

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler Editors
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK&Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
capakibrahim@hotmail.com; mehmet_mahfuz@yahoo.com

Yayın Kurulu Editorial Board
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, Prof. Dr. Ümit HASSAN,

Danışma Kurulu Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Bu Sayının Hakemleri
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT, Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Nazım HASIRCI, Doç. Dr. Mehmet ÜMİT,
Doç. Dr. İsmail HİRA, Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI, Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖZDEMİR, Yrd. Doç. Dr. İhsan KAH-
VEÇİ, Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ

Yönetim Yeri Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: mehmetmahfuz@gmail.com
mehmet.mahfuz@neu.edu.tr

ISSN: 2148-922X

Mizanpaj: Ankara Dizgi Evi

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Bahar 2016

İÇİNDEKİLER

<i>Editörden</i>	5
İsmail GÜLEÇ <i>Abdurrahim Fedâi'nin Hâfız Divânı'nun İlk Beytine Yaptığı Şerhin Önceki Şerhlerden Farkı</i>	7
Mustafa GÖREGEN <i>Bir Arada Yaşama Tecrübesi Bakımından Osmanlı Dönemi Kıbrıs</i>	19
İbrahim USTA <i>Eş- Zıt Anlam Bağlamında El-Müsellesât</i>	31
Şerefettin ADSOY <i>Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Mantık ve Felsefe'ye Dair Yazma Eserler</i>	45
Adnan ADIGÜZEL_Esra SINJAR <i>Geçmişten Günümüze Müsikişinâs Ziriyab'ın Endülüs Kültür Hayatına ve Avrupa'ya Etkileri</i>	71
Abdullah TAŞKESEN <i>Sabri F. Ülgener'de Edebi Metinlerde Sosyal Gerçekliğin Keşfi ve Entelektüel Kimliği</i>	97
Yaşar SUVEREN <i>Türkiye'de Muhafazakârlık Olgusunun Siyasal Algılanışı Üzerine: Bir Alan Çalışmasının Bulguları</i>	107
Recep DURAN <i>İslam Felsefesinde "Vucud-u Zihni" (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi II</i>	139
Mehmet Şemseddin GÜNALTAY Sadeleştiren: İbrahim ÇAPAK <i>Kadim Felsefe İslam Dünyasına Nasıl ve Hangi Yol İle Girdi</i>	161
Mesut ÇAPA <i>Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Yıllarında Kıbrıs'ta Eğitim Teşkilatı: Kıbrıs Şehbenderi Asaf Bey'in Raporu</i>	193
<i>Yazım Kuralları</i>	211

EDİTÖRDEN

İslam Dünyası son derece zorlu bir süreçten geçmektedir. Birlik ve bütünlüğünü kaybetmiş, her geçen gün biraz daha parçalanmakta; cemaat ve cemiyetler bağlamında giderek daha da küçük hale gelmektedir. Her parça yegane hakikate sahip olduğunu iddia ederek diğerlerini ana gövdenin ya dışında görmekte veya dışına atmak için bir çabanın içerisine girmektedir. Adına ümmet dediğimiz devasa dünyanın karşıt bloğunu teşkil eden Batı ise her geçen gün yekpare hale gelmekte, aralarında var olan düşünsel farklılıklarını konuşulabilir bir zeminde tutarak; her bir parçanın savunduğu düşünceyi onun için doğru kabul etmekte, kendi farklılığını koruyarak onunla birlikte yaşamının yolunu aramaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber Medine vesikasıyla, bırakın Müslümanların sahip oldukları farklılıklara rağmen birlikte yaşamayı; gayrimüslimlerle birlikte aynı mekanı paylaşabilecek bir düzlemin var olabileceğini göstermişse de biz Müslümanlar buradan çok uzağa savrulmuş ve ırk, renk, dil ve bölge temelli ayrışmalarımızı daha da derin hale getirmişiz. Bu bölünmelerin kimin lehine olduğunu, bundan kimlerin daha çok istifade ettiğini hiç düşünmeden her geçen gün biraz daha birbirimizden kopmuşuz. Bu durum İslami ilimlerle uğraşmayı daha da önemli hale getirmektedir. Zira ancak bu birlik ve bütünlüğü, yeklik ve tekliği sahip bilgi kuracak veya büyüte bilecektir. Sahih bilgiyi bir başka ifadeyle hakikati hedefleyerek bilgi üretilmeden ümmetin dirlik ve düzenin kurulamayacağı gerçeği kadar, her bir akademik çalışmanın bu hakikatin ancak bir vechesini aktarabileceği, tamamını kuşatmasının mümkün olmadığı müsellemler kaziyesi de önem kazanmaktadır. Dolayısıyla hakikati hedefleyerek çaba sarf etmek kadar, hakikatin ancak bir tarafına ulaşabileceğimiz, tamamını kuşatamayacağımızı da görmek durumdayız. Bu durum bizi üretilen diğer malzemeden de istifade etmeye, diğerlerinin düşüncesinden faydalanmaya ve daha doğru sonuçlara ulaşmaya itecektir. Bunun olmaması durumunda hadiseye hep tek zaviyeli bakacak ve eksik bir sonuca ulaşacağımızın bilinmesi gerekir.

Müslümanların bu denli fazla savruldukları günümüzde, ümmetin birliği ve insanlığın kurtuluş ve selametini savunan *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, mütevazı yürüyüşüne, emin adımlarla, devam ederek üçüncü sayısıyla karşınıza çıkmaktadır. Önceki sayıların da olduğu gibi bu sayısında da ciddi akademik yazılarla çıkan dergimiz, kendisiyle yarışarak her geçen gün daha iyi bir noktaya gelmeye çaba sarf

etmektedir. Bu sayısında dokuz özgün makale içeren dergimizde bir de Osmanlı Türkçesinden modern Türkçeye aktarılan bir yazı da yayınlanmaktadır. Böylelikle ata yadigârı kültürün de günümüze aktarılması için aracı olmaktadır.

Dergimizin resmi yayın organı olduğu İslam Tetkikleri Merkezi ise Lefkoşa merkezde başladığı halka açık akademik derslerini önümüzdeki dönemden itibaren daha profesyonel şekilde devam edecektir. Yanı sıra Eylül ayından itibaren de Girne'de bulunan Milli Arşiv'deki yazmaların kataloğunun çıkarılması için geliştirdiği projesi faaliyete sokacak ve oluşacak eseri de yayınlayacaktır.

Merkezimizin daha başarılı ve hayırlı çalışmalar yapması temennisiyle... Bir sonraki sayıda buluşmak üzere...

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Editör

ABDURRAHİM FEDÂİ'NİN HÂFİZ DİVÂNİ'NİN İLK BEYTİNE YAPTIĞI ŞERHİN ÖNCEKİ ŞERHLERDEN FARKI*

İsmail GÜLEÇ**

Öz

Abdürrahim Fedâyî, 3. Devre Melami kutbu Muhammed Nuru'l-Arabi'nin damadı ve halefi bir mutasavvıftır. Tasavvuf erbabınca makbul bir eser olan Hafız Divanı'nın ilk beytini şerh etmiştir. Bu makalede Fedâyî'nin şerhinin kendisinden önce yapılan Sürûri, Şem'î ve Cevrî'nin şerhlerinden farklı olduğu yön tespit edilmeye çalışılmıştır.

The Difference of the Abdurrahim Fedayi's Commentary on the First Couple of Divan-e Hafez from the Preveius Commentaries

Abstract

Abdürrahim Fedâyî is a sufi who was the sucessor and the son-in-law of Muhammed Nuru'l-Arabi, the 3rd grade kutub of Malâmatîyya. Fedâyî who has many works also paraphrased the first couplet of Divan of Hafız which is an accepted work by the competents of sufism. In this paper, after the biography of Fedayi and introduction of his works the differences between his paraphrase and the paraphrases of Sürûri, Şem'î and Cevrî were tried to be presented. The differences among the paraphrases were explained based on the words "sâkî" and "ke's".

Sadık Vicdanî *Tomar-ı Turuk-ı Aliye'sinde* (1995: 19-84) ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamiler* (1982) isimli eserinde Melamileri üç devirde inceler. Bunlar, ilk dönem melamileri olarak da adlandırılan hicretin üçüncü asrında Nişabur'da ortaya çıkan Hamdun Kassâr'la başlayan Melamiyye-i Kassâriyye, orta devre melamileri olarak da anılan Hacı Bayram Veli'nin halifesi Ömer-i Sikkîni'ni ile başlayan Melamiyye-i Bayramiyye ve son devre melamileri olarak da isimlendirilen XIX. asırda Muhammed Nûru'l-Arabî tarafından kurulan Melamiyye-i Nûriyye'dir.

Üçüncü devre melâmilerinin kutbu Nûru'l-Arabî, Kudüs'e yerleşmiş Hz. Hüseyin soyundan gelen bir ailenin çocuğu olarak 1813 yılında dünyaya geldi. Babasının Mısır'a göç etmesiyle de tahsil hayatını Mısır'da tamamlamıştır. Babasının küçük yaşta vefat etmesiyle dayısı tarafından himaye edilmiştir. 1820'de Şeyh Hasan Kuveysni'nin yanında başladığı tahsil hayatı dokuz yıl sürdü. Farklı hocalar ve şeyhler-

* 9-10 Mayıs 2015 tarihlerinde Antalya'da düzenlenen *Uluslararası Melamîlik ve Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** Prof. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Fedâî'nin biyografisi, yazarın daha önce yaptığı bir çalışmanın yeniden düzenlenmiş halidir. (Bk. Kaynakça Güleç, İsmail)

den feyz aldıktan sonra döndüğü Mısır'da hocası tarafından Rumeli'ye gönderildi. Burada Kazanlı Abdülhalık Efendi'ye intisap etti ve onun ölümüyle de Trabzonlu Şeyh Mustafa'ya bağlandı ve Nakşibendiyye-Müceddidi icazeti aldı. Ömrünün büyük bir kısmı bugün Makedonya sınırları içinde olan Usturumca ve Üsküp'te geçti. 13 Mart 1888'de¹ Usturumca'daki evinde vefat etti ve vefat ettiği odaya defnedildi.² (Azamat 2005: 560-561)

Nûru'l-Arabî Üsküp'te Arap Hoca olarak tanınmıştır. Prizren'de *Noktatü'l-Beyan* isimli risalesini okuttuğu için adı Noktacı Hoca olarak da bilinir. (Vicdani 1995: 68) Bu satırların yazılmasının nedeni olan Abdürrahim Fedâî Efendi, son devre melamilerinin piri ve kutbu olan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin damadı ve halifesidir.

Abdürrahîm Fedâî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte XIX. asrın ortalarında dünyaya gelmiş olabileceğini tahmin etmekteyiz. Prizren'de dünyaya gelen Abdürrahim Efendi'nin dedesi Maksut Bey ve babası Ali Bey Prizren'in ileri gelen saygın şahsiyetlerindendir. Katlanova ve Doyran'da han, hamam ve arazileri olan bu zengin aile bölgede oldukça saygındır.³

Babası Ali Bey, Fedâî'nin eğitimine oldukça önem vermiş, onun iyi bir eğitim alması için her türlü fedakarlığı göstermiştir. İlk eğitimini Üsküp'te alan Fedâî, ardından Mısır'da Ezher Üniversitesinde eğitimini tamamlamış ve Üsküp'e dönmüştür. Müderris olarak zahiri ilimler için icazet alan Fedâî, Üsküp Medresesinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Uzun süre bu görevini sürdüren Fedâî, dinî ilimler konusunda dönemin sözü dinlenir âlimleri arasında yer almıştır.

Fedâî, Üsküp Medresesinde eğitim vermeye devam ettiği sıralarda Muhammed Nûru'l-Arabî'nin sohbetlerini duyar ve dinlemeye gider. Nûru'l-Arabî'nin sohbetlerinden çok etkilenmesi üzerine onun müridi olmak ister. Üsküp'te Boyalıhan⁴ denilen yerde Nûru'l-Arabî ile görüştüktan sonra biat etmek ister. Nûru'l-Arabî, geceyi Boyalıhan'da geçireceğini, bu konuyu sabah görüşmeyi arzu ettiğini söyleyerek Fedâî'yi gönderirir. Fedâî, ertesi gün hana geldiğinde, Nûru'l-Arabî'nin erkenden Usturumca'ya doğru yola çıktığını öğrenir. Hemen peşinden Usturumca'ya gider ve orada Nûru'l-Arabî'yi bulur.

1 1305 29 Cemaziyelahir 1305/12 Mart 1887 gecesi saat ikide vefat ettiği rivayet edilir. (Yusuf Ziya İnan, Seyyidü'l-Melâmi Muhammed Nûrû'l-Arabî (Hayatı - Şahsiyeti - Eserleri : 1813 - 1887), 1971, İstanbul: s. 11 - 26)

2 Hz. Muhammed'in vefat ettiği odaya defnedilmesiyle başlayan bu gelenek muakkiplerince de teberrüken devam ettirilmiştir.

3 Kaynaklarda yer almayan bu bilgiler Bayram Seven tarafından geleneğe mensup kişilerden dinlenerek toplanmıştır. Daha sonra Gökhan Tümay da bazı bilgileri tashih etmiştir. Her ikisine de teşekkür ederim.

4 Boyalıhan, Üsküp çarşısı içinde, İsa Bey Camiine yakın bir mevkide idi. Kentim imar planı uygulaması esnasında yıkılmıştır. (Kumbaracı 2008: 304-305)

Fedâî, biat etme arzusunu ısrarlı bir şekilde yeniler. Nûru'l-Arabî, Fedâî'nin ısrarı karşısında bir şartı olduğunu, bu şartını kabul etmesi durumunda kendisini ihvanı olarak kabul edebileceğini bildirir. Fedâî, şartı kabul edeceğini söyler ve şartını sorar. Nûru'l-Arabî'nin şartı Fedâî'nin, kalın dudaklı, kara ve çirkin kıızıyla evlenmesidir. Fedâî, bu şart karşısında en ufak bir tereddüt göstermez ve kararlılığını yineler. Nûru'l-Arabî, bu kararı ailesine nasıl kabul ettireceğini sorunca da, kararına ailesini karıştırmayacağını söyler. Ailesinin karşı çıkmasına rağmen Fedâî sözünden dönmez ve Nûru'l-Arabî'nin kızı Latife Hanım'la evlenir. Ailesinden, ailesinin zenginliğinden ve şöhretinden tevhit ilmi uğruna fedakârlık yaptığı için kendisine Nûru'l-Arabî tarafından Fedâî mahlası verilir. Latife Hanım aslında çirkin bir kadın değildir. Nûru'l-Arabî, Abdürrahim Efendi'nin ne kadar ciddi olduğunu ölçmek için lâtif bir nükte ihtivâ eden küçük bir imtihan yapmıştır.⁵

Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Şerif Efendi ve Latife Hanım adlarında iki çocuğu olmuştur. Halifesi ve oğlu Şerif Efendi'nin hiç çocuğu olmadığı için maddî ve manevî soyu Latife Hanım ve damadı Fedâî ile onların çocuklarından devam etmiştir. Fedâî'nin Latife Hanım'la olan evliliğinden Hacı Kemal Efendi, Hakkı Efendi ve Ali Efendi olmak üzere üç oğlu olmuştur.

Fedâî, tevhit ilminde zevki yüksek bir ihvân ve cezbeli bir zattır. Tevhit makâmalarını kısa sürede tamamlamış ve ilmindeki derinlik ilhamla günden güne artmıştır. Bursalı Mehmet Tahir Efendi onun bu özelliğini şu cümlelerle ifade eder.

... ulûm-ı zâhire ve bâtınadaki mahâretleri teslim-kerde-i erbâb-ı irfân mevcûd olan sekiz-on parça âsâr-ı kudsiyeleri meyân-ı urafâda mütedavildir. Bir defâ ulûm-ı resmiyyede icâzet verdikleri gibi ulûm-ı bâtıneden dahi nice nice urefâ yetiştirmişlerdir. (2014: 9)

Melâmet-i Nûriye'nin yayılmasında etkili olmuş isimlerden biri olmuş, bu uğurda etkin görevlerde bulunmuştur. Geçmiş dönemlerdeki melâmîlerin merkezî yönetim tarafından bir tehdit unsuru görülüp kıyım ve sürgüne uğratılmalarına rağmen, Nûru'l-Arabî'nin gayreti ve halifelerinin yönlendirmesi ile melâmîler merkezî yönetim tarafından bir tehdit unsuru olarak görülmemiş, herhangi bir kıyım ve sürgüne uğramamışlardır. Abdürrahim Fedâî, Ali Urfî Efendi (ö. 1305), İştîpli Salih Rıfat Efendi (ö. 1326), Hacı Süleyman Bey (ö. 1307), Şeyh Kemal Efendi (ö. 1332), Vehbi Efendi (ö. 1323), Hacı Maksut Efendi, Salih Lütfü Efendi ve pek çok önemli melâmî, haklarında ortaya atılan asılsız iddiaların görüşülerek giderilmesinde ve melâmetin yeni yüzünün merkezî yönetim tarafından kabul görmesinde etkin rol oynamış,

5 Bu evlilik bize İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin babası Sabit'in evliliğini hatırlatmaktadır.

örnek yaşantılarıyla halk tarafından benimsenmişlerdir. Dolayısıyla melâmet büyük bir coğrafi alanda geniş kitlelere yayılmıştır.

Bu zaman zarfında Fedâî'nin, Üsküp Melâmî dergâhında Muhammed Nûr'un baş halifesi olarak görev yaptığını görmekteyiz. Gerek yaşantısıyla, gerek ortaya koymuş olduğu eserlerle ve bu eserlerde gündeme getirdiği yeni açılımlarla, ihvanın daha çabuk bir şekilde olgunlaşmasına katkıda bulunmayı sürdürmüştür.

Müritlerin eğitilmesi hususunda getirdiği bir takım yeni uygulamaları anlattığı risalesini Nûru'l-Arabî'ye sunan Fedâî'nin görüşleri Nûru'l-Arabî tarafından kabul görmüş, yetiştirdiği bazı halifeler daha o dönemde derslerini Fedâî'nin uygulamalarına göre vermeye başlamışlardır. Ancak bu onaya karşın Nûru'l-Arabî müritlerine mevcut dersleri vermeye devam etmiş, bu değişikliğin isteğe bağlı olarak uygulanmasını uygun görmüştür. Bu süreçte bazı halifeleri ihvana ders telkini *Risâle-yi Sâlihîyye*'de belirtilen rabitalara göre yaparken, Fedâî hazretleri ve tesirinde yetişen halifelerinden bir kısmı da *Risale-yi Vehbiye*'ye göre rabıtaya yapmaya devam etmişlerdir.

Nûru'l-Arabî, Ustrumcalı Süleyman Bey'in konağında Vranofçalı Elmas Efendi (ö. 1906), Ali Urfi Efendi (ö. 1888), İştibli Salih Rifat Efendi (ö. 1908), Salih Lütfü Efendi ve diğer bazı halifeleri ile toplantı yaparken, bu konu gündeme geldiğinde "Gün gelecek kutuplardan birisi, rabitaları değiştirecek" diyerek bu değişikliğin ileride olacağına işaret etmiştir. Bu değişiklik torunu Hakkı Efendi tarafından uygulamaya konacaktır.

Abdurrahim Fedâî Üsküp'teki tekkenin⁶ ilk şeyhi olmuş, ondan sonra da oğlu Kemal Efendi şeyh olmuştur. Daha sonra Kemal Efendi İstanbul'a gelince de oğlu Hakkı Efendi şeyh olmuştur. (Gölpınarlı 1992: 302)

Muhammed Nûr, 1884 yılında ikinci kez hacca gitmeye niyetlenmiş, damadı Abdürrahim Fedâî, torunu Hacı Kemal Efendi ve ihvanıyla birlikte bu hacca katılmışlardır. Fedâî, hac dönüşü sırasında 1303 Muharreminin birinci günü (10 Ekim 1885) vefat etmiş,⁷ Süveys civarında Ayn-ı Musa denilen yerde defnedilmiştir. (Bursalı 1333: 133) Vefatından sonra Üsküp Melâmî dergâhına büyük oğlu Hacı Kemal Efendi şeyh olmuştur.

Son dönem melâmilerini kendileriyle bizzat görüşerek anlatan Sadık Vicdani, Fedâî'den bir yer dışında bahsetmemesi, onun İstanbul'da

6 Üsküp dergahlarını hakkında bilgi veren Kumbaracı Melami tekkesinden bahsetmemektedir. (2008: 223-252)

7 Vefatına düşürülen tarih şudur: Nûr edip cism-i cemîli rûha etdi inkilâb (1303) (Gölpınarlı 1992: 304)

pek tanınmadığını düşündürmektedir. Aynı şekilde Gölpınarlı, meşhur eserinde Nûru'l-Arabî'nin diğer halifelerini anlatırken Abdürrahim Fedâî'den 'halifetü'l-hülefa' diyerek kısaca bahsetmektedir. Kaynaklarda ondan yeterince bahsedilmemesinin nedeni Nûru'l-Arabî'den önce vefat etmiş olması ve İstanbul'da yeteri kadar tanınmaması olabilir.

Abdürrahim Efendi dini ilimlerde de icazet sahibi alim bir zattır. Nûru'l-Arabî'nin oğlu Kemal için tertip ettiği sünnet düğününde kimi davetlilerin uygunsuz davranışların İstanbul'a eksik ve yanlış olarak aksettirilmesi üzerine meclis-i meşayihde şeyhini savunmak üzere İstanbul'a gönderilecek kadar bilgili ve güvenilir biridir. (Gölpınarlı 1992: 305)

Abdülehad Efendi (ö. 1913), Hacı Hafız Abdür-rauf Efendi (ö. 1921), Yunus Efendi (ö. 1911), İsmail Efendi (ö. 1910) Fedâî'nin halifeleridir. (Gölpınarlı 1992: 309-310) O, talebelerine iki defa icazet verebilen nadir mutasavvıflardandır. (Bursalı 1333: 133)

Eserleri

Abdürrahim Fedâî, konusu tevhid ve mertebeleri olan bir çok eser yazmıştır. Onun eserlerinin temel özelliği öğretici oluşudur. Manzum eserlerinde bile bu özellik göze çarpar.

Bursalı Mehmet Tahir, Fedâî'nin eserlerini; *Kasîde-i Nûniyye*, *Kasîde-i Tâiyye*, *Merâtibü'l-Vücûd*, *Risâle-i Vehbiyye*, *Manzum Şerh-i Şâfiyye*, *Şerh-i Sırr-ı Ene'l-Hak*, *Hediyetü'l-Hac*, *Risâle-i İrade-i Cüziyye*, *Risâle-i Ahvâl-i Melâmiyye*, *Manzum Merâtibu'l-Vücûd*, *Manzûme-i Vehbiyye* ve *Mecmûa-ı İlâhiyyât* olarak sıralar. (1333: 133) Gölpınarlı, *Tefsîr-i Sûretü'l-Kevser* isimli bir eserinden de bahseder. Abdürrahim Efendi'nin Arapça yazdığı tek eser olan bu tefsiri Gölpınarlı çok beğenir ve "Keşke bu risaleden başka risale yazmasaydı, hele nazma hiç özenmeseydi. İlim ve ihatası, tasavvuftaki rûsuhu tamamıyla bu tefsirde görülüyor." (1992: 305) diyerek över. Fedâî mahlasıyla yazdığı şiirlerini topladığı küçük bir divanı vardır. Kaynaklarda geçmeyen *Risâle-i Rûh-i Kızıl alâ Esrâr-ı Mebzûl*, *Muammâ-yı Sırr-ı Ezel*, *Şerh-i Beyt-i Hâfız-ı Şîrâzi* isimli eserleri de vardır.⁸

Kasîde-i Nûniyye Muhammediye tarzında yazılmıştır. Fedâî bu eserde varlık mertebelerinden ve Melamilîğin hallerinden bahsetmektedir. 1363 beyittir. (Şahin 2009)

Kasîde-i Tâiyye ve Merâtibü'l-Vücûd yine tevhid neşesiyle yazdığı şiirlerinden oluşan eserleridir. *Risâle-i Vehbiyye*'nin konusu da tevhid mertebeleri ve birliğidir. Bu eser Hasan Fehmi Kumanlıoğlu tarafından şerh edilmiştir. (İzmir: 2005) Gölpınarlı Fedâî'nin manzum eserle-

8 Beni bu eserlerden haberdar eden Bayram Seven'e teşekkür ederim.

rini nazım olarak çok başarısız bulur. (1992: 306)

Hediyetü'l-Hac, fena ve beka mertebelerinin hacc menasiki üzerinden anlatıldığı küçük bir eserdir.

Bu eserlerin mühim bir kısmı bir kaç sayfalık risalelerden oluşmaktadır ve çeşitli mecmualar içindedir.

Çalışmamıza konu olan metin şöyledir.

Şerh-i Beyt-i Hâfız-ı Şirâzî
Abdürrahîm Efendi el-Melâmî

Elâ yâ eyyuhe's-sâkî edir ke'sen ve nâvilhâ
Ki ıŖk âsân numûd evvel velî uftâd muŖkilhâ

Elâ, sen âgâh ol. **Yâ eyyuhe's-sâkî**, ey sâkî, ya'ni ey mücellâ-yı hüsn-i ehâdiyet olan sûret-i âdem ki ayn-ı haktır ve kitâb-ı mutlak-tır ve mecma'-i ezvâk-ı enfüs ü âfâkdır, *raaytü rabbî fi sûretihî Ŗâbbi emred* kavline mısdaktır. **Edir ke'sen**, sen ey mücellâ-yı hüsn dön-dür kadeh gibi olan tecelliyât-ı hüsnünü ki kâffe-i zerrât âfâk u enfüsde aynen meŖhûddur ve tafsîlen mer'îdir ve ehl-i nazara mukar-rerdir, ve zeviyel-ezvâka me'zûkdur, ve âŖık u ma'Ŗûkda hüveydâdır. **Ve nâvilhâ**, ve dahî ol ke's-i tecelliyâtı ve dekâik-i me'âni-i hüsnü ve cilve-nümâ-yı sırr-ı Ŗâbı ve lezâiz-i mahbûb-ı rûhânîyi bana da sun. Ya'ni meclis-i Ka'be-i zâtı ve meyhâne-yi zevk-i vahdetde bulunan uŖŖâk-ı Melâmiyyeyi ve remz-i makâm-ı ayn-ı temkîn-i sûret-i Hüdâ ve meŖhed-i sırr-ı Ŗâbbi-i Nebvî olan ricâlî maksad-ı sıdkda olanlara sen sun. **Ki ıŖk âsân numûd evvel** aşk ki hubb-ı zât-ı İlâhî ve hareket-i vech-i ehâdî ve nüzûl-i sırr-ı gaybı ehl-i vücûd ve ehl-i sûrete âsân göründü. Ya'ni sıfat-ı İlâhî olan hubb-ı İlâhî kendi mir'atında zuhûr etmemiş insân-ı hayvân olanlara kable's-sûluk ve'l-vüsûl âsân göründü. Zirâ ayn-ı Hak olan sırr-ı ehâdiyyet ve cemâl-i vâhidîyyet [2] ve kemâl-i rubûbiyyet rû-nûma olmadığı cihetden zulumât-ı kevn-de ve evhâm ve hayâlâtda müstağrak-ı cehl ü firkat olduklarından kıraât-ı kitâb-ı mushaf-ı hüsn ve cilve-i mahbûb-ı hakikat-nümûn mestûriyyetinden kıl u kâlde kalıp âsân göründü. Binâen aleyh vech-i hüsn-i ehâdiyyete perde ve hicâb olan evhâm u hayâlât-ı mâsivâ matla'-ı vech-i âdemiyetden Ŗems-i tecellî-i vech-i hakikati pertev-i nûr-i zâtî-i gaybî kü'ûs olan mecâlî ve mehâbib-i süveri enfüs ve âfâkı irâde ve münâvele sâkî-i hüsn-i Ahmedîden niyâz olunur. **Velî uftâd müŖkil-hâ** velâkin ol hubb-i zâtî-i aşk-ı uŖŖâkâna nice müŖkiller düş-dü. Zirâ âŖık ve ma'Ŗûk ayn-ı vâhid olup sûret-i Ŗâbde râî ve mer'î sûretin atılmış görüldü. ÂŖık kim olacağı ve ma'Ŗûk ne olacağı bir ayn-ı vâhid sûretinde müŖtebih-i hüveydâ oldu. Ayn-ı ehâdiyyet iki nâm ile müsemmâ oldu. Mushaf-ı hüsn-i ehâdî ve dakâik-i kelimât-ı hurûf-ı mahbûbu suver-i kesretle nigârının cem'îyyete kadeh-i vahdet

şikest olunca zevk şarâbı hüsn-i âfâk vü enfüste münteşir oldu. Kitâb-ı metn-i hüsn şerhiyle berâber yine bir nüshada iki nâm ile görüldü. Öyle olunca hüve'l-evvelü hüve'l-âhirü hüve'l-zâhirü hüve'l-bâtn olan ve hazret-i hüviyetden ibâret bulunan müşşid-i hakîki ve sâki-i gaybî ve ke's-i tecellî ve şâb-ı rübûbî ve aşk-ı Ahmedî ve nüzûl-i rahmânî [3] ve sırr-ı zevk-i uşşâki ve hâl-i vech-i ehadi olan esâmi-i hüsnü ile müsemmâ ayn-ı ehâdiyyenin imdâd ve tecellisi ile müşkiller ref' olundu. Mir'at-i hüsn-i mahbûbda âşık ve ma'sûk suretleriyle bir vech görüldü ve bî-nihâye zevk müşâhede olundu ve hâr-ı beliyât-ı süver içinde gül-i ra'nâ alındı. Ve evrâk-ı kitâb-ı tafsilde nokta-ı besmele-i sırr-ı Alî kırâat olundu. *Ene noktâtın elletî tahta'l-bâi* sırrı keşf olundu. Kütüb-i semâviyyede bulunan esrâr enfüs ü âfâk-ı fâtiha-i vech-i Ademîde nokta-ı hâl-i Yezdânî rûh-i Ahmedî besmele-i rûh-i gülzârda istişmâm olundu. *Tûbî sümme tûbî* nidâları *kâbe kavseyn* ebrû-yı suret-i şâbde nağme-i mutribânla istima' olundu.

Hanâçir-i müjgân-ı çeşm-i fettânla imânlar mecruh oldu. Sevâd-ı gayb-ı mutlak kâffe-i zerrât-ı âlem-i vucûdda küfr-i hakîki ile muhît oldu. Zâhidân-ı bî-reynân vâveyle diyerek dūzah-i firkat-i şirkde makhûr ve münhezim oldu.

Beytin tercümesi

Hafız Divânı'nı tercüme eden mütercimler beyti şöyle tercüme etmektedirler.

Gölpınarlı: *Saki, döndür kadehi, herkese sun, bana da ver. Çünkü aşk önce kolay görüldü, ama sonradan çok müşküller meydana geldi.*

Şardağ: *Ver ey sakiy kadeh dönsün, içip kansın bütün canlar Sanılmışken kolaydır aşk, sonra çıktı ne zorluklar.*

M. Kanar: *Saki, Dolaştır haydi kadehi, sun Aşk kolay görüldü ilkin, sonra çıktı çok sorun.*

H. Kırlangıç: *Saki kadehi gezdır bana da ver Aşk önce kolay görüldü fakat sonra sökün etti güçlükler*

Yukarıdaki tercümelerin de yardımıyla beyit şu şekilde tercüme edilebilir.

"Ey sâki, şarap kadehini döndür, dolaştır, bana da ulaştır; çünkü aşk önceden kolay görüldü ama sonradan zorluklar ortaya çıktı."

Şerhler

Hafız Divânı şerhi deyince akla gelen ilk şerhler Surûri (ö. 1562), Şem'i (ö. 1603), Sûdî (ö. 1599), Cevrî (ö. 1654) ve Konevî'dir (ö. 1828). Bunları sırasıyla nakledelim.

Sürûrî

1. mısra: "Âgâh ol ey sâkî, devr itdür tolu kadehi ve sun anı. Ve sâkîden murâd vâ'iz ü nâsîh ve ragbet ü zevk viricidür ve ke'sden murâd şol va'z ü nasîhat ü kelime-i hikmetdür ki âdeme şevk ü ragbet virür."
2. mısra: "Ki 'ışk-ı ilâhî âsân göründi evvel velî düşdi müşkiller. Pes, sâlik-i tarikat ve tâlib-i hakikat olana şevk ü zevk virmek gerek tâ kehillenmeyüp vusûl-i ila'llâh hâsıl olunca sa'y-ı belîg ide."⁹

Sürûrî beyti irfani bir bakış açısıyla şerh etmiştir.

Şem'î

1. mısra: "Âgâh ol ey sâkî, ke'si devr itdür ve anı sun. Ke'sden murâd câm-ı mahabbetdür. Sâkîden murâd mürşid-i kâmil."
2. mısra: "Ki 'ışk-ı ilâhî visâl-i Hakk ile 'âlem-i ervâhda evvel âsân göründi, ba'de'l-visâl müşkilleri düşdi ya'nî 'âlem-i nâsûta gelmek ile zâhir oldı. [...] Mürîde lâzımdur ki her dem şeyhinden müstefiz olup visâl-i cânâna isti'dâd hâsıl ide."¹⁰

Sûdî

"Ey sâkî bana bâde vir zîrâ 'ışk-ı cânân evvelde kolay göründi ammâ âhirde müşkiller vâkî' oldı. Zîrâ bir kimseye gönül [virsen] ibtidâ'en sana envâ'-ı mülâyemetler gösterür. Sonra istignâya başlar. 'Âşık-ı bîçâre de istignâya tahammül eylemeyüp gâh bâdeye ve gâh afyûna ve berşe ve esrâra ve kahveye düşer divâne gönli bir mikdâr ârâm u karâr eylesün diyü."¹¹

Sudî'nin yaptığı tercüme olup tasavvufi herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Cevrî

1. Mısra: Ey baña muhabbet cur'asından keyf-i taleb bahş eden sâkî-yi câm-ı vahdet ol kâse-i pür-şarâb-ı zevki devr ettir ve sun nûş edelim ve bilmiş ol.
2. Mısra: Zîrâ bâzîçe-i aşk-ı ilâhî evvel âsân göründü bize ama sonra bunun gibi müşkiller vâkî' oldu ve bu müşkilâtın vuku'u beni efkâr-ı fâsideye ve bîm-i cânâ düşürdü. Eger min ba'd böyle hüşyâr kalırsam cân havfî galebe edip kendimi nâkıa ü nâ-tamâm iken varta-ı helâka salmak mukarrerdir. Zîrâ mebâdi-i talebde çekdiğim âlâm ve meşakkatten bildim ki (Şafak 2012: 67)

9 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4056, yk. 2a.

10 Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed 403, yk. 2a-b.

11 *Şerh-i Divan-ı Hafız*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, K. 933-934.K. 933, yk. 3b-4a.

Konevî

Agah ve mütenebbih ol ey saki, şarapla dolu ka'si (kaseyi) ehli-meclisden müsteid olanlara birer birer sun, ba'dehu ben mülâzim-i bezm-i uşşaka da sun ki evvel aşk-ı ilahi asan göründü lakin aşka mazhariyetten sonra nice müşküller düştü ve nice tavr-ı akıldan hariç ukubat vaki oldu ki hallâle'l-müşkilat olan sakinin şarabına muhtaçtır.

Fedâî'nin şerhinin diğer şerhlerden farkını iki kelime üzerinden göstermek istiyorum. Bu kelimeler sâkî ve k'es'dir. Sudî'nin şerhi tasavvufî olmadığı için değerlendirme dışında tutacağız.

Sâkî sözlüklerde, *içki meclisinde içki dağıtan, kadehlere içki koyan kimse, su dağıtan kimse* olarak açıklanırken ke's kadeh, bardak, şarap dolu bardak şeklinde açıklanmaktadır. Tasavvufî terimler sözlüklerinde ise anlamlar biraz daha farklıdır. Önce sâkî kelimesinin tanımlarına ülkemizde yaygın olarak bilinen tasavvuf terimleri sözlüklerine bir göz atalım:

Seyyid Cafer Seccâdî: Tasavvuf edebiyatında çeşitli anlamlarda kullanılmış kelimelerdendir. Bazen mutlak feyz dağıtan bazen Kevser dağıtan anlamında kullanılmıştır. Kâmil mürşit anlamında da kullanılmıştır.

Süleyman Uludağ: Feyyâz-ı mutlak, bütün feyz ve sevginin kaynağı olan Allah. Mürşid-i kâmil, pîr-i tarikat.

Ethem Cebecioğlu: yok.

Ke's

Seyyid Cafer Seccâdî: Yok.

Süleyman Uludağ: Ke'sü'l-hubb, sevgi kadehi, âşıkın kalbi.

Ethem Cebecioğlu: Sevgi kâsesi, âşıkın kalbi, sâlikin sırrı.

Fedâyî'den önceki şarihler bu iki kelimeyi şu şekilde şerh etmişlerdir.

	Sürûri	Şemî	Cevrî
Sâkî	Sohbeti zevk ve şevk veren vaiz, nâsih.	Mürşid-i kâmil	Vahdet kadehinin sunucusu
Ke's	İnsana şevk ve rağbet veren nasihat	Muhabbet kadehi	Zevk şarabı ile dolu kadeh

Görüldüğü gibi sözlüklerde verilen karşılıklar şerhlerde verilen açıklamalarla çok yakın benzerlik göstermektedir. Fedâyî ise bu kelimeyi kendisinden öncekilerden biraz daha geniş yorumlamıştır.

Sâkî	ey mücellâ-yı hüsn-i ehâdiyet olan sûret-i âdem ki ayn-ı hakır, ve kitâb-ı mutlakır ve mecma'-i ezvâk-ı enfüs ü âfâkdır, <i>raaytü rabbî fi sûretihî şâbbi emred</i> kavline mısdaktır
Ke's	sen ey mücellâ-yı hüsn döndür kadeh gibi olan tecelliyât-ı hüsnünü ki kâffe-i zerrât âfâk u enfüsde aynen meşhûddur ve tafsîlen mer'îdir ve ehl-i nazara mukarrerdir, ve zevîye'l-ezvâka me'zûkdur, ve âşık u ma'sûkda hüveydâdır.

Şerhleri okuduktan sonra fark kendini belli etmektedir. Sâkî'yi diğerlerinden farklı olarak ehâdiyet güzelliğinin kendisinde görüldüğü Adem olarak açıklamakta, daha sonra bu Adem'in, yani kâmil insanın özelliklerini sıralamaktadır. Kâmil insanın özellikleri Hakk'a ayna olmak, enfüs ve afaktaki tüm zevklerin kendisinde toplandığı, mutlak kitâb ve "*raaytü rabbî fi sûretihî şâbbi emred*" sözünün doğrulayıcısı olan ehâdiyet güzelliğinin suretinde yansıdığı insân-ı kâmidir. Dolayısıyla sâkî kelimesi üzerinden insân-ı kâmil tanımı yapılmakta, Şem'inin mürşid-i kâmil, Cevrî'nin vahdet kadehinin sunucusu olarak kısaca açıkladığı sâkî bu anlamları muhafaza etmekle birlikte daha da geniş bir şekilde açıklanmaktadır.

Ke's kelimesinde de aynı durum söz konusudur. Şarihlerin ve sözlüklerin kısaca sevgi kadehi olarak açıkladıkları bu kelimeyi Fedâyî güzelliğinin kendisinde tecelliği ettiği sûrete benzeterek diğerlerinden farklı şekilde açıklamaktadır. Burada döndürülen kadeh mecliste bulunanların hepsinin görmek istedikleri kâmil mürşidin sûreti olup herkesin görebilmesi için döndürmesi olarak yorumlamakta, böylece kendisinden öncekilerden farklı bir teşbihte bulunmaktadır. Kadeh ile yüz arasındaki benzerlik şekil ve etki bakımındandır. Kâmil mürşidin yüzü de kadeh gibi parlak ve kadehten içenler nasıl kendilerinden geçiyorlarsa kâmil mürşidin yüzünü görenler, şarap gibi etkili olan sohbetini dinleyenler de kendisinden geçmektedir. Bu benzetme ile Fedâyî hem kendisinden öncekilerden, hem de sözlüklerden farklılaşmaktadır.

Öte yandan açıklamaların aynı zamanda birbirini kapsadığını da söyleyebiliriz. Şem'inin açıklaması Sürûrî'nin açıklamasını, Cevrî'nin açıklaması Şem'inin açıklamasını, Fedâî'nin açıklaması ise hepsini kapsamaktadır. Dolayısıyla Fedâyî, kendisinden öncekilerinin biraz kapalı ve muhtasar yaptıkları açıklamaları daha açık ve tasavvufi zevke dayalı olarak ancak erbabının tam manasıyla zevk edip anlayabilecekleri şekilde açıklamaktadır. Öyle ki Fedâyî'nin şerhi sayfalar dolusu açıklanabilecek kadar zengin bir muhtevaya sahiptir. Zevki ve irfânîdir. Kanaatimizce Fedâyî şerhinin öncekilerden farkı budur.

Kaynakça

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Hâfız Divanı, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara, MEB, 1988.
- Güleç, İsmail "Abdurrahim Fedayi ve Rısale-i İydiyye'si", *Balkan Studies II History&Literature*, ed. Deniz Ekinci vd., İstanbul: Ciral Metedhiy Üniversitesi, 2011, s. 45-53.
- Kanar, Mehmet Hâfız Divanı, Cilt 1, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kırlangıç, Hicabi, Hâfız Divânı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2013.
- Sarı, Osman. "Hafız Divan'ının İki Yeni Türkçe Tercümesi Dolayısıyla: Hafız Divanı'ndaki İlk Gazelin İlk Beytinin Türkçe Tercümesi Üzerine Bazı Notlar" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı/Number 2 Yıl/Year 2013 Güz/Autumn, s. 407-416.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Seyyid Mehmed Vehbi Konevî, *Şerh-i Divanı Hâfız*, (derkenar Şerh-i Sûdî), İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1289 hicrî, Muharrem).
- Sûdî, *Şerh-i Divan-ı Hafız*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, K. 933-934.K. 933, yk. 3b-4a.
- Surûrî, *Şerh-i Divan-ı Hafız*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4056, yk. 2a.
- Şafak, Turgay "Cevri Çelebi'ye Nispet Edilen Hafız-ı Şirâzî Gazeli Şerhi" *Mukaddime* 6 (2012), 51-72.
- Şardağ, Rüştü, *Şirazlı Hâfız'dan Gazeller*, İzmir.
- Şem'î, *Şerh-i Divan-ı Hafız*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed 403, yk. 2a-b.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ BAKIMINDAN OSMANLI DÖNEMİ KIBRIS

Mustafa GÖREGEN*

Özet

Osmanlı yönetiminde Kıbrıs adasında Müslümanlar ve çoğunluğunu Hıristiyanların oluşturduğu gayrimüslimler arasında sosyal ve iktisadi anlamda değişik boyutlarda ilişkiler yaşanmıştır. Üç asırdan fazla Ada'da yönetimi elinde bulunduran Osmanlı Devleti, toplumu oluşturan, dili, dini ve ırkı farklı olan unsurları asimile edip tek millete dönüştürmeden farklı kimliklerin hoşgörüsü ortamında bir arada yaşamalarını sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Osmanlı idaresi altında bulunan her yerde olduğu gibi Kıbrıs adasında da gayrimüslim unsurlara baskı kurup zulmetmek bir yana, yapmış olduğu düzenlemelerle kendi cemaat temsilcileri tarafından yapılan adaletsiz muamelelerin önüne geçmiş, toplumun tüm unsurlarıyla karşılıklı olarak sosyal, hukuki ve ekonomik ilişkilerini adalet ve hoşgörü çerçevesinde sürdürmüştür.

Bu makalede Osmanlı devletinin Kıbrıs'ta farklı inanç kültür ve etnik yapıya mensup farklı unsurları kısaca sosyokültürel, hukuki, dini ve ekonomik ilişkiler bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Bir arada yaşama, Osmanlı, Kıbrıs, Müslüman, Gayrimüslim, Rum.

THE OTTOMAN CYPRUS IN TERMS OF THE EXPERIENCE OF COEXISTENCE

Cyprus under the Ottoman rule had witnessed social and economical relations on various scales between Muslim and non-Muslims, most of whom are Christians. The Ottoman rule in the island, which had lasted for more than three years is clearly distinct from other rules due to the fact that without exercising assimilation policies it had ensured diverse communities enjoy a tolerant society and live in a peaceful harmony. Cypriots as other peoples in the Ottoman lands had experienced asocial and economical atmosphere imbued with justice and tolerance owing to the Ottoman government's prevention of unjust treatments to the people.

This article deal with diverse communities forming a social cohesion under the Ottoman rule in Cyprus in terms of socio-cultural, religious, economical and legal relationships.

Key words: Coexistence, Ottoman, Cyprus, Muslim, non-Muslim, Greek

Giriş

Çok geniş bir coğrafyada hüküm süren Osmanlı'nın idaresi altında Müslümanlarla pek çok Gayrimüslimin beraber yaşadığı gibi, Kıbrıs adasında da çoğunluğunu Hıristiyanların oluşturduğu birçok fark-

* Yrd. Doç. Dr. Karabük İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

lı unsurun bir arada yaşadığı bir hakikattir. Osmanlı'da ana unsur Müslümanlar olmakla birlikte diğer din ve milletlere mensup unsurlar daima var olmuştur.

Osmanlı'nın birlikte yaşama kültürünü oluşturan temel referanslar duygu ve düşünce dünyasını oluşturan islami tefekkürdür. Şüphesiz İslam, kelime olarak silm selamet maddesinden gelip, kulun Allah'a teslim olması, O'nun buyruklarına inkiyat etmesi, salim ve emin bir yola girerek selamete yürümesi, herkese hatta her şeye güven vadetmesi, elinden dilinden kimsenin rahatsız olmaması demektir. Adanın fethinden sonra Sultan II. Selim tarafından irad edilen fermanın içeriğine bakıldığında da yukarıda zikredilen anlayıştan hareketle yerli halka gösterilen özen açıkça görülmektedir. Fermanla özetle yerli halkın savaşta çektiği maddi ve manevi acının göz önüne alınıp onlara şefkatle muamele edilerek kısa zamanda kalkınmaları için mahkemelerde, vergilendirme gibi hususlarda gözetilmeleri, onların Allah'ın emanetleri olduğu göz önünde bulundurulması, her türlü can mal ve namus emniyetlerinin de sağlanması emredilmiştir.¹ Bu fermanla dini imtiyazlar dışında özellikle ekonomik alanda da serbestlik ve rahatlık sağlanmıştır. Ticarete mal alıp satma, sattıkları malı geri alma gibi işlemlerde tanınan kolaylıklar yanında daha önce köle muamelesi gören ve mallarını bile varislerine aktaramayan bu halkın bu konudaki mahrumiyetleri de kaldırılarak mallarının varislerine intikal edebilmesi mümkün kılınmıştır.

Osmanlı dönemi ile ilgili yapılan şehir tarihi çalışmalarına bakıldığında şehir merkezindeki mahallelerin birçoğunun sadece Müslümanlarla meskun olduğu, bazı mahallelerin sakinlerini ise gayrimüslimlerin oluşturduğu görülmektedir. Aynı zamanda Müslümanlarla gayrimüslimlerin bir arada yaşadıkları mahallelere de rastlanmaktadır. Kırsal kesimlerde de sadece Müslümanların veya gayrimüslimlerin oturduğu köyler bulunurken, her iki kesimin bir arada ikamet ettiği köyler de vardır. Bir arada yaşayan Müslümanlarla birçok gayrimüslim unsur aynı mahalle veya köyün aynı semtlerinde oturdukları gibi, aynı semtte yan yana evlerde yaşamakta da herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Osmanlı idaresinde ada toplumunda her türlü medeni ilişkiler sağlıklı bir şekilde sürdürülmüştür.

Rumlar ve Türkler taşra ve merkezde aynı mahalle ve köylerde bir arada yaşamışlardır. Karma halde yaşamının neticesi olarak karşılıklı sosyal ve ticari ilişkiler de kurmuşlardır. Öyle ki, ticari ilişkilerin yanında insanların birbirlerine kefil olmaları, borç alacak ilişkilerine girmeleri de karşılıklı güvenin işareti olarak görülmektedir.² Öte yandan top-

1 Bedevi, Vergi, " Kıbrıs Şer'iyye Mahkeme Sicilleri Üzerine Araştırmalar" *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, 135-137.

2 Celal Erdönmez, *Şer'iyye Sicillerine göre Kıbrısta Toplum Yapısı (1839-1856)* Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2004, 13.

lumsal ilişkileri zorunlu kılan mekânsal hususlar da söz konusudur. Örneğin miras davası kayıtlarında görülen tarla, bahçe, bağ davalarını içeren kayıtlar. Bir Müslümana ait tarlanın sınırında Hıristiyan köylünün arazisinin başladığı çok sayıda örnek vardır. Buralarda yapılan ziraat faaliyetleriyle çeşitli ilişkiler meydana gelmektedir. Bu durumda Kıbrıs köy toplumu birlikte yaşamının fiziki zeminini oluşturmuştur.³

Osmanlı idaresinden önce Katolik Venedik idaresinde yerli Ortodoks halk maddi ve manevi olarak ezilmiştir. Ortodoks kilise ve papazların ayrıcalıkları kaldırıldığı gibi, kiliseye ait mallara da el konulmuştur. Luzinyan egemenliği döneminden devraldığı gibi Venedikliler de adada devam eden feodal düzeni devam ettirmiş, yerli ada halkı üzerindeki mali yükümlülükleri arttırmışlardır.⁴Yukarıda da ifade edildiği gibi Osmanlı idaresinden önceki dönemlerde iki Hıristiyan mezhebi arasındaki sürtüşme Ortodoks Rumların aleyhine sonuçlanmıştır. Bu durum daha sonra kurulacak Osmanlı idaresiyle ortadan kaldırılıp ada barış ve huzura kavuşmuştur.⁵Millet sistemi dairesinde idare edilen ada halkı arasında din dil milliyet farklılıklarından kaynaklanan herhangi bir problem yaşandığına yönelik bir kayıt da arşivlere yansımamıştır.⁶ Osmanlı yönetimi altında bulunan her yerde olduğu gibi Kıbrıs adasında da gayrimüslim unsurlara baskı kurup zulmetmek bir yana, kendi cemaat temsilcileri tarafından yapılan adaletsiz muamelelerin önüne geçmiş, toplumun tüm unsurlarıyla karşılıklı olarak sosyal ve hukuki ilişkileri adalet ve hoşgörü çerçevesinde sürdürmüştür.

Kıbrıs'ta dini ve etnik bakımdan farklı unsurların uzun süre bir arada yaşamaları, birçok ilişkiyi de beraberinde getirmiştir. Bu münasebetleri sosyo-kültürel, hukuki ve ekonomik olmak üzere üç kategoride ele almak mümkündür.

1- Sosyal, Dini ve Kültürel Münasebetler

Toplumda yer alan farklı unsurlar arasında sosyal hayatın birçok alanında çeşitli ilişkilerin kurulabilmesi ortak bir dil sayesinde mümkün olabilmektedir. Çünkü sosyo-kültürel ilişkilerin gündelik hayat-taki en önemli yansıması ortak kullanılan dildir. Osmanlı toplumunda uzunca bir süre bir arada yaşayan Müslümanlarla gayrimüslimler arasında kurulan ilişkiler Türkçe sayesinde olmuştur. Osmanlı yönetiminde bulunan birçok yerleşim yerinde Müslümanlarla bir arada yaşayan gayrimüslimlerin Türkçe konuşup yazdıkları bir gerçektir.⁷

3 Celal Erdönmez, *a. g. e.* 14.

4 Halil Fikret Alasya, *Tarihçe Kıbrıs*, Ankara 1988, 20

5 Nuri Çevikel, *Kıbrıs Eyaleti Yönetim Kilise Ayan ve Halk (1750-1800)*, Gazi Magosa 2000, 16.

6 Erdönmez, *a.g.e.* 12.

7 Muhittin Eliaçık, "Ermeni asıllı Şair Arifi ve şiirlerinde İslami Görüşler" *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, I-IV, *Erciyes Üniversitesi Yayını*, Ocak 2007, 259-269.

Ortodoks başpiskoposluğun Luzinyanlar ve Venedikliler döneminde kapatılan kiliseleri yeniden ibadete açıldı. Ellerinden alınan mal ve eşyaları da geri verildi. Rumların milli temsilcisi olarak kabul edilen Ortodoks başpiskoposuna kırmızı mürekkeple imza atma, asa taşıma hakkı tanındı. İstanbul'daki Rum patriğine verilen imtiyazların benzeri verilerek kilise vergiden muaf tutuldu. Öte yandan Hıristiyan halktan vergi toplama hakkı da başpiskoposa verildi. İstedikleri zaman sadrazamla görüşme imkanı sağlandı. Önceden gasp edilen birçok hakları Osmanlı idaresi tarafından iade edilen Ortodoks başpiskoposluğu adada yaşayan Ortodoks Rumların temsilcisi durumuna getirilmiştir.⁸Bu konumuyla Kıbrıs Ortodoks başpiskoposluğu Hıristiyan dünyada çok özel bir yere sahip oldu ve bu konumu Osmanlı idaresinin sonuna kadar devam etmiştir.⁹

Osmanlı idaresi döneminde Kıbrıs'ta yaşayan gayrimüslim halka kendi dinlerini yaşama konusunda herhangi bir zorlama ve kısıtlamada bulunulmamıştır. Kendi dinlerinde serbestçe ibadetlerini yapıp kilise ve mabetleri onarıp bunların ayakta durmalarını sağlamışlardır.¹⁰ Yukarıda da ifade edildiği gibi kendi dindaşı olan Katolik yönetimler tarafından önceden gasp edilen birçok hakları Osmanlı idaresi tarafından iade edilen Ortodoks başpiskoposluğu adada yaşayan Ortodoks Rumların temsilcisi durumuna getirilmiştir.¹¹ Yine Kıbrıs adasında başpiskoposluk görevine getirilenlere merkezden gönderilen tayin beratları içerisinde kendi rızası olmadan hiçbir Zımmi'yi kimsenin zorla Müslüman yapamayacağı da yer almaktadır.¹² Osmanlı döneminde adada yaşayan gayrimüslimler arasında meydana gelen ihtidalarla ilgili yapılan çalışmalar herhangi bir zorlama ve baskının olmadığını göstermektedir.¹³ O devirde Müslüman olanların kadı tarafından şer'iyye siciline şahitler huzurunda kayıtları yapılmadan Müslüman sayılmamalarından dolayı bu hususta kesin bilgilere sahibiz. Zaten yaklaşık üç asır gibi bir dönemde sadece 400 civarında ihtida olayına rastlanması herhangi bir baskının yapılmadığının işaretidir. Din de-

8 H.Fikret Alasya, "Osmanlı Hükümeti tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar" *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969)* Türk Heyeti Tebliğleri Ankara 1971, 131-133.

9 Talip Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs (İdari Yapılanma ve Din Eğitimi)*, Konya 2003, 37-40.

10 Mehmet Şeker, *Osmanlılar Döneminde (XIX. Yüzyıl) Kıbrıs'ta Gayrimüslimlerle İlişkilere Genel Bir Bakış*, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt. 39, Sayı: 4, Ekim Kasım Aralık 2003, 98.

11 H.Fikret Alasya, "Osmanlı Hükümeti tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar" *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969)* Türk Heyeti Tebliğleri Ankara 1971, 131-133.

12 Ali Efdal Özkul, "Kıbrıs Başpiskoposlarının Yovakim'e Verilen Tayin Beratı" *Adım Dergisi*, IV/I, Lefkoşa, 25.

13 Ali Efdal Özkul, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs Adasındaki İslamiyete geçmede (ihtida) Kadınların Durumu, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Volume 3, Issue: 13, Year2010, 220.

ğıştirme hususunda baskı yapılıysaydı bu sayı çok daha fazla olurdu. Osmanlı devleti kendi egemenliği altında yaşayan gayrimüslimleri her yönden serbest bıraktığı gibi mahkemelerde kendi ayinlerine göre yemin etmelerine de imkan sağlamıştır.¹⁴

Kıbrıs şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan çalışmalarda ihtida kayıtları arasında herhangi bir zorlamaya rastlanmamıştır.¹⁵Kıbrıs adasında ihtida eden gayrimüslimler arasında Ortodoks Rumlar, Ermeniler, Maronitler, Yahudiler, Latinler ve Avrupalı Tüccarlar bulunur. Yapılan araştırmalar bu ihtidaların herhangi bir zorlama olmaksızın gönül rızasıyla olduğu şeklindedir.¹⁶

Osmanlı tebaasının asil üyeleri olarak kabul edilen Kıbrıslı gayrimüslimler şikayetlerini doğrudan Divan-ı Hümayuna bildirme hakkına da sahiptiler. Patrikler veya vekilleri, kendileri veya cemaatleri ile ilgili davaların burada görülmesini isteyebilmekteydiler. Öte yandan dönem dönem yayınlanan berat ve hükümlerle, manastırlara tayin edilen rahiplere ve manastırlara dışarıdan herhangi bir müdahalenin olmaması hususunda dikkatli olunmasının önemi vurgulanmıştır.¹⁷

Gayrimüslimlere tanınan özgürlüklerle ilgili olarak adaya gelen Wort Dixon İngilterede yayımladığı "British Cybrus" isimli eserinde Osmanlı idaresinin yönetim, özgürlük ve haklar açısından durumunu değerlendirirken, yönetimde en küçük köylerde bile köylülerin yerel yöneticiyi ve dini liderlerini seçme hakkına sahip olduğunu belirterek katılımcılığın ne derece ileri olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

Osmanlı idaresinde gayrimüslimlerin eğitim öğretim faaliyetleri de kendilerine bırakılmıştır. Sağlanan kolaylıklarla Hıristiyan ahalinin eğitim düzeyleri yükseltilmiştir. Rum öğretmenlerin tayin ve azil durumları da başpiskoposlar tarafından yapılması kararlaştırılmıştır. Başpiskoposlar elde ettikleri yetkileri kapsamındaki genişlik ve etkiden dolayı Osmanlı valilerine yakın, bazen de daha üstün yetkilerle sahip oldular.¹⁹ 1583 yılında adaya gelen bir muhabir o zaman bile yerel yönetim imkanlarından faydalanarak görev yapan Yunanlı öğretmenlerin olduğunu anlatmaktadır.²⁰

14 Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World. 1571-1640*, Newyork 1993, 138.

15 Ali Efdal Özkul, a. g. m, 220; Necdet Öztürk, " Osmanlı'nın Gayrimüslimlere Bakışı" Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı.131, 14.

16 M. Akif Erdoğan, *Osmanlı Kıbrısında İhtida Meselesi (1580-1640)* Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, 164; Ali Efdal Özkul, a.g.m. 223.

17 Mehmet Şeker, a. g. m. 100.

18 Sir Harry Luke, *Cyprus Under the Turks (1571-1578)* Oxford 1921, 14.

19 Hasan Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi*, Lefkoşe 1969, 12-12.

20 Ahmet Gazioğlu, "Kıbrıs'ta Yönetimin Hoşgörülü Davranışı ve Hıristiyan Toplumlarına Tanınan Haklar" Uluslararası Kıbrıs'ın Dünü Bugünü Sempozyumu, *KKTC Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Rektörlükleri Yayınları*, Ankara 1993, 93.

Osmanlı idaresinde adada sağlanan barış, hoş görü ve özgürlük iklimi Osmanlının adayı terk etmesiyle ortadan kalkmıştır. Osmanlı idaresinden çıkan Kıbrıs'ta Müslüman Türk halkı, İngiliz idaresiyle kendi öz kültüründen kopuk bir yapıya doğru itildiği özellikle 1920 yılından sonra tamamen kapatılan yerine yenisi açılmayan orta öğretim kurumlarının alternatifi olan okullarla toplumda silinmesi güç izler bırakmıştır. Öyle ki bu okullar bir nevi misyonerlik faaliyetlerinin alanı olmuştur.²¹ Öte yandan müftülük makamının ilgasıyla Müslüman toplum siyasal ve dini gelecek açısından lidersiz bırakılarak toplum derinden sarsılmıştır.²² Müftülüğün yerine İngilizlerce kurulan fetva eminliği etki alanı açısından çok zayıf herhangi bir yaptırım gücü olmayan göstermelik bir makama dönüşmüştür. Fetva eminliği Türk toplumu tarafından hiçbir surette müftülüğün alternatifi olarak da, dini bir otorite ve kurum olarak da kabul görmemiştir.²³

2- Hukuki Münasebetler

Osmanlı devletinin kendi sınırları dahilinde yaşayan gayrimüslimlere sağlamış olduğu hukuki haklara bakıldığında onlara hem din ve eğitim alanında özerklik vermiş, hem de medeni hukuku ilgilendiren evlenme, boşanma, doğum ve ölüm gibi bütün işlemlerini kendi millet teşkilatlarına bırakmıştır. Osmanlı devletinde hukukla ilgili bütün meseleler İslam hukukunun öngördüğü şekilde şer'iyeye mahkemelerinde görüşülüp karara bağlanırdı. Bu mahkemelerin konusu toplumdaki bireysel anlaşmazlıkların yanı sıra belediye işleri, alım satım işleri, veraset, vekalet gibi toplumun geniş kitlelerini ilgilendiren gündelik hayata yönelik bir çok meselelerdir.²⁴

Osmanlı döneminde yapılan sosyal ve hukuki düzenlemelerin yanında zaman zaman yayınlanan berat ve hükümlerle Kıbrıs halkının müslim veya gayrimüslim reayanın rencide edilmemesi için gerekli tedbirlerin alınmasına, aksine hareket edenlerin cezalandırılacağına yönelik ikaz ve uygulamaların olduğu görülmektedir.²⁵

Osmanlı idaresi, tebaa olarak kabul ettiği tüm gayrimüslimlere toplumsal hayatta karşılaştıkları her türlü problemin çözümü için kadı mahkemelerinin yolunu da açık tutmuştur. Zaten Müslümanlarla alakalı konuların yanı sıra kendi aralarında yaşadıkları birçok problemin çözümü için kadı mahkemelerini tercih ettikleri görülmektedir. Onları

21 Mustafa Halidi – Ömer Ferruh, *Misyonerler Eğitim ve Siyaset*, Araştırma Yayınları, İstanbul 1991, 16.

22 Faiz Kaynak, *Kıbrıs Türkleri Bu Duruma Nasıl Düştüler*, İstanbul 1968, 76.

23 Hasan Şanlı, *Kıbrıs 1878 – 1924*, Ankara 1967, 77-78.

24 Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, 79.

25 Mehmet Şeker, *a. g. m.* 99-105.

bu şekilde davranmaya sevk eden durum kadı mahkemelerinin taraf-sızlığıdır. Şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalarda Kıbrıs ada-sında Müslüman Türklerle, Ortodoks Rumlar arasında ihtilaf konusu olan davalardan birçoğunu da Rumların kazandığı tespit edilmiştir.²⁶

İslam toplumunda yaşayan zimmiler için gündelik hayata yönelik şekli bir düzenleme yapılmış olsa da bunun uygulamada aynen ger-çekleştiği pek de söylenemez. Kıbrıs adasındaki gayrimüslimlerin gün-delik hayatları söz konusu olduğunda gerek arşiv kayıtları ve gerekse seyyahların verdikleri bilgiler buradaki gayrimüslimlerin oldukça ra-hat olduklarını göstermektedir.²⁷ Öte yandan Kıbrıs adasının Osmanlı idarecileri tarafından suçluların gönderildiği bir mekan olarak görül-düğü iddiası da bağımsız kaynaklarca desteklenmemektedir.²⁸

Osmanlı idaresinde Rumlara kasabalardaki idare meclislerinde de Müslüman halkla eşit temsil imkanı sağlanmış, nüfusları ne kadar olursa olsun her iki topluma da üçer temsilci bulundurma hakkı ve-rilmiştir. Türkler ile adada yaşayan diğer topluluklar yapılan adaletli düzenlemelerle refah seviyesi yüksek toplumsal uzlaş ve bir arada yaşamanın en güzel dönemini oluşturmuştur.²⁹

Birçok araştırmacı ve tarihçi, 1571 yılından itibaren ada toplumu-nu oluşturan Türkler, Rumlar, Katolik Maruniler, Ermeniler ve ada da bulunan diğer yabancıların bir arada ve barış içerisinde yaşadıklarını ifade etmektedirler.³⁰

3- Ekonomik Münasebetler

Osmanlı idaresinden önce Luzinyanlar ve Venedikliler devrinde yaklaşık üç asır boyunca ağır vergilerle ezilen ada halkı, fetihle bir-likte bu zulme varan vergilerin kaldırılmasıyla tam huzur ve güven ortamına kavuşmuştur.³¹

Şer'iyye sicilleri temel kaynak alınarak yapılan araştırmalarda Müslümanlarla Osmanlı tebaası olan gayrimüslimler arasında birçok ekonomik ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişkiler genelde ticari,

26 Bedevi, Vergi, "Kıbrıs Şer'iyye Mahkeme Sicilleri Üzerine Araştırmalar" *Milletlerarası Bi-rinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, 153-155.

