ud ve kanunun şarkı söyleyene eşlik ettiği *tahkt* müziği, sayıca birden fazla keman, çello, kontrbas, akordiyon, piyano ve birkaç vurmali çalgının eşlik ettiği büyük topluluklarla icra edilmeye başlar. Enstrüman sayıları artmış olmasına rağmen yapılan müzik çok sesli değildir. Melodilerin enstrümanlar arasında paylaştırıldığı tek sesli bir müziktir bu.¹⁹

Dini müzik sahasına bakıldığında, köy düğünlerinden zengin salonlarına, önemli bir dinleyici kitlesine sahip olan karilerin varlıklarını sürdürdükleri gözlemlenmektedir. Dini müziğin bir diğer kolu olan Sufi tarikatları, ritüellerinde ud, kanun, ney ve defin

18Ali Jihad Racy, "Music in Contemporary Cairo: A Comparative Overview," *Asian Music*, 13/1, (1981): 9-12. Zekâi Dede'nin (ö. 1897) 1846-1857 yılları arasında Mısırlı Prens Mustafa Fazıl Paşa'nın (ö. 1875) himayesinde Mısır'da yaşadığını biliyoruz, [Zekâizade] Ahmed, "Hafız Mehmet Zekâi Dede Efendi," *Türk Musikisi Klâsiklerinden Mevlevî Ayinleri*, cilt 16, ed. Zekâizade Ahmet, Dr. Suphi, Mes'ut Cemil, (İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1938), 815-816.

19Amnon Shiloah, "The Status of Traditional Art Music in Muslim Nations," *Asian Music* 12/1 (1980): 52.

yanında Batı kemarı da kullanılmaktadır. Türler arası geçişkenliğin en yoğun olduğu taraf belki de Sufi müzik kültürüdür. Şeyh Yusuf el-Menyelevî (ö. 1911) ve Şeyh Salama Hicazî (ö. 1917) bu gelenek içerisinde yetişip gramofon yoluyla meşhur olmuşlardır. Abdülvahhâb bir yandan yerel Sufi müzik geleneklerinden topladığı parçalarla sanatını beslerken, Rosssini ve Beethoven'ın bestelediklerinden de yararlanmaya çalışmıştır.²⁰ Batı enstrümanlarına ve ses kullanım tekniklerine aşina Kahire'nin önde gelen şarkıcılarının müzik eğitimleri çoğunlukla hafızlık ve Kur'an tilaveti eğitimiyle başlamıştır.²¹

Mısırlılar, Batı müziği kültürünü ülkede yaygınlaştırmak için Avrupa konservatuarlarına öğrenciler yolladılar. Türkiye'nin müzik politikalarına benzer biçimde, yerel müzikler içerisindeki motiflerden yararlanarak senfonik eserler bestelediler. Bu konuda en fazla etkilendikleri, Tchaikovsky, Rimsky-Korsakov ve Khachaturian gibi Rus bestekârlardı. Öte yandan, Fransız şansonlarından Amerikan cazına uzanan bir çeşitlikteki popüler Batı müziği Kahire'nin eğlence hayatındaki ağırlığını arttırmaktaydı.²²

4. KONGRENİN HAZIRLIK AŞAMASI VE AKTÖRLER

4.1. Arap Müziği Enstitüsü

Kongrenin tohumlarının atıldığı Arap Müziği Enstitüsü'nün (*el-Ma'hedu'l-Musikiyyi'l-'Arabiyye*) kuruluş hikâyesinin merkezinde, müzikle amatör olarak uğraşan Kahire'nin seçkin ailelerinin çocukları bulunuyor. 1913 yılından itibaren, çoğunlukla kanun icracısı Mustafa Ridâ'nın (ö. 1950) ev sahipliğinde düzenli olarak bir araya gelinen toplantıların ana eksenini, Batı müziği kavram ve tekniklerinin Batılı müzisyenler, eğitmenler ve kayıt cihazları yoluyla Arap müziğini tehdit eder hale gelmesi oluşturuyordu. Arap müzik mirasını koruma çabaları zaman içerisinde olgunlaşarak Arap Müziği Kulübü'nün (*Nâdiyu'l-Musikiyyi'l-'Şarkiyye*) teşekkü-

20 Racy, "Music in Contemporary Cairo," 12 ve 22.

21 Racy, "Music in Contemporary Cairo," 18.

22 Salwa El-Shawan, "Western Music and its Practitioners in Egypt (ca. 1825-1985): The Integration of a New Musical Tradition in a Changing Environment," *Asian Music* 17/1 (1985): 145-146; Racy, "Music in Contemporary Cairo: 19-20.

lüne yol açar. Kulübün sahnesinde icra edilen yerel Arap müzikleri müzikolojik bir yaklaşımla incelenmeye çalışılır. Yirmi yıl kadar süren ev toplantıları ve kulüp faaliyetlerinin ardından bir enstitü kurulması fikri doğar.²³

Kral Fuad (I. Fuad, ö. 1936),²⁴ kongrenin de yapılacağı binayı tahsis eder, yıllık bir bütçe bağlayarak enstitüyü destekler. 26 Aralık 1929'da Mustafa Ridâ'nın başkanlığında açılan enstitüde konuşan Kral, himayesi altında bir Arap Müzik Kongresi düzenlenmesini ister. El-Shawan, enstitünün Kahire'nin müzik hayatına olumlu katkılarından bahsettiği makalesinde, geleneksel müziklerin korunması ve hayatta kalması için müzisyenlere maddi olanaklar sağlandığını, düzenlenen eğitim programlarıyla müziğin daha geniş kitlelere yayılmasına vesile olduğunu ifade eder. Enstitü, müzisyenleri Arap müziği üzerine uzmanlaştırırken, Batı müziği teorisi ve performansı dersleri de vererek onları "ideal müzisyen" olarak yetiştirmeye çalışmıştır. Burada eğitim alarak yetişen müzisyenler hem nitelikleri hem de okulun sağladığı prestijle piyasadaki iş olanaklarına daha kolay erişebilmişlerdir.²⁵

²³Katz, *Henry George Farmer*, 114-115.

²⁴1917-1936 arasında Mısır kralı olan Ahmed Fuad Paşa, V. Hıdiv İsmail Paşa'nın (ö. 1895) en genç oğluydu. Babasının sürgün yıllarına denk gelen çocukluğu İtalya'da geçer. Torino'daki askeri akademide eğitim alır. Kahire Üniversitesi'nin kurulmasında etkin rol oynar. 1908-13 yılları arasında üniversitenin rektörlüğünü yapar, Mustafa L. Bilge, "Fuâd," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 13: 201-202. Modern Mısır kimliğinin oluşumunda önemli katkıları olan Kral, arşiv çalışmalarına önem verir. Mısır Kraliyet Arşivi'ni kurdurur ve 87 ciltlik bir Mısır tarihinin yazılması projesini himaye eder. Avrupa arşivlerinde hidivlerle ilgili tarihi kaynaklar üzerine araştırmalar yaptırır. Bu tarih anlatısının en dikkat çekici tarafı, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan itibaren ailenin yönetici seçkinlerini Mısır'ın çıkarlarını gözeten ve modern Mısır devletinin kurulması yolunda çalışan proto-milliyetçiler olarak öne çıkartmasıdır, Khaled Fahmy, *Mehmed Ali: From Ottoman Governor to Ruler of Egypt*, (England: Oneworld Publications, 2009), 116-117. Kral Fuad, devlet okullarının eğitim programlarına müzik teorisi ve performansla ilgili dersler koydurarak, toplum nezdinde müzik kültürüne karşı merak uyanmasına ve müzisyenlerin saygınlıklarının artmasına vesile olur, Salwa El-Shawan, "The Socio-Political Context of Al-Musika al-'Arabiyyah in Cairo, Egypt: Policies, Patronage, Institutions, and Musical Change (1927-77)," *Asian Music* 12/1 (1980): 88.

²⁵El-Shawan, "The Socio-Political Context," 95-96. Ümmü Gülsüm'ün müzikal gelişimi ve popülerleşmesinde okulun dolaylı da olsa katkısını belirtmek gerekir. 1920'lerin ortasında, henüz enstitü kurulmamışken, Arap Müziği Kulübü'ne müzik eğitimi almak için başvurur fakat o tarihlerde sadece erkek öğrenciler eğitime kabul edilmektedir. Babası bu engeli aşmak

4.2. El-Hefnî, C. Sachs ve Baron d'Erlanger

Kongrenin hazırlıklarından sorumlu olarak Organizasyon Komitesi Genel Sekreterliği görevine atanan Mahmud Ahmed el-Hefnî'nin (ö. 1973) kariyer çizgisi, Türk müziğinin Batılı bir zemin üzerinde şekillenmesini savunan Musa Süreyya²⁶ ile dikkat çekici benzerlikler göstermektedir. 1920'de ailesi tarafından tıp eğitimi için Berlin'e yollanır. İki yıl sonra tıp eğitimi bırakarak müzik eğitimi almaya başlar. Berlin Staatliche Hochschule für Musik'te flüt eğitimi alır ve 1925'te mezun olur. 1928'de Mısır devletinden aldığı bursla Friedrich-Wilhelms-Universität'de Prof. Curt Sachs²⁷ ve Dr. Robert Lachmann'ın gözetmenliklerinde yürüttüğü doktora

için okuldan hocalar tutarak kızına özel müzik eğitimi aldırır. Kahire'nin seçkin ailelerinden olan ve kulüp yöneticisinin eşi Ruhıyya al-Mahdi, Ümmü Gülsüm'ün görgü ve nezaket kuralları bakımından gelişimine yardımcı olur. Kahire'nin köklü aileleriyle tanışmasına aracılık eder, Virginia Danielson, *The Voice of Egypt: Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), 56-58.

26 Giriftzen Asım Bey'in oğlu olan Musa Süreyya, 1884'te Üsküdar'da doğar. 1910'da devlet bursuyla Berlin'e gider, Prusya Kraliyet Akademisi'nde müzik eğitimi alır. Devlet okullarında müzik öğretmenliği, 1923'ten itibaren Dârü'l-elhân'da müdürlük yaptı. Dârü'l-elhân'da 1926'da Türk müziği şubesinin kapatılarak eğitiminin durdurulması, devlet okullarında sadece Batı müziği eğitimi verilerek yaygınlaştırılması gibi dönemin keskin kültür politikalarının uygulayıcıları arasındaydı. 1927'de devlet okullarında okutulması için Batı müziğinin temel prensiplerini içeren *Mûsikî Kitabı*'nı yazdı. Müzik öğretmenliğinden ayrıldıktan bir yıl sonra, 1932'de İstanbul'da vefat etti, Mustafa Rona, *50 Yıllık Türk Musikisi: Bestekârları, Besteleri Güftelerile*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1960), 158; Güneş Ayas, *Müziği Boğan Gürültü: İdeolojinin Kışkacındaki "Musiki"*, (İstanbul: İthaki, 2018), 99-100; Yıllar Turan, "Mûsa Süreyya Bey'in Mûsikî Kitabı'nın Çeviriyazımı ve İncelemesi," (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2019).

27 Berlin doğumlu Prof. Curt Sachs, Berlin Üniversitesi'nde sanat tarihi alanında tamamladığı doktorasından sonra çalışmalarını esas ilgi alanı olan müzik tarihine kaydırır. Organoloji alanında 1913 yılında yayınladığı çalışması, enstrümanların 200 yıllık değişimini analiz etmektedir. Erich Moritz von Hornbostel ile birlikte yaptıkları enstrümanların tasnifi modeli, bugün hala Sachs-Hornbostel sistemi olarak bilinmekte ve kullanılmaktadır. Yahudi kökeninden dolayı 1933'te Nazi Partisi'nce görevlerinden el çektirilen Sachs, önce Paris'e bir müddet sonra New York'a yerleşir. 1959'daki vefatına kadar New York Üniversitesi ve Columbia Üniversiteleri'nde dersler verir, Martin Elste, "Curt Sachs: Berlin, Paris, New York – Pathways of Musicology," Sergi Kitapçığı, Berlin: Musikinstrumenten-Museum, 29 Haziran - 1 Ekim 2006, 1-24.

çalışmasını 1930 yılında tamamlar. Doktora tezi İbn Sina'nın *Kitab al-Najat* adlı eserinin müzikle ilgili bölümünün Almanca edisyon kritiğidir. Almanya'da yanlarında kaldığı müzisyen bir ailenin kızı olan Gertrud ile evlenir. Doktora sonrası Mısır'a döndüğünde, hükümet tarafından müzik eğitimi müfettişliğine atanır. Devlet okulları için yeni bir müzik eğitiminin programını hazırlar.²⁸

Enstitü başkanı Mustafa Ridâ, el-Hefnî'den kongrenin danışmanlığını yapacak Batılı bir müzikologla temasa geçmesini ister. El-Hefnî, hocası Prof. Curt Sachs'ı işaret eder. Mustafa Ridâ, 1929 Temmuz'unda Prof. Sachs'a cevaplarını kralın onayına sunacağını belirterek aşağıdaki soruları içeren bir mektup yazar.

- Batı müziği teknik prensipleri doğrultusunda Arap müziği ne şekilde yenilenmelidir?
- Arap müziği enstrümanlarında ton çeşitliliğini sağlamak için ne tür modifikasyonlar yapılabilir?
- Mısır'ın müzik eğitiminde, var olan modal ve ritmik özellikler korunarak, kapsayıcı bir eğitim programı nasıl oluşturulmalıdır?
- Müzik enstrümanları müzesi nasıl organize edilmelidir?
- Mısır'ın yerel müziklerini toplamak, sınıflandırmak ve analiz etmek için en uygun yöntemler nelerdir?

Mısır'a davet edilen Prof. Sachs, 1930 Şubat'ının sonlarında Kahire'ye gelir. El-Hefnî'yle iki ay kadar çalışırlar. Prof. Sachs, mektupta bahsedilen noktaları da kapsayan 27 sayfalık bir rapor yazar. Fakat bu rapor ne o gün ne de daha sonra yayınlanacaktır.²⁹

Bir diğer kritik figür, meşhur müsteşrik Baron Rodolphe d'Erlanger'dir (ö. 1932). Kongre boyunca gölgesinin dolaşmasına rağmen organizasyondaki rolü muğlak ve tartışmalıdır. 1931'de enstitüden bir grup tarafından Kral Fuad'a Baron'un ismi önerilir. Kral, d'Erlanger'i Organize Komitesi İkinci Başkanı olması için Mısır'a davet eder. Fakat Maarif Nezareti ve enstitü yetkilileri arasında krize neden olan bu davet yüzünden kongre başlangıcı dahi ertelenir. D'Erlanger, Ocak 1931'de Kahire'ye gelir, üç hafta boyunca kongre üzerine çalışmalar yapar. Enstitüdeki çalışmalarına Tunus'ta devam etmek için Kral Fuad'dan izin ister. Baronun sağlık sorunları vardır ve ılıman ikliminden dolayı, 1881'den beri

²⁸Katz, *Henry George Farmer*, 119.

²⁹Katz, *Henry George Farmer*, 116-117.