27 Kemal Çiçek, "Osmanlı Adliye Teşkilatında Mahkeme Tercümanları" *Toplumsal Tarih*, V/30, İstanbul 1996, 47.

28 Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta İskan Politikaları" *Kıbrıs'ın Dünü Bu gününü Uluslararası Sempozyum*, Gazi Magusa 1991, 59.

29 Harid Fedai, *Kıbrıs'ta Masum Millet Olayı*, KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınla-rı, İstanbul, 1986, 68.

30 Celal Erdönmez, "Kıbrıs Ders Kitaplarında Osmanlı Devrinde Kıbrıs'a Yapılan Sürgün-lerle ilgili Bazı Tespitler" *SDÜ Fen Edebiyat Faültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2007, Sayı 15, 89.

31 Unknown Aspect of the Cyprus Realty (International Affairs Agency, İstanbul) 1992. 21.

borç alıp verme, iş ortaklığı ve çeşitli mal, eşya alış verişi şeklindeydi. Taraflarca nakit olarak alınan borç veya krediler bizzat kadı huzurunda tescili yapıp borcun miktarı, süresi ve ödenmediği durumlarda nasıl tahsil edileceği açıkça hükme bağlanırdı. Yine ölen kişilerin kimden ne kadar alacağı olduğunu bildiren tereke defterleri tutulurdu. Öyle ki, toplumda tüm ekonomik ilişkiler kayıt altına alınarak tarafların olası mağduriyetleri önlenmiştir. Bu şekilde yapılan düzenlemelerle bir arada yaşamının sağlam zemini oluşturulmuştur.

Müslümanlarla gayrimüslimler arasında cereyan eden ekonomik münasebetler çerçevesinde borç alış verişleri sadece erkeklerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda kadınların da borç alıp verdiği de rastlanmaktadır.

Ekonomik münasebetlerin bir diğer tarafı da çeşitli eşya, mal ve hayvan alım satımı şeklindeydi. Bu alış- verişlerde satın alınan mal veya hayvanın bazen değerinin bir kısmı peşin olarak ödeniyor, geri kalan kısmı ise daha sonra verilmek üzere borç olarak kayıtlara geçiriliyordu.

Osmanlı idaresinde boş veya ekilebilir bütün araziler miri arazi olarak hükümdarın şahsına aitti. Boş araziler, adanın korunması ve savunması için adada oturmak şartıyla dirlik olarak tımar sahiplerine verildi. Yerli Hıristiyanların ev, dükkan ve bahçeleri şahsi mülkleri olarak kabul ediliyordu. Arazi ise padişahın şahsi malı olmakla birlikte reayanın bu toprağı işlemesine izin veriliyor, ancak toprağın gelirden belli miktar öşür ödemekle yükümlü tutuluyordu.³²

Osmanlı millet statüsüne dahil edilen Kıbrıslı Rumlara tapusu ile toprak verilmek suretiyle daha önceleri köle olarak çalıştıkları toprakların sahipleri haline getirilmişlerdir.³³ Osmanlı idaresi gayrimüslim cemaate baskı kurmak bir yana, cemaatlerin kendi temsilcileri elinde ezilmelerini de önlemeye çalışmıştır. Adada kurulmuş olan avarız vakıflarından, bir arada oturan Müslim ve Gayrimüslim herkes şartları yerine gelmesi halinde yararlanabilmekteydiler. Herhangi bir din farkı gözetmeksizin Avarız vakıfları sanat erbabı ve esnaflara ihtiyacı olanlara kredi vermek, iflas edenlere yardım etmek için bir nevi yardımlaşma sandıkları mahiyetindeydi.³⁴

Meryemana Kikko Manastırındaki belgeler üzerinde yapılan çalışmalarda III. Mustafa (1557-1774) dönemine ait belgede vergi tahsilinde, borçları yokken mükellef kişilerden ayrıca vergi istenmesinin önlenmesi, ölen manastır patriklerinin vergilerinin metrukatları üze-

32 *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu Arazi Dağılımı Vakıflar)* Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara 2000, 55.

33 Çevikel, a. g. e. 23

34 *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 109.

re alınmasına devam edilmesi hususu vurgulanmaktadır.³⁵ I. Abdül Hamid (1774-1789) dönemine ait bir diğer belgede ise, Baf kazası ve köylerindeki reayadan alınan aşar ve kanuni rusumların hükümler uyarınca toplanması ve gayri kanuni hiçbir şeyin alınmaması, alanların cezalandırılması, Kıkko köyündeki arazi sahiplerinin bağ bahçe ve zeytin ağaçlarına müdahale edilmesinin önlenmesi, Kıkko ahalisinin merası olan yerlerden kullanma hakları ellerinden alınarak başkalarına verilmesinin önlenmesi yer almaktadır.³⁶

II. Mahmut (1808-1839) dönemine ait bir diğer belgede ise yine Kıkko manastırı tarlalarından elde edilen mallardan yazılanlardan fazla verginin talep edilmemesi, manastırın mallarına dışarıdan herhangi bir müdahalenin kesinlikle önlenmesi talep edilmektedir. Yukarıda birkaç örneği sunulan birçok berat, hüküm ve fermanla adada yaşayan Osmanlı toplumunun tüm asli unsurlarının ekonomik ve sosyal hakları teminat altına alınmıştır.³⁷ Bu düzenlemelerle 308 yıllık Türk idaresinde (1570-1878) tüm gayrimüslim unsurlar varlıklarını korudukları gibi ekonomik kültürel ve hatta siyasi bakımdan gelişim imkanı bulmuşlardır.

Sonuç

Osmanlı idaresinde Kıbrıs toplumunun muhtelif unsurları, Kıbrıs'ın birçok şehrinde aynı mahallelerde ve köylerde müşterek bir hayat sürek bir arada yaşamının en güzel örneğini göstermişlerdir. Öyle ki, birlikte yaşama tecrübesi ile gündelik hayatın her döneminde benzerlikler ve aykırılıklar yerli yerine oturtmak suretiyle varlığını muhafaza etmiştir. Yani Müslüman Türk gündelik hayatını cami merkezli düzenlerken, Hıristiyan Rum da kilise merkezli düzenlemiştir. Öte yandan karşılıklı evlilikler, ticari, sosyal ve hukuki birçok konuda toplumu oluşturan unsurlar aynı yerde olmuş ve karşılıklı ilişkiler kurmuşlardır. Farklı din, dil ve milliyetlere mensup toplumların meydana getirdikleri toplumsal yapı, bu unsurların birbirleriyle ilişkilerine engel teşkil etmemiştir.

Osmanlı devleti hakim olduğu tüm coğrafyada olduğu gibi Kıbrıs'ta da ayırıştırıcı bir iskan politikası izlememiştir. Müslümanlarla gayrimüslimler hem kendilerine ait mahalle veya köylerde, hem de aynı yerleşim biriminde bir arada oturabilmişlerdir. Asırlarca bir arada yaşayan farklı etnik ve inanca mensup unsurlar arasında sosyal hayatın her alanında çeşitli ilişkiler kurulmuştur. Geliştirilen bu ilişkiler her türlü ön yargıdan uzak, adalet ve hoşgörü anlayışına dayanmaktaydı.

35 Mehmet Şeker, *a. g. m.* 99.

36 Mehmet Şeker, *a. g. m.* 99-100.

37 Mehmet Şeker, *a. g. m.* 99-100.

Osmanlı yönetimi, idaresi altında bulunan her yerde olduğu gibi Kıbrıs adasında da gayrimüslim unsurlara baskı kurup zulmetmek bir yana, kendi cemaat temsilcileri tarafından yapılan adaletsiz muamelelerin önüne geçmiş, toplumun tüm unsurlarıyla karşılıklı olarak sosyal ve hukuki ilişkilerini adalet ve hoşgörü çerçevesinde sürdürmüştür. Müslüman-Türklerin tarih boyunca Müslüman olmayan toplumlarla barış içinde bir arada yaşamaya özen gösterdiklerini yalnız Kıbrıs'ta değil, yönetimi ellerinde bulundurdukları diğer bölgelerde de gösterdiklerine tarih şahittir. Dolayısıyla günümüz dünyasında benzer bir şekilde bir arada yaşanabilmesi ancak adalet, hoşgörü ve hakkaniyet ilkesinin hayata geçirilebilmesiyle mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Alasya, Halil Fikret, *Tarihte Kıbrıs*, Ankara 1988.
- “Osmanlı Hükümeti tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar” *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri* Ankara 1971.
- Atalay, Talip, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs (İdari Yapılanma ve Din Eğitimi)*, Konya 2003.
- Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı: *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu Arazi Dağılımı ve Türk Vakıflar)* Ankara 2000.
- Bedevi, Vergi, “Kıbrıs Şer’iyye Mahkeme Sicilleri Üzerine Araştırmalar” *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971.
- Behçet, Hasan, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi*, Lefkoşe 1969.
- Çadırcı, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991.
- Çevikel, Nuri, *Kıbrıs Eyaleti Yönetim Kilise Ayan ve Halk (1750-1800)*, Gazi Magosa 2000.
- Çiçek, Kemal, “Osmanlı Adliye Teşkilatında Mahkeme Tercümanları” *Toplumsal Tarih*, V/30, İstanbul 1996.
- Erdoğan, M. Akif, *Osmanlı Kıbrıs’ında İhtida Meselesi (1580-1640)* Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999.
- Erdönmez, Celal, *Şer’iyye Sicillerine göre Kıbrıs’ta Toplum Yapısı (1839-1856)* Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2004.
- “Kıbrıs Ders Kitaplarında Osmanlı Devrinde Kıbrıs’a Yapılan Sürgünlerle ilgili Bazı Tespitler” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2007, Sayı 15, ss. 65-90.
- Fedai, Harid, *Kıbrıs’ta Masum Millet Olayı*, KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.
- Gazioğlu, Ahmet, “Kıbrıs’ta Yönetimin Hoşgörülü Davranışı ve Hıristiyan Toplumlarına Tanınan Haklar” *Uluslararası Kıbrıs’ın Dünü Bugünü Sempozyumu, KKTC Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Rektörlükleri Yayınları*, Ankara 1993.
- Halaçoğlu, Yusuf, “Osmanlı Döneminde Kıbrıs’ta İskan Politikaları” *Kıbrıs’ın Dünü Bu günü Uluslararası Sempozyum*, Gazi Magosa 1991, 59.
- Halidi, Mustafa- Ömer Ferruh, *Misyonerler Eğitim ve Siyaset*, Araştırma Yayınları, İstanbul 1991.
- Kaynak, Faiz, *Kıbrıs Türkleri Bu Duruma Nasıl Düştüler*, İstanbul 1968.
- Jennings, Ronald C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World. 1571-1640*, Newyork 1993.
- Özkul, Ali Efdal “Kıbrıs Başpiskoposlarının Yovakim’e Verilen Tayin Beratı” *Adım Dergisi*, IV/I, Lefkoşa 1999.
- Öztürk, Necdet “Osmanlı’nın Gayrimüslimlere Bakışı” *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2001, Sayı.131.

- Özkul, Ali Efdal "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs Adasındaki İslamiyete geçmede (ih-tida) Kadınların Durumu, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Volume 3, Issue: 13, Year. 2010.
- Şanlı, Şanlı, *Kıbrıs 1878 - 1924*, Ankara 1967.
- Luke, Sir Harry, *Cyprus Under the Turks (1571-1578)* Oxford 1921.
- Şeker, Mehmet, Osmanlılar Döneminde (XIX. Yüzyıl) Kıbrıs'ta Gayrimüslim-lerle İlişkilere Genel Bir Bakış, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt. 39, Sayı: 4, Ekim Kasım Aralık 2003.
- Unknown Aspect of the Cyprus Realty (International Affairs Agency, İstanbul) 1992.

EŞ- ZİT ANLAM BAĞLAMINDA EL-MÜSELLESÂT

İbrahim USTA

Öz

“Dil yaşayan bir canlıdır” tezi doğrultusunda Arap dili de kendini korumak ve yenileyebilmek adına kendi içerisinde bir takım değişikliğe veya yeniliğe ihtiyaç duymuştur. Bu yenilenmenin başında iç faktörler olarak anılan iştikâk, naht, kalb, ibdâl, ezdâd ve müsellesât gibi kelime türetme metotları gelmektedir. Bu çalışmada araştırması ilginç bir konu olan “el-Müsellesât” bahsi tanım, tarihi süreç ve eserler bağlamında kısaca bilgiden sonra eş-zıt anlam bakımından bazı örneklerle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Arapça, İç Faktörler, Müsellesât

Abstract

AL-MUTHALLATHAT(THE LINGUISTIC TRIANGLES), IN THE CONTEXT OF CO-ANTONYMS MEANINGS: Arab language, as well, has needed a number of change or innovation in order to be able to maintain and renew itself on behalf of the thesis with “Language is a living thing.” At the beginning of this renewal, the word derivation methods such as derivation, carving, exchange, changing, antonym and linguistic triangles which are called internal factors come. In this study, **al-Muthallathat** will be studied with some examples of word group of co-antonyms meanings.

Key Words: Language, Arabic, Internal Factors, al-Muthallathat, The Linguistic Triangles

Giriş

el-Müselles veya et-Teslis kelimeleri lügatte her hangi bir şeyin taraf, kısım veya parçası anlamına gelmektedir.¹ İstilah anlamı olarak el-Müselles bir kelimenin üç farklı söylemi olmakla beraber, her söylemde anlamın değişmesi durumu veya aslında manası aynı olmakla beraber üç farklı anlama delalet eden isimlerdir.² Kutrub lakabıyla meşhur olan dilci Muhammed b. el-Müstenîr’e (ö. 210/825 civarı) göre el-Müselles; yazılışı her ne kadar tek bir kelime gibi görünse de, aslında üç ayrı anlam taşıyan isimlerdir.”³ İbn Seyyid el-Batlayûsî mü-

- 1 el-Firuzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsü'l-muhîd, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye*, 3.Baskı, Beyrut, 2009, s.193; *ez-Zebîdî*, Muhammed Murtazâ, Tâcu'l-`arûs min cevâhîri'l-kâmûs, *Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye*, 2. baskı, Beyrut 2012, V/102 v.d.
- 2 *ez-Zemahşerî*, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer, *Esâsu'l-belâğa, el-Mektebu'l-asriyye*, Beyrut 2003, s. 104-105; Ma`n, Müştâk Abbas, *el-Mu`cemu'l-mufasssal fi fikhi'l-luğa*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2001, s.157-158.
- 3 el-Firuzâbâdî, Mecduddin, *Kitabu'l-ğureri'l-müsellese ve'd-düreri'l-mübessese*, (thk: İbrahim b. Muhammed el-Âyid), *Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz*, 2.baskı, Mekke-Riyad 2000, s. 107.

sellesi; aynı harf, vezin ve tertibe sahip olmakla beraber kelimenin ilk (fâu'l-fiil) veya ikinci harflerinin (ʿaynu'l-fiil) birtakım hareke değişikliği neticesinde veya bu iki harfin fetha olan harekesinin kesra ve damme olarak değişimi sebebiyle kelimelerin anlam değişmesine uğrayarak bazen muhtelif bazen de aynı manalarda kullanılması olarak tanımlamıştır.⁴ Yukarıdaki tanımlamalara ek olarak bu tür kelimelerde isim veya fiil, tekil-ikil veya çoğul halleri nazarı itibara alınmaksızın bu kelimelerden muhtelif anlamlar çıkarılmaya çalışıldığıнын altını çizmekte de fayda görmekteyiz.

Her ne kadar el-Müsellesât ilminin doğuş ve gelişimi hakkında fazla bir bilgiye sahip olmasak da ilk olarak Kutrub'un "Müsellesât-u Kutrub" isimli eseriyle duyulmuş olan müselles tabiri sonradan oluşmuş olması kuvvetle muhtemel bir ilim dalıdır. Bu ilim dalı zamanla Arapçayı geliştiren önemli âmillerden sayılmış ve daha sonraki dönemlerde konuyla ilgili bir hayli eser vücuda getirilmiştir. Konuyla ilgili yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış ilk eser; Kutrub lakabıyla meşhur olmuş, Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed el-Basrî'ye ait olan (H.206) "Müsellesât-u Kutrub" adlı teliftir. Müellif eserinde otuz iki isim ve bir adet müselles fiili toplamıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu ilim dalının kurucusu Kutrub olarak kabul edilmektedir. Kutrub lakabı, Sibeveyh'in öğrencisine taktığı bir lakaptır. Rivayete göre Sibeveyh'i adım adım takip eden öğrencisi Kutrub, sabaha kadar hocasının evden çıkmasını bekleyip ondan ilim almaya çalışmış. Bir gün Sibeveyh tan yeri ağarmak üzereyken evinden çıktığında talebesi Kutrub'u kapısının önünde beklerken görmüş ve ona; "Sen bir kutrubsun." demiştir. Bu kelime, yerde hızlı hareket eden küçük sürüngen hayvan anlamına gelmektedir. İbn Düreyd, "Kutrub" kelimesi ile ilgili olarak şöyle der: Kutrub, erkek cin/gulyabani demek olup Ezd kabilesi de küçük çocuklarına bu anlama gelen el-Katârib lakabını takarlardı.⁵ Bu kelime, orak böceği gibi yerde çokça hareket eden hayvancık anlamında da kullanılmıştır.⁶ Kutrub, nahivciler arasında çok meşhur olmamasına rağmen bu eseri sayesinde tanınmıştır. Aslında kendisi Kerh valisi Ebû Delf el-İclî'nin çocuklarına hocalık yaparak hayatını sürdürmekteydi. Emevî halifesi Me'mûn zamanında H. 206 yılında vefat eden Kutrub, arkasında nahiv, sarf, belagat ve tefsirle ilgili birçok

4 et-Tuncî, Muhammed, el-Esmer, Racî, el-Mu'cemu'l-mufasssal fî ʿulûmî'l-luġa, Dâru'l-kutubî'l-ʿilmiyye, Beyrut 2001, II/549.

5 İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Dâru'l-meysere, 3. Baskı, Beyrut 1988, s.58; Kehhâle, Ömer Rızâ, Mu'cemu'l-müellifin, Dâru ihyâi tûrâsî'l-ʿarabî, Beyrut trs., XII/15.

6 ez-Zemahşerî, Esâsu'l-belâġa, s. 104-105; İbn Hallikân, Şemsu'd-dîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'iz-zemân(thk: İhsan Abbâs), Dâr-u Sadr, Beyrut trs., IV/312-313; Çelebi, Muharrem, "Kutrub", İslam Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara 2002, XXVI/494-495.

eser bırakmıştır.⁷ Kutrub hacim olarak küçük ama önem bakımından çok değerli olan bu eserinde 32 adet ayrı ayrı anlamlara gelen isim/kelime toplamıştır. Nesir olarak derlenen bu eser daha sonra İbn Zureyk tarafından manzum hale getirilmiştir. Sonraki dönemlerde ise bu esere bir takım ziyade, düzeltme, tenkit ve yorum şeklinde çeşitli ilavelerde bulunularak eser farklı varyantlarla birçok defa yeniden kaleme alınmıştır. Buradan hareketle bu alanda ortaya çıkan eserler, Arapçayı geliştirmek adına yapılan uğraşların ne kadar değerli olduğunu ortaya koymaktadır.

el-Müsellesât'ın çıkış sebepleri ile ilgili bir takım varsayımlar bulunmaktadır. Öncelikle dilin gelişmesi için anlam genişlemesini sağlamak amacıyla çıktığı düşünülmektedir. İkincisi, Arap kabilelerinin bir kelimenin anlamı aynı olmasına karşın yazılışı veya okunuşu hakkında ihtilaf etmesi gösterilebilir. Üçüncüsü, önceleri ortaya çıkmış bir takım kelimelerin telaffuzundaki zorluk nedeniyle o kelimeyi hafifletme yoluna gitmek için böyle bir yöntemi kullanma olasılığı da zikredilebilir.⁸

el-Müsellesât, kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. "el-Müselles muttefeku'l-ma`nâ" olarak ifade edilen birinci kısım, harekeleri farklı olmakla birlikte aynı anlama gelen yazılışları aynı olan bir tür eş anlamlı kelimeler kastedilmektedir. Bu kısma örnek olarak cesur ve kahraman anlamına gelen (شُجَاعٌ) kelimesini vermek mümkündür. Bu kelimenin ilk harfi olan (ش), ister damme, ister fetha veya kesra ile okunsun anlam değişmesine uğramamakta ve manası aynı kalmaktadır.⁹ Bu kısma verilecek ikinci örnek ise ilaç-deva anlamına gelen (دَوَاءٌ) kelimesini verebiliriz. Bu kelime de önceki kelime gibi ilk harfi olan (د) fetha, damme veya kesra değişimine rağmen, anlam değişimine uğramamaktadır.¹⁰

"el-Müselles muhtelifu'l-ma`nâ" olarak ifade edilen ikinci kısım hem yazılış hem de anlam bakımından farklılık arz eden kelimeler kastedilmektedir. Başka bir ifade ile ilk veya ikinci harfin harekelerinin değişmesiyle mevcut kelimenin anlamının da değişmesi demektir.¹¹

7 el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, Nüzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ(thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-fikri'l-`arabi, Kahire 1998, s. 85; *el-Hamevi*, Ebû Abdillâh Şihâbu'ddin Yâkût b. Abdillâh, Yâkût, Mu'cemu'l-udebâ', Dâru'l-kutubi'l-`ilmiyye, Beyrut 1991, V/445; el-Firuzâbâdi, Mecduddin, el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa(thk: Muhammed el-Misri), Dâru sâ'di'd-din, Dimâşk 2000, s.284; *es-Suyûtî*, Celâluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Kemâleddin, Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât(thk: Muhammed Ebu'l-Fadl), el-Mektebetu'l-`asriyye, Beyrut trs., I/242.

8 el-Firuzâbâdi, Kitabu'l-ğurer, s.107 v.d.

9 el-Firuzâbâdi, Kitabu'l-ğurer, s.297; el-Bel'î, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Feth, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, Merkezû'l-mahtûtât ve't-türâsve'l-vesâik, Kuveyt trs., s.36.

10 el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.35.

11 Vehbe, Mecdi, el-Mühendis, Kamil, Mu'cemu'l Mustalahât fi'l-luğati'l-`arabiyye, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1984, s. 333.

Bu kısma (عَنْزِر) kelimesini örnek olarak vermek mümkündür. Kelime-nin ilk harfi (عَنْزِر) şeklinde fetha ile okunduğunda manası çok su anlamına gelirken; aynı harf (عَنْزِر) şeklinde kesralı okunduğunda “haset, çekememezlik”; (عَنْزِر) şeklinde dammeli okunduğunda ise cahil, tecrü-besiz anlamlarına gelmektedir.¹² Bu kısım için başka bir örnek daha vermek gerekirse (سَلَام) kelimesi, ilk harf fetha ile okunduğunda barış ve esenlik anlamına gelirken; kesra ile (سَلَام) şeklinde okunduğunda küçük ve düz taş; damme ile (سَلَام) şeklinde okunduğunda el ve ayak-larda bulunan (atar) damar anlamına gelmektedir.¹³

Burada konuyla ilgili yazılmış klasik ve modern eserlere göz atmak-ta fayda vardır.

1- Muhammed b. el-Müstenîr (Kutrub) Müsellesât-u Kutrub: müsellesât ilminin ilk kaynağı olan bu eser müellifi tarafından man-zum olarak telif edilmiş, farklı zaman ve kişilerce birçok şerhiyle be-raber günümüze kadar gelmiştir. Bu şerhlerden bazılarını şu şekilde sırlamak mümkündür:

i. Şerhu nazmi Kutrub ve ziyâdetihâ: İbn Zureyk(H.977) lakabıyla meşhur Muhammed b. Ali b. İbrahim eş-Şafi`î'nin şerhi olan bu eser Kahire ve Riyad'da basılmıştır.

ii. Şerhu müsellesâti Kutrub: Muhammed b. Ali b. eş-Şeyh Hüseyin el-Ezher b. İbrahim el-Mâliki (H.1367)

iii. Şerhu nazmi Müsellesâti Kutrub: Sa`adeddîn el-Bârîzî el-`Aclûnî ilk olarak Luis Şeyho tarafından 1907 senesinde el-Meşrik dergisi-nin 7. Sayısında yayınlanan bu eser daha sonra Müsellesât Kutrub me`a şerhihi ismiyle tekrar basılmıştır.

2- Ebû Zeyd Sa`îd b. Evs el-Ensârî(H.215): Kitâbu't-teslîs

3- Ebû't-Tayyib Muhammed b. İshâk b. Yahyâ el-Veşâe(H.325) Kitâbu'l-müselles¹⁴

4- Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Şamsâtî el-`Adevî (H.377) Kitâbu'l-müsellesi's-sahîh

5- Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris (H.395) es-Selâse: Bu eserde harf sayıları ve vezinleri aynı olmakla beraber حَرَامٌ - ضَمَارٌ ve حَلِيمٌ - حَوِيلٌ - لَحِيمٌ

12 el-Batliyûsi, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed İbnü's-Seyyid, el-Müselles(thk: Salâh Mehdî el-Fertûsi), Dâru'r-reşid, Bağdat 1981, II/315-316 ve 320; İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah b. el-Ciyânî, İkmâlu'l-i`lâm bi müsellesi'l-keâm (thk: Sa`d b. Hamdân el-Ġâmidî), el-Mektebetu'l-medenî, Cidde 1984, II/185; el-Bel`î, el-Müselles zül-ma`na'l-vâhid.,s.38; Maklâtî, İbrahim, Şerhu müsellesâti Kutrub, Matba`atu hevme, Buir/Cezair 1998, s.12; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.14.

13 Küçükkalay, Hüseyin, Kur'an Dili Arapça, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemi-yeti yay., Konya 1969, s.241 v.d.

14 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 93.

مَرَأْس - gibi harflerin yer değiştirmesi sonucu anlam değişikliğine uğramış kelimeleri ele almaktadır. Bu eser ilk olarak Ramazan Abdu't-Tevvâb'ın tahkikiyle 1970 yılında neşredilmiştir.¹⁵

6- Muhammed b. es-Seyyid el-Batliyûsi(H.512) Kitâbu'l-müselles: Bu eser aslında Kutrub'a ait olan eserin şerhidir. Salah Mehdi Ali el-Fertûsi'nin tahkikiyle 1981 yılında Bağdat'ta basılmıştır.

7- Muhammed b. Ali Ebu'l-Ğânim el-Hisânî el-Hitî, (H.570) el-Müsellesü'l-Hamdânî

8- Ebû Hafs Muhammed el-Kuzâî el-Belnesî(H.570) el-Müselles

9- Ebu'l-Hasen Yahya b. Ma` t b. Abdi'n-nûr (H.628) el-Müselles fi'l-luġa

10- Ebû Abdillah Muhammed b. Malik et-Tâî (H.672) el-İ'lâm bi müsellesi'l-keîâm: Ahmed b. el-Emin eş-Şenkîti'nin şerh ettiği bu manzum eser H.1391 yılında mısırda basılmıştır. Aynı eser Saad b. Hamdan el-Ğamidi'nin tahkikiyle İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keîâm ismiyle 1984 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde iki cilt olarak basılmıştır.

11- Mecduddîn, el-Fîruzâbâdi(H.817) Kitabu'l-ğureri'l-müsellese ve'd-düreri'l-mübessese: Fîruzâbâdi bu eserini Kutrub'un telifinde izlediği metot olan ayrı anlamlı kelimeleri serd etmesinin yanında, ayrıca harekeler ayrı okunsa dahi aynı anlama gelen kelimeleri de toplamıştır. Bu eser İbrahim b. Muhammed el-Âyid tarafından tahkik edilmiş ve 2000 senesinde Mekke'de basılmıştır.

12- İzzuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Cemâ`a(H.819) el-Müselles fi'l-luġa

13- Hasan Kuveydir el-Halîli(H.1262) Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab

Konuyla ilgili Türkçe olarak yapılan çalışmalardan bazılarında göz atmak gerekirse:

Yakup Civelek'in "Arap Dilbiliminde Müselles Kavramı"¹⁶ve Ahmet Yüksel ve Soner Gündüzöz'ün birlikte hazırladığı "Arap Filolojisindeki İştikâk-ı Ekber-Sünâiyye Kuramları ve Müsellesât Olgusuna Courtenay'ın Fonem Kuramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım Denemesi"¹⁷, isimli çalışmalarını bulabiliriz. Ayrıca Nihal Değer'in Halit Zevalis'in danışmanlığında hazırladığı "Muhammed

15 İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, es-Selâse (thk: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Ma`hadi'l-mahtûtâtî'l-`arabiyye, Kahire 1970, s.337 v.d.

16 Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2001, sayı: 2, s. 475-490.

17 Ekev Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler, 2005, cilt: IX, sayı: 22, s. 211-224.

Medenî'nin Müsellestâ risalesinin tahkiki"¹⁸ isimli yüksek lisans tezini de bu meyanda zikretmek mümkündür.

Bu çalışmanın diğer çalışmalardan farkı, Yakup Civelek, Ahmet Yüksel ve Soner Gündüzöz veya Nihal Değer'in çalışmalarında olduğu gibi konuyu bilimsel ve akademik boyutta derin analizler ve geniş değerlendirme yerine, -eş-zıt anlam bağlamında- günlük hayatta çokça kullanılan birtakım kelimelerin zikredilerek, okuyucunun bu çalışmayı -bir bakıma- özet sözlük olarak telakki etmesini hedeflemektedir.

Son olarak anlatmaya çalıştığımız konuyla ilgili eş ve zıt anlamlılar olmak üzere iki farklı grupta bir takım örnekler vererek konunun daha iyi anlaşılmasını hedeflemekteyiz.

a) Eş Anımlı Kelimeler

الأَبْرُؤُ - الإِبْرُؤُ - الأَبْرُؤُ: Havuz veya küçük su birikintisi anlamına gelen bu kelime; (ا) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.¹⁹

الإِجَاجُ - الإِجَاجُ - الإِجَاجُ: Örtü, perde anlamına gelen bu kelime; (ا) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²⁰

الأَرْبَعَاءُ - الأَرْبَعَاءُ - الأَرْبَعَاءُ: Çarşamba günü anlamına gelen bu kelime; (ب) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²¹ el-Batliyûsî ve İbn Mâlik bu kelimeyi farklı anlamlı kelimeler kapsamında zikretmektedirler.²²

الْجُرُؤُ - الْجُرُؤُ - الْجُرُؤُ: Yavru hayvan, enik, kap, meyve, boğazda çıkan bir tür yara gibi anlamına gelen bu kelime; (ج) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²³

الْجَهَّةُ - الْجَهَّةُ - الْجَهَّةُ: Yön, taraf anlamına gelen bu kelime; (ج) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²⁴

الْجَمَّالَةُ - الْجَمَّالَةُ - الْجَمَّالَةُ: Deve topluluğu anlamına gelen bu kelime; (ج) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı

18 Marmara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, yıl. 2000.

19 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s. 262.

20 el-Batliyûsî, el-Müsellestâ, I/303; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellestâ'kelâm, I/197; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.265; el-Bel'î, el-Müsellestâ zü'l-ma'na'l-vâhid, s.32; el-Halîlî, Hasan Kuveydir, Neylu'l-ereb fi müsellestâ'ti'l-'arab, el-Matbaatu'l-kubra'l-müniriyye, Bulak 1301, s.100.

21 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğureri'l-müsellese ve'd-düreri'l-mübessese, s. 107; el-Bel'î, el-Müsellestâ zü'l-ma'na'l-vâhid, s.42.

22 el-Batliyûsî, el-Müsellestâ, I/340-341; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellestâ'kelâm, I/230.

23 el-Batliyûsî, el-Müsellestâ, I/393; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellestâ'kelâm, I/198; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.278; el-Bel'î, el-Müsellestâ zü'l-ma'na'l-vâhid, s.33; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellestâ'ti'l-'arab, s.100.

24 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.279.

değişmemektedir.²⁵İbn Mâlik bu kelimeyi farklı anlamlı kelimeler kapsamında zikretmektedir.²⁶

الحِضْنُ - الحِضْنُ - الحِضْنُ: İffetli ve namuslu kadın anlamına gelen bu kelime; (ح) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²⁷

الخَاذِبَاءُ - الخَاذِبَاءُ - الخَاذِبَاءُ: Ot üzerine konmuş sinek anlamına gelen bu kelime; (خ) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²⁸

الخُدَعَةُ - الخُدَعَةُ - الخُدَعَةُ: Hile, tuzak anlamına gelen bu kelime; (خ) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.²⁹

الخُشَّاشُ - الخُشَّاشُ - الخُشَّاشُ: Küçük, minik, minyon adam, haşerat ve küçük kuşlar anlamına gelen bu kelime; (خ) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³⁰

الدَّجَاجُ - الدَّجَاجُ - الدَّجَاجُ: Tavuk, piliç anlamına gelen bu kelime; (د) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³¹

الدَّلَالَةُ - الدَّلَالَةُ - الدَّلَالَةُ: İşaret, delalet anlamına gelen bu kelime; (د) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³²

الرَّجَاجُ - الرَّجَاجُ - الرَّجَاجُ: Cam anlamına gelen bu kelime; (ر) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³³

السَّخْنُ - السَّخْنُ - السَّخْنُ: Sıcak, sıcaklık, ısı anlamına gelen bu kelime; (س) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³⁴

25 el-Batliyûsî, el-Müselles, I/393; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keîâm, I/98; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.278; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.33; el-Halilî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab, s.100.

26 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keîâm, I/309.

27 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.280.

28 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.282.

29 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.283.

30 el-Batliyûsî, el-Müselles, I/481; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.285; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.34; el-Halilî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab, s.103.

31 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/75; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.286; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.34; el-Halilî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab, s.103.

32 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/4; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.288; el-Halilî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab, s.99.

33 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/67; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.293; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.35; Humeyysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.45; el-Halilî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab, s.102.

34 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.295; el-Halilî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-`arab, s.106.

الشُّجَاعُ - الشُّجَاعُ - الشُّجَاعُ: Yiğit, cesur, kahraman anlamına gelen bu kelime; (ش) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³⁵

الطَّبُّ - الطَّبُّ - الطَّبُّ: Tıp, tedavi anlamına gelen bu kelime; (ط) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³⁶ İbn malik bunu muhtelifte de zikreder.³⁷

العِكَّةُ - العِكَّةُ - العِكَّةُ: Sakin bir havadaki şiddetli sıcaklık anlamına gelen bu kelime; (ع) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³⁸

العِشَاوَةُ - العِشَاوَةُ - العِشَاوَةُ: Akşam, gece, gece karanlığı anlamına gelen bu kelime; (ع) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.³⁹

الفَرِحَةُ - الفَرِحَةُ - الفَرِحَةُ: Ferahlık, üzüntüden kurtulma anlamına gelen bu kelime; (ف) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁰

المُضْحَفُ - المُضْحَفُ - المُضْحَفُ: Okunan şey, kitap anlamına gelen bu kelime; (م) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴¹

الْوَجْبَةُ - الوَجْبَةُ - الوَجْبَةُ: Yemek, öğün, anlamına gelen bu kelime; (و) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴²

المُشَطُّ - المُشَطُّ - المُشَطُّ: Tarak anlamına gelen bu kelime; (م) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴³

المُخَدَعُ - المُخَدَعُ - المُخَدَعُ: Büyük bir ev içerisindeki küçük oda anlamına gelen bu kelime; (م) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁴

الزَّوْعُلُ - الزَّوْعُلُ - الزَّوْعُلُ: Dağ keçisi ve efendi anlamına gelen bu kelime; (و) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁵

35 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.297; el-Bel'î, el-Müselles zül-ma'na'l-vâhid, s.36.

36 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/79-80; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/201;

el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.301; el-Bel'î, el-Müselles zül-ma'na'l-vâhid, s.37; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-'arab, s.103.

37 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/99.

38 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.306; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-'arab, s.101.

39 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.309; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-'arab, s.103.

40 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.311.

41 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/147; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/203; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.327; el-Bel'î, el-Müselles zül-ma'na'l-vâhid, s.40; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-'arab, s.101.

42 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.338.

43 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/157-158; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.327; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesi'l-'arab, s.101.

44 el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.324; el-Bel'î, el-Müselles zül-ma'na'l-vâhid, s.39.

45 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/205; el-Firuzâbâdî, Kitabu'l-ğurer, s.341; el-Bel'î, el-Müselles zül-ma'na'l-vâhid, s.41.

التُّحَاسُ - النَّحَاسُ - التَّحَاسُ: Sarı renk ve bakır anlamına gelen bu kelime; (ن) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁶

الْوَشْعُ - الوِشْعُ - الوُشْعُ: İmkân, genişlik anlamına gelen bu kelime; (و) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁷

المُعْذَرَةُ - المَعْذَرَةُ - المَعْدَرَةُ: Mazeret, bahane anlamına gelen bu kelime; (م) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁸

الْوُدُّ - الوَدُّ - الوُدُّ: Sevgi, muhabbet, aşk anlamına gelen bu kelime; (و) harfindeki fetha, kesra veya damme değişimine rağmen anlamı değişmemektedir.⁴⁹

b) Farklı Anlama Gelen Kelimeler

التَّبَاتُ النَّبَاتُ النَّبَاتُ: Bu kelimedeki (ث) harfi fetha ile okunduğunda; sabır, sabit, istikrarlı anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda bağ, bahçe, cesur kişi anlamına gelmektedir. Kelime damme ile okunduğunda ise topluluk, tehlikeli bir hastalık türü anlamındadır.⁵⁰

الْجَدُّ - الْجَدُّ - الْجَدُّ: Bu kelimedeki (ج) harfi fetha ile okunduğunda; dede, nasip anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda çalışıp çabalamak anlamına gelmektedir. Kelime damme ile okunduğunda ise taraf, yön, bir şeyin tarafı anlamındadır.⁵¹

الْجِنَّةُ - الْجِنَّةُ - الْجِنَّةُ: Bu kelimedeki (ج) harfi fetha ile okunduğunda bahçe, sulak arazi anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda cin, damme ile okunduğunda ise silah anlamına gelmektedir.⁵²

الْجَوَارُ - الْجَوَارُ - الْجَوَارُ: Bu kelimedeki (ج) harfi fetha ile okunduğunda derinliği bilinmeyen su birikintisi anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda komşuluk, damme ile okunduğunda ise nara atan, tellal anlamına gelmektedir.⁵³

46 el-Firuzâbâdi, Kitabu'l-ğurer, s.335; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesâti'l-'arab, s.99.

47 el-Firuzâbâdi, Kitabu'l-ğurer, s.340; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesâti'l-'arab, s.99.

48 el-Firuzâbâdi, Kitabu'l-ğurer, s.328; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma'na'l-vâhid.,s.42.

49 el-Batliyûsi, el-Müselles, II/470-471; el-Firuzâbâdi, Kitabu'l-ğurer, s.339; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma'na'l-vâhid, s.41; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesâti'l-'arab, s.101.

50 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/275.

51 el-Batliyûsi, el-Müselles, I/395-397; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/289; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.41-42; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.33.

52 el-Batliyûsi, el-Müselles, I/417-418; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/312; el-Hasenî, Hişâm b. Muhammed Haycer, Erba'u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, Dâru'r-reşâdi'l-hadis, Dâru'l-Beydâ/Tunus 2010, s.20.

53 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/314; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.43-44 ve 71; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.33.

الحجر-الحجر: Bu kelimedeki (ح) harfi fetha ile okunduğunda kucak, sine, bağır anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda akıl, Kâbe duvarı, damme ile okunduğunda ise Araplarda bir erkek ismidir.⁵⁴ İbn Mâlik bu kelimeyi eş anlamlı kelimeler içerisinde zikretmesine rağmen, kabul gören görüşe göre kelimenin farklı anlamlarda olduğu üzeredir.⁵⁵

الحرة - الحرة: Bu kelimedeki (ح) harfi fetha ile okunduğunda; sivah taşlarla dolu yer, sivilce, can yakıcı azap, zifiri karanlık anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda şiddetli sıcaklık, damme ile okunduğunda ise hür kadın anlamına gelmektedir.⁵⁶

الحلم - الحلم - الحلم: Bu kelimedeki (ح) harfi fetha ile okunduğunda yumuşak başlı, uysal anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda akıl, ihtimal, damme ile okunduğunda iserüya anlamına gelmektedir.⁵⁷

الحمام - الحمام: Bu kelimedeki (ح) harfi fetha ile okunduğunda güvercin anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda ölüm, damme ile okunduğunda ise Araplarda bir erkek ismidir.⁵⁸

الدعوة - الدعوة: Bu kelimedeki (د) harfi fetha ile okunduğunda savaş çağırısı anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda iddia, nesebinden olmadığını iddia etme, damme ile okunduğunda ise yemek ve içmek için davet etmek, düğün yemeği daveti anlamına gelmektedir.⁵⁹

الرفاق - الرفاق: Bu kelimedeki (ر) harfi fetha ile okunduğunda yumuşak toprağa sahip kara parçası anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda ince, zarif, yumuşak, damme ile okunduğunda ise çok yumuşak, yumuşak ekmek anlamına gelmektedir.⁶⁰

السبت - السبت: Bu kelimedeki (س) harfi fetha ile okunduğunda cumartesi günü anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda terlik, ayak-

54 el-Batliyûsî, el-Müselles, I/437-439; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/324-325; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.64; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.30.

55 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/198.

56 İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/331; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.18-19; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.17.

57 el-Batliyûsî, el-Müselles, I/453-454 ve 473-474; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/348; el-Hasenî, Erba`u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, s.23; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.20-21; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.18.

58 el-Batliyûsî, el-Müselles, I/469-470; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/352-353; el-Hasenî, Erba`u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, s.21; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.46-47; Humeysî, Şerhunazmi müselles Kutrub, s.36.

59 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/13; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/404-405; el-Hasenî, Erba`u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, s.25; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.35; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.25-27 ve 64; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.21.

60 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/59; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, I/446; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.53; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.39.

kabı, inek derisi, damme ile okunduğunda ise bir bitki çeşidine verilen isimdir.⁶¹

السَّلَام - السَّلَام - السَّلَام: Bu kelimedeki (س) harfi fetha ile okunduğunda barış, esenlik, selam anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda ince ve yuvarlak taş, damme ile okunduğunda ise el ve ayaklarda bulunan (atar)damar anlamına gelmektedir.⁶²

السَّهَام - السَّهَام - السَّهَام: Bu kelimedeki (س) harfi fetha ile okunduğunda bunaltıcı sıcaklık anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda bir çeşit silah olan ok, damme ile okunduğunda ise değişiklik, yakıcı güneş ışığı anlamlarına gelmektedir.⁶³

الصُّرَّة - الصُّرَّة - الصُّرَّة: Bu kelimedeki (ص) harfi fetha ile okunduğunda topluluk, çığlık, keder anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda soğuk, soğuk gece, damme ile okunduğunda ise cüzdan, para kesesi anlamlarına gelmektedir.⁶⁴

الصِّل - الصِّل - الصِّل: Bu kelimedeki (ص) harfi fetha ile okunduğunda kılıç ve diğer metallerin çıkarmış olduğu sesler anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda tehlikeli bir yılan türü, dâhi, zeki, damme ile okunduğunda ise kap, su taşı anlamına gelmektedir.⁶⁵

العُزْف - العُزْف - العُزْف: Bu kelimedeki (ع) harfi fetha ile okunduğunda güzel koku, at teri anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda sabır, damme ile okunduğunda ise örf, adet, gelenek anlamlarına gelmektedir.⁶⁶

العُمَر - العُمَر - العُمَر: Bu kelimedeki (ع) harfi fetha ile okunduğunda çok su, karanlık gece, cömert kişi anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda haset, susuzluk, damme ile okunduğunda ise cahil ve tecrübesiz kişi anlamına gelmektedir.⁶⁷

61 Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.22-23 ve 65; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.19.

62 Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.15; el-Hasenî, Erba`u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, s.28; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.15.

63 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/428-429; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/35; el-Hasenî, Erba`u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, s.29; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.24-25; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.20.

64 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/229; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/76; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.35-36; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.31.

65 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/227; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/83; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.55-56; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.41.

66 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/283-284 ve 296-299; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/138; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.40; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.26; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesâti'l-'arab, s.100.

67 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/315-316 ve 320; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/185; el-Bel'î, el-Müselles zü'l-ma`na'l-vâhid, s.38; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.12; Humeysi, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.14.

القَسَط - القَسَط - القَسَط: Bu kelimedeki (ق) harfi fetha ile okunduğunda zulüm anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda adalet, nasip, ağırlık ölçüsü, damme ile okunduğunda ise ud kokusu, buhur anlamlarına gelmektedir.⁶⁸

الكَلَام - الكِلَام - الكَلَام: Bu kelimedeki (ك) harfi fetha ile okunduğunda kelam, söz anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda konuşma, yara, damme ile okunduğunda ise sert kara parçası anlamına gelmektedir.⁶⁹

اللِّمَّة - اللِّمَّة - اللِّمَّة: Bu kelimedeki (ل) harfi fetha ile okunduğunda sıkıntı, korku, yakınlaşmak, nazar, lokma anlamlarına gelirken, kesra ile okunduğunda kulak yumuşağından aşağıya sarkan saç, damme ile okunduğunda ise topluluk, insan topluluğu anlamına gelmektedir.⁷⁰

المُسْك - الموسك - المُسك (م) Bu kelimedeki (ح) harfi fetha ile okunduğunda deri anlamına gelirken, kesra ile okunduğunda misk, koku, damme ile okunduğunda ise cimrilik, kuvvet, insanı geçindirecek kadar olan gıda, yiyecek anlamlarına gelmektedir.⁷¹

68 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/375-376; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/226-227; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.38-39; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.23.

69 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/221; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/267; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.16; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrubs.16.

70 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/138-139; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/284; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.48; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.28; el-Halîlî, Neylu'l-ereb fi müsellesâti'l-'arab, s.102.

71 el-Batliyûsî, el-Müselles, II/149; İbn Mâlik, İkmâlu'l-i'lâm bi müsellesi'l-keâm, II/349; Maklâtî, Şerhu müsellesâti Kutrub, s.49-50; Humeysî, Şerhu nazmi müselles Kutrub, s.29.

Kaynakça

- el-Batliyûsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed İbnu's-Seyyid, el-Müselles(thk: Salâh Mehdi el-Fertûsî), Dâru'r-reşid, Bağdat 1981.
- el-Bel'î, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Feth, el-Müselles zû'l-ma'na'l-vâhid, Merkezu'l-mahtûtât ve't-türâs ve'l-vesâik, Kuveyt trs.
- el-Enbâri, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. `Ubeydillâh, Nüzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ(thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-fikri'l-'arabî, Kahire 1998.
- el-Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l-muhît, Dâr'ul-kutub'il-`ilmiyye*, 3.Baskı, Beyrut, 2009.
- el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luğa(thk: Muhammed el-Misrî), Dârusâ`di'd-dîn, Dimaşk 2000.
- Kitabu'l-ğureri'l-müsellese ve'd-düreri'l-mübessese,(thk: İbrahim b. Muhammed el-`Âyid), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2. baskı, Cidde 2000.
- el-Halîlî, Hasan Kuveydir, Neylu'l-ereb fi müsellesâti'l-'arab, el-Matbaatu'l-kubra'l-müniriyye, Bulak 1301.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh, Yâkût, Mu`cemu'l-udebâ', Dâru'l- kutubi'l-`ilmiyye, Beyrut 1991.
- el-Hasenî, Hişâm b. Muhammed Haycer, Erba`u resâil fi şerhi müsellesi Kutrub, Dâru'r-reşâdi'l-hadîs, Dâru'l-Beydâ/Tunus 2010.
- Humeysî, Ammâr, Şerhu nazmi müselles Kutrub, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, es-Selâse (thk: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Ma`hadî'l-mahtûtâti'l-`arabiyye, Kahire 1970.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah b. el-Ciyânî, İkmâlu'l-i`lâm bi müsellesi'l-kelâm (thk: Sa`d b. Hamdân el-Ġâmidî), el-Mektebetu'l-medenî, Cidde 1984.
- İbn Hallikân*, Şemsu'd-dîn Ebû'l-`Abbâs Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtu'l-a`yân ve en-bâ`u ebnâ'z-zemân(thk: İhsan Abbâs), Dâru Sadr, Beyrut trs., IV/312-313.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Dâru'l-meysere, 3. Baskı, Beyrut 1988.
- İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul 1994-2014.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, Mu`cemu'l-müellifîn, Dâru ihyâi türâsi'l-`arabî, Beyrut trs.
- Küçükkalay, Hüseyin, Kur'an Dili Arapça, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti yay., Konya 1969.
- Maklâtî, İbrahim, Şerhu müsellesâti Kutrub, Matbaatu hevme, Buiru/Cezair 1998.
- Ma`n, Müştâk Abbas, el-Mu`cemu'l-mufasssal fi fikhi'l-luğa, Dâru'l-kutubi'l-`ilmiyye, Beyrut 2001.
- es-Suyûtî Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Kemâleddîn, Buğyetu'l-vu`ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât(thk: Muhammed Ebu'l-Fadl), el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut trs.,
- et-Tuncî, Muhammed, el-Esmer, Racî, el-Mu`cemu'l-mufasssal fi `ulûmi'l-luğa, Dâru'l- kutubi'l-`ilmiyye, Beyrut 2001.
- Vehbe, Mecdî, el-Mühendis, Kâmil, Mu`cemu'l Mustalahât fi'l-luğati'l-'arabiyye, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1984.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, *Dâr'ul-kutub'il-`ilmiyye*, 2. baskı, Beyrut 2012.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer, *Esâsu'l-belâğa, el-Mektebu'l-'asriyye*, Beyrut 2003.

DIYARBAKIR ZİYA GÖKALP YAZMA ESERLER KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN MANTIK VE FELSEFE'YE DAİR YAZMA ESERLER

Şerefettin ADSOY*

Öz

Bu çalışmada Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesindeki Mantık ve Felsefe ile ilgili yazma eserlerin isim ve kayıt numaraları verilmiştir. Sıralanan eserler içerisinde ana metinler olduğu gibi şerh ve haşiyede türünde olan eserler de bulunmaktadır. Bazı ana metinlere ait birden çok farklı şerh ve haşiyede olduğu gibi bu şerh ve haşiyelerin de birden çok farklı nüshası bulunmaktadır. Başta ana metinler olmak üzere şerh ve haşiyeler uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Böylece eserlerin etkisi yüzyıllar boyunca devam ede gelmiştir. Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesindeki Mantık ve Felsefe ile ilgili bu nitelik ve çeşitlilikte eserlerin varlığı geçmişte Diyarbakır ve çevresinde eğitim faaliyeti sürdüren medreselerdeki fikri derinlikle beraber toplumun düşünce düzeyini de göstermesi bakımından son derece önem arz etmektedir. Burada ismi verilen, İslâm düşüncesi tarihi içerisinde önemli roller ifa etmiş olan bu eserler düşünür ve araştırmacıların yeni inşaları gerçekleştirebilmeleri için bu eserleri idrâk etmelerini kaçınılmaz kullmaktadır. Söz konusu kütüphanedeki eserlerin nicelik değeri az olsa da nitelik değeri ölçülemez boyuttadır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Kütüphane, El Yazma, Mantık, Felsefe

Abstract

MANUSCRIPT STUDIES ON LOGIC AND PHILOSOPHY IN THE MANUSCRIPTS LIBRARY OF ZİYA GÖKALP IN DİYARBAKIR.

In this study, the names and registration numbers of manuscripts of logic and philosophy in Diyarbakır Ziya Gokalp Manuscripts Library are given. In the works listed, there are works with postscript and kind of commentary as well as main texts. In some main texts there are more than one postscripts and commentary having more than one copies. Postscripts and commentary have long been taught as a textbook in madrasahs. Thus, the effects of the Works have continued for centuries. The presence of that quality and variety of works on logic and philosophy shelved in Diyarbakır Manuscripts Library is of great importance as it demonstrates the intellectual depth with continued training activities in madrasahs as well as the idea level of the society. Having important roles in the history of Islamic thought, it is inevitable for thinkers and researchers to comprehend those works in order to carry out new constructions. Despite having little quantity values, those works mentioned in the library are of incalculable quality.

Keywords: Diyarbakır, Library, Manuscript, Logic, Philosophy

* Yrd. Doç. Dr. - serefettinadsosy@aksaray.edu.tr

Giriş

Birbirini takip eden birçok farklı medeniyete ev sahipliği yapmış olan Diyarbakır, tarihin her döneminde o günün büyük uygarlıkların merkezi konumunda bulunmayı başarmıştır. Ana yolların kesişme noktasında bulunan kent, ilk devirlerden itibaren ticaret merkezi olma özelliğinden ve eşsiz konumundan dolayı geçmişte birçok devletin ilgisini çekmiştir. Kentin sınırları hâkim olan medeniyetin gücü ve önemi oranında değişiklik gösterirken, şehrin mimarisi bu medeniyetlerin her birinden izler taşıyarak günümüze kadar ulaşmış ve sahip olduğu doku böylece son şeklini almıştır. Bu dokunun zenginliğini ve farklılığını anlamak için varlığını devam ettiren han, hamam, çeşme, köprü, cami ve özellikle surlara bakmak yeterli olacaktır. Somut birer eser olarak karşımızda duran bu eşsiz yapıların arka planında elbette ciddi bir düşünce ve zihinsel yoğunluğunun da varlığını göstermektedir. Bu zenginliğin sadece belli bir dönemini anlamak için Ali Emîrî'nin kaleme aldığı *Mir'âtü'l Fevâid Fi Terâcimi Meşâhiri Âmid (Diyarbakır Ulemâ Ve Eşrâfi)* isimli esere bakmak yeterli olacaktır. Sahip olunan fikir ve düşünce zamanla edinilen eğitim ve biriken kültürün birer sonucu olarak oluştuğu gibi eğitim ve kültürün de meydana gelmesi, büyük oranda, sahip olunan eğitim kurumlarına borçludur. Eğitim kurumlarına kaynak bakımından en büyük desteği sağlayan da kütüphanelerdir. Diyarbakır, tarih içerisinde farklı büyüklükte birçok kütüphaneye de ev sahipliği yapmıştır. Eyyubiler döneminde 1.040.000 kitaba sahip bir kütüphanenin varlığından söz ediliyor olması dönemin eğitim ve kültür seviyesini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Var olan kütüphaneler ve dolayısıyla kitaplar zaman içerisinde meydana gelen istilalar ve felaketler sonucunda tahrip edilip yok edildiği gibi bir kısım kitaplar da başka yerlerdeki kütüphanelere nakledildiği kaynaklar tarafından aktarılmaktadır. Bu birikimden günümüze ancak küçük bir kısmı ulaşabilmiştir.

Günümüze ulaşabilmeyi başaran bu eserler zaman içerisinde kütüphanelerde meraklısı tarafından okunabildiği gibi bu eserlerin bir kısmı da farklı eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir. Büyük bir kısmı hala yazma halinde olan bu eşsiz eserlere ulaşmak isteyen okuyucu ve araştırmacılar, bunların nerede ve hangi kütüphanede bulunduğu noktasında çoğu zaman zorluklar yaşamaktadır. Bu durumda olan kütüphanelerden biri de Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi'dir.

Kütüphane 01.06.1987 tarihinden itibaren Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Müdürlüğüne bağlı olarak Ziya Gökalp Yazma Eserler İhtisas Kütüphanesi adı altında hizmete sunulmuştur. 28.10.2010 tarihinde kabul edilip, 30.12.2010 tarih ve 27801 sayılı Resmi Gazete-

de yayınlanarak yürürlüğe giren 6093 sayılı "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun" gereğince Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğüne bağlı olarak Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü adıyla kurulmuştur. Daha önce Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi bünyesinde bulunmasından dolayı yazma eserlerden yararlanma noktasında zorluklar yaşanırken 01.09.2014 tarihinden itibaren Mesûdiye Medresesinde daha iyi imkânlar ve koşullar çerçevesinde bu eserler istifadeye sunulmuş durumdadır. Kütüphanede bulunan eserlere ait kayıtlara kolaylıkla ulaşılabildiği gibi kütüphane içerisinde araştırmacılar için hazırlanmış olan ortam sayesinde de çalışmalar rahatlıkla yapılabilmektedir.

Ulu Cami Külliyesi içinde yer alan Mesûdiye Medresesi, Ulu Cami'nin kuzey kanadı doğu yarısında camiye bitişik olarak yer almaktadır. Mesûdiye Medresesi Diyarbakır'da yapılan ilk büyük medresedir. En eski tarihli kitabesinden öğrenildiğine göre medresenin yapımına hicri 595/1198 yılında Artuklu Meliki Ebu Muzaffer II. Sökmen (Ö.597/1200) zamanında başlanmış, Muzaffer Sökmen ve ondan sonra göreve gelen Melik Salih Nasırüddin Mahmud'un ölümü nedeniyle yapım, 32 yıl sonra Melik Mesûd lakaplı Mevdûd zamanında 620/1223 tarihinde tamamlanmıştır.

Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlı olarak şuan, risale bakımından dikkate alındığında, 3000 adet yazma eser 4211 adet nadir matbu eser bulunmaktadır. Kütüphane koleksiyonunda ağırlıklı olarak Arapça, Osmanlıca ve Farsça eser mevcuttur. Bu eserler alan bakımından gramer, edebiyat, tefsir, hadis, fıkıh, belâgat, kelam felsefe, mantık vb. birçok farklı ilim dalıyla ilgili olduğu görülmektedir. Ancak mevcut eserlerin büyük kısmını dil, mantık, kelam ve fıkıh içerikli olan eserler oluşturmaktadır. Yaptığımız incelemede mevcut eselerin 365'inin mantık ve felsefeye dair olduğunu tespit ettik. Bu eserlerin müellif ve kayıt numaralarını tespit etmeye çalıştık. Ancak aşağıda sıraladığımız eserlerin bir kısmının müellif isimlerini tespit edemedik. Müelliflerini tespit edemediğimiz eserleri listede (---) işareti ile gösterdik. Birden çok farklı nüshası bulunan eserleri bir isim altında nüsha numarası ve sayfa numaralarını vererek sıraladık. Eserlere kolay erişim sağlanabilmesi maksadıyla, listemizde, müellif isimlerini kütüphane kayıtlarında olduğu gibi gösterdik.

Alfabetik olarak aşağıda sıraladığımız Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Mantık ve Felsefe ile ilgili yazma eserlerin isimleri, müellifleri, kayıt numaraları ve varak aralıkları şu şekildedir:

- 1- *Adâbü'l-Adudîye*, Adud ed-dîn Abd er- Rahmân b. Ahmed el-Îci (680-756/1281-1355), 21 Hk 1968/4, 23a-23b; 21 Hk 1821/8, 50a; 21 Hk 393/4, 28b-28b; 21 Hk 1218/2, 4a-4a
- 2- *Adâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Taşkôpri-zâde İsam ed-dîn Ahmed b. Mustafâ (968/1561), 21 Hk 691/1, 1b-2b; 21 Hk 315/2, 28b-28a
- 3- *Arâ'isü'l-Enzâr ve Nefâ'isü'l-Ebkâr*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), 21 Hk 479/5, 87b-131a; 21 Hk 98/1, 1b-22a
- 4- *Câmi'u'l-Hikem*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (öl. 373-393/983-1003 arası), 21 Hk 1095/5, 286b-304b
- 5- *Câmi'u'l-Künuz*, Hüseyin b. Haydar et-Tebrizî Mar'aşî (öl. 1176/1763), 21 Hk 717/1, 1b-81b
- 6- *Cehdü'l-Mukil*, İbn el-Aynî Zeyn ed-dîn Abd er-Rahmân b. Ebû Bekr (837-893/1433-1488), 21 Hk 666, 200
- 7- *Cihetü'l-Vahde*, Sadr ed-dîn-zâde Muhammed Emîn b. Abd el-Hayy Üsküdârî (öl. 1149/1736), 21 Hk 977/4, 44a-55b
- 8- *Dibâcetu Tahrîri'l-Kavâ'idi'l-Mantikîye fî Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsîye*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 318/1, 1a-1b; 21 Hk 1979/3, 36a-39a
- 9- *ed-Durru'n-Nâci ala Metni İsågôci*, Ömer Feyzî b. Sâlih Tökâtî (1216-1265/1801-1849), 21 Hk 1808, 59
- 10- *el-Cevherü'n-Nadîd fî Şerhi't-Tecrid*, İbn el-Mutahhar el-Hillî Cemâl ed-dîn el-Hasan b. Yûsuf (648-726/1250-1325), 21 Hk 828, 132
- 11- *el-Fevâ'idu'l-Fenâriye*, Şems ed-dîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî (751-834/1350-1431), 21 Hk 537/5, 87b-116b; 21 Hk 443/1, 1b-42a; 21 Hk 165/3, 42b-68a; 21 Hk 1927/2, 64b-104; 21 Hk 680/2, 53b-92b
- 12- *el-Hikmetu'l-Maşrukîye*, İbn Sinâ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abd-Allâh (370-428/980-1037), 21 Hk 9, 112
- 13- *el-İhvâniyye ala'l-Veledîye*, Osmân b. Ömer el-Efsusî, 21 Hk 308/1, VI+1b-29b
- 14- *el-Ma'ârif ala Kuyâsi Gayri'l-Mütearif*, Musa el-Burkâtî, 21 Hk 1863, 19
- 15- *el-Me'âb fî Şerhi'l-Adâb*, Alâ ed-dîn Ebû'l-ala Muhammed b. Ahmed el-Bihiştî (öl. 908/1502 civarı), 21 Hk 174/1, 1b-33b
- 16- *el-Me'âb fî Şerhi'l-Adâb*, Alâ ed-dîn Muhammed b. Ahmed el-Behisnî el-Behiştî el-Esferâyîni (öl. 749/1348), 21 Hk 1969/1, 1b-65b

- 17- *el-Medineti'l-Fazıla*, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Uzlug el-Fârâbî (260-339/874-950), 21 Hk 403/2, 8b-31b
- 18- *el-Muhakemat Beyne'l-Îmâm ve ve'n-Nasr*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 1647, 295
- 19- *el-Münşe'ât*, Mûsâ b. Mustafâ b. Mûsâ Adanavî, 21 Hk 206/1, 1b-79a
- 20- *er-Risâletü'l-Hanefiye*, Şems ed-dîn Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî (öl. 900/1494), 21 Hk 376/1, 1b-7a; 21 Hk 349/5, 135b-143b; 21 Hk 393/5, 29b-34b; 21 Hk 1821/9, 51b-54a; 21 Hk 1969/3, 129a-149b
- 21- *er-Risâletü'l-Hüseyniye fî Fenni'l-Adâb*, Şâh Hüseyin b. Abd-Allâh Antâkî (öl. 1130/1718), 21 Hk 419, 25
- 22- *er-Risâletü'l-Kuyâsiye*, Mûsâ Efendî Behlavanî b. Abd-Allâh Tökâtî (öl. 1133/1721), 21 Hk 987/14, 130b-130a; 21 Hk 743/1, 1b-3b; 21 Hk 367/3, 126b-127b; 21 Hk 601/4, 47a-50a
- 23- *er-Risâletü'l-Velediye*, Saçaklı zâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (öl. 1145/1732), 21 Hk 1865/4, 92b-103b; 21 Hk 1657/6, 16a-25b; 21 Hk 393/3, 21b-28a; 21 Hk 479/3, 23b-35b; 21 Hk 479/2, 12b-19a; 21 Hk 1842/1, 1b-16b
- 24- *er-Risâletü's-Şemsiye fî Tahrîri'l-Kavâ'idi'l-Mantikiye*, Necm ed-dîn Ömer b. Ali el-Kazvinî el-Kâtîbî (öl. 675/1277), 21 Hk 1033/5, 122b-127a; 21 Hk 744/2, 31b-38a; 21 Hk 1775/4, 64b-69a; 21 Hk 865/4, 100a-113b; 21 Hk 596/2, 70b-78b; 21 Hk 1976, 38; 21 Hk 744/3, 39b-59b; 21 Hk 948/2, 7a-9b
- 25- *Es'ile*, Mahmûd Hamdî b. Ahmed eş-Şhrezurî, 21 Hk 1781, 10
- 26- *Esmetü'l-Ezhar fî İlmi'l-Mizan*, Mehmed b. Vâ'iz b. Velicân Mar'aşî, 21 Hk 98/2, 23b-25b
- 27- *et-Tezhib fî Şerhi'l-Tehzib*, Fahr ed-dîn Ubeyd-Allâh b. Fazl-Allâh el-Habişî (öl. 1050/1640 civarı), 21 Hk 1522/1, 1b-61b
- 28- *Ferâ'idu'l-Burhâniye fî Tahkîkü'l-Fevâ'idü'l-Fenâriye*, Burhân ed-dîn Kemâl ed-dîn b. Bulgarî, 21 Hk 537/6, 170b-214a
- 29- *Gâyetu'l-Hikme*, Şeyh-zâde, 21 Hk 759/4, 80b-102a
- 30- *Hâşiye alâ Dibâceti Hâşiyeti'l-Fevâ'idi'l-Fenâriye*, Mahmûd Kırşehrî, 21 Hk 744/4, 61a-66a
- 31- *Hâşiye alâ Dibâceti Tahrîri'l-Kavâ'idi'l-Mantikiye*, Burhân ed-dîn b. Kemâl ed-dîn el-Hâmid (öl. 834/1431), 21 Hk 1979/2, 21a-36a

- 32- *Hâşiye alâ İlahiyati'ş-Şifâ*, Mollâ Sadra (1571-1636), 21 Hk 1222, 205
- 33- *Hâşiye alâ Kara Hâşiye*, İsmâ ed-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-Esferâyînî (873-945/ 1468-1538), 21 Hk 951/1, 1b-34b; 21 Hk 402/1, 1b-30a
- 34- *Hâşiye alâ Kûçek*, Ebû Şâhme, 21 Hk 444/3, 1a-23b
- 35- *Hâşiye alâ Kûçek*, İsmâ ed-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-Esferâyînî (873-945/ 1468-1538), 21 Hk 367/1, 1a-115b; 21 Hk 1695/2, 72b-235b; 21 Hk 344, 95
- 36- *Hâşiye alâ Kûçek*, Kara Dâvûd b. Kemâl Kocavî (öl. 948/1541), 21 Hk 242, 128; 21 Hk 778/4, 128b-212a; 21 Hk 948/5, 187b-208b
- 37- *Hâşiye alâ Lavami'i'l-Esrâr*, Mîrek Şems ed-dîn Muhammed b. Mübârek Şâh el-Buhârî (öl. 740/1340 civarı), 21 Hk 1323, 153
- 38- *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâlî'i'l-Envâr*, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 969, 190; 21 Hk 406/4, 91b-130b; 21 Hk 808, 185; 21 Hk 434, 162
- 39- *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâlî'i'l-Envâr (---)*, 21 Hk 444/1, 1b-23b
- 40- *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâlî'i'l-Envâr*, Abd er-Rahîm b. Mahmûd Şîrvânî (öl. 1024/1615), 21 Hk 445/3, 61b-114b
- 41- *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâlî'i'l-Envâr*, Hâcî Paşa Hızır b. Alî Aydınî (öl. 820/1417), 21 Hk 335, 234
- 42- *Hâşiye alâ Risâleti'ş-Şemsîye*, (---), 21 Hk 87, 145
- 43- *Hâşiye alâ Şerhi Âdâbi'l-Adudîye*, Mîr Ebû'l-Feth b. Mahdûm es-Sa'îdî (öl. 950/1543), 21 Hk 300/2, 11b-25a
- 44- *Hâşiye alâ Şerhi Âdâbi'l-Bahs*, Ahmed b. Ömer b. Mehmed Alî İzmîrî (1106/1695'te sağ), 21 Hk 703/4, 74b-97a
- 45- *Hâşiye alâ Şerhi Âdâbi'l-Bahs*, İmâd ed-dîn Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî (öl. 750/1350 civarı), 21 Hk 208, 41
- 46- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 758/1, 1b-26b
- 47- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, Hoca-zâde Mustafâ b. Yûsuf Bursavî (öl. 893/1488), 21 Hk 758/3, 65b-88b; 21 Hk 759/2, 42b-69a
- 48- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, Muslih ed-dîn Muhammed b. Salâh ed-dîn el-Lârî (937-979/1530-1572), 21 Hk 69/5, 94b-144b; 21 Hk 788, 76

- 49- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, Salâh ed-dîn, 21 Hk 758/2, 30b-62a
- 50- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 759/3, 71b-78a; 21 Hk 813/1, 1b-10a
- 51- *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, Gıyâs ed-dîn Mansûr b. Muhammed el-Hüseyinî eş-Şîrâzî (öl. 949/1542), 21 Hk 686/2, 147b-166a
- 52- *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, Mîrzâcân Habîb Allah ed-Dihlevî eş-Şîrâzî (öl. 994/1586), 21 Hk 686/1, 1b-145a; 21 Hk 855/2, 68b-175b; 21 Hk 813/3, 41b-108b; 21 Hk 623/3, 72b-120b
- 53- *Hâşiye alâ Şerhi Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*, Tâc es-Sa'îdî Mîr Ebî'l-Feth Muhammed b. Emîn el-Erdebîlî (öl. 875/1470 civarı), 21 Hk 951/3, 74b-113b
- 54- *Hâşiye alâ Şerhi Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*, Veliyüddin b. Cârullah (ö. 1151/1738), 21 Hk 642/5, 152b-213a
- 55- *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (----), 21 Hk 275/1, 1b-54a
- 56- *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (----), 21 Hk 310/3, 103b-176b
- 57- *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (----), 21 Hk 310/4, 176b-241b
- 58- *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî (öl. 1014/1605), 21 Hk 138/1, 1b-37b; 21 Hk 711/3, 115b-240b
- 59- *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Mîr Ebû'l-Feth b. Mahdûm es-Sa'îdî (öl. 950/1543), 21 Hk 760/2, 60a-150b; 21 Hk 1940/2, 41b-94a; 21 Hk 679/1, 1b-10b; 21 Hk 455/4, 150a-177b
- 60- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Îsâgôci*, Muhyî ed-dîn et-Tâlişî, 21 Hk 1028/3, 43b-84b; 21 Hk 1953/2, 64a-143; 21 Hk 303/2, 7a-77b; 21 Hk 631, 41; 21 Hk 669/1, 1b-76a; 21 Hk 744/5, 68b-133a; 21 Hk 784/3, 47b-88b; 21 Hk 865/2, 24b-79a; 21 Hk 907/3, 59b-140a
- 61- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Îsâgôci*, Şems ed-dîn Karaca Ahmed b. Bâyezid el-Hâmîdî es-Sârûhânî (öl. 854/1450), 21 Hk 1972/1, 1b-18b
- 62- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâri'l-Envâr*, (----), 21 Hk 873, 143
- 63- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Hoca-zâde Mustafâ b. Yûsuf Bursavî (öl. 893/1488), 21 Hk 844/2, 28a-126b

- 64- *Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsîye*, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 859, 104
- 65- *Hâşiye alâ Tahrîri'l- Kavâ'idi'l-Mantıkîye*, Abd el-Hayy b. Abd el- Vahhâb el-Hüseynî (930/1524' te sağ), 21 Hk 216/2, 117b-283b
- 66- *Hâşiye alâ Tahrîri'l-Kavâ'idi'l-Mantıkîye*, Burhân ed-dîn b. Kemâl ed-dîn el-Hâmid (öl. 834/1431), 21 Hk 544/1, 1b-5b; 21 Hk 650/1, 1b-7b; 21 Hk 948/1, 1b-7b
- 67- *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (---), 21 Hk 1923, 43
- 68- *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Mîr Ebû'l-Feth b. Mahdûm es-Sa'îdî (öl. 950/1543), 21 Hk 679/1, 1b-10b
- 69- *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Tâc es-Sa'îdî Mîr Ebî'l-Feth Muhammed b. Emîn el-Erdebîlî (öl. 875/1470 civarı), 21 Hk 748, II, 190
- 70- *Hâşiye alâ'l-Fevâ'idi'l-Fenârîye*, Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır (öl. 950/1543 civarı), 21 Hk 443/2, 43b-84a; 21 Hk 66/1, 1a-51b; 21 Hk 784/1, 1b-45a; 21 Hk 537/4, 118b-168a; 21 Hk 1927, 1b-63b
- 71- *Hâşiye alâ'l-Fevâ'idi'l-Fenârîye*, Muhammed b. Ahmed Tarsûsî (öl. 1117/1705), 21 Hk 680/1, 1a-51b
- 72- *Hâşiye alâ'l-Mantık*, (---), 21 Hk 707/3, 36a-49b
- 73- *Hâşiye alâ'l-Muhakema*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543),
- 74- *Hâşiye alâ'r-Risâleti'l-Hanefîye*, Tâc es-Sa'îdî Mîr Ebî'l-Feth Muhammed b. Emîn el-Erdebîlî (öl. 875/1470 civarı), 21 Hk 376/2, 8b-26a; 21 Hk 1821/3, 9b-43b; 21 Hk 1354/1, I, 1b-13b
- 75- *Hâşiye alâ'r-Risâleti'l-Hanefîye*, Veliyüddin b. Cârullah (ö. 1151/1738), 21 Hk 642/3, 75b-85a
- 76- *Hâşiye alâ'r-Risâleti'l-Hüseynîye fî Fenni'l-Âdâb*, Mollâ Yegân Ahmed b. Mehmed Mar'aşî (öl. 1000/1591 civarı), 21 Hk 1817, 53; 21 Hk 349/3, 80b-133a
- 77- *Hâşiye alâ'r-Risâleti'l-Hüseynîye fî Fenni'l-Âdâb*, Muhammed b. Ömer b. Osmân Darendî (öl. 1152/1739), 21 Hk 642/2, 42b-74a
- 78- *Hâşiye alâ't-Tasavvurat*, İmâd b. Yahyâ b. Alî el-Fârisî (öl. 900/1494 civarı), 21 Hk 86/1, 1b-76b
- 79- *Hâşiyetü Şerhi'l-Metâli*, Seyyid Alî el-Acemî (öl. 860/1456), 21 Hk 210, 83
- 80- *Hâşiyetü'l-Ferdiye alâ'r-Risâleti'l-Hüseynîye*, Arıcı-zâde Alî el-Ferdî b. Mustafâ Kayserî (öl. 1127/1715), 21 Hk 703/3,

- 47b-73a; 21 Hk 1783/2, 17a-20b; 21 Hk 785/3, 49b-94b; 21 Hk 907/1, 1b-33b
- 81- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Levâmi't'l-Esrâr*, Seyyid Ali el-Acemî (öl. 860/1456), 21 Hk 1840, 58
- 82- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, Fahr ed-din Muhammed b. Ali el-Estrâbâdî (öl. 1028/1619), 21 Hk 69/1, 1b-53b
- 83- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, Huşebî, 21 Hk 103, 90
- 84- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Tehzibi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (---), 21 Hk 1779, 40
- 85- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Îsâgôcî*, Mestcî-zâde Abd-Allâh b. Osmân b. Mûsâ (öl. 1148/1735), 21 Hk 1028/2, 7b-42b
- 86- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Îsâgôcî*, Veliyüddin b. Cârullah (ö. 1151/1738), 21 Hk 642/4, 87b
- 87- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Tehzibi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Yûsuf b. Muhammed Cân Karabâğî (öl. 1036/1626), 21 Hk 711/2, 45b-111b
- 88- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ'l-Fevâ'idi'l-Fenâriye*, Ali Kuşcu Alâ ed-din Ali b. Muhammed (öl. 879/1474), 21 Hk 811/2, 105b-118a
- 89- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ'l-Fevâ'idi'l-Fenâriye*, Hâfız b. Ali el-Îmâdî, 21 Hk 445/1, 1a-44b
- 90- *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ'r-Risâleti'l-Hanefiye*, Çilli Ömer b. Ahmed Mâ'î (1122/1710'de sağ), 21 Hk 349/1, 1b-41a
- 91- *Hâşiyetü'l-Huseyniye*, Akkirmânî Mehmed b. Mustafâ (öl. 1174/1761), 21 Hk 642/1, 1b-41b
- 92- *Îzâhu'l-Makasîd min Hikmeti Aynî'l-Kavâ'id*, İbn el-Mutahhar el-Hillî Cemâl ed-din el-Hasan b. Yûsuf (648-726/1250-1325), 21 Hk 220, 196
- 93- *Kara Hâşiye*, İmâd ed-din Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî (öl. 750/1350 civarı), 21 Hk 402/2, 31b-67b
- 94- *Keşf Müşkilâti Kitab-ı Muhyiddin Îsâgôcî*, Mûsâ b. Mustafâ b. Mûsâ Adanavî, 21 Hk 206/2, 80b-85a
- 95- *Keyfiyetu Sudûri'l-Mümkinat Ani'l-Vâcib*, Nasîr ed-din Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (597-672/1201-1274), 21 Hk 1462/19, 100b-102b
- 96- *Kitâb fî İlmi'l-Felsefe*, (---), 21 Hk 982, 193
- 97- *Kitâbü'l-Câmi Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Uzlug el-Fârâbî (260-339/874-950), 21 Hk 291/1, 1b-68a

- 98- *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'meleti'l-Mantıki*, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Uzlug el-Fârâbî (260-339/874-950), 21 Hk 291/2, 72b-107b
- 99- *Kitâbü'l-İsâgöcî*, Esir ed-dîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö. 663/1265), 21 Hk 1033/8, 214b-219b; 21 Hk 303/3, 82b-86a; 21 Hk 303/1, 1b-6a; 21 Hk 744/7, 162b-163a; 21 Hk 165/2, 36a-40b; 21 Hk 784/5, 103b-106b; 21 Hk 537/1, 1b-9b; 21 Hk 325, 1b-3a; 21 Hk 1968/1, 1b-8b; 21 Hk 707/2, 30b-35b; 21 Hk 679/7, 91b-94b
- 100- *Küçek*, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 1033/2, 12a-73b; 21 Hk 238, 86; 21 Hk 778/3, 70b-127b; 21 Hk 650/2, 8b-30a; 21 Hk 596/1, 1b-68b; 21 Hk 318/3, 8b-87a; 21 Hk 1753, 68; 21 Hk 948/4, 155b-187a; 21 Hk 125, 132
- 101- *Levâmi'u'l-Esrâr Şerhü Metâli'l-Envâr*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 359, 210; 21 Hk 79, 205
- 102- *Manzûme fi'l-Mantık*, (---), 21 Hk 1538/3, 50b-53a
- 103- *Mehaz fi'l-Hikmet*, (---), 21 Hk 1190, 230
- 104- *Mekâsıdu'l-Felâsıfe*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), 21 Hk 403/10, 149b-235b
- 105- *Merasidü'l-Mekasıd*, (---), 21 Hk 1611/2, 80b-227b
- 106- *Mıkyasü'l-Mizan Şerhü İsmeti'l-Ezhân*, Hâcî Aziz-zâde Ebî'l-Nazif Ali Amidi, 21 Hk 98/3, 27b-62a
- 107- *Nakdu Mantıki't-Tenzil*, Nasîr ed-dîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (597-672/1201-1274), 21 Hk 403/9, 104b-143a
- 108- *Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*, Şems ed-dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkandî (690/1 291'de sağ), 21 Hk 1968/5, 24b-27a
- 109- *Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara*, Hüseyin Şâh Çelebî Amâsî (öl. 918/1512), 21 Hk 1538/7, 64b-68b; 21 Hk 1596/4, 69b-78b; 21 Hk 177/6, 56a-60a ; 21 Hk 1842/2, 17b-24a
- 110- *Risâle fi Bahsi'l-Müveccihât*, (---), 21 Hk 177/1, 1a-8b
- 111- *Risâle fi Beyâni Eczâ'i'l-Kadiye*, (---), 21 Hk 987/16, 136a-140a
- 112- *Risâle fi Beyâni Zenni'l-Felsefe*, Saçaklı zâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (öl. 1145/1732), 21 Hk 771/4, 8b-9b
- 113- *Risâle fi Beyâni'l-Akl*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 730/26, 147a-156b
- 114- *Risâle fi Beyâni'l-Mantık*, Küçük Ahmed-zâde Ebû Bekr el-Kârî Amidi (öl. 1328/1910), 21 Hk 601/7, 54a-55a

- 115- *Risâle fî Ciheti'l-Vahde*, Muhammed Emîn b. Sadr ed-dîn eş-Şîrvânî (öl. 1036/1627), 21 Hk 611/40, 192b-200b
- 116- *Risâle fî Enne'l-Mümkine Müstanid ila Müessir Emla*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 844/4, 137a-142b
- 117- *Risâle fî İlmi Âdâbi'l-Bahs*, (----), 21 Hk 1596/5, 79a-80b
- 118- *Risâle fî İlmi Âdâbi'l-Bahs*, (----), 21 Hk 349/7, 156ab
- 119- *Risâle fî İlmi Âdâbi'l-Bahs*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 1772/5, 16b-17b; 21 Hk 601/5, 50b-51b
- 120- *Risâle fî İlmi'l-Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Taşköpri-zâde İsmâ ed-dîn Ahmed b. Mustafâ (901-968/1445-1569), 21 Hk 1522/2, 62a-62a; 21 Hk 367/4, 128b-128a; 21 Hk 1775/6, 76b-76a; 21 Hk 1821/1, 1b-2a; 21 Hk 1657/3, 6a-11b; 21 Hk 315/3, 29b-37b; 21 Hk 1657/4, 7a-16a; 21 Hk 691/2, 3b-13b; 21 Hk 401/2, 45b-50b; 21 Hk 1821/2, 3b-8a; 21 Hk 367/5, 130b-147b; 21 Hk 349/10, 161b-167b; 21 Hk 1842/3, 25b-34a; 21 Hk 1775/5, 73b-79a; 21 Hk 987/24, 184b-190b
- 121- *Risâle fî İlmi'l-Mantık*, Ahmed b. Mustafâ, 21 Hk 611/36, 135b-138a
- 122- *Risâle fî İsbâti Cüz'i la Yetecezza*, (---), 21 Hk 611/4, 37a-39a
- 123- *Risâle fî Kavli'l-Hayalî*, Ahmed Debbâg Mar'aşî (öl. 1165/1751), 21 Hk 811/3, 112b-117b
- 124- *Risâle fî Tahkiki Hakikati'l-Cism*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 844/7, 166b-169b
- 125- *Risâle fî Tahkiki Lüzumi'l-İmkân li'l-Mümkîn*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 844/3, 128b-137a; 21 Hk 730/27, 156b-166b
- 126- *Risâle fî Tahkiki Ma'nâ Cali'l- ve Mechuliyye Fî'l-Mâhiye*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 844/6152a-166b
- 127- *Risâle fî Tahkiki Ma'nâ'l-Lays ve'l-Eys*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 1772/8, 22b-25b
- 128- *Risâle fî'l-Gâ'ıye*, Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 957/4, 127a-127a
- 129- *Risâle fî'l-İlleti't-Tamme alâ'l-Malul*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 844/8, 169b-187a, 21 Hk 844/9, 187b-234a

- 130- *Risâle fî'l-Mantık fî Bahsi'n-Nakdeyni*, (---), 21 Hk 300/3, 26a-26b
- 131- *Risâle fî'l-Mebde'i'l-Evvel li-Cemî'i'l-Mevcudat*, Nasîr ed-dîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (597-672/1201-1274), 21 Hk 1462/20, 103a-106a
- 132- *Risâle fî'l-Vücudî'z-Zihn*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), 21 Hk 844/1, 1b-27b
- 133- *Risâletü'l-Vaz'ıyye Me'e Tahkiki'l-Külliyât*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 759/7, 119b-122a
- 134- *Risâletü'l-Âdâb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Ali (929-981/1523-1573), 21 Hk 177/4, 52b
- 135- *Risâletü'l-Hanefiye fî'l-Adâb*, Muhammed el-Hanefî Tebrizî (öl. 900/1494), 21 Hk 36/2, 13a-24a
- 136- *Risâletü'l-Huseyniye fî Fenni'l-Âdâb*, Şâh Hüseyin b. Abd-Allâh Antâkî (öl. 1130/1718), 21 Hk 315/1, 1b-27a; 21 Hk 785/4, 95b-117a
- 137- *Risâletü'l-İstidlâliye*, Osmân b. Mustâfa Tarsûsî (1059/1649'dan sonra), 21 Hk 1657/7, 25a-32a
- 138- *Risâletü'l-Velediye*, Saçaklı zâde Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî (öl. 1145/1732), 21 Hk 987/25, 192b-196b; 21 Hk 1033/1, 1b-9b; 21 Hk 1728, 13; 21 Hk 785/2, 38b-47a; 21 Hk 854/2, 68b-79b; 21 Hk 987/7, 69b-74b; 21 Hk 475, 17
- 139- *Sevadü'l-Ayn Fî Hikmeti'l-Ayn*, Muhammed b. Ahmed el-Hafarî, 21 Hk 686/3, 167b-207a
- 140- *Şerhu Adâbi'l-Adudîye*, (---), 21 Hk 349/6, 144b-155b
- 141- *Şerhu Adâbi'l-Adudîye*, Ahmed el-Cundî, 21 Hk 300/4, 28b-34b
- 142- *Şerhu Adâbi'l-Adudîye*, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî (740-816/1340-1413), 21 Hk 1821/4, 44b-45b; 21 Hk 706/1, 1b-7a
- 143- *Şerhu Adâbi'l-Adudîye*, İsmâ ed-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-Esferâyînî (873-945/ 1468-1538), 21 Hk 132/4, 11b-16b
- 144- *Şerhu Adâbi'l-Adudîye*, Muhammed el-Hanefî Tebrizî (öl. 900/1494), 21 Hk 768/1, 1b-10b
- 145- *Şerhu Adâbi'l-Bahs*, Kutb ed-dîn Muhammed el-Geylanî (891/1486'da sağ), 21 Hk 398, 43; 21 Hk 1969/2, 67b-128b
- 146- *Şerhu Ciheti'l-Vahde*, Mehmed b. Emîn b. Sadr ed-dîn eş-Şîrvânî (öl. 1036/1626), 21 Hk 147/2, 41b-58b; 21 Hk 66/2, 52b-82b

- 147- *Şerhu Ciheti'l-Vahde*, Mollâ Zeyne'l-Abidîn, 21 Hk 1028/1, 1b-6b
- 148- *Şerhu Dibâce alâ Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiye fî'l-Kavâ'idî'l-Mantûkiye*, (---), 21 Hk 1841, 13
- 149- *Şerhu Dibâceti Tahrîri Kavâ'idî'l-Mantûkiye*, (---), 21 Hk 1033/374a-80b
- 150- *Şerhu Dibâceti Tahrîri Kavâ'idî'l-Mantûkiye*, Burhân ed-dîn b. Kemâl ed-dîn el-Hâmid (öl. 834/1431), 21 Hk 921/1, 1b-7b; 21 Hk 318/2, 2b-7a
- 151- *Şerhu Îsâgôci*, Hüsâm ed-dîn Hasan el-Kâtî (öl. 760/1359), 21 Hk 1033/7, 190b-212a; 21 Hk 707/1, 1b-29b; 21 Hk 303/4, 87b-108a; 21 Hk 744/6, 132a-161b; 21 Hk 177/3, 24b-50b; 21 Hk 865/3, 80b-98a; 21 Hk 784/4, 89b-102b; 21 Hk 537/2, 10b-36b; 21 Hk 669/2, 78b-100a; 21 Hk 1953/1, 1b-32b; 21 Hk 1972/2, 19b-39b
- 152- *Şerhu İsmeti'l-Ezhan fî İlmi'l-Mizan*, Mustafâ b. Velî ed-dîn b. Bayram es-Siverekî, 21 Hk 679/3, 25b-38b
- 153- *Şerhu Levâmî'l-Esrâr fî Metâli'l-Envâr*, Hâcî Paşa, 21 Hk 173, 168
- 154- *Şerhu Risâle fî Âdâbi'l-Bahs*, Kemâl ed-dîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî Rûmî (öl. 905/1499), 21 Hk 951/2, 36b-72a
- 155- *Şerhu Risâle fî İlmi'l-Münâzara*, Yûsuf Efendî, 21 Hk 177/12, 107b-114a
- 156- *Şerhu Risâle fî'l-Mantık*, Kâdî-zâde, 21 Hk 351/4, 121b-142a
- 157- *Şerhu Risâleti'l-Kuyâsiye*, Muhammed b. Mustafâ Erzurûmî (1240/1824'de sağ), 21 Hk 958/9, 190b-196a
- 158- *Şerhu Risâleti'l-Velediye*, Abd er-Rahmân b. Abd el-Kerîm Amidî (öl. 1190/1776), 21 Hk 676, 64
- 159- *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Abd el-Hayy b. Abd el-Vahhâb el-Hüseynî (930/1524' te sağ), 21 Hk 216/1, 1b-116b
- 160- *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Abd-Allâh b. Şihâb ed-dîn el-Hüseyn el-Yezdî (öl. 1015/1606), 21 Hk 433/2, 7b-67b; 21 Hk 1305, 71; 21 Hk 310/1, 1b-56a
- 161- *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Celâl ed-dîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (830-918/1427-1512), 21 Hk 768/2, 11b-46b; 21 Hk 376/4, 34b-134a; 21 Hk 1940/1, 1b-40a; 21 Hk 679/4, 39b-65a; 21 Hk 310/2, 59b-103b; 21 Hk 455/1, 1b-28a; 21 Hk 138/2, 39a-75b; 21 Hk 760/1, 1b-59b; 21 Hk 711/1, 1a-43b
- 162- *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Necm b. Şihâb Abd-Allâh (967/1559'da sağ), 21 Hk 147/1, 1b-40a

- 163- *Şerhu tercemeti'l-velediye*, (---), 21 Hk 11, 139
- 164- *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, (---), 21 Hk 1504, 145
- 165- *Şerhu'l-Velediye fi'l-Âdâb*, Ömer-zâde Muhammed b. Hüseyin el-Behisnî, 21 Hk 534, 75
- 166- *Şerhu'l-Velediye*, Bozacî-zâde Ömer b. Hüseyin Amidî (öl. 1200/1785), 21 Hk 785/1, 1b-35a
- 167- *Şerhu'r-Risâleti'l-Adudiye*, İsmâ ed-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-Esferâyînî (873-945/ 1468-1538), 21 Hk 300/1, 1b-6a
- 168- *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuyâsiye*, (---), 21 Hk 308/2, 31b-38b
- 169- *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuyâsiye*, İbrâhîm el-Hüseyinî el-Levzî el-Levza'î, 21 Hk 367/2, 118b-127b; 21 Hk 479/6, 132b-137a
- 170- *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuyâsiye*, Kar a Laz İbrâhîm el-Hüseyinî Amâsî, 21 Hk 987/15, 131a-136a
- 171- *Şerhu's-Şemsîye*, Sa'd ed-dîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (712-793/1312-1390), 21 Hk 740, 77; 21 Hk 123, 120
- 172- *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Mîrek Şems ed-dîn Muhammed b. Mübârek Şâh el-Buhârî (öl. 740/1340 civarı), 21 Hk 965/1, 1b-68a; 21 Hk 789, IV+332; 21 Hk 855/1, 1b-65b; 21 Hk 451/1, 1b-56b; 21 Hk 813/2, 11b-40b; 21 Hk 623/2, 42b-71b
- 173- *Şerhü İsbâtî'l-Cevherî'l-Mufarîk*, Celâl ed-dîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (830-918/1427-1512), 21 Hk 317/5, 94b-100b
- 174- *Şerhü'l-Hidâyeti'l-Hikme*, (---), 21 Hk 1837/2, 53b-98b
- 175- *Şerhü'l-Hidâyeti'l-Hikme*, Mevlânâ-zâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî el-Harziyanî, 21 Hk 230/1, 1a-97b; 21 Hk 1488, 67; 21 Hk 212, 117
- 176- *Şerhü'l-Hidâyeti'l-Hikme*, Sadr ed-dîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî (öl. 1050/1640), 21 Hk 1605, 330
- 177- *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Hikme*, Kâdî Mîr Hüseyin b. Mu'in ed-dîn el-Meybûdî (öl. 880/1475), 21 Hk 154, 92; 21 Hk 120, 88; 21 Hk 166, 123; 21 Hk 752, 53
- 178- *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, (---), 21 Hk 1504, 145
- 179- *Şerhü'l-Mulahhas fi'l-Hey'e*, Fazl-Allâh el-Ubeydî, 21 Hk 156, 46
- 180- *Tahrîru'l-Kavâ'idi'l-Mantıkîye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsîye*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 650/3, 32b-106a; 21 Hk

- 1033/4, 80b-120b; 21 Hk 1690, 63; 21 Hk 744/1, 1a-30a; 21 Hk 49/2, 33b-73a; 21 Hk 778/1, 1a-54b; 21 Hk 544/3, 11a-127b; 21 Hk 696/1, 1b-157b; 21 Hk 658, 57; 21 Hk 1766, 90; 21 Hk 948/3, 11b-150a
- 181- *Tahrîrû'l-Maksurat*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 1657/5, 12b-16b; 21 Hk 778/2, 54a-61b
- 182- *Tahsil*, el-Behmenyer b. el-Merzuban (öl. 430/1038 civarı), 21 Hk 263, 188
- 183- *Takrîr-i İsâgôcî*, Hicâbî, 21 Hk 706/3, 27b-36a
- 184- *Takrîrû'l-Kavanini'l- Münâzara*, Saçaklı zâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (öl. 1145/1732), 21 Hk 491, 136; 21 Hk 769, 87; 21 Hk 717/2, 83b-118b; 21 Hk 350/2, 111b-162a; 21 Hk 10/2, 22b-105a; 21 Hk 479/4, 34b-85a; 21 Hk 325/4, 18b-69b
- 185- *Ta'lika alâ Ciheti'l-Vahde*, Mehmed Emîn b. Sadr ed-dîn eş-Şîrvânî (öl. 1036/1626), 21 Hk 177/2, 9b-23a
- 186- *Ta'lika alâ Ciheti'l-Vahde*, Mollâ Zeyn ed-dîn, 21 Hk 401/3, 51b-57a
- 187- *Ta'lîmü'l-Müte'allim Fi Tariki't-Te'allum*, Burhân ed-dîn ez-Zarnûcî (600/1210 civarı), 21 Hk 751/1, 1a-37b
- 188- *Tasavvurat*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 124, 39
- 189- *Tasdikat*, Kutb ed-dîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (694-766/1295-1364), 21 Hk 27, 97
- 190- *Tehafütu'l-Felasife*, Mustafâ b. Yûsuf Hoca-zâde Bursavî (öl. 893/1488), 21 Hk 438, 123
- 191- *Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Sa'd ed-dîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (712-793/1312-1390), 21 Hk 1538/5, 54b-57b; 21 Hk 376/3, 28b-31b; 21 Hk 433/1, 1b-7a; 21 Hk 455/2, 30b-33a
- 192- *Telhîsu'l-Adâb*, (---), 21 Hk 1821/5, 44b-46a
- 193- *Tenvîrû'l-Metâli ve Tebşîrû'l-Mutâlî*, (---), 21 Hk 712, 236
- 194- *Tenvîrû'l-Metâlî*, (---), 21 Hk 779, 155
- 195- *Tenzilü'l-Efkâr fî Tadîli'l-Esrâr*, Esîr ed-dîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (öl. 664/1265), 21 Hk 1611/1, 1b-79b
- 196- *Tercemetü'l-Velediye*, Nûr ed-dîn Muhammed b. Seyyid Şerîf Alî el-Hüseyinî el-Cürcânî (öl. 838/1434), 21 Hk 987/21, 167a-169b; 21 Hk 743/2, 5b-19a

Burada sıraladığımız eserler içerisinde ana metinler olduğu gibi şerh ve hâşiyeler de bulunmaktadır. Listenin geneline bakıldığında şerh ve hâşiyelerin ağırlıkta olduğu açıkça görülmektedir. Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesindeki Mantık ve Felsefe ile ilgili olan 365 adet yazma eserin 107'si şerh, 102'si hâşiyeye, 2'si talikat ve 154'ü de ana metindir. Her üç eser türünden de aynı esere ait birden çok nüsha bulunduğu gibi bir tek nüshaya sahip olan eserler de mevcuttur. Bazı ana metinler üzerinde birden çok farklı kişilerce şerh ve hâşiyeye yazıldığı görülmektedir. Bu özelliğe sahip olan kimi ana metinler şerh ve hâşiyeleriyle beraber varlıklarını devam ettirip farklı coğrafyalarda okunurken kimi ana metinler üzerine yazılmış olan şerh ve hâşiyeler de ana metinlerini gölgede bırakacak şekilde daha geniş coğrafyalarda okunmak suretiyle meşhur olmuşlardır.

Listede isim ve müellifleri sıralanan eserlerden daha sağlıklı bir şekilde istifade edilebilmesi için eser ve müelliflerine dair bilgi verilmesi kaçınılmazdır. Bu açıklamaya geçmeden önce de şu noktanın belirtilmesi gerekmektedir. Yukarıda sıralanan eserlerin bütününe dair bilgi vermek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden, ister bu listede yer alsın isterse yer almasın, ana metinlere dair bilgi verildikten sonra söz konusu ana metin üzerine kaleme alınmış şerh ve hâşiyeler hakkında kısaca bilgi verilecektir. Ayrıca listede yer alan ve İslam düşünce tarihinde günümüze kadar etkisini devam ettiren diğer eserlere de değinilecektir. Bu da: eserin kime ait olduğu, müellifin ilmi kişiliği, eserin içeriği, varsa eser üzerine yazılan (yukarıdaki listede adı geçen) şerh ve hâşiyelerinin isim ve müellifleriyle beraber ana metinden farklılık arz eden eserlerin içeriğine dair bilgi verme şeklinde olacaktır.

Yukarıdaki listede eserlerin sıralaması alfabetik sıralama dikkate alınarak yapılırken aşağıda eserlere dair yapılan açıklamalar ise ana metinlerin kronolojik sıralamasına göre yapıldı.

Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele Fî'l-Mantık (21 Hk 291/2)

İslâm dünyasında felsefi hareketi ve Meşşâi akımı ilk defa başlatan Kindî olmasına rağmen onu şekillendiren Fârâbî (260-339/874-950)'dir. Bir diğer ifade ile Fârâbî İslâm felsefesini terminoloji, metot ve problemler açısından temellendiren ünlü bir filozoftur.

Filozof Meşşâi akımı şekillendirmekle kalmayarak bu akıma kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidesinin yanı sıra Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak eklektik bir sistem kurduğundan dolayı kazandığı haklı şöhretten ötürü Aristo'dan sonra "Muallim-i Sâni" unvanıyla anılmıştır.¹

1 Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, Ankara, 1995, c.12,s. 147

Fârâbî mantık başta olmak üzere değişik konulara dair eserler kaleme almıştır. Bunlardan biri de *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele Fî'l-Mantık* isimli eseridir. Müellif eserde daha çok dil-mantık ve dil-düşünce arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. İlmî neşri Muhsin Mehdî tarafından yapılan eseri (Beyrut 1968) Fevzî Mitrî Neccâr da yayımlamıştır (Beyrut 1971)

El-Medînetü'l-fâzıla (21 Hk 403)

Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzılası* felsefi doktrinini ana hatlarıyla ortaya koyan en uygun eseri sayılmaktadır.² Eser ilk olarak F. Dieterici tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1895). Bugüne kadar bu eserin on beşten fazla baskısı yapılmıştır. Aynı eserin ilmî neşrini Albir Nasrî Nâdir 1968 tarihinde yapmıştır. Eser Almanca, Fransızca, İngilizce ve İspanyolcadan başka Nafiz Danışman (İstanbul 1956), Ahmet Arslan (Ankara 1990) ve Hasan Can (2013) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât fî'l-Mantık ve'l-Hikme (21 Hk 1504)

El-İşârât ve't-tenbihât isimli eser İslâm Meşşâi okulunun en büyük sistemci filozofu olan İbn Sînâ'ya (370-428/980-1037) aittir. İbn Sînâ, bilim ve felsefe alanındaki üstün konumunu ifade etmesi amacıyla Ortaçağ âlim ve düşünürleri tarafından kendisine verilen "eş-şeyhü'r-reis" unvanı ile de bilinir. Kindî ile başlayan İslâm felsefe geleneği İbn Sînâ ile zirveyi yakaladı. İbn Sînâ felsefi sisteminde Fârâbî'ye çok şey borçlu olmasına rağmen onu aşip ismini gölgede bırakmayı başarmıştır.³

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* isimli eseri mantık, tabiiyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularını içermektedir. Eser *eş-Şifâ* isimli külliyyatındaki ilgili bölümlerin özeti mahiyetinde olmasına rağmen üslûb, görüşlerin yeni bir sistematik çerçevede sunulması ve kullanılan kavramların farklılığı yönünden özgün bir eser niteliği taşımaktadır. İlk defa Jacques Forget tarafından yayımlanan kitabın (Leiden 1892) son ilmî neşri, Nasîrüddîn-i Tûsî şerhiyle birlikte Süleyman Dünyâ tarafından yapılan çalışmayla yeniden neşredilmiştir (I-III, Kahire 1948-1949). Sonraki dönemlerde bu baskıya dayalı olarak birçok baskısı yapılmakla beraber eser Farsça, Fransızca, İngilizce, Rusça ve İspanyolca gibi dillere de çevrilmiştir.⁴ İbn Sînâ'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair en son görüşlerini ihtiva eden bu eseri üzerine pek çok şerh, telhis ve bu şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip tenkit eden "muhâkeme"ler kaleme alınmıştır. Örneğin Fahreddin er-Râzî'nin *Lübâbü'l-İşârât*'ı (Kahire 1326) *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın bir telhisidir. Aynı müellifin *Şerhu'l-İşârât*'ı ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin,

2 Kaya, Mahmut, *a.g.e.* s. 157

3 Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ", *DİA*, Ankara 1999, c. 20, s. 319-321

4 Alper, Ömer Mahir, *a.g.e.*, s. 338

Hallü müşkilâti'l-İşârâtı İbn Sinâ'nın *İşârâtı* üzerine yazılmış en meşhur şerhlerdendir. Bu iki şerhle birlikte Seyfuddin Âmidî'nin *Keşfü't-temvîhât fi şerhi't-Tenbihât*, İbn Kemmûne'nin *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel*, Sirâceddin Mahmûd b. Ebû Bekir el-Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât*, Şemseddin es-Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât*, Necmeddin Ahmed b. Muhammed en-Nahcuvânî'nin *Tecrî mecra'l-havâşî ve't-ta'likât 'alâ Kitâbi'l-İşârât*, Cemâleddin Hasan b. Yûsufun *İzâhu'l-mu'dilât min Şerhi'l-İşârât*, *el-İşârât*, *Me'âni'l-İşârât* ve *Bastü'l-İşârât* diğer şerhlerinden bir kaçıdır. Kutbüddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî'nin *Kitâbü'l-Muhâkemât beyne'l-İmâm ve'n-Nasir* isimli eseri de İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihâtı* üzerine yapılan şerhler arasındaki muhâkemelerin en meşhurlarından biridir.⁵

El-Hikmetü'l-meşrikîyye (21 Hk 9)

el-Hikmetü'l-meşrikîyye İbn Sinâ'nın ansiklopedik çalışmalarında biri olup mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. İbn Sinâ, *eş-Şifâ'yı* gençlik yıllarında avam için yazmış olduğunu bunu da kendi konumunda bulunanlar için kaleme aldığını belirtmektedir. Bu çalışma muhteva bakımından her ne kadar *eş-Şifâ* ile paralellik arz etse de metot bakımından ondan ayrılmaktadır. Eserin mantık bölümü ilk defa Muhibbüddin el-Hatîb tarafından *Mantuku'l-Meşrikîyye* adıyla neşredilmiş (Kahire 1338), daha sonra Tahran (1973, 1984) ve Beyrut'ta (1982) tekrar basılmıştır. Dimitri Gutas eserin giriş bölümünü İngilizceye (Leiden 1988), Ali Durusoy da bazı bölümlerini özetleyerek ve yorumlayarak Türkçeye (İstanbul 1994-1995) çevirmiştir.⁶

Makâsîdü'l-felâsife (21 Hk 403/10)

Filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111) aynı zamanda Eş'arî kelâmcısı, Şafî fakihî, mutasavvîf yönü de olan bir İslâm düşünürüdür. Birçok eser kaleme alan Gazzâlî, Fıkıh ve kelâmdan sonra çalışmalarının üçüncü safhasını oluşturan felsefeye dair ilk eseri olan *Makâsîdü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır. Gazzâlî filozofların tutarsızlıklarını belirtmek maksadıyla felsefeye dair çeşitli eserler kaleme almayı planlar. Bundan önce, filozofların amaçlarının ortaya konulmasının faydalı olacağı düşüncesiyle, İbn Sinâ'nın felsefesinin klasik mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât modelini takip etmekle beraber çoğunlukla onun eserlerinden özetlemeler yapmak suretiyle 487 (1094) yılında *Makâsîdü'l-felâsife*'yi telif etti. Kaleme alındıktan kısa bir süre sonra meşhur olan *Makâsîdü'l-felâsife*'nin Türk ve dünya kütüphanelerinde on civarında yazma nüshası bulunmaktadır.

5 Durusoy, Ali, "el-İşârât ve't-Tenbihât", *DİA*, Ankara 2001, c. 23, s. 422

6 Alper, Ömer Mahir, "İbn Sinâ", *DİA*, Ankara 1999, c. 20, s. 339

Gazzâlî'yi Batı dünyasında tanıtan ilk eser olma özelliğine sahip olan *Makâsîdü'l-felâsîfe*, XII. yüzyılda Dominicus Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrildi.⁷ *Makâsîdü'l-felâsîfe*, 'Felsefenin Temel İlkeleri' ismiyle de Cemalettin Erdemci (2002) tarafından Türkçeye çevrildi.

Er-Risâletü'l-Esirîyye Fî'l-Mantık (21 Hk 1033/8)

Esirüddin Ebherî'ye (ö.663/1265) ait bu eser daha çok İsåüçî adıyla meşhur olmuştur. Başta Kindî olmak üzere İbn Sînâ ve Fârâbî tarafından da aynı isimle eser kaleme alınmıştır. Ebherî'nin İsåüçî'si mantığın bütün konularını kapsamakla beraber konuları özlü bir şekilde ele almaktadır. Bu özelliği ile beraber medreselerde okutulan ilk mantık kitabı olması yönüyle önemlidir. Mantıkçılar tarafından önem verilen İsåüçî eseri üzerine birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Molla Fenârî'nin *el-Fevâ'idü'l-Fenârîyye* isimli eseri en önemli şerhlerinden biridir. Fenârî'nin yazmış olduğu bu şerh üzerine başta Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır ve Burhan ed-dîn Kemâl ed-dîn b. Hâmid olmak üzere Mahmûd Kırşehrî, Muhammed b. Ahmed Tarsûsî, Ali Kuşcu Alâ ed-dîn Alî b. Muhammed, Muhyî ed-dîn et-Tâlişî ve Hâfız b. Ali el-İmâdî'nin de hâşiyeleri bulunmaktadır. Ebherî'nin İsåüçî'si üzerine yazılmış olan bir diğer önemli şerh de Hüsâm ed-dîn Hasan el-Kâtî'ye ait olanıdır. Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi kayıtlarında *Kitâbü'l-İsåüçî* olarak geçen Ebherî'nin İsåüçî'sine ait onbir farklı nüsha bulunmaktadır. Bu eser üzerine iki farklı müellife ait toplamda onaltı adet şerh nüshası ve on farklı müellife ait de yirmiiki adet hâşiye nüshası bulunmaktadır. Ahmet Kayacık *Ebherî'nin İsåüçî'sinin İlk Şerhleri* başlıklı doktora çalışması yaparken (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996). Hüseyin Sarıoğlu da Ebherî'nin *İsåüçî'sinin* edisyon kritiğini yapıp Türkçe'ye tercüme etti (İstanbul 1998).

Hidayetü'l-Hikme

Hidayetü'l-Hikme, İbn Sina geleneğinin XIII. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Esirüddin Ebherî'ye (663/1265) aittir.

Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme* isimli eseri, mantığa dair yazmış olduğu İsåüçî isimli eserinden sonra, İslam coğrafyasında var olan ilim merkezlerinde en fazla okunan olmakla beraber üzerine en fazla şerh ve hâşiye yazılan eserlerden biri olma özelliğine de sahiptir. *Hidayetü'l-hikme* mantık, tabi'iyat ve ilahiyat olarak üç bölüme ayrılmaktadır. Her bölüm de kendi içerisinde fen ve fasıllarla alt başlıklar halinde sıralanmaktadır. Müellif burada felsefenin temel konularını talimi ve muhtasar olarak ele almaktadır. Yukarıda sıraladığımız *Hidayetü'l-hikme* nüshaları ikinci bölüm olan tabi'iyat bölümünden başlanarak istinsah edildiği ayrıca şerhlerin hepsinin de tabi'iyat kısmından

7 Karlığa, H. Bakır, "Gazzâlî", *DİA*, Ankara 1996, c. 13, s. 522

itibaren yazıldığı görülmektedir. Bu eserin nüshalarında mantık kısmının hariç tutulmasının sebebi anlamında Ebheri'nin İsağoci isimli eserinin daha kısa ve faydalı olarak görülmüş olması gösterilebilir.

Değişik baskıları bulunan eserin, Diyarbakır başta olmak üzere, dünyanın birçok yerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Esere verilen değer, üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerden anlaşılabilir. Bunların en meşhurları, Kadî Mîr Hüseyin b. Muînüddin el-Meybedî (el-Meybüdü) el-Hüseyînî ile (ö. 880/1475) Sadreddîn-i Şîrâzî (ö. 1050/1640) tarafından yapılanlardır. Özellikle Kadî Mîr şerhine birçok hâşiye yazılmıştır. Bu hâşiyelerin en önemlileri arasında, yukarıda iki nüshası da zikredilen, Muslihüddîn-i Lârî (ö. 979/1572)'nin hâşiyesi gelmektedir. *Hidayetü'l-hikme* üzerine yazılan önemli şerhlerden bir de Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî el-Harziyânî'ye aittir. Bu şerhte mantık bölümü hariç diğer iki bölüm yer almaktadır. *Hidâyetü'l-hikme* üzerine yazılan, Emîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhâri, Sa'deddin Mes'ûd b. Muhammed el-Kazvîni ve Muînüddin es-Sâlimî'nin şerhleri de kayda değer görülmektedir.⁸

Hikmetü'l-'ayn

İslam bilim ve düşünce tarihinin en velud dönemlerinden biri olan XIII. yüzyıl düşünürlerinden biri de Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni (ö. 675/1277)'dir. Kâtibî İbn Sînâ (ö. 428/1037) düşüncesinin sonraki dönemlere ulaştırılmasında etkin rol oynayanlardan biridir. Her biri kendi alanında birer başvuru kaynağı konumunda olan birçok eser kaleme aldı. Kaleme aldığı eserlerden biri de *Hikmetü'l-'ayn*'dir. Felsefe içerikli olan bu eser muhtasar bir özelliğe sahip olmasından dolayı anlaşılması zor bir eserdir. Müellif bu eserde felsefenin genel kaide ve inceliklerini ele almaktadır. *Hikmetü'l-'ayn*'in diğer farklı bir özelliği de yaygın olan tasniften farklı olarak metafizik konuyla başlamasıdır. Müellif eseri Metafizik ve Doğa bilimi şeklinde iki bölüm halinde kaleme aldı.⁹

Eğitim amaçlı yazılan *Hikmetü'l-'ayn*, daha iyi ve kolay anlaşılması amacıyla üzerine birçok şerh yazıldı. Şerh yazarların başında müellifin öğrencileri de olan Kutbuddin Şirazi (ö. 710/1311) ve İbn Mutahhar Hillî (ö. 726/1325) gelmektedir. Hillî bu eseri, muhtasar olan

8 Bingöl Abdülkuddüs, "Esirüddin Ebheri", *DİA*, cilt:10, sayfa:75-76, Ankara 1994; Köz, İsmail, *İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü*, Felsefe Dünyası, Ankara,1992/2, s. 30, s. 110-111; Yormaz, Abdullah, *Hidayetü'l-hikme'nin Tenkitli Neşri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 34 (2008/1), s. 145-146

9 Yavuz, Yusuf Şevki, Ali b. Ömer Kâtibî, *DİA*,Ankara 2002, c. 25, s. 41-42; Çaldak, Hüseyin, *Necmeddin Ali Bin Ömer el- Kâtibî el Kazvîni, Hayatı, Eserleri ve Şemsüyye'si*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 1999, s. 3, s. 491-504; Arıcı, Mustakim, *Necmeddin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2011, s. 35-36

metni şerh etmek, kapalı olan konuları açıklamak ve itiraz noktalarını incelemek maksadıyla kaleme aldı. Bu şerhin en dikkat çeken yönlerinden biri *Hikmetü'l-'ayn*'daki herhangi bir delilin kaynağını neden ve hangi düşünceye karşı kullanıldığını belirtmesi ve daha sonra ana metindeki görüşler hakkında tavrını belirtmesidir. Hillî şerhte eleştirilmesi gerektiğini düşündüğü yerlerde hocası olan Kâtibî'yi eleştirmekten ve hatta red etmekten de geri durmamaktadır. Hillî eserinde mutakadimun filozoflarına yer verdiği gibi İslam düşünürlerine de yer vermektedir. Bu şerh kendisinden sonra kaleme alınan şerhler üzerinde olduğu gibi diğer çalışmalar üzerinde de etkide bulunmuştur. Hillî'nin bu çalışması 1959 yılında Tahran'da Ali Naki Munzevi ve Muhammed Mişkeve tarafından beş nüsha dikkate alınarak yayınlanmıştır.¹⁰

Hikmetü'l-'ayn üzerine yazılan şerhler arasında en büyük etkiyi İbn Mübârekşâh el-Buhârî'nin (ö. 784/1382 sonrası) şerhi meydana getirmiştir. Bu eser Buhârî'nin ilmi ve özellikle felsefeye dair olan liyakatini de göstermesi açısından önemlidir. Eserin ilk bölümü metafizik ikinci bölümü ise doğa bilimine dairdir. Buhârî, eseri kaleme alırken anlaşılması zor hususları açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Konulara açıklık getirirken değişik kaynaklardan istifade etmekten de kaçınmamaktadır. Birçok kaynaktan faydalanmış olmakla bir yandan şerhi zenginleştirirken diğer yandan da geniş bir literatüre yer vermiş olmaktadır. Bu özelliğiyle eser nazari düşüncenin en önden gelen isimlerine yer vermekle bir düşünce tarihi özelliğine sahiptir. Atıfta bulunduğu isimlerden batı düşünce tarihindeki isimler olduğu gibi İslam düşünce tarihinde yer edinmiş olan isimlere de atıfta bulunmaktadır. Buhârî'nin şerhi ana metnin tümünü içermektedir. Bu eserde yapılan açıklama ve izahlardan dolayı şerh, *Hikmetü'l-'ayn*'nın asıl metninden daha fazla bir rağbet görmüş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Birçok düşünür tarafından Buhârî'nin şerhi üzerine haşiyeye kaleme alınmıştır. Bunlar içerisinde en meşhur olanı Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 816/1413) haşiyesidir. Buhârî'nin bu eseri Seyyid Şerif ve Dihlevî haşiyeleriyle beraber Delhi (h. 1289) ve Kazan'da (h. 1315) neşredilirken Tahran'da da (h.1352) Cahid Zahidi tarafından yapılan nüsha karşılaştırmalarıyla basılmıştır.¹¹

er-Risâletü's-Şemsîyye fî'l-Kavâ'idî'l-Mantıkîye (21 Hk 1033/5)

Necmuddîn Alî b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî (ö. 675/1277) astronomi, matematik, kelam ve felsefe alanında ders veren bir müderris olmakla beraber daha çok *Risâletü's-Şemsîyye fî'l-Kavâ'idî'l-Mantıkîye*

10 Arıcı, Mustakim, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasiği Olarak Hikmetü'l'Ayn ve Etkileri", *Uluslar arası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 338-339

11 Celal, Vahit, *Buharalı Muhammed B. Mübarekşah'ın Hayatı ve Felsefî Mirası*, International Journal of Science Culture and Sport, 2015 Özel Sayı: 4, s.445; Arıcı, Mustakim, a.g.e. s. 339-341

adlı eseriyle meşhur olmuştur.¹² Kazvîni bu eserini daha önceki mantığa dair kitapların sistemine bağlı kalmadan ve aynı zamanda söz konusu eserlerde yer almayan bilgiler eklemek suretiyle yazdığını ifade etmektedir.

eş-Şemsiyye bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddimede mantığın gerekliliği ve konusu ele alınmaktadır. Birinci bölüm dört fasıldan oluşmuş olup lâfız-mâna ilişkisi, delâlet çeşitleri, kaplam, içlem, beş tümel ve tanım çeşitleri konuları işlenmektedir. İkinci bölüm üç fasıldan oluşmuş olup önermeler konusu incelenmektedir. Beş fasıldan oluşan üçüncü bölümde ise kıyas konusu ele alınmaktadır. İki bahisten oluşan hâtimenin birinci bahsinde kıyasın maddesi işlenirken ikinci bahsinde de bilginin öğeleri olan konu, ilke ve sorunlar işlenmektedir.

Muhtasar ve faydalı bir eser olmasından dolayı üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. En meşhur olan şerh Kutbüddin er-Râzî'nin *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* isimli eseridir. Bu şerh üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sa'deddin et-Teftâzânî, İsamüddin el-İsferâyîni, Celâleddin ed-Devvânî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûki ve Dede Cöngî gibi âlimler hâşiye yazmış, Cürcânî'nin hâşiyesi için Molla Ali el-Acemî, Molla Fenârî, Kara Dâvud İzmitî ve Siyâlkûtî hâşiye kaleme almıştır.¹³

Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesinde *eş-Şemsiyye*'nin ana metnine ait sekiz; eser üzerine şerh yazan Kutbüddin er-Râzî'nin şerhinden onbir, Teftâzânî'nin şerhinden de iki olmak üzere toplamda onüç nüsha bulunmaktadır. Ayrıca bu şerhler üzerine dört farklı müellif tarafından kaleme alınmış olan toplamda altı nüsha da hâşiye kayıtlarda yer almaktadır.

Bugün pek çok nüshasına ulaşma imkânına sahip olduğumuz *eş-Şemsiyye*'nin gerek müstakil (İstanbul 1263, 1279, 1296, 1308; Kalküta 1815; Taşkent 1894) gerekse şerh, hâşiye ve ta'likleriyle beraber birçok baskısı yapılmıştır. Kutbüddin er-Râzî şerhi ve Cürcânî, Siyâlkûtî, Devvânî, Desûki, Şîrbînî hâşiyeleriyle birlikte *Şürûhu's-Şemsiyye* adı altında iki cilt olarak (Kahire 1327-1328) yayımlanmıştır. Muhsin Bidârfer de Kutbüddin er-Râzî'nin şerhini ve Cürcânî hâşiyesinin tashihli bir neşrini gerçekleştirmiştir (Kum 2004).¹⁴

Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm (21 Hk 1538/5)

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) gençler için kaleme aldığını belirttiği bu eseri iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü mantık

12 Yavuz, Yusuf Şevki, "Ali b. Ömer Kâtîbî, *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s.41-42

13 Durusoy, Ali, "eş-Şemsiyye", *DİA*, Ankara 2010, c. 38, s. 531

14 Durusoy, Ali, *a.g.m.*, c. 38, s. 531

konularına dairdir. Bu bölüm kısa olmasına rağmen âlimlerin ilgisi- ni daha çok çekmiş olup şerh ve hâşiyelerin çoğu bu bölüm üzerine yapılmıştır.¹⁵ Bu bölümde mantık ilminin tanımı yapıldıktan sonra mantığın konuları olan beş tümel, önerme, kıyas teorisi ve bilgi tür- leri ele alınmaktadır. İkinci bölüm de kelama dair olup altı kısımdan meydana gelmektedir. Müellif burada “*Makâsıd*” isimli eserini özet- lemektedir. Konuların sade bir dille özlü bir şekilde kaleme alınmış olmasından dolayı medreselerde ders kitabı olarak okutulmasını sağ- ladığı gibi üzerine birçok şerh ve hâşiyenin yazılmasına da vesile ol- muştur. Birçok şerh ve hâşiyeye sahip olan bu eserin en önemli şerhi Devvânî'nin *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm* isimli eseridir. Bu eser üzerine, yukarıdaki listede de bulunan, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî, Mîr Ebû'l-Feth b. Mahdûm es-Sa'îdî, Tâc es-Sa'îdî Mîr Ebî'l- Feth Muhammed b. Emîn el-Erdebîli gibi farklı kişilerce hâşiye ya- zılmıştır. Devvânî dışında Abd el-Hayy b. Abd el-Vahhâb el-Hüseyinî, Abd-Allâh b. Şihâb ed-dîn el-Hüseyin el-Yezdî, Necm b. Şihâb Abd- Allâh gibi değişik kişilerce de şerh yazılmıştır. Yukarıdaki liste dikkate alındığında Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesinde *Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm* isimli ana metnin dört farklı nüshası; beş farklı müellife ait onbeş nüsha şerh ve dokuz müellife ait onüç hâşiye nüshası bulunmaktadır.

Tehâfütü'l-Felâsife (21 Hk 438)

Mustafâ b. Yûsuf Hocaşâde Bursavî (öl. 893/1488) Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış Bursalı büyük bir âlimdir. Hocaşâde'nin eserleri içerisinde en önemli olanı Fatih Sultan Mehmed'in emriyle kaleme aldığı *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserdir. Fatih Sultan Mehmed Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün karşılıklı olarak yazmış oldukları Tehâfütlerdeki farklı mütalaaları hakkında fikir edinmek için Hocaşâde ile Alauddin el Tusi'ye tetkik ettirir. Her ikisi de Gazzâlî'nin fikrini uygun bulur.¹⁶ Prof. Dr. Ahmet Arslan eserle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Hocaşâde, her ne kadar bu eserin başında filozoflara karşı olduğunu, bu ki- tabı yazmaktaki amacının “filozofların tabî ve ilâhî ilimlerde ileri sürdükleri kaideler hakkında Gazâlî'nin ele aldığı ve almadığı hususları ele almak ve onları delilleri ile hükâye ettikten sonra çürütmek, bu suretle tefelsüf ehline karşı çıkmak, hak ve yakîn ehlini yüceltmek” olduğunu söylemekteyse de bu esere bir hâşiye yazan Kemalpaşazâde'nin dikkatinden kaçmadığı ve bir- den fazla yerde işaret ettiği üzere filozoflar kadar, hattâ onlardan daha çok Gazâlî'yi eleştirmekte, buna paralel olarak bazı önemli konularda filozofla- rın görüşlerini açık olarak Gazâlî'ninkilere tercih etmektedir. Bu tercih hattâ öyle bir noktaya varmaktadır ki Kemalpaşazâde Hocaşâde'nin bu kitabı

15 Özerverli, M. Sait, “Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm”, *DİA*, Ankara 2011, c. 40, s. 331

16 İhsanoğlu, Ekmeleddin, vd. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, c.1, s. 48-49

filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak için yazdığını söylediğini, ama bunun tersine daha çok Gazâlî'nin tutarsızlıklarına işaret ettiğini belirtmek ihtiyacını duymaktadır.

Gerçekten de Hocazâde'nin bu eserinin incelenmesi onun Gazâlî öncesi kelâmcılar veya Gazâlî'nin kendisi gibi ne pahasına olursa olsun filozofların doğa felsefesine veya ilâhiyatlarına karşı çıkma amacında olmadığını, tersine Fahreddin er-Râzî gibi eski kelâmcılarla filozofların görüşlerinin üzerine yükselerek bu iki grubu karşılaştırmak ve yargulamak durumunda olduğunu görmekteyiz. Bu cümleden olmak üzere Hocazâde'nin eski kelâmcıların birçok ilkesini veya kaidelerini reddettiğini, tezlerini terk ettiğini, onlarla ilgili olarak filozofların ilke veya tezlerini kabul ettiğine tanık olmaktayız.¹⁷

Arslan bu düşüncesini destekleme adına birçok örnek sıralamaktadır.

Münâzara

Sözlük anlamı “karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek” olan münâzara kelimesi “bakmak, düşünmek” anlamına gelen nazar kelimesinden türemiştir. Münâzara terim olarak “gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmi disiplin” anlamında kullanılmaktadır. Tartışmalarda bir düşüncenin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koymak amacıyla değişik metotlar kullanılmıştır. Faydalanılan bu metotlar deney ve gözlem, kıyas ve karşılaştırmadır.¹⁸ Tartışmalarda verimli sonuçların elde edilebilmesi için tartışmanın nasıl olması gerektiğine dair âdâb ve kurallarının belirlenmesine gerek duyulmuş ve bu anlamda “ilmü âdâbi'l-bahs ve'-münâzara” ismiyle bir ilim oluşmuştur. Bazı âlimler tarafından “ilmü'l-cedel” olarak tabir edilse de bu ifade pek rağbet görmemiştir.

İbn Haldûn cedel ve münâzara ilmini konu edinen eserlerin iki şekilde telif edildiğini ifade eder. Birincisi: Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin usulü, sadece Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan dinî delillere dayanmasını esas alır. İkincisi: Rükneddin el-Amîdî usulü, tartışmada dinî, felsefi ve mantikî konulara dair delil olarak kullanılabilir her türlü bilgiyi kullanmayı kabul eder. Amîdî'nin usulü geniş olarak akıl yürütme ve her konuda delil getirmeye fırsat tanıdığı için daha çok rağbet gördüğünü belirten İbn Haldûn, mugâlâta ve safсата türü kıyasların kullanılmasına da imkân tanımış olmasından dolayı da eleştirildiğini ifade etmektedir.¹⁹

Münâzara ilmine dair pek çok eser kaleme alınmış ve bu eserler asırlarca medreselerde okutulup ezberletilmiştir. Ayrıca bu türden olan bir kısım eserler üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye de kaleme alınmış-

17 Arslan, Ahmet, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfütü*, Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri, Bursa 2011, s. 50

18 Yavuz, Yusuf Şevki, “Münâzara”, *DİA*, Ankara 2006, c. 31, s. 576

19 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir), Ankara 2004, c. II, s. 637

tır. Bu anlamda yukarıdaki listede kırkbir farklı müellif tarafından kaleme alınmış olan farklı türden toplamda seksen dört eser bulunmaktadır. Bunların bir kısmı şunlardır: Adudüddin el-Îcî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Risâle fî âdâbî'l-bahs ve turukî'l-münâzara*; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Usûlü'l mantık ve'l-münâzara*; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*; Saçaklızâde, *er-Risâletü'l-Velediyye fî âdâbî'l-bahs ve'l-münâzara*.