Fransa'nın koruyucu ülke olduğu, Tunus'ta yaşamaktadır. Tunus'a döner ve 1931 Ekim'inden 1932'nin Mart'ına kadar Arap müziğinde hâlihazırda kullanılan makamlar ve ritimler üzerine yoğunlaşır. Baronun Tunus'taki mesai arkadaşı Halepli neyzen, bestekâr ve müzik öğretmeni olan Ali isimli bir Mevlevî dervişidir.³⁰ Derviş Ali (ö. 1952) Kahire'de yaşamakta ve buradaki Mevlevîhânedeyne neyzenlik yapmaktadır. Ayrıca, Halep Mevlevîhânesi'yle de irtibat halindedir. Baron, derviş Ali ile ilk kez Kahire'deki Mevlevî tekkesinde tanışır.³¹ Tunus'ta yaklaşık altı ay boyunca süren mesailerini, makam

30 Rauf Yekta Bey'in günlüklerinin VII. bölümünde Derviş Ali'nin bahsi geçmektedir: 1 Nisan 1932 Cuma günü Şair el-Mehdi'deki çalgılı kahveye gittiğini, yanında kongre katılımcılarından Şeyh Ali Derviş'in de bulunduğunu belirtir. Derviş Ali'ye dair bilgiler sunar: 1872 Halep doğumlu olan dervişin 1914-18 harp yıllarında Kastamonu Mevlevîhânesi'nde neyzenbaşı olduğunu, aynı zamanda Kastamonu Sultanisi'nde musiki öğretmenliği yaptığını belirtir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra Türkiye'den ayrılarak Mısır'a yerleştiğini, ileride kendisiyle ilgili ayrıntılı bir yazı yazmayı düşündüğünü belirtir, İsmail Baha Sürelsan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -VII-," *Musiki ve Nota* 3/34 (Ağustos 1972): 5. Farmer, Derviş Ali'nin kongre davetlisi Tunus ekibine Mısır seyahatinde eşlik ettiğini belirtiyor, Katz, *Henry George Farmer*, 309.

31 D'Erlanger, meşhur kitabında Halepli neyzen Ali'den şöyle bahsetmektedir: "...1880 civarında Halep'te doğmuştur. İlk gençliğinde Halep Mevlevîhânesi'ne devam edermiş. Mevlevîliğe burada intisap etmiş. Türkiye'de dervişler tekkeler kapansa da Süfi kimlikleriyle övünmeye devam ederler. Repertuarı geniştir. Hamparsum notasını kullanmayı bilirmiş. Neyzen olarak mukabelelere katılır, neydeki ustalığı takdir kazanmıştır. 1927 sonrası Arap coğrafyasında seyahatler etmiş, nihayetinde Mısır'a yerleşmiş. Tanıştığımızda Kraliyet Enstitüsü'nde bir dizi şarkıyı notaya geçirmişti. Mısır hükümeti kendisinden faydalanma talebimiz doğrultusunda Tunus'a gelmesine müsaade etmiştir. Kongreyle ilgili hazırlıklara iştirak etti. Daha evvel Tunus'ta da bulunmuş ve bir enstitüde Arap müziği hakkında dersler vermiştir. 1939'da harp koşullarının belirmesi üzerine Tunus'tan ayrılıp Halep'e dönmüş..."", Baron Rodolphe d'Erlanger, *Essai de codification des règles usuelles de la musique arabe moderne: echelle générale de sons, système modal*, 5, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949), 380-81. Kaynağı tedarik eden ve Fransızca çevirisini yapan Prof. Cem Behar'a teşekkür ederim. Halep ve Kahire müzik geleneklerinin yapısal özelliklerinin mukayese edildiği bir çalışmada hem derviş Ali'nin biyografisi sunulmakta hem de D'Erlanger ve Derviş Ali'nin kongre öncesi işbirliğine dair tespitler yer almaktadır. Buradaki bilgiler ışığında Rauf Yekta'nın vermiş olduğu biyografik malumatın eksik ve hatalı tarafları ortaya çıkmaktadır. Derviş Ali 1830'larda Mısır'dan Halep'e göçen bir aileye mensuptur ve 1884'te Halep'te doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini tamamladığı Halep'teki devlet okulunda Türkçeyi öğrenmiştir. 1914'te girdiği sınavı kazanarak 1923'e kadar kalacağı Kastamonu'ya müzik öğretmeni olarak atanır. 1923 sonrası Halep'e döner. 1927'de Şark Müzik Kulübü'nde müzik öğretmen-

üzerine kongrede hazırlanan raporlar ve bilhassa Tunus delegasyonunun kongredeki sunumları için yol gösterici olur. 1932 Nisan'ının ortalarında el-Hefnî Tunus'a gelir ve d'Erlanger ile birkaç gün boyunca Prof. Sachs'ın hazırladığı raporları gözden geçirirler. Kongrede tartışılacak konular, araştırmacılar ve müzisyenlerle ilgili son detayları görüşürler. 1932 Mart'ında derviş Ali kongre açılışı için Kahire'ye geri döner. Baronun sağlığı gittikçe bozulmaktadır ve Kahire'ye seyahat edebilecek durumda değildir. D'Erlanger, 1932 yılının Ekim ayında Tunus'ta vefat eder.³²

5. ÖZNELİK, İHTİLAFLAR VE REKABET: KONGRENİN ŞAHSİ BOYUTLARI

Çalışmanın bu bölümü, Henry George Farmer, Rauf Yekta ve Robert Lachmann'ın kongre anlatıları üzerinden gerginlikler, kişisel husumetler ve mesleki rekabetin boyutlarını tartışmaya açacaktır. Başkalarınca okunma kaygısı duyulmadan yazılan günlükler ve aile yakınlarına hitaben kaleme alınan mektuplar oto-sansürün olabildiğince devre dışı kaldığı yazı türleridir.³³ Yazılanlar ister Kahire'nin şehir hayatına ya da insanlarına, ister kongredeki teknik meselelere dair olsun öznelirdir ve kişisel yargılarla örülmüşlerdir.

Farmer genel tespitlerini kongre başladıktan birkaç gün sonra kâğıda döker: "...The Arabs want to modernize everything, and the Europeans (with a few exceptions) want to preserve the

liği yapmak için Kahire'de bulunur. Mesleki hayatını Arap coğrafyasının farklı noktalarında sürdürmeye devam eder. İkametgâhı 1930'larda Tunus, 1940'larda Bağdat'tır, Lisa Lino, "Inheriting the Ghammâz-oriented Tradition: D'Erlanger and Aleppine Maqâm Practice Observed," *Ethnomusicology Forum* 18/2 (Kasım 2009): 265-266.

³²Katz, *Henry George Farmer*, 120-124.

³³Günlük, bir yazı türü olarak biyografi, otobiyografi ya da hatırat gibi ben anlatılardan farklı bir yerde durmaktadır. Yapısal olarak, girişi ve sonucu olan tutarlı bir yazı formu değildir. Anlatı birbirinden kopuk parçalarla ilerler. Bir gün yazılanlar ile ertesi günküleri arasında bir bütünlük bulunmaz. Bilakis, kopukluklar ve akıştaki boşluklar günlük formunun karakteristiğidir. Süreklilik arz etmez, hayatın belirli bir süresi boyunca devam eder. Örneğin, çocukluk dönemi, okul yılları ya da bu çalışmanın kaynakları olan günlüklerde olduğu gibi bir seyahat esnasında. Ve bir gün aniden kesilir. Hatta, son gün yazılanlardan günlüğün artık devam etmeyeceği dahi anlaşılmaz, Jeremy D. Popkin, Julie Rak, ed., *Philippe Lejeune. On Diary*, (US: University of Hawaii Press, 2009), 168-174.

old.”³⁴ Kongrenin gidişatından memnun olmayan Farmer, belki de aşırı beklentiyle oluşan gergin atmosferden şikâyetçiydi. Kral Fuad’ın kongre açılışında okunan metni, Farmer’ın düşüncelerinde çok da yarılmadığını göstermektedir: “...Mısır’daki Arap Musikisi Kongresi’ne katılacak olan Batılı müzikologlar Arap müziğini mükemmel hale getirecek yolları ortaya çıkaracak, bilimin tartışılmaz kurallarını önceleyecek ve bunların öğretilmesini yaygınlaştıracaklardır”.³⁵

Farmer’ın 27 Şubat ve 8 Nisan aralığında tuttuğu Kahire günlüklerinde kongredeki ilmi meseleler önemlidir. Fakat asıl ilginç bölümler Avrupalı ama bilhassa Alman katılımcılarla ilgili olanlarıdır. Günlükler, Doğu ilimleriyle uğraşan Batılı profesyoneller arasındaki sert rekabeti yansıtan ifadelerle doludur. Farmer, Almanları dikkat çekici ölçüde olumsuz taraflarıyla resmeder. Almanların karar mekanizmalarında önde olmaları, kongre idaresini ellerine almaları, Mısırlı katılımcılar üzerindeki nüfuzları ve diğer Batılı uzmanların kongredeki etkisiz pozisyonları onu hayli sınırlandırmaktadır. Almanlarla ilgili kişisel görüşleri kimi zaman sömürgeci bir renge de bürünür. 14 Mart sayfasında, Arap Müziği Enstitüsü’nde Mısır Maarif Bakanı Hilmi İsa Paşa (ö. 1953) ile tanıştırıldığını yazar. Hilmi İsa Paşa’ya, Britanya İmparatorluğu’nun Fransa, Almanya ve İtalya’nın toplam sömürgelerinden daha fazla toprağa sahip olduğunu ama kendisinin Britanya adına kongredeki tek temsilci olduğunu söyler. Bir İngilize karşın diğer üç ülkenin kongredeki katılımcı sayısı on altıdır. Hilmi İsa Paşa gülümser ve Arapça olarak “nicelik değil nitelik önemli” diye karşılık verir.³⁶ Sömürgeci bir bakış açısına sahip olduğunu -belki de farkında olmadan ortaya koya Farmer, İngiltere’nin nüfuz bölgesinde diğer Avrupalıların at koşturmasını istemiyordu ve bu durumu da açıkça ifade etmekte bir beis görmüyordu.

Farmer, Almanların tavır ve davranışlarından gözüne batanları günlüklerine aktarmaktan imtina etmez. Mısırlı bakanın toplu fotoğraf çekirtmek istediğinde Almanların en önde bulunma gayretleri, bir cami ziyaretinde Dr. Lachmann’ın sesli bir şekilde dua okumaya başlaması gibi davranışları Almanları onun gözünde fazla iddialı, çevrelerini umursamayan ve biraz da görgüsüz olarak tasvir etmesine yol açacaktır.³⁷

34Katz, *Henry George Farmer*, 147-148.

35Katz, *Henry George Farmer*, 111-112.

36Katz, *Henry George Farmer*, 158.

37Katz, *Henry George Farmer*, 158 ve 173.

Yine Almanlarla ilgili olarak, 25 Mart notları kayda değerdir. Kongre asistanlarından Fuad, Dr. Lachmann'ın çölde yaşayanların müziklerini kaydetmek için bir gezi yapacağını ve bunun için finansör bulunduğunu söyler. Bu bilgiye nasıl ulaştığını Fuad'a sorduğunda, Alman heyetinin her sabah sekreterlik odasında toplandığını ve kongrenin gidişatıyla ilgili sohbet ettiklerini belirtir. Farmer'a bir gün erken vakitte sekreterliğe gelirse Almanları görebileceği bilgisini verir. Farmer üşenmez ve ertesi sabah gider: Almanlar oradadır.³⁸

28 Mart sayfasında, kongre katılımcılarından Sidi al-Menubî el-Senusî'nin (ö. 1966), Almanları buldukları her yere problem getiren veba mikrobuna benzettiğini, Dr. Lachmann ve Prof. Sachs'ı kastederek Yahudiliklerine dem vurduğunu söyler. Buradan, Farmer'ın anti-Semitik ifadeyi onayladığı anlamı çıkarılmasa da Almanlara karşı hissettiklerinde yalnız olmadığını bilmek hoşuna gitmiş olmalıdır. El-Senusî, D'Erlanger'nin asistanıdır ve Tunus kongre heyetinde Baron'u temsilen bulunmaktadır. Dahası, patronu D'Erlanger de Yahudi kökenli bir aileye mensuptur.³⁹

Rauf Yekta'nın günlüklerinde bu tür kişisel çekişmeler hemen hemen yok gibidir. Kongrede "Makam, İkâ ve Telif Komisyonu" başkanı olan Rauf Yekta, komisyonlar arasında birbirileriyle kesişen meseleler yüzünden münakaşalar olduğunu, bunun da gerginliklere yol açabildiğini söyler.⁴⁰ Farmer'ın üzerinde uzun uzun bahsettiği meseleler Rauf Yekta'nın günlüklerinde neredeyse yok hükmündedir.

Rauf Yekta'nın kongrenin kapanışında yaşananlarla ilgili aktardığı bir anekdot bu kapsamda değerlendirilebilir. Maarif Nazırı kongre kapanışında katılımcılarla toplu bir fotoğraf çekilmesini ister. Makinenin kadrajı bütün katılımcıları alamayınca kısım kısım poz vermeleri istenir. Almanlar ve Fransızlar bir arada değil de ayrı ayrı fotoğraf çekirmek istediklerini belirtirler.⁴¹ Rauf Yekta bu durumu not eder ama nedeni üzerine durmayı gerekli görmez. Rauf Yekta'nın anlatısında Avrupalılar bir bütün olarak tasvir edilir, aralarındaki nüansları anlamamızın imkânı yoktur. Bunu ya önemsiz

³⁸Katz, *Henry George Farmer*, 170-173.

³⁹Katz, *Henry George Farmer*, 309.

⁴⁰İsmail Baha Süreîsan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkisi Kongresi» ne dâir notları -VI-," *Musikî ve Nota* 3/33 (Temmuz 1972): 6.

⁴¹İsmail Baha Süreîsan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkisi Kongresi» ne dâir notları -III-," *Musikî ve Nota* 3/30 (Nisan 1972): 4.

bulur ya da hikâyenin bu tarafının, yani Avrupalılar arasındaki çekişmelerin, farkında değildir.

1 Nisan sayfasında, kendisinden kongre kapanışında bir konuşma yapması istendiğini öğreniriz. Farmer, bu iş için daha uygun kişi olduğunu düşündüğü Carra de Vaux'u (ö. 1953)⁴² işaret eder. Farmer'ın konuşma yapma konusundaki isteksizliğinin bir nedeni de kongrenin iki dili olan Fransızca ve Arapçayı akıcı konuşamamasıdır. Komisyonda yapılacak oylamada Baron Carra de Vaux'a herkesin rahatlıkla destek vereceğini düşünmüştür. Fakat oylama sonucu beklediği gibi gelişmez. Kapanış konuşması için Prof. Sachs seçilir. Almanların, Mısırlı delegelerin oyunu Prof. Sachs'a yönlendirdiğini sonradan öğrendiğini belirtir. Almanların daima organize hareket ettiği notunu düşer.⁴³

İleriki sayfalarda daha detaylı değineceğim bir kaynak var. Dr. Lachmann'ın kongreden ailesine hitaben yazdığı mektuplar. Mektuplardaki bazı ifadeler Farmer'ın Almanlar hakkında yaptığı olumsuz değerlendirmeleri yeniden gözden geçirmeyi gerektiriyor. Örneğin, 11 Mart tarihli mektubunda, Farmer'ın Arapça seviyesinin yüksek ama kitabi olduğunu, dahası Fransızca da konuşamadığını belirtir. Dr. Lachmann, kendisinin daha düşük seviyedeki Arapçasıyla günlük işleri görmesine yardımcı olduğunu ifade eder. Farmer hakkında olumsuz bir beyanı yoktur, hatta gayet iyi anlaştıklarını ifade eder.⁴⁴ 16 Mart tarihli mektubunda, kongreye katılan diğer Almanlarla aynı yerde konakladıklarını, onların Metropolitan Oteli'nde kaldıklarını söyler. Dr. Hornbostel,⁴⁵ Prof.