Hakkında kısaca bilgi verdiğimiz eserlerde olduğu gibi yukarıda sıralanıp da hakkında bilgi vermediğimiz eserlerin her biri düşünce tarihi içerisinde kendi değerlerince etki meydana getirmişlerdir. Kimi eserler sadece yazıldığı dönemde etkisini gösterirken kimi eserler de yazıldığı günden itibaren günümüze kadar etkisini devam ettirmiştir. Bu türden olan bazı ana metinler üzerinde birden çok şerh yazıldığı gibi bu şerhler üzerine de birden fazla haşiyeye yazılma gereği duyulmuştur. Kimi şerh ve haşiyeler kendi ana metinlerinden daha fazla etki meydana getirmek suretiyle daha fazla meşhur olabilmişlerdir.

İlmi sahada okunmak suretiyle yüzyıllardır varlığını devam ettiren bu ana metinler ve bu ana metinler üzerine yazılmış olan şerh ve haşiyelerin birden çok nüshasının Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunuyor olması geçmişte Diyarbakır ve çevresindeki medreselerde okutulduğunu göstermektedir. Ana metinler üzerine farklı zaman ve mekânlarda değişik ilim erbabınca yazılmış olan çok sayıda eserin bulunmuş olması ilmi gelişmelerin de çok yakından takip edildiğini göstermektedir. Eğitim kurumlarındaki bu canlılık kurumlarındaki eğitimin niteliği hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Medreselerdeki ilmi faaliyetin nitelik ve boyutu, dönemlere göre değişiklik göstermekle beraber, toplumda her zaman bir karşılığını bulmuştur. Bu etkileşim sonucunda toplumda meydana gelen zihinsel hareketlilik de farklı bir boyutta medrese eğitimi üzerinde etki yaratmıştır. Taraflar bu etkileşimde, içinde buldukları koşul ve şartları tekrar gözden geçirmek suretiyle yeni açılım ve atılımlar yaparak geleceğe doğru daha emin adımlarla ilerleyebilmişlerdir.

Medreselerdeki hareketlilik ilim ve kültür seviyesinde bir ilerleme meydana getirdiği gibi çeşitliliğinde de bir renklilik meydana getirmiştir. Ali Emîrî'nin kaleme almış olduğu *Mir'âtü'l Fevâid Fî Terâcimi Meşâhiri Âmid (Diyarbakır Ulemâ Ve Eşrâfi)* isimli eseri bu durumu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Eser her ne kadar kısa bir zaman dilimini kapsasa da geçmişte Diyarbakır ve çevresindeki ilmi ve kültürel düzeyinin anlaşılması açısından yeteri derecede malumat vermektedir.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "İbn Sinâ", *DİA*, Ankara 1999, c. 20
- Arıcı, Mustakim, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasîği Olarak Hikmetü'l-Ayn ve Etkileri", *Uluslar arası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014
- Necmeddîn el-Kâtîbî ve Metafizik Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2011
- Arslan, Ahmet, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Dîn-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü*, Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildirileri, Bursa 2011
- Bingöl Abdülkuddûs, "Esiruddin Ebheri", *DİA*, Ankara 1994
- Celal, Vahit, *Buharalı Muhammed B. Mübarekşah'ın Hayatı ve Felsefi Mirası*, International Journal of Science Culture and Sport, 2015 Özel Sayı: 4
- Çaldak, Hüseyin, *Necmeddîn Ali Bin Ömer el- Kâtîbî el Kazvinî, Hayatı, Eserleri ve Şemsiyye'si*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 1999
- Durusoy, Ali, "el-İşârât ve't-Tenbihât", *DİA*, Ankara 2001, c. 23
- "eş-Şemsiyye", *DİA*, Ankara 2010, c. 38
- İbn Haldûn, *Mukaddime II*, (Çev. Halil Kendir), Ankara 2004
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, vd. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997.
- Karlığa, H. Bakir, "Gazzâli", *DİA*, Ankara 1996, c. 13
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, Ankara, 1995, c.12
- Köz, İsmail, *İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü*, Felsefe Dünyası, Ankara, 1992/2.
- Özerveranlı, M. Sait, "Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm", *DİA*, Ankara 2011, c. 40
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ali b. Ömer Kâtîbî", *DİA*, Ankara 2002, c. 25
- "Münâzara", *DİA*, Ankara 2006, c. 31
- Yormaz, Abdullah, *Hidayetü'l-hikme'nin Tenkitli Neşri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE MÜSİKİŞİNÂS ZİRYAB'IN ENDÜLÜS KÜLTÜR HAYATINA VE AVRUPA'YA ETKİLERİ*

Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL**

Esra SİNJAR***

ÖZ

Ziryab (Ali b. Nafi), Bağdat'taki ünlü müzikşinas İbrâhim el-Mevsilî'nin öğrencisi ve Abbasi halifesi Mehdi'nin (775-785) azatlı kölesidir. O, İshak el-Mevsilî tarafından Hârûn Reşid'e takdim edilmiş ve onun huzurunda mükemmel bir performans sergilemiştir. Ancak onun performansı Mevsilî tarafından kıskanılmış ve genç müzisyen Bağdat'tan kaçmak zorunda bırakılmıştır.

Ziryab, Bağdat'tan çıktıktan sonra Kuzey Afrika üzerinden Endülüs'e ulaşmıştır. O, Endülüs'te devlet erkânı tarafından çok iyi karşılanmış, etkin ve oldukça itibar gören bir kişi olmuştur. Endülüs'te en üst düzeyde ağırlanan Ziryab, Endülüs Emevi Devleti emiri II. Abdurrahman'ın (822-852) sarayında baş müzisyen olarak çalışmıştır. Ziryab'ın Endülüs'teki etkisi sadece müzik ile sınırlı kalmamıştır. O, Endülüs kültür hayatını önemli ölçüde etkileyecek yenilikler ortaya koymuştur. O, saç stili, moda tasarımı, gastronomi, astroloji, vb. birçok alanda belirleyici bir kişi olmuştur. Ziryab, Bağdat'tan gelen biri olarak kültürel anlamda Endülüs Emevilerinin Abbasilerle rekabetinin bir figürü haline gelmiştir. Onun etkisi Endülüs'le ve yaşadığı dönemli sınırlı kalmamış, Batı'da ve Kuzey Afrika'da da önemli bir etki bırakmış, etkisi günümüze kadar uzanmıştır. Bu makalede Ziryab'ın hayatı, eğitimi, Endülüs'e geçmesi ve buradaki faaliyetleriyle Batı'ya etkileri üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Ziryab, Endülüs, Kurtuba, müzik, ud, medeniyet.

ABSTRACT

THE MUSICIAN ZİRYAB'S LONG-STANDING EFFECTS ON ANDALUS CULTURE AND EUROPE: Ziryab (Ali b. Nafi) was a pupil of the reputed musician İbrâhim al-Mawsilî and the liberated slave of the Abbasid Caliphate Mahdi (775-785). He was introduced to Harun al-Rashid by İshak al-Mawsilî and displayed a perfect performance before him. However, al-Mawsilî was jealous of his admired performance, so the musician was forced to flee Baghdad. After he left Baghdad, Ziryab travelled across North Africa, reaching Andalus. Well received by the court officials in Andalus,

* Bu makale Adnan Adıgüzel danışmanlığında, Esra Tartut (Sinjar) tarafından, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümünde 2015'de savunulan 'Geçmişten Günümüze Müzikşinas Ali b. Nâfi' (Ziryab)'nin Endülüs Kültür Hayatına ve Avrupa'ya Etkileri' başlıklı tezden üretilmiştir.

** Adnan Adıgüzel, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü öğretim üyesi.

*** Esra Sinjar, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü (İslam Tarihi) doktora öğrencisi.

lus, he became a rather influential and highly respected person. Cordially welcome by the highest protocol members in Andalus, Ziryab worked as the top musician in the palace of Amir (governor) Abdurrahman II (822-852) of Andalus Umayyad Dynasty. Ziryab's influence in Andalus was not only restricted to his musical fame. He brought about innovations which would tremendously affect the cultural life of Andalus. He was a pioneer in many fields such as hairstyle, fashion design, gastronomy, astrology and so on. As a person coming from Baghdad, Ziryab culturally became a prominent figure in the Andalus Umayyads' competition with Abbassids. He was influential not only in Andalus and during his lifetime but also in the West, and North Africa, with his influence surviving nowadays. The present article deals with Ziryab's life, education, his passage to Andalus and his activities there as well as his effects on the West.

Keywords: Ziryab, Andalus, Cordoba, Music, Oud/Ud, civilization.

GİRİŞ

Ziryab figürü Doğu'dan Batı'ya olan kültürel hareketliliğin simgelerinden biridir. Endülüs'ü sarsan bu müzisyen çağlar aşarak etkisini günümüze kadar hissettirmiştir. Ziryab'ın 800'lü yıllarda Bağdat'taki bazı kültür ve medeniyet unsurlarını Endülüs'e aktarmasıyla başlayan Batı'ya etkileri, 2000'li yıllarda hâlâ devam etmektedir. Batı'daki birçok yeniliğin ona ithaf edilmesi tıpkı kendi döneminde başarılarını ancak "cinlerden" almış olabileceği dedikodularını yayan insanlar gibi günümüz araştırmacılarını da tüm bu yenilikleri yadsıma ve "mit" haline getirilmiş bir şahsiyet gibi sunma eğilimine itmektedir.

Ziryab ile ilgili yararlandığımız bazı temel kaynaklar; İbnu Abdurabbih (ö. 328/940), *Ikdu'l-Ferid*, İbnü'l-Kütiyye (ö. 366/977), *Târîhu İftitahi'l-Endelus* İbn Hayyân (ö. 469-1076), *Muktebes fî Enbâi Ehli'l-Endelus* ve *es-Sifru Sani'*, İbn Dihye (ö. 633/1235), *el-Mutrib fî Eş'âri Ehli'l-Mağrib*, İbn Haldun (ö. 808/1406), *Mukaddime*, Makkarî (ö. 1041/1632)'nin, *Nefhu't-Tib* adlı eserleridir. Bunlarla birlikte bu çalışma boyunca günümüzde konu ile ilgili yapılan araştırmalar da dikkatlice taranmış ve onlardan da yararlanılmıştır. Julian Ribera, George Henry Farmer, Shiloah Amnon, Mahmûd Ahmed el-Hıfînî ve Provençal Levy... vb. gibi araştırmacıların çalışmalarıyla, Fazlı Arslan ve Fatih Erkoçoğlu'nun bu konuda yayınlanmış makaleleri Ziryab'ı konu edinen önemli çalışmalardandır. Ayrıca Ziryab Georgia Üniversitesi'nde yapılan bir doktor tezine de konu olmuştur (Chandler, 1999).

Endülüs sosyal yaşantısında köklü değişimler meydana getiren bu müzisyenle ilgili en ayrıntılı bilgiler bu zamana kadar Makkarî'nin *Nefhu't-Tib* adlı eserine dayanmaktaydı. Bu konuda yazılan tüm biyografiler Makkarî'yi temel almaktaydı. Makkarî de Ziryab'la alakalı tüm materyalleri İbn Hayyân'ın *Muktebes* adlı eserinden aldığını bildirmek-

teydi. Makkarî, İbn Hayyân'ın okuduğu el yazmaları ve şifahî bilgiler haricinde onun aynı zamanda *Kitâbu Ahbari Ziryab* adlı müstakil bir çalışmadan bizzat bu bilgileri okuduğunu belirtiyordu. Ancak, hem *Kitâbu Ahbari Ziryab* hem de Makkarî'nin bahsettiği İbn Hayyân'ın 10 ciltlik *Muktebes*'inin 796-847 yıllarını kapsayan cildinin kayıp olması gibi bir problem vardı. Kayıp olduğunu sandığımız ama gerçekte Provençal'ın şahsi kütüphanesinde bulunan *Muktebes*'in bahsedilen cildinin 2000'li yıllarda yayınlanması Ziryab'ı başka bir zemine taşımıştır. Çalışmamız boyunca başta bu kaynak olmak üzere geçmişte ve günümüzde ortaya konulan eserleri tarayarak Ziryab'la ilgili en doğru bilgiyi ortaya koymaya gayret gösterdik. Bu anlamda, İbn Hayyân'ın Ziryab anlatısı, Ziryab figürünün gerçek etkisinin ortaya konmasında ve onunla ilgili eleştirilerin bertaraf edilmesinde büyük önem taşımaktadır.

Ziryab öncesi dönemde Bağdat ve civarında mûsikî ile ilgili gelişmelere kısaca değinmek gerekirse; câhiliye döneminde mûsikînin ağırlıklı olarak dünyevî bir önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Turabî, Farabî'nin *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*'inde bu dönem için Arapların "tanbur el-Bağdadi" veya "el-mizânî" denilen bir enstrümanı kullandıklarını belirterek, bunun ses taksimatını ve mûsikî dizisini verdiğini not eder. (Turabî, 1997: s. 228) İslâm'ın ilk dönemlerinde Araplarda güzel sanatlarda, özellikle mûsikîde bir yenilik olmamıştır (Turabî, 1997: s. 223). Hulafe-i Râşidin döneminde fetihlerle birlikte yeni kültürlerle kurulan ilişkiler, şarkı formlarında yenilikler ortaya çıkarmış, "el-ğına'l-mutkan" ismiyle yeni bir tarz ortaya çıkmıştır (Turabî, 1997: s. 227-234). Emeviler döneminde halifelerin desteği ve toleranslarıyla mûsikînin sanat değeri artmıştır. Onlar mûsikîyi siyasi bir figür olarak kullanmışlar ve saraylarında müzisyenlere de yer vermişlerdir. Ancak mûsikî gerçek Rönesans'ını Abbasiler döneminde yaşamıştır (Turabî, 1997: s. 235). Bu dönemde mûsikî ile profesyonel olarak ilgilenenlerin çoğu İran kökenli Mevâlilerdendi. Grek-Sami kültürü İslâm mûsikî ilminin ortaya çıkmasında yardımcı bir unsur olmuş ve enstrümanlar konusunda da İran tesiri görülmüştür (Turabî, 1997: s. 235-238).

Bu dönemin gınâ ekolüne damgasını vuran ve birçok talebe yetiştiren İshak'ın öğretim metoduna dair elimizde bir bilgi olmamakla birlikte, onun öğrencisi Ziryab'ın öğretim metoduna dair bilgiyi Makkarî üç safha olarak aktarır: a) İka', vezin, güfte öğretimi, b) basit halde makamların öğretimi ve c) zâidenin öğretimi. Bu dönemde profesyonel olarak mûsikî devlet ve halk tarafından destek görmüştür. Bunun sonucunda da udda Zelzel ve Ziryab, mizmar da ise Barsuma gibi virtüözler ortaya çıkmıştır. Mûsikî ilmine dair tarihî ve nazarî eserler yazılmış; Beytül-Hikme kurulmuş ve Yunan ilimleri tahsil edilmiş, özellikle ritimlerde yeni mûsikî terimleri ve değişiklikler meydana gelmiştir. İslâm mûsikîsinin tarihi boyunca meşhur olan mûsikîşinaslar

bu dönemde yetişmiş ve mûsikî ve nazariyatına dair birçok eser de yine bu dönemde yazılmıştır (Turabî, 1997: s. 245-246).

Devlet adamlarının zenginliği ve lüks hayata dalması sosyal hayatı da etkilemiştir. Bu dönemde kölelerin de sayısında artış gözlemlenmiştir. Öyle ki hemen hemen herkes köle ve cariyeye sahibi olmuştur. Abbasiler cariyelerinin eğitilmesine çok önem göstermişlerdir. Özellikle güzel ses ve şekle sahip olan cariyelerini mûsikî ve şarkı söyleme sanatı konusunda eğitmiş; bu da mûsikînin çok geniş bir alanda yaygınlaşmasını sağlamıştır. Zira bu sanat hemen hemen her yerde; yollarda, özel ve genel mekânlarda, halifelerin, emirlerin, valilerin ve zenginlerin saraylarında ve fakirlerin evlerinde kendisine yer bulmuştur. Her semtte şarkı söylenen mekânlar açılmış, cariyeler bu yerlerde (Buyûtu'l-kıyân) şarkılar söylemişlerdir. Bu eğlence merkezlerine âlimler, edebiyatçılar, kadılar, önde gelenler ve hatta sûfiler gitmekten çekinmemişlerdir (Hıfînî, ty.: s. 17-18).

Ziryab'ın uda beşinci teli takmanın yanı sıra giyimde, saç stilinde popüler olduğu ve ayrıca şaraba müthiş bir ilgi duyduğu iddia edilir (Weisbard, 2004). Bağdat'taki izah edilen kültürel ortamda doğup büyümüş birisi olarak onun farklı yeteneklere sahip olmasına şaşırma-mak gerekmektedir. Hele de İbn Haldun'un dediği gibi (İbn Haldun, 1991: s. 544) Abbasi döneminde sanat alanının genellikle Araplar tarafından iktidar hırsı ile uğraşmalarından dolayı küçümsenmesi ve bu alandaki gelişmelerin daha çok Mevâlîye bırakıldığı göz önüne alınırsa bu konu daha anlaşılır olacaktır. Özellikle halife ve emirlerin saraylarından uzak olmaması, yukarıda sayılan tüm gelişmelere aşina olması Ziryab'a birçok avantaj sağlamıştır. Bu renkli yaşamın içinde kazandığı bu özelliklere İbrâhim Mevsilî ve daha sonra oğlu İshak Mevsilî'nin öğrencisi olmakla elde ettiklerini eklersek Ziryab'ın kendi sanatının ustası olması kaçınılmaz bir durum arz etmiştir (Hıfînî, ty.: s. 27-28).

Şam'daki Abbasilerin tasfiye hareketlerinden kıl payı kurtulup Endülüs'e gelen son Emevi hükümdarı Hişam'ın torunu Abdurrahman b. Muaviye, Mehmet Özdemir'in tabiriyle "kaçak" olarak başladığı serüvenini, bir hükümdar olarak noktalamıştır (2013: s. 88). Onun oğlu Hişam döneminde Endülüs'ün kuzey kısmındaki Hristiyanlar üzerine yapılan askeri seferlerle devletin dış itibarı artmış; Hristiyan halk arasında İslâmlaşma hız kazanmış, fikri hayatta canlılık ve bu meyanda Malikîlik Endülüs'e hâkim mezhep haline gelmiştir (Özdemir, 2013a: s. 96-97).

Endülüs Emevilerini kendileri için bir tehdit kaynağı olarak gören Abbasiler çeşitli zamanlarda Emeviler'in üzerine iç karışıklık çıkartacak kişiler göndermişler, fakat II. Abdurrahman tüm bunların üstesinden gelmekle kalmamış, aynı zamanda siyasi alanda devam etmekte

olan bu rekabeti kendisine yanına gelme dileklerini bildiren Bağdatlı ünlü müzisyen Ziryab'ı sarayına kabul ederek kültürel alana da taşımıştır. Nitekim "Kurtuba, bu dönemde, Bağdat menşeli lüks malların, değerli mücevheratın en fazla revaçta olduğu bir pazar haline gelmiş, Abbasi sarayında görülen giyim-kuşam, yeme-içme, eğlence ve teşrifat biçimleri, Emevi sarayında da aynen taklit edilmeye başlanmıştır. Bu değişimde, Hârûn Reşid'in hizmetinde bulunmuş ünlü mûsikîşinas İshak Mevsilî'nin Endülüs'e gelen öğrencisi Ziryab'ın etkili olduğu ifade edilmiştir." (Özdemir, 2013a: s. 101).

Her ne kadar Endülüs'te âlimler tarafından mûsikînin meşruluğu sorgulanmış olsa da saraylardan vatandaşların evlerine kadar mûsikînin girmiş olması bölge halkının şiir ve mûsikîye ne derece düşkün olduklarının bir kanıtıdır. Sadece saray ve eğlence meclislerinde değil düğün ve sünnet törenleri, Nevruz ve Mihrican gibi şenliklerde de mûsikî ön planda olmuştur. Özdemir'in aktarımıyla Uzri'nin beyanına göre "yanında dünyalığı olan bir Belensiyelinin ilk yaptığı işlerden biri, şarkıcı satın almaktır." I. Abdurrahman'dan itibaren Endülüslü hükümdarlar, saraylarının kapılarını Doğu'nun ünlü mûsikîşinas ve mugannilerine açmışlar; Alûn ve Zerkûn gibi ünlü şarkıcılar Doğu'dan Endülüs'e getirilmişlerdir (Özdemir, 2013b: s. 339-340).

Garaudy, 'Endülüs'te mûsikî, eski zamanlardan beri Doğu ile Batı'nın birbirini beslemesinden doğmuştur' der (Garaudy, 2014: s. 262-263). O, Endülüs'teki Tartessos halkının şarkı gibi okunan kanunlarından bahseder. Ona göre beşinci yüzyıldan itibaren Endülüs mûsikîsi kutsal metinlerin içselleştirilmesi amacıyla ayin mûsikîsi karakteri arz etmiştir (2014: s. 262-263).

Yine Garaudy'nin anlatımıyla Endülüs mûsikîsinin gelişmesinde, esas itibarıyla, iki dönem göze çarpar: İlk olarak Birinci Hakem'in hükümlerinin sonuna, yani 822 tarihine kadarki dönem. Bu dönem, Şark saraylarının, özellikle de Bağdat sarayının taklididir. İkinci olarak da II. Abdurrahman (822-852) zamanında, Bağdat'tan İshak Mevsilî'nin rakip bir talebesi olan Ziryab lakabıyla meşhur Ebu Hasan Ali b. Nafi'nin Kurtuba'ya gelişiyle birlikte kesin bir dönüm noktası gerçekleşir. Kendisi hakkında İbn Haldun şöyle der: 'İspanya'ya miras olarak o, mûsikî bilgisini bıraktı' (Garaudy, 2014: 267-268).

1. ZİRYAB (EBU'L-HASAN ALİ B. NAFİ')

Asıl adı Ebu'l-Hasan Ali b. Nâfi' olan Ziryab'ın nerede doğduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Onun Halife Muhammed Mehdi b. Mansur'un (158-169/775-785) mevlası ya da İbrâhim Mevsilî'ye (ö. 188/804) ait siyah bir köle olduğu zikredilmektedir. (Zirikli, 1980:

s. 28) Doğum yeri ve tarihi ile ilgili ana kaynaklarda hiçbir bilgi olmamakla birlikte Ziriyab'ın 789 yılında Irak'ta doğduğu belirtilmektedir (Eburrab, 2009; s. 267). Farmer, onun muhtemelen 175/790 yılında doğduğunu (Farmer, Neubauer, 2014) Grove ise 800 dolaylarında Bağdat'ta doğduğunu söylemektedir. Ancak burasının onun doğum yeri olup olmadığı konusunda bir delil yoktur. Diğer yandan bu tarih onun doğumu için çok geç bir tarihtir. Çünkü Makkarî, İbn Hayyân'a atıfta bulunarak onun Mehdi'nin mevlası olduğunu rivayet etmektedir (İbn Hayyan, 2003: s. 308; Makkarî, 1968: C. 3, s. 122; Houtsma, 1936: Wier, 1938: s. 2064).

Dozy ve Grove hiçbir belge sunmadan Ziriyab'ın Fars kökenli olduğunu belirtmişlerdir (Houtsma, 1936). Ulaştığımız kaynaklarda onun doğum yeri ve çocukluk dönemi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda Ziriyab'ın meşhur olmadan önceki hayatı ile ilgili olarak, sadece Mehdi'nin mevlası olduğu bilgisi bulunmaktadır (Eburrab, 2009: s. 267).

Ulaştığımız kaynaklarda Ziriyab'ın ailesi veya aşireti ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Aynı şekilde onların Bağdat'a nereden nasıl gelip yerleştikleri de belli değildir. Bununla beraber soy ağacında Ziriyab'ın Ebu'l-Hasan Ali b. Nâfi', 'Nâfi'nin oğlu" ifadesi yer almaktadır. Ziriyab'ın ailesini ifade eden künyesinden dedesinin adının verilmememiş olması ve İslâmiyet'in erken dönemlerinde Müslüman olduğuna dair herhangi bir ifade olmaması onun ailesinin sonradan Müslüman olduğu ihtimalini düşündürmektedir (Reynolds, 2008; s. 165). Teninin renginden dolayı almış olduğu söylenen Ziriyab ismi ve bir köle olması, onun siyahî olabileceği fikrini doğrulamaktadır. Ziriyab'ın bir siyahî olduğu hatta onun İspanya'daki kral "Baltasar" ile olan benzer konumu bir doktora tezinde uzun uzadıya incelenmiştir (Chandler, 1999: s. 60-170).

Oryantalist Sigrid Hunke, Ziriyab'dan "genç bir Kürt olarak" bahsederek onun kökeni hakkında bir iddiada bulunmaktadır (Hunke, 1993: s. 488). Hasan İbrahim ise onu, "Abbasi halifesi Mehdi'nin Fars asıllı, Bağdat kültürlü, Kurtuba'ya sürgün edilmiş ve burada ikamet etmiş bir azatlısı" (2006: s. 11) olarak tanıtarak Fars kökenli olduğunu vurgulamıştır. Yani Ziriyab'a çeşitli kaynaklarda Fars, Kürt, (Kugay, 2007: s. 22) Pakistanlı, sonradan Müslüman olmuş bir siyahî gibi yakıştırmalarda bulunulduğunu görmekteyiz. Araştırmacıardan Güler, Ziriyab'ın orijini hakkında zengin bir sahiplenme ve bunun sağlıklı bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Ziriyab tek bir etnik kimliğe sığamayacak kadar büyüktür ve çok farklı kaynaklardan beslenmiştir. O bir Kürt olduğu kadar, Farsî, Arap, Berberî ve bir Endülüs-lüdür (Güler, 2005: s. 54).

Ziriyab isminin kendisine siyah bir kuşa benzetilmesinden dolayı verildiği iddia edilmiştir (Houtsma, 1936). Farmer, Ziriyab isminin ona hem koyu tenli olması hem de yetenekli konuşma sanatından (hitabe-tinden/versatil tongue) dolayı verildiğini söylemiştir (Farmer, Neubauer, 2014). Araştırmacılar onun lakabına siyah teniyle birlikte fasih bir konuşması olduğu; belki de bülbülü anımsattığı için Ziriyab denildiğini zikretmişlerdir. Onun altın sesli olduğu için bu lakabı aldığını destekleyen ve siyah tenli olduğundan bu lakabı almadığını gösteren diğer bir kanıt aynı dönemde yine Ziriyab adlı, siyah tenli olmayan bir bayan şarkıcının varlığıdır. Hıfni bu bayanın Abbasilerin ilk dönem ünlü şarkıcılarından Ziriyab el-Vâsikiyye olduğunu ve onun da siyah tenli olduğuna dair hiçbir rivayet bulunmadığını ifade etmektedir (Hıfni, ty.: s. 10). Ayrıca Hayreddin Zirikli bu ismin Ziriyab henüz Endülûs'e geçmeden önce, daha memleketindeyken kendisine fasih dilinden dolayı, öten bir kuşa benzetilmesinden ötürü verildiğini belirtmektedir (Zirikli, 1980: C. 5, s. 28). Bu da Ziriyab lakabının siyah tenle ilgisi olmadığı ve 'Falanca altın seslidir' tabirinde olduğu gibi, bu lakabın güzel sesli olanlar için kullanıldığı anlamına gelmektedir. Bu adlandırma günümüze kadar gelmiştir.

Ziriyab bilim ve sanattaki birikimini, hayatta elde ettiği tecrübesini ve tahsilini üç ana kaynaktan almıştır. Bu kaynaklar hocaları İbrâhim Mevsili ve onun oğlu İshak Mevsili, çağdaşı olan diğer ünlü müzisyen ve şarkıcılar ile Bağdat'ın bilimsel ve sosyal hayatından aldıklarıdır.

İbrâhim Mevsili ve oğlu İshak müzik ve şiirlerde klasik okulun en tutucu savunucularından olup, bu doğrultuda ister halifelerin ister avamın meclislerinde en ateşli bir şekilde kendilerini ifade etmişler ve bu konuda birçok kişi onları desteklemiştir (Hıfni, ty.: s. 36). İbn Câmî gibi Abbasi döneminin önde gelen şarkıcı ve sanatçıları bu yenilikçi ekolün savunucuları arasında yer almıştır. Bu ekol sadeliğiyle öne çıktığı ve o dönemin gelişen sosyal hayatına uyum sağladığı için birçok kişi tarafından kabul görmüştür. Ziriyab da bu dönemde hocası olan İbrâhim'den uzak değildi ve ona hem öğrencilik hem yardımcılık yapmaktaydı. Böylece o, İbrâhim'in bu konudaki tecrübelerinden ve yeteneklerinden büyük ölçüde faydalanma imkânı bulmuştur. Ziriyab, hocasının cariyelere zerafet öğretme konusunda, şiir yazma, şiirleri el-biselere işleme ya da mûsikî aletleri çalma gibi birçok yönden ve hatta masa kurma (sofra) sanatında nasıl dersler verdiğine şahit olmuştur. Ayrıca Ziriyab hocasının kurduğu cariye yetiştirme okulu ve bu okulda 80 cariyenin eğitim görmek için bazı zenginler tarafından gönderildiğini de görmüştür. Bunları hafızasına kaydeden Ziriyab gittiği Endülûs'e hepsini ziyadesiyle taşımıştır (Hıfni, ty.: s. 33).

İbrâhim'in ölümüyle Ziryab onun oğlu olan İshak'la yoluna devam etmiştir (Hifnî, ty; s. 34). İshak, her bakımdan Arap müzik tarihinin önde gelen müzisyenydi. Sesi orta düzeyde olsa da, kendi çağdaşlarından bir veya ikisinin kalitesi kadar güzel olmasa da onun hari-kulade sanatçılığı, sanat yeteneği hepsine galip gelirdi (Ribera, 1929: s. 53). Onu İbn Sureyc ve Ma'bad arasında bir değerde görebiliriz. Onun udda mızrap kullanan ilk kişi olduğu söylenir. Kindî gibi bilim alanında bir müzik teorisyeni ve Yunan yazarlarından çeviri yapılma-sında emeği geçen diğerleri gibi bilim alanında çalışmış olmamışsa da, o kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalan eski Arap okulu mü-zik teorilerinin ve uygulamalarının bu sürecini zayıflatmıştır. Belki de bu, onun sanata olan en büyük katkısıdır (Farmer, 1913-1936: s. 97; İsfahani, 2008: C.5, s. 173-285).

Ziryab'ın eğitimini hocasının sanat icrasını görerek ve uygulayarak aldığını belirtmiştik. Bu okul, öğrencilerin kültürel seviyelerini yük-seltmeye yönelik yoğun eğitim vermiştir. Burada öğrenciler, müzik ve şarkı söylemenin yanında, Kur'an-ı Kerim, edebiyat ve tarih dersleri gibi farklı alanlarda yoğun dersler almışlardır. İshak Mevsilî günlük olarak verdiği dersleri şöyle sıralamıştır: Güne Kur'an-ı Kerim'i oku-makla başlanır, sonra ud çalma eğitimi verilir, akabinde şairlerden şiirler okunur ve son olarak şarkı söylemekle gün sonlanırdı. Makkari *Nefhu'l Tib'*inde ve İbn Hayyân *es-Sifru Sâni'sinde* Ziryab'ın uzay bi-limlerinde, yıldızların hareketleri, uzaydaki akışları ve etkileri konu-sunda da çok bilgili bir kişi olduğunu belirtmişlerdir. O yedi iklimi ve bu iklimlerin özelliklerini, nehirleri, ülkeleri ve bu ülkelerde yaşayan insanları sınıflandırmayı da bilmesi yönüyle hem bir coğrafyacı hem de bir antropologdur (İbn Hayyân, 2003: s. 318; Makkari, 1968: C. 3, s. 127; Eburrab, 2009: s. 268; el-Âmirî, 2015: s. 94, 95). Ancak İshak Mevsilî'nin eğitim programına bakınca onun coğrafya ve yıldız bilim-lerinde eğitim aldığına dair bir belirti görememekteyiz. Muhtemelen Ziryab'ın uda eklediği beşinci telin gezegenlerle ilişkilendirilmesi fel-sefesine dayanılarak onun bu eğitimi aldığı söylenmiştir veya Ziryab coğrafya, astronomi ve astroloji alanındaki eğitimini bireysel olarak yürütmüştür.

Ziryab'ın hayatının hangi döneminde bir aile kurduğu tam olarak bilinmemektedir. Onun çocuklarından ve eşlerinden bahsedilen ilk yer Kayrevan'dan Endülüs'e geçtiği zamandır. Ziryab, Bağdat'tan ayrılmasından 13 yıl sonra Kayrevan'da ortaya çıkmıştır. Onun ne za-man evlendiği bilinmemektedir. Ancak Kayrevan'dayken onun evli ve sekizi erkek on çocuk sahibi olduğu görülmektedir. Ziryab'ın sanatını kendilerine öğrettiği, hepsi de şarkıcı olan çocuklarının adları; Abdur-rahman, Ubeydullah, Yahya, Cafer, Muhammed, Kasım, Ahmet, Ha-san, Aliyye (Uleyye) ve Hamdûne olarak kaydedilmiştir (İbn Hayyân,

2003: s. 325-326). Ziryab Endülüs'ün başkenti olan Kurtuba'da, Bağdat okulunun prensiplerine göre kurduğu müzik okulu yoluyla çocuklarına da eğitim vermiştir (Makkari, 1968: C. 3, s. 129; Plumed, 2005: s. 875).

Ziryab'ın doğum tarihi gibi ölüm tarihi konusunda da kaynaklarda kesin ve açık bilgilere ulaşılamamıştır. Onun yaygın ününden bahseden birçok kaynak; onun ölüm tarihini zikretmemektedir. Ancak İbn Dihye el- Kelbî, Ziryab'ın Kurtuba'da 243/857 yılında vefat ettiğini belirtmiştir. (İbn Dihye, 1954: s. 147; Eburrab, 2009: s. 278). Onun ölümüyle ilgili en kesin bilgi veren kaynak İbn Hayyân'ın *Muktebes*'idir. O, Ziryab'ın yalnızca ölüm tarihini vermekle kalmaz; aynı zamanda onun nerede defnedildiğiyle ilgili bilgiler de vermektedir. İbn Hayyân, Ziryab'ın gençliğinin baharında Endülüs'e gelip 243/857'de burada vefat ettiğini ifade etmiştir. Onun Muhammed b. Abdurrahman döneminde vefat ettiğini belirten İbn Hayyân, mezarının bulunduğu yeri de tarif etmiştir. Bu anlatıma göre Ziryab'ın mezarı, İbn Hayyân'ın bu eserini yazdığı tarihte ünlü olan Kanbeniyye yolunun solundaki Rabz mezarlığında, mezarlığın başlangıcında hemen kenarda bir yerde bulunmaktadır. İbn Hayyân, Ziryab'ın öldüğünde yaşının da yetmişin üzerinde olduğunu belirtmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 332). O, *Muktebes*'in başka bir yerinde de onun Emir Abdurrahman'ın ölümünden 40 gün önce, Safer ayının sonlarında/Ağustos ortalarında 238/852'de vefat ettiğini belirtmiştir (İbn Hayyân, 1994: s. 221).

2. BAĞDAT'TAN ENDÜLÜS'E

2.1. "Sanatta Ortaklık Düşmanlıktır!"

Ziryab İshak'ın öğrencisidir ve kuşkusuz İshak onun bir takım yeteneklerini bilmektedir ki bu yüzden onu Hârun Reşid'in karşısına çıkarmıştır. İshak, Ziryab'ın kendisinden gizlediği ve Hârun Reşid'e sunacağı bir kısım yeteneklerden habersizce Ziryab'ı Hârun Reşid'e anlatırken: "Onun ruhu okşayan bestelerini duyup ona bunu nerden bulduğunu sorduğumda, bana 'o benim fikrimin ürünüdür' demektedir. Onu çok beğeniyorum ve onun bir gün büyük bir şanı olacağını hissediyorum" demiştir. Harun Reşid ise bunun kendisinin zaten talep ettiği bir şey olduğunu belirtmiş ve kendisinin de böyle birini aradığını ifade ederek Ziryab'ı huzuruna çıkarmasını istemiştir. Ziryab, İshak Mevsili tarafından Hârun Reşid'in huzuruna çıkarıldığında kendisini halifeye veciz bir şekilde tanıtmıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 310; Makkari, 1968: C.3, s. 122).

Hârun Reşid, Ziryab'a şarkı söyleme konusundaki durumunu sorunca, "Halkın bildiğini biliyorum; fakat çoğu bildiğimi halk bilmiyor!"

Bana izin verirseniz size bu zamana kadar hiç kimsenin duymadığı şarkılar söylerim” şeklinde cevap vermiştir (İbn Hayyân, 2003; s. 310). Cevaptan memnun olan halife, İshak'ın udunu getirmelerini emretmiş, kendisine uzatılan udu almayan Ziriyab, kendi tasarlayıp yaptığı bir udu olduğunu ve ancak o ud ile sanatını icra edebileceğini ifade etmiştir. Harun Reşid'den izin alarak kapıda bulunan udunu getirmiştir. Harun Reşid, getirilen udun diğer uda benzediğini görünce, başta kendisine verilen hocasının udunu niçin kabul etmediğini, ikisinin arasında bir fark göremediğini söylemiştir. Bunun üzerine Ziriyab, Harun Reşid'e eğer hocasının şarkılarını söylemesini istiyorsa, onun uduyla çalıp söyleyebileceğini, ancak kendi şarkılarını dinlemek istiyorsa o zaman da kendi udunu kullanması gerektiğini ifade etmiştir. “İkisi arasında bir fark göremiyorum” diyen halifeye Ziriyab'ın söyledikleri ise oldukça iddialıdır: “Efendim, ilk bakışta böyle düşünmekte haklısınız; ancak benim udum (görünüm ve büyüklük olarak) onun udu kadar olmasına rağmen onun tam üçte bir ağırlığındadır. Benim udumdaki teller sıcak suyla eğilmeyen ipektendir. Bu da uda yumuşak ve pürüzsüz bir ses kazandırmaktadır. Bu udun bam teli ve üçüncü tellerini aslan yavrusunun bağırsaklarından yaptım. Onun terennümü ve sesinin duruluğu, açıklığı ve tizliği başka hayvanların bağırsaklarının çıkardığı bu özelliklerden kat kat fazladır. Yine mızrap darbelerine karşı diğerlerine oranla daha dayanıklıdır” (İbn Hayyân, 2003: s. 310-311).

Hârun Reşid onun anlatım biçimine hayran kalarak şarkı söylemesini emreder. Ziriyab, “أيها الملك الميمون طائرته / هارون راح اليك الناس وابتكروا” “Ey uğurlu/şanslı melik Harun, herkes huzurunuza gelip yepyeni eserler sunuyor” diye bir beyitle başlar. Ziriyab'ın şarkı söylemesiyle mest olan halife İshak'a dönerek: “Eğer bana karşı dürüstlüğünü bilmeseydim; benden bu çocuğu bu zamana kadar gizlediğin için seni cezalandırdım. Onu al ve onunla ilgilenecek boş zamanımız kalıncaya dek ona iyi bak” demiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 311).

Bu olaydan sonra İshak, Ziriyab'ı dayanılmaz derecede kıskanmıştır. Kendi evinde Ziriyab'la tek başına kaldığında: “Ya Ali; hased en eski ve en kuvvetli hastalıktır. Dünya aldatici ve baştan çıkarıcıdır. Sanatta ortaklık düşmanlıktır. Bu düşmanlığa çare olacak hiçbir çıkar yol yoktur. Ben senin gelişimin için gayret ederken, sen kendi üstün yeteneklerini benden sakladın. Ben de senin menfaatin için seni Reşid'in önüne çıkardım ancak kendime haksızlık yaptım.” demiştir. Daha sonra da, onun böyle devam etmesiyle kendisinin geri plana atılacağını ve kendisine rakip olacağını ve hatta kendisinden daha üstün konuma yükseleceğini söyleyerek buna müsaade edemeyeceğini, konumunu kaybettirecek kişinin kendi öz oğlu olsa bile mücadele edeceğini, rakip ve ortak kabul etmeyeceğini belirtmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 311; Makkarî, 1968: C. 3, s. 123).

İshak, neticede Ziryab'a iki seçenek sunmuştur: “Ya buradan uzak bir yere gideceksin ve bu konuda ben de sana maddi ve manevi yardımda bulunacağım. Ya da burada nefretim altında kalacak, sanatta beni hedef alacaksın. Seni öldüreceğimi sana suikast düzenleyeceğimi iddia etmesem de seni hiç yaşatmayacağım! Şimdiden kendini bana karşı koru ve ikisinden birisini seç!” (İbn Hayyân, 2003: s. 311; Makkari, 1968: C. 3, s. 123; el-Âmirî, 2015: s. 94) İbn Hayyân, Ziryab'ın hocasının kendisini büyük tehlikelere sokacak kadar güçlü olduğunu düşünerek ülkeden uzaklaşmayı tercih ettiğini ve hocası İshak'ın da ona bu konuda yardım ettiğini, böylelikle İshak'ın Ziryab'dan kurtulduğunu, Ziryab'ın da Bağdat'tan ayrılarak Batı'ya yöneldiğini ifade etmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 312).

Makkari'nin rivayetine göre Ziryab, Hârun Reşid'e şarkı söylemesinden hemen sonra hocasının tehdidiyle Bağdat'ı bırakıp Endülüs'e yönelmiştir. Ancak İbnu'l-Kûtiyye Ziryab'ın Hârun Reşid'in ölümünden sonra Emin ve Me'mun arasında başlayan savaşta taraf olduğunu ve tuttuğu şehzadenin kaybetmesi üzerine de Bağdat'ı terk ederek Endülüs'e kaçtığını zikretmiştir (İbnu'l-Kûtiyye, 1989: s. 269). Ancak Emin ve Me'mun arasındaki mücadele 4-5 yıl kadar sürmüş, Ziryab ise Hârun Reşid'in ölümünden on üç yıl sonra Endülüs'e geçmiştir. Bu durumu göz önünde bulundurursak bu rivayetin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu rivayetlerden sonra Ziryab'ın Bağdat'ı sadece hocasının tehdit zoruyla bırakmadığını, bunun başka sebepleri de olduğunu ifade etmeliyiz. Bu anlamda: Özellikle Emin ve Me'mun arasındaki çıkan mücadeleden dolayı Bağdat'ta müzik piyasasının gerilemesi ve şarkıcıların ekonomik durumlarının kötüleşmesi, bazı şarkıcıların Ziryab'ı kıskanarak onun huzurunu kaçırmasını öncelikle belirtebiliriz. Diğer yandan hilafet Me'mun'a geçince onun 20 ay boyunca şarkı dinlemediği rivayet edilmiştir. Belki de şarkıcıların sıkıntıları daha Hârun Reşid hayattayken başlamış da olabilir. Çünkü Ziryab'ın Harun Reşid önünde yeteneklerini sergilemesine rağmen Hârun Reşid'in onu ödüllendirmediğini görüyoruz. Bütün bunlara Ziryab'ın mal kazanma ve şöhret arzusu ve hırsı da eklenince onun kendisine yeni yerler araması daha doğru anlaşılacaktır (Eburrab, 2009: s. 270).

2.2. Ziryab'ın Kayrevan'a Geçişi

Makkari, Ziryab'ın Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Mağribe geçtiğini ve Doğu'da unutulduğunu zikretmektedir. İbn Hayyân da yalnızca “Mağrib'e gitti” demektedir (2003; s. 312). Makkari, ayrıca Ziryab'ın Mağrib'teki yaşamı hakkında hiçbir bilgi vermemekte ve sadece onun oraya gittiğinden bahsetmektedir. Ziryab'dan bahseden eldeki en eski kaynak Ahmed b. Ebi Tahir Tayfur'un biyografik sözlüğü *Kitâbu Bağdâd*'ında onun Bağdat'ı terk edip Suriye'ye oradan da batıya ilerle-

diği belirtilmektedir. Bu, Suriye'nin Bağdat'ın batısında olması dolayısıyla yeterince mantıklıdır ve bu yüzden onun Endülüs rotasında olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu bize Ziriyab'ın ilk önce Suriye'ye gitmekte olabileceğini de düşündürmektedir. Belki de Endülüs'e doğru giderken Suriye'de bir süreliğine konaklamıştır. Bunun Suriye'deki muvaşşah şairlerinin arasındaki sözlü geleneğin oluşumunda, Ziriyab'ın rolünün olduğu ve onun burada birkaç yıl yaşadığı iddialarıyla tutarlılık arz etmesi tesadüf eseri olmasa gerektir (Davila, 2009: s. 126).

Onun Mağrib'teki yaşamıyla ilgili bilgileri İbn Abdurabbih'den (246-328/860-940) öğrenmekteyiz. Ziriyab'ın Kuzey Afrika'ya gelmesiyle ilgili ilk haberler Ağlebi Devleti'nin Emir'i Ziyadetullah b. İbrahim'in (201-223/816-837) döneminde olmuştur (Eburrab, 2009: s. 269; Farmer, Neubauer, 2014). Ziriyab'ın burada ne kadar kaldığı bilinmemekle birlikte, 821 yılında Antere'nin beyitlerinden bestelediği bir şarkısının Ağlebi hükümdarını kızdırdığı ve bunun üzerine de hükümdarın, onun dövülmesi, kırbaçlanması ve üç gün sonra Ifrikiyye'de görülürse de kellesinin vurulmasını emrettiği zikredilmektedir (İbnu 'Abdurabbih, 1983: s. 37; Davila, 2009: s. 127). Ancak İbnu 'Abdurabbih'e göre o zaman Ziriyab, Endülüs'ün yolunu tutmuştur.

2.3. Ziriyab'ın Endülüs'e Geçışı

Mağrib ve Endülüs ile Doğu İslam dünyası arasında sürekli olarak âlimlerin gidiş gelişi anlamında bir hareketlilik olmuştur. Özellikle Mağrib'ten Doğu'ya hem Hicaz bölgesine olan dinî ziyaret (Hacc), hem de İslam bilim ve medeniyetinin asıl merkezi olması açısından Bağdat, Şam ve Mısır gibi merkezler âlimlerin uğrak yeri olmuştur. Bu kişilerden bir kısmı Doğu'da ilim öğrenip geri dönmüş bir kısmı ise geri dönmemiştir. (Ocak, 2009). Doğu'dan geri dönen âlimlerle birlikte sayıları çok olmasa da Doğu'da doğup büyümüş ve yetişmiş olduğu halde Batı'ya gidenler de vardır. İşte Ziriyab da bu kişilerden biridir. Mağrib'e gelen Ziriyab Endülüs halifesi Hakem'e mektupla sanattaki becerisini anlatıp kendisinden yanına gelme izni isteğinde bulunmuştur. Hakem de Ziriyab'a cevaben gönderdiği mektupla onu sarayına davet etmiştir. Olumlu yanıtı alan Ziriyab, eşi ve çocuklarıyla Endülüs'e geçer geçmez Hakem'in ölüm haberini alınca geri dönmek istemiştir. Ancak onu karşılamaya gelen Hakem'in elçisi Yahudi şarkıcı el-Mansur, Hakem'den sonra gelecek olan Abdurrahman'ın da onu görmekten mutluluk duyacağını söyleyerek Ziriyab'ı yoluna devam etmesi için iknâ etmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 313; Makkarî, 1968: C. 3, s. 125).

Ziriyab mektubunda Hakem'den sonraki Emir Abdurrahman'a başsağlığı dileklerini ileten; Abdurrahman'ın konumunu, kendisinin seyahat niyetini tasvir eden ve babasının ölümünden sonra onun yerine geçen Emir hakkındaki umutlarını anlatan bir mektup yazmıştır (Reynolds, 2008: s. 159). Abdurrahman onun gelişini merakla bekleyeceğini; onun

gelmesinden memnunluk duyacağını ve ona hizmetinde iyi bir pozisyon vereceğini vadeden bir cevap yazmıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 313; Reynolds, 2008; s. 159). Abdurrahman aynı zamanda yol üzerindeki vilayetlerdeki valilerine de mektuplar göndererek onlardan Zîryab'a iyi bakmalarını ve onu sağ salım Kurtuba'ya ulaştırmalarını istemiştir (Makkarî, 1968: C. 3, s. 125). İbn Hayyân'ın belirttiğine göre, Emir Cezâyir'deki vali ve diğer valilere yazdığı mektupla her valinin onu bir sonraki valiye ulaştırana kadar ona eşlik etmesini emretmiş, böylelikle Kurtuba'ya ulaşınca kadar Zîryab'ın en üst düzeyde itibar görerek ve güven içinde yolculuk yapması sağlanmıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 313). İbn Hayyân, Emir'in Harem ağalarının en büyüğünü Zîryab'ı karşılaması için büyük bir konvoyla gönderdiğini belirtmiştir. Zîryab'ın aile haremını koruması amacıyla ayrıca bu konvoy gece vakti Zîryab'ı alıp şehre getirmişlerdir. Emir, Zîryab'ın kendi sarayının arka bahçesinde bulunan ve bugün nerede olduğuyula ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan Sıtka Sarayı'na yerleştirilmesini emretmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 313-314). Kayrevan'da gözden düştükten sonra Kurtuba'daki Emevi sarayına varan (206/822) Zîryab, II. Abdurrahman (206-38/822-52) tarafından ilgiyle karşılanmıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 314; Farmer, Neubauer, 2014).

İbn Haldun, Emir'in Zîryab'a büyük bir ilgi gösterdiğini ve bizzat karşılayarak ona "Hoş geldin" dediğini; hediyeler, arpalıklar ve tahsisat takdim ettiğini, hanedanlık mensupları ve nedimleri arasında ona ayrı bir yer ayırdığını kaydeder (İbn Haldun, 2009: s. 761-762). Makkarî ise onun karşılanması için bir köle gönderildiğini ve bu kölenin onu karşılayıp güzel bir eve yerleştirdiğini ve tüm ihtiyaçlarını tedarik ettiğini bildirir. Üç gün sonra da Abdurrahman onu huzuruna kabul etmiş ve kendisini en üst düzeyde karşılamıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 314; Makkarî, 1968: C. 3, s. 125). İbn Hayyân Emir'in Zîryab'ın engin bir deniz olduğunu keşfettiğini ve çok heyecanlandığını not etmiştir. O gün birlikte yemek yemekle Zîryab'ı şerefleştirmiş, abdestten sonra Emir'in özel parfümü Zîryab'a sunulmuştur (İbn Hayyan, 2003: s. 314).

Emir, Zîryab'a ve çocuklarına aylık maaş bağlamıştır. Zîryab'ın aldığı bu maaş o dönemde üst düzey devlet görevlilerinden bir hayli fazla olmuştur (Özdemir, 2013b: s. 341; el-Âmirî, 2015: s. 94). Tüm bunlarla Abdurrahman artık Zîryab'ın kalbini kazanmış ve bundan sonra onu sohbetlerine çağırmaya başlamış, şarkılarını dinlemiş ve dinlerken de huzurundaki tüm diğer şarkıcıları yanından çıkararak Zîryab'ı hepsinden önde tutmuştur (Makkarî, 1968: C. 3, s. 125). Ona son derece cömert davranmış, ikramlarda bulunmuş ve çeşitli konularda onunla sohbet etmiştir. Emir onun büyük bir hayranı olmuş ve yemeklerini bile aynı masada yiyerek böylece onu şerefleştirmiştir (Farmer, 1929: s. 99). Emir tüm bunlara ek olarak sarayda ona özel bir de kapı açmıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 315; Haines, 1889: s. 146).

3. ZİRYAB'IN ENDÜLÜS'ÜN SOSYAL HAYATINA ETKİLERİ

İbn Hayyân, Allah'ın sanatçılara dağıttığı bütün yetenekleri Ziryab'da birleştirdiğini ifade etmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 316). Ona göre Ziryab cinler tarafından besteler ve şarkılar öğretilen ve ruhuna şairlik nakşedilmiş bir yetenektir. O, udda birçok yenilikler yapan, diğer yandan yıldızların hareketlerini bilen bir astrologdur. Batlamyus'un zikrettiği bestelerin birçoğu da dâhil olmak üzere hafızasında bestelediği ve sözleriyle birlikte tam 100.000 şarkıyı ezbere barındırmaktadır. O şarkıcılığıyla felsefede mühendis gibidir. Konuşma tarzı mükemmel olan çok iyi bir hatiptir. O, zarafet sahibi, iyi bir edebiyatçı, herkesle adaba uygun iletişim kurabilen, yine her yerde uzmanca kendisini ön plana çıkarma yeteneği olan biriydi. Meclis adabıyla, güzel ve iyi konuşmasıyla, o dönemde onunla aynı dalda olan hiçbir sanatçının bilmediği protokol kural ve yöntemlerini bilmesiyle dikkat çekmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 319; el-Âmirî, 2015: s. 94). Tüm bu özellikleriyle Ziryab'ın şöhreti, kendisinden önce Endülüs'e ulaşmıştır. Endülüs'te ise, birçok alanda çok etkili adımlar atarak Endülüs sosyal hayatını doğrudan etkileyen yenilikler ortaya koymuştur.

Endülüs mutfağı, Şark ve Mağrib mutfağının derin tesiri altında kalmış ve zamanla mahalli unsurları da içine alarak çok zengin bir birikime kavuşmuştur. Araplar ve Berberiler Endülüs'e kendi kültürlerini de taşımışlardı. II. Abdurrahman dönemine kadar aristokrat çevrelerde Suriye ve Hicaz mutfağı hâkim olmuştur. Fakat II. Abdurrahman döneminde Kurtuba'ya gelen ünlü mûsikîşinâs Ziryab, burada Bağdat mutfağını tanıtmış ve önce Kurtubalılar sonra da diğer Endülüslüler, Bağdat mutfağından zengin ve zengin olduğu kadar da lezzetli pişirme usullerini, düzgün ve mükellef sofraların hazırlanma şeklini öğrenmişlerdir (Özdemir, 2013b: s. 57-58).

Müslüman mutfağı İber Yarımadası'nda İspanyol mutfağını önemli ölçüde etkilemiştir. Müslümanlar safran, badem ve baharatlar gibi egzotik malzemeleri buraya getirmişler ve günümüzde de hala popüler olan safran ve sebze ağırlıklı soğuk çorbalar gibi serinletici yemekler yaratmışlardır. Dünya mutfağının öncülerinden Kurtuba'da çalışan Ziryab, çorba ile başlayan ve tatlı ile biten yemek faslının standart dizinini Arap geleneğinden Avrupa'ya getiren kişi olarak bilinir (Editor, 2006).

Ziryab'ın günde üç öğün yemek yeme konseptini burada insanlara tanıttığı söylenir (Lewis, 2006; Chowdhury, 2013). O, sarayın lezzet uzmanı olarak sanki bir piknikteymiş gibi tüm yemeklerin aynı anda ortaya serilmesi yerine, belli bir sıra ile gelmesini sağlamış, yemek alanında saraydaki yemek sunum şeklini ve düzenini tamamen değiştirmiştir (Goodwin, 1989). Önce sıcak çorbalar, sonra kırmızı ve beyaz et tabakları, sonrasında ise badem, ceviz ve baldan yapılan helvalar, bol

fıstıklı fındıklı unlu mamüller ve meyve tatlılarının sofraya getirilmesi gibi yiyeceklerin sırasıyla sunulmasını öğretmiştir. Sunulan kuş etlerinin de baharatlanması ve kavurma yapılması konusunda Bağdat'tan getirdiği yemek metotlarını öğretmiş (Eburrab, 2009: s. 271), onlara çok lezzetli yemekler pişirmiştir (Perkins, 1911: s. 306). Endülüslülere baharatlı yahni ve kıymalı köfte yapımını da öğretmiştir (Johnson, 1894: s. 132). Ayrıca insanlara o zamana kadar altın veya gümüş tabaklarla sunulan yemekleri, billurdan tabaklarla sunmayı öğretmiştir. Çünkü züccacıyeler hem daha kolay yıkanıp temizlenmekte, hem güzel ve hem de diğerlerinden daha ucuz temin edilmekteydi. Yemek masasının üzerine örtü sermeyi, ayrıca bu örtünün ketenden veya kolay temizlenebilir maddelerden yapılmasını önerdiği, yoksa bir çeşit deriden örtü kullanmayı tavsiye ettiği bilinenler arasındadır (Eburrab, 2009: s. 271). Ayrıca şunu da belirtelim o, Endülüs halkının yataklarında keten ve tüylü çarşaf, nevresim yerine yumuşak ve ince nevresim kullanmalarını da önermiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 324). Yine, sarayda çamaşırların beyazlatılması ve bulaşıklardaki yağ lekelerinin giderilmesi için tuz kullanmayı öğretmiştir. İnsanlar bu yöntemi denediklerinde ona teşekkür etmişlerdir (İbn Hayyân, 2003: s. 320). Çatal ve bıçağın kullanımını da Endülüslülere yine Ziryab öğretmiştir (Nash, 2005: s. 206).

Yemeklerden önce yenilmesi için kezber¹ otunun suyu ile yapmış olduğu "tefâye"² adlı mezeyi icat etmiştir. Herkes için iyi geldiği söylenen bu mezeye Endülüs halkı öylesine alışmıştır ki, neredeyse onu sofralarından hiç eksik etmemişler ve sofralarına ilk önce onu yerleştirmişlerdir. Ziryab'ın Endülüs halkına tanıttığı tefâyeden sonra ikinci olarak tutulan bir diğer meze türü de "bakliye"dir (İbn Hayyân, 2003: s. 322; Makkari, 1968: C. 3, s. 127-128). Ziryab'ın Endülüs halkına tanıttığı tefâyeden sonra ikinci olarak tutulan bir diğer meze türü de "bakliye"dir. Arslan ve Erkoçoğlu'nun Makkari'den "sarımsak, kişniş otu ve eritilmiş yağ ile yapılan, çeşni olarak yenilen bir sos türü" açıklamasıyla aktardığı (Arslan&Erkoçoğlu, 2009: s. 275) "takliyye" İbn Hayyân'ın bahsetmiş olduğu "bakliye" olmalıdır. (İbn Hayyân, 2003: s. 322). Sultanın mutfağının özel sofralarında ön planda sunulan "sarâid,"³ tatlandırılmış soğuk yiyecekler (bevârid), çorbaya batırılmış et parçacıkları, şekerli ve ballı, cevizli ve bademden yapılan tatlılar; içi doldurulmuş kadayıflar, yağ ve kuru olmak üzere un, bal ve sudan

1 Kanbal otu.

2 Nefhu't-Tib eserinin muhakkiki çalışmaya düştüğü dipnotta, Kitâbu't- Tabih adlı çalışmadan bu yemeğin tarifini şöyle aktarır: "Semiz kuzu etinin doğranmış parçalarına tuz, biber, kezbere, biraz su, ezilmiş soğan ve yağ ile hafif bir ateş üzerinde karıştırılarak pişirilen yemek. Pişirildikten sonra üzerine fındık ve badem eklenir. Rengi yeşil isteniyorsa kezbere suyu kullanılır." Bkz. Makkari, Nefhu't-Tib, C. 3, s. 127-128.

3 Sarâid, renkli ve güzel, yumuşatılmış şey anlamındadır. Bkz. İbn Hayyân, es-Sifru Sâni, s. 322; Şu anda Irak'ta Sürîd olarak bilinen yemeğin aynısı olmalıdır. Bu yemek parçalanmış ekmeğin üzeri et, bamyaya veya pilav şeklinde sunulmaktadır.

üretilen helva türleri (fevânid)⁴; fıstık ve fındıkla doldurulmuş şeker karışımları, reçeller ve tatlılar yapmıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 322). Bitkiler hakkında da geniş bilgi birikimi olan Ziryab, “kuşkonmaz” gibi onların daha önce bilmedikleri bitkileri Endülüslülerin zevkine sunmuştur. O, Endülüs'te hilyan⁵ bitkisini yemeyi ilk başlatan kişidir. O zamanlar Endülüslülerin “isfarc” olarak adlandırdıkları ve oralarda çokça yetişen hilyan bitkisi bakladır. Endülüs halkı Ziryab'dan önce bu bitkinin nasıl kullanılacağından habersizdir. Bu bitkinin Endülüslere Ziryab tarafından tanıştırılma hikâyesi İbn Hayyân'da ayrıntısıyla yer almıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 321).

Ayrıca Endülüs'te nekave⁶ bitkisini yemeyi öğreten de Ziryab olmuştur. Yine ful⁷ kızartmasını ilk olarak onun yaptığı söylenir (İbn Dihye, 1954: s. 147). Ziryab'ın fulu kiremitte yüksek ateşte, üzerine et ve baharat ilave ederek pişirmesi halk arasında büyük beğeni toplamış, hatta aşçılar üretim alışkanlıklarını değiştirerek daha çok bu yemeği yaparak sunmaya başlamışlardır (İbn Hayyân, 2003: s. 323).

Hintlilerde kökü XV. yüzyıla kadar giden, bugün Kerkük mutfağında da bir tatlı türü olarak yer alan zelabi⁸ (zalabia, jalabi) ismini Ziryab'dan almıştır (Kemal, ty.: s. 16). Ziryab bu tatlıyı Endülüslülere öğretmiş ve bu tatlı bundan böyle “Ziryab Zelabiye” olarak anılmıştır (Chowdhury, 2013: Kemal, ty; s. 16). Endülüs'e ait XIII. yüzyıldan kalma bir yemek kitabında “Ziryab'ın Sebzeleri” adıyla lahana, soğan, baharat, gevrek, kıyma, yumurta ve badem parçacıklarıyla süslenmiş güveçte kuşbaşı kuzu eti tarifli bir yemek bulunmaktadır (Robert&Lebling, 2003: s. 32). Günümüzde yiyecekler ve mekândaki yerel atmosfer için San Marco'daki Bodegon Torre del Ora adlı otelde, Endülüs yemekleri, özellikle de Ziryab'ın halife için yaptığı zeytinyağlı ördek, sade fakat muhteşem ceviz tatlıları, krem ve bal gibi yiyecekler önerilmektedir. Bunların içinde özellikle “Ziryab'ın Cevizleri”nin ayrı bir yeri vardır (Goodwin, 1989). Bal, susam ve ceviz karışımından elde edilen ve hâlâ İspanya'da “guirlache” ismiyle popüler tatlı çeşidi Ziryab'a nisbet edilmektedir (Chowdhury, 2013).

Diğer yandan dince yasaklanmış olmasına rağmen, tüketilen içecekler arasında olan şarap da Ziryab'ın ilgi alanındaydı (Özdemir, 2013b: s. 59; Brewer, 2004: s. 185). Barcelona'daki Ziryab Restaurant Or-

4 Eserin muhakkiki fevânidin, fâluzec'in çoğulu olan Fevâlid olduğu yönünde düzeltme yapmıştır. Fâluzec de şeker, nişasta ve sudan oluşan bir helva türüdür. Bkz. İbn Hayyân, es-Sifru Sâni, s. 322.

5 Bakliyat türü, bakla.

6 Kırmızı çiçekli bir bitki.

7 Bakla kaynatıldıktan sonra içindeki tanelerin çıkarılıp ardından bu tanelerin de kabuklarının soyulmasıyla elde edilen püre. Bu püre yağda kızartılarak yenilmektedir. Irak'ta ve Mısır'da halen çokça tüketilmektedir.

8 Yağda kavru lan hamura şerbet dökülerek yapılan tatlı; halka tatlısı.

tadoğu çeşnileri, baharatları, yemekleri ve Katalonya ile Ortadoğu'da üretilen özel şaraplarıyla günümüzde büyük ilgi çekmektedir. Bu restaurant, eşsiz Ortadoğu yemekleri ve şarapla birlikte Katalan mutfağı ürünlerinin sunumuyla Ziryab'ın hatıraları ve onun İspanya'daki mirası onuruna yapılmıştır (Editor, 2014: s. 324-325).

Ziryab'ın Endülüs'te gerçekleştirdiği değişiklikler önce saray mutfağında başlamış, ardından aristokrat ailelerin mutfağına, oradan da tedrici bir biçimde halkın diğer kesimlerine doğru yayılmıştır (Özdemir, 2013b; s. 58). Ayrıca Ziryab'ın satranç oyununun öğretilmesi ve yaygınlaştırılmasını sağladığı ve Cantigas de Santa Maria'da satranç oynayan birkaç minyatür bulunduğu da kayda geçmelidir (Karaelma, 2010: s. 36).

Ziryab bütün bunlarla birlikte saç tarama yönünden de Endülüs'te model olmuştur. Ondan önce Endülüs'te insanlar saçlarını toplamaz, kesmezler ve saçları yüzlerini örterdi. O, insanlara saçlarını arkaya toplamayı, kulak arkasından atmayı, öndeki saçları bir kâkül gibi kaş üzerinde kesmeyi ve bu şekilde taramayı öğretmiştir (İbn Hayyân, 2003: s. 319-320). Kendisinin ve eşinin de saçlarını bu modellerde kesmiş, ayrıca kadınlar için Emir'in sarayına yakın bir yerde bir güzellik okulu açmış, burada güzellik ve cilt bakım metotları geliştirmiş ve öğretmiştir (Eburrab, 2009; s. 271). O aynı zamanda kadınlara saçlarını şekillendirmeyi ve erkeklere istenmeyen tüylerden nasıl kurtulacaklarını öğretmiştir (Robert, 2003: s. 25-32; Chowdhury, 2013).

Ziryab, diş macununa benzeyen bir madde üretmiş, herkes bu maddeyi kullanmaya başlamıştır. Bu yüzden onun diş fırçası ve diş macununun mucidi olduğu söylenmiştir (Goodwin, 1989; Editor, 1993: s. 61). Ziryab'ın sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa diş alınmasını tavsiye ettiği ve kişisel hijyene vurgu yaptığı belirtilir. Onun Sıtka (Sadaka) sarayının bahçesine büyükçe bir hamam yaptırdığını İbn Hayyân'dan öğreniyoruz (2003: s. 314). Vücuttaki ter kokusunu önlemesi için mürdesengten⁹ oluşan martik maddesinden deodorant yapmıştır. O zamana kadar Endülüs'te bunu kullanan hiç kimse yoktu ve krallar ter kokusundan kurtulmak için gül suyu ve reyhan kullanmaktaydılar (İbn Hayyân, 2003: s. 320). Kelimenin Farsça kökenli olması ve o dönemde Abbasilerin İran'dan etkilendiğini göz önünde bulundurursak Ziryab'ın bu maddeyi Bağdat'tan götürdüğünü veya yapımını oradan öğrendiğini söyleyebiliriz. Ziryab'ın parfümlerin yapımında, seçiminde ve telifinde de katkısı olmuştur. Gavâli, nedud,

9 Doğal kurşun oksit; bir türü gümüş ve kurşundan diğer türü de daha kaliteli olan altından yapılan bir ilaçtır. Madeni ilaçların kurutulduğu gibi o da kurutulmaktadır. Davud b. Ömer el-Antâki onun nasıl yapıldığını tezkiresinde uzun uzadıya anlatmıştır. Ayrıca Biruni de "el-Cevahir fi Ma'rifetü'n Cevahir" eserinde bundan bahsetmiştir. Arapçalaşmış Farsça bir kelimedir. Bkz. İbn Hayyân, es-Sifru Sâni, s. 320-321.

mutarri el-ud, lefâif, zerâir vb. parfümlerde uzmanca karışımlar yapmıştır. Yüksek zümre insanları bile bu parfümleri kokularından ayırt edemezken Ziriyab onların bu alandaki eksikliklerini tamamlamıştır (İbn Hayyân, 2003: s. 323).

Diğer yandan Ziriyab, Endülüslere mevsimlere göre giyinme sistemini getirmiştir. Nasıl ki her şeyin bir zamanı varsa, her giyimin de yakışacak uygun bir mevsimi vardır. Buna göre Mihrican¹⁰ zamanından sonra beyazlar giyilip renkliler çıkartılacaktır. Onuncu ay olan Ekim'in başına kadar giyilen bu elbiseler bu zamandan sonra yerini renkli kıyafetlere bırakacaktır (İbn Hayyân, 2003: s. 323-324; Serjeant, 1951: s. 30-31). O, yazın pamuk ve beyaz renkli elbiseler, sonbaharda renkli ve astarlı kalın elbiseler, kışın en kalın ve renkli, yünlü elbiseler ve içlikler, baharda ise hafif, ipek ve açık renkli elbiseler giymeyi öğretmiştir. Ayrıca o, beyaz elbiselerden lekeleri temizlemek için tuz kullanmayı göstermiştir (Makkari, 1968: C. 3, s. 128). İbn Dihye, onun ilk deri yatağı kullanan, yün ve ipeklerle süslenen ilk kişi olduğunu belirtir. Baharın başından itibaren Ekimin sonuna kadar hava yağmurlu olsa da beyaz giymeyi ilk o başlatmıştır. (İbn Dihye, 1954: s. 147).

Ziriyab'ın o dönemde Endülüs'te yaygın olan muvaşşahların kurucusu olduğu yönünde iddialar mevcuttur. Şarkıcılar için ünlü bir okul kurduğu ve uda beşinci teli taktığı gibi birçok müzikal icat yaptığı söylenen Ziriyab'a bu yüzden muvaşşahların doğuşunu mal etmek cazip görünmekte; fakat buna dair kanıt olabilecek herhangi yazılı bir metin mevcut değildir. Doğrusu, böylesine ünlü ve göze çarpan bir figür olan Ziriyab eğer muvaşşahların doğuşunda herhangi bir rol oynasaydı kesinlikle kayıtlara geçerdi. Ne yazık ki ortaçağ otoritelerinin bununla alakalı herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır (Hichcock, 1995: s. 68).

İbn Hayyân'ın bizzat okuduğunu söylediği Ebubekir Ubeyde'nin el yazmasında Ziriyab için "matbu' şair" vasfını görürüz. Ve yine bu el yazmasında Hayyân adlı birisi Ziriyab'a atfedilen bu vasfı bugüne kadar hiçbir sanatçıda görmediğini belirtmektedir (İbn Hayyan, 2003: s. 317). Batılı bir araştırmacı (Reynolds, 2008: s.160) bu cümleyi çarpıtarak Ziriyab figürünün efsaneleştirildiği iddialarını temellendirmeye çalışmıştır.

Ziriyab'dan bize onun şairliğine dair yalnız dört dize ulaşmıştır. Bu dört dizeyi Makkari *Nefhu't-Tib*'de İbn Hayyân'dan aktararak İbn Sa'id'in babasının antolojisinde Ziriyab'a atfedilen şu dizeleri naklettiğini belirtir: "Ben ona bağlandım; bir reyhan dalı misali/Narin, kokulu ve çiçeklenmiş/Ne dolgun ne ince, ne uzun ne kısa/Ne muhteşem günlerimiz oldu/Dayru'l-Matıra'da/Bir sevdalı için onların tek eksikli-

10 Haziranın son altıncı gününden itibaren başlar.

ği/Çok az olmaları mıydı! (Makkarî, 1968: C. 3, s. 130; Eburrab, 2009: s. 268; Reynolds, 2008: s. 167).

Zîryab'ın şarkılarının bulunduğu söylenen *Kitâbu Ahbâri Zîryab* adlı eser, o dönemde bilinen şarkılar, Zîryab'ın muvaşşahlardan derlediği şarkılar ve belki de kendi yazdığı fakat muvaşşah kapsamına girmeyen şiirlerden bestelediği şarkılardan oluşmuştur. Kitap bugün kayıp olduğu için bununla ilgili yalnızca tahmin yürütebiliyoruz. Yukarıda da belirtildiği üzere Zîryab'ın gece ilhamıyla birçok şarkı yazması, kendi şarkılarına atfedilen bir kitap olması, İshak Mevsilî'nin eğitim programında şiire dair derslerin varlığı ve Zîryab'a atfedilen dörtlük göz önüne alınırsa onun şairlik yeteneği hakkında da yeterli bir fikre sahip olunabilir.

Endülûs'te ve İber Yarımadası'nda nerede ise 800 yıllık Müslüman hâkimiyeti, hayatın hemen her alanında olduğu gibi birtakım yeni müzikal gelişmelerin doğuşunu da sağlamıştır. Bu anlamda Zîryab farklı olmalarına rağmen, Hristiyan ve Doğu müzikal formlarından bir karışım oluşturulmasında önemli bir rol oynamış ve geniş bir çevrede tanınmıştır. O mûsikî alanında uda beşinci telin takılması ve kartal tüyünden mızrabın kullanımını tanıtmalarının yanında, nevbeye gibi suit formlarının bileşimini geliştirmesi ve bunların yaratıcısı olarak da oldukça büyük bir itibar görmüştür (Fass, 2005: s. 534).

İshak'ın öğrencisi olan Zîryab, ses eğitiminin ayrıntılı bir sistemini tasarlamış ve iddialara göre onun melodileri, uyurken kulağına cinler tarafından fısıldanmıştır (Wier, 1938; s. 2064). Zîryab her gece bir ses duyar, uykudan uyanıp hemen iki cariyesini (Gazlan ve Huneyde) de uyandırıp udlarını ellerine verir, şarkı söyler, beste yapar ve daha sonra uyumaya devam ederdi (İbn Hayyân, 2003: s. 316; Makkarî, 1968: C.3, s. 126; Farmer, 1929: s. 130). İbn Hayyân onun sabah kalktığında hiçbir şeyi hatırlamadığını, cariyelerin ona evvelki geceyi anlattıklarında derhal onlara şarkıyı çalmalarını emrettiğini nakletmektedir. Onlar söylerken her şeyi hatırlamakla kalmayan Zîryab, cariyelerin yaptıkları yanlışları da düzeltirdi. Bu cariyeler diğer cariyelere bu olup bitenleri dedikodusunu yaparlardı (2003: s. 316). Böylece Zîryab'ın gece ilhamı cinlerin telkini olarak algılanmıştır.

Zîryab'ın Arap mûsikîsinin temel enstrümanı olan udu etkileyecek bir takım yenilikleri desteklemek adına, Araplarda udun her telinin insan vücudundaki belli bir organı etkilediği yönündeki düşünceye de uygun olarak uda kırmızı renkli bir tel eklediği belirtilir. Bu kırmızı telin ruha karşılık geldiği kabul edilmiştir. Diğer yandan hem renkli teller hem de beşinci telin eklenmesi, zaten Bağdat'taki çağdaşları arasında da bilinen bir durumdur. Yine iddialara göre Zîryab, udu çalarken aşındıran geleneksel tahta mızrap yerine, akbaba tüyünden yapılan ve

sürtünmenin tahtaya göre iyice az olduğu telek mızrabı kullanmıştır (Hilarian, 2005: s. 71). Udda ses titreşimleri ve çeşitliliğini arttırmak için daha ince ahşap bir malzeme kullanmış, mızrap olarak ince tahta malzeme yerine akbaba teleğini kullanan ilk kişi olmuştur. Bu madde- nin özelliği hem teli koruması hem de elde daha hafif olduğu için daha hızlı çalmaya olanak tanınması ve güzel ses de çıkarmasıdır (Makkari, 1968: C. 3, s. 126). Ayrıca Özdemir, Batlamyus'un müzikîye dair eserini Arapça'ya kazandıranın da yine Ziryab olduğunu belirtmiş olsa da (Özdemir, 2013: s. 341) buna dair herhangi bir kanıt ulaşılabilmemiş değiliz. Bu konuda sadece onun hafızasındaki şarkı sayısının Batlamyus'un zikrettiklerinden çok daha fazla olduğuna dair İbn Hayyân'da bir not bulunmaktadır (2003: s. 319). Yine onun, enstrümanındaki iki pes tel için genç bir kurt bağırsağını ve daha tiz teller için de ipek eğirmenin yeni bir yöntemini keşfettiği ve yaygınlaştırdığı söylenmektedir (Plumed, 2005: s. 875). Ayrıca, o kendi udunun diğer udlardan çok hafif olduğunu hatta diğerlerinin üçte bir ağırlığı kadar olduğunu söylemiştir.

4. ZİRYAB'IN BATI'YA ETKİLERİ

İslam bilim ve medeniyet unsurlarının Batı'ya geçiş yollarının en önemlilerinden biri Endülüs olmuştur. Bu geçiş ve etkileme geçmişten günümüze kadar çok yönlü olarak devam etmiştir (Tavukçu, 2007: 751-752; Altınöz, 2014: 840-848). Bu anlamda Ziryab ve onun sanat ve diğer alanlarda ortaya koyduğu yenilikler de yüzyılları aşarak yaşamaya devam etmiştir. Onu öne çıkaran en önemli tarafı şüphesiz ki musikişinaslığı olmuştur. O, Kurtuba'da Bağdat'taki Mevsili okulunun teori ve uygulamalarını öğrettiği bir müzik okulu kurmuştur (Wier, 1938; s. 2064). Bu Endülüs'te, dolayısıyla Avrupa'daki ilk konservatuardır. Ziryab'ın gelişinden önce, müzik üstatlarının öğrencilerinin şarkı söylemeleri için belli pratik örneklerin öğretim metodu bulunmamaktaydı (Farmer, 1929: s.110). Ziryab'ın yetenek sınavından başarıyla geçen öğrencilerini basitten zora doğru düzenlenmiş bir eğitim metodu beklemekteydi. Onun bu eğitim metodu hala konservatuarlarda kullanılmaktadır.

Ziryab'ın okulunda sadece Arap ve Müslüman öğrenciler değil, aynı zamanda birçok Avrupa ülkelerinden gelip eğitim alanlar da bulunmaktaydı. Bu kişiler Fransa ve Almanya'dan Kurtuba'ya gelip Ziryab'ın okulunda eğitim görüp kendi memleketlerine geri dönmüşler, Müslüman-Arap müzikîsiyle Avrupa'da uyanış hareketine katkıda bulunmuşlardır (Eburrab, s. 274: Plumed, s. 875).

Böylelikle erken Arap müziği geleneği İshak Mevsili ile Ziryab üzerinden İspanya'ya getirilmiştir. Onun okulu Kurtuba'da henüz ge-

leneksel Arap ekolünün prangalarından kurtarılmış ve geç dönem Endülûs müziğinin çekirdeğini oluşturmuştur. Kurtuba'da ve kısa sürede Sevilla, Toledo, Valencia ve Gırnata'da birçok müzisyen nesil Zîryab'ın okulunun kurallarıyla tanışmıştır. XIII., XV. ve XVII. yüzyıllarda Arapların İspanya'dan geri çekildikleri Kuzey Afrika'da kurulan ve bugün gelişen Endülûs müziği bu okulun mirasıdır (Touma, 1996).

Zîryab, uda ruhu temsil eden beşinci teli ekleyerek bu sembolik anlayışlarla iyice süzölmüş, "nevbe" denilen müzik tarzını geliştirmiştir (Michon, 2007: s. 78). O, her biri vokal ve sözsüz parçaların belirli bir melodik dizi içerisindeki bileşiminden oluşan 24 "nevbe" lik bir repertuar derlemesiyle saygınlık kazanmış; daha sonra bu nevbe geleneği, büyük ölçüde XV. yüzyılın sonlarında Kuzey Afrika'ya taşınmıştır (Plumed, 2005: s. 876).

"Nevbe" belli bir sırayla dört (Fas'ta beş) melodik ve ritimli hareketler (devre) ile solo ve orkestranın eşliğiyle icra edilen ve Zîryab tarafından çeşitlemeleri yapılmış hemen batıdaki "suite" kavramıyla açıklanabilir (Michon, 2005: s. 78). Zîryab ritimli bir şarkıyla başlayan; ritimsiz konuşur gibi söylenen kısımla devam eden bir Doğu stilini uygulamıştır. Metinde ve bir müzik performansında Doğu düzenindeki gittikçe artan canlılık ve tempoyu takip etmiş; böylelikle 'vokal', 'süit' veya 'nevbe' denilen geç müzikal formun gelişimini desteklemiştir. Daha da önemlisi Zîryab Batılı İslâm dünyasında Doğu mûsikîsinin devamlılığını üstlenmiştir (Plumed, 2005: s. 876).

Shiloah, Makkari'nin Zîryab'ın icat ettiğini söylediği "Nevbe" süit formunun Tifâşî'nin bilimsel çalışmasında kesinlikle zikredilmemesinin, bu form düşüncesinin Zîryab'ın zamanında veya ondan önce de var olma ihtimalini düşündürmekte olduğunu ifade eder. Nitekim Shiloah, J. Pacholszik'in yayınlanmamış bir konferansında; Zîryab'ın yaratıcısı olmaktan ziyade yalnızca onun taşıyıcısı ve biçimlendiricisi olduğu yönünde varsayım niteliğindeki bir kaynağın varlığını öne sürdüğünü belirtir (Shiloah, 2001: s. 76).

Zîryab, uda eklediği beşinci tel ile bugün dünyayı kasıp kavuran Flamenko tarzı müziğin Endülûs coğrafyasında oluşumuna öncülük etmiştir (el-Âmirî, 2015: s. 95). İspanyol şairi F. Garcia Lorca da, Flamenkonun Endülûs'teki İslam-Arap mûsikîsinin bir uzantısı olduğunu belirtmiştir. Müzikle tedaviyi Avrupa'ya tanıtan ilk kişi de yine odur. Kuzey Afrikalılar şu an kendi müziklerinin atası olarak Zîryab'ı görmektedir. Garaudy, Zîryab'ın batıda Gregoryen mûsikîsi yerine burada profan bir mûsikînin öncülüğünü yaptığını dile getirmiştir (Garaudy, 2014: s. 269). O, mûsikîyi yalnızca üst kesimin takdir edeceği şekilde icra etmemiş aynı zamanda avama da hitap edecek şekilde icra etmiştir.

Ziryab'ın etkisi elbette kültürel hayatla sınırlı değildir. Ziryab, bilimin çeşitli dallarında kendisine atfedilen yeniliklerle de gündem olmaktadır. Örneğin; Kuzey İspanya'da kemikleri bulunan Firavun faresi (Egyptian Mongoose/Herpestes Ichneumon)'nin en az iki yüzyıl eski olduğuna; hatta MS. 800 dolaylarına denk geldiği rapor edilip; bu türün muhtemelen Kuzey Afrika'dan Endülüs zamanında İberya yarımadasına Müslümanlar tarafından getirildiği belirtilmektedir. Bu farenin kemirgenler ve yılanların arasında insanların yerleşmelerindeki kontrolü sağlamak adına getirildiği öne sürülmüştür. Buraya getirilişine dair iki muhtemel senaryo çizen arkeologlar bunların ilkinin "Arap oryantal sentezi" olarak değerlendirip, 712 dolaylarında Musa b. Nusayr gibi Arap liderleri tarafından getirildiğini veya 822'de II. Abdurrahman zamanında "Bilge Ziryab'ın saraya gelişiyle" açıklamaya çalışmaktadırlar. Ziryab üzerinde duran arkeologlar; İbn Hayyân'ın *Muktebes*'inde Ziryab için tarif ettiği işlerde herhangi bir kanıt bulamamaları üzerine bu tezden vazgeçmişler, Araplarda hayvanlar üzerine yazan âlimlere de ulaşamadıkları için ikinci senaryo olan "Berber Hipotezine" geçmişlerdir. Burada önemli olan Ziryab'ın etkisinin o denli güçlü olmasıdır ki arkeologlar bir kıtaya bir fare türünün getirilmesinin ardında bile onun ismini aramaktadırlar (Cleia, Nuna, vd., 2011: s. 3521-3522).

Endülüs müzikal mirasın tarihinin modern versiyonlarındaki retorikal olarak Ziryab'ın önemi zaten kayıtlarda bulunmaktadır. Davila, çalışmasında Fas'a olan seyahatlerinde, Ziryab'a dair karşısına çıkan kurum, grup, mekân vb birçok örnek vermiştir (Davila, 2009: s. 126) Bu örneklerle 2014 yılında Golden Thread'ın yapımını üstlendiği "The Fifth String: Ziryab's Passage to Cordoba" adlı tiyatro oyunu eklenebilir (BWW News Desk, 2014). Günümüzde Muhammed Kemal'in Suriye'de Arap âlimlerinin bir seri olarak tanıtıldığı çocuk kitaplarının ikinci serisi Ziryab'a ayrılmış; "*Ulemâ el-Arab 2: Ziryab*" adıyla yayınlanmıştır. (Kemal, t.y.) Birçok kozmetik firması Ziryab'ın ismini kullanmakta; onlarca otel, restoran vb. mekanlara Ziryab ismi verilmekte, birçok müzisyen Ziryab'a albüm ve şarkılar ithaf etmektedir. (Davila, 2009: s. 126) Kısacası o, IX. yüzyıldan günümüze kadar ulaşan bütün Endülüs müzik kuruluşlarına dönüşen repertuar ve hazırlanmış bir stilin tek başına sık sık atfedildiği kişi olarak bilinmiştir. Sonuç olarak Ziryab ismi müziğin sularına ayaklarını daldıran her müzisyen için neredeyse ezoterik bir isim ve rol model olmuştur.

SONUÇ

Hayatının başlarında Bağdat'ta İbrâhim Mevsili'nin öğrencisi, Mehdi'nin mevlâsı olan Ziryab, Endülüs'e geçerek kendi döneminde Endülüs Emevilerinin Abbasilerle rekabetinin bir figürü haline gelmiştir. O, Bağdat'taki sosyal hayatın Batı'ya Endülüs'e taşınmasında en önemli kişilerden biri olmuştur. Onun konuşması, duruşu, müziği ve diğer yetenekleriyle doğrudan Devlet başkanının beğeni ve hayranlığını kazanması toplum genelindeki etkinliğini olabildiğince artırmıştır. Onun etkisi çağları aşarak günümüze kadar uzanmıştır. Günümüzde birçok kesimin Ziryab'a kendi milliyetlerini atfetmeleri onun yetenekleri ve başarısından pay alma çabası olarak düşünülebilir. Ne olursa olsun sonuçta Ziryab, hayran olunası Endülüs medeniyetinin hayran olunası bir figürü olmuştur.

Ziryab'ın Endülüs'te yaratıcısı olmakla ünlendiği birçok yenilik, aslında o dönemde hali hazırda Bağdat'ın sosyal hayatının birer parçaları olan yeniliklerdir. Bağdat'ta yetişen ve özellikle Harun Reşid'in sarayında kendisine yer bulabilmiş olan Ziryab'ın Endülüs'ün birçok ileri gelenlerinin dahi haberlerinin olmadığı bir takım incelikleri bilmesi gayet tabiidir. Ziryab'ın yemek pişirme yöntemleri, kullandığı baharatlar, insanlara tavsiye ettiği giyim tarzı vb. birçok şey onun Bağdat'tan Endülüs'e naklettiği değerlerdir.

Ziryab figürü, Batı medeniyetinin Doğu medeniyetinden ne derece etkilendiğinin, sadece etkilenmekle kalmayıp bu medeniyetin sırtında yükseldiğinin açık kanıtlarındandır. 800'lü yıllardan 2000'li yıllara Ziryab'ın Bağdat'taki sosyal hayattaki birçok kültür ve medeniyet unsurunu Endülüs üzerinden alan Batı dünyası, farklı alanlarda hâlâ onun ismini kullanmaya devam etmektedir. Ziryab'ın müzik alanındaki yenilikleri öncelikle gitar ve Flamenko müziğinin doğuşuna etki etmiştir. Nevbe tarzı bugün hâlâ dünyanın birçok yerinde varlığını sürdürmektedir. Her günün bir saatine denk gelen makamlar ve bu makamların insan psikolojisi üzerine etkileri, enstrümanın her bir telinin belli bir huyla eşleşmesi, astrolojik unsurlarla dünyaya ait unsurların birbirine tekabül etmesi düşüncesinin Batı dünyasına tanıtılmasında Ziryab önemli bir role sahiptir. Onun pedagojik ses eğitimleri bugün hala modern konservatuvarlarda uygulanmaktadır. Batı gerek dünyayı kasıp kavuran Flamenko müziği ve modern konservatuvar pedagojik eğitimleri, gerek hitabet, gerek gastronomi ve moda ve daha birçok alanda Ziryab'ın ayak izlerindedir. Doğu ise kültür ve medeniyet alanında, hayatın bütün safhalarını temsil eden Ziryab gibi yüzlerce figüre sahiptir. Bunu da düşünerek çabamız Doğu'nun kendi öz benliğinde doğan bu figürlere sahip çıkarak ve onlara hayat vererek hayat bulması içindir.

KAYNAKÇA

- Altınöz, Meltem Özkan, (2014). '19.YY Osmanlı Mimarisi'ndeki Oryantalizmin Kaynağı ve Sirkeci Garı'nın Değerlendirilmesi', *Turkish Studies*, Volume 9/10, p., 837-852, Ankara-Turkey.
- El-Âmirî, Muhammed Beşîr Hasan Râdî (2015). *Et-Tefâulu'l-Hadârî BeyneEhli'l-Endelusi'l-Müslüimîn ve'l-İsbân en-Nasârâ fi'l-Kurûni'l-Vustâ*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Lübnan.
- Arslan, Fazlı ve Erkoçoğlu, Fatih (2009). "Endülüs'ün Sanat Güneşi Ziryab (ö. 238/852)," *İstem* Yıl: 7, No: 14, ss. 261-281.
- Brewer, Harry (July 2004). "Historical Perspectives on Health Early Arabic Medicine," *The Journal of The Royal Society for the Promotion of Health*, C. CXXIV, No: 4, ss. 184-187
- BWW News Desk (May 2014). "Golden Thread to Stage the Fifth String: Ziryab's Passage to Cordoba as Part of 'Islam 101' Initiative, (Çevrimiçi) <http://www.broadwayworld.com/san-francisco/article/Golden-Thread-to-Stage-THE-FIFTH-STRING-ZIRYABS-PASSAGE-TO-CORDOBA-as-Part-of-Islam-101-Initiative>, 20140401, (29 Nisan 2015).
- Chandler, Mario Andre (1999). *Blackness and Racial Otherness In Spanish Literature and History: From The Middle Ages to The Golden Age*, A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree for the Degree Doctor of Philosophy, Athens, Georgia,
- Chowdhury, Asrar (12 May 2013). "Ziryab: The Blackbird of Al Andalus," *The Daily Star*.
- Davila Carl (2009 August). "A Misbegotten Biography: Ziryab In The Mediterranean World," *Al Masaq* C. XXI, No: 2, Routledge Taylor&Francis Group, ss. 121-136.
- Detry, Cleia, Bicho Nuna vd. (2011). "The Emirate of the Egyptian Mongoose (Herpestes Ichneumon) in İberia: The Remains From Muge, Portugal," *Journal of Archaeological Science*, C. XXXVIII, ss. 3518-3523.
- Eburrab, Hani (Şubat 2009). "Ziryab ve Eserahu fi'l-Hayati'l-İctimaiye ve'l-Fenniye fi'l-Endelüs," *Mecelletu Câmîati'l-Kudüs el-Meftuha li'l-Ebhas ve'l-Funûn*, No: 15, ss. 263-293.
- Editor, (May 16, 1993, Sunday). "Travel/Great Civilisations of the World - Moorish Spain: Where to Go and What to See", *The Independent (London)* Section: The Sunday Review Page, s. 61.
- Editor (1 Ocak 2006). "The Spanish Menu," *The New York Times*.
- Editor (18 November 2014). "Ziryab Offers Best Tapas and Wine in Barcelona", *Global English Middle East and North Africa Financial Network*, from *Library of Congress Information Bulletin*, C. 55, No: 15, ss. 324-325.
- Farmer, Henry George (1913-1936). "İshak al Mawsili" *E J Brill's First Encyclopaedia of İslâm*, C. I, The Netherlands, ss. 97-98.
- Farmer, Henry George (1929). *A History of Arabian Music to The XIIIth Century*, Burleigh Press, Bristol.
- Farmer, Henry George and Neubauer, E. (2014). "Ziryâb," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: S. Bearman and others, Reference: Bogaziçi University, (Çevrimiçi) http://0referenceworks.brillonline.com.seyhan.library.boun.edu.tr/entries/encyclopaedia-of-İslâm-2/zirya-b-SIM_8172 18 December 2014.

- Garaudy, Roger (2014). *Endülûs'te İslâm Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Goodwin, Godfrey (28 Mayıs 1989). "A Crucible of Cultures in Andalusia," *The New York Times*.
- Güler, İrfan (Yaz 2005). "Ziryab: Flâmenko'nun Babası ya da Unutulmuş Bilge Bir Kürdün Hikâyesi," *Serbestî* No: 21, ss. 49-54.
- Haines, Charles Reçinald (1889). *Christianity and Islam In Spain, A. D. 756-1031*, Publisher: World Public Library Association, London.
- Hichcock, Richard (1995). *The "Kharjas": A Critical Bibliography*, No: 1, Grant&Cutler, Valencia.
- Hifnî, Mahmûd Ahmed (ty.). *Ziryab: Ebû'l-Hasan Ali b. Nâfi' Mûsîkar el-Endelûs, Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme*, Kahire.
- Hilarian, Larry Francis (May, 2005). "The Structure and Development of the Gambus (Malay-Lutes)," *The Galpin Society Journal*, C. LVIII, Published by: Galpin Society Stable, ss. 66-82.
- Houtsma M.T. & T. W. Arnold & vd. (1998). "Ziryab," *Müceza Daireti Maarifi'l-İslâmiye*, C. 17, Tahkik: Zeki Hurşid, Ahmed Şentenâvi, vd., Merkez el-Şarika li'l-İbdaü'l-Fikri, 1. Baskı, ss. 5254-5256.
- Houtsma, M. Th. vd. (ed), (1913-1936). "Ziryab" *Encyclopaedia of Islam*, First Print Edition: ISBN:9789004082656.(Çevrimiçi)http://referenceworks.brillonline.com.seyhan.library.boun.edu.tr/entries/encyclopaedia-of-İslâm1/zirya-b COM_0219, 18 December 2014.
- İbn Dihye el-Kelbî, Ebi'l-Hattab Ömer b. Hasan (1954). *El-Mutrib fi Eş'ari Ehli'l-Mağrib*, yay. İbrahim el- Ebyârî vd., Matba el- Emirîye, Kahire.
- İbn Haldun (2009). *Mukaddime 2*, yay. Uludağ Süleyman, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (1991). *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul.
- İbn Hayyân (1994). *el-Muktebes min Enba' Ehli'l Endülûs*, yay. Mahmud Ali Mekki, Vezaret-i Evkaf, Kahire.
- İbn Hayyân, Hayyân b. Halef (2003). *es-Sifrü Sâni Min Kitâbi'l-Muktebes*, yay. Mahmud Ali Mekki, 1. Baskı, Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad.
- İbnu 'Abdurabbih, Ahmed b. Muhammed (1983). *İkdu'l-Ferid*, yay. Abdülmecid Tarhini, C: VII, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbnu'l-Kütiyye, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer (1989). *Tarihu İftitâhi'l-Endelûs*, yay. İbrahim Ebyari, 2. C., 2. b., Daru'l-Kitâb el-Masri, Kahire.
- İbrahim, Hasan (19.12.2006). "Tarih el-İslâm: el- Asr el-Abbâsî" *el-Meda's-Sekâfiye*, Sayı: 337.
- İsfahânî, Ebu'l Ferec Ali b. El-Hüseyn (2008). *Kitâb el-Agâni*, C. V, 3. b. yay. İhsan Abbas, İbrahim es-Sâfin, Bekir Abbas, Daru's-Sadr, Beyrut.
- Johnson, Virginia W. (2010). *America's Godfather*, The Florentine Gentleman, Estes and Lauriat, Boston, 1894.
- Kanar, Mehmet (2010). *Farsça Türkçe Sözlük*, 2. b. Say, İstanbul.
- Karaelma, Barış, "Endülûs'te Müzik Hayatı Üzerine Bir İnceleme," *İstem*, Yıl: 8, No: 15, ss. 29-42.
- Kemal, Muhammed (ty.). *Ulemâ el- Arab 2 Ziryab*, Rabie Publishing House, Halep.
- Kugay, Kutay (Summer 2007). "The Way of Kurdish Music," *Sing Out* C. LI, No: 2.
- Lewis, Paul (10 Mart 2006). "Charting The Lost Innovations of Islam," *The Guardian*.

- Makkari, Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed (1968). *Nefhu't-Tib min Gusni Ende-lüs er-Retib*, yay. İhsan Abbas, C. III, Daru's-Sadr, Lübnan.
- Michon, Jean Lous (2007). "Music and Spirituality in İslam," *Voice of İslâm Voices of Art, Beauty and Science Volume Four*, Vincent J. Cornell, Ed. Praeger Publishing Grup, ss. 59-87, London.
- Nash, Elizabeth (2005). *Seville, Cordoba and Granada: A Cultural History*, Oxford University Press, New York.
- Ocak, Ahmet (2009). 'Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri', *Turkish Studies*, Volume 4/3, Spring, p., 1622-1647, Ankara-Turkey.
- Özdemir, Mehmet (2013a). *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Özdemir, Mehmet (2013b). *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Perkins, Clara Crawford (1911). *Builders of Spain*, Henry Holt and Company, New York.
- Petridis, Alexis (10 November 2006). "Folk Music Leap of Faith," *The Guardian*.
- Plumed, Jesus de Prado (2005). "Ziryab, Abu'l Hasan Ali bin Nafi," *Medieval İslamic Civilization: An Encyclopedia Routledge Encyclopedias of The Middle Ages*, C. 1, A-K İndex, Psychology Press, New York, ss. 875-876.
- Reynolds, Dwight F. (August 2008). "Al Makkari's Ziryab: The Making of A Myth," *Middle Eastern Literatures*, C. 11, No: 2, ss. 155-168.
- Robert, W., Lebling, Jr. (Temmuz/Ağustos 2003). "Flight Of The Blackbird" *Saudi Aramco World*, C. LIV, No: 4, ss. 24-33.
- Serjeant, Robert Bertram (1951). "Michigan Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest," *Ars Islamica*, Vol. 15/16, Published by: Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution and Department of the History of Art, University of Michigan, ss. 29-85.
- Shiloah, Amnon (2001). *Music in the Worldwide of Islam: A Sociological-Cultural Study*, Wayne State University Press, Michigan.
- Sigrid Hunke (1993). *Şemsü'l Arab Testa'u Ala'l Garb*, çev. Faruk Said Beydun, Dâru'l- Cil,8. Baskı, Beyrut.
- Tavukçu, Orhan Kemal (2007). 'Edebi Metinler Işığında Doğu Kültürlerinin Batıya Etkileri ve Batıda Türk İmgesi', *Turkish Studies*, Volume 2/4, p. 750-762, Ankara-Turkey.
- Touma, Habib Hassan (1996). "Arab Musical Life Throughout History," *The Music of The Arabs*, Amadeus Press, (Çevrimiçi), http://acC:teachmideast.org/texts.php?module_id=5&reading_id=45&sequence=3, 24 Mart 2015.
- Turabi Ahmet Hakkı (1997). "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No: 13-14-15, İstanbul, ss. 225-248.
- Weisbard, Eric (31 October 2004). "The Ancestors of Pop," *The New York Times*.
- Wier, Ernest Albert (1938). "Ziryab," *The Macmillan Encyclopedia of Music and Musicians*, C. II, The Macmillan Company.
- Zirikli (1980). Hayreddin, *A'lâm Kâmûsu't-Terâcim*, C. V, 5. b., Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut.

SABRİ F. ÜLGENER'DE EDEBİ METİNLERDE SOSYAL GERÇEKLİĞİN KEŞFİ VE ENTELEKTÜEL KİMLİĞİ

Abdullah TAŞKESEN*

Öz

Türk bilim dünyasının hukuk, iktisat tarihi ve toplum bilimci olarak tanıdığı Sabri F. Ülgener'in mütefekkir ve entelektüel yönünün bilim hayatımızda hak ettiği yerde olduğu söylenemez. Ülgener, nev-i şahsına münhasır kişiliği, sosyal olayları farklı açılardan gözlemleyen ve analizler getiren yanı ve dönemi itibarıyla hâkim sosyal bilim anlayışının sınırlı perspektifine yöntem alanında yenilikler sunmaya çalışmış önemli bir bilim insanıdır. İktisadi ve sosyal olayları analiz ederken sadece olgusal ve ham bilginin derlenmesi yerine toplumun kadim sosyal alışkanlıkları ve değer yargılarını da göz önünde bulundurmaya yönelmiştir. Bu yanı onu cari sosyal bilim alanında üzerinde çok durulmayan "ahlaki kodlar", "zihniyet dünyası", zihniyet ve iktisat arasındaki ilişkiler üzerine düşünmeye yönelmiştir. Bu konularda Türk sosyal bilim alanında öncü çalışmalar yapmasına rağmen Ülgener'in entelektüel ve akademik girişiminin bir bakıma eksik kaldığı ve yeni kuşaklar tarafından yeterince değerlendirilemediği söylenebilir. Bu makale Ülgener'in belirtilen özgün yanını tekrar hatırlatmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İktisadi Zihniyet, Zihniyet Ve Ekonomi, Ahlak Ve Ekonomi, Zihniyet Dünyası

Abstract

SABRİ F. ÜLGENER: THE DISCOVERY OF SOCIAL REALITY IN LITERARY AND HIS INTELLECTUAL IDENTITY

Sabri F. Ülgener, known as a legist, economic historian and sociologist in Turkish scientific community, said not to be the place he deserves as a thinker and intellectual in the realm of Turkish scientific life as a whole. Ülgener is an important social scientist, who has a sui generis personality, social events as observed from different angles and analysis procedure and who limited perspective of the dominant social science understanding of his era, he has been tried to present important innovations in the field of human sciences methodology. While analyzing economic and social events, he has considered social habits and value judgments of society instead of compiling factual information and raw data. This distinctive feature of him, it has led to reflect on him "moral codes", "world of mentality" and the relationship between mind and economics. Although he doing pioneering works on these issues in the Turkish social sciences, it can be said that his intellectual and academic initiatives remain lacking in a sense of not adequately assessed and be told by the new generations. This article aims to remind its original character Sabri Ülgener specified.

Keywords: Economic Mentality, Mentality and Economy, Ethics and Economy, World of Mentality

* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Kişiliği, Sosyal Olaylara Bakışı ve Çözüm Yöntemi

Sabri Ülgener; 8 Mayıs 1911 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. Hukuk Fakültesini bitirdi ancak daha çok iktisatçı ve Sosyolog olarak bilim hayatında tanındı. Babasının son dönem Osmanlı ulemalarından biri olması ve sarayda itibar görmesi ayrıca şehzadelere ders vermesinin de Ülgenerin kişiliği üzerinde büyük etkisi olmuştur. Ayrıca babası cumhuriyet döneminin de ilk İstanbul müftüsüdür. Eserlerinde ve sosyal yaşamında onu diğer bilim insanlarından ayıran belirgin özellik Doğu ve Batı toplumlarını iyi bilmesi ve doğu toplumlarında yaşanan sorunların özünde "zihniyet" sorununun belirgin olarak öne çıkışını fark etmesi ve çok genç yaşlarda ülkenin sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlarına kafa yormasıdır. Olayları analiz ederken geleneğin katı tutum ve yaklaşımlarını kabul etmediği gibi kapitalizmin çatışmacı (Konflikt) modelini de kabul etmemiş, aksine uzlaşmacı modeli benimsemiştir. Sosyal hayatta insanların katı tutum, davranış ve dogmatik eylemlerinin müsebbibi olarak ideolojik yanlış uygulamalara bağlar. O her konuda insan ögesini merkeze almış ve bunu her türlü ideoloji, katı tutum ve davranışın dışında tutmaya çalışmıştır.

Ülgener, esasen iktisadın felsefeden, tarihin sosyolojiden, kültürün sosyal hayattan bağımsız olmadığını kavramış, bunlardan biri hakkında bir şeyler söyleyebilmek için ötekiler hakkında da epey bilgi sahibi olmak gerektiğini kavramış bir bilim adamıdır. Bu çerçevede Ülgener'in çok yönlü ve çok boyutlu bilim adamlığına vurgu yapan Uğur'a göre Ülgener, İktisattan sosyolojiye, sosyolojiden tarihe ve hatta ilahiyata kadar uzanan çeşitli disiplinlerin verilerini zihniyet araştırmalarında kullanabilen, bütün bu alanları birbiriyle ilişkilendirebilen, iktisatçılığı, tarihçiliği, sosyologluğu kendi bilimsel şahsiyetinde bir araya getirebilmiş ve Türk sosyal bilim geleneğinde örneğine az raslanan bir bilim adamıdır.¹ (Acar, Bilir,2014115).

Evkuran'a göre ise Ülgener'in başat kavramı zihniyettir. Son çalışmalarından birinin sunuş bölümünde zihniyet kavramından söz ederken ondan "*bizim eski ve emektar konu*"¹ diye söz eder. İlk ve son çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda onun zihniyet ve belirli bir dönemin zihniyet yapısının nasıl ortaya konulacağına yönelik artan ve derinleşen ilgisi kolayca fark edilir. Zihniyet ile ideoloji kavramları arasında bir benzerlik varsa da aslında bu ikisi farklıdır. İdeoloji daha çok dünya görüşü anlamında belirli bir toplumsal sınıfın ya da kesimin hayata, topluma ve geleceğe bakış tarzıdır. Bu aynı zamanda değerleri ve ilkeleri de içerir. Zihniyet, ideolojiden daha derinliklidir ve belki

1 Akt. Özkiraz,Ahmet (2007). "Sabri F. Ülgener'de Zihniyet ve Gerikalmışlık", İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, No: 36,ss.35-59.

yüzyıllardır süren bir zaman sürecinde oluşan ve belirli bir toplumun bilinçaltında yerleşen, bireyleri insiyaki şekilde davranışa iten manevi yapıdır. İdeoloji ile zihniyetin birbirinden ayrıldığı keskin nokta, birinin bilinçli bir sistem diğersinin ise bilinçaltından gelen bir yapı olmasıdır ve çarpıcı olan şudur ki, her ne kadar tüm ideolojiler, kendilerini öteden beri süregelen bir zihniyet biçiminde sunarak normalleşmeye çalışsalar da, ideoloji kısa zamanda zihniyete dönüşemez. Pek çok enternasyonal ideolojinin, güçlü toplumsal elit elinde bir süre uygulanmasının ardından tutunamayarak kendini toplumun zihinsel kodlarına uyarlamak zorunda kalmış olması gerçeği de bunu kanıtlar (Evkuran, 2011,396).

Ülgener ortaçağ toplum ve iktisat ahlakının en temel özelliğini dünya karşısında pasif bir tavra yol açan “mesafe bilinci” olarak görür (Özki-raz,2007,45). Madde, çevre ve zaman boyutlarına yakın veya uzak ölçüleri ile bir çeşit mesafe alış. Söz konusu olan yalnız maddi objektif ölçülerle dıştan değil, fakat sübjektif değer ölçüleri ve tercihleri ile içten doğru mesafe tayinidir. Dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına ve adamakıllı işinmiş gibi yaklaşım veya her birine gerektiği kadarının üstünde soğuk bir mesafe alış! İktisat ahlakı tam bu noktada, madde, çevre ve zamana karşı mesafelenmenin ölçü ve sınırlarını düzenleyici normatif kurallar olarak devre içine girmiş olacaktır. (Ülgener, age,1981 (a). İktisadi faaliyetler karşısında insan unsurunu incelerken ilişkilerin mesafe bilincini ve ayrı ayrı ahlak bilincini şöyle açıklar:

- a) İktisadi faaliyet en başta insanla madde arasında ilişki kurmakla başlayan bir sıra fiil ve harekettir. O halde madde (mal ve servet) karşısında sübjektif yargıları ile her defa ayrı ve değişik bir insan!
- b) İktisadi faaliyet, başka bir görüntüsünde, kişiyi üretici, tüketici ve mübadele tarafı olarak en yakın komşuluktan en uzak çevreye kadar başkaları ile ilişki kurmaya götüren fiil ve hareketlerdir. O halde, bütün bu ilişkiler önünde yine değer ölçüleri ve tercihleri ile ayrı bir insan!
- c) İktisadi faaliyet nihayet, bir başka açıdan, kıt kaynakları bugünkü ve gelecekteki ihtiyaçlara bölüştürme demek olduğuna göre, değişik derecelerde gelecek kaygısı ve o noktada yine değer ölçüleri ve tercihleri ile ayrı bir insan!(Ülgener, age,1981(a),30).

Ülgener, Doğu toplumlarında başarısızlıkların altında güven eksikliği ve atıl zihniyet algısının yattığına inanır ve ayrıca sosyal bilimlerin birbirlerinde yararlanma zorunluluğuna inanır. Sosyal bilimlerin hangi alanı olursa olsun bir sosyal bilimin diğers sosyal bilimle ilintili olduğu, ondan yararlanmasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Ona göre sosyal bilimlerde yaşanan başarısızlıkların altında ideoloji ya da zihniyetin olduğunu unutmamak gerekir. Babasının son dönem Osmanlı

âlimlerinden biri oluşu, saray tarafından hürmet görmesi, padişah çocuklarına özel ders vermesi, öyle ki, cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsü (Mehmet efendi) oluşunun yanı sıra anne tarafının soylu ve asil karakteri genç ülgener'in kişiliği üzerinde etkili olmuştur. Babasının bireysel ilgisi kadar arkadaşlarının özel sohbetlerine oğlunun da katılmasını sağlaması ülgener'in hem eğitim kalitesi hem de kişiliği üzerinde etkin olmuştur. İslami konulara vukufiyetinin altında babasından aldığı özel ders ve İslami terbiye olduğu söylenebilir. Pozitivist ve seküler perspektiften dünyayı analiz etmek isteyen batılı aydınlarla İslami açıdan mükemmel analizler yaptığını görmekteyiz. Mesela İslam'ın dünya'ya kavramsal olarak nasıl baktığını açıklarken; "İslam "dünya"ya nasıl bir bakış açısı getirmiş, dünya nimetlerine dıştan ve içten (madde ve ilgi tarafı ile) ne ölçüde bir yaklaşıma hak tanımıştır?"

Önce, sanırız, şurasından başlamak gerekecek: İslam kirli ve günahkâr bir varlık olarak "dünya"yı dışta, yani eşyanın maddesinde değil, içte (ilgi tarafında) arar. Bir hadiste de denildiği üzere : **"Her ne şey ki seni Rabb'inden çekip kendisi ile meşgul ederse dünya işte odur"**! Öylece, uzağında durulması gereken bir süfli varlık – "dünya-varsa o içimizde aranacak demektir. İlgi tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görüntüleri olarak mal mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyamıza hükmetmeye kalkmadıkça, yiyecek, içecek, giyecek v.s. olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur: **"... Yerden çıkarıp Hakk Taalaya ait olan zıynet ve nimetleri ve pak rızkları kim haram etti?"**² (Ülgener, 1981 ,55). İktisat tarihi bağlamında batılı Tarihçilerin İslam'ı "feodal yapılı bir din olarak" takdim etmelerini hem toplumsal hem de dini analizler ile bilimsel açıdan düştükleri hataları analiz edebilecek kadar uzman olduğunu gösterebilmiştir. İslam'ın, mala ve mal varlığına değil, kibir ve gurur metaı, çokluk yarışı olduğundan karşı olduğunu söyler. Ülgener Weber ve bir kısım batılı tarihçilerin İslam'ın sosyal yapısını ve İslam'ın feodal yapılı bir din olduğunu kabul etmeyerek ileri sürdükleri tezleri eleştirerek bilimsel analizlerini şöyle sunmuştur.

"İslam'ın her halde kendini kısa zamanda "dünya"ya uydurmayı başarmış bir din olduğuna şüphe yoktur. Bu uyumu, önünde hazır bulunduğu toplum yapısına (özellikle feodal yapıya) körü körüne teslimiyet manasına kadar vardırırmamakla beraber, dinin dünya nimetleri karşısında mü'mine oldukça geniş bir yaklaşım payı tanıdığı rahatlıkla söylenebilir. Üçlü yaklaşım ölçüsüne (eşya, çevre ve zaman ölçülerine) dönerek o yoldan bazı ayrıntılara varabiliriz "der ve yaklaşım ölçülerinin insan hayatındaki önemini ve davranışlarımız üzerindeki rolünü izahatlarının sonunda hadis-i şerif ile destekleyerek sonra şöyle açıklar:

- a) Dünya malı:** Kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye kalkışmadıkça hoşgörü ile karşılanır, hatta teşvik görür.
- b) Çevre ilişkisi** kan bağılığına veya en yakın komşuluk münasebetine dayalı bir aşiret ve cemaat çerçevesinin üstünde ve ilerisindedir. İslam, düşman kabileleri dahi birleştirici rolü bir kenara, çile ve ruhbanıyeti kesin olarak ret etmekle sosyal ilişkileri kapalı hücre kadroları dışına taşırmakta belki en önemli rolü oynamıştır...
- c) Zaman** bilincinin dahi bugünden ileriye tolerans ölçüleri içinde tutulduğunu söylemekte hata yoktur. Geleceğin görünen ve görünmeyen ihtiyaçlarına bir miktar tasarrufla hazırlıklı olmak ve o sayede dara düşmemek (ve düşürmemek) için bugünden ileriye – “yarın” ı – düşünmeyi İslam daima teşvik etmiştir. Bir Hadis'te de denildiği gibi: **“Ehli ayalının bir yıllık geçimine medar olacak rızık ve zahire toplamak kişinin diyanetine ne güzel destektir”!** (Ülgener, age, 57).

Salt seküler ve dünyevi bilimler ile ilgilenmemiş, İslami ilimlere de derinlemesine vakıf olduğu görülmektedir. İslami ilimler yanı sıra, Arapça ve Farsçaya vukufiyetinde sosyal çevresi kadar babasının da büyük rolü olmuştur. İlmî olgunluğu hayatının her evresinde gerek meslek yaşamında gerekse akademik hayatında görmek mümkündür. Muarızlarını yermeyen, tasvip etmediği fikir ve düşünceleri akademik bir lisan ve üslup ile ahlak ölçüleri dâhilinde ifade etmek naifliğini gösteren bir aydın, entelektüel ve akademisyen. Batıda kazandığı her türlü bilimsel bilgi ve değerleri bizde hayata geçirme ve yorumlamanın önünü açan bir şahsiyet. Ülgener'i tanıma şansı bulmuş her kademede insanın uzlaştıkları ortak nokta onun etrafına örnek davranış, sağlam karakter, erdemli tavır ve alicenap duruşu olmuştur. Ders anlatırken sergilediği adil tutum ve davranışından etkilenen yüzlerce genç bugün ülkemizin gerek akademik gerekse devletin en saygın kademesinde görev almasına vesile olabilmüş nadir akademisyenlerimizden biri sayılır. Dürüst, ahlaklı, adil, etrafına pozitif davranış ve güven telkin eden karakteri Türk bilim dünyasında yüzlerce donanımlı ve saygın bilim insanının yetişmesine öncülük etmiştir. Onun öğrencileri ve çevresindeki aydınlar tarafından kabul gören saygınlığı ilmin izzetini koruma ve ilmi asla ideolojiye feda etmeme erdemli duruşudur. Bu asil davranış akademik camianın her kademesinde takdir edilmiştir.

Sabri Ülgener, derslerinde beklentileri doğrultusunda ideolojik bir tavır içerisine girebilir, ya da üzerine bunca titrediği bilimsel objektifliği herhangi bir dünya görüşünün emrine verebilir miydi? Bir coşku seline karşı duran ağır başlı tavrıyla gerçekten de ekonominin alt yapı

değişikliği ile ulaşacağı iktisadi refahın önüne taş mı koyuyordu? Aslında o objektif bilgi verilerine ihanet etmek (müdahane-i âliman), bu yolla genç ruhları tütsülemek ve topluma yön vermek gibi bir misyona hiçbir vakit bulaşmadı (Sayar, 1998,161).

Derse ve konuya hâkimiyeti, aileden almış olduğu sağlam kişilik ve terbiye kadar gerek yurt içi gerek yurt dışında tanıştığı bilim insanlarının rolü büyük olmuştur. Ayrıca Oxford, München, Kolombiya Üniversitelerinde bulunması ve hocalık etmesinin de büyük katkısı olmuştur. Akademik hayata atılmasını etkileyen önemli nedenlerden biri de Hitlerin katı tutum ve yönetim anlayışından kaçan ve 1933 de İstanbul Darülfünunda istihdam edilen Alman bilim adamlarının etkili olduğu da söylenebilir. İlmi Objektifliği hem öğrencileri hem de akademik hayattaki bütün arkadaşları tarafından takdir ile karşılanmıştır. Bu bağlamda hakkında fikir ileri süren;

Selim İleri'ye göre Ülgener:

... Modalaşma eğilimi gösteren hemen her şeyle, ideolojiden kılıya her şeyle münasebetinde nesnel kalmayı yeğlediği için, günün sözcüleri arasında yer almayacaktır.³ Sayar'a göre; Sabri Ülgener İktisat Fakültesi'ndeki Türk soluna mensup hocaları daha geniş bir gurup içerisine, Marxist aydın sınıfına dâhil etmiş ve genel bir değerlendirmede bulunmuştu.

... Ama öğrencisi öyledir de öğreticisi başka türlü mü? Hayır, O da kendini kürsüde objektif bilgi vermek yerine veya bu ideolojinin sözcüsü, savunucusu, hatta peygamberi olarak görmeye başladı mı artık ilmin de, objektifliğin de sonu görünmüş olur⁴(Sayar (a) age,162.

İktisat zihniyeti ve iktisat ahlakını ele alırken, İnsanı çoğunlukla devre dışı bırakarak olup bitene sadece mal ve para akımı gözünü bakmayı alışkanlık haline getirmişiz. Dizi dizi rakamlar, formüller, göz doldurucu gösteri ve göstergeleri! Hepsi iyi ve hiç birine bir diyeceğimiz yok! Ancak bütün bu dizileri ve matematik bağlantıları temelde ruh ve mana tarafı ile doldurup canlandıracak unsuru- insanı- hiç yokmuş gibi düşününce işin rengi değişiyor. Ekonomik düzenin son kertede insan davranışımızla belirlenmiş olacağını kolaylıkla gözden geçiriyoruz (Ülgener,1981,15). Sombart'ın 1920'lerde "Modern Kapitalizm"i kaleme alırken en fazla yakındığı nokta da bu idi: Aradan canlıyı çıkararak ekonomiyi cansız madde yığınları olarak görmek! Hani Goethe'nin Mefisto ağzından söylediği gibi:

**"Kim bir canlıyı tanımak ve anlamak isterse,
İlk işi ruhunu kovmak oluyor!"⁵**

3 S.İleri, op. Cilt., (1988), s.85. Sayar (a) age,162.

4 SFÜ., op. Cilt., (1977), s.35; op.,(1983), s.89. Sayar, age.s.162.

5 Wewrnwr Sombart, Der moderne Kapitalismus, Cilt 1 (erster Handband) sah. 24, 1928.

Ülgener sosyal yaşamın her döneminde merkeze insanın oturtulması gerektiğine inanır. Goethe'nin aksine; Analize insansız değil, insandan başlamak gerekir ve "iktisadi yaşayış, nerede ve hangi zamanda olursa olsun, yalnız mal ve eşya yığınlarının bir araya gelişinden ibaret bir madde dünyası değildir. Bütün o yığınların altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile "i n s a n" gerçeği yatar. Kapitalizmi, söz gelişi, kapitalizm yapan yanlış dış görünüşü ile para, sermaye akımı yahut o akımların gövdeleştirdiği kuruluşlar değil, aynı zamanda ve belki daha önemli ölçüde çağın tipik insanının davranış biçimi, tercihleri ve bütün bunların toplam ifadesi olan yaşayış normlarıdır. Pre- kapitalist insan için de aynı şey söylenebilir. O da içinde yaşadığı dış kalıpların basit bir fonksiyonu olmaktan çok çevreye ve maddi eşyaya belli bir bakış açısı ile kısaca bütün bir iç dünyası ile karşımıza çıkar (Ülgener, 1983, 16).

Batının doğu toplumlarına ticarete galip gelmesini iktisadi nedenlerinin yanı sıra "deniz ticaret yolunu kervan ticaret yolu" zihniyeti ile karşılaştırmış ticarete geri kalışın sebeplerini coğrafi nedenleri ile ileri sürerek zihnimize başka bir bakış açısı sağlamayı öngörmüştür.

Evela, Garp dünyasını Akdeniz üstünden Yakın Şarka bi-tiştiren transit yolunu ve o istikametteki ticaret mihverini terk ederek Atlantik kıyılarına çeviren saikler meçhulümüz değildir: Tahakküm ve istila hırsı, keşif ve macera arzusu, altın ve baharat düşkünlüğü, umumiyetle kar hevesi. Bahusus şu sonuncu noktada açık denizin, göze alabilen için, karadan(bol ve ucuz nakliyat sayesinde) daha karlı olduğu bugün ispata muhtaç olmadığı gibi, geçmiş asırlarda da bilinmeyen bir hakikat değildi; "Deniz seferinde eğerçi kiassı (kar) bol ola amma zahmet ve ziyana artuğ olur"⁶ (Ülgener, 1991, 138).

Ülgener'e göre meydana gelen bütün iktisadi faaliyetlerin temelinde iktisadi zihniyet ve iktisadi ahlak yatmaktadır. Eğer bir toplum iktisadi hayatta doğru karar verebilecek bir zihniyete sahip değilse bunamlar yaşamaya mahkûmdur (Torun, Duran, 2010, 75).

Ticarete esnaf zihniyetinin gayri meşru yollara sapışını, haramın helal kazanca bulaşmasını iktisadi ahlakın nasıl yozlaştığını bir şair edası ve naifliği ile övgü ve yergiyi öyle ustaca işlemiş ki, meslek erbablarının bunlardan nasibini almaması mümkün değildir. Ticari zihniyetin nasıl kıymet alçalmasına maruz kalacağını ve bozulma başlangıcını şöyle anlatır;

6 Keykavus: Kabusname, sah:265. (Miladi 11. Asırda yazılmış ve bilahare 15'inci asrın ilk yarısından Mercimek Ahmet tarafından farsça aslından Türkçeye çevrilmiş mühim bir kaynak; Eski Türkçe Metinler, M. Eğ. Bk. 1944).

“Bu alçalış, her şeyden evvel, geçim ve kazanç yollarının kirliliğinden ileri gelmektedir: ... Esnaf sayısı gittikçe artarken, ham madde kaynaklarının ve umumiyetle sürüm ve geçim imkânlarının o artışa adım uyduramayışı birçoklarını, helalinden kazanamadıklarını eğri ve bulanık yollarda aramaya götürecekti. Ham maddeden kısma ve kırma; kalfa ve çırak ayartma; yalan yemin ve sahte teminatla müşteri çevirme v.s. hep bir zaruretini doğurduğu karanlık ve bulanık kazanç şekilleridir (Ülgener, 1991, 155). İktisadi zihniyette yaşanan olumlu ya da olumsuzlukları açıklarken gâh iktisatçı, gâh Edebiyatçı, gâh şair, gâh hiciv üstadı olarak karşınıza görürsünüz Ülgeneri. Bu bağlamda Onu diğer bilim insanlarından ayıran bariz özelliklerin başında bilgi, donanım ve kapasite ile donanmış entelektüel ustalığını her alanda ustaca kullanabilmesidir: Mesleğini icra ederken Edebiyatın tüm alanlarına hâkim olduğu görülür, aynı zamanda da ifade ve düşüncelerini usta bir sanatçı gibi anlamlı ve anlaşılır bir şekilde açıkladığı görülür. İfadelerini zaman zaman şiir zaman zaman ise nesir olarak kullanır. Bu da konuya hâkimiyet kadar okuyucu ve dinleyicinin de sıkılmamasını sağlamıştır: Sümbülzade Vehbi'nin hiciv ve tenzil edebiyatına mal olmuş bazı manzum kıtaların mısralarını şöyle anlatır:

**“Sınıf-ı esnafta yoktur insaf,
Yani nadir bulunur sinesi saf.
İderek hileye sarf-ı mecdut Anların aklı olur akl-ı yahud
Bezi ider mel'anete makduru
Ustadan öyle alır düsturu
Kızbi sermaye edüp hilei kar
Düşürür dümene enva-i şikar
Nazarı dirhem-ü dinardadır
Çıkacak iki gözü kardadır!”** (Ülgener, 1991, 156).

Ülgener Sümbülzade Vehbi'nin esnafa karşı hicivlerini şahsi bir kaygı ve öç alma hırsına değil, aksine bir dönemin ticari zihniyet anlayışını nazar-ı dikkate vermektedir. Yine esnafla ilgili; Çarşı ve pazarların çeşit çeşit satıcı, dükkâncı ve tezgâhtarları da müşteri ayartma, aldatma ve çevirme ile esnaf arasında ismi en kötüye çıkanlardır. Evliye Çelebi başmakçı ve tuhafiyeciler hakkında şöyle demişti: **“Müşterileri fûruht ideceği zaman âlim – Allah deyu ikna ideler. Her pabucu beş akçe kar ile satmaya razı değil bir alay bıyığı tıraş, gözleri sürmeli biinsaf kavimdir... Açmaz ol besmelesiz dükkânı – Aldatır bulsa veli şeytanı”** (age, 156) beyitlerinin bu tip esnaf için söylendiğini zikreder. Kazanma ihtirasının insan ve toplumlarda yaratacağı yıkımların olumsuzluklarını zikrederken; Kazanma ve zenginleşme hevesi, mutat iktisadi yollarda tatmin edilmeyince, birikip yığılan ihtiras seline başka yollarda boşalma imkânları arayıp

bulmak kaçınılmaz bir zaruret halini alır. Meseleyi burada, kazanç hevesiyle ona yetecek iktisadi imkânlar arasında bir nevi nispetsizdik ekinde dikkate alabiliriz; bir tarafta, geçim sahası asırdan aşırı daralır ve ufalırken, diğer tarafta kazanç hevesi insan tabiatının değişmez icaplarından olduğu için aynı ölçüde baskı altına alınamazdı; öyle olunca, normal yatağından doyurulamayan o heves, üst üste birikmiş bir ihtiras seli halinde, elbette kenarlara ve dışarıya basıp dağılacaktı (age,158). Aynı şekilde Bezirgân⁷ için koyduğu teşhis “*Bezirgân gerek dilir (gözü pek) ola, korkak olmaya, başın ve malın kayırmaya. Zira ki korkaklığında eğerçiki ziyan etmeye, assı (kar) dahi etmez neteki ulular demişlerdir: Korkak Bezirgan ne assı eder ne ziyan.*”

**“Tacir ki mal baş ele revan ola
Korkaklık itse assı cümle ziyan ola
Korkak ne assı ne ziyan ide dediler
Haşa sözünde anların kim yalan ola”⁸**

İbn Haldun da Cür’et ve cesareti ticaretin belli başlı şartları arasında sayıyordu. Ona göre tacir: “**husumete kadir, hisap ve kitapta mahir**” olmak gerekir (age,134). İktisadi konuları ele alırken salt formel bilgi ile birlikte ticari ahlakı, ahlaklı tüccarın vasıflarını ve ticaretin sosyal hayatta ki, rolünü de sosyolojik olarak analiz etmiştir.