42 Arap dili, tarihi ve İslâm dini üzerine çalışmaları bulunan meşhur şarkiyatçı Bernard Carra de Vaux, Paris'teki Institut Catholique'te Arapça profesörlüğü yapmıştır. Etrüsk dili ile Türkçe arasındaki ilişkiye işaret eden çalışmaları, Türkiye'de 1935-1936 yıllarında tartışılan Güneş-Dil Teorisi'ne ilmi dayanak oluşturmuştur. İlhan Kutluer, "Bernard Carra de Vaux," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 7: 159-160, 1993.

43 Katz, *Henry George Farmer*, 180-182.

44 Katz, "The Lachmann Problem", 308.

45 1877'de Viyana'da doğan Erich von Hornbostel, baba tarafından Saxon bölgesinin soylu Hornbostel ailesine mensuptur. Viyana Üniversitesi'nde kimya alanında doktora yapar. Prof. Curt Sachs'la ortak çalışmalarının ürünü olan müzik enstrümanların tasnifi modeli (Sachs-Hornbostel sistemi) 1914 yılında yayınlanır. Tanınmış bir soprano olan annesi Helen Magnus bir Yahudidir. Almanya'da gittikçe ağırlaşan anti-Semitik iklim yüzünden 1933'te Amerika'ya yerleşir. Sürgün üniversitesi olarak bilinen New York'daki New School of Social Research'te ders vermeye başlar. 1934'te Londra'ya taşınır ve Cambridge Üniversitesi'nde çalışmalarına devam

Wolf⁴⁶ ve Prof. Sachs'la devamlı beraber hareket etmek ve birlikte zaman geçirmek zorunda kalmadığı için mutlu olduğunu belirtir.⁴⁷ Dr. Lachmann'ın ifadeleri, Farmer'ın organize bir takım gibi ahenk içerisinde olduklarını düşündüğü Alman delegasyonu anlamıyla çelişmektedir. Farmer da Almanlar arasındaki ihtilafları fark etmekte zayıf kalmıştır.

Farmer, Almanları negatif bir dille betimlerken, Fransız şarkiyatçılara yönelik bakışı tam tersi istikamettedir. Baron Carra de Vaux ve Baron Rodolphe d'Erlanger'e karşı hayranlıkla karışık bir saygı duymaktadır.⁴⁸ Onları yetkin araştırmacılar olarak tasvir eder. Fransızların kendisi gibi Arap dili uzmanı olmaları, Almanların ise etnomüzikolog kimlikleri sahip olduğu bakış açısında göz ardı edilmemesi gereken unsurlardır. Bir tür meslektaş dayanışmasından bahsetmek mümkün görünüyor. D'Erlanger'nin kongreye katılmamasına oldukça üzülmiştir. Orada olsaydı Almanlar bu kadar rahat at oynatamaz, bir denge kurulabilirdi diye düşünmüş olabilir. Farmer'ın kongreden kayda değer bir beklentisinin olmamasında, kısmen de olsa, Almanlarla yaşadığı gerginliklerin de hesaba katılması gerektiğini düşünüyorum.

Farmer, kongre vesilesiyle Mısır'da bulunmasını yazma eserleri görmek ve yerinde incelemek için bir fırsat olarak değerlendirdiği anlaşılıyor. 13 Mart'ta Mısır Milli Kütüphanesi'nden randevu alır ve bazı yazmaları tetkik etme fırsatı bulur. 24 Mart'ta kongre çalışmalarına ara verilince soluğu Mısır Müzesi'nde alır. Müze çalışanlarının yardımıyla sergi kataloglarını tarar. Müzisyen ve enstrüman tasvirinin olduğu sergilerin listesini yapar. Müzeden bunların fotoğraflarının kendisine yollanacağına dair söz alır.⁴⁹

Bir başka ilgisi ise enstrüman toplamak üzerinedir. 4 Nisan'da Muhammed el-Akkâd (ö. 1931) isimli meşhur kanun icracısının torunu Muhammed Yusrî Mustafa el-Akkâd'dan (ö. 1993) babasına ait bir

eder. 1935 Kasım'ında İngiltere'de vefat eder, Katz, *Henry George Farmer*, 257.

46Johannes Wolf, 1869 Berlin doğumludur. 1902'de Berlin Üniversitesi'nde doktorasını tamamlar. XIV. yüzyıl Avrupa müziği ve erken dönem müziği notasyonu konusunda uzmanlaşmıştır. Friedrich-Wilhelms-Universität'de profesör kadrosundadır ve Berlin'deki Milli Kütüphane'nin (Staatsbibliothek) Müzik Departmanı'nda yöneticilik yapmaktadır. 78 yaşında Münih'te vefat eder, Katz, *Henry George Farmer*, 119.

47Katz, "The Lachmann Problem", 311.

48Katz, *Henry George Farmer*, 159-160 ve 162.

49Katz, *Henry George Farmer*, 157 ve 168-169.

kanun satın alır.⁵⁰ 5 Nisan'da başka bir lutiye'nin dükkanına uğrar, ismini belirtmediği bir enstrüman daha satın alır. Dönüş yolunda taşıyamayacağı kadar enstrümanla seyahat edeceğini söyler.⁵¹

Farmer, döneminin kitabî şarkiyatçıların iyi bir örneği idi ve uzmanı olduğu müzikle bağı tarihi kaynaklarla sınırlıydı. Kongre boyunca icra edilen müzikler hakkında düşünce ve hislerini tasvir eden tek bir satırı dahi yoktur. Müzikal açıdan değerlendirmelerde bulunmaz. Öte yandan, Rauf Yekta'nın notları icra edilen müzikler hakkında izlenimleriyle doludur.

Kongreye Türkiye'den katılan Mesud Cemil ve Rauf Yekta, Farmer'ın günlüklerinde sadece birer kez görünürler. 3 Nisan sayfasında, Mesud Cemil ile el-Hefnî'nin Berlin'den tanışıyor olabileceklerini belirtir.⁵² Doğrudur; ikilinin tanışıklıkları Berlin'e uzanmaktadır. Mesud Cemil 1920'lerin sonunda Berlin Hochschule für Musik'de Hugo Becker'den (ö. 1863) çello eğitimi almıştır. Farmer'ın bunu yazmasının nedeni, Almanların kongreye katılan diğer ülkelerin delegasyonu üzerindeki nüfuzlarını göstermek için olmalıdır. Ayrıca, Mesud Cemil'in ve Rauf Yekta'nın kongreyle olan bağlantılarının da bu tanışıklıkla ilişkili olması kuvvetle muhtemeldir. Dr. Lachmann'da Mesud Cemil'in Almanlarla olan yakınlığını teyit etmektedir. 16 Mart tarihli mektubunda, Mesud Cemil'in Kahire'ye vardığını ve kendisine (eşine) selam söylediğini yazar.⁵³ Dr. Lachmann 8 Nisan tarihli mektubunda, kongre delegelerinin artık birer birer ayrıldıklarını, kendisinin de dönüş yolunda Mesud Cemil'in yanına, İstanbul'a uğrayacağını belirtir.⁵⁴

Farmer'ın 17 Mart tarihli günlüğünde, Rauf Yekta bahsi geçer. Rauf Yekta, Manchester'daki Rylands Kütüphanesi'ne ait olan ve Farmer'ın beraberinde getirdiği Türkçe bir yazmayı görmek istedi-

50 Kongreye davetli Mısırlı müzisyenlerden Muhammed el-Akkâd üç kuşak müzisyen bir aileye mensuptu. El-Akkâd'ın müzik kariyeri ve Mısır'dan Amerika'ya, oradan İsrail'e uzanan hayat hikâyesi için bkz. Richard M. Breau, "Mohammed El-Akkad: King of the Kanun," <http://syrianlebanesediasporasound.blogspot.com/2021/10/mohammed-el-akkad-king-of-kanun.html> (eriş. tar. 26 Ocak, 2023). Yahudi asılı solist eşi Suad Zeki'yle (ö. 2004) olan birlikteliği için bkz. Renee Gert-Zard, "Forgotten Siren: From Cairo Diva to Israeli Single Mother," https://www.hsje.org/Arts/Suad_Zaki/suad_zaki.html (eriş. tar. 26 Ocak, 2023).

51 Katz, *Henry George Farmer*, 186.

52 Katz, *Henry George Farmer*, 185.

53 Katz, "The Lachmann Problem", 310.

54 Katz, "The Lachmann Problem", 317.

ğini söylemiştir. Buluşurlar ve yazmayı incelemesini için kendisine emanet eder. Fakat yazmayı birkaç ısrarlı talep ve nihayetinde araya adam koyarak geri alabildiğinden dert yanar.⁵⁵

Aslında Rauf Yekta ile Farmer'ın irtibatları kongre öncesine dayanmaktadır. Hayli ilginç iki mektup vardır Rauf Yekta'dan Farmer'a giden. Birisi 11 Temmuz 1931'de, diğeri 27 Kasım 1931'de kaleme alınmışlardır. Bu mektupları önemli kılan, Rauf Yekta'nın Mısırlı yetkililerden kongre için davet almış olduğunu teyit etmele-ridir.⁵⁶ İlk mektupta, kendisinin kongre için davet aldığını Farmer'a haber verir. Arap müziği üzerine yetkinliğiniz düşünülduğünde, sizin de davetliler arasında olduğunuzu umuyorum, der Rauf Yekta. Farmer'ı Kahire'de daha yakından göreceği için memnun olacağını belirtir.

Diğeri mektup, daha samimi bir tonda ve biraz da çekingen bir üslupta yazılmıştır.⁵⁷ Mektup kongreye katılım maliyetleriyle ilgilidir. Bir sır olarak kalmasını isteyerek yazıyorum bunları, diyerek söze başlar. Seyahat giderleri ve 25 gün boyunca Kahire'de yapacağım harcamalar için hazırlıklı olmam istendi, der. Rauf Yekta, Mısırlı yetkililere cevap vermeden önce Farmer'dan kendi durumuyla ilgili bilgi almak ve Batılı davetlilere kongre için ödenecek meblağın aynısını yetkililerden talep etmek niyetindedir. Bu kongre için fazlasıyla çalıştığını, neredeyse 200 sayfalık rapor hazırladığını belirtir. Sizden öğreneceğim meblağı kimsenin bilmeyeceğini söylememe bile gerek yok, diyerek mektubunu tamamlar. Farmer'ın cevabını bilmiyoruz.

⁵⁵Katz, *Henry George Farmer*, 163.

⁵⁶“...je suis invité a ce Congrès que durera, dit-on, trois semaine[s] environ. Vu votre haute compétence en fait de musique arabe, j'espère bien que vous êtes aussi déjà invité à ce Congrès; dans ce sas, j'é serai très heureux de vu connaître de plus près...”, Katz, *Henry George Farmer*, 133-134.

⁵⁷“... De ma part, je vous écris confidentiellement les lignes suivantes: On m'a demandé que je fixe moi-même la somme que je crois nécessaire pour couvrir mes frais de voyage et de séjour de 25 jours au Caire. Avant de répondre j'ai voulu vous consulter; parce que je désire que je touche la même somme qu'on paye aux invités des nations occidental En effet, j'ai une place toute indiquée dans ce congrès et mes rapports sur toutes les questions formeront au moins un volume de 200 page Je désire donc savoir la quantité de la somme proposée à vous par M. Rida Bey pour que je fixe la même somme. Il va sans dire que je ne soufflerai mot de ce que j'ai appris de votre part la quantité de cette somme....”. Katz, *Henry George Farmer*, 134-35.

Dr. Lachmann'ın mektuplarında da ilgili satırlar bulunuyor. 11 Mart tarihli mektubunda, Kahire'de hayatın çok ucuz olduğunu, konaklama ve yemek masraflarının çok az tuttuğunu ifade eder.⁵⁸ Dr. Lachmann'ın masrafları cebinden karşıladığı için konuya bu ölçüde hassasiyet gösterdiğini düşünüyorum. Birazdan değineceğim Rauf Yekta'nın kongre günlüklerinin 5 Nisan sayfasında, el-Hefnî'nin yol parası olarak kendisine 50 lira verdiğini, geri kalan 50 lirayı da yarın akşam vereceğini söylediğini belirtir. El-Hefnî 6 Nisan'da kalan parayı kendisine elden verir.⁵⁹ 11 Nisan bölümünde dönüş yolculuğuyla ilgili notlar bulunuyor. Rauf Yekta, kaldığı otelin hesabını kapattığını ve Kahire'den İskenderiye'ye gitmek için tren bileti satın aldığını belirtir.⁶⁰ Görüldüğü kadarıyla, davetliler, kendilerine parça parça verilen ücretlerle hem seyahat giderlerini hem de Kahire'deki konaklama ve günlük masraflarını karşılamışlar. Kongre davetlilerine verilen meblağların eşit olup olmadığı ya da günlük harcamalara kâfi gelip gelmediği hakkında bir bilgiye ise ulaşamadım.

Rauf Yekta Bey'in kongre günlükleri de tıpkı Farmer'ınkiler gibi çok katmanlı yapılarından dolayı farklı okumalara açıktırlar. Günlükler, XX. yüzyılın ilk yarısına tanıklık eden İstanbullu bir entelektüelin kendisini Arap Müzik Kongresi'nde kültürel ve politik olarak nasıl konumlandığı üzerine konuşabilmeyi mümkün kılmaktadırlar. Öte yandan, İsmail Baha Süreksan'ın 1972 yılında *Musikî ve Nota*⁶¹ dergisinde tefrika etmeye başladığı günlüklerin de tarihi kaynak olarak dikkatle kullanılması gerekiyor.⁶²

58Katz, "The Lachmann Problem", 308.

59 İsmail Baha Süreksan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -VIII-," *Musikî ve Nota* 3/35 (Eylül 1972): 4-5.

60 İsmail Baha Süreksan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -X-," *Musikî ve Nota* 2/15 (Mart 1984): 6.

61 *Musikî ve Nota*, Sahibi ve Yöneten: Avni Anıl, (1969-1972) 35 sayı, İstanbul. Dokuz senelik ara sonrası yeni sayılar, (1983-1985) 28 sayı, İzmir.