Sonuç

Ülgener bilim dünyasının geleneksel paradigmasının sınırlarını zorlamış, zaman zaman kendine has ve tek başına paradigma oluşturacak kadar bilgi, deneyim ve tecrübeleriyle diğer disiplinlere vakıf bir şahsiyet olma özelliği onu diğer bilim insanlarından ayıran en öncelikli etken olmuştur. Ülgener i sadece bir bilim adamı olarak görmek ve kabul etmek bizleri yanıltabilir. O bilim adamı olmanın yanı sıra aynı zamanda irfan sahibi bir şahsiyettir. Üstlendiği ağır bilim adamı kişiliği ile birlikte aynı zamanda bir medeniyet ve kültür taşıyıcısı olduğu söylenebilir. O bilim penceresine sadece iktisat, Tarih, sosyoloji ya da hukuk penceresinden bakmamış adeta edebiyat, tarih ve hukuku harmanlayarak analiz edebilen ender bilim adamlarımızın başında gelen bir şahsiyettir. Onu diğer bilim insanlarından özgün ve farklı kılan yerel fikir ve değerler yerine evrensel fikir ve değerlere uygun özgün fikir ve düşünceler üreten, taklitçiliği tasvip etmeyen, farklı bakış açıları ile analizler yapabilen bir değerdir. Eserlerinde bize verdiği mesaj, İslam’ın gelişmenin önünde bir engel olmadığı aksine İslam’ın çalışmayı ve gelişmeyi teşvik eden bir anlayışa sahip olduğunu zikretmiştir. Başarısızlıkların kaynağında yetersizlikler değil zihniyet sorununa dikkat çekmiştir.

7 Bezirgan: Farsça bir kelimedir; Tüccar, alış verişte kar amacı güden kimse.

8 Kabusname, sah. 256 ve dev.

KAYNAKÇA

- Evkuran, Mehmet. İktisat sadece İktisat değildir. Sabri Ülgener'in Bilimsel Zihniyeti ve Akademik Sosyolojiye Katkısı. Sabri Fehmi Ülgener Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011.
- Ülgener, Sabri F. Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din.(a) İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı. Der Yayınları, İstanbul- 1981.
- Acar, Mustafa- BİLİR, Hüsnü. Gerçek Bir Alim, Mümtaz Bir Şahsiyet: Sabri Fehmi Ülgener. KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 16 (26): 114-122, 2014.
- Sayar, Ahmet Güner(a) , Bir İktisatçının Entelektüel Portresi. Sabri F. ÜLGENER. Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Ülgener, Sabri F. Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler. MAYAŞ Matbaacılık Yayın ve Ticaret AŞ. İstanbul, 1983.
- Ülgener, Sabri F. İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. DER Yayınları İstanbul, 1991.
- Torun, F, Duran, H. Sabri." Ülgener ve İki Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları, Sayı, 42, ss. 63-75. İstanbul, 2010

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK OLGUSUNUN SİYASAL ALGILANIŞI ÜZERİNE: BİR ALAN ÇALIŞMASININ BULGULARI

Yaşar SUVEREN*

Öz

Muhafazakârlık Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yaşamında önemli ve gerilimli bir tartışma gündemi olmaya devam etmektedir. Özellikle AKP'nin 2002'de iktidara gelişinden günümüze kadar uzanan yaklaşık 14 yıllık süreç boyunca söz konusu olgu/kavram gerek akademik siyasal gerekse de popüler alanda/ya-zında önemli bir gündem maddesi olageldi ve olmaya da devam edecek gibi görünmektedir. Söz konusu kavram/olgu gerek yanında gerekse de karşısında yer alan fail ve çevrelerce toplumsal, kültürel, siyasal ve ideolojik bir dizi tartışmanın nesnesi olmayı sürdürmektedir. Muhafazakârlığa yönelik bu yoğun ilgi ve tartışmaya karşın kavramın, bizzatıhi sahiplenildiği siyasal ve toplumsal kesimlerce nasıl tanımlandığı, algılandığı ve anlamlandırıldığı ise büyük ölçüde belirsizlikler taşımaktadır. Bu çalışmada sözünü ettiğimiz bu belirsizliği kısmen de olsa gidermeye yönelik bir girişim olarak, sağ-muhafazakâr siyaset geleneği içerisinde yer alan siyasetçilerin muhafazakârlığı siyaseten ele alış biçimlerine odaklanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı, Sağ-Muhafazakârlık, Siyasal Muhafazakârlık, Muhafazakâr Siyasetçiler.

Abstract

ON THE POLITICAL PERCEPTION OF CONSERVATISM IN TURKEY: A FIELD STUDY FINDINGS. Conservatism has been a strong strain of politics and social life in Turkey. Especially since the JDP came to power in 2002, this concept, along with the behavioral patterns associated with it, has become an important topic in academic, political and popular debates and publications. Conservatism is likely to maintain its significance in the near future, because the JDP government continuously invokes it, directly or indirectly, both in its discourse and conduct and thus maintains a socio-political environment in which it is impossible to be engaged in any discussion without some reference to the concept. However, despite its popularity and currency in debates, how *conservatism* is actually understood or defined by the political and social segments of the society that are considered or self-identified conservatives remains largely unknown. This study is an attempt to fill that void.

Key Words: Conservatism, Turkish Conservatism, Right-Wing Conservatism, Political Conservatism, Conservative Politicians.

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, e-posta: ysuveren@sakarya.edu.tr

Giriş

Bu çalışma Türkiye’de sağ ve/veya muhafazakâr siyasete mensup siyasetçilerin profilini ortaya koymayı amaçlayan, niceliksel ve niteliksel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanıldığı bir sosyal bilim projesinin¹, niteliksel alan verilerine dayalı olarak üretilmiştir.² Çalışmada sağ-muhafazakâr siyasete mensup siyasetçilerin muhafazakârlık kavramını siyasal bir bağlam ve içerikle ilintili olarak nasıl tanımladıkları, bu kavrama/olguya ‘siyaseten’ ne türden anlamlar atfettikleri, algıladıkları ve anlamlandırdıkları ele alınacaktır. Alan çalışmasında, bu konuyu irdeleyebilmek için siyasetçilere siyaseten muhafazakârlık denildiğinde bu kavramın neleri çağrıştırdığı ve onlar için ne anlama geldiğine dair sorular yöneltildi.

AKP’nin 2002’de iktidara gelişinden günümüze kadar uzanan yaklaşık 14 yıllık süreç boyunca söz konusu olgu gerek akademik-siyasal gerekse de popüler alanda önemli bir tartışma konusu olageldi ve olmaya da devam etmektedir. Mevcut iktidarın hem siyasal söyleminde hem de pratik-fiili her uygulamasında türlü boyutlarıyla (siyasal-toplumsal ve kültürel) muhafazakârlığın doğrudan veya dolaylı bir biçimde gündeme geldiği, tartışıldığı; bu yapılırken de bir biçimde kendisine atıf yapılmaksızın konuşabilmenin güç olduğu bir sosyolojik-siyasal olgu ve kavramla yüz yüze olduğumuz aşikârdır. Türkiye’nin siyasal yapı ve tarihselliği gözetildiğinde muhafazakârlık elbette AKP iktidarını önceleyen önemli bir olgudur fakat belirttiğimiz üzere AKP iktidarı ile birlikte kavram/olgu, anlaşılabilir nedenlerle yoğun bir biçimde tartışılmaya devam etmektedir. Muhafazakârlığa yönelik bu yoğun ilgi ve tartışmaya karşın kavramın, bizatihi sahiplenildiği siyasal ve toplumsal kesimlerce nasıl tanımlandığı, algılandığı ve anlamlandırıldığı ise büyük ölçüde belirsizlikler taşımaktadır. Bu çalışmada sözünü ettiğimiz bu belirsizliği kısmen de olsa gidermeye yönelik bir girişim olarak, sağ-muhafazakâr siyaset geleneği içerisinde yer alan siyasetçilerin muhafazakârlığı siyasal bir anlam ve bağlam çerçevesinde nasıl algıladıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Makalede öncelikle kendi politik-ideolojik kimliğini açık bir biçimde ‘muhafazakâr-demokrat’ olarak tanımlayan AKP’nin bu ideolojik-politik kimliği partinin resmi belge ve dokümanları ile partinin lider ve lider kadrosunun söylemleri etrafındaki tanımlayış biçimine değinilecek, ardından da aynı partiye mensup siyasetçilerin bu olgu veya kavramı nasıl algılayıp tanımladıkları üzerinde durulacak. AKP’nin ‘resmi’ dokümanlarında ve söyleminde tanımlanan siyasal kimlik un-

1 “Türkiye’de Muhafazakâr Siyasetçi Profili

2 Bu makale, yazarın ODTÜ Sosyoloji Bölümün’nde hazırlayıp 2013 yılında savunduğu “The Right Wing Conservative Politicians in Turkey: Ideological and Political Imaginations”

suru “muhafazakâr-demokratlık” ile bu partiye mensup siyasetçilerin tarif ve algıları arasında örtüşme ve farklılaşmalar üzerinde durularak bunun anlamı üzerine bir değerlendirme yapılmaya çalışılacak. Ardından AKP'nin dışında yer alan sağ-muhafazakâr gelenekteki diğer partilerin ve bunlara mensup siyasetçilerin muhafazakârlık kavramını nasıl tarif ettikleri ve algıladıkları üzerinde durulacak. Böylelikle, AKP ile diğer sağ-muhafazakâr partiler ve siyasetçileri arasındaki siyasal muhafazakârlık algı ve tariflerinin karşılaştırmalı bir perspektifle ortaya konulması sağlanarak, çalışmanın başında belirttiğimiz kavrama yüklenen anlam görelî olarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Bu noktada tarif ettiğimiz bu ‘açıklığa kavuşturma’ çabasının muhtemel sonuç ve anlamı üzerine biraz daha ayrıntılı durmakta yarar görüyoruz. Türk siyasal yaşamındaki hegemonik vasfı ve tarihsel önemi göz önünde bulundurularak söylenirse, söz konusu ideolojik-politik söylem (muhafazakârlık) hem mevcut iktidar partisi (AKP) hem de diğer sağ-muhafazakâr partilere mensup siyasetçiler tarafından nasıl tarif edilmekte ve algılanmaktadır? Bu soruya verilecek yanıtların birkaç yönden önem arz ettiği söylenebilir. Öncelikle, AKP yönetici elitinin siyasal bir kimlik ve ideoloji olarak tasarladığı haliyle muhafazakâr demokrasinin, partinin kendi siyasetçilerince tarif edilmiş biçimlerini ve algılanışını ortaya koyması ve varsa farklılıkları görebilmek bakımından. Başka türlü ifade edilecek olunursa, iktidar partisi elitlerinin ortaya koyduğu ‘resmî çerçeve’ ile taşıyıcı öznelere olan siyasetçilerinin söyleminde örtüşme olup olmadığı, söz konusu ideolojinin ne yönlerden içselleştirilebildiği veya bu ideolojiye atfedilen içerik ve anlamın, siyasetçiler nezdinde bulunduğu veya bulunmadığı karşılığın saptanabilmesi bakımından. Öte yandan “muhafazakâr demokrasi”nin diğer sağ-muhafazakâr siyasetçiler nezdinde bulunduğu (veya bulunmadığı) karşılık ve anlamların da iki yönden önem arz ettiği söylenebilir. İlkin, AKP’yi ideolojisi veya siyasal kimliği itibarıyla nasıl gördüklerini anlayabilmek, ikinci olarak da kendi zaviyelerinden tanımladıkları muhafazakârlıkların neler olduğunu tarif etmeleri ve olguya yükledikleri anlamları kavrayabilmek bakımından. Araştırma çerçevesinde, AKP dışındaki diğer sağ-muhafazakâr partilerin mensuplarının, çoğunlukla AKP’ye yönelik derin bir memnuniyetsizlik ve karşıtlık temelinde, muhafazakârlığı bir kimlik ve ideoloji olarak sahiplenmede oldukça isteksiz bir tutum takındıklarını gözlemlediğimizi belirtmek isteriz. Bu yanı sıra AKP dışındaki diğer sağ-muhafazakâr siyasetçiler, muhafazakârlığı siyasal bir ideolojik olgu ve bileşen olarak öne çıkarmakta oldukça tereddütlüydüler. Bu tereddüdün sağ-muhafazakâr siyaset geleneği için dikkat çekici bir tavra, tutuma ve ayrışmaya tekabül ettiğini söylemeliyiz. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, sağ-muhafazakâr siyaset geleneği içinde yer alan siyasal par-

tilerin hemen hepsi için doğrudan veya dolaylı olarak sahip çıkılan bir niteliği işaret etmesi anlamında muhafazakârlığın, AKP dışındaki diğer muhafazakâr siyaset ve siyasetçiler nezdinde, büyük ölçüde AKP ile özdeşleştirilen bir siyasal kimlik unsuru olarak görüldüğüne işaret ettiği anlaşılmaktadır. Muhafazakarlığın AKP tarafından konsolide edilen veya bu partiye atfedilen bir ideolojik bileşen-unsur olarak algılanmasının, diğer partilere mensup siyasetçilerin müstakil veya özgül muhafazakârlıklarını ortaya koymalarını bir hayli zorlaştırdığı söylenebilir. Bu bağlamda, diğer siyasetçilerin muhafazakârlık tasavvurları ağırlıklı bir biçimde AKP ve onun muhafazakârlığının eleştirisi üzerinden tarif edildiğini söylemek mümkün görünüyör.

1. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Siyasal Muhafazakârlığı veya 'Muhafazakâr Demokrasi/Demokratlık'

Bilindiği üzere AKP siyasal ideoloji ve kimliğini muhafazakâr demokrasi ve muhafazakâr demokrat olarak tanımlıyor. Bu ideoloji ve kimliğin unsurlarını tarif eden kitapçıkta (Akdoğan, 2004: 15-17) muhafazakâr demokrat siyasal kimliğin 'parametreleri' şöyle tarif edilmektedir:

"Muhafazakâr demokratlık, **devrimci değişim**³ anlayışına karşı **doğal bir süreç şeklinde işleyen tedrici ve aşamalı bir değişim anlayışına dayanır** (...) **Tedrici bir süreç şeklinde gerçekleşmeyen değişimlerin kalıcılığı da söz konusu olmamaktadır.**" (...) "Muhafazakâr demokratiğe göre siyaset alanı **uzlaşma kültürüne** dayanır. Toplumsal alandaki farklılıkların siyasal alanda kendilerini dile getirmeleri ancak siyasal alanın uzlaşma temelinde kurulmasıyla mümkündür (...) "Muhafazakâr demokratlık **sınırlandırılmış** ve tanımlanmış **bir siyasal iktidardan** yanadır. Dayatmacı ve baskıcı bir hal alan otoriter ve totaliter anlayışları kabul etmez." (...) "Muhafazakârlık **radikalizmi** ve **toplum mühendisliğini** reddeder. Siyaset **çatışma, kampaşma** ve **kutuplaşma** yerine **uzlaşma, bütünleşme** ve **hoşgörü** üzerine kurulmalıdır. Radikalizmin var olan **kurulu yapıyı** tamamen red etmesi ve mevcudu silerek **yeni bir düzen** kurmaya çalışması da bugün için doğru bir yöntem olarak görülmemektedir. **Geleneksel yapının bazı değerlerini ve kazanımlarını koruyarak değişimi sağlamak gerekli olmaktadır.**" (...) "**İdealizm ile realizm arasında denge kurulmalıdır.** İnsanların zihinlerinde bazı **ütopyalara** sahip olmaları doğaldır, ancak bunlara ulaşmak için belli (**dayatmacı**) yöntemleri mutlaklaştırmaları ve kendi doğrularını başkalarına dayatmaları doğru değildir."

AKP'nin kurucusu ve lideri Recep Tayyip Erdoğan'a göre: "toplumun küçümsenmeyecek bir kesimi geleneği dışlamayan bir *modernlik*, yerelliği kabul eden bir *evrensellik*, manayı reddetmeyen bir *rasyonellik*" ve 'köktenci olmayan bir değişim' istemektedir. Erdoğan, yukarıda ifade edilen ilkelere paralel biçimde aynı yerde şunları ifade ediyor:

3 İlgili metindeki bütün vurgular makalenin yazarına aittir.

“AK Parti geçmişin statükoculuk üzerine bina edilen muhafazakârlık yerine yeniliğe açık modern bir muhafazakârlık üzerinde durmaktadır. AK Parti, evrimci veya tedrici ve doğal sürecinde işleyen toplumsal dönüşüm dayalı bir değişimi savunmaktadır. AK Parti'nin muhafazakârlıktan anladığı mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin ve kazanımların korunmasıdır. (...) Hiç kimse masa başından toplumları yönlendirmeye, onlara biçim vermeye kalkmamalıdır. Muhafazakâr demokrasi kimliğimiz, her türlü toplumsal ve siyasal mühendisliğe karşıdır. (...) AK Parti, insan hak ve özgürlükleri çerçevesinde bireysel tercih ve kabullerin korunması gerektiğini saklı tutarak “aile” kurumunu sarsacak uygulamalar konusunda hassasiyet gösterilmesi gerektiğine inanmaktadır. AK Parti, “biz ve diğerleri” ayrımı yapan; tek bir mezhebi, etnik unsuru veya dini anlayışı siyasetinin ana gövdesi yaparak, diğer seçenekleri karşısına alan bir söylem ve örgütlenme biçimlerini dışlayıcı ve ayrıştırıcı bir özellik taşıyacağına inanmaktadır. Bunlar partimizin kırmızı çizgileridir” (Erdoğan, 2004).

AKP'nin 'resmi' metinlerinde dile getirildiği kadarıyla muhafazakârlığa atfedilebilecek öğelerin başında, değişim karşısında tedrici bir ilerlemenin savunulduğu görülmektedir. Buna göre: “toplumsal dönüşüm, en temel ve kalıcı değişim şeklidir. Değişimden maksat tedrici bir sürecin gerçekleşmesi ve doğal gelişimin sağlanabilmesidir [...] Bu açıdan muhafazakârlığın geleneksel yapıyı totaliter devrimci müdahalelere karşı koruyan ve tarihi kazanımları geleceğe yansıtmaya çalışan potansiyeli önemlidir. Tedrici bir süreç şeklinde gerçekleşmeyen değişimlerin kalıcılığı da söz konusu olmamaktadır” (Erdoğan, 2004). Değişim ve dönüşüm doğal akışına bırakılması gerektiğinden radikalizm ve toplum mühendisliği girişimleri reddedilmekte ve 'geleneksel yapının bazı değerlerini ve kazanımlarını koruyarak değişimi sağlamak gerekli' görülmektedir (Erdoğan, 2004).

Muhafazakârlığın evrensel kodlarıyla uyumlu bir biçimde dile getirilen bir diğer husus ise değişime değil “gerileme ve yozlaşmaya direnen bir anlayış”ın kabul edilmemesidir. Bu anlamda, “AK Parti'nin muhafazakârlıktan anladığı mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin ve kazanımların korunmasıdır. Koruma ise değişime ve ilerlemeye kapalı olma değil, özü yitirmeden gelişmeye uyum sağlamaktır” (Erdoğan, 2004).

Erdoğan'ın dile getirdiği biçimiyle ‘toplumun küçümsenmeyecek bir kesimi’, “geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik” ve “köktenci olmayan bir değişim istemektedir” (Erdoğan, 2004). Yukarıda yer alan ‘resmi görüşler’ ekseninde muhafazakârlığa atfedilebilecek iki unsur daha öne çıkmaktadır. Bu hususlardan birisi özgürlüğün sadece demokrasiyi mümkün kılan bir değer değil, ‘toplumsal düzenin ve sorumlulukların *ahlaki* ve hukuki çerçevede işlenmesini de temin eden

bir değer ve ilke' oluşunun vurgulanmasıdır. Diğer unsur ise 'bireysel tercih ve kabullerin korunması gerektiğini saklı tutarak "aile" kurumunu sarsacak uygulamalar konusunda hassasiyet gösterilmesi gerektiğine' olan inancın vurgulanmasıdır. *Değişimin tedrici olarak kabulü, radikal ve devrimci köktencilüğün reddi, geleneğin muhafazası, 'mana'yı reddetmemek bağlamında aklın sınırlılığına yapılan vurgu, toplumsal düzen arayışı ve aile kurumunun sahiplenilmesi* gibi öğeler muhafazakârlığın evrensel nitelikler arz eden tanımlayıcı öğeleridir. Bu bakımlardan, parti belgelerinde dile getirildiği biçimiyle ortaya konulan muhafazakâr demokrat ideoloji ve kimliğin, muhafazakârlığa atfedilen evrensel kodlarla örtüşmesi yönünden ayırt edici farklılıklar veya yenilikler içermediği söylenebilir.

Muhafazakârlığın bu niteliklerinin sahiplenilmesi dışındaki öğelere bakıldığında ise 'uzlaşma kültürü'ne dayalı bir siyaset anlayışının ortaya konulduğu görülmektedir. Bu anlayış etrafında, 'çoğulcu bir demokrasi' anlayışı savunulmaktadır. Toplumsal farklılıkların, taleplerini ifade edebildiği çoğulcu bir demokrasi anlayışı savunulmakta ve sınırlandırılmış bir iktidar anlayışı dile getirilmektedir; 'dayatmacı ve baskıcı bir hal alan otoriter ve totaliter anlayışlar' kabul edilmemektedir. "Demokrasiyi kabule şayan kılan da toplumsal ve kültürel farklılıkları ve talepleri siyasete katabilmesi ve kurulu düzeni dayatmacı aşırılıklardan koruyabilmesi"dir (Erdoğan, 2004). Ayrıca "devletin ideolojik bir tercihle kendisini dogmatik bir alana hapsedmesi" eleştirilerek "asli fonksiyonlarına çekilmiş, küçük ama dinamik ve etkili bir devlet" tarifi yapılmaktadır, buna göre devlet; "vatandaşını tanımlayan, biçimlendiren, ona tercihler dayatan değil; vatandaşın tanımladığı, denetlediği ve şekillendirdiği bir devlet olarak hizmet etmeli"dir.

Muhafazakâr demokrasi/demokratlık tarifinin demokrasi/demokratlık kısmına gelince, bu hususun anlatılarda çoğulculuk vurgusu, demokrasi söyleminin yüceltilmesi, toplumsal farklılıkların kendini ifade etmesi ve taleplerine açıklık, otoriter devlet ve yönetim anlayışının eleştirisi, hukukun üstünlüğü gibi öğelere yapılan vurgular bakımından dile getirildiğini söylemeliyiz. Ancak bu türden öğelere yapılan vurguların literal anlamda ne kadarının "muhafazakâr demokrasi"nin tarif edilen bağlam ve içerikle örtüştüğü ise tartışmalıdır. Bunun iki yönden tartışmalı olduğu söylenebilir. İlki, literal ve müphem bir demokrasi savunusunun 'siyaseten doğrucu'luğa son derece açık bir ilke, deyim yerindeyse, hemen her politik eğilimce kullanılmaya elverişli bir 'büyük gösteren' olmasıdır. AKP'li siyasetçilerle yapılan mülakatlarda ortaya konulduğu haliyle bu 'büyük gösteren'in ayırt edici bir öğe olarak saptanabilmesinin zorluklara veya karışıklığa açık bir durum arz etmesi, onun siyasal kimliğin tutarlı bir bağlam ve içerikle ortaya konulmasını sorunlu/tartışmalı kılmaktadır. Kaldı ki, AKP dışındaki siyasetçilerin

anlatılarında da zaman zaman demokrasi, demokratlık, çoğulculuk, toplumsal farklılıkların tanınması, farklılık taleplerinin meşruluğu vb. ilke ve değerlere gönderme ve vurgu yapıldığı görülmektedir.

AKP'nin resmi metinlerine referansla, muhafazakâr demokrasi-demokratlık olarak tarif ettiği ideolojisinin ana hatlarını vermeye çalıştığımız yukarıdaki görüşler, söz konusu ideolojinin iki ana bileşenden teşekkül ettiğini gösteriyor. Birinci bileşen, ideolojinin tanımlanma girişiminde evrensel muhafazakârlık değerlerini öne çıkarırken diğerinde liberal-demokratik değerleri merkezine alarak, çoğulcu bir demokrasi anlayışının savunusu olarak ortaya konuluyor. Bu haliyle eklettik vasfı belirgin bir ideolojik tasarımla karşı karşıya olduğu söylenebilir. Çiğdem'e (2009: 129) göre: "AKP'nin kendisini tanımlamak için uygun bulduğu bu kavram [muhafazakâr demokrasi], ideolojik olmaktan çok işlevseldir ve bu nedenle kavramın muhafazakârlık tarafına mı yoksa demokrasi tarafına mı ağırlık verileceği sorusunun eklettizm olarak yaftalanması anlamlıdır". AKP'nin siyasal kimliğinin muğlaklığına ilişkin çeşitli çevrelerden yöneltilen eleştirileri, onun gerek halk tabanında gerekse de akademik düzeyde bir hegemonya kurduğunun göstergesi olarak yorumlayan Yılmaz'a göre: "Bu hegemonyanın en önemli sebebi ise AKP'nin yaptıkları değil, muğlak ve eklettik bir çizgiyle farklı söylemleri kendi şahsında eklemleyebilmesi olmuştur" (Yılmaz, 2003: 614).

Görüşülen AKP'li siyasetçiler arasında kendisini muhafazakâr demokrasi/demokratlık kavramına partinin atfettiği çerçeve ve içeriğe bağlı biçimde tanımlayanların sayısının niceliksel olarak çok az olduğu söylenmelidir; örneklem içinde, "muhafazakâr demokrasi"yi, resmi metin ve söylemi içerecek ölçüde tarif edebildiği söylenebilecek sadece **bir**⁴ siyasetçi bulunmaktadır. AKP'li siyasetçiler tarafından, siyasi bir ideoloji veya kimlik unsuru olarak bu kavrama (muhafazakâr-demokratlık) müracaat edilmekle birlikte gerek içeriğini tarif edebilmek gerekse de tutarlı bir söylem olarak kapsamlı tarifler yapılabildiğini söylemek pek mümkün görünmüyor. Partinin tanımladığı içerik ve çerçeveye uygun veya paralel tarifler yapan (1) siyasetçiyi dışarıda bırakarak söylenecek olursa muhafazakâr-demokrasi/demokratlık, büyük ölçüde toplumsal-kültürel unsurlara atıfla tarif edilmektedir. Muhafazakâr-demokrasiye siyasal bir anlam atfedildiği durumlarda ise partinin söyleminden farklı içeriklerle tanımlanan, tarif edilen ve algılanan bir dizi atıf söz konusudur. AKP'li siyasetçilerin büyük çoğunluğu lâfzî olarak muhafazakâr-demokrasi/demokratlık kavramını sahipleniyor olmalarına karşın, kavramın-ideolojinin içeriğini parti söyleminden farklı içerik ve atıflarla ele almakta veya algılamak-

4 Toplamda 40 AKP'li siyasetçiyle derinlemesine görüşme yapılmıştır.

tadırlar. Bu yönde yapılan tariflerde ise AKP'li siyasetçilerin bir kısmının muhafazakârlığı milliyetçi ve dinsel (İslami) bir ideolojik söylem içinde tarif ettikleri görülüyor; hatta AKP'li siyasetçiler arasında muhafazakâr-demokratlığa herhangi bir atıfta bulunmadan kendisini sadece "milliyetçi muhafazakâr", "müslüman demokrat" veya "milliyetçi" olarak tarif eden siyasetçilerin mevcut olduğu da söylenmelidir.

Yukarıda dile getirilen gözlem ve tespitlere AKP'li siyasetçilerin anlatıları etrafında bakılacak olursa, "muhafazakâr demokrat"lığın parti söyleminde dile getirilişini büyük ölçüde içselleştirdiği ve bunu görelî olarak tutarlı bir biçimde ifade ettiği söylenebilecek AKP'li (tek) siyasetçinin anlatısı bu yönüyle önem taşıyor.

"Ben gerçekten kendimi muhafazakâr demokrat olarak tanımlayabiliyorum (...) Mesela, muhafazakâr-demokrasi derken biz şunu anlıyoruz, muhafazakâr demek birebir statükocu, değişime karşı, dönüşüme karşı bir anlayışı algılamıyoruz. Biz, değişimi isteyen ama bunun yaparken kesinlikle birtakım değerlerden kopmadan, derece derece ilerleyerek, kademe kademe ilerleyerek, özümseye özümseye, benimseye benimseye, sindire sindire gelişmeyi kaydederek ilerlemeyi kast ediyoruz. Yani hem değişimi sağlayacaksınız hem de dönüşümü (...) Şimdi Ak Parti, bölgesel milliyetçiliğe karşı, dinsel milliyetçiliğe karşı, ırkçı milliyetçiliğe karşı, etnik milliyetçiliğe karşı bir parti. Çok net söylemleri var bu anlamda. Ve biz kendimizi merkez parti olarak nitelendiriyoruz, her kesimden insanlar var (...) Bana göre, muhafazakâr olmak için kesinlikle milliyetçi olmak gerekir anlayışı doğru bir anlayış değildir. Bu kavramlar üzerinden bir kargaşa oluşturulduğu kanaatindeyim ve bunu hiç de sağlıklı görmüyorum. Ya biz, Müslüman Türküz ve bununla da övünüyoruz. Ama biz Müslüman Türküz diyerek de diğer milletleri aşağılamak hakkına sahip olduğumuzu düşünmüyorum esasen. Bir kere ben Türküm onur duyuyorum, Müslümanım bundan da onur duyuyorum. Ama ben bunu başka milletlere aşağılama vesilesi kılmam, o bana çok aşağılık bir şey gelir." Bu anlatıya bu kadar geniş yer verilmesi, değinildiği üzere, söz konusu siyasetçinin parti ideolojisini görelî olarak net ve belirgin bir biçimde dile getirmesi ve bu yanı sıra diğer anlatılara kıyasla bütünlüklü bir bakışı ortaya koyduğu içindir. AKP'li siyasetçiler arasında, bu denli iç tutarlılığa sahip bir çerçeve içinde parti ideolojisini ortaya koyan tek bir siyasetçinin olması ise çarpıcı bir bulgudur. Fakat her şeye karşın, söz konusu siyasetçinin, anlatısının sonlarında yer alan "Müslüman Türk"lük vurgusunun retorik bakımından bile parti ideolojisiyle ne yönde örtüştüğünün tartışmaya açık olduğu gözden kaçmamaktadır.

AKP'li siyasetçiler arasında, toplumsal-kültürel değerlere göndermelerde bulunarak yapılan "siyasal" muhafazakârlık tariflerinde ise kültürel ya da dini gelenek vurgusunun öne çıktığından söz edilebilir. AKP'li siyasetçilere "muhafazakâr-demokrasi ve demokratlık"ı nasıl tanımladıklarına yönelik spesifik bir sorunun, çoğu kez siyasal bir bağlam yerine genel bir kavram/olgu olarak "muhafazakârlık" üzerinden ve bunun

da toplumsal-kültürel veçhelerine gönderme yapılarak tarif edilmeye çalışıldığı görülmüştür. Siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlığın tarif edilme girişiminde, bunun kültürel öğeler veya dolayım üzerinden yapılması eğiliminin sadece AKP'li siyasetçiler için değil diğer siyasetçiler için de geçerli olduğu da ayrıca vurgulanmalıdır.

AKP'nin söyleminin “vatandaşlar’ın gelenek, din, ahlak gibi konulardaki söylemleriyle örtüştüğünü gördüğünü” söyleyen AKP'li bir siyasetçiye göre “vatandaşın ekonomik olarak da liberalizmle fazla bir sorunu olmadığı”nı söylüyor. Bu açıdan bakıldığında AKP'nin Türkiye'nin “ortalamasını temsil ettiğini” ancak kendisinin ise farklı düşündüğünü dile getirmekte. Ona göre: “AK Parti, sosyal politikalara önem vermeli” hatta “sosyal demokrat” bir çizgiye kaymalı. Bu siyasetçiye göre siyaset aracılığıyla toplumu dönüştürmek doğru olmadığı gibi mümkün de değildir. Ona göre değişim, toplumun dinamiklerine “mündemiç”tir ve bu yanıyla değişim, iktidara, siyasete ve rejime yansır. Kendisini “muhafazakâr-demokrat” olarak *görmediğini* söyleyen bu siyasetçi, AKP üst yönetiminin görüşleriyle tabanı arasında “tam bir mütekalibiyet”in *henüz* oluşmadığını ve bu bakımdan AKP tabanının partinin söylemini içselleştirerek kendi dönüşümünü sağlamanın parti ve ülke için gerekli olduğunu düşündüğünü belirtiyor ve ekliyor: “bunun olup olmayacağını tarihi süreç gösterecek elbette”.

Muhafazakâr-demokratlığı, terimi oluşturan iki kavramın sentezi olarak tarif ettiği söylenebilecek AKP'li bir başka siyasetçiye göreyse:

“Muhafazakâr-demokrat kavramına geçmeden önce bence hem muhafazakârlığı hem de demokratlığı iyi tarif etmemiz gerekiyor. Mesela muhafazakârlık tutuculuk mudur? Bence kesinlikle değil. Bugünkü anlayış içerisinde çeşit çeşit muhafazakârlıklar var (...) Fakat bizim toplum nezdinde anladığımız muhafazakârlık her şeyden önce geleneklerine, dini ve tarihi değerlerine sahip çıkmaktır. Bu bir yaşam tarzıdır aynı zamanda ve bizim için oldukça önemlidir. AK Parti siyasi arenaya girmeden önce, muhafazakârlık daha çok sağ düşünceyle irtibatlı bir şeydi ki ben de öyle gören bir insanım. Hala da kendimi sağda görürüm ama mesele şimdi o değil. Bakın, muhafazakârlık sadece gelenek veya din de değildir. Demokratlık tam da burada devreye giriyor; muhafazakârlık ile demokratlığı birleştirmek anlamında. Demokratlık bugün her siyasetin sahip olması lüzumu olan bir prensiptir. AK Parti olarak bizim başardığımız budur. Hem geleneğine sahip çıkacaksınız hem kültürüne; bunun içinde din de var elbette. (...) Ben muhafazakârlığı ve demokratlığı ayrı ayrı ele almaktansa ikisinin bütünlüştürülmesi ve eskilerin ifadesiyle son derece de anlamlı bir “terkip” olarak görüyorum.”

Yukarıdaki anlatıların sahibi siyasetçilerin söylemlerine hâkim olan merkezi temanın geleneğe ve onunla ilişkili değerlere yönelik vurgularda belirginleştiği görülüyor. Siyasetçinin geleneğe yönelik hassa-

siyasetlerinin partinin geleneği önemseyen muhafazakârlık telakkisiyle önemli ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Ancak bir siyasetçinin partinin politikalarının “sosyal demokrasi”nin ilkelerine yaklaşmasını önermesi; ayrıntılarına değinmemekle birlikte, örneğin bir diğersinin “hala kendini sağda” görmeye devam ediyor oluşu, partinin resmi ideolojik tasarımıyla olan mesafeyi bir ölçüde anlatması bakımından dikkat çekicidir. Söz konusu mesafe ve farklılığın AKP’li diğersiyasetçilerin anlatılarında da kayda değer oranda var olması anılan siyasetçileri istisna kılmamaktadır. Bu yaklaşımı örnekleyen bir diğersiyasetçiye göre, muhafazakâr demokrat kimlikte kendisi için önemli olan “demokrat kelimesi”dir. Bu siyasetçiye göre: “muhafazakâr, kendini muhafaza eden, kendi kültürünü muhafaza edendir”. Ona göre din, “dışarıdan verilen” bir şeydir fakat bu onun “önemsiz olduğu anlamına da gelmemektedir”. Muhafazakâr demokrasi bunların “dengeli ve uyumlu bir şekilde bir arada olması”dır. Bu siyasetçiye göre, kendi kültürünü ve kültürünün içerisindeki alışkanlıkları muhafaza eden bir toplum, “muhafazakâr demokratik bir toplum”dur.

“Muhafazakâr demokrat” olduğunu ‘özellikle’ ifade etmek istediğini belirten bir başka AKP’li siyasetçiye göre “muhafazakârlıktan gericiliği anlamamak” gerekiyor. Demokratik değerlerin dünyada ve Türkiye’de “çok aşikâr” biçimde öne çıkmış olduğu bir “iklimde” klasik anlamda bir muhafazakârlığı savunmanın mümkün olmadığını ve bu nedenle kendilerini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamayı tercih ettiklerini belirtiyor. Muhafazakârlığı “bir derya, deniz hatta okyanus” olarak tarif eden başka bir AKP’li siyasetçiye göre muhafazakâr-demokratlık “çok geniş kolları olan, derinlemesine tasavvur edemeyeceğimiz, herkesi kapsayabilen bir dünya”dır. Bu haliyle kavram “istediğiniz yere alınıp konulabilecek ve tek yönlü düşünülebilecek bir ‘olay’ değil”dir.

Bu noktaya değin anlatılarına yer verilen AKP’li siyasetçilerin, “muhafazakâr demokrasi”yi/“muhafazakâr demokratlık”ı gelenek-kültür öğeleriyle “demokratlık”ın bir tür harmanlanması/eklemlenmesi veya bunların sentezi biçiminde anlamlandırdıkları söylenebilir. Buna göre muhafazakârlık din-gelenek ve kültürün inatçı ve ısrarlı bir savunusu olarak anlaşılmalı, çağın (modernliğin) gerektirdiği değişimlere paralel biçimde tedrici olarak bunlara uyum sağlamalıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu muhafazakârlık telakkisi AKP’nin muhafazakârlık söylemiyle uyumludur. İlgili çekici bir biçimde siyasetçilerin demokrasi veya demokratiği da modernlikle bir veya özdeş bir şekilde anlamlandırdıkları görülüyor. Ve nihayetinde “muhafazakâr demokrasi/demokratlık” da bu öğelerin uyumlu bir iç içeliği veya eklemlenmesi olarak yorumlanıyor.

AKP'li siyasetçilere “muhafazakâr demokrat” kimliği/ideolojiyi nasıl tanımladıklarına yönelik soruya karşılık ve sorunun spesifik içeriğine karşın, siyasal kimliğini bu kavram çerçevesinde ifade etmeyen, soruya başka kimlik tarifleri yaparak yanıtlar veren hatta kavramı reddeden siyasetçiler de bulunuyor. Bu kategoriye dâhil AKP'li siyasetçiler ise siyasal kimliklerini genellikle *milliyetçi*, *muhafazakâr*, *milliyetçi-muhafazakâr* veya *sağcı* olarak tarif etmektedirler. Örneğin, genel olarak muhafazakâr değerleri “sağda” gördüğünü söyleyen AKP'li bir siyasetçi kendisini “sağda muhafazakâr bir insan” olarak tanımlıyor:

“Hem de iyi bir muhafazakârim. Ha iyi derken, toplumda konuşan öyle radikal, İslamcı, şucu bucu, yobaz falan anlamında değil; memleketini, dinini seven bir muhafazakâr olarak iyiyim. Ben muhafazakâr bir kimseyi dinini seven, dinine bağlı, aynı zamanda devletini, memleketini ve milletini seven bir insan olarak görüyorum.”

Muhafazakârlığı hayli geniş bir çerçevede ele alan AKP'li bir siyasetçinin aşağıdaki anlatısı muhafazakârlığı hem *dini* hem de *milliyetçi* bir çerçeve içinde değerlendirmesi bakımından ilgi çekici:

“(…) Biz manevi değerlere saygılı, gelenek ve göreneklerini kaybetmeyen veya kaybetmemeye çalışan ve mevcut dinine, İslâma bağlılık olarak görüyoruz muhafazakârlığı. İslam diyeceğim çünkü bu Hıristiyanlıkta başkadır, İslam'da başkadır, ama biz Türkiye açısından değerlendirdiğimiz için mevcut dinine saygı duyan, din ile yaşamı bir arada tutan insanlara muhafazakâr insan diyoruz. (...) Ne zaman gündem ve söylemler değişmiş, bugün muhafazakâr olan insanların bir anda çok milliyetçi söylemleri olabiliyor. Mesela Sayın Erdoğan'ın Davos'taki çıkışı milliyetçi bir söylem. Evet, milliyetçi bir söylem ve bunu seviyoruz, ülke insanları böyle bir milliyetçi söyleme ihtiyaç hissettiği için o insanlara cevap veriyor.”

Muhafazakârlığı *milliyetçi* bir anlayış içinde değerlendiren ve bu bağlamda tarif eden AKP'li siyasetçilerden de söz edilmelidir. Örneğin bu siyasetçilerden birine göre:

“Ben kendimi, milliyetçi muhafazakâr kimliği ön planda olan birisi olarak görüyorum. Serbest piyasa ekonomisi ve dar çevredeki bir sosyal ekonomi dediğimiz bir ekonomik düşüncem var. (...) Ana düşüncem milliyetçi muhafazakâr merkezli. Bu milliyetçi muhafazakârlık ümmetçilik noktasında değil. Dinine diyanetine bağlı, sosyal görevlerini muhafazakârlık çerçevesinde yürüten, ülkesini seven, bayrağını seven, ülkenin kanunlarına bağlı, Türk olmaktan, kendini Türk hissetmekten gurur duyan bir yapım var.”

AKP'deki milliyetçi muhafazakâr eğilimin istisna olmadığını göstermesi ve solu tipik bir sağ-milliyetçi söylemle kınayan aşağıdaki anlatı ise bu yanıla ilgi çekici:

“(...) Bir başka bayrak Türkiye’de dalgalandırılmaya çalışılırsa buna parti gözüyle bakmak mümkün mü? Bizdeki sosyalist partisinin genel başkanlarının bir milliyetçi bir muhafazakâr mevhumu ağızlarına almaktan dahi çekindiğini hepimiz biliriz. Şimdi bunlar millete ters gelmiştir. Bunlar milletin gözünden kaçmaz. Bana ters gelmiştir, diğer vatandaşlarımıza ters gelmiştir, herkese de ters gelmiştir (...) Şimdi Avrupa’daki solcular böyle mi? Avrupa’daki sosyal demokratlar böyle mi? Hayır. İşte ben Yunanistan’da olsam, sosyalist partiden başka kimseye oy vermem. Panhelenist Sosyalist Partisi var orada. Bak içinde Panhelenizm var. Milliyetçilik var yani. Hem sosyalist hem milliyetçi. Bizdeki sosyalistlerin, sosyalist partilerin önünde bir milliyetçi kelimesi duydunuz mu, gördünüz mü? Milliyetçi kelimesi ağza bile alınmaz.”

Milliyetçiliğin siyasal bir kimlik ögesi olarak AKP’li siyasetçilerin bir kısmında bu denli yoğun ve yer yer kesif bir vurguyla sahiplenişinin dikkate değer bir durum arz ettiğini belirtmek durumundayız. Bu, partinin ortaya koyduğu ideolojik tasarım ile bir kısım AKP’li siyasetçinin arasındaki mesafeyi/farklılığı işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Öte yandan söz konusu durum, ‘geleneksel’ sağ-milliyetçi söylem ve retoriğe ricat ediliyor olduğunu göstermesi veya sağcı-milliyetçi söylemin AKP’li siyasetçilerin bir kısmında güçlü bir eğilim olduğunu göstermesi bakımından da oldukça dikkat çekicidir.

AKP’li siyasetçiler arasında “muhafazakâr-demokratlığı” reddeden veya benimsemeyen siyasetçilerin de olduğu belirtilmişti. Bunu örnekleyen AKP’li siyasetçilerden birisi “kategorik olarak kavramı reddettiğini” söyleyerek kendisini şöyle tanımlıyor:

“Yani klişeleşmiş bir şey söyleyelim siyasal kimliğimle ilgili olarak, *Müslüman* demokrat diyelim. *Müslüman* muhafazakâr değil, *Müslüman* demokrat. Öyle tanımlayabilirim (...) Geçmişteki gibi değilim artık. Eskisi gibi, ben kendimi İslamcı diye tanımlayamam. Ben kendimi demokrat olarak tanımlayabilirim. Demokrat diyebilirim. Demokratlıktan daha çok önem verdiğim şey ise özgürlükçülüktür.”

Anlatılarına yer verdiğimiz AKP’li siyasetçilerin, farklı saiklerle de olsa, parti ideolojisinden bu denli farklı kimlik unsurlarına sahip oluşları ve değerlendirmeleri, parti ile olan ilişkilerinin ideoloji dolayımıyla değil de başka öğelerce belirleniyor olduğunu gösteriyor olmalıdır. Buraya değin yer verilen AKP’li siyasetçilerin anlatıları ile partinin siyasi kimlik ve ideolojisi olarak sunduğu muhafazakâr demokrasi/demokratlık tarifleri arasındaki uyumun veya müteakabiliyetin yeterince kurulmadığını gösterdiği söylenebilir. AKP’li siyasetçiler arasında mevcut olduğu görülen siyasal kimlik algısındaki farklılıkların bu partiye yönelik siyasal bir analize kapı araladığı söylenebilir. Siyasal bir partinin mevzi kazanımı, güç ve kendi iç kadrolarının tutunumunu tahkim etmesinde tutarlı bir politik söylem hatta organik bir ideolojiye

sahip olmasının *a priori* zorunlu olmadığını teyit etmesi bakımından ilgi çekici bir durumla karşı karşıya olduğumuz görülüyor. Nitekim AKP'nin mevcut siyasal başarısı da bu durumun şimdilik siyaseten bir zaafa neden olmadığını gösteriyor gibidir. Belki de bu tespitin tersine AKP'nin siyasal başarısı söz konusu eklektisizmden besleniyor bile denilebilir. Ancak AKP elitinin ortaya koymuş olduğu ideolojik kimlik ve söylemin kendi siyasetçileri nezdinde belirgin bir tutunum yaratamamış olması, tartışmaya açık olsa da, ileriye yönelik olarak bu parti için bir zafiyete ve parti içinde ideolojik kırılğanlıklara neden olabilir. Konjonktürel siyasal dalgalanmaların yaratabileceği olasılıklar AKP'yi milliyetçiliğe ve zayıf bir olasılık gibi görünse de İslami bir ideolojik konuma açık siyasal tercihlere veya söylemlere itebilir. AKP'nin iktidar sürecinde bazı konularda takip ettiği pragmatist tutumlarının bu yorumu onayladığı söylenebilir. Özellikle Kürt Sorunu konusunda ortaya koyduğu ikircikli tutumuna bakıldığında bu daha da açık olarak görülebilir. Benzer bir olasılığa Kürt sorunu bağlamında değinen Çiğdem'e göre de AKP geleneksel devletçi politikaları ve askeri perspektifi sorunun çözümü için sürekli olarak gündeminde tutmaktadır (Çiğdem, 2009: 150). İslamcılık veya İslami politikalara yönelim ise görece daha zayıf ve sorunlu bir olasılık olarak görünüyor. Yılmaz'a göreyse AKP açısından İslamcılık, aşılması gereken "taşralı" bir kimliği temsil etmekte ve bu açıdan İslamcılığın temsili AKP için "geri", "eski", "hayali", aşılması gereken "bir çocukluk hastalığı" olarak görülmektedir. İslamcılığın, gerek beslenen kaynak olması, gerekse de AKP'li kadroların çoğunluğunu parti siyasetine taşıyan damar olması, AKP'nin İslamcılıkla hesaplaşmasının kolay bitmeyeceğini göstermektedir. İslamcılık, AKP'nin bastırılan bir öteki olarak kurucu ideolojisinin kökeninde yer almaktadır. Bu gidişat, elbette daha sonrasında potansiyel olarak "bastırılanın geri dönüşü" ihtimaline gebe olsa da, bu ihtimalin kendisi, AKP için bir kaygı merkezi olmaya devam edecektir (Yılmaz, 2003: 616).

Bu yönüyle partinin ideoloji ve kimlik olarak tasarladığı "muhafazakâr demokrasi/demokratlık"ın konjonktürel siyasal gelişme ve dalgalanmalar karşısında kırılğanlığa açık bir ideoloji olduğu söylenebilir. Bu tür gelişme ve dalgalanmaların, AKP'nin dayandığı sosyolojik-siyasi tabana olası yansımaları elbette başka çalışmalar etrafında değerlendirilmelidir. Fakat partinin kendi siyasetçileri nezdinde bile belirgin ve tutarlı bir siyasal ideoloji ve kimlik algısını yeterince içselleştirememiş olması tabanın tutumuna dair de bir ipucu sunuyor olabilir. Bu değerlendirmelerin elbette olasılıklar etrafında dile getirildiğini ve sınanması için zaman muhtaç olduğumuzu da belirtmek durumundayız.

2. Özgül Muhafazakârlıkların Ortaya Konuluş Biçimi Olarak AKP Eleştirisi

Çalışmanın bu noktasından sonra aşağıda sağ-muhafazakâr siyaset geleneğinde yer alan diğer partilere mensup siyasetçiler için muhafazakârlığın *siyaseten* ne anlama geldiği, taşıdığı önem ve anlam betimlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacak. İlk etapta ağırlıklı olarak AKP eleştirisi üzerinden ifade edilse de farklı (siyasal) muhafazakârlık anlayışlarının izlerini sürebilmek bakımından çalışmanın bu kısmını; ilkin, AKP dışındaki sağ-muhafazakâr siyasetçilerin AKP'yi nasıl algıladıklarını ve gördüklerini ortaya koymak ve ikinci olarak da, bu siyasetçilerin, kendi tarif ettikleri (siyasal) muhafazakârlık biçimlerini kısmen de olsa anlamamıza olanak sağlaması nedeniyle iki yönüyle önemli sayılabilecek boyutundan söz edebilir.

Tekrar belirtmek gerekirse, çalışmanın bu kısmında AKP dışındaki partilerin muhafazakârlık algı ve tarifleri üzerinde durulacak. Bunlar, araştırma verileri çerçevesinde ortaya çıktığı halleriyle büyük ölçüde milliyetçi ve dini-İslami muhafazakârlıklardır. Söz konusu bu muhafazakârlık biçimlerinin tek bir partiye mal edilerek ele alınamayacağını araştırmanın bir bulgusu olarak baştan belirtmek gerekli görünüyor. Milliyetçi bir içerikle tanımlanan muhafazakârlık örneğin, sadece MHP'li siyasetçilere atfedilebilecek bir husus olmayıp, tıpkı kimi AKP'li siyasetçilerde de görüldüğü üzere, DP'li ve SP'li siyasetçilerin anlatılarında da rastlanabilen bir eğilimdir; aynı durum muhafazakârlığın farklı varyantları için de söz konusudur.

Daha önce de belirtildiği üzere, AKP dışındaki diğer sağ-muhafazakâr parti mensubu siyasetçiler, çoğunlukla AKP'ye yönelik derin bir memnuniyetsizlik ve karşıtlık temelinde, muhafazakârlığı saf bir kategori kimlik ve ideoloji olarak sahiplenmede oldukça isteksiz bir tutum takındılar. Bu yanı sıra söz konusu siyasetçiler, muhafazakârlığı öne çıkarmakta tereddütlü oldukları için kendilerine has (siyasal) muhafazakârlık tanımlamaları yapmaktan veya bu öğeyi siyasal kimliklerinin bir parçası-bileşeni olarak sahiplenmekten *genellikle* kaçındılar. Bu yönüyle AKP dışındaki siyasetçilerin, partilerinin veya kendilerinin özgül muhafazakârlık tariflerini ortaya koymakta çoğu kez zorlandıkları bile söylenebilir. Kaldı ki, muhafazakâr-demokratlık kavramının, en azından içeriğinin doldurulması bakımından, AKP'li siyasetçiler için de zorlu ve sorunlu bir durum olduğu dikkate alınır- sa, muhafazakârlığın siyasal bir bağlamda tarif edilmesinin çoğu kez zorlu bir durumu yansıttığı söylenmelidir. Buna karşın AKP dışındaki partilere mensup siyasetçilerin, ortaya konulabildiği ölçüde (siyasal) muhafazakârlığa yönelik yaklaşımlarından yine de söz edilebilir.

MHP, SP ve DP'li siyasetçilerin siyasal muhafazakârlık söylemlerinin iki hat üzerinden belirginlik kazandığı söylenebilir. Siyasal muhafazakâr söylemin belirlediği ilk hat, genel olarak, AKP'nin eleştirisi üzerinden tanımlanmakta ya da tarif edilmektedir. Bu hat, AKP'nin eleştirisi aracılığıyla siyasal olanı da dâhil olmak üzere, muhafazakârlığın ne olması veya olmaması gerektiğine ilişkin algı veya atf çerçevelerini işaret etmektedir.

İkinci hat ise AKP “değişkeni” olmaksızın, söylemde belirlediği ölçüde, (siyasal) muhafazakârlık(lar)ı tarif etmektedir. Ancak bu iki hatın çoğu zaman iç içe geçtiğini de belirtmek gerekiyor. Bunlara kategorik bir ayrışma ve mutlaklık atfedilmediği belirtilerek, MHP, SP ve DP'li siyasetçilerin mülakatları ekseninde çalışmanın genel bulgularına değinilecek olursa; AKP muhafazakârlığı, sağ, dindar ve muhafazakâr kitlelere “hoş görünmek” ve bunu siyaseten oy ve güce tahvil etmek için bir “paravan”, “maske”, “kisve” vs olarak kullanan bir partidir; dini ve dindarlığı siyasete alet etmektedir. Bu yanıyla onun muhafazakârlığı “samimiyetten” uzaktır. AKP, siyasi bir kimlik olarak “muhafazakâr-demokrasi”yi veya muhafazakârlığı tanımlayamamıştır. Bunu, ne kendisine ne de başkalarına anlatabilmiş değildir. AKP'nin muhafazakârlığı ideolojik değil “fiili”dir; bu yanıyla özgün değil “sunî” bir ideolojidir. AKP, ABD, AB ve Siyonizm gibi odakların veya “küresel güçlerin” kendisine biçtiği rolü icra eden ve meşrulaştıran bir parti olduğu için onu muhafazakâr olarak görmek mümkün değildir. Özellikle MHP ve DP'li siyasetçilere göre AKP, milliyetçiliği göz ardı ettiği için bu partinin “gerçek muhafazakârlığı” temsil etmesi söz konusu değildir. MHP için muhafazakârlık tek başına din veya dindarlığa indirgenebilecek bir şey olmasa da onun önemli bir bileşenidir. Muhafazakârlık, milliyetçilikle eklenmedikçe ‘gerçek’ anlamına sahip olamaz. MHP'li siyasetçilerin bir kısmına göre muhafazakârlık, Türkiye'deki *kadim* “yenilikçilik” ve “gelenekçilik” tartışmasından kaynaklanmaktadır; bu yanıyla tarihsel ve kültürel bir ayrışmaya işaret etmektedir. Başta SP'li siyasetçiler olmak üzere, MHP ve DP'li siyasetçilerin büyük bir çoğunluğu için muhafazakârlık, AKP ile özdeşleştirildiği ölçüde, kategorik olarak reddedilen bir kavramdır. Özellikle SP'li siyasetçiler için, muhafazakârlık nadir olarak olumluluk atfedilen bir öge olarak kabul edilmekte fakat bunun yerine ağırlıklı olarak “maneviyatçılık”a vurgu yapılmaktadır. SP'li siyasetçilere göre muhafazakârlık, “ithal ve sunî bir mefhum”dur. Maneviyatçılık, muhafazakârlık ile karşılaştırıldığında, daha anlamlı, kapsayıcı ve “bize” özgüdür. Maneviyatçılık, din, gelenek ve kültürel öğeleri kapsadığı gibi aynı zamanda *siyasal* da bir kavramdır. Muhafazakârlığa ilişkin DP'li siyasetçilerin söylemlerinde öne çıkan en belirgin söylemin, onu MHP'li siyasetçilerden bile daha keskin bir milliyetçilikle özdeşleştirerek ele almaları oldu-

ğu söylenebilir. DP'li siyasetçilerin ezici bir kısmına göre milliyetçilik, muhafazakâr olmanın en önemli koşuludur; milliyetçi olmayan muhafazakâr da olamaz. Bu anlamda DP'li siyasetçilerin siyasal düzlemdeki en önemli muhafazakârlık belirtecinin milliyetçilik olduğu söylenebilir. Toplumsal-kültürel bir içerikle tanımlandığı anlarda da milliyetçilik vurgusunun öne çıktığı söylenmelidir. Nitekim DP'li siyasetçilerin büyük çoğunluğu siyasal kimliklerini “milliyetçi-muhafazakâr” olarak ifade etmektedirler. DP'li siyasetçilere göre muhafazakârlıkta dini değerler önemli olmakla birlikte, o “dincilik” olarak değerlendirilemez. “Dincilik” ile özdeşleştirilen muhafazakârlığa keskin bir karşıtlık söz konusu olurken, DP'lilerin Kemalizme veya resmi ideolojiye bağlılıklarını sıklıkla vurgulamaya özen gösterdikleri görülmektedir. DP'li siyasetçilere göre, AKP merkez-sağ bir parti “olamaz”. Merkez-sağ, bir “yaşam kültürüdür”. Merkez-sağ olabilmek veya onu temsil edebilmek için, köklü bir tarihe, geleneğe ve kültüre kayıtlı olmak gereklidir. AKP, bunların hiçbirisine sahip olmadığı için de ne merkez-sağ ne de muhafazakâr bir partidir. Ayrıca, AKP'nin “Milli Görüş” geleneğinden gelen “dinci” bir parti olması ve “Atatürk'e ve Atatürkçülüğe karşıt olması” da merkez-sağ bir parti olmasını mümkün kılmamaktadır.

AKP'ye yöneltilen eleştiriler bağlamında, MHP, SP ve DP'li siyasetçilerin büyük ölçüde birbirlerine yakın görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Bu üç partiye mensup siyasetçiler AKP'yi muhafazakâr olarak görmemekte; onun muhafazakârlığına şüpheyle bakmaktadırlar. Bu üç partiye mensup siyasetçiler AKP'yi “küresel güçlerin” bir tür ‘taşeronu’ olarak görmekte, deyim yerindeyse, onu siyasal bir “daemon⁵” olarak algılamaktadırlar. Bu algının belirleyici ölçütünün ise büyük ölçüde milliyetçilik ideolojisinden ilhamla veya ondan meşruiyet devşirilerek ifade edildiği söylenebilir. Bu ortaklaşan algının siyaseten ve ideolojik olarak, sağ-muhafazakâr siyasette önemli bir ayrışmaya işaret ettiği söylenmelidir; ayrışmanın bir kutbunu bütünüyle (ve hegemonik bir tarzda) AKP temsil ederken diğerini, aralarındaki ideolojik-politik farklılıkları ihmal etmemek kaydıyla, diğer sağ-muhafazakâr siyasetler temsil etmektedirler.

Burada dile getirilen bulgulara topluca bakıldığında, gerek AKP eleştirisi gerekse de ondan bağımsız olarak dile getirilen değerlendirmelere göre muhafazakârlık; salt din veya dindarlık olarak değerlendirilmemelidir; o, siyaseten ve ideolojik olarak işlevsel kılınabilecek bir şey olmamalıdır. Bu anlamda muhafazakârlık, din ve dini değerlere yönelik bir hassasiyeti gözetken fakat yapay bir ideoloji olarak değil samimiyetle sahiplenilen *bir yaşam biçimi* ve *dünya görüşü* olarak benimsenmelidir. SP'li siyasetçilerin önemli bir kısmı dışarıda bırakı-

5 Şeytan, musibet, illet, kötülük vb.

olarak söylenirse, muhafazakârlık milliyetçilikten ayrı bir biçimde ele alınamaz; böyle ele alındığında ise “hakiki” bir muhafazakârlıktan söz edilemez. Yukarıdaki bulgu ve tespitlere daha ayrıntılı olarak sırasıyla MHP, SP ve DP'li siyasetçilerin anlatıları çerçevesinde bakılacak.

2.1. MHP'li Siyasetçiler ve Muhafazakârlık

MHP'li bir siyasetçiye göre siyasi yelpazenin “dindar kesimlerine hitap etmenin en kolay yolu muhafazakârlığa oynamak'tır”. Bu siyasetçiye göre AKP'nin ‘siyaseten’ muhafazakârlığı sahiplenmesi “biz dindar bir siyasi yelpazedeyiz” demenin bir başka yoludur ve AKP bunu “çok iyi kullanmakta”dır. Siyasetçi bu anlamda AKP'nin muhafazakârlığını “sathi” bulduğunu, “milliyetçiliği hesaba katmadığı”nı ve onu milliyetçilikle “mezcedemediğini” belirtiyor. Ona göre muhafazakârlık asıl anlamını ancak “dinamik bir milliyetçilik”le kazanabilir ve onunla “mezcedilmelidir”.

Başka bir MHP'li siyasetçiye göre “değerler üzerinden siyaset yapıldığı” andan itibaren “sıkıntılar” ortaya çıkmaktadır. Bu siyasetçiye göre MHP'nin “geleneğinde ve üslubunda Atatürk, din vb. Türk milletinin ortak değerleri üzerine siyaset yapmak hiçbir zaman” söz konusu olmamıştır. Fakat ona göre bu durum bir bakıma MHP'nin “açmazı” da olmuştur ve bu durum devam etmektedir. Bu siyasetçiye göre:

“Evet, toplumda çok büyük bir tabanımız olduğu doğrudur. AKP'yle tabanlarımız aynı ama biz argüman olarak dini kullanmak gibi bir geleneğe sahip olmadığımız için AKP bunu fırsata dönüştürmüştür. Bu insanlar devlet idare edemez. Bu insanların ülkeyi ileri götürmekle alakalı bir işlevi yerine getirebileceğini düşünmüyorum yani. Toplumları ileri götürenler toplumun kendisi gibi olan insanlar değildir. Bunu yapabilecek olanlar toplumun önündeki insanlardır. Önünde olmakla topluma yabancı olmak arasında bir ikilem falan yok. Toplumun önünde olup, toplumun değerleriyle yetişen insanlar var. İşte muhafazakârlık, benim anladığım muhafazakârlık bu. Evet, her boyutunuzda hem estetik hem entelektüel birikim, olayları okuma, dünya konjonktürüne sahip olma, tarih bilgisine sahip olmak demek, topluma yabancılaşmak demek değil. Yani o toplumun yanında olarak da bunu yapabilirsiniz. Bunu yaptığınız andan itibaren bu ülke de, siyaset de gelişir.”

Bu anlatı “Türk milletinin ortak değerleri” arasında saydığı dine yönelik tutumda MHP'nin ‘açmazı’na yaptığı vurgunun dışında da ilgi çekici bir boyuta sahip görünüyor. “Toplumları ileri götürenler toplumun kendisi gibi olan insanlar değildir. Bunu yapabilecek olanlar toplumun önündeki insanlardır. Önünde olmakla topluma yabancı olmak arasında bir ikilem falan yok” biçiminde dile getirilen yargının AKP veya AKP'lileri toplumun değerlerinden ‘yabancılaşmış’ olarak değerlendirmesi ilgi çekici. Bu ‘yabancılaşma’ vurgusunun anlatı içinde hangi gerekçelere dayandırıldığı belirsiz kalmakla birlikte, spe-

külasyon yapmak pahasına, belli ki dini düşünce veya hassasiyetlerle özdeş kılınarak algılanan AKP ve AKP'liler, 'toplumu ileri götürmek' için yeterli görülüyor. Eğer yapılan bu spekülasyonun bir geçerliliği ve anlamı varsa, MHP'li bir siyasetçinin dinsel ideoloji ve öğelerle bir biçimde ilişkilendirdiği AKP'yi bu gerekçeyle 'yabancılaşmış' görmesi üzerinde durulmayı hak eden bir durumdur. Türkiye'de toplumsal-kültürel değerler bağlamında 'topluma yabancılaşma' eleştirisi, sağ-muhafazakârların genellikle 'yerliliğe' vurgu yaparken ve solu eleştirirken müracaat ettiği popüler bir söylemdir (Çınar, 2006; Bora, 2003: 445-459; Çiğdem, 2001: 7-9; Taşkın, 2007; Mert, 2007: 171-189). Türk sağ-muhafazakârlığının toplumun değerlerine yakın olma iddiası ve bu değerlerle özdeşliğini vurgulaması onun bir hasleti olarak öne çıkartılır. Sol ise 'topluma yabancılaşmış' ve onun değerlerine uzak kalmakla eleştirilir (Alkan, 1991; Ayvazoğlu, 1991; Türköne, 1991; Bilgin, 1991). Ancak bu yabancılaşma eleştirisinin *yerlilik*, *sahihlik* ve *otantiklik* gibi öğeleri sahiplenilen sağ-muhafazakâr bir parti (MHP) mensubunca yine bu söylemleri sahipleneceği kuşku götürmeyecek bir başka sağ-muhafazakâr partiye (AKP) yönelmesi dikkate değerdir. Bu anlatı MHP'lilerin bir kısmınca muhafazakârlığın nasıl anlamlandırıldığını veya kavrandığını göstermesi bakımından da ilgi çekici görünüyor. Hem "estetik" hem "entelektüel birikim"e sahip olmak, "dünyadaki gelişmeleri takip edebilmek" ve bunları "okuyabilmek" topluma yabancılaşmayı gerektirmemektedir. "Toplumun değerleriyle" yetişip "toplumun önünde olmak" mümkündür. Ve muhafazakârlık da budur. Toplumun 'değerleri'nin sahiplenilmesi ve öne çıkarılmasına yapılan vurgu bakımından muhafazakârlığın evrensel kodlarıyla son derece uyumlu bu söylemin AKP'nin ortaya koyduğu muhafazakârlık tanımıyla önemli ölçüde ayrıştığını söylemek mümkün zor görünüyor. Söylemdeki bu örtüşmeye karşın bu durum farklı partilere mensup siyasetçilerin muhafazakârlığı anlamlandırmadaki farklılığı/ayrışmayı göstermesiyle ilgi çekicidir.

Modern bir ideoloji olarak milliyetçiliğin din ile ilişkiselliği milliyetçilik ve muhafazakârlık literatüründe sıklıkla belirtilen ve işlenen bir husustur (Anderson, 1993; Eatwell and O'Sullivan, 1989; Heywood, 2007; Bora, 1999). Ancak milliyetçiliğin her zaman dini ideolojileri yedeğine alması veya yakınlık kurmasını bir norm olarak değerlendirmek de mümkün değildir. MHP'nin milliyetçilik tasavvuruyla din arasında kurduğu ilişki öteden beri ve tarihsel olarak sorunlu olagelmıştır (Bora ve Can, 1991; Bora, 1999; Öğün; 1995; Arıkan, 2008; Yaşlı, 2009). Bu sorunlu veya gerilimli ilişki, MHP'yi milliyetçilik dışındaki öğeleri söylemine ekleme konusunda mütereddit kılmakta ve siyasal manevra alanını daraltıyor görünmektedir. MHP'li siyasetçiler arasında tekrar eden bir durumu teyit etmesi bakımından bunun,

muhafazakâr öğeleri siyaseten etkili bir biçimde kullanıma soktuğuna inanılan AKP karşısında, MHP'yi hareketsiz veya siyaseten güçsüz kıldığı var sayılıyor.

MHP'li siyasetçilerin hatırı sayılır bir kısmını temsil eden, gerek içerdiği keskin AKP karşıtlığı yönünden gerekse de milliyetçi-muhafazakâr ideolojiyi kesif içerikleriyle dile getiren çok sayıda MHP'li siyasetçi bulunmaktadır. Bu siyasetçilere göre AKP, "Amerikan emperyalizmine ve IMF'ye ram olmuş bir partidir". Özelleştirmelerle bütün "milli varlıkları satışa çıkarmıştır". Türklüğe, Türk milliyetçiliğine "düşman bir parti olan AKP"yi, Kürtler, Çingeneler, Rumlar, Yunanlılar, İsrail gibi "milletin, milli ve manevi duruşları ve ilkeleriyle hiç alakası olmayan, hatta düşman bildiğimiz ne kadar küresel güçler, ülkeler, devletler, teşekküller" varsa onlar desteklemektedirler. Milli refleksleri "felç olmuş" sıradan "camii cemaati", "temiz müslümanlar", "liberal" ve bazı "sol" aydınlar da bu koroya "şuursuzca" katılmışlardır. AKP, "milli ve manevi değerlere sahipmiş gibi" görüntüsüyle "ne muhafazakârdır, ne dindardır, ne de milliyetçidir", "muhafazakârlık ve dindarlık kisvesi"ne bürünmüş ikiyezlülerin çıkar organizasyonudur".

MHP'li siyasetçilerin bir kısmının özetlenen bu yaklaşımlarından, köklü olarak ayrıştırılması zor görünse de, görelî olarak daha 'muttedil' sayılabilecek bir dil ve üslupla AKP ve muhafazakârlığa dair farklı yaklaşımlara sahip MHP'li siyasetçilerden de söz edilmelidir. Muhafazakârlığı tarihsel-sosyolojik sayılabilecek bir çerçevede ele alan MHP'li bir siyasetçiye göre Türkiye'de siyaset, öteden beri *kadimcilik* ve *ceditçilik* üzerinden 'tasnif edilmiştir. Ona göre *kadimcilik*, "dini heyecanları eksen alan" bir perspektifken, *ceditçilik* "kıblenin biraz Batı'ya dönmesi"dir ve bu ayrışmanın kökeni cumhuriyet öncesine uzanmaktadır. Bu ayrışma çok partili hayata geçildikten sonra, siyasetçinin kendi tarifıyla söylenirse, "çok maniple edilmiş bir sağcılık, muhafazakârlık ve ilerîcilik olarak ortaya çıkmıştır". Türkiye'deki siyasal ayrışmayı "ağırlıklı olarak kültürel manada" gören bu siyasetçiye göre bunun "rasyonel ve sosyolojik veçheleri Batı tarihinin tersine bizde müphem"dir. Bu nedenle bu siyasetçiye göre: "Geldiğimiz noktada kurumsallaşmış, kuralları olan ne *muhafazakâr bir siyasi hareketten* gönül rahathığıyla bahsetmek mümkündür ne de sol bir hareketten".

Bir başka MHP'li siyasetçiye göre "muhafazakârlık-ilerîcilik", "yenilikçilik-eskicilik" çekişmesi Jön Türkler'den ve İttihat ve Terakki'den bu yana yapılan tartışmalardır ve bugünkü tartışmalar da aslında bu yanıyla "orijinal bir muhtevaya sahip değil"dir. Bu siyasetçiye göre Adnan Menderes, Demokrat Parti'yi kurduğunda İnönü'ye karşı yenilikçi olduğunu, aynı şekilde Ecevit'in de yine İnönü'yle mücadelesinde yenilikçi iddiasıyla ortaya çıktığını, AKP'nin (Erdoğan'ın)

de Erbakan'a karşı çıkışında kendilerini 'yenilikçi' olarak 'lanse ettikleri'ni söylüyor. AKP'ye, "kimilerinin" ona yüklediği anlamda ne kadar yeni veya yenilikçi denilebileceğini bu tarihsel bakışla değerlendirmek gerektiğini söyleyen siyasetçiye göre AKP, yenilikçi "falan" değil. Bu anlamda "muhafazakâr demokrasi kavramı" da "kendilerinin bile ne anladıklarını tam olarak beyan edemedikleri" ve "halk karşısında meşru görünmek için uydurdukları suni bir kavram"dır.

2.2. SP'li Siyasetçiler ve Muhafazakârlık

Saadet Partili siyasetçilerin muhafazakârlığa yüklediği anlam ve tariflere bakıldığında iki ana noktada kavramı ele aldıkları ve değerlendirdikleri görülüyor. İlk olarak, SP'li siyasetçilerin muhafazakârlık yerine Milli Görüş ideolojisinin ana temalarından biri olan *maneviyatçılık* anlayışını öne çıkardıkları görülüyor. Bu kavrayışta bir terim veya kavram olarak zaman zaman muhafazakârlığın sahiplenildiği ve adı öyle de anılarak olumlandığı söylenebilirse de, kimlik ve ideoloji unsuru olarak müracaat edilen esas kavramın "maneviyatçılık" olduğu görülmektedir. Maneviyatçılık parti programında şöyle tanımlanıyor:

"Ahlâk ve Maneviyat en önde yürüyen bayrağımızdır (...) Partimiz insanların manevi gelişmesine özel önem vermektedir. Diğer görüşlerden en önemli farkımız maneviyatçılığımızdır. Biz maneviyatçılığımızın gereği olarak nefis terbiyesini esas alıyoruz, "maneviyatçılık boyutu olmayan diğer görüşler genellikle"nefse esareti esas almaktadırlar. Saadete ancak maddi boyutun maneviyatçılıkla tamamlanması ile erişilebilir. İç barış, huzur, hürriyet, adalet, ekonomik gelişme, saygınlık ve yurt savunmasından adalet teşkilatının yükünün azaltılmasına kadar her şeyin temeli önce Ahlak ve Maneviyata dayanır." (Saadet Partisi Parti Programı)⁶

Diğer anlayışı ise 'ithal bir mefhum' olarak muhafazakârlığın eleştirisi oluşturmaktadır. 'İthal' bir olgu olarak muhafazakârlık kavramının ise iki ayrı gerekçe ileri sürülerek eleştirildiğini söylenebilir. İthallik eleştirisinin *ilk gerekçesi* muhafazakârlık kavramının "bu topraklara", "geçmişimiz"e ve "kültürümüz"e yabancı dolayısıyla "biz"e ait bir şeyi anlatmadığıdır. Bununla sık sık bağlantısı da kurularak dile getirilen *bir diğer gerekçe* ise kavramın daha çok AKP ile özdeş bir olgu olarak algılanıyor oluşu ve bundan kendilerini ayrı tutmak isteğinde cisimleşmektedir. Bu yanı sıra tıpkı MHP'li siyasetçiler gibi keskin bir AKP karşıtlığı temelinde bir muhafazakârlık eleştirisi yapılmaktadır. SP'lilerin AKP'yle aralarına mesafe koyma isteği zaman zaman muhafazakârlığın toptan reddine varacak bir söylemin ortaya çıkışına yol açmaktadır. Bu eleştirilerin kesif içeriği ve söylemsel düzeni zaman zaman SP'lileri irkçılığa ve Milli Görüş'ün geleneksel Siyonizm karşıtlığında yabancı düşmanlığına vardığı dahi görülmektedir. Yerlilik-otantiklik söyleminin eşlik ettiği

6 http://www.saadet.org.tr/parti-programi_k18.html

bu söylem ve yabancı düşmanlığı, komplovari tarzda bir emperyalizm eleştirisi, ABD ve Batı karşıtlığını da içermektedir. Sırasıyla, *maneviyatçılık olarak, ithal edilen bir kavram olarak ve AKP muhafazakârlığının eleştirisi olarak* muhafazakârlık kavrayış ve algısı çoğu zaman birbirlerinin içine girecek ve kapsayacak biçimlerde ifade edilmektedir.

SP'li bir siyasetçi, muhafazakârlık teriminden “çok hoşlanmadığını”, daha çok “maneviyatçılığı” kullanmayı tercih ettiğini belirterek; bu kavramı önemsemediği, yaşamaya çalıştığı “bir hayat felsefesi”, çevresine ve topluma anlatmaya çalıştığı “bir inanç biçimi” olarak tanımlıyor. Bu siyasetçiye göre Milli Görüş geleneğinden gelen SP ve o çizgideki tüm partiler *aslında* “maneviyatçı partilerdir”. Bu siyasetçi, Milli Görüş geleneğinden gelen partiler ile diğer partiler arasındaki temel farklılıklardan birisinin maneviyata yükledikleri anlam olduğunu belirterek, dışarıdan bakan birisinin ilk bakışta bunları karıştırabileceğini söylüyor. Ancak ona göre, muhafazakârlıkla maneviyatçılığı birbirinden ayırmak gerekiyor. AKP'nin ele aldığı ‘manada’ muhafazakârlık, “ithal bir mefhumdur”. Bu siyasetçiye göre muhafazakârlık: “esasen kimi zaman *dini kullanabilen*, hani işine geliyorsa, işte cami cemaatine, o jargondan hitap edebilen ama işine geldiğinde başka jargonları, başka isimleri, başka kişileri kullanabilen bir siyasettir Türkiye’de.” Maneviyatçılık ise toplumda ve fertlerin hayatında dini “gerçekten” kullanmadan fakat ona “asli manasını ve değerini teslim eden” bir siyaset anlayışıdır. Bu siyasetçiye göre “sağ” ve “sol” gibi “muhafazakârlık” kavramını da Batılılardan aldığımız için bu kavramların bizim toplumumuzda tekabül ettiği belli karşılıkları yoktur. Aynı siyasetçiye göre, “dış güçler” Türkiye’de, tıpkı ABD ve İngiltere’de olduğu gibi iki partili bir meclis yapısının kurulmasını istiyor; böyle bir mecliste bir tarafta cumhuriyetçiler diğer tarafta da demokratlar olacak. Bu tabloda AKP’ye “muhafazakâr-demokrat ve özgürlükçü bir kimlik biçilirken” CHP’ye ise “statükoyu ve sistemin temel değerlerini sabitleyen” bir işlev yüklenecektir. Bütün “hikâyenin bundan ibaret olduğunu” söyleyen siyasetçiye göre AKP, kendisine verilen bu role “başından beri itiraz etmemekte” ve “sahte bir muhafazakârlık oyunu” icra etmektedir. Bu nedenle, AKP'nin muhafazakârlığını MHP’li siyasetçiler gibi “samimiyetten uzak” bulmaktadır.

SP'li bir başka siyasetçiye göre Milli Görüş dışındaki bütün siyasetler ve bu siyasetleri adlandıran kavram ve terimler, içinde muhafazakârlık da olmak üzere “ithal ve bize uymayan yabancı kavramlardır”. Bu siyasetçiye göre muhafazakârlık, “dini değerler ve bunların muhafazası dışında hiçbir anlama gelmemektedir”. Kendisini de partisini de muhafazakâr olarak “telakki etmeyen” bu siyasetçiye göre “illa” bir kimlik kullanması gerekiyorsa kendisini “Müslüman” olarak tarif etmenin en uygun adlandırma olacağını söylüyor:

"(...) bu coğrafyadaki insanın, bir ümmet bilinci vardır Osmanlıdan tevarüs eden. Bu suni şeyleri, Osmanlı toplumunu paramparça etmek için Batıdan bu ülkenin insanına sirayet etmiş bir durum gibi algılıyorum. Irkçılığı da efendime söyleyeyim, bu tip isimleri de, bu tip kategorilendirmeleri de kabul etmiyorum."

SP'li siyasetçiler için esas kimlik ögesinin 'maneviyatçılık' olduğu söylenmelidir. Zaman zaman muhafazakârlık kavramı da kullanılıyor fakat bu, Milli Görüş ideolojisini anlatan kimliğin ifade biçimi veya ikamesi olarak 'maneviyatçılık' anlamında kullanılmaktadır. Bu durumu örnekleyen SP'li bir siyasetçiye göre:

"Siyasi kimliğime Milli Görüş ve muhafazakâr çizgi diyebiliriz. Dolayısıyla partimizin ortaya koyduğu temel görüşler de bizim siyasi çizgimizi belirleyen unsur olmuştur. Özellikle benim gibi uzun yıllar partide çalışmış birinin de farklı bir şekilde değerlendirilmesi mümkün değil. Milli Görüş'ten kastımız toplumun da büyük bir kesiminin Türkiye'de herhangi bir başka partinin, mesela sağ görüşlü dediğiniz bir başka partinin de kafasında taşıdığı, tasavvur ettiği, düşündüğü şeylerle örtüştüğünü zannediyorum. Yani Anadolu'da çok geniş bir kitlenin fikirlerinin uyduğu bir asgari müşterek olarak değerlendiriyorum Milli Görüşü ve muhafazakârlığı."

AKP'nin 'muhafazakâr demokratlık'tan neyi kastettiğini anlamadığını, kendilerinin de çok iyi anladıklarını ve millete de anlatabildiklerini sanmadığını söyleyen bir başka SP'li siyasetçiye göre SP: "halkın değerlerine, kültürüne, geçmişine, inancına sahip çıkma açısından muhafazakâr" dır. Sistemi ve devleti koruma anlamında muhafazakâr olmadıklarını belirterek kendi muhafazakârlıklarının "millet ve toplum bazlı olup devlet bazlı bir muhafazakârlık olmadığını" belirtiyor.

SP'li siyasetçilerin büyük çoğunluğu muhafazakârlığa yönelik toplumsal-kültürel veya siyasal tanımlama girişimlerinde istikrarlı bir biçimde bunu AKP eleştirisi aracılığıyla yapmaktadırlar. Bu eğilim diğer siyasetçiler için de geçerli olmakla birlikte, özellikle SP'li siyasetçilerde daha yoğun oluşuyla dikkat çekicidir. Örneğin, bu siyasetçilerden birisine göre muhafazakârlık kavramıyla asıl oluşturulmak istenen, "Milli Görüş'e doğru kaymakta olan Türkiye'nin ve İslami bakış açısına sahip seçmenlerin kafasının bulandırılmasıdır". Bu haliyle ABD'nin "pazarladığı ılımlı İslam projesinin taşeronluğunu yapan AKP", bu projeyi "tutturabilmek" için "muhafazakâr-demokratlık" fikrini ortaya atmıştır.

Bir diğer SP'li siyasetçiye göre, Türkiye'deki sağ ve liberal sayılan tüm partiler muhafazakârlığa bir değer olarak sahip çıkmışlardır. Bu anlamda AKP'yi "orijinal bir parti" saymanın mümkün olamayacağını, "apaçık sağcı bir parti" sayılması gerektiğini söylüyor. Bu siyasetçiye göre şu an için "muhafazakâr-demokratlık", "Avrupa Birlikçi, Amerikancı, İsrail'le ilişkileri devam ettirmeye çalışan bir yapının adıdır". Bu

siyasetçi, Türkiye'de sağ ve liberal siyasetleri aynı politikaları savunmakla ve muhafazakârlığı bir değer olarak sahiplenmeleriyle benzer görmekte ve aralarında temelli farklar olmadığını savunmaktadır.

Muhafazakârlık kavramını sahiplenmek ve onu bir görüş olarak savunmak bakımından Türkiye'deki sağ partilerin ve zaman zaman da sol partilerin aralarında esasta önemli sayılabilecek bir farkın olmadığını tekrarlayan bir başka SP'li siyasetçiye göre, bu konuda Türkiye'de "ciddi bir kavram kargaşası" bulunmaktadır. Her iki kanattan partilerin "bu kavramın içini dolduracak ne fikri altyapıları ne de felsefeleri bulunuyor". Bu siyasetçiye göre muhafazakârlığın içini doldurabilecek fikir ve felsefe yalnızca Milli Görüş'te vardır ve onu *asli manasında* sahiplenecek bir parti varsa o da Saadet Partisi'dir. Muhafazakârlık, geleneği muhafaza etmek anlamına geliyorsa, onu *hakiki manada* bugüne değin fikir ve pratik olarak gerçekleştirebilen tek düşünce ve siyasi akım, "ecdadımızda kökünü bulan Milli Görüş'tür":

"(...) bizim ecdadımız Osmanlıya baktığımız zaman padişah elini dahi öptürmüyor, işte Alman valisine, işte Belçika valisine elini dahi öptürmüyordu. Uzaktan gelip elini öpüyorlardı, hatta bir tanesine demişti ki Sultan Abdülhamit: "sen kim oluyorsun da benim elimi öpmeye çalışıyorsun içkili ağzınla. Ben abdestliyken, sen de içki ağzıhyken ben elimi sana vermem" diyor. Bugün aynı Sultan Abdülhamit'in torunları olarak bizler, muhafazakâr kavramını özümsemiş, içselleştirmiş kimseler olarak nasıl olur da Avrupa Birliği'ne girmeye çalışırız? Biz onlara dün üzengimizi öptürüyorduk, sen bugün onların üzengisini öpüyorsun. Nasıl oluyor da onların duruşunu hem muhafaza ediyorum diyorsun, hem de yapmış olduğun eylem ve amelle paradoks halindesin? Çelişki var yani. Onlar Batı'ya karşı dik durdular, siz Batı'ya yamanmaya çalışıyorsunuz. Sultan Abdülhamit bir karış toprağı dahi satmazken, "çünkü kanla alınmış topraklar ancak kanla verilir" demesine rağmen, ünlü Siyonist lider Theodore Herzl'i huzurundan kovmasına rağmen, sen nasıl olur da muhafazakârlık diyebilirsin? Muhafazakârsan eğer o zaman geleneği muhafaza etmek zorundasın. Adaletle hükmetmek adına İsrail'in, Amerika'nın, küresel emperyalizmin, küresel Siyonizm'in karşısında durman lazım. Ama adın muhafazakâr soyadın işbirlikçi olursa nasıl yapabilirsin ki? Şimdi acaba diyoruz zaman zaman bu beyefendiler, bu 'kardeşlerimiz' sözüm ona acaba muhafazakârlığı işbirlikçilik olarak mı, öyle stepne olarak mı algılıyor?"

Avrupa Birliği'ne girmeye çalışmakla muhafazakârlık arasında çelişki-uyuşmazlık vazedenden bu anlatıya dışlayıcı ve kibirli bir 'mağrurluk söylemi'nin eşlik etmesi de üzerinde durulmayı hak ediyor. Dün Batılıların 'içkili ağzı'larına elimizi öptürmeye dahi tenezzül etmezken, 'üzengimizi öptürdüklerimiz'in bugün 'üzengilerini' öpüyor hale gelmemiz, geçmişte Batıya karşı dik dururken bugün onlara yamanmaya çalışmak vs. muhafazakâr duruşun 'ameli'yle çelişen bir durum ve paradoks olarak tasvir ediliyor.

Açıkel'in (1996: 155) kutsal mazlumluk adlandırmasıyla tarif ettiği Türk sağının ideolojik dizgesinin öznesi: "tarihe baktığımda, kendi trajik yıkımını görür; emperyal emellerinin birer birer gerileyişini. Başta diğer emperyal güçler olmak üzere, azınlıklar, gayri-müslim ticaret burjuvazisi, kozmopolit ve Avrupa mukallidi entelektüeller, Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, dönme gayr-ı Müslimler ve masonlar bu gerileyişten farklı nedenlerle sorumlu tutulurlar" (Bora, 1995: 38-44, aktaran Açıkel, 1996: 165). Açıkel'e göre Kutsal Sentez'in, emperyal geçmiş ve tarihe bakış biçimini anlamak onun gelecek tasarımı ortaya çıkarmamıza da önemli ölçüde katkıda bulunacaktır. Onun "tarihsel bir haksızlığa uğramışlık ideolojisinden" "adaletin tecellisi ideolojisine" ve "güç istemine" geçişini anlamamıza da yarayacaktır. Bu perspektiften bakıldığında, Sentezin öznesi de, emperyal düşleri de, onun mazlumluk ideolojisi de *tarihseldir* (Açıkel, 1996: 165). Yukarıdaki SP'li siyasetçinin anlatısı Açıkel'in yaklaşımı çerçevesindeki değerlendirme ve yorumlara neredeyse birebir uyan ampirik bir içerik arz ediyor. Yukarıdaki anlatının içeriği ile Açıkel'in kavramsallaştırmasındaki örtüşme gerçekten dikkat çekici ve anlamlıdır. Ancak bu anlatı, SP ideolojisini ve söylemini temsil ettiği ölçüde, AKP ile SP arasındaki kopuş-farklılaşmayı kuşku götürmeyecek ölçüde de açığa vurmaktadır. Anlatı bu yönüyle artık SP ile AKP'nin oldukça farklı politik ve ideolojik söylemleri temsil eden partiler olduğunu geri dönülemez ölçüde teyit etmektedir.

2.3. DP'liler ve Muhafazakârlık

Demokrat Partili siyasetçilerin muhafazakârlık algılarına bakıldığında, yukarıda da vurguladığı üzere bu kavramı milliyetçi tonu ve vurgusu hayli güçlü söylemsel içerik ve öğelere müracaatla tarif ettikleri görülüyor. Milliyetçi içerimi oldukça belirgin bir sağ popülist söylemle tarif edilen ve algılanan bu muhafazakârlıkta, alışıldık bir biçimde milli ve manevi değerlere bağlılık vurgulanırken, dine ve dini değerlere "hürmetkâr olmak" fakat aynı zamanda "Atatürk ilke ve inkılâpları"na, özellikle laikliğe bağlılığın da sıklıkla vurgulandığını belirtelim. Bu muhafazakârlık tanımlamalarında, siyasal muhafazakârlık ile toplumsal-kültürel nitelikli muhafazakârlığın çoğu zaman iç içe geçen biçimlerde ele alındığı söylenebilir. Bu durum çalışmanın başından bu yana öne çıkan bir sorunsalı ortaya koymasıyla dikkat çekicidir; siyasal muhafazakârlığın doğrudan "siyasi" bir içerikle veya terimle değil de toplumsal-kültürel biçimde dışa vurulması eğiliminin DP'li siyasetçiler için de geçerli olduğu ve bu bakımdan sağ-muhafazakârlık siyasetçileri kayda değer ölçüde ortaklaştırdığı görülmektedir.

Muhafazakârlık, MHP ve SP'li siyasetçiler gibi DP'li siyasetçilerde de keskin bir AKP karşıtlığı temelinde ve bu partinin eleştirisi üzerin-

den de tarif edilmektedir. Bu, DP'li siyasetçilerin muhafazakârlıktan ne anladıklarını tarif etmelerinin bir yolu olurken öte yandan hem AKP hem de merkez sağa ilişkin değerlendirme ve yaklaşımlarını anlamaya da olanak sağlamaktadır. Bu yanıyla hem AKP eleştirisi hem de merkez sağ siyasetçilerin kendi siyasetlerine yönelik değerlendirmeleri üzerinden bir tür merkez sağ analizi yaptıkları da söylenebilir. Böylesi bir analiz her zaman öz-eleştirel bir bakışa tekabül etmese de, merkez-sağın kendisini nasıl değerlendiriyor olduğunu görmek bakımından önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu kısmın araştırmamız için salt DP'li siyasetçilerin (siyasal) muhafazakârlığını değil sağ siyaset içindeki farklılaşmayı anlamak bakımından da bir işlevselliğe sahip olduğu söylenebilir.

Kendisini *milliyetçi* olarak tanımlayan DP'li bir siyasetçiye göre milliyetçilik: “vatanın bir karış toprağının bile kimseye verilmemesidir; bu milletin tekrar eski güzel günlerine kavuşması, hiç kimsenin açlık ve gelecek kaygısı taşımadan yaşamasının savunulmasıdır”. Bu düşünceleri kabul eden ve “Türküm” demekten gurur duyan herkes de “Türk milliyetçisidir”. Siyasi kimliğini milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımlayan bu siyasetçi “globalleşmeyi kabul etmekle” birlikte “yabancı olmayan liberal bir ekonomi” anlayışını savunduğunu belirtiyor. Ona göre muhafazakârlık “hayata bakış biçimidir” ve Türkiye'deki “geniş katmanların hayat felsefesidir”. Bu siyasetçi, “muhafazakârlık anlayışının insanların hayat tarzına müdahaleyi kabul eden bir anlayış olmadığını” özellikle vurgulamak istediğini belirtiyor; “Milliyetçi muhafazakârlık kimsenin hayat tarzına karışamayacağı gibi buna yeltenenlere de karşı çıkmayı gerektirmektedir”. Bu anlamda, bugüne kadar merkez sağ partiler ve onların kabul ettiği milliyetçi-muhafazakârlık anlayışına bakıldığında, “birkaç münferit olay” dışında herhangi sıra dışı durum söz konusu olmamıştır. Ancak kamuoyunun bazı kesimleri milliyetçi-muhafazakâr sağ partileri “sanki böyle Atatürk milliyetçiliğinden veya Atatürk ilke ve inkılâplarından, onun düşüncelerinden uzakmış gibi algılamıştır” fakat bu siyasetçiye göre: “bu tamamen yanlıştır; bugüne kadar merkez partilerinin birkaç uygulaması dışında bu manada hiçbir eylemi olmamıştır. Zaten eğer öyle bir eylemi olsaydı bu parti son 25 yıl ülkeye damgasını vuramazdı ve bu kadar çoğunluğun oylarını almazdı. Bizim milliyetçi-muhafazakâr bakış açımız budur.”

Kendisini yine milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımlayan bir başka DP'li siyasetçiye göre bu kavram “milliyetçilik ilkesini, dürüstlük ilkesini, memleket ve bayrak sevgisini kapsayan düşünce biçiminde” tarif edilebilir. DP de bu ilkeleri, söylemi ve icraatlarıyla savunan ve birebir yansıtan “milliyetçi-muhafazakâr bir partidir”. Saymış olduğu bu ilkeleri ve kriterleri savunmayan ama adı muhafazakâr olan partileri des-

teklemesinin mümkün olmadığını belirten siyasetçiye göre, DP dışındaki partiler, özellikle de “dinci partiler” *milliyetçiliği* savunmuyorlar; bu siyasetçiye göre “milliyetçi olmayanlar muhafazakâr da olamazlar”. Muhafazakârlığı “kendi türkümüzle, melodimizle, notamızla yaşamak” biçiminde tarif eden DP’li bir siyasetçiye göreyse muhafazakârlık aynı zamanda “bir yaşam konsepti”dir; bu ‘konsept’ göre: “ülkenin ve vatanın tüm değerlerini yaşayabilmek, onları kucaklamak milliyetçi muhafazakârlığın özetidir”.

Kendisini ve siyasi kimliğini yine *milliyetçi-muhafazakâr* olarak tarif eden DP’li bir başka siyasetçi ise milliyetçi popüler retorüğının hayli yüksek olduğu söylenebilecek anlatısında şunları dile getiriyor:

“(...) Bakın benim hep söylediğim şey; bu semadan ezan eksilmez, bu direkten de bayrak inmez demişimdir. Ezan ve bayrağı kullanmışız. Ezan, bu ezan bizim gök kubbemizden eksik olmaz, bayrak da o direkten aşağı inmez. Bizim bunu vurgulamamızdaki sebep, Türkiye Cumhuriyeti devleti *Müslüman bir devlettir*, İslam’ı yaşayan bir devlettir, ama biz birliğimize de, bölünmezliğimize de o bayrağın altında sahip çıkmak durumundayız. Bu bayrak bizim hepimizi bir araya getiren iki unsur. Din belki ama bayrak hepimizi bir araya getiren unsurdur. Hepimiz o bayrağı altında toplanmalıyız. Hepimiz Türk milliyetçisi olmalıyız. Dolayısıyla biz bunları savunan bir siyasi hareketiz. Aslında bizim tabanın kökündeki insanlar da bunları savunan insanlardır.”

DP’li siyasetçilerin önemli bir kısmının, yer verilen anlatılardaki içeriğe sahip, milliyetçi tonu hayli yüksek sayılabilecek benzer söylemleri dile getirdikleri söylenmelidir. Anlatılarda ortaya çıkan bu vurgunun çoğu zaman retorik bir milliyetçiliğın dışı vurumu olduğunu söylemek mümkünse de bunu sadece retorüğe indirgemek doğru olmayacaktır. Merkez sağın ideolojisinin nihayetinde milliyetçi bir bileşene sahip oluşu (Demirel, 2004: 196-217), bu partiye mensup siyasetçilerin milliyetçi söylemlere yoğun müracaatını bu yanıyla şaşırtıcı kılmamaktadır. Örneğın, Kürt sorunu bağlamında Tansu Çiller liderliğindeki DYP politikaları göz önünde bulundurulduğunda bu geleneğın milliyetçiliğı arızı bir eğilim sayılmamalıdır. Fakat buna karşın, milliyetçiliğe yapılan güçlü ve istikralı vurgunun bu denli yoğun oluşunun dikkat çekici olduğu söylenmelidir.

DP’li siyasetçilerin muhafazakârlığı milliyetçi söylemle ilişkilendirirken ihmal etmedikleri, hatta belirli bir özenle vurgu yapma gereğı duydukları söylenebilecek bir tür ‘*Atatürkçülük*’lerinden de söz edilmelidir. Özellikle laiklik ve devletin-rejimin bekası gündeme geldiğinde söz konusu olan bu vurgunun, hem merkez-sağın Kemalizm ile olan grift münasebetini hem de diğeri sağ-muhafazakâr siyasetler ile olan kısmi farklılaşmasını anlamak için ayırt edici bir yan taşıdığı söylene-

bilir. Merkez-sağın, Kemalist elitin laikliğe yüklediği, bireyi dini/gelekenksel değerlerin etkisinden uzaklaştırma, ona dinsel normlardan arındırılmış yeni bir dünya görüşü sunma işlevine sıcak bakmadığı vurgulanan bir husustur (Demirel, 2004: 182). Din, sağın toplumsal düzen tasavvurunda merkezi bir yer işgal eder. Bu gelenek, hurafe ve batıl inançları eleştirir ve dini normların hayatın her alanını düzenlemesini arzu etmez. Ancak merkez sağ, dini değerlerin bireyin dünyasını anlamlandırdığı gibi toplumsal kontrol mekanizmaları sunarak düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynadığı düşüncesindedir (Demirel, 2004: 183). Merkez sağ çizgi laiklik adına yapılanların geçmişte din ve vicdan hürriyetini ihlal ettiğine yönelik bir inanca sahiptir. Bu tür bir laiklik anlayışına karşı, mütedeyyin kişilerin din ve vicdan hürriyetlerini savunmak, örneğin AP'nin kendisine biçtiği en önemli misyonlardan birisini oluşturur (Demirel, 2004: 184). Merkez sağın, resmi laiklik anlayışına köktenci olmayan 'ılımlı' itirazının onun temel karakteristiklerinden birini oluşturduğu söylenebilir. Fakat yine de, merkez sağın, resmi laikliğe ve genel olarak onun radikal kültüralizmine yönelik söz konusu itirazını Kemalizm ile kökten bir karşıtılık biçiminde yorumlamak doğru olmayacaktır. Ancak merkez sağın, bu itirazı iki bakımdan işlevselleştirdiği söylenebilir. Öncelikle, 'sessiz muhafazakâr çoğunluk'la siyaseten irtibat kurup onları sisteme eklemeyerek. Ve belki de bundan daha da önemli olarak "Kemalizm ve 'gelenek' arasında veya 'gelenek' adına talep edilenler arasında" (Taşkın, 2007: 97) bir denge yaratarak. Taşkın'a göre merkez sağ çözümü, "kitleleri kalkınmanın nimetlerinden istifade ettirme vaadi sunmasıyla ve sekülerlik ve dinsellik kaynaklı muhtemel gerilimlerden olabildiğince kaçınmakta" buldu (Taşkın, 2007: 97). Taşkın'a göre: "cumhuriyete karşı 'geleneğin' rövanşını alma tehdidini simgeleyen kesimlerin, rejimin kurucu esaslarına ve onun dayandığı modernleşme projesine dair ciddi bir tehdit" söz konusu değildi. Tersine, "Kemalizmin kitabı ve didaktik modernizm hamlesinin, kitleler açısından daha anlaşılır hedeflere dönüşerek kabul görmesinde, merkez sağın bunları kitlelere mal etme başarısı" yadsınmamalıdır (Taşkın, 2007: 96). Taşkın'ın belirttiği üzere DP ve CHP arasındaki siyasi kutuplaşmanın Kemalizm/anti-Kemalizm ekseninde geliştiği yönündeki geriye dönük yorumlar bu yanıla tatmin edici değildir. Nitekim DP'li siyasetçilerin, diğer sağ-muhafazakâr siyasetçilerden anlamlı bir biçimde farklılaşarak, 'Atatürkçülük'e ve laikliğe yaptıkları vurgu bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca, DP'li siyasetçilerin Milli Görüş ve AKP'ye yönelik değerlendirmelerinde ortaya çıkan dil ve üslup ('dinci', 'gerici' vs.) Kemalist söylemle benzeşmesi bakımından da dikkat çekicidir. Merkez sağın önde gelen figürlerinden Hüsamettin Cindoruk'un bir mülakatta dile getirdikleri buradaki değerlendirmeleri teyit etmesi bakımından son

derece önemlidir. AKP'yi "dinci bir parti" olarak tanımlayan Cindoruk'a göre bu partinin "çekirdek kadrosu-omurgası-kemiği siyasal dinci düşünce devamıdır" ve "Türkiye'de cemaat ilişkilerini siyasal ilişki haline getirmiştir", "Türk halkı bütün inkılâpları ufak tefek direnişlerin dışında kabul etmiştir" (Kurt, 2009: 33-34-39). Mülakatında, AKP'nin cemaatlerle olan ilişkisini değerlendirdiği kısımda geçmişte AP'nin de bu tür yapılarla ilişkilerinin hatırlatılması üzerine söyledikleri, merkez sağıın Kemalizm ile olan ilişkiselliği veya işlevselliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Geçmişte AP'nin cemaatlerle ilişkisi olduğunu kabul etmekle birlikte bunları "dengede tuttıklarını" ve "hiçbir örgütü bir cemaate teslim etmediklerini" belirtiyor. Bu ilişki tarzını siyasal pragmatizm biçiminde meşrulaştıran Cindoruk bu tür yapıları "romantik" bulup liberal demokrat olarak bunlara "saygı göstermek" ve fakat cemaatleri "devletin otoritesiyle", "belli sınırlar içinde tutmak" gerektiğini düşünüyor (Kurt, 2009: 40-41).

Yukarıda da belirtildiği üzere DP'li siyasetçilerin muhafazakârlık anlayışlarının ifade ediliş biçimleri, MHP ve SP'li siyasetçilerde de görüldüğü üzere, AKP eleştirisi üzerinden de yapılmaktadır. AKP'ye yönelen eleştiriler, merkez-sağıın kendisine yönelik bir düşünme girişimi ve oldukça zayıf bir eğilim de olsa zaman zaman öz-eleştirel bir boyut da içermektedir. Dolayısıyla burada DP'li siyasetçilerin anlatıları üzerinden muhafazakârlık anlayışlarını, merkez-sağıın kendisini değerlendiriliş biçimlerini ve AKP'yi nasıl gördüklerini eşzamanlı bir biçimde daha yakından ve ayrıntılı bir biçimde görebilmek mümkün olabilmektedir.

DP'li siyasetçilerin hemen hepsi AKP'nin merkez-sağı bir parti olmadığına mutabık görünüyorlar. Bu mutabakat, hem AKP hakkında hem de merkez-sağı siyasetin ne olarak anlaşılması gerektiğine dair ipuçları da sunmaktadır. DP'li siyasetçilerin önemli bir kısmına göre AKP, Milli Görüş geleneğinden türediği için onu merkez-sağı bir parti saymak mümkün değildir. Bununla bağlantılı biçimde AKP'nin merkez-sağı vasfına sahip olmadığı, olamayacağına karinesi olarak bu partinin sahip olduğu İslamcı-İslami veya "dinci" ideolojisi söz konusu edilmektedir. Oysa bu siyasetçilere göre merkez-sağı, "Atatürk ilke ve inkılâplarını", başta *laiklik* olmak üzere kabullenen, *rejimi ve sistemi* benimsemiş ve bunlarla sorunu olmayan bir siyasal anlayış/gelenektir. Bu ilke ve değerlerle sorunları olduğu varsayılan AKP'nin ise merkez-sağı temsil etmesi de mümkün değildir. AKP'nin merkez-sağı niteliğini şüpheli hatta geçersiz kılan bir diğer özellik olarak, bu partinin kökleşmiş bir geleneğe, kültüre ve tarihe dayanmıyor oluşu da dile getirilmektedir. Buna göre merkez-sağı olabilmek kısa sürede ve kök salmadan edinilebilecek bir şey değildir. Bu yaklaşımları dile getiren değerlendirmelere bakıldığında, örneğin DP'li bir siyasetçiye

göre AKP ve onun sahiplendiği muhafazakâr-demokratlık, merkez sağdaki seçmenlere hitap etmenin bir “kılıfı”dır. Muhafazakârlık ise Milli Nizam Partisi'nden ve Milli Selamet Partisi'nden devralınan bir unsur ve “dini kullanmanın” aracından başka bir şey değildir. Türkiye'de muhafazakârlığın “sadece dini değerlere sahip çıkmak gibi” anlaşıldığını ve AKP'nin muhafazakârlığının da bundan ibaret bir muhafazakârlık olduğunu belirten DP'li bu siyasetçiye göre AKP “tam da” bu nedenle “istismarcı ve dışlayıcı bir parti”dir. Oysa: “muhafazakârlık bizim bakış açımızdan ülkede yaşayan milliyetçilerin, dindarların, demokratların hatta ve hatta sosyal demokratların bir çizgide buluşup uyum içerisinde yaşamasıdır. Biz o yüzden Demokrat Parti Türkiye'dir diyoruz.”

AKP'nin merkez-sağ bir parti olmasının mümkün olamayacağını, henüz kendi yatağını dahi bulamamış bir partinin merkez-sağ iddiasıyla ortaya çıkmasının ancak “gülünç” olabileceğini söyleyen DP'li bir siyasetçiye göre AKP, “Milli Görüşçüdür fakat bunu kamufle etme gayreti içindedir”. Milli Görüş çizgisiyle AKP arasında bağ kurarak, AKP'nin merkez-sağ bir parti olamayacağını söyleyen bir başka DP'li siyasetçiye göre AKP, “Milli Görüş'ün modernize olmuş siyasi bir teşekkülüdür”. AKP'yi uluslararası konjonktürün hatta “okyanus ötesi güçlerin” desteği ve “akıl almaz tesadüfler”le ortaya çıkmış bir siyasi hareket olarak değerlendiren bir başka DP'li siyasetçiye göre AKP bu yanıla, “milli vasfı son derece şüpheli” ve “kökleşmiş bir merkez sağ parti” olamayacak kadar “dönemsel” bir partidir. AKP'nin merkez-sağ olduğuna “asla ve kesinlikle inanmadığını” belirten bir başka DP'li siyasetçiye göre AKP: “yeni dünya düzeninin bir partisidir ve arkasına büyük güçlerin desteğini almıştır; merkez-sağ kitlelerin değil çıkar gruplarının” temsilcisidir. Ona göre: “her noktadaki radikal dincilerin, ılımlılık maskesi takınan radikallerin paravanı bir partidir. İşte bir şekilde ‘büyük birader’ bir rota çizdi ve o rota doğrultusunda biçilen rolü uyguluyor diye düşünüyorum AKP'yi.”

Merkez sağ “hakiki tarihsel dayanakları olan” ve toplum içine nüfuz etmiş “büyük siyasi bir kültürel gelenek” olarak gören DP'li bir siyasetçi ise AKP'nin “bu kültürü” temsil edecek bir parti olmadığını öne sürüyor. Bu siyasetçiye göre AKP, “niceliksel olarak” merkez sağdan oy toplamasına karşın “asla” merkez sağ bir parti olarak değerlendirilemez. Bunu tartışmayı bile “anlamsız bulduğunu” söyleyen bu siyasetçiye göre merkez sağ aynı zamanda “bir yaşam kültürüdür”.

SONUÇ YERİNE

MHP, SP ve DP'ye mensup siyasetçilerin söylemlerine bakıldığında, salt muhafazakârlık merkeze alındığında bile, Türk sağ-muhafazakâr siyaset geleneğinde kayda değer bir siyasal ayrışmadan belki de yarılmadan söz etmek olası görünüyor. Tekrarlamak gerekirse, bu ayrışma veya yarılmamanın bir kutbunu AKP temsil ederken diğer kutbu arda kalan siyasetler temsil etmektedirler. AKP dışındaki kutbun bütünlüklü bir yapıyı temsil etmediği de belirtilmeli. Bu kutbun her bir ögesinin kendi içinde bir dizi siyasal ve ideolojik sorunla ve özellikle AKP karşısında siyaseten ciddiye alınması gereken bir beka ve meşruiyet sorunuyla yüz yüze oldukları anlaşılıyor. Bu haliyle AKP'nin sağ-muhafazakâr siyasetin yeni hegemonik merkezi-odağı olduğu söylenebilir. Dile getirilen bu çıkarımların bir geçerliliği varsa eğer, bunların olası siyasal ve sosyolojik sonuçları üzerine düşünmek ise başka çalışmaları ve yorumları gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Açıkel, Fethi (1996) "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim* No: 70.
- Ayvazoğlu, Beşir (1991) "Türkiye'de Solcu Olmak", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, No: 15.
- Akdoğan, Yalçın (2004) *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Alkan, A. Turan (1991) "Türkiye'de Sol'un Zihni Donanım Problemleri Üzerine Bir Deneme ve Bir Teklif", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, No: 15, Ankara.
- Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Arıkan, E. Burak (2008) *Türk Sağının Türk Sorunu Milliyetçi Hareket Partisi*, İstanbul, Agora Kitaplığı.
- Ayvazoğlu, Beşir (1991) "Türkiye'de Solcu Olmak", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, No: 15, Ankara.
- Bilgin, Vedat (1991) "Türk Solu'nun Toplumsal Özellikleri Üzerine", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, No: 15, Ankara.
- Bora, Tanıl (1999) *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakârlık İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2009) "Türkiye'de Faşist İdeoloji" içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler*, Volume: 9, ed. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl ve Can, Kemal (1991) *Devlet Ocak Dergâh 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Çınar, Menderes (2006) "Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, No: 105.
- Çiğdem, Ahmet (2001) *Taşra Epiği "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*, İstanbul, Birikim Yayınları.
- Demirel, Tanel (2004) *Adalet Partisi İdeoloji ve Politika*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Eatwell, Roger ve O'Sullivan, Noel (1989) *The Nature of the Right American and European Politics and Political Thought since 1789*, London, Twayne Publishers.
- Erdoğan, Recep Tayyip (2004) "Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu Açılış Konuşması" içinde *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, İstanbul, AK Parti Yayınları.
- Heywood, Andrew (2007) *Siyasi İdeolojiler*, Ankara, Adres Yayınları.
- Kurt, Ümit (2009) *AKP Yeni Merkez Sağ Mı? Ankara*, Dipnot Yayınevi.
- Mert, Nuray (2007) *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, İstanbul, Selis Kitaplar.
- Öğün, Süleyman. Seyfi (1995) *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, İstanbul, Bağlam Yayınları.
- Taşkın, Yüksel (2007) *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Türköne, Mümtaz'er (1991) "Seçkin Kültürü Olarak Türk Sosyalizmi" in *Türkiye Günlüğü Dergisi*, No: 15, Ankara.
- Yaşlı, Fatih (2009) "Kinimiz Dinimizdir" *Türkçü Faşizm Üzerine Bir İnceleme*, Ankara, Tan Yayınları.
- Yılmaz, Nuh (2003) "İslamcılık, AKP, Siyaset" in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık*, Volume: 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul, İletişim Yayınları.

İSLAM FELSEFESİNDE “VUCUD-U ZİHNİ” (ZİHİNSEL VARLIK) ANLAYIŞINA BİR GEÇ DÖNEM OSMANLI ÖRNEĞİ: İSMAIL GELENBEVİ II

Recep DURAN*

Öz

Bilginin mahiyeti ve menşei ve doğruluk problemleri felsefenin ebedi problemleridir. İslam epistemolojisi algılayan özne, algılanan nesne ve alelittlak algı arasındaki üçlü ilişkiyle ilgilenmiştir. Ancak bu konuları açıklarken bilgiyi gerçekliğin bilenin ruhunda kalan sureti olarak sunmaları töz ve araz kategorilerinde bir takım karışıklıklara sebep olmuş, bu yüzden farklı teoriler ortaya çıkmıştır. Buna göre bilgi izafettir; veya suretin irtisamıdır; veya bilinen nesnenin mahiyetinin ruhta yerleşmesidir. İslam dünyasında bu konuyla ilgilenilmiş ve bu konuyla ilgilenen düşünürler birbirini takip etmiştir. Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdi, F. Razi, Nasır Tusi, Recep Ali Tebrizi gibi.

Anahtar Kavramlar: Zihni varlık, nefsu'l-emr, Gelenbevî, değişme, zaman, mahal

Abstract

The nature and origin of knowledge, and the problem of truth are of perennial problems of philosophy. In Islamic philosophy the epistemologic inquiry primarily concerns perception and the threeway relationship between the percept , the perceived object, and perception. The Meşşai (Peripatetic) account of knowledge as the “illustration” of the reality of the perceived object in the soul, or the presence of its essence in the soul, lead the confusion of categories between substance and accident. Thus in response other theories of knowledge were posited such as knowledge as the quality by correlation, knowledge as imaging of forms, and knowledge as the inherence of the quiddities of the perceived object in the soul. In the Islamic world, it can be spoken of a series of thinkers who were interested in the subject directly as well as indirectly. Among them whose names may be mentioned are Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdi, F. Razi, Nasır, Recep Ali Tebrizi.

Of these thinkers, philosophical or theological or both, we personally interested in especially in Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Erdebili, Devvânî, Kemal Paşazâde, and İsmail Gelenbevî.

Gelenbevî'nin Hayatı ve Eserleri

Gelenbevî İsmail Efendi 1730 yılında Manisa, Kırkağaç ilçesinin Gelenbe köyünde doğdu. Dedesi ve babası ilmiyeye mensub olmasına rağmen küçük yaşta babasını kaybettiği için onüç-ondört yaşları-

* Doç. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Böl. Öğretim Üyesi

na kadar düzenli bir tahsil görme fırsatı bulamayan Gelenbevi İsmail Efendi doğduğu kasabada tahsiline başladı. Daha sonra İstanbul Fatih Medresesi'nde Yâsincizâde Osman Efendi'den Arapça ve nakli ilimleri, "Ayaklı Kütüphane" Müftizâde Mehmed Emin Efendi'den aklı ilimleri okudu. Medreseyi bitirdikten sonra ruûs imtihanını kazanarak 1763'de "müderris"lik unvanı aldı. 1763-1783 yılları arasında yaptığı görevler hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. 1783'de "Huzur Dersleri"ne muhatap olarak katıldı. I. Abdülhamit döneminde Mühendishâne-yi Bahrî-yi Hümâyûn gibi yeni devlet okullarında matematik hocalığı yaptığı kaydedilir. Bir bayram töreninde hedefi bir türlü vuramayan humbaracıların hedefe isabetli atış yapabilmeleri için yaptığı hesaplamalar sonucu elde ettikleri başarı üzerine memnun olan III. Selim onu 1790'da Mora Yenişehir'i'ne kadı tayin etmiştir. Bu vazifedeyken devrin Şeyhulislamı Hamidizâde Mustafa Efendi'den yeni ayın başlangıcı konusunda "hesaplama"ya "rü'yet"den daha fazla önem verdiği için kendisini eleştiren ağır bir resmi yazı alır. Bundan çok fazla müteessir olan Gelenbevi beyin kanaması geçirerek felç olur ve kısa bir süre sonra Yenişehir'de Hakkın rahmetine kavuşur.¹

Şerafettin Gölcük ve Metin Yurdağül'ün Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Gelenbevi" maddesinde Gelenbevi'nin eserlerini zikrederken yapmış oldukları tasnif maksada hayli muvafık görünmektedir. Bu tasnife göre Gelenbevi'nin eserlerini, a. Belagat ve Gramer, b. Mantık ve Felsefe, c. Kelam, ve d. Matematik ve Astronomi, olmak üzere dört sınıfta toplamak kabildir.

Bu tasniften Mantık ve Felsefe sınıfındaki eserleri:

1. El-Burhân fi İlmi'l-Mantık ve'l-Mizân (Mantık kitabı). 2. Şerh-i İśâgûcî (Ebherî'nin İśâgûcî'sine şerh). 3. Risâletü'l-Kıyâs. 4. Risâletü'l-İmkân (Mantıkta modalite konusu). 5. Hâşîye alâ Hâşîyeti'l-Lârî alâ Şerh-i Hidâyeti'l-Hikme (Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sine Meybudî'nin şerhine Lârî'nin hâşîyesine hâşîye). 6. Hâşîye alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm (Teftâzânî'nin eserine Devvânî'nin tamamlayamadığı şerhe Mîr Ebu'l-Feth'in hâşîyesine hâşîye). 7. Risâle fi'l-Vâsita (Kıyasta "orta te-

1 Ş. Gölcük-M. Yurdağül, "Gelenbevi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul 1996, s. 552-555. Bu "ağır" resmi yazının mahiyeti ve bu yazıyı yazan ve "cehlin bu kadarı sehl olmaz" cinsinden bir yazıya imza atmış olan "Muftî" effendinin gerekçelerini görmek çok hoş bir şey, ve bunu sağlayan araştırma da çok güzel bir araştırma olurdu. Ayrıca bu olayın kendisi bizzat medeniyetin kendisinin tarihini, ve bu medeniyet dairesindeki toplumların düşünce tarihini tesbitte ve anlamada hayli ip uçları verecektir. Tıpkı mesela Güzelhisârî diye 18., belki biraz 19'a sarkar, yüzyılda yaşamış her probleme "fetva"sı bulunan bir "düşünür" diyeyim ben yine, veya "müellif"in "Sabahın Hayrolsun" adlı risalesi, bu bağlamda düşünülüp değerlendirildikte, bu risalenin kendisinin bizzat, özû gereği, zâtî gereği sahip olduğu içerikten daha fazla içerik kazanmaktadır. Zamanının anlayış ve kavrayış ve doğaya bakışını göstermesi bakımından Güzelhisârî'nin bu risalesini *Bilim ve Felsefe Metinleri*'nde değilse bile *Metin Dergisi*'nde çok uzak olmayan bir gelecekte yayınlatabilir ve okuyucunun tepkisini merak edebiliriz.

rim” hakkında). 8. Risâle fi Ma'nâ't-Taksîm (Mantıkta “tanım” bahsine dair). 9. Risâle fi İlmi'l-Âdâb (Tartışma kurallarına dair). 10. Ta'likât alâ Hâşiyet-i Mîr alâ Şerhi'l-Adâb (9 no ile aynı konudaki İcî'nin eserine Mîr Ebu'l-Feth'in hâşiyesine hâşiyeye).

Kelâm sınıfındaki eserleri:

1. Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Celâl (Devvânî'nin İcî'nin Akâid'ine yaptığı şerhe hâşiyeye). 2. Ta'likât alâ Hâşiyeti's-Siyelkûtî (İcî'nin Akâid'ine Cürcânî'nin yaptığı şerhe Siyelkûtî'nin hâşiyesine Gelenbevi'nin ta'likâtı). 3. Tahkîku Vahdeti'l-Vucud (Vahdet-i vucud konusunda kelamcı ve filozof bakımlarının mukayesesini). 4. Risâle fi't-Tekaddüm (Kıdem çeşitleri). 5. Mâhiyyâtü'l-Mümkinât ve'l-Mümteniât (İmkân ve imtinâ üstüne). 6. Risâle fi İlmi'l-Kadîm ve Taallukuh (İlm-i ezeli hakkında). 7. Risâle fi İlmi'l-lâhi Taâlâ bi'l-Ma'dûmât alâ Mezhebi'l-Mütekelimîn (Tanrı'nın “yokluk” üstüne bilgisi hakkında).²

Bilim ve Felsefe Metinleri'nin bundan önceki sayısında yayınlamış olduğumuz “Nasır Tusi'nin Nefsu'l-emr Risalesi el-Akl el-Kullî” adlı yazımızda, felsefenin anlamak ve kavramak üzere başladığı serüveninde önüne öyle adını bile koyamadığı şeylerin çıktığını, öyle ki düşünce faaliyetinde bulunurken bunlardan sarf-ı nazar edip onları dışta bırakmanın mümkün olmadığını; fakat bunları tanımlamak istediğinde de bunlar için kendisinin de tatmin olacağı açık-seçik “efrâdını câmi ağyârını mâni” bir tanım da veremediğini söylemiş, bu yüzden “analitikçi” temayüllü, bir zamanlar çok moda olan Viyana Çevresi gibi okulların, insanlığın başlangıcından bu tarafa birike birike gelen ve insanlığın sahip olduğu yegâne “hazine”si düşünce birikimindeki bazı kavramları lüzumsuz ve temelsiz görüp “bilimsel yöntemden gelmeyen” kavramlar diyerek bu kavramlardan kurtulmak için bu tür kavramlara köklü bir şekilde uygulamak istedikleri “temizleme” faaliyet³ ve hedeflerinin sonuna kadar tereddütsüz uygulanabilecek bir “yöntem” kabul edilemeyeceğinden söz etmiş idik.⁴ Yani bu yaklaşımı teorilerinin temeline koyan veya bu teoriye yakınlık duyan teorilerin ana iddiaları sayılabilecek iddiaları olan, dış dünyada karşılığı gösterilemeyen, duyularımıza çarpmayan şeylere karşılık olmak üzere kullanılan kavramları yok saymak, neticede, son noktada, “çözüm” değildir, yani bu tür kavramları yok sayarak düşünce faaliyetimiz alanı dışında bırakamayız. Çünkü “sözcük” ile “kavram” arasındaki münasebetin her zaman olumlu ve tatmin edici bir şekilde kurulabil-

2 Ş. Gölcük-M. Yurdağır, “Gelenbevi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 552-555, İstanbul 1996.

3 M. Türker-Küyel, “ Bilimsel Üzerine”, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü yay. Ankara 1985, s. 25-32.

4 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 32.

diği rahatlıkla söylenemez.⁵ Yani açıkçası ve kısacası bir 15. yüzyıl düşünürü, Fatih'in "favori"lerinden ve ara sıra derslerini dinlemekten zevk aldığı hocalarından ve Tehâfütü' l-Felâsife sahibi Hocazâde'nin rakibi Maverâünnehir'den gelip İstanbul'da müderrislik etmiş Kitâbu' z-Zuhr'un yazarı, Mevakıf sahibi İcî'nin etrafında seçkin bir düşünür çevresi oluşturan gruba dahil filozof-kelamcı Alaaddin Ali Tûsî'nin ifadesiyle, felsefede "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" birtakım kavramlara sahip bulunmaktayız.⁶ Ancak teorik ve "ağır metafizik felsefe"nin tek ve yegane "düşman"ı analitikçiler değildir. "Sentetik"çilerden de aynı işi görebilecek "eleman"lar bulmakta pek sıkıntı çekileceğini zannetmiyorum. Bu Nietszche'dir diyemiyoruz, çünkü ben Nietszche'nin, günümüzde ve özellikle ülkemizde anlaşıldığı gibi olduğu kanaatinde değilim. Çünkü Nietszche söylendiği gibi "humanist" büyük üst cinsine dahil edilebilecek bir düşünür değildir; olsa olsa, canlı cinsinden, "animalist", hatta "beast"ist olabilir, çünkü medeniyetin ana unsuru "ratio"nun, yani matematik, geometri, lojik cinsinden bir şeyin zerresine tahammül edemiyor. Fakat, açıkça söylüyorum, bugün felsefe camiasında akademik ve yad-akademik, "ağır metafizik" yapmak için gerekli "ma'nâ-yı mefhûm"u ifade edebilecek "efrâdını câmi ayyârını mâni" dört başı mamur kavramlara sahip ve bu kavramları anlayıp kavrayıp yerinde kullanabilecek Avrupa, Amerika, Avustralya, Afrika dahil, felsefe tarihi backgrounduna sahip düşünür bulunmadığı cihetle fukaralığımızı ilan etmeliyiz ki, probleme çare aramanın ön koşulu olan problemi kabul ve itiraf ve açık ve seçik olarak ortaya koyma aşamasının gereğini yerine getirmiş olalım. "Şom ağızlılık" ile "problemi kabul ve itiraf" arasındaki yakınlığı ve çoğu zaman karıştırılabileceğini kabul etmek çoğu zaman işleri kolaylaştırır, her ne kadar yasa değil ise de, meraklısına not olarak entelligentsiamızın dikkatlerine arz edilebilir.

5 Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2003, s. 22; esasen düşünce gidişinde Mantık'ın bazen yeteceğine, yeterli olacağına, oysa içeriksel olarak, yani muhtevalı ve olgusal düşünülendiğinde mantıkta olduğu kadar "rahat" olamayacağımıza, çünkü adiyatta olabileceği makul karşılansa bile hatta derin felsefi düşünce aktında bile tanımlanamayan bir takım temel kavramlarımızın bulunduğu bir zamanlar Nusret Hızır da işaret etmişti: "Les systemes de logique ne donnent aucune definition au sujet des notions fondamentales vrai, faux. Dire comme font quelques-un que ce sont des concept fondamentaux indefinissables, c'est en somme, vien rien dire. Mais les exemples de propositions vrais et fausses que donnent les systemes, suffissent a faire voire que cette notion de verite est celle de la physique, notion qui doit etre reduite, pour etre fructueuse, au concept de probabilité comprise comme limite de fréquence." (Nusret Hızır, "İkiden Fazla Hakikat-Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 2, 1945, s. 129-136); ayrıca bkz. Ali Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, s. 47.

6 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, s. 9-21 ; Ali Tûsî, *Zuhr*, s. 47; Bu listeye çok rahatlıkla *Mevakıf, Şerh-i Mevakıf, Makasid, Şerh-i Makasid*, ve bütün Akaid kitapları, Mantık kitapları, örnek olmak üzere Hayâlî, Devvani, *Akaid-i Celaliye, Gelenbevi ale'l-Celal, Akaid-i Neseftiye, Tehafüt-ü Hocazade*, vb. eklenebilir.

İşte, özellikle İslam dünyasında birçok düşünürün başını ağrıtmış olan “Nefsu'l-emr” kavramı bu “açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan” kavramlardan biridir. Şimdiki bilgimize nazaran bu kavramı ilk defa kullanan maruf ve meşhur düşünür Nasir Tûsî'nin *Fî İsbât-ı Cevheri'l-Mufârak*'ında, Tahânevî'nin *Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn*'unda,⁷ Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyât*'ında,⁸ Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Tecrîd*'inde⁹ ve Ali Tûsî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'si Kitâbu'z-Zuhr*'unda¹⁰, Esirüddin Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme*'sinde, bu eserin Kadı Mir Hüseyin Meybudi'nin şerhi Kadı Mir ale'l-Hidaye'de ve bu şerhin Lari haşiyesi Haşiyeye-i Lari ala Kadı Mir'de, Ebkâru'l-Efkâr, *Mevâkif fi İlmi'l-Kelam*, *Mevakif şerhleri* ve bu şerhlerin haşiyeleri, ve *Mevakif*la birlikte Osmanlı mülküne dahil topraklardaki medreselerde okunmuş ve takip edilmiş, Prof. Süleyman Uludağ'ın anlaşıldığı konusundaki şüphesi ve bu konuda şüphelenme hakkı mahfuz kalmak üzere, Teftazani'nin *Şerhu'l-Makasid*, ve bu eserlere benzer, özellikle “müteahhirin” dönemine ait kelimeler kitaplarında ve bu konularda yazılmış müstakıl risalelerde söylenenleri dikkate alarak bu kavramı Türkçemize çevirmeye kalkışacak olursak kısaca “kendinde” sözcüğüyle ifade edebiliriz. Ama biraz daha uzun bir karşılık kullanmaktan kaçınmazsak bu sözcüğü “olduğu-hal-üzere-oluş”, “olduğu-şekil-üzere-oluş” diye çevirebiliriz. Prof. Dr. H. Atay'ın, varlığın kendisinden mi yoksa bir varlığın içinde bulunduğu “alan”, “çevre”, “mekan” mı olduğu ilk bakışta açıkça anlaşılmayan, ve bazı koşullar hesaba katılmadan düşünülecek olursa kolayca yanılgıya düşülebilecek bir konu olan “nefsu'l-emr” konusunda nefsu'l-emr'i tanımlarken söylediği “nefs-i emr varlık, bu ikisi [hâricî ve zihnî olması] olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücerred mutlak varlık anlamındadır” şeklindeki tanımlaması¹¹ ile Ş. Öçal'ın “Nefs-i emrin bir başka anlamı da zihnî varlığın karşıtı anlamında fenomenal dünya, yani “haricî varlık”dır” şeklindeki açıklaması, Prof. Atay'ın verdiği tanımdan daha açık, daha muhtevalı, ve konuya daha “yakın” kabul edilebilecek olsa da, konunun, dikkate alınması muhakkak gereken ve o noktalar dikkate alınmazsa konuya yaklaşımın eksik kalacağı bazı önemli noktalarına yerinde ve isabetli bir şekilde işaretlerde bulunmuş olsa da konunun kendisinden kaynaklanan müphemlikten dolayı ilk bakışta çok tatminkar görünmemektedir.¹² Burada açıkça ifade etmek isteriz ki,

7 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

8 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

9 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

10 Ali Tusi, *Kitâbu'z-Zuhr*, s. 47; *Bilim ve Felsefe Metinleri*, s. 9-21.

11 *Bilim ve Felsefe Metinleri*; İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 52; Öçal, s. 78 not 208.