62 Günlüklerden küçük parçaların paylaşıldığı ilk sayı için, İsmail Baha Süreksan, "35 inci ölüm yılı münasebetiyle: RAUF YEKTA BEY," *Musikî ve Nota* 1/3 (Ocak 1970): 4-5. Günlüklerden bölümler 1972 yılında çıkan 28. ve 35. sayılarda sekiz parça olarak neşredilir. İsmail Baha Süreksan, 35. sayıda yayınlanan yazının sonunda "hâtrâ defterinin son sahifelerini de gelecek nüshamızda nakl ederek, kongre notlarını bitireceğiz" demesine rağmen derginin bir sonraki sayısı yayınlanmaz. Yazının son kısmı, iki bölüm halinde, derginin uzun bir aradan sonra 1984'te çıkan ikinci cildinde yayınlanacaktır, İsmail Baha Süreksan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IX-," *Musikî ve Nota* 2/14 (Şubat 1984): 6-7 ve

Kongre günlüklerinin orijinallerinin aile nezdinde olduğunu ve araştırmacıların kullanımına kapalı olduklarını biliyoruz. Bu defterlerin de içerisinde bulunduğu Rauf Yekta arşivinin Süreلسan’a geliş hikâyesi ve arşivin 1935’ten günümüze kadar olan serencamı, *Rauf Yekta Bey’in Antikalari* adlı çalışmada ayrıntılı olarak yer almaktadır.⁶³

İsmail Baha Süreلسan, ilk yazının başında günlüklerin tamamını yayınlamayı düşündüğünü belirtse de “aynen aktarılmasında bir fayda mülâhaza etmediğimiz veyâ üstâdın özel hayâtına tealluk eden bâzı kısımları ise atlamak yâhud özetlemek suretiyle sütunlarımıza alacağız” der.⁶⁴ Tefrikanın sonu olan onuncu bölümde “... bu satırları okumak zahmetine katlananları, fazla meşğûl etmemek maksadiyle, mahdud bazı pasajların da özetlenmesi cihetine gidilmiştir...” diyerek uyguladığı yöntemi tekrarlar.⁶⁵ Günlüklerin ne kadarının kısalıldığını bilemesek de, Süreلسan’ın sansürüne uğramış oldukları ortadadır. Hâlbuki, Yekta Bey oldukça serbest bir yazı tarzıyla, Mısır’da gördüğü ve dikkatini çeken pek çok şey üzerine notlar almış; düşüncelerini biraz da umursamadan kâğıda dökmüştür. Süreلسan’ın “fayda mülâhaza etmeyip” yer vermediği bölümler Rauf Yekta’nın neyi nasıl gördüğünü, hangi kriterlerle değerlendirdiğini, kendisini bir Arap şehrinde ve bir Arap müziği kongresinde nasıl konumlandığını anlamak için çok değerli parçalardır.

Rauf Yekta günlüklerinde Kahire şehrinin modern peyzajına hayranlığını gizlemez. Kahire caddelerinin genişliğini, işleyen tramvay ve şimendifer vagonları ile otobüslerin çokluğunu övgü dolu sözlerle anlatır.⁶⁶ Hayranlık duygusunu ve öykünmelerini Batı mede-

“Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -X-,” *Musıkî ve Nota* 2/15 (Mart 1984): 6-7. Yazı dizisinin dokuzuncu bölümünde, *Musıkî ve Nota* dergisinin 1972’de yayımına ara vermesinden sonra kalan kısmın Dünya gazetesinin 5, 12 ve 19 Ocak 1973 tarihli nüshalarında yayınladığı öğreniriz. Fakat Süreلسan, Kahire notlarının ayrı ayrı yayınlarda devam etmesini içine sindiremediğini, yazıyı takip eden *Musıkî ve Nota* okuyucuları ve bilhassa koleksiyonerler için serinin aynı yerde tamamlanmasını istediğini belirtir.

63 Nilgün Doğrusöz, ed., *Rauf Yekta Bey’in Antikalari* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2018).

64 İsmail Baha Süreلسan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -I-,” *Musıkî ve Nota* 3/28 (Şubat 1972): 4.

65 Süreلسan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -X-,”: 7.

66 İsmail Baha Süreلسan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -II-,” *Musıkî ve Nota* 3/29 (Mart 1972): 4.

niyeti ile kurduğu analogi üzerinden ifade eder. Kahire’de entarili ve fesli Araplar olmasa kendimi Paris ve Londra’da zannedeceğim, der.⁶⁷ Komisyonun sonuç raporları okunduğunda, yapılan çalışmalarından duyduğu memnuniyeti beyan eder. Bu yazılanlar tatbik edilirse birkaç sene içerisinde Mısır okullarındaki müzik eğitiminin Almanya derecesine çıkacağını belirtir.⁶⁸ Rauf Yekta’nın içselleştirdiği Batının hegemonik varlığı dönemin Mısırlı düşünürlerinin söylemlerinde de sıklıkla belirmektedir.⁶⁹

Rauf Yekta’nın Kahire’de dinlediği müzikler üzerine yazdıkları, onun beğeni ve estetik ölçütlerini tartışmayı mümkün kılmaktadır. Kongre dolayısıyla Fas, Cezayir, Tunus ve Irak’tan gelen müzisyenleri dinlemenin Arap müziği hakkında fikir sahibi olmak adına faydalı olduğunu belirtmesine rağmen bu imkândan ne ölçüde yararlandığı soru işaretidir.⁷⁰ Örneğin, Cezayir’den gelen müzisyenleri dinlerken sıkılır ve uyuyakalır. İnsanın anlamadığı bir musikiyi dinlerken uykusunun geleceğini belirtir.⁷¹ Arap müziğini anlamadığını, kendisine uzak geldiğini açıkça ifade eder. Dinledikleriyle arasındaki mesafeyi yakınlaştırmaya çalışmaz. Fas, Tunus ve Cezayir heyetlerini dinlediğinde Arap musikisinin bazı “şubelerinin” çok geri kalmış olduğunu yazar.⁷² Yargılarını yeterince detaylandırmadığı için dinlediği müziklerin hangi bakımlardan geri kaldıklarını düşündüğü tartışmaya açıktır. Kahire’de dinlediği müzikleri

67 Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -I-,”: 7.

68 İsmail Baha Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -VII-,” *Musîkî ve Nota* 3/34 (Ağustos 1972): 4.

69 Rauf Yekta, Osmanlı’dan Türkiye’ye farklı kültürel odaklarca modern hatta pozitivist, liberal ya da kültürel muhafazakâr olarak sahip çıkılmakta veya hut eleştirilmektedir. Rauf Yekta’nın çoklu kültürel kimliğinin tartışıldığı bir çalışma için bkz. Duygu Taşdelen, “Gelenek Kurguları, Darülelhan ve Aktörlerinden Rauf Yekta Bey” (Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021). Geç dönem Osmanlı aydınlarının, Batının bir temsil alanı olarak sınırlarını belirlediği “Şark” ve beraberinde gelen oryantalist kavramlar dünyasını benimsediğine dair bir tartışma için bkz. Fatma Zehra Beyaz, “İki Yeni Eser Münasebetiyle: Oryantalizm ve Milliyetçiliğin Kiskacındaki Mısır Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 20/40 (2022/2): 306-308.

70 İsmail Baha Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IV-,” *Musîkî ve Nota* 3/31 (Mayıs 1972): 4.

71 Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IV-,”: 6.

72 Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IV-,”: 4.

değerlendirirken İstanbul müziğiyle kıyaslıyor olmasının akla daha yatkın olacağını düşünüyorum. Keza, hükümlerini kurarken üslup meselesinin merkezi bir yerde bulunduğu anlaşılıyor. Suriye’den gelen grubu aynı nağmeleri kırk kez tekrar ettikler diyerek yererken, İsmail Hakkı Bey devrini hatırlatan, vals usulünde, yarısı Arap yarısı alafranga taklit bir hava dinlettiklerini söyler. Başka bir saz takımını, Osman Bey’in uşşakını acayip bir “şekl-i Arabi” de çaldılar diyerek eleştirir.⁷³ Bir akşam Ümmü Gülsüm’ü dinler; sesini ve edasını över. Ardından Fashlıların müziği vardır ama Ümmü Gülsüm’ün verdiği lezzetin üzerine diğerlerini dinlemek istemediğini ve konserden çıktıklarını yazar.⁷⁴ Bağdat’tan gelen bir saz takımını dinler. Musikilerini Arap ve Acem kırmaları ama daha ziyade Aceme yakın bulur. Solisti ve müziği över.⁷⁵ Rauf Yekta’nın Acem ve Arap üslupları arasında bir beğeni hiyerarşisi kurduğunu ve Acem olanı daha yukarıda tuttuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zaten Arap müziğinden anlamadığını ve bir bağ kurmakta zorlandığını açıkça ifade etmekten kaçınmaz (bkz. dipnot 71).

Kongre salonunda her akşam verilen konserlerin faydalı olduğunu belirtir fakat asıl dinlemek istediği Kahire’nin piyasa takımlarına gitmekten alıkoydukları için hayıflanır.⁷⁶ İstanbul’un müziğine üslup ve repertuar bakımından keskin bir hassaslıkla yaklaşan Rauf Yekta’nın Kahire’deki piyasa müziğine olan teveccühünü anlamak kolay değildir. Estetik parantezinin dışında kalan İstanbul’daki piyasa icralarına ve fonograf kayıtlarındaki müziklere sert eleştiriler savuran birisidir Rauf Yekta. Racy, XX. yüzyıl başından itibaren Kahire’deki şehir müzisyenlerinin artan popülaritesiyle gramofon şirketlerinin faaliyetleri arasında ilişki kurduğu çalışmasında, kozmopolit Kahire müziğinin yakın Arap coğrafyasında yankı bulduğunu söyler. İstanbul, Halep ve Şam arasında yoğun bir müzisyen ve konser trafiği olduğunu, kimi müzisyenlerin Kahire’ye yerleşerek müzik hayatlarına burada devam ettiklerini ifade eder.⁷⁷ Afet Efen-

73 İsmail Baha Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -V-,” *Musîkî ve Nota* 3/32 (Haziran 1972): 4.

74 İsmail Baha Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -V-,” 6.

75 Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IV-,” 6.

76 Sürelsan, “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IV-,” 4.

77 Ali Jihad Racy, “Record Industry and Egyptian Traditional Music: 1904-1932” *Ethnomusicology* 20/1 (Ocak 1976): 28.

di (Hapet Mısırlıyan, ö. 1922), Şekerci Cemil Bey (d. 1928), İbrahim Efendi (Avram Hayat Levi, ö. 1948), ve Nubar Efendi (Kanuni, ö.?) İstanbul, Halep, Şam ve Kahire hattında müzik hayatlarını sürdüren Osmanlı müziğinin bilinen isimlerden birkaçıdır.⁷⁸ Notacı lâkabıyla meşhur Melekzet Efendi de (ö. 1937) Kahire'ye yerleşerek müzik hayatını burada sürdüren İstanbullu müzisyenlerdendi.⁷⁹ Shiloah da benzer bir biçimde, Kahire'nin kendine özgü bir müzik stiline sahip olmadığını, 1930'lara kadar Türk ve Suriye müziklerinin etki alanında olduğunu ifade eder. Gelişen medya araçlarının da etkisiyle merkezi denilebilecek Mısır ve Lübnan stillerinin ancak 1930'lardan itibaren belirmeye başladığını belirtir.⁸⁰

Rauf Yekta'nın piyasa müziğine bir şehir müziği bağlamında yaklaşmış olması pek muhtemeldir. Piyasada icra edilen müzikler, kongrede neredeyse her gün bir çeşidini dinlediği kırsal bölgelerin müzikleriyle ya da çölde yaşayanların otantik müzikleriyle belirgin şekillerde ayrışır. Örneğin, kongre salonunda “cinci hocalar” diye tabir ettiği, ruhani hastalıklara tutulan insanları tedavi eden kadınlı erkekli bir grubun müziğini dinler. Def, darbuka ve vokalden oluşan icrada kadınlar raks etmektedir. “Tepinen kızlar” der ve “gürültülü ahenk” diye niteler duyduklarını.⁸¹ Ayrıca, kongrenin günler boyu süren yoğun mesaisi, katılımcılar arasında yaşanan tartışmalar ve gerilimli atmosfer Rauf Yekta'yı yormuş ve bunaltmış olabilir. Akşamları kahvelere çıkıp eğlence müziği dinlemeyi bir tür kaçış ya da kendisini dinlendirme faaliyeti olarak görmesi de ihtimal dâhilindedir.

Rauf Yekta'nın günlüklerinde Kahire'nin Sufi kültürü ve müzikleriyle ilgili bilgiler de mevcuttur. Kongre sırasında iki defa Kahire

78 Onur Öner, “A Collective Biography Study of Musicians: Patterns, Networks and Music as a “Profession” in the Late Ottoman Era and the Early Republican Years in Istanbul” (Doktora Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2019), 61, 143-144 ve 149.

79 Rona, *50 Yıllık Türk Musikisi*, 47.

80 Amnon Shiloah, “The Status of Traditional Art Music in Muslim Nations”: 49. Mısır'da 1923'ten itibaren özel radyo istasyonları yayın yapmaya başlarlar. Hem İngilizler hem de Mısır hükümeti radyonun propaganda gücünün kontrol altına alınması için fikir birliği içerisindedir. 1934 Mayıs'ında özel radyo istasyonlarının faaliyetleri durdurulur ve devlet radyosunun yayın tekelini oluşturulur, Ziad Fahmy, “Early Egyptian Radio: Transitioning from Media-Capitalism to Media-Etatism, 1928–1934,” *Middle East Journal of Culture and Communication* 15/1-2 (June 2022): 107.

81 Süreksan, “Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikîsi Kongresi» ne dâir notları -IV-,”: 6.

Mevlevîhânesi'ni ziyaret eder. İlkinde, Beyati ayininin okunduğunu yazar.⁸² İkinci ziyaretinde, Dede Efendi'nin Bestenigâr ayininin geçildiğini ifade eder. Bu sefer kendisine sikke giydirilir ve ayini mutribin yanında takip eder. Mukabele bitiminde şeyh ve dervişlerin fotoğraflarını çektiğini belirtir.⁸³ İcra üslubu, mukabelelerin düzeni ya da kullanılan enstrümanlar hakkında bir görüş beyan etmemesini beğendiğine ya da en azından onu rahatsız eden bir durum olmadığına yormak akla yakın geliyor. Aksi olsaydı, dinlediği diğer müziklerde olduğu gibi dervişleri de eleştirmekten geri durmazdı.

Dr. Lachmann, tanık oldukları bir Mevlevî mukabelesini Rauf Yekta'ya göre biraz daha ayrıntılı anlatır. Kahire Mevlevîhânesi'nde mukabele günlerinin Cuma olduğunu öğreniriz. D'Erlanger'nin çalışmalarına destek olan derviş Ali de oradadır. Derviş Ali'ye burada saygı duyulduğunu ve iyi bir konuma sahip olduğunu belirtir. Ayini yabancı ve yerlilerden oluşan kalabalık bir grubun takip ettiğini, sonrasında şeyhin hanesinde ağırlandı ve kahve içtiklerini yazar. Dr. Lachmann'ın müzik icrasında canını sıkkan yegâne durum yerli keman yerine Avrupa kemanının kullanılmış olmasıdır.⁸⁴ Batı kemanın İstanbul'da kullanımına alışık olan Rauf Yekta için bu yadırganacak bir durum olmasa gerek.⁸⁵

Rauf Yekta'nın günlüklerinde Kahire'nin Bedevî dervişleriyle de rastlaşırız. Arabayla dolaşırken bir Bedevî tarikinin ihtifal geçidine rast gelirler. Kalabalık bir kitle defler, mazharlar ve neylerle zikrederek, vecd ve istiğrak halinde caddeden geçerler. Rauf Yekta arabanın içerisinde geçidi bitinceye kadar seyreder. Mütessir olur, kendisini tutamayarak ağlar.⁸⁶ Rauf Yekta, İstanbul'un Mevlevî muhiti içerisinde yetişmiştir. Müzik birikiminin ve estetik dünyasının şekillenmesinde Sufi kültürünün payı yadsınamaz. Türkiye'de, tekke ve zaviyelerin faaliyetlerinin 1925'te yasaklan-

82 Sürelnan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -III-," : 6.

83 Sürelnan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -VIII-," : 5.

84 Katz, "The Lachmann Problem", 309-310.

85 Sine kemana biraz daha eski olmakla birlikte, Batı kemanının XVIII. yüzyılın ortalarından beri İstanbul'da kullanılmakta olduğunu dair, Mahmut Ragıp Kösemihal, *Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri (1600-1875)*, cilt 1, (İstanbul: Nümune Matbaası, 1939), 80-83.

86 Sürelnan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -VII-," : 4-5.

masından yaklaşık yedi sene sonra Kahire Mevlevîhânesi'ndeki bir mukabeleye katılması, sokakta renkli tarikat kıyafetleri içerisinde yürüyen Bedevî dervişlerinin merasimini izlemiş olması henüz çok taze olan hatıralarını canlandırmış, onu mutlu ettiği kadar da hü-zünlendirmiş olsa gerektir.

Rauf Yekta'nın günlüklerinin son iki bölümünde, Abbas Halim Paşa'nın (ö. 1934) davetiyle önceleri sadece kış aylarında, 1926'dan itibaren daimî olarak Kahire'de ikamet eden şair ve mütefekkir Mehmet Akif (ö. 1936) görünür. 10 Nisan bölümünde, Kahire'deki el-Câmiatü'l-Mısriyye Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı dersi veren Mehmet Akif'i ziyaret etmek için okuluna gittiğini belirtir.⁸⁷ 11 Nisan'da Kahire'den ayrılırken kendisini istasyondan uğurlamaya gelenler arasında Mehmet Akif de vardır.⁸⁸

Ne Rauf Yekta'nın ne de Mesud Cemil'in yurda dönünce kongreyle ilgili yazı yazmamış olmalarının sebepleri üzerinde durulmaya değerdir. Velut bir yazar olan Rauf Yekta kongrede günlük tutmuş, Kahire'de yayınlanan bir gazeteye kongre ile ilgili yazılar vermiştir.⁸⁹ Mesud Cemil'in ise kongreyle ilgili sadece küçük bir yazısı mevcut.⁹⁰ Peyami Safa, 14 Nisan'da Cumhuriyet gazetesinde çıkan yazısında, yurt dışında kongreyle ilgili yazılar çıkmasına rağmen Türkiye'de neden bu konuda bir sessizlik olduğunu sorar. Aslında Rauf Yekta ve Mesud Cemil'i kongre hakkında yazı yazmaya zorlamaktadır. Mesud Cemil, sanki bir şey yazılmadı demesinler kabilinden, Safa'nın yazısından iki gün sonra kongreyle ilgili teknik bilgilerin ağırlıkta olduğu kısa bir yazı kaleme alır. Kongrenin zemininde Arap müziğinin polifonik bir hale getirilip getirilemeyeceği tartışması olduğunu, Türk katılımcılar olarak görüşlerini

87 Süreلسan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkisi Kongresi» ne dâir notları -IX-," : 7.

88 Süreلسan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkisi Kongresi» ne dâir notları -X-," : 6.

89 Rauf Yekta, günlüklerinin 5 Nisan sayfasına, Kahire'de Arapça ve Türkçe yayınlanan *Muhâdenet* gazetesinin muharriri Remzi Bey'in kongreyle dair birkaç parça makale istediğini yazar. Bir türlü zaman bulamadığını, nihayet kongre bitince yazabildiğini ifade eder. 7 Nisan günü gazete sahibine yazdıklarını teslim ettiğini belirtir, İsmail Baha Süreلسan, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musıkisi Kongresi» ne dâir notları -VIII-," *Musıkî ve Nota* 3/35 (Eylül 1972): 4-5. Gazete yazılarının, üslup olarak günlüklerle bir olmayacağını düşünmekle beraber, belki biraz daha ayrıntılı olarak kongrenin işleyişine ve müzik tartışmalarına yönelik olduğunu zannediyorum.

90 Cumhuriyet, 16 Nisan 1932, 3, Hüseyin Kıyak'ın kitabından, *Mızrabı, Yayı ve Kalemiyle Mesud Cemil*, (İstanbul: Kubbealtı, 2018), 77-78.

belirttiklerini, diğer konularda Avrupalılar ve Mısırlılarla hemfikir olduklarını ifade eder. Pozisyonlarının tam olarak nasıl olduğunu açıklamak gereği duymaz. Rauf Yekta'nın Arap müziğine böylesi bir müdahaleye şiddetle karşı olacağını tahmin etmek zor değildir. Ama Mesud Cemil'in Batı müziğinden yararlanılmasının sınırlı bir şekilde ve usta ellerle olması koşuluyla kabulüne sıcak baktığını biliyoruz. Zaten yazısının sonunda bir iki satırla da olsa buna değiniyor.

Yukarıdaki soruya geri dönmek gerekirse, 1930'ların Türkiye'si toplumsal ve ideolojik olarak hâlâ bir inşa sürecindedir. Toplum, "medeniyet" kavramıyla vücut bulan Batıya yakınlaşmak adına hızlı bir ideolojik yapılandırma içerisindedir. Egemen siyaset dili, Doğu'ya ait değerleri ve ortak tarihsel bağları ölçülü bir soğuklukla reddederken geri kalmışlığın sorumluluğunu Doğu'ya yüklemekte; İslâm'la çatışmayı göze alarak yeni bir kimlik oluşturmaya çalışmaktadır.⁹¹ Mez-kûr siyasal atmosfer hesaba katıldığında, Kahire'deki Arap Müziği Kongresi hakkında yazı kaleme alınmanın, kaçınılmaz olarak Türkiye'nin müzik politikalarına da temas edecek bir tartışmanın karşılığı olmadığı gibi riskleri de tahmin edilebilir bir davranış olurdu.⁹² Gerek Rauf Yekta'nın gerekse Mesud Cemil'in Türkiye'ye dönünce kongreyle ilgili sessizliklerini bu çerçeveye içerisinde yorumlamak mümkün görünüyor.

Son olarak, kongreye dair farklı bir perspektif sunan Dr. Robert Lachmann'ın mektuplarından bazılarına değinmek gerekiyor. Ailesine hitaben kaleme alınan mektuplar, samimi ve rahat bir dille yazılmış olmalarının yanında, Dr. Lachmann'ın sosyal çevresi ve meslektaşlarıyla kurduğu ilişki ağlarını yansıtmaları bakımından değerli tarihi kaynaklardır.⁹³ 8 Mart tarihli mektubunda, kendisini Kahire'de karşılayan ve bir Alman pansiyonuna yerleştiren el-Hefnî'nin evinde yedikleri akşam yemeğini yazar. El-Hefnî'nin Alman eşinin ağır bir hastalık geçirmiş olmasına rağmen şu an gayet sağlıklı görüldüğünü belirtir. Ailenin üç küçük kızıyla da tanışmış-

91 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 24-34.

92 Kültür politikaları içerisinde belki de en sert müdahalelerin yapıldığı alanlardan birisi olan müziğin Batılı bir modelle yeniden kurgulanması üzerine, Güneş Ayas, *Müziği Boğan Gürültü*, 83-113. Türkiye'de Batı müziğinin yaygınlaştırılması politikalarına taze bir bakış için, Uğur Küçükkaplan, *Türk Beşleri: İdeolojiden Tahayyüle Bir Cumhuriyet Ütopyası* (İstanbul: Ayrintı, 2022).

93 Katz, "The Lachmann problem", 303-327.

tır.⁹⁴ 11 Mart mektubunda, el-Hefnî ile kongredeki meseleleri değerlendirmek için oturdukları kafeler ve restoranlarda gereğinden fazla zaman harcadığından yakınır. Bitmeyen kahveler, karşılıklı iltifat ve nezaket gösterileri ki bunlardan uzak durmak istesem de mümkün değil, diye yazar. Bunun sadece [Doğu'ya özgü!] enerji eksikliğiyle ilgili olmadığını, bütün işlerin el-Hefnî'nin omuzlarının da olmasının da bu yavaşlıkta rol oynadığını belirtir.⁹⁵

Mektuplardan genel olarak edinilen intiba, Dr. Lachmann'ın kongreyi Mısır ve yakın coğrafyasında etnomüzikolojik çalışmalar yapmak için bir fırsat olarak gördüğü yönündedir. Zaten kongre süresince sayısız yerel müzik icrasını dinleme ve hatta kayıt altına alma fırsatına erişeceğinin farkındaydı.⁹⁶ Dr. Lachmann'ın kimi müzikal pratiklerin ya da o müziği üreten bütün bir topluluğun yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve ilk fırsatta müziklerinin kayıt altına alınması gerektiği fikri, etnomüzikoloji disiplininin temel düşünce yapısını ve hassasiyetlerini yansıtıyordu.⁹⁷

11 Mart tarihli mektubunda, gelirken yanından getirdiği kayıt malzemelerinden bazılarının yolda hasar gördüklerinden dert yanar.⁹⁸ Aynı mektupta, kongre bitiminde el-Hefnî ile müzik kayıtları almak için Mısır'da çeşitli seyahatlere çıkacaklarını ifade eder. Dahası, Suriye'de de kayıtlar almayı planlamaktadır. Kongre boyunca, bölge ülkelere yapacağı iş seyahatlerini kolaylaştıracak bağlantılar kurmaya gayret eder. 29 Mart mektubunda, Suriye seyahatiyle ilgili izinleri tedarik etmek için bölgeden gelen delegelerle iletişim halinde olduğunu, nihayet Suriye Valisi'ne hitaben bir tavsiye mektubu almayı başarabildiğini belirtir.⁹⁹

Dr. Lachmann'ın kongre biter bitmez başladığı gezilerinde ilk durağı Kahire civarındaki köylere dir. El-Hefnî kendisine eşlik etmez ama yanına Tarım Bakanlığında bir müfettiş verir. Kayıtlar alma-

94Katz, "The Lachmann problem", 306-7.

95Katz, "The Lachmann Problem", 308.

96Kongre esnasında kayıt altına alınan müziklerin ayrıntılı dökümü için bkz. <https://www.discog.com/release/24001127-Variou-Congr%C3%A8s-De-Musique-Arabe-Du-Caire-1932> (eriş. tar. 21 Ocak, 2023).

97Stephen Blum, "Prologue: Ethnomusicologists and Modern Music History," *Ethnomusicology and Modern Music History*, ed. Stephen Blum, Philip V. Bohlman, Daniel M. Neuman (Urbana: University of Illinois Press, 1991), 1-2.

98Katz, "The Lachmann Problem", 308.

99Katz, "The Lachmann Problem", 316.

ya başladığını yazar.¹⁰⁰ 15 Nisan mektubunda, el-Hefnî'nin kendisine gezi ve kayıtlar için 50 Mısır poundu ayarladığını belirtir. El-Hefnî'yi yanında götürmek istemesinin nedeninin müzik toplama ve kayıt alma süreçlerinde sahada nasıl çalışılacağını göstermek olduğunu söyler. Fakat onun masa başında oturmayı tercih ettiğini belirtir, bu meşakkatli işe karşı olan ilgisizliğinden şikâyet eder. Öte yandan, yalnız seyahat etmekten ötürü mutludur. Mısır'daki kayıt çalışmalarının sandığından daha uzun süreceğini, bu durumun planladığı Suriye gezisini belirsiz hale getirdiğini ifade eder.¹⁰¹ Dr. Lachmann'ın sıklığı gittikçe azalan ve sonuncusu 9 Mayıs tarihli olan diğer mektupları yaptığı gezilerle ilgili olduğu için bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadırlar.

SONUÇ

Bu çalışma, 1932'de Kahire'de düzenlenen Arap Müzik Kongresi'ni toplumsal dinamikleri dikkate alan bir perspektif içerisinde ele almaya özen gösterdi. Siyasi ve ekonomik belirsizliklerin had safhada olduğu 1930'lar, iki dünya savaşı arasına denk gelen ve 1929'daki büyük buhranın etkilerinin bütün dünyada hissedildiği bir dönemdir. Kongrenin etkin figürleri olan Alman müzikologların bir kısmı açısından ise manzara çok daha vahimdir. Kongreden bir yıl sonra Weimar Cumhuriyeti (1919-1933) yıkılacak, Hitler'in 23 Mart 1933'te parlamentonun (Reichstag) üzerinde yetkilerle donatıldığı diktatörlük yılları başlayacaktır. Prof. Curt Sachs, Dr. Robert Lachmann ve Dr. Erich Moritz von Hornbostel Yahudi kökenlerinden ötürü önce mesleklerinden el çektirilir, ardından başka ülkelere göç etmek zorunda kalırlar. Fakat Almanya'daki siyasi koşulların sadece Yahudileri etkilediğini düşünmek yanıltıcı olur. Kongre katılımcılarından Paul Hindemith (ö. 1963), bir Protestan olmasına rağmen Yahudi müzisyenlerle yakınlığından ötürü tehdit altındadır. Müzikte modernleşme çalışmalarına katkı sunması için Türkiye'den aldığı daveti değerlendirerek 1935'te ülkesinden ayrılır.¹⁰²

100Katz, "The Lachmann Problem", 317.

101Katz, "The Lachmann Problem", 320.

102Paul Hindemith'in Almanya'dan Türkiye'ye geliş süreci, Türkiye'deki çalışmaları ve raporları için bkz. Şefik Kahramankaptan, ed., *Hindemith Raporları, 1935 / 1936 / 1937*, çev. Elif Damla Yavuz, (Ankara: Seveda – Cenap And Müzik Vakfı Yayınları, 2013), 21-45.

Arap Müzik Kongresi'ne Mısır'ın penceresinden bakıldığında, ülkedeki siyasi atmosferin kongreye yansımaları fark edilmektedir. Kongrenin ana motivasyonu, milli devletin hedefleriyle uyumlu bir müzik politikasının belirlenmesidir. Teknik açıdan öncelik, Arap müziğinin sistemleştirilmesi, tanımlanabilir ve standart bir ses yapısına sahip olması ve müzik eğitimi programının bu anlayış içerisinde kurgulanmasıydı. Modern Mısır kimliğini temsil edecek müzik yüzünü geçmişten daha çok geleceğe çevirmeliydi. Örneğin, Batılı katılımcıların otantik Arap müziklerine önem vermelerini Mısırlı kongre üyeleri anlamakta zorlanırlar. Onların nazarında tali bir konudur bu. Dr. Lachmann'ın fazlasıyla önemseydiği yerel müziklerin kayıt altına alınması meselesi, el-Hefnî'nin öncelikleri arasında değildi. Dr. Lachmann'ın seyahatlerini belki de bir zaman kaybı olarak gördüğünden yerine bir başkasını yollamıştı.

Mısır ve Türkiye'nin ulus inşa süreçlerinde, bilhassa kültürel konulardaki siyasi reflekslerinin birbirine benzemesinin arka planında, Batıya ve mütemmim cüzü olduğu düşünülen medeniyete atfedilen ulvî değer yatmaktaydı. Mısırlı müzik adamı el-Hefnî, tıpkı Türkiye'deki meslektaş Musa Süreyya gibi kendi müzik kültürünü Batı müziğiyle karşılaştırmakta ve bu mukayese neticesinde kendi müziğinin eksiklerle dolu olduğunu düşünmekteydi. Batı müziği gelişimini zaman içerisinde tamamlamıştı ve kendileri için bir rol model olması pek tabiiydi. Tuhaf ve şaşırtıcı olan, Arap müziğinin kendi içerisinde değerlendirilmesi ve Batı müziğiyle karşılaştırılmasının yanlış sonuçlara yol açacağını söyleyen Batılılara (bilhassa Almanlar) karşı Mısırlıların tepki göstermeleriydi.¹⁰³

Çalışmanın son bölümü, paralel bir okumayla ele alınan günlük ve mektuplardaki farklı bakış açıları ve öznelliklere yoğunlaştı. Kongre vesilesiyle bir araya gelen uzmanların ilmi konulardaki hassasiyetleri, çıkar çatışmaları, rekabet ve belki de kıskançlık hisleriyle oluşan gerginliklerle iç içe geçmişti. Yaşanan ihtilafların perde arkasında ilmi yöntem farklılıkları kadar siyasi dengeler de buluyordu. Farmer, Batı ülkelerinden kongreye gelen uzmanların farklı sayılarda olmasının cevabını ararken sömürgeci bir bağlam içerisinde düşünmekten kendisini alıkoyamaz. Ona göre, Britanya Krallığı'nın kongredeki temsiliyeti sahip olduğu sömürge topraklarıyla orantılı değildi. 1930'larda Mısır'daki nüfuzunu muhafaza eden Britanya, Mısır müziğinin geleceği hakkında Almanların, Fransızların ve İtalyanların gerisinde kalmamalıydı. Farmer, sö-

103 Racy, "Historical Worldviews of Early Musicologists", 80.

mürgeci bakış açısını Mısır Maarif Bakanı Hilmi İsa Paşa ile paylaşmakta dahi bir sakınca görmemektedir.

Farmer, Almanları kategorik olarak olumsuz bir hüviyette resmeder. Ona göre, kongrenin iplerini ellerinde tutmakta ve belirli bir plan dâhilinde organize hareket etmektedirler. Dahası, Mısırlı kongre üyelerini de etkileri altına almışlardır. Almanlardan duyduğu rahatsızlıkta, Racy'nin de ifade ettiği gibi, şarkiyatçılık ve etnomüzikoloji disiplini arasındaki yönetsel görüş ayrılıklarının da payı vardı. Almanlar, tarihselci bir yaklaşımla müziğin geçmişine eğilirken, şarkiyatçı bakış dönemler arasında önem hiyerarşisi kurma eğilimindeydi. Altın çağ ya da klasik dönemin belirlenerek diğer tarihi dönemlerin bu temel üzerinde değerlendirilmesi fikri, her dönemin kendi koşulları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ve dönemlerin birbirleriyle mukayesenin doğru bir yöntem olmadığını savunan etnomüzikologlar için kabul edilebilir değildi. Zaten Almanların Arap müziğinin Batıyla mukayese edilmesini eleştirmeleri ve Arap müziğinin kendi koşulları içerisinde bir akış yolu bulması gerektiğini önermeleri de zikredilen mesleki formasyonlarının bir sonucuydu.

Batılı katılımcıların bir kısmının Arap Müzik Kongresi'ne karşı faydacı bir yaklaşım içerisinde bulduklarını belirtmek gerekir. Örneğin, Farmer için Kahire'de bulunmak her şeyden önce müzeleri gezmek, sergi kataloglarını toplamak ve yazma eserlerin bulunduğu kütüphaneleri ziyaret etmektir. Buradan getireceği malzemelerle zenginleştireceği dersler ve düzenleyeceği seminerler üniversitedeki konumunu sağlamlaştıracak, akademik kariyerine olumlu katkılar sunacaktı. Almanlar için de durum farklı sayılmazdı. Etnomüzikolojinin temel malzemesi olan otantik müziklerin kaynağındaydılar. Sayısız icrayı canlı dinleme fırsatı yakalayıp, bol miktarda kayıt yaptılar. Dahası, kongrede geniş Arap coğrafyasından gelen seçkin bir zümreyle tanışma olanağı bulmuşlardı. Kurulan bağlantılar, ileride bölge ülkelerine yapacakları profesyonel seyahatler için bir yatırımdı.

Bu çalışma, kongreye Türkiye'den katılan Mesud Cemil ve Rauf Yekta'yı iki farklı bağlamda tartıştı. Öncelikle, Arapça konuşulmayan ve Arap devletleri arasında yer almayan Türkiye'nin Arap Müzik Kongresi'ndeki varlığını sorguladı, ki bu mesele Bela Bartók tarafından da gündeme getirilmiştir. Bartók'a göre, Türkiye'nin burada bulunuşu kongrenin ulus devlet ve millilik çizgisinin bir yansımasıydı. Türkiye'nin milli devlet oluşum sürecinde geliştirdi-

ği müzik programının, benzer bir yol takip edecek olan Mısır için bir çerçeve oluşturabilme ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

Kongrede Türkiye'nin varlığının siyasi koşullar üzerinden yapılan eleştirisinin yanında ne Rauf Yekta'nın ne de Mesud Cemil'in Arap müziğine münhasır bir uzmanlıklarının bulunmuyor olması da zikredilmelidir. İstanbul merkezli Osmanlı-Türk müziğinin hemen hemen her alanına temas eden çalışmaları için bir ömür harcamış olan Rauf Yekta'nın, genelde Arap müziği ama özellikle Kahire müzik kültürü üzerine söyleyeceklerinin sınırları dardı. Kendisine kongre komisyonlarından birisini idare etme görevi verilmiş olsa da komisyonlar arasında bir önem hiyerarşisi mevcuttu ve Rauf Yekta'nın bulunduğu yer kritik kararların alınmasının beklendiği komisyonlardan birisi değildi. Öte yandan, Mesud Cemil'in kongrede yaptığı tanbur icraları İstanbul zevkini yansıtmaması bakımından şüphesiz değerliydi fakat bir o kadar da kongrenin bağlamının dışında kalmaktaydı. Ne Mısırlıların Arap müziğini taşımak istedikleri yere uygundu, ne de kongrede dinlenen otantik müziklerin yanında durabilirdi. Bir şehir müziğiydi. Oysa Kahire'de icra edilen şehir müziğine el-Hefnî mesafeliydi ve bu müziğin temsilcilerini kongreye davet etmemişti.

Son olarak, Rauf Yekta ve Mesud Cemil'in yurda dönüşlerinde kongreyle ilgili bir tür sessizliğe bürünmeleri bu çalışmanın dikkat çektiği bir diğer noktaydı. Mısır'daki gazeteye kongreyle alakalı yazılar yazan, kendisi için günlükler tutan Rauf Yekta, izlenimlerini Türkiye'de paylaşmadı. Keza Mesud Cemil de velut kalem erbaplarından birisi olmasına rağmen Kahire günlerine ait izlenimlerini kendisine saklamıştır. Kamuoyunda Peyami Safa'nın dışında bu işin peşine düşen de çıkmayınca, Kahire'deki bu önemli organizasyonun Türkiye'de bir aks-i sedası olmaz. 1930'lu yılların Türkiye'sinde Kahire'deki Arap Müzik Kongresi'nin hem siyasi hem de kültürel olarak bir karşılığını bulmak kolay değil. Mısır ve Mısır'ın kültürel konulardaki politikaları Batı medeniyetine yaklaşma gayretindeki genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ilgi alanlarının dışında bulunuyordu. Rauf Yekta ve Mesud Cemil'in Türkiye'deki mezkûr siyasal ve kültürel dinamiklerin yeterince farkında olduklarını ve sessizliklerinin daha ziyade bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Rauf Yekta ve Mesud Cemil sessiz kalsalar da döneminin bölgesel siyasal ve sosyo-kültürel dönüşümü ve dinamikleri çerçevesinde

değerlendirildiğinde kongre kayda değer bir girişimdi. Arap Müzik Kongresi'nin barındırdığı tarihi ve sosyal özellikler bakımından hem müzik merkezli hem de disiplinlerarası yaklaşımlarla ele alınmaya devam edeceğini düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Kitap, Makale ve Tezler

- Ahmed, [Zekâîzade]. "Hafız Mehmet Zekâî Dede Efendi." *Türk Musikisi Klâsiklerinden Mevlevî Ayinleri*, cilt 16, ed. Zekâîzade Ahmet, Dr. Suphi, Mes'ut Cemil, 815-816. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1938.
- Ayas, Güneş. *Müziği Boğan Gürültü: İdeolojinin Kışkacındaki "Musiki"*. İstanbul: İthaki, 2018.
- Ayoub, Samy. "The Mecelle, Sharia, and the Ottoman State: Fashioning and Refashioning of Islamic Law in the Nineteenth and Twentieth Centuries." *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 2/1 (2015): 121-146.
- Beinin, Joel. "Egypt: Society and Economy, 1923-1952." *Egypt: Modern Egypt, From 1517 to the End of the Twentieth Century*, cilt 2, ed. M. W. Daly, 309-333. Cambridge University Press, 1998.
- Beyaz, Fatma Zehra. "İki Yeni Eser Münasebetiyle: Oryantalizm ve Milliyetçiliğin Kışkacındaki Mısır Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 20/40 (2022/2): 297-327.
- Bilge, Mustafa L.. "Fuâd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13: 201-202.
- Blum, Stephen. "Prologue: Ethnomusicologists and Modern Music History." *Ethnomusicology and Modern Music History*, ed. Stephen Blum, Philip V. Bohlman, Daniel M. Neuman, 1-20. Urbana: University of Illinois Press, 1991.
- Danielson, Virginia. *The Voice of Egypt: Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- D'Erlanger, Baron Rodolphe. *Essai de codification des règles usuelles de la musique arabe moderne: echelle générale de sons, système modal*. 5, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.
- Doğrusöz, Nilgün, ed. *Rauf Yekta Bey'in Antikaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2018.

- El-Shawan, Salwa. "Western Music and its Practitioners in Egypt (ca. 1825-1985): The Integration of a New Musical Tradition in a Changing Environment." *Asian Music* 17/1 (1985): 143-153.
- . "The Socio-Political Context of Al-Musika al-'Arabiyyah in Cairo, Egypt: Policies, Patronage, Institutions, and Musical Change (1927-77)." *Asian Music* 12/1 (1980): 86-128.
- Elste, Martin. "Curt Sachs: Berlin, Paris, New York – Pathways of Musicology." Sergi Kitapçığı, Berlin: Musikinstrumenten-Museum, 29 Haziran – 1 Ekim 2006, 1-24.
- Erguner, Süleyman. *Rauf Yektâ Bey: Neyzen – Müzikolog – Bestekâr*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Fahmy, Khaled. *Mehmed Ali: From Ottoman Governor to Ruler of Egypt*. England: Oneworld Publications, 2009.
- Fahmy, Ziad. "Early Egyptian Radio: Transitioning from Media-Capitalism to Media-Etatism, 1928–1934." *Middle East Journal of Culture and Communication* 15/1-2 (Haziran 2022): 92-112.
- Fahmy, Ziad Adel. "Popularizing Egyptian Nationalism: Colloquial Culture and Media Capitalism, 1870-1919." Doktora Tezi, The University of Arizona, 2007.
- Gershoni, Israeli. *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationalism, 1900-1930*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Goldschmith, Jr. Arthur. *Modern Egypt: The Formation of a Nation State*. US: Westview Press, 1988.
- Gökçen, İlhami, ed. *Rauf Yekta: Fransızca Musiki Yazıları*. Ankara: Ürün Yayınları, Tarihsiz.
- Hinnebush, Raymond A.. "The Reemergence of the Wafd Party: Glimpses of the Liberal Opposition in Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (1984): 99-121.
- Ibrahim, Ibrahim I.. "The Egyptian Intellectuals Between Tradition and Modernity: A Study of Some Important Trends in Egyptian Thought 1922-52." Doktora Tezi, St. Antony's College, University of Oxford, 1967.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Hoş Sadâ: Son Asır Türk Müziğininin*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1958.
- Kahramankaptan, Şefik, ed. *Hindemith Raporları, 1935 / 1936 / 1937*, çev. Elif Damla Yavuz, Ankara: Sevda – Cenap And Müzik Vakfı Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009
- Karaman, M. Lutfullah. "Filistin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13: 89-103, 1996.

- Katz, Israel J.. *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music (Cairo 1932)*. Boston: Brill, 2015.
- Katz, Ruth. “*The Lachmann Problem*”: *An Unsung Chapter in Comparative Musicology*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003.
- Kıyak, Hüseyin. *Mızrabı, Yay ve Kalemiyle Mesud Cemil*. İstanbul: Kubbealtı, 2018.
- Kösemihal, Mahmut Ragıp. *Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri (1600-1875)*. cilt 1, İstanbul: Nümune Matbaası, 1939.
- Kutluer, İlhan. “Bernard Carra de Vaux.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7: 159-160, 1993.
- Küçükkaplan, Uğur. *Türk Beşleri: İdeolojiden Tahayyüle Bir Cumhuriyet Ütopyası*. İstanbul: Ayrıntı, 2022.
- Leep, Haley. “Sa’ad Zaghlul’s Gramophone: The Effects of Popular Music on the Egyptian Nation.” *Intersect* 8/3 (2015): 1-15.
- Lino, Lisa. “Inheriting the Ghammâz-oriented Tradition: D’Erlanger and Aleppine Maqâm Practice Observed.” *Ethnomusicology Forum* 18/2 (Kasım 2009): 261-280.
- Llano, Samuel. “Empire, Diplomacy, and the Racial Imagination: Spain at the Cairo Congress of Arab Music (1932).” *The Journal of North African Studies* (2022).
- Lombardi, Clark Benner. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari’a into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: Brill, 2006.
- Mckale, Donald M.. “Influence without Power: The Last Khedive of Egypt and the Great Powers, 1914–18.” *Middle Eastern Studies* 33/1 (1997): 20-39.
- Ökten, Sadettin. “Farmer, Henry George.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12: 173-174, 1995.
- Öncel, Mehmet. “Rauf Yektâ Bey’in Atı, Yeni Mecmûa, Resimli Kitap ve Şehbâl Adlı Mecmûalarda Mûsikî İle İlgili Makalelerinin İncelenmesi.” Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Öner, Onur. *İstanbul’un Müzik Okulları: II. Meşrutiyet ve Şehrin Müzik Hayatındaki Değişimler*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2022.
- . “A Collective Biography Study of Musicians: Patterns, Networks and Music as a “Profession” in the Late Ottoman Era and the Early Republican Years in Istanbul.” Doktora Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2019.

Özdemir, Hüseyin. "Rauf Yektâ Bey'in Resimli Gazete, Yeni Ses ve Vakit Gazetelerinde Müsikî İle İlgili Makalelerinin İncelenmesi." Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Popkin, Jeremy D., Julie Rak, ed. *Philippe Lejeune: On Diary*, US: University of Hawaii Press, 2009.

Racy, Ali Jihad. "Historical Worldviews of Early Musicologists: An East-West Encounter in Cairo, 1932." *Etnomusicology and Modern Music History*, ed. Stephen Blum, Philip V. Bohlman, Daniel M. Neuman, 68-91. Urbana: University of Illinois Press, 1991.

———. "Music in Contemporary Cairo: A Comparative Overview." *Asian Music* 13/1 (1981): 4-26.

———. "Record Industry and Egyptian Traditional Music: 1904-1932." *Etnomusicology*, 20/1 (Ocak 1976): 23-48.

Riggs, Kristy K. "Bartók in the Desert: Challenges to a European Conducting Research in North Africa in the Early Twentieth Century." *The Musical Quarterly* 90/1 (Spring 2007): 72-89.

Rona, Mustafa. *50 Yıllık Türk Musikisi: Bestekârları, Besteleri Güftelerile*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1960.

Shiloah, Amnon. "The Status of Traditional Art Music in Muslim Nations." *Asian Music* 12/1 (1980): 40-55.

Sürelsan, İsmail Baha, "35 inci ölüm yılı münasebetiyle: RAUF YEKTA BEY", *Musikî ve Nota* 1/3 (Ocak 1970): 4-5.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -I-", *Musikî ve Nota* 3/28 (Şubat 1972): 4-7.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -II-", *Musikî ve Nota* 3/ 29 (Mart 1972): 4-6.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -III-", *Musikî ve Nota* 3/30 (Nisan 1972): 4-6.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -IV-", *Musikî ve Nota* 3/ 31 (Mayıs 1972): 4-6.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -V-", *Musikî ve Nota* 3/ 32 (Haziran 1972): 4-6.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -VI-", *Musikî ve Nota* 3/ 33 (Temmuz 1972): 4-7.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -VII-", *Musikî ve Nota* 3/ 34 (Ağustos 1972): 4-5.

———, "Rauf Yektâ Bey'in «Kahire Şark Musikisi Kongresi» ne dâir notları -VIII-", *Musikî ve Nota* 3/ 35 (Eylül 1972): 4-5.

- , “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -IX-”, *Musikî ve Nota* 2/ 14 (Şubat 1984): 6-7.
- , “Rauf Yektâ Bey’in «Kahire Şark Musıkîsi Kongresi» ne dâir notları -X-”, *Musikî ve Nota* 2/ 15 (Mart 1984): 6-7.
- Taşdelen, Duygu. “Gelenek Kurguları, Darülelhan ve Aktörlerinden Rauf Yekta Bey.” Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Thomas, Anne Elise. “Intervention and Reform of Arabic Music in 1932 and Beyond.” *Congrès des Musiques dans le monde de Islam*, Fas: Assilah, 8-13 Ağustos 2007, 1-7
- . “Developing Arap Music: Institutions, Individual, and Discourses of Progress in Cairo, 1932.” Doktora Tezi, US: Brown University, 2005.
- Turan, Yıllar. “Mûsa Süreyya Bey’in Mûsikî Kitabı’nın Çeviriyazımı ve İncelemesi.” Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2019.
- Yıldırım, Ahmet Cemil. “Ottoman *Mecelle* as a Secular Uniform Law Instrument.” *International Journal of Turcologia* 10/19 (2016): 27-45.

Elektronik Kaynaklar

- Kongre esnasında kayıt altına alınan müziklerin tam listesi, <https://www.discogs.com/release/24001127-Variou-Congr%C3%A8s-De-Musique-Arabe-Du-Caire-1932> (eriş. tar. 21 Ocak, 2023).
- Richard M. Breau, “Mohammed El-Akkad: King of the Kanun”, <http://syrianlebanesediasporasound.blogspot.com/2021/10/mohammed-el-akkad-king-of-kanun.html> (eriş. tar. 26 Ocak, 2023).
- Renee Gert-Zard, “Forgotten Siren: From Cairo Diva to Israeli Single Mother”, https://www.hsje.org/Arts/Suad_Zaki/suad_zaki.html (eriş. tar. 26 Ocak, 2023).

CONGRESS OF ARAB MUSIC (1932): HISTORICAL CHANGE, NATIONAL IDENTITY, AND SUBJECTIVE NARRATIVES

Abstract

This study analyzes the Congress of Arab Music, held in Cairo in 1932, in parallel to the political and social developments that Egypt has undergone since World War I. Egyptian music is one of the representations of the modern Egyptian identity, and Egyptianism, Egyptian nationalism, and Pan-Arabism in circulation during the interwar years were the modes of thought behind the restructuring of Egyptian music. The study proposes to evaluate the Congress days from the perspective of the ideological and conceptual debates, which are also the determining dynamics of the Congress of Arab Music.

The second part of the article will focus on the diaries and letters some participants kept during the Congress. These texts, such as the technical reports and the articles about the Congress, not written for a specific readership, are more colorful and more subjective because they have a more relaxed or carefree style. The debates, disagreements, schisms, and tensions owing to competition in Congress were put on paper in plain language and in a natural manner. These texts, with their different perspectives and multi-layered worlds of meaning, will pave the way to analysis that will go beyond the musicological context of the Congress.

Keywords: Rauf Yekta (1871-1935), The Congress of Arab Music (1932), Mahmud Ahmad el-Hefnî (1896-1973), Arab Nationalism, Self-narrative.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Maria de Fátima Rosa, *Reception of Mesopotamia on Film*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2022. x+230 sayfa.

Gökhan KAĞNİCİ

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
gokhan.kagnici@ikcu.edu.tr
0000-0002-8357-6624

Bir kitle iletişim aracı olarak sinema, tarihinin hiçbir döneminde sadece bir vakit geçirme aracı olarak görülmemiştir. Hitap ettiği geniş kitleleri vermek istediği mesajlarıyla etkilemek her zaman öncelikli hedeflerinden biri olmuştur. Tarih, etkili bir propaganda ve ikna aracı olarak ve birtakım milli, dini, kültürel ve siyasal hassasiyetleri incelikle işleyerek toplumsal algıları yönetmeye, belirlemeye, beslemeye ve değiştirmeye çalışan sinemanın bu amaçlarını gerçekleştirebilmesinde oldukça önemli bir araç olmuştur. Tarihsel temalı filmlerle geçmiş bir kez daha ancak aktüel çağrışımlarıyla bağlantılı bir şekilde yorumlanma ve yeniden keşfedilme imkânına sahip olmuştur.

19. yüzyıl, kadim Mezopotamya uygarlıklarının bilimsel olarak keşfedileceği bir dönemi müjdelemekteydi. Antik Yunan-Roma yazarlarının eserlerindeki ve Kutsal Kitaptaki bilgiler aracılığıyla Asur ve Babil hakkında o zamana kadar sınırlı da olsa bir şeyler bilinmekteydi. Ancak bu bilgilerin geneli eksik, efsanevi, yanlış, olumsuz ve kötü bir imajı besleyen bir tonda ve içerikteydi. Bilhassa 17. yüzyılın son çeyreğinden sonra Fransa ve İtalya gibi bazı Avrupa ülkelerindeki sınırlı entelektüel çevrelerde Yakındoğu'nun antik uygarlıklarına küçümseme-hayranlık karışımı bir bakış hâkim olmaya başlamıştı. Bunun ilk yansımaları özellikle resim ve opera gibi farklı sanat dallarında olmuştu. Örneğin, Avrupa'da bu dönemde yarı efsanevi Asur kraliçesi "Semiramis" ve kralı "Sardanapalus" ile ilgili pek çok opera sahnesi sergilenmişti. Operaların sahnelerini hikâyeleştirenler arasında Voltaire, Leonardo Da Vinci ve Pietro Metastasio gibi dönemlerinin önde gelen düşünürleri ve yazarları bulunmaktaydı.

Bu eserlerde Asur ve Babil uygarlıklarının kültürel unsurlarının bazı yönleri övülmüştür.¹ Avrupa'da iki yüz yıl daha aralıklı bir şekilde yazılmaya ve sahnelenmeye devam edilen bu tür Mezopotamya temalı opera sahneleri, yerini 20. yüzyılın başlarından itibaren başka bir kitle iletişim aracına ve görsel sanat biçimine yani sinema filmlerine bırakmaya başlamıştır. İtalyan Luigi Maggi'nin 1911 tarihli kısa filmi *La Regina di Ninive*'nin, ilkinin 1748 tarihinde sergilendiği Voltaire'in beş perdelik *Sémiramis* isimli opera eserine dayanarak çekilmiş olması aradaki bu geçişi ve sürekliliği göstermesi açısından önemli bir erken dönem örneği olarak görülebilir.

Son yıllarda eski Yakındoğu'nun kültür dünyasının günümüzün de dâhil olduğu modern dönemlerin aktüel bağlarıyla aralarındaki ilişki biçimlerini irdeleyen yeni bir araştırma alanı oluşturulduğu görülmektedir. Portekizli tarihçi Maria de Fátima Rosa'nın *Reception of Mesopotamia on Film* başlıklı kitabı, eskinin kültürel unsurlarının modern dönemlerin kendine özgü kültürel değerleriyle ve araçlarıyla tekrardan yorumlanması ve yeniden keşfedilmesi olarak tanımlanabilen Alımlama Çalışmaları (*Reception Studies*) içerisinde değerlendirilebilecek eski Yakındoğu tarihine özgü temaların modern dönemlerdeki çeşitli alımlanmış biçimleri üzerine yapılmış çalışmalardan biridir.² Bu kitap, eski Mezopotamya kültürünün modern sinema filmlerindeki işlenişi ve tasviri üzerine yapılmış ilk geniş kapsamlı çalışmadır. Rosa bu kitapla gerek kendi tarihsel ve arkeolojik kayıtlarıyla gerekse de antik Yunan dönemi eserlerinde ve Kutsal Kitapta geçen hikâye-anlatıların etkisiyle şekillenen bir eski Mezopotamya algısını yeniden kurgulamaya çalışan tarihi filmleri analiz etmiştir (s. 7). Kitap sadece bir yüzyılı aşkın bir süre boyunca en fazla filmin çekildiği üç ülkedeki yani İtalya, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yapımları ele almıştır. Belgeseller ve diziler ise dâhil edilmemiştir.

Giriş bölümünün yanı sıra iki kısım dokuz alt bölümden oluşan kitabın ilk kısmı sinema öncesi çağın Mezopotamya algısının çerçevesi ve biçimleri üzerinde durmuştur. Eski Mezopotamya'nın Batı dünyası imgeleminde-

1 Fransız düşünür Voltaire, yarı efsanevi Asurlu kraliçe Semiramis karakterinin kendince dikkat çekici olarak bulduğu bazı yönlerini eserlerinde ön plana çıkarmıştır. Bu karakterden çok etkilenmiş olacak ki, Rus kraliçesi II. Katerina'yı (1762-1796) güçlü, despotik ve yenilikçi siyasi duruşu ve zeki politik manevraları dolayısıyla Semiramis olarak adlandırmıştır.

2 Bu konuda yapılmış yeni birkaç çalışma için bkz. Kevin McGeough, *The Ancient Near East in the Nineteenth Century: Appreciations and Appropriations: III. Fantasy and Alternative Histories* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015); Lorenzo Verderame - Agnès Garcia-Ventura, eds. *Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond* (Atlanta: Lockwood Press, 2020); Margaret Geoga - John Steele, eds. *The Allure of Ancient: Reception of Ancient Middle East, ca. 1600-1800* (Leiden-Boston: Brill, 2022).

ki yeri ve bunun temelleri ilk üç bölümün ana konusunu oluşturmaktadır (s. 12). Batı dünyasının eski Mezopotamya uygarlığı hakkındaki bilgilerinin dışavurumunun çeşitli yönlerini irdeleyen bu bölümler, 20. yüzyıl sinemasındaki olumsuz eski Doğu imajının nedenlerini daha iyi kavrayabilmeye olanak sağlayan tarihsel bilgiler içermektedir. İkinci kısmın her bir bölümü ise eski Mezopotamya kültürünün ayrı yönlerinin filmlerde nasıl işlendiğini ayrıntılı bir şekilde analiz etmektedir. Örneğin, 5. bölüm Mezopotamya kültürüyle sıklıkla ilişkilendirilen kurgusal karanlık ve kötücül doğaüstü güç temasının nasıl tasvir edildiğini ya da 7. bölüm monarşik ve despotik Mezopotamya siyasi kurumlarının çağdaşı toplumlar üzerindeki baskıcı yönlerinin nasıl temsil edildiğini inceler (s. 13-14). Kitapta analize konu edilen filmlerin birçoğunda en çok dikkati çeken ortak husus, Mezopotamya kültürel unsurlarının olumsuz tenkidin doğrudan muhatabı olacak şekilde konumlandırılmış ve böylece değersizleştirilmiş olmasıdır. Filmlerle ilgili detaylı değerlendirmelerinden Rosa'nın bu "olumsuzluk yaftalamasının" gayet farkında olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, analizlerinde filmlerdeki Mezopotamya göndermelerinin tarihsel gerçekliklerle ne kadar örtüşüğünü sorgulamaması, eski Mezopotamya uygarlıklarının medeniyet tarihine yaptıkları kaçınılmaz ve olumlu katkıların gösteriliş biçimlerine ve Batı dünyası imgelemindeki yanlış ve yanlış kabullere karşıt olan eleştirilere pek fazla değinmemiş olması bir eksikliklerdir. Oysa bu filmlerde her ne kadar uygarlığın olumsuz yönleri ön plana çıkarılmış olsa da, olumlu tarafların da işlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Rosa, film analizlerini büyük oranda şu iki temel belirlenim üzerinden gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki, Asur ve Babil ile ilgili Kutsal Kitaptaki olumsuz satırların ve antik Yunan dönemi yazarlarının eserlerindeki mitolojik ve efsanevi hikâye-anlatıların da etki ettiği Batı dünyasının değerlerinin karşısında konumlandırılan Mezopotamya kültürel unsurlarının olumsuz yönlerinin belirlenmesidir. Buna göre söz gelimi ilk dönem Fransız sineması kurmaca ve mitolojik yönelimlerin zararlarının ve gerçek dışı olay anlatımı ve kurgusu konularının eleştirilerini eski Mezopotamya temaları üzerinde yapmış (s. 72-73), Amerikan sineması çok tanrılı inanışın diyarı ve pek çok "kötülüğün beşiği" olan Mezopotamya'ya özgü unsurları, Hristiyanlığın gücü ve kudreti karşısında alt edilmesi gereken bir kötücül güç olarak konumlandırmış (s. 79-80) ve İtalyan sineması Mezopotamya'nın temel kültürel yönlerini Batı dünyasına miras aktarılan antik Yunan-Roma değerlerinin üstünlüğünün gösterilmesi açısından eleştirel bir karşılaştırmanın aracı haline indirgemıştır (s. 84-85).

İkincisi ise, filmlerde işlenen Mezopotamya temalarının aslında filmlerin çekildiği dönemlerinin sosyo-siyasal ve ekonomik durumlarının eleştirileri olarak görülmesi gerektiğidir. Özellikle eski Yakındoğu tarihinin

tarihsel bağlamının pek fazla önemsenmediği, kurmaca ve tutarsızlığın baskın olduğu ve anakronizmin çok ortada olduğu İtalyan sinemasının 1950-1960'lardaki *peplum* (kılıç-sandalet) olarak adlandırılan film türündeki³ yapımlarında sıklıkla yapılan eski Doğu'nun tipik bir özelliği gibi yansıtılan monarşizm eleştirisi bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu tür filmlerde kötülüklerin kaynağı ve toplumsal hayatı yaşanılmaz kılan Doğu monarşisi düşüncesi yerilmekte, buna karşın kötü niyetli despotik anlayışların ve kişilerin uygulamaları neticesinde ezilen halkın en nihayetinde iyi niyetli kahramanlar sayesinde özgürleşmesi kutsanmaktadır. *Peplum* türü filmlerde iyiyi sembolize eden kahramanın, kötüyü sembolize eden halk düşmanlarına, kötü düşüncelere ve siyasal yapılara karşı yürüttüğü ve nihayetinde onlara üstün geldiği bir anlatı ön planda olmuştur (s. 84-88). Rosa, İtalyan filmlerindeki eski Mezopotamya'ya özgü yönetim anlayışına bir tepkiymiş gibi gösterilen bu türden bazı eleştirilerin aslında Mussolini dönemi uygulamalarını hedef aldığını ileri sürmektedir (s. 151-152). Örneğin, aynı şekilde, Oliver Stone'un *Alexander the Great* (2004) başlıklı yapımının, filmin Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ı işgalinin başladığı dönemde gösterime girmesinden ötürü Amerika'nın Irak'taki misyonunun benzerini ("köhneleşmiş Doğuyu canlandırmak/demokrasi götürmek amacıyla" Batı kültürünü temsil eden yeni bir Çağ başlatmak) sahneye taşıyarak benzer bir hedefe hizmet ettiğini düşünmektedir (s. 124).

Rosa, filmlerdeki analizlerinin merkezini oluşturan bu iki noktayı etrafıca değerlendirme konusunda oldukça başarılı bir iş çıkarmıştır, ancak filmlerde ele alınan eski Mezopotamya temalarının tarihsel gerçekliklerle olan örtüşmeleri üzerindeki değerlendirmeleri biraz sınırlı kalmıştır. Gerçi kitaptaki film analizlerini bu açıdan derinleştirme amacıyla olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak kanımca film değerlendirmelerinde bu husus (yani filmlerdeki Mezopotamya unsurlarının ne kadar tarihsel gerçekliklerle örtüşmektedir ve bu örtüşme ile kurmaca unsurlar ve nihayetinde filmlerin asıl derdi arasındaki kesişmelerin ve bağlantıların hangi anlamlara gelebileceği hususu) daha fazla göz önünde bulundurulabilseydi sinemadaki yansıtılmak istenen eski Mezopotamya algısının çerçevesi daha iyi anlaşılabilirdi. Diğer yandan Rosa'nın eski Mezopotamya temalı filmlerin temel gayesinin tarihsel gerçekliklere veya bağlama uygun bir hikâye anlatımı olmadığı yönündeki tespiti oldukça yerindedir. Nitekim bu filmlerde ken-

3 Ek bir bilgi olması açısından bu türün Türk sinemasındaki yansımaları 1960'ların sonundan itibaren görülmeye başlamıştır. Kartal Tibet'in *Tarkan* (1969), Serdar Gökhan'ın *Kara Orkun* (1973), Behçet Nacar'ın *Kara Şeytan* (1973), Canan Perver'in *Aybiçe Kurt Kız* (1976) ve Cüneyt Arkin'in *Hakanlar Çarpışıyor* (1977) başlıklı yapımları ilk dönem Türk *peplum* türü film örneklerinden sayılabilir.

disinin de söylediği üzere tarihsel gerçekliklerle uyuşmayan tutarsızlıklar, yanlış bilgiler ve anakronizmler çok fazladır. Bu yönler film yapımcıları tarafından hiç önemsenmemiş gözükmektedir. Filmler bir şekilde bir mesaj iletmeye çalıştığı için anakronizm öncelikli kaygılardan biri olmamıştır. Sanırım bu nedenle eski Mezopotamya göndermeleri olgusal düzlemde iletilemek istenen mesajları ön plana çıkaracak derecede araçsallaştırılmışlardır. Anlaşılan söz konusu filmlerin Doğu-Batı dünyaları karşıtlığını “başarılı” (!) bir şekilde yansıtmış olması, Doğu’nun kötülüğün, hurafelerin, köleliğin ve despotik zorbalığın membaı olduğu düşüncesini göstermeye çalışması daha öncelikli görülmüştür. Amaç eski Doğu ya da Mezopotamya’ya özgü bir egzotizm, güç, ihtişam, monarşizm ya da despotizm eleştirisi yapmaksa ya da bu temaları aktüel siyaset ile veya siyasi gelişmelerle ilişkilendirmekse olayların Babil veya Ninive şehrinde geçmesinin ya da Yeni Babil kralı Nabû-aid (Nabonid) veya Geç Asur kralı Aşşur-bâni-apli (Asurbanipal) döneminde gerçekleşmiş olmasının hiçbir önemi yoktu. Zira bu filmlerde insanlar antik Yunanlılar gibi düşünebilir, Romalılar gibi giyinebilir veya Hıristiyanlık gibi tek tanrıcı bir inanişaya sahip olabilirdi (s. 142). Örneğin, Ahmanet isimli bir Mısır kraliçesinin mezarının Irak’ta gömülü olması (s. 113-115), Babil şehrindeki mimari ya da sanatsal yapıların aslında Asur tarzı özellikler içermesi, Sümer tanrısı Enlil’e atfedilen özelliklerin Babil tanrısı Marduk’un özellikleri gibi yansıtılması, Yeni Babil döneminin son kralı Belşazar ile Bel/Marduk tapınağı rahibi arasında bir çatışma/sürtüşme varmış gibi gösterilmesi (s. 122-123, 125) türünden başka pek çok tema, ilgili filmlerin nihai amacının izleyicilere doğru tarihsel bilgileri aktarmak gayretinden daha ziyade isabetli, sosyo-siyasal mesajları iletme kaygısı içerisinde olduğunu göstermektedir.

Rosa’nın, analizlerinde de açık bir şekilde görülebileceği gibi, filmlerde işlenen eski Mezopotamya temalarının çoğunlukla aktüel dönem eleştirileri olabileceği yönündeki görüşleri, zaman zaman filmlerdeki kimi tarihsel gerçeklik yorumlamalarını geri plana atmasına yol açmıştır. Örneğin, 1984 tarihli Antonio Margheriti’nin yönetmenliğindeki *I sopravvissuti della città morta* adıyla bilinen İtalyan filmi bunlardan biridir. Bu filmde Sümerli tanrı-kral Gılgamış’a ait olan ama artık gizli ve eski bir yeraltı tapınağında muhafaza edilen bir asayı çalmakla görevlendirilen bir kişinin başından geçen olaylar anlatılmaktadır. Filmin kahramanının aradığı yer bir mezar odasıdır ve burada Gılgamış asasıyla birlikte yatmaktadır. Asa ele geçirilebilirse, ona sahip olan kimse olağanüstü güçler elde edebilecektir. Türkiye’de çekilen bu filmdeki olaylar İstanbul’da geçer. Gılgamış’ın mezarı ise Kapadokya’dadır. Filmin kahramanı mezarı bulmak konusunda Muhammed isimli bir Türk’ten yardım alır (s. 111).

Rosa, bu yapımdaki Mezopotamya temalarıyla 1980'ler Türkiye'sinin gergin siyasi durumu arasında doğrudan ve bilinçli bir ilişki kurulduğunu düşündüğü için, o dönemin Türkiye'sinin içinde bulunduğu siyasi durum hakkında bazı bilgiler vererek (Anavatan Partisinin kuruluşu, Turgut Özal'ın yükselişi, Ermeniler ile Türkler arasındaki bölgesel çatışmalar ve Lizbon'daki Türk büyükelçiliğine yönelik saldırılar gibi) o dönemin bir sosyo-siyasal değerlendirmesini yapar. Bu yıllarda Türkiye'nin Batı dünyasıyla daha yakın ilişkiler kurmak istediği düşüncesinden hareketle filmdeki anakronik Nazi göndermelerini de bu bağlamda analiz ederek eski Mezopotamya temalı bir kurgu ile Türkiye'nin siyasi hali arasında bir bağlantı kurulmuş olduğunu ileri sürer (s. 112). İtalyan yapımı filmdeki Gılgamış'ın büyüülü esasını ele geçiren kişinin daha muktedir birisi haline dönüşeceği türünden bir mesajın muhatabının doğrudan dönemin bir Türk siyasetçisi ve onunla ilişkili gelişmeler olabileceği yönündeki analizleri (Turgut Özal hükümetinin bir çıkış yolu bulmak için Gılgamış'ınki gibi işlevsel ve güçlü bir asaya ihtiyaç duyması) biraz eksik kalmaktadır. Hiç kuşkusuz filmde bu doğrultuda bir yorum çıkarmak gayet mümkündür. Bunu bütünüyle göz ardı etmemekle birlikte bana kalırsa film tarih boyunca Doğu (*Orient*) ile Batı (*Occident*) arasındaki kadim çatışmaların yaşandığı, Doğu'nun köhneliği ve sözde uygarlık dışı değerleri karşısında Batı'nın tam tersi değerlerinin birbirleriyle kesiştiği, çatıştığı ve bütünleştiği bir coğrafyanın (Anadolu) özgün tarihsel konumunu ve dinamiklerini kendine özgü tarzıyla ve perspektifiyle bir kez daha yorumlamıştır. Filme göre Gılgamış'ın asası Doğu'nun tekinsiz ellerinde değil, Batı'nın güvenli ellerinde olmalıdır. Filmdeki adlarıyla İngiliz Lordu Dean ile despotik tarzıyla Emir Abdullah arasındaki çatışma neticesinde Lordun Gılgamış'ın mezarındaki değerli objeyi kendisine getirmekle görevlendirdiği filmin kahramanı Rick'in asayı ele geçirerek onu "asıl sahibine" teslim etmesi bu açıdan sembolik bir anlama sahiptir. Filmin vermek istediği ana mesajın, Türkiye'de çekilmiş ya da olayların burada geçmiş olmasını da göz önüne aldığımızda, Doğu-Batı dünyalarının eşliğinde konumlanan Türkiye'nin yalnızca coğrafi, jeopolitik ve stratejik değil aynı zamanda tarihsel konumunun ve rolünün de kabulünün bir yansıması olarak okunması gerektiği kanısındayım.

Sonuç olarak, Rosa'nın akıcı, kolay anlaşılır ve her kesimden okuyucuya hitap eden bir üsluba sahip olduğu görülen bu kitabıyla muazzam bir iş çıkarttığı söylenmelidir. Bu kitapla eski Mezopotamya tarihinin ve kültürel unsurlarının özellikle Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bir asırdan fazla bir süre boyunca çekilmiş filmlerde ne şekilde yorumlandığını, bir eleştiri kaynağı olarak nasıl görüldüğünü ve filmlerin çekildikleri dönemlerinin sosyo-siyasal gelişmeleriyle hangi şekillerde ilişkilendirildiğini görme fırsatına kavuşmuş olmaktayız. Kitap, eski Mezopotamya imajının

tarih boyunca aslında antik Yunan döneminden itibaren şekillenmeye başlayan, Orta çağlarda Kutsal Kitaptaki kötü tasvirinden ötürü tavizsiz bir şekilde kötülener, Yeni ve Yakınçağlarda aşağılama-hayranlık karışımı bir duyguyla beslenen ve nihayetinde 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılan arkeolojik ve bilimsel çalışmalar ve faaliyetler neticesinde emik bir bakışla değerlendirilmeye çalışılan bir Mezopotamya algısından kopuk olamayacağını göstermiştir. Son yıllarda antik çağın modern dönemlerdeki alımlanışlarıyla ilgili akademik çalışmalar içerisinde oldukça özgün bir yere sahip olacağını tahmin ettiğim bu kitap, kendine özgü araçlarla aynı hikâyenin yeniden keşfedilmesinin olanaklarını kullanan sinemanın kadim bir uygarlığın alternatif bir tarihini nasıl kurguladığını görebilmemize imkân sağlayacak yeni perspektifler sunmaktadır. Son olarak, kitapta adı geçen filmlerin bir indeksinin ya da film isimlerinin liste halinde düzenlendiği bir tablonun varlığı okuyucular ve benzeri konuları çalışmak isteyen araştırmacılar açısından oldukça işlevsel olabilirdi. Bunu yazarın ya da yayınevi editörlerinin bir eksikliği olarak değil, ufak bir kişisel beklentiyi karşılamaması açısından bir tespit anlamında söylüyorum.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Leslie Peirce, *A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire*, Budapest – New York: Central European University Press, 2021, 125 pp., \$12.81 (paperback), ISBN 978-963-386-399-2.

Beyza TOPUZ DEMİR

University of Antwerp
 byztpz@gmail.com
 0000-0001-9270-3923

Leslie Peirce's book entitled *A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire* derives from the lectures she delivered at Central European University as part of The Natalie Zemon Davis Lectures. Her lecture notes as well as the feedback she received from the audience compose the main narrative. The book can be considered as an introduction to studies on captives and slaves of the Ottoman Empire from various aspects. To start with, the title of the book reflects a deliberate consideration; *spectrum* emphasizes the narrative variety of the book as the author approaches captivity from the various perspectives of both the captives and the captors. *Unfreedom* is also an appropriate term, as it corresponds to various usages from the official elite servants of the palace to abducted boys and girls by brigands across the Ottoman Empire. As articulated by the author, the book regards "captivity as a spectrum of unfree persons" (p.3). The book was not written to fill an important gap in literature; it rather aims to provide a general framework of Ottoman captivity for those who are interested in different forms of slavery in the Ottoman Empire. As such, the title provides sufficient insight about the scope of the book and the book offers a useful compendium on the subject.

The book consists of three main chapters and it lacks both an introduction and a conclusion. In the first chapter, *An Overview of Ottoman Slavery*, the author presents the subject to the reader from a broad perspective.

After describing the crucial economic, military and social roles played by captives for the expansion of the Ottoman Empire in the early modern period, she briefly addresses diverse issues around captivity and slavery across the empire. Focusing on the legal aspects of slavery, Peirce portrays four different scenarios of captivity to illustrate the complexity of the issue. However, this discussion does not develop into a thorough analysis. She also touches on various topics such as the origins of captives and their conditions, the usage and social function of slaves, emancipation and its place in Islamic law, the oppression of slaves and their appeals to the courts for legal remedies, and even methodological problems of historians who study these issues. Overall, this chapter provides a general survey, which lacks scrutiny and an in-depth analysis of its arguments.

The second chapter, *Captives and Their Captors*, concentrates on captivity in terms of the reasons and outcomes of captures and attempts for the prevention of captive taking. To stress the longevity and similarity of former captive taking practices in Anatolia, Peirce draws various examples extending from antiquity to the sixteenth century Ottoman law. However, it is a long leap from Cicero in 51 BC to the sixteenth century Ottoman Empire. Such an assertion would need firmer justification. Through the chapter, the author provides four sample petitions from Ottoman archival sources (mühimme registers) on abduction as a crime, but does not explain the ground and motivation for choosing these four specific cases. Similarly, it is not clear how and why these four petitions typify the act of abduction. In addition, the tone in some assumptions of the author are anachronistic as in: “If the governor Cicero confronted similar malfeasance in Cilicia...” Moreover, the information and cases studies discussed through the chapter generally correspond to Ottoman Anatolia in the 1500s.

The last chapter entitled *Voices of Captivity in Legend, History, and Law* focuses on captivity tales in Ottoman chronicles drawing references from Aşıkpaşazade, Mehmed Neşri, İbn Kemal, and Peçevi. The passages from these primary sources constitute one of the interesting parts of the book for the reader. The author utilizes court registers once again in this chapter; it entails eight testimonies from a legal case against a former cavalryman in the city of Harput. The author’s ability to color up her narrative through court cases is striking. However, it is difficult to ascertain the importance of these eight testimonies for the general framework of the book.

In sum, although it is about captivity and slavery in general, *A Spectrum of Unfreedom* is far from having a well-structured content. The scope and the main argument of the book is not situated in a clear context. The lack of an introduction and a conclusion could be one of the factors causing

this vagueness. The transitions between the chapters are not smooth and disrupt both the unity of the subject and the narrative of the book. The reader, nevertheless, can trace temporospatial scope of the book in parallel to the author's general research interests and field of expertise. Overall, It is a useful book for those who are interested in a general survey of captivity and slavery in the Ottoman Empire.