12 *Bilim ve Felsefe Metinleri* ; “This is the meaning of the phrase ‘innamâ amruhu’ –the term *amr*, being synonymous, in this instance, with *sha'n* (“state [or ‘manner’] of being”). Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* , s. 681 not 48; Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-*

araştırmacılarımızın vermiş oldukları tanımların burada tarafımızdan eleştirilmesi, onların bu konuya dikkat çekmeleri ve Türkçemizde bu kavrama karşılık bulmaya çalışmaları konusundaki öncülüklerini ve önceliklerini zedelemez ve bizim kendilerine minnettar ve müteşekkire bulunduğumuzu ifade etmemize engel teşkil etmez.

Öyle durumlar olabilir ki, bilmek isteyen, hatta bunun için gerekli hazırlıkları fiilen yapmış olan öznedede herhangi bir eksiklik yoktur, ama, buna rağmen bu bilme faaliyeti öznenin istediği gibi olmamakta ve özne bilmek istediği konusunu bilememektedir. Tıpkı klasik Yunan dünyası mütefekkirlerinden tabip Galenos'un, alemin ezeliyeti konusunda şikayetimiz konuşmasında olduğu gibi. O burada son söz olarak şöyle diyordu: "Buradaki eksiklik bizden kaynaklanmakta değildir".¹³

Esasında "Nefsu'l-emr" kavramı Nasir Tûsî için de ne anlama geldiğini, kendisinin de bu sözcüğü nasıl bir kavrama karşılık olmak üzere kullandığını söyleyebileceği açık ve net bir kavram değildir. Tûsî'nin öğrencisi ve onun meşhur eseri Tecridü'l-İ'tikad veya kısa ve yaygın adıyla Tecrid'e bir şerh yazmış olan meşhur düşünür Hillî bu şerhinde, Keşfu'l-Murâd Şerh-i Tecridi'l-İ'tikâd'ında şöyle diyor:

"Derslerine devam ettiğim sırada, büyük üstada bir gün nefsu'l-emr'in anlamını sordum. Şöyle cevap verdi: "Burada "nefsu'l-emr" "Akl-ı Fa'âl" anlamındadır. Bir önerme Akl-ı Fa'âl'de bulunan sabit sûretlere uygun ise doğrudur, değilse yanlıştır."¹⁴

Ali Tusi, Nasir Tusi'nin bu yaklaşımını, kendi kitabı, İslam dünyasının üçüncü Tehafüt'ü, Kitabu'z-Zuhr'una kitabı boyunca takip edeceğini söylediği ve bu sözünü de tuttuğu, ancak bir defa bu planın dışına bilerek çıktığı ve Gazali'nin kitabında olmadığı halde kitaba Onuncu Bahis olarak eklediği "Bilginin Hakikatı Hakkında" bahsinde tartışıyor, bunu yaparken ve İslam dünyasında bilgi meselesini gözden geçirerek bir özet sunarken Nasir Tusi'nin görüşünü eleştirmekte ve Şerh-i Tecrid' den aktarmalarla konuyu serimlemektedir.¹⁵

Erbaa, III, 88; Seyyid Cafer Seccâdi, *Ferheng-i Lugat ve Istilâhât-ı Felsefî*, Tahran 1330, s. 330; Öçal'dan naklen, *Kemal Paşazade'nin Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, TC Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 78 not 208.

13 Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, İngilizce çevirisi, by S. A. Kamali, Pakistan Philosophical Congress, Lahore 1963, s. 13.

14 *Bilim ve Felsefe Metinleri*.

15 Ali Tusi problemi tesadüfen olmasa bile "geçerken" mi, "by the way", ele almıştı, yoksa konuyu geçerken yeri gelmiş de öyle mi ele almıştı? Eserinin başında Tusi, kitabını Gazali tarzı ve planında yazacağını söylemiş ancak bu planı yirmi bahislik kitabında bir defa bile-isteye bozarak Gazali'nin kitabında olmayan bir bahis eklemiştir ve bunun nedenini de açıklamıştır. A, Tusi'nin, Hocazadenin kitabıyla birlikte İslam dünyası literatüründe üçüncü "tehafüt" olan kitabının onuncu bölümünün ayırdığı bu bölümün adı "Bilginin Hakikatı Hakkında"dır, ve Ali Tusi'nin konuya "geçerken temas"tan ziyade önem verdiğini, hatta konuyu biraz fazlaca önemseddiğini göstermektedir. Burada Ali Tusi'nin X. Bahis'ten ayrı, Cürcani'nin *Şerhu'l-Mevakıf*'ına yazmış olduğu *Haşiye ala*

Yine, vefatı tarihi 1233 olan Âmidî'nin, Mevâkıfın kaynağı, tedbirli olmak adına kaynağı olduğu söylenemese bile, ama Anawati dahil birçok kimsenin “kaynağı” sözcüğünü açıkça telaffuz ettiğini biliyoruz; çok etkilendiği eseri Efkârü'l-Ebkâr'ında “vucud-u zihni” diye müstakıl bir bahis bulunmaktadır.

Mutahharî, Julia Annas'la birlikte “zihinsel varlık” bahsinin, müstakıl bahis olarak Yunan felsefesinde, hatta İslâm Dünyasında Tercüme Devri sırasında bile sözkonusu olmadığını söylemektedir,¹⁶ ancak öyle görünüyor ki bu durum, sadece “telâffuz” olarak böyledir, konuya sadece telaffuz olarak bakmaz isek, yani konunun adını dikkate almadan ziyade içeriğine bakacak ve konuyu ifade eden sözcüğün doğrudan anlamından ziyade biraz kendimizi “free” hissederek konuya dahil problemleri ifade etmek için kullanılan sözcüklerin “implication”larını dikkate alacak şekilde kendimizi biraz fazlaca serbest hissedip konuyu geniş tutarak takip etmeye çalışacak olursak, Platon idealarına, Aristoteles sûretlerine (“form”) bir yer bulmak durumundaydılar. Aristoteles, hocasına, idealarının nerede bulunduğunu haklı olarak soruyordu, ancak bunu yaparken kendisi de Platon'un idealarına karşılık geldiği açık ve tartışmaya muhtaç olmayan bir şekilde malum olan sûretlerin yeri, bu sûretlerin nerede bulunabileceği hakkında hocasının sorabileceği bir soruya verebileceği cevabı da hazır değildi. Çünkü, varlıktaki bir şeyin, yani zaten var bulunmakta olan bir şeyin sûretinin bu var bulunmakta olan şeyin üstünde olduğunu¹⁷ söylemek elbette bir açıklamadır. Ancak asıl mesele, Erdebili'nin (öl. 1543) ve Gelenbevi'nin (öl. 1790) yerinde olarak işaret ettikleri üzere, husûlî anlamda değil ama huzûrî anlamda,¹⁸ Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek varlıkta olan, varlık olarak şu anda var bulunan, “belirleme”sini almış, “teşahhus” etmiş, “mümeyyiz”, “münferid”, “fertleşmiş”, “birey” olmuş bir varlığın değil, ama varlığa gelecek olan, henüz “teşahhus” etmemiş, “belirleme”sini almamış -ama bizim kendisinden söz edebildiğimiz, onu söylemek istediğimizde kendisini şöyle ya da böyle ifade edebildiğimiz, yani bizi dinleyenin, söylediğimizden bizim anladığımızı (hiç değilse ‘icmalen’) anlayan biri bulunmaktadır, yani bir “belirleme”si de olan, yani Ali Tusi'nin ifadesiyle “tamamen

Şerhu'l-Mevakıf'ında uzunca birkaç haşiyesinde ele almış olduğu hatırlanmalıdır (*Metin Dergisi*, e-Dergi). Gazali'nin Kelamda “Müteahhirin”in başlatıcısı olduğu dikkate alınrsa kendisinden sonraki birikimin, kendi zamanından Ali Tusi zamanına kadarki 370 yıllık bir zaman süresinde bir hayli büyüklükte olacağı, yani açıklanması gerekecek kadar bir bilgi birikmiş olacağı fikri makul karşılanabilir, ve bu yüzden Gazali'nin *Tehafüt*'ünde bulunmayan bir bahsin Ali Tusi'nin kitabında bulunması makul karşılanabilir.

16 *Bilim ve Felsefe Metinleri* ; Murtaza Mutahhari, Şerh-i Mabsut-i Menzume, cilt 1, s. 288; Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy (Bidayah al-Hikmah)* tr. By S. Ali Qûli Qarâi, ICAS Press, London 2003, “Translator's Endnotes”, s. 158.

17 Ali Tusi, *Zuhr*, s. 159.

18 Bu iki bilgi çeşidi için bkz. A. Tusi, *Zuhr*, s. 159; Kemal Paşazade, *Tehafüt Haşiyesi*, çev. A. Arslan, Kültür Bak. Ankara 1987, s. 528-529.

de müphem olmayan"-- bir varlığın maddesine gelecek olan sûretin nerede olduğu meselesidir. İşte İslam Dünyasında nefsu'l-emrle ilgilenen düşünürler sorunun bu yanıyla da uğraşmışlardır; ve "nefsu'l-emr" problemi dendiğinde, "zihni varlık" dendiğinde hatta "sûret" ve giderek "akılsal sûret" dendiğinde sorunun bizi ilgilendiren yanı bu yanı olmalıdır.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla nefsu'l-emr hakkında müstakil risale yazarlar Nasır Tûsî (öl. 1293), Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 1413), Celâlettin Devvânî (öl. 1502), İbn Kemal Paşa Zâde (öl.), Erdebilî (öl. 1543) ve Gelenbevî'dir (öl. 1790). Tûsî, Cürcânî, Devvânî ve Erdebilî'nin risalelerinin metinleri dilimize çevrilmeksizin ve incelenip çözümlenmeden tarafımızdan yayınlanmıştır.¹⁹ Gelenbevî'nin risalesiyle birlikte toplam olarak bu beş risaleye ek olarak İslam dünyası okullarında yaygın şekilde okutulan Kelâm ve Felsefe kitaplarında, bu risalelerde ele alınan konulara yer vermiş olan düşünürler de bulunmaktadır. F. Râzî, Âmidi, Urmevi, İcî, Teftâzânî, Cürcânî, Ali Kuşçu, Hillî, Kâdi Beydâvî, İsfahânî, ... gibi. Bunlara ek olarak bizim eserini görmediğimiz ancak eserinin adında "nefsu'l-emr" ibaresi bulunan düşünürler (Kadı Mahmut b. Mustafa er-Rûmî en-Niksârî el-Hanefî öl. 1616)²⁰ ve yazarını ve içeriğini bilmediğimiz ama adında "nefsu'l-emr" ibaresi bulunan eserler de bulunmaktadır.

Zihinsel varlık konusu çağdaş İranlı araştırmacılar Hajihosseini ve Mîr Dâmâd ile Pakistanlı araştırmacı Fazlur Rahman, yine İranlı Tabâtabâî, Mehdi Muhaghghigh, ve Japon araştırmacı, ülkemizde adı bilinen ve eserleri de okunan Toshihiko İzutsu gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da ele alınmıştır.²¹

Çağımızın önemli araştırmacılarından ve alanında bir hayli eser sahibi, verimli oryantalistlerden Franz Rosenthal, Bilginin Zaferi adlı hayli bilgi veren ve muhtevalı eserinde, İslam dünyasında yazılmış "risale"lerde genellikle okuyucunun, yazar tarafından konuya hazırlandığını, konuya öyle birden bire girilmediğini, Rosenthal'ın söylediği üstüne yorum yapmaya, "Acaba şöyle mi anlamalıyız?" demeye mahal kalmayacak şekilde sarih olarak açıkça söylüyor. Ancak, farklı risalelere bakmış olmamızdan mı kaynaklanıyor olabilir bilemiyorum, durum bana pek öyle görünmüyor. Bizim entellektüel dünyamızda düşünürlerimiz konuyu hazırlayıp, konuya götürecekları hazırlıkları yapıp konuya girmezler. İslam dünyasında, risalelerde, her zaman diyebilir miyiz çok emin değilim ama galiba öyle, risaleler genellikle tek konunun işlendiği monografilerdir, işte bu risalelerde risalenin konusu

19 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, sayı 2.

20 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

21 A. Bingöl, *age*.

olan meseleye hiçbir “girizgâh” yapılmadan giriliverir. Nitekim Nasır Tusi'nin yaptığı gibi Gelenbevi de aynen öyle yapıyor. Böyle yapılması okuyucuda var bulunduğu kabul edilen bir potansiyel yüzünden olabilir. Yani Gelenbevi “vucud”, “zihin”, “mutâbakat”, “sâbite”, “musahhah” ... gibi pek çok kavramı bizim bildiğimizi varsaydığından olacak,

“Bil ki Kelamcılar zihni varlığı kabul etmemişler ve varlığı harici varlıkla sınırlamışlardır.” diyerek makalesine başlayabiliyor. Ancak, bugün, biz, yirminci yüzyıl insanı olarak bir zamanlar kültürel ve tefekkürsel olarak bağımız bulunan İslam dünyası kültür ve tefekküründe malum ve yaygın olan anlayışlardan uzak bulunduğumuz için, Gelenbevi'nin var kabul ettiğini varsaydığımız birikimden yoksun bulunmakta olduğumuzdan onun söylediklerini anlamakta sıkıntı çekebiliriz. Nitekim sıkıntı çekiyoruz. Bizim, bu güçlüğü ilaveten bir Avrupalı veya Amerikalı araştırmacıdan farklı olarak entelektüel dünyamızın dahil bulunduğu medeniyet dairesine ait eserleri okumak veya anlayabilmek için birtakım zorlukları ve engelleri aşmamız gerekmektedir. Bunlardan hatırmıza geliveren iki engelin ilki, sözkonusu entelektüel dünyada günümüzdeki monografilere tekabül ettiği söylenebilecek olan risalelerin yazılma ve tertib edilme biçimidir. Bu güçlük, yorucu çalışmaları ve bir takım sahibine sıkıntı verecek faaliyetleri ihtiva etse de entelektüel dünyamızın dahil bulunduğu medeniyet dairesine ait eserleri okumadaki ikinci güçlüğü nazaran halledilmesi “dış”a bağlı bir güçlük olduğundan, esasında pek küçümenebilecek bir güçlük değildir. Bu çok önemli güçlüğü, bildiğime nazaran, sadece, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kütüphanesinde okunmadık felsefe kitabı bırakmamış olan -ve de çizilmedik, hem de mürekkepli kalemle- şimdi Ege Üniversitesi'nde felsefe profesörü, İslam Felsefesi tarihçisi Prof. Dr. Ahmet Arslan işaret etti, ve başkası bu konuya hiç değinmedi. Bu güçlük, incelenecek eseri çalışmak üzere, ki bu eserin muhakkak yazma olması gerekmez, matbu da olabilir, eser temin etme güçlüğüdür. Bugün, 2008 miladi yılı itibarıyla bu güçlük devam etmektedir. Oysa önemlidir. Sıkıntısını çekiyoruz, ve bu çalışmak isteyen kimsenin önünde öyle göz ardı edilebilecek cinsten olmayan ciddi bir engel olarak durmaktadır.²² Bu durum, son zamanlarda “kontor”la yazma okuma nimetine kavuşma sarhoşluğumuza rağmen kendisini hissettirmekte devam etmekte ve araştırmacıların hızını kesmektedir, maalesef.

Açıklanması zor görünen bir başka nokta, Gelenbevi'nin bu risalesinin, bizim görebilme mutluluğuna eremediğimiz İmtihan Risâlesi diye bir risaleler mecmuası içinde bulunmasıdır.²³ Yani bir öğren-

22 A Arslan, *İbn Kemal Sempozyumu*, Tokat, 1986.

23 A. Bingöl, *age*.

ci grubuna hitap ediyor olacağı düşünölmek makul olan bir kitabın içinde bulunmasıdır. Bir Akâid risalesinin, bir Fıkıh risalesinin, bir takım Fetva örneklerinin sınava girecek öğrencilere hitap eden bir risaleler mecmuasının içinde bulunmasının hikmeti anlaşılabilir, fakat bir İmtihan Risâlesi içinde Gelenbevi'nin Zihinsel Varlık Risâlesi'nin vücudunun hikmetini açıklamak pek kolay görünmemektedir. "Zihinsel varlık" problemi gibi "ince" ve "hassas" ve "yüksek" bir problemin, toplumumuz gibi felsefe yapmanın pek yaygın olmadığı, felsefe olgusu ile pek ilgilenilmeyen, arzu edildiği boyut ve şiddette ilgilenilmeyen bir toplumda -"özellikle Gelenbevi'nin zamanında" demeye gerek yoktur, çünkü bugün o zamandan daha fazla felsefe yapıyor değildir, çünkü "Felsefe" demekle felsefe yapılmış olmaz, felsefenin adını anmakla Felsefe yapılmış olmaz,²⁴ olmuyor, görüyoruz- "zihinsel varlık" gibi problemlerin yaygın bir şekilde düşünürleri meşgul etmediğini neredeyse biliyoruz. Netice olarak, Gelenbevi'nin diğer risalelerinin de bulunduğu²⁵ bu Zihinsel Varlık Risâlesi'nin bu risale mecmuasının içinde niçin bulunabildiğini anlamakta sıkıntı çekmekteyiz.

İslam filozofları, ileri sürmüş oldukları bu iddiaları ispat için bir takım kanıtlar ileri sürmüşlerdir.²⁶ Bu filozofların, ayrıntılar dışta bırakılacak olursa başlıca iki iddiaları vardır: Birincisi, zihinsel denen bir varlık modu vardır; ve ikincisi, şeylerin "zihin-dışı varlık" modu ile "zihinsel" modu, bu şeylerin mâhiyetleri vasıtasıyla birleşir. Konunun tarihsel gelişimini dikkate aldığımızda belirtmek gerekir ki, bu delillerden bazıları, şeylerin bilgisinin edinilmesi durumunda zihinde bir varlık gerçekleştiğine kanıt olur. Yoksa bilgi, bilen ile bilinen arasında sadece bir izafet değildir. Bazı kanıtlar zihinsel varlık için kanıt olduğu

24 Gayet basit, yalın yani. Çünkü "kudema"dan gelmiştir: "Bal bal demekle ağız tatlanmaz." "Müteahhirin"den de gelmiştir, Krishna demiştir: "Tanrı sözü Tanrı değildir". 21nci Dünya Felsefe Kongresi'nin güzel, narin ve mazlum İstanbul'da yapıldığı şu sıralarda Türk felsefe profesörlerinin dünya felsefe literaturuna yapacakları katkıyı veya katkıları çok merak ediyorum. Bir de konunun "arı" felsefe olmayıp siyasi, yani herkesin naturel olarak konuşacağı, konuşabileceği ve kendisini konuşmakta yetkili sayacağı, bilmiyorum ama belki de bu konuda haklı olduğu, bir alan olduğu dikkate alınırsa 2000 kişilik "düşünür ordusu"nu fukara milletimin paracılarıyla işe ve ibate etmenin getireceği yükün ızdırabını daha vahim bir şekilde hissediyorum. 2000 düşünür bir hafta süreyle dünyanın incisi, Bosforus'un narin, güzel ve mazlum İstanbul'unda "shish kabab" ve "raki" kombinasyonu ve "ince saz" eşliğinde "Ex oriente lux" saptamasını teyid ederken "Türkler çok cömert" diyecekler birbirlerine ama cümleyi tam bir şekilde "Türkler cömert insanlar" diye kurmayacaklardır. Çünkü "insan" kavramı yanlış anlaşılabilir. "Yanlış" ise *intrinsically* yad-arzu edilen'dir (non-desirable). Misafirle ve misafirle ilgili bir konuya gerekli bakış açısından başka türlü bakmak bizim insanımıza uymaz. Ama konuları dikkatle ve çok dikkatle ayırmak gerekir, yoksa ağızımızdan "Nietzsche'nin metafiziği" veya "epistemolojisi" gibi sözler çıkabilir. Ama bu devasa felsefe faaliyetinde Türk Felsefe Kurumu'nun oynadığı rolü görmek ve kendilerine hak etmiş buldukları teşekkür etmek de bizim görevimizdir. İnşallah daha nice kongrelere.

25 Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, T.C. Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1988; *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB İstanbul, 1993.

26 Sebzavâri, Ghurar.

gibi, zihinsel varlıkla hâricî varlıkların öz bakımından birliği için de kanıt olur.

Önemli bir kanıtla ilk defa Tûsî'nin Tecrîdu'l-İ'tikâd'ında karşılaşırız. Tûsî hakikî önermeleri zihinsel varlık için en önemli kanıt sayar ve şöyle der: "Varlık iki çeşittir: Zihinsel varlık ve zihin-dışı varlık.²⁷ Aksi takdirde (yani, zihinsel varlık var olmasaydı) hakikî önerme tamamen saçma olurdu."²⁸ Oysa bizim çok önemli bazı önermelerimiz hakiki önerme dediğimiz türden önermelerdir.²⁹

İslâm filozofları önermeleri zihinsel önermeler, zihin-dışı önermeler, ve hakikî önermeler olmak üzere tasnif ederler. Bu tasnif ilk defa İbni Sinâ tarafından yapılmıştır.³⁰ Bu tasnif, önermenin konusu dikkate alınarak yapılmış bir tasniftir. Bu tasnife göre eğer önermenin konusu zihinde ise, bu durumda önerme zihinsel bir önermedir. "İnsan hayvanın bir türüdür" önermesi gibi. Burada yargının yeri zihindir, çünkü insanın, hayvanın bir türü olduğu yer zihindir. Onun bir tür oluşunun, zihin-dışı dünyadaki varlığıyla herhangi bir alakası yoktur. Çünkü zihin-dışındaki insan "tür" olarak tasvir edilemez, ve konu zihindeki varlıkla sınırlıdır. Eğer önermenin konusu zihnin dışında ise bu durumda önerme zihin-dışı önermedir. "Bütün kuşlar uçar" önermesi gibi. Bu tür önermede yargı zihin-dışı dünyaya atfedilir. Önerme açıklamaktadır ki bütün kuşlar, dinlendikleri ve yere kondukları durumlar hariç, uçarlar. Başka türlü söylenecek olursa, önermenin yüklemi, zihin dışında bir yerde bulunan zihin-dışı bir konuya yüklenmektedir. Konu zihin dışındaki varlıkla sınırlıdır. Eğer önermenin konusu şeyin özü ve mâhiyeti ise ve işin içinde varlık yoksa, bu durumda önerme hakikî önermedir. "Bir demir çubuk ısıtıldığında genleşir" önermesi gibi. Yargı, konunun genel doğası ile ilgilidir ve varlık moduyla ve zamanda oluşla sınırlı değildir. Bu şekilde davranmak, ister geçmişte, ister şimdi, isterse gelecekte olsun, demir çubuğun doğasında vardır, onun doğası gereğidir. Bilimde kullanılan bütün önermeler olgusal önermelerdir. Çünkü böyle önermeler küllî önermelerdir ve belli bir yerle ve zamanla sınırlı değildir.³¹

Öyle önermeler vardır ki, zorunlu olarak doğrudurlar ama zihin-dışı dünyada varlıkları yoktur, hattâ bu önermelerin içinde öyleleri vardır

27 Bkz burada s. 2.

28 Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd*, neşr. Hasan-zâde Âmulî, Kum, Müessesât-i Neşr-i İslâmî, 1988, s. 28.

29 Damad, *age*.

30 İbn Sinâ, *Necât*, neşr. A. Umayra, Beyrut, Dar al-Jil, 1992, s. 23-26.

31 Damad, "İslam Felsefesinde Zihinsel Varlık Problemi Üzerine Notlar", *Journal ...*; Türkçemiz için bu adlandırma yanıltıcı görünüyor. "Olgu" vuku bulmuş olan anlamına olduğu sürece bu yanıltıcı durum devam edeceğe benzer. Çünkü "olgu" ile "kullî" yanyana gelmeyeceği gibi, "zaman dışı" bir olgu Türkçemizde sözkonusu değildir. Zaman olgunun *intrinsic* özelliklerindedir. Aksi yanıltıcıdır.

ki, doğru olmalarına rağmen mantıksal ve akılsal olarak imkânsızdırlar. Mesela, meşhur “Çelişmezlik Yasası”, iki çelişik önermenin bir araya gelemeyeceğini (‘adem-i ictimâ’-ı nakîzayn) söyler. Bu durumda yargı nerede bulunur? Şüphesiz, bu yargıda bulunan kimsenin zihninde, “iki zıt önermenin bir arada bulunması” kavramı bulunmalı ki, bu konuda yargıda bulunabilsin. Bu, zihinde zıt önermelerin bulunmasının imkânsızlığını söylemek değildir, bir yüklemli önermeyi koşullu önermeye dönüştürmek de değildir, çünkü, “zıt önermelerin bir arada bulunuşu, var olursa, imkânsız olur” demek anlamsızdır. İslâm filozofları der ki, bu tür önermede yüklem, konunun hakikati ve özü ile ilgilidir, yüklem varlıkla bir ilgisi yoktur. Bu yargı verildiğinde zihinsel varlık konunun mahallidir. Maamafih, konu için herhangi bir sınırlama söz konusu değildir.

Katip Çelebi'nin özetlediği gibi mesele “zihinsel varlık”ın varlığı meselesinde düğümlenmektedir. Bu probleme ise Parmenides “Var olmayan var olmayandır ..” diyerek çoktan işaret etmiş bulunmaktaydı. Parmenides “Var-olmayan düşünülemez” derken ve “Kalem sarıdır” denemez derken haklıydı. Çünkü, bir şey ne ise odur, kalem kalemdir, sarı sarıdır, ve yine “Sarı sarıdır”, ve yine “Sarı” “sarı”dır”. Ama katiyen “Sarı” sarıdır” diyemeyiz. Özdeşlik ilkesinden dolayı bu böyledir. Yoksa, Zenon için fikir beyan etme durumunda değilim, ama eminim ki Parmenides oyun oynuyor değildir. Bundan ne kadar emin isem, seçkin felsefecilerimizden Prof. Dr. M. Aydın, Arnaldez, Gardet, vb gibi bu konularda küçümsenmeyecek derecede emeği bulunan düşünürlerin de işaret etmek istedikleri bir “yan”ın, bir “veche”nin de bulunduğundan o kadar emin bulunmaktayım. Şimdi, durum böyle olunca, aklımıza bazı sorular gelmektedir. Gelenbevi'nin bu risalesi bir basit ve gereksiz ve sebepsiz bir “tekrar” mıdır? Gardet, Arnaldez, M. Aydın, vb gibi “ciddiye alınmaması mümkün olmayan” bu alanın ağırlık sahibi birçok düşünürün düşündüğü gibi “ölü” problemlere “zaten ölü” cevaplar mıdır? Düşmansız “apologetic”ler midir?

Mesele giderek “Bilgi nedir?”, “Neyi bilebilirim?”, “Ma’dumu bilebilir miyim?”, “Ma’düm nedir?” gibi sorular adı altında, “şey”, “hal”, “tavır”, “sıçrama”, vs. gibi kavramların “ma’nâ”larının ne olduğu, ve daha sonra sorunun kendisinin soru olarak konu olduğu, yani “anlam”ın kendisinin problem olduğu, yani “kavram”ın, ve felsefenin kendisinin problem olduğu nihai sorusunun taşıyıcısı “Tümel”in ne olduğunun, Tümel’in mahiyetinin sorulduğu aşamaya gelinmiştir. Böylece “Yoksa ateş”i düşündüğünde zihnin yanması gerekirdi, öyleyse “zihinsel varlık olmalıdır” yalın ve basit ama Parmenides’in itirazı kadar “doğru” “istihrac”ından “Zihinsel varlığın varlığı” problemi ve konusuna gelinmiştir. Hatta öyle ki, meşhur mütefekkirlerimizden, Hocazâde'nin Tehafüt'üne de bir Haşiy'e'si de bulunan Kemal Paşazade bu konuda

bir risale için uzunca sayılabilecek boyutta bir risale yazmıştır. (Kemal Paşazade'nin bu eseri, ya *Bilim ve Felsefe Metinleri*'mizde veya yeni metin dergimiz *Metin Dergisi*'nde yayınlanmak üzere halen üzerinde çalışılmaktadır).

Bilgi meselesi, burada, açış paragrafımızda ifade edildiği üzere, genelde felsefede ve özelde İslam dünyasında İslam felsefesinde birçok düşünürün ilgilendiği bir meseledir. Problem, felsefenin Eski Yunan'daki hareketli döneminden sonra gelen "duraklama"yı müteakip İslam dünyasına geçmesiyle yeni ve taze bir "kan" ve yeni ve taze bir "ruh" kazanmış, Rosenthal'in işaret ettiği üzere bilim ve felsefede bütün konularda bir hareketlenme, bir canlanma ve bir şeyleri üstlenme ve üstlenilmiş olan şeyleri tamamlama duygusu oluşmuş, herkes bir "bilinçle ve mes'uliyet duygusu" ile bir şeyler yapma ihtiyacı duymuştur. Kaldı ki bu vechesinin yanında, "İslam dünyasında bilginin ne olduğu sorusu, dini sahada çok büyük önemi haizdi. Çünkü İslam kelamına yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalıydı."³²

Gelenbevi'nin, kökensel olarak bağlı bulunduğu İslam dünyası düşünce tarihinde zihinsel varlık meselesiyle konuya müstakil monografiyle katılanlarla, konuyla "geçerken", "by the way" ilgilenmiş olanların hiç de küçümsenmeyecek bir sayıda oldukları da açıkça görülecektir.

Gelenbevi'nin burada yayınladığımız *Risâle-i Ferîde-i Nefsi'l-Emr* veya diğer adıyla *Risâle fi Vucûdi'z-Zihni* adlı risalesi, Süleymaniye Kütüphanesi Giresun koleksiyonu 106/15, 82-83 ve Süleymaniye Küt. Reşadiye kol. 989/38, 57-61'de kayıtlı nüshalara dayanılarak kurulmuştur.³³

32 Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 231.

33 Nüshaların tanımları için bkz Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu, ed. İ. Parmaksızoğlu.

ZİHNİSEL VARLIK

(Türkçe Metin)

Bil ki Kelâmcılar zihni varlığı reddedip varlığı (vucûd) "hâricî" varlıkla sınırlamışlar ve itibârî şeylerin varlığının nefsu'l-emr'de olduğunu kabul etmişlerdir. Güneşin doğmasıyla gündüzün varlığı arasındaki ilişkide olduğu gibi. Bu ilişki, güneşin doğmasıyla gecenin varlığı arasındaki ilişki gibi sırf ma'dûm olmayıp, -burada Kelâmcılarla Filozoflar uyuşurlar-, aklın bu ilişkiyi kurmasında soyutlama (intizâ') kaynağının hâriçte var olmasından ibarettir. Öyleyse güneşin doğmasından sonra mevcut olan ışık, ışığın varlığı ile gündüzün varlığı arasında kurulacak bir ilişki için kaynaktır, yoksa ışıkla gecenin varlığı arasında kurulacak bir ilişki için kaynak değildir.

Bütün nisbî arazlar hakkında da söylenecek olan budur. Onların hariçte varlığını inkar ettikleri "nicelik" hakkında söylenecek şey de budur. Fakat biri kelâmcılara karşı şöyle diyebilir: Onların "Bu âlemin benzerleri mümkündür" sözü onlara göre nefsu'l-emr'de doğru bir önermedir, öyleyse hariçte bu ilişkinin gerçekleşmesi gerekir. Bu da, ya bu ilişkinin kendisinin a'yân'da bir varlık olmasıyla olur, bu geçersizdir, çünkü bütün ilişkiler itibârî şeylerdir; ya da hâricî aynî bir mevcuttan çıkarılarak olur, oysa böyle değildir, çünkü bu ilişkinin iki tarafından hiç biri bir "şey" değildir, bununla "benzerler"i kastediyorum. "İmkân" kavramı hariçte mevcut olan bir şeyden soyutlanır, yoksa konunun kendisine izâfe edildiği şeyden, yani, "mevcut âlem"den soyutlandığı doğru değildir, aksi takdirde "Vâcib'in benzeri mevcuttur" sözü doğru olurdu. Oysa bu geçersizdir. Onlar için bu önermeyi sâlibe'ye hamletmekten başka çıkar yol yoktur. Çünkü sadece konusuna uyumu bakımından sâlibelerin doğruluğu salt olumsuzda sözkonusudur, yoksa bu olumsuzlamanın nefsu'l-emr'de gerçekleşmesine ve onun gerçekleşmiş varlığına dayanmaz.

Onlar "âlemin tasavvur edilen benzerleri" sözümüzdeki ilişkinin hâriçte mevcut bir şeyden kaynaklandığını ileri sürerler, bu hariçteki mevcut şey de bu ilişkiyi tasavvur edendir. Bu durumda, onlara göre nefsu'l-emr, varlıktan ve salt olumsuzlamadan daha geneldir. Birincisi olumluların doğruluğunun "medâr"ıdır, ikincisi olumsuzların doğruluğunun "medâr"ıdır. "Medâr" ile "zihni nisbetin (ilişki) kendisine kıyas olunduğu şey"i kastediyorum. Bu ikisi, "salt olumsuzlama" veya "varlık" olmakta uyuşurlarsa, önerme doğru (sâdık), aksi halde yanlış (kâzip) olur.

Diyorum ki, filozoflara göre nefsu'l-emr, gerçek hâricî varlıktan ve insanın, tabiatı gereği düşündüğü mevhum hâricî varlıktan daha ge-

neldir, bu doğrudur. O halde filozofların, bizim “Bu âlemin benzerlerinin imkânı nefsu’l-emr’de gerçekleşir” sözümüzün doğruluğunu inkâr etmeleri için herhangi bir sebepleri yoktur. Bizim bu sözümüzde söylediğimiz, onların gerçek hârici varlıklarına denk düşer, ki geçersizdir (bâtil); hatta onlar, insanın, kendi tabiatına uygun olarak düşündüğü mev’hûm varlığı, hiçbir düşünen kimseye gizli olmadığı üzere, zihni varlık yerine kullanmışlardır.

Diyorum ki, bizim, filozoflara karşı, onların, nefsu’l-emr’deki varlığı zihni varlıktan daha genel kabul etmeleri hakkında iki güçlü itirazımız (bahs) vardır. Bu itirazlarımız şunlardır:

“Düşme”nin, karanlık bir gecede düşen bir yaprağa nisbeti nefsu’l-emr’de kesinlikle gerçekleşir. Eğer düşmenin nefsu’l-emr’de varlığını mümkün kılan (musahhîh), bu düşmeye bağlı iki tarafın varlığı ise, -ki bununla, hâriçte mevcut olan iki varlığı, duyumla algılanmaya müsâit iki mevcudu, yani hareket ve yaprakı kastediyorum, soyutlanır (intiza)-, bu görüş olduğu gibi, zihni varlığı kabul etmeyen Kelâmcıların görüşüdür; eğer düşmenin varlığını mümkün kılan (musahhîh) bu ilişki (nisbet) herhangi bir zihinde ise, ya Aşağı Zihinler’den bir zihindedir, oysa bu geçersizdir, çünkü bu düşme hiç bir canlının zihnine irtisâm etmemiştir; veya Yüksek Zihinler’den bir zihindedir; bu yüksek zihinde bulunmuş da; ya cüz’î vecih üzeredir, oysa bu onlara göre geçersizdir, çünkü onlara göre maddiler (maddeyle karışık olanlar) ve değişime tâbi’ olanlar Yüksek Kaynaklar’a cüz’î vecih üzere irtisâm etmezler; veya yüksek zihinde oluşu küllî vecih üzeredir; bu durumda biz şöyle deriz: Bu varlık (bu zihinde irtisam) ya, daha önce değil ama düşme vaktinde var olmuştur, bu durumda Yüksek Kaynaklar’ın bilgisinin hâdis olması gerekir, oysa bu özellikle Yüce Tanrı’nın bilgisi hakkında muhaldir; veya ezeli ve ebedî olarak öyledir, bu durumda da hâdis olan düşme ilişkisinin ezelde gerçekleşmesi gerekir, oysa bu safsatadır. Bu varlık, olduğu şekliyle (biaynihi) ezeli bilginin varlığıdır, yoksa yad-ezeli hadisin varlığı değildir.

Doğrusu, Kelâmcıların da inandığı üzere şudur: Bu ilişkinin nefsu’l-emr’de varlığı demek bu ilişkinin soyutlanması için gerekli dayanağın hâriçte bulunması demektir; veya, “düşme”den sonra soyutlama için gerekli dayanağın hâriçte bulunması demektir; veyahut da “düşme”den sonra soyutlanan ilişkinin varlığını insanın tabiatı gereği tevehhüm etmesi demektir.

Bu problemten ancak şöyle diyerek kurtulmak mümkündür: “Onlar, bu gibi ilişkilerin nefsu’l-emr’de var bulunmalarının, soyutlama kaynağının hâriçte varlığından ibâret olduğunu inkâr etmezler, fakat bütün konularda soyutlama kaynağının hârici mevcut olmadığını söylerler; hattâ bazı şeyler için bu dayanak zihni varlık bile olabilir. “Anka

mümkündür” sözünde olduğu gibi. Soyutlama kaynağının haricî varlık ve zihni varlık diye bölünmesinden ötürü nefsu'l-emrsel varlık zihni varlıktan daha geneldir. Böylece “insan”la ilgili küllilerin ve diğer ikinci ma'küllerin “insan”ın zihinde varlığından ibaret olarak nefsu'l-emrde sübûtu gerçekleşmiş olur. Çünkü bir külli ve küllinin “insan”a nisbeti, bu ikisi, hâricî bir mevcuttan değil zihni bir mevcuttan soyutlanmış iki şeydir. Çünkü hâriçte ne külli vardır, ne de ilişki vardır.

Onlar, soyutlama dayanağı, gerçekleşme bakımından ister hâriçte mevcut olsun isterse zihinde mevcut olsun mevhûm varlığın, nefsu'l-emrsel varlığın musahhihi olmasını kabul etmezler. “Zeyd hâriçte kördür” sözünde olduğu gibi. “Körlük” selbî, yokluksal (ademî) bir kavramdır. “Zatın toplamı (mecmû)” ve bu kavram gerçekleşme bakımından hâriçte var değildir, çünkü parça yokluğu bütün yokluğunu gerektirir. Bu kavramın Zeyd'e yüklenmesinin anlamı, onu mevhûm hâricî varlığında Zeyd'e birleştirmektir (ittihad), çünkü Zeyd'in varlığı “gerçekleşmiş-olan” (“muhakkak”) ve “körlük”ün varlığı “vehmedilmiş-olan”(“mevhûm”)dır, halbuki gerçekleşmiş-olan, vehmedilmiş-olanla birleştirilemez. Ancak, belki “kör” kavramının varlığının aynıyla Zeyd'in varlığı olduğu tevehhüm olunabilir. Bu kadarı da bu yüklemenin doğruluğu için yeterlidir. Çünkü bu vehmedilen birleştirme (ittihat), iki mevcuttan, “körlük”ten ve “Zeyd”den, soyutlanmıştır; ve bunun nefsu'l-emr'deki varlığı da, ya soyutlama kaynağının hâriçteki varlığından ibarettir, veya soyutlama kaynağının varlığından soyutlanarak elde edilen “vehme dayalı” (mevhûm) varlığından ibarettir.

O halde onların görüşlerini tahkik etmek gerekir. Ben de onların görüşlerini tesbit edip en iyi bilen Yüce Tanrı'nın yardımıyla diyorum ki, bizim “Hâriçte veya zihinde veya sadece konuda (mevzû) bulunan ilişkilerin iki tarafından soyutlanan bütün nisbetler iki taraftan birinde mevcuttur. Yükleme ise ilişki gibi soyutlanan bir şeydir” sözümüzden anlayacağın üzere ilişkinin nefsu'l-emr'de gerçekleşmesinin anlamı, onun soyutlanma kaynağının ve aslı varlığının, soyutlama ve birinin farzetmesi sözkonusu olmaksızın iki tarafın birinde gerçekleşmesidir. Ancak ilişkilerin kendileri, soyutlamadan sonra zihinlerde var olsalar da kendi başlarına sırf yokluklardır. Böylece Zeyd'in, meselâ, bir sıfatla sıfatlanmasında imkânsız (müstahil) olan teselsülün ortadan kaldırılması lüzumu ortaya çıkar. Çünkü Zeyd bu sıfatlanmayla sıfatlanmıştır (muttasıf), ve bu sonsuzca böyledir. Çünkü bu “sıfatlanma”nın zihinlerin dışında ayrı bir varlığı yoktur, aksine zihinlerin dışında var-olan (mevcûd) sadece sıfatlanandır veya sıfatıyla birlikte sıfatlanandır. Zihinler de buradan bir “sıfatlanma” soyutlarılar, bu soyutlamadan sonra bir zihinde mevcut olsa da bu “sıfatlanma”nın kendi başına bir varlığı yoktur. “Sıfatlanma” ile sıfatlanma da böyledir. Bu sonsuzca böyledir, ancak burada, “toplamdan alınan bir küme

(cümle)den sonra kalan küme, alınan kümeden daha fazla olur” anlamına değil, ama, “bir terimde durmamak” anlamına olmak üzere bir teselsül sözkonusudur, çünkü zihinler bu soyutlamayı tüketemez. O halde zihinlerin soyutlayacağı sonlu olur. Bu “bir terimde durmamak” anlamına teselsül, buradaki her tür varlığın sonluluğu yüzünden muhal değildir.

Onlar problemi bu şekilde çözmeye çalışmışlardır, ancak bu çözüm Yüce Tanrı'nın bilgisi sözkonusu olduğunda problem ortaya çıkarır; çünkü bu durumda şu iki şıktan biri kaçınılmazdır:

1. Ya Tatbik Burhanı'nın uygulanması imkansız olduğundan zihni varlıklarda teselsülü caiz görmek gerekir; Tatbik burhanının uygulanamama sebebi, bu burhanın anlatımında söylenen sözkonusu “fazla”nın sonsuz tarafına intikal etmesidir; oysa onların bu burhanın anlatımında zikrettikleri iki muhalden biri buna dayalıdır, bu da ancak bilfiil tatbikte sözkonusudur. İmkan olarak tatbik tasavvurunun yeterli olduğu sadece farzetmeye dayalı tatbikte ise, araştırmacı (Seyyid) Şerif'in Tecrid Hâşiyesi'nde söylediği ve bizim bazı risalelerimizde açıkladığımız üzere, kısaca söylemek gerekirse, parçaları hareket kabul etmeyen ve birbiri karşısına konamayan parçalardan oluşan dizilerde tatbik kabul edilmez. Tatbik, cisimlerde ve cismânî varlıklarda kabul edilir.

2. Ya da şöyle denir: “İlişkinin soyutlanması bilende sözkonusu olan bir şeydir. Zeyd'in varlığında yaptığımız teşkik gibi, oradaki ilişkiyi ve birleşmeyi soyutlarız. Ancak bedihiler sözkonusu olduğunda bu ilişkinin zihinlerde gerçekleşmesi kabul edilmez. Çünkü “havanın aydınlanması”nı idrâk etmek için bu ikisi arasındaki ilişkiyi soyutlamaya ihtiyacımız yoktur. Yüce Tanrı bütün varlıkları hakikatleri ile biliyor olsa da O'nun bilgisinde soyutlanmış bir ilişki mevcut değildir. Varlık ve benzeri diğer bütün soyutlamaya dayalı itibârî kavramlar hakkında da aynı şey sözkonusudur. Ancak bu durum, yüklemde zarûrî olarak soyutlanmış bir şey olması durumunda problem ortaya çıkarır. Şüphesiz “Anka mümkündür” sözü Yüce Tanrı için malûmdur. Burada, araştırmacı düşünür Devvânî'nin yaptığı gibi Yüce Tanrı'nın bilgisinin “icmâli basit” olduğu fikri kabul edilirse mesele kolaylaşır, ancak Kelâmcıların görüşü olduğu, ve bizim bu risâlemizde açıkladığımız üzere, problem ortadan kalkmış olmaz.

İsmail Gelenbevi'nin -Kudretli Yüce Tanrı'nın rahmeti onun üzerine olsun- risâlesi Tırnovalı Ahmet Oğlu Ali'nin istinsahıyla tamamlandı.

ZİHİNSEL VARLIK (Orijinal metin)

رسالة في الوجود الذهني

(رسالة فريدة نفس الأمر)

اعلم³⁴ أن المتكلمين أنكروا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي و جعلوا وجود الأمور الإعتبارية في نفس الأمر، كالملازمة بين الطلوع ووجود النهار، فإنها ليست معدومة صرفة كالملازمة بينه ووجود الليل وفاقا بين الحكماء و المتكلمين عبارة عن وجود مبدأ انتزاع³⁵ العقل إياها في الخارج فالنور الموجود بعد الطلوع مبدأ لانتزاع الملازمة بينه وبين وجود النهار لا بينه وبين وجود الليل.

وكذا الكلام في جميع الأعراض النسبية والكم التي أنكروا³⁶ وجودها في الخارج، لكن لقائل أن يقول في قولهم " أمثال هذا العالم ممكن " فإنه قضية صادقة عندهم في نفس الأمر، فلا بد من تحقق نسبة في الخارج، إما بأن يكون نفس تلك النسبة من الأعيان وهو باطل، لأن جميع النسب³⁷ من الأمور الإعتبارية وفاقا، وإما بأن يكون منتزعة من موجود خارجي عيني، وليس كذلك؛ إذ ليس شئ من³⁸ طرفي تلك النسبة، أعني الأمثال ومعنى الإمكان موجودا في الخارج ينتزع هي منه ولا يصح انتزاعها مما أضيف إليه الموضوع، أعني العالم الموجود، وإلا لصدق قول المشرك³⁹ " مثل الواجب موجود " وهو باطل. ولا مخلص لهم إلا بأن يحملوا تلك القضية على السالبة وصدق السوالب بمجرد مطابقتها للنفي المحض ولا يتوقف على تحقق ذلك النفي في نفس الأمر ووجوده المحقق.

ويجعلوا نسبة⁴⁰ قولنا " أمثال العالم " متصورة منتزعة من أمور موجود في الخارج وهو من يتصورها، فعلى هذا كان نفس الأمر عندهم أعم من الوجود والنفي⁴¹ المحض، والأول مدار صدق الموجبات، والثاني مدار صدق السوالب، أعني بالمدار ما يقاس إليه النسبة الذهنية فإن تطابقا بأن يكون⁴² سلبا محضا أو وجودا كانت، القضية صادقة، وإلا كانت كاذبة.

وأقول والحق أن نفس الأمر عندهم أعم من الوجود الخارجي المحقق ومن الوجود الخارجي الموهوم الذي توهم وجوده مركز في طبع البشر، إذ لا يسعهم

34 S yok

35 الاقتران

36 أنكروا

37 انسيبة

38 من iki defa yazılmış

39 المسركين S

40 النسبية S

41 النفس S

42 يكونا S

إنكار صدق قولنا "إمكان أمثال هذا العالم متحقق في نفس الأمر" عندهم مساو⁴³ للوجود الخارجي المحقق باطل، بل هم جعلوا الوجود الموهوم الذي توهمه مركزوز في طبع البشر بدل الوجود⁴⁴ الذهني كما لا يخفى على ذي فطرة. وأقول لنا على الحكماء في تعميمهم الوجود في نفس الأمر من الوجود الذهني بحث قوي.

وهو أن نسبة السقوط إلى الورقة الساقطة في ليلة ظلماء متحققة⁴⁵ في نفس الأمر قطعاً. فإن كان المصحح لوجودها في نفس الأمر وجود طرفيها الذين تنتزع هي منهما⁴⁶ في الخارج أعني الورقة والحركة الموجودتين⁴⁷ القابلتين للإحساس فذلك بعينه مذهب المتكلمين المستغنين عن الوجود الذهني. وإن كان الوجود المصحح وجودها في ذهن من الأذهان، فإما في ذهن من الأذهان السافلة وهو باطل، إذ⁴⁸ لم ترسم في ذهن حيوان، وإما في ذهن من الأذهان العالية، إما على وجه جزئي، وهو باطل عندهم، إذ الماديات والمتغيرات⁴⁹ غير مرتسمة عندهم في المبادئ العالية على الوجه الجزئي، وإما على وجه كلي، فحينئذ نقول ذلك الوجود، إما وقت السقوط لا قبله، فيلزم حدوث علم المبادئ العالية وهو محال، لا سيما في علم الواجب تعالى، وإما أولاً وأبداً، فيلزم تحقق نسبة السقوط الحادث في الأزل، وذلك سفسطة، وأيضا ذلك الوجود هو بعينه هو وجودها العلمي الأزلي فما وجودها الحادث الغير الأزلي.

فالحق ما ذهب إليه المتكلمون من أن وجود تلك النسبة في نفس الأمر عبارة عن وجود مبدأ انتزاعها في الخارج أو توهم وجود النسبة المنتزعة بعد السقوط مركزوز في طبع البشر.

ولا مخلص إلا بأن يقال إنهم لا ينكرون كون⁵⁰ وجود أمثال تلك النسبة في نفس الأمر عبارة عن وجود مبدأ انتزاعها في الخارج، ولكن يقولون إن مبدأ الانتزاع لا يكون وجوداً خارجياً في جميع المواد، بل يكون في بعضها موجوداً ذهنياً، كما في قولهم "العناء ممكن" وحيث انقسم مبدأ الانتزاع إلى الموجود الخارجي والذهني فقد كان الوجود في نفس الأمر أعم من الوجود الذهني. فتحقق ثبوت الكلية وسائر المعقولات الثانية للإنسان في نفس الأمر عبارة عن وجود الإنسان في الذهن، إذ الكلية ونسبتها إليه كلاهما أمران انتزاعيان انتزعا من الوجود⁵¹ الذهني، لا من الوجود⁵² الخارجي. إذ لا كلية ولا نسبة في الخارج.

43 MK مساو den sonra و var

44 S الموجود

45 MK بوجودها

46 MK فيهما

47 S الموجودة بين

48 S أن

49 S المتفرقات MK

50 S أو كون

51 MK الموجود

52 MK الموجود

وهم لم يرضوا⁵³ كون الوجود الموهوم مصححا⁵⁴ للوجود في نفس الأمر، لا⁵⁵ فيما كان مبدء الانتزاع موجودا في الخارج أو في الذهن. تحقيقا كما في قولهم "زيد أعمى في الخارج"، فإن العمى مفهوم عدمي سلبي، ومجموع الذات وذلك المفهوم معدوم في الخارج. تحقيقاً لأن عدم الجزء يوجب عدم الكل، ومعنى حمله على زيد إتجاهه في الوجود الخارجي الموهوم إذ وجود زيد محقق ووجود الأعمى موهوم، ولا يتحد المحقق مع الموهوم، لكن ربما يتوهم أن وجود مفهوم الأعمى بعينه وجود زيد.

وهذا القدر كاف في صدق هذا الحمل لأن ذلك الاتحاد الموهوم منتزع من زيد والعمى⁵⁶ الموجودين، فوجوده في نفس الأمر، إما عبارة عن وجود مبدأ الانتزاع في الخارج، وإما عن وجوده الموهوم المنتزع⁵⁷ من⁵⁸ وجود مبدأ الانتزاع؛ هكذا يجب أن تحقق مذهبهم فأضبط. ثم أقول بعون الله⁵⁹ العزيز العلام، لما حققت مما ذكرنا ان جميع النسب منتزعة من⁶⁰ طرفيها الموجودين في الخارج أو الذهن أو الموضوع فقط موجود في أحدهما، والمحمول منتزع كالنسبة، علمت أن معنى تحقق النسبة في نفس الأمر تحقق مبدأ انتزاعها ووجوده الأصلي في أحدهما بلا فرض فإرض وانتزاع، وأما نفس النسب فمعدومة صرفة في ذاتها وإن كانت موجودة في الأذهان بعد الانتزاع. وبذلك يظهر اندفاع لزوم التسلسل المستحيل في اتصاف زيد بصفة مثلا، فإنه متصف بذلك الاتصاف، وهذا إلى غير النهاية. فإن الاتصاف ليس موجود في⁶¹ خارج الأذهان بل الموجود في⁶² خارج الأذهان هو الموصوف وحده أو مع الصفة، وينتزع الأذهان هناك اتصافا وليس له وجود في ذاته، نعم هو موجود في الذهن بعد الانتزاع، وكذا اتصاف الاتصاف وهكذا، لكنه تسلسل بمعنى لا يقف عند حد لا بمعنى أن أي جملة أخذت من المجموع كان الباقي أزيد من المأخوذ، لأن الأذهان تعجز عن انتزاعها، فيكون ما انتزعه متناهي⁶³ ألينة كلما كما⁶⁴ انتزع وهذا التسلسل بمعنى لا يقف عند حد غير محال لتناهي الموجود هناك في كل مرتبة. هكذا أجابوا عنه لكن يشكل ذلك بعلم الواجب تعالى، فلا بد⁶⁵ من أحد الأمرين،

53 لم يرضوا MK

54 مصححي S

55 الأ

56 والعمرو S

57 المنتزع S

58 علي S

59 MK لله

60 عن S

61 MK var له وجود فيه MK

62 S, MK yok

63 متناهيانا S

64 S yok

65 S به den önce يوجد var

إما أن يجوز التسلسل في الموجودات الذهنية بأن يمتنع جريان برهان التطبيق فيها بناء على أن انتقال الزيادة إلى جانب اللاتناهي المترتب⁶⁶ عليه أحد المحالين الذين ذكروهما في تقرير ذلك البرهان، أما يتصور بالتطبيق⁶⁷ بالفعل ومجرد فرض التطبيق إنما يستلزم تصور التطبيق لإمكانه كما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد وقد فصلنا الأمر في بعض رسائلنا، وبالجملة إمكان التطبيق في السلسلتين اللتين لا يقبل أجزاءه⁶⁸ الحركة ومحازاة بعضها إلى بعض ممنوع، وإنما يسلم ذلك في الأجسام والجسمانيات،

وإما أن يقال انتزاع النسبة متصور⁶⁹ في العالم كما إذا شككنا في قيام زيد وانتزعنا النسبة والاتحاد، وإما تحقق⁷⁰ النسبة في الأذهان في البديهيات، فممنوع؛ إذ لا نحتاج في إدراك ضياء الهواء إلى انتزاع نسبة بينهما، ولما كان الواجب تعالى عالما بجميع الأشياء بحقائقها فليس في علمه تعالى نسبة منتزعة غير موجودة في ذاتها، وكذا الكلام في الوجود وغيره من جميع المفهومات⁷¹ الاعتبارية الانتزاعية، لكن ذلك يشكل بما إذا كان المحمول أيضا أمرا انتزاعيا ضرورة أن قولنا "العنقاء ممكن" معلوم له تعالى وأن صير إلى ما ذهب إليه المحقق الدواني من كون علمه تعالى بسيطا إجماليا، لسهل الأمر، لكن فيه ما فيه على ما ذهب إليه المتكلمون كما فصلنا الأمر في تلك الرسالة.

تمت الرسالة الشريف⁷² لإسماعيل الكلنبوي عليه رحمة الله الملك القوي، على يد علي بن أحمد الطرنوي.

66 المترتبة S

67 بالتطبيق S

68 أجزاءه S

69 بصور S

70 يتعلق VC متعلق S

71 المهمومات S

72 الشريف لإسماعيل الكلنبوي عليه رصة الله الملك القوي على بن أحد الطرنوي S

KADİM FELSEFE İSLAM DÜNYASINA NASIL VE HANGİ YOL İLE GİRDİ*

Mehmet Şemseddin GÜNALTAY**

Sadeleştiren: İbrahim ÇAPAK***

Hicri üçüncü asırda, ilim ve ma'rifette nazar ve burhan metodunu takip iddiasında bulunan "mütakellimin" sistemi karşısında yeni bir akım ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu akım hicri ikinci asırdan itibaren başlayan tercüme faaliyetinin ürünüdür. O zamana kadar her mütefekkir nazariyeciyeye "hakim" denildiği halde bu yeni akımı temsil edenlere; sistemlerinin kaynağına işaretlerle, Yunanca bir isim verilmiş yani "felasife" denilmiştir.

Hicri birinci asrın yarısının sonlarından itibaren ilahiyat sahasında ortaya çıkan çeşitli akımların temsilcilerine "Mütakellim" (Kelamcı), tabiat ve metafizik sahalarda ortaya çıkanlara da "hakim" ismi verilirken yine bu sahalarda çalışan bazı mütefekkirlerin "filozof" ismiyle isimlendirilmeleri, bunların ayrı ilke ve farklı metotları üstün tutarak geleneksel (ananevi) bir akımı takip etmiş olmalarından kaynaklan-

* Darü'l-Funun İlahiyat Fakültesi müderrislerinden Şemseddin Günaltay hoca tarafından Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve adı geçen fakültenin dergisinin dördüncü sayısında yayınlanan bu makale alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Hala güncelliğini koruyan bu çalışmanın özellikle Arap alfabeli yazıları okuyamayan zevât için latinize edilerek yayınlanmasının iyi olacağını düşündük. Makalenin özgünlüğünü korumak için, cümlelerin yapısını bozmamaya özen gösterdik. Bu nedenle gerekli gördüğümüz yerlere kelimelerin aslımı parantez içinde verdik. Ayrıca anlaşılır olan cümlelere mümkün olduğu kadar dokunmadık, diğer cümlelerin de anlaşılır olmasını sağlamakla yetindik. (Sad.)

** Prof. Dr. Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzincan'ın Kemaliye ilçesinde doğdu. Yüksek Öğretmen Okulu Fen Şubesinden mezun olduktan sonra Lozan Üniversitesi Tabiiyat Bölümünü bitirdi. Özel olarak Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Kıbrıs İdadisi'nde öğretmenlik, Midilli İdadisi, İzmir ve Gelenbevi Liseleri müdürlüklerinde bulundu. 1915 yılında İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi Türk Tarihi ve İslâm Kavimleri Tarihi Müderrisi tayin edildi. Süleymaniye Medresesi'nde Dinler Tarihi ve İslâm Felsefesi okuttu. 1924 yılında İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşunda bu fakültenin başına getirildi. 1915 yılında Ertuğrul Sancağı (Bursa)'ndan Bilecik Mebusu seçilerek siyasi hayata atılmıştır. Mütareke günlerinde İstanbul Darülfünununda milli davayı kuvvetle savunan ve gençlere yol gösteren hocalardan biri olmuştur. Ankara'da milli hükümet kurulduktan sonra, İstanbul Belediye Meclisi'nde üyelik ve başkan vekilliği yaptı. Bu arada, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nde görev aldı. 1923-1950 yılları arasında Sivas, 1950-1954 yılları arasında Erzincan Milletvekiliği yapan Şemseddin Günaltay, 1949'da Hasan Saka'nın istifası üzerine 18. T.C. Hükümetini kurmuş ve Demokrat Parti iktidarına kadar da Başbakanlık görevini sürdürmüştür. Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul İl Başkanlığı ve Kurucu Meclis Üyeliği de yapan Günaltay, 1961 yılında İstanbul Senatörü seçildi, ancak aynı yıl vefat etti. 1941'den ölümüne kadar Türk Tarih Kurumu'nun Başkanlığını yaptı.

*** Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

maktadır. Bu akımı takip edenler metafizik sistemlerindeki şu dört esasla kelamcılardan ayrılmışlardır:

1. Alem Ezelidir: “Allah kainatı yaratandır” sözü mecazi bir ifadedir. Allah, İlet-i Ula olmak itibarıyla maddenin yaratıcısıdır. Fakat İlet-i Ula'nın eseri olan “madde”, diğer bir ifade ile “âlem” zaman içinde olmuş ve bir zamanda başlamış değildir. “Allah” ile “âlem” arasındaki nisbet, illetle malul arasındaki nisbet gibidir. Çünkü aralarında zaman bakımından öncelik ve sonralık yoktur. Allah'ın belli bir zamanda ve bir amaca göre iradesiyle âlemi yaratmış olduğu kabul edilirse, iradesini gerçekleştirmeden önce eksik olması gerekir. Bu ise mutlak kemaline aykırıdır. Allah ise Kamil-i mutlaktır.¹

2. Âlem Ebedidir: Çünkü âlem, cevher ve arazdan (madde ve kuvvetten) oluşmuştur. Hâlbuki cevherin yokluğunu gerektirecek ma'kul bir sebep yoktur. Âlem mevcut olduktan sonra günün birinde yok olması; sadece kadim irade (irade-i kadime) ile mümkün olabilir. Hâlbuki kadim irade ile âlemin yokluğa gitmesi muhaldir. Çünkü Allah önceden âlemin yokluğunu irade etmeyip, varlığını irade etmişken, daha sonra onun yokluğunu irade ederse, kendisinin bir halden diğer bir hale girmesi gerekir. Bu ise Zat-ı Bari hakkında muhaldir. Muhali gerekli olan âlemin, yokluğu da muhaldir.

3. Allah'ın ilim ve iradesi ancak tümellere yani kâinatın genel kanunlarına taalluk eder: Tikel yani günlük hadiselerle taalluk etmez. Çünkü tikele, diğer bir ifadeyle her an tekrarlanarak ortaya çıkan hadiselerle taalluk ettiği kabul edilirse, ilahi ilimde diğer bir ifadeyle Zat-ı Bari'de değişikliğin olması gerekecektir. Hâlbuki Allah her türlü değişiklikten münezzehtir.

4. Beşer ruhu, her türlü kemali kabul etme potansiyelinden (kuvve) ibarettir ve varlığının gayesi faal akıl ile birleşmektir: Ruh, bu kemale ulaşınca ebedi saadete kavuşmuş olur. Demek ki mutlak saade-

1 İslam filozofları âlemin kadim olduğu hakkındaki iddialarını başlıca üç delile dayandırmışlardır. “*Tehafütü'l felasife*” de Gazali tarafından eleştirilen bu üç delilin en kuvvetlisi şudur: “Âlem kadim değilse, hadis olması gerekir. Hâlbuki hadisin vasıtasız olarak kadimden suduru muhaldir. Çünkü âlemin hudusu iki suretten hali olamaz. Yani bu hudus ya bir müreccih iledir (tercih eden) veya müreccihisizdir. Eğer müreccihisiz ise âlemin hadis olmayarak varlığı zorunlu olmayan (sırf mümkün) olması kalması gerekirdi. Çünkü bir müreccih olmaksızın tercih yapmak mümkün değildir. Eğer âlemin hudusu bir müreccih ile oluyorsa şu sorulara cevap bulmak gerekir: (1) O müreccih ortaya koyan (ihdas) kimdir? (2) O müreccih niçin daha önce değil de daha sonra hadis olmuştur? Bu sorulara “müreccih ortaya koyan (ihdas) Allah, müreccih de Allah'ın iradesidir” şeklinde verilen cevap yanlış olur. Çünkü bu cevap “Cenab-ı Hakk, bu âlemin hadis olduğu zamandan önce âlemin varlığını irade etmediği için âlem önceden hadis olmadı. Sonradan bir irade ortaya çıktı, âlem de bu irade ile meydana geldi” demektir. Hâlbuki bu cevapla Allah'ın iradesinin hadis olduğu kabul edilmektedir. Fakat Allah'ın hadis olması batıl olduğundan iradenin hudusu Zat-ı Bari'de muhaldir. Âlemin hudusu muhal olunca kademi kesinleşmiş demektir.

te ancak kemal, nefis temizliği, ruh temizliği ile ulaşmak mümkündür. Şu halde ölümden sonra insan nefsi ya vasfedilemez bir lezzet ya da tarif kabul etmez bir elem içinde sonsuz kalıcıdır. İnsanlar dünyevi mertebe ve lezzetlerde sayılamayacak oranda farklı oldukları gibi, ruhani elem ve lezzet dereceleri bakımından da sayılamaz bir şekilde birbirlerinde farklıdır. Nefisleri temiz ve kâmil olanlar sonsuz lezzete, nefisleri kötü olanlar da sonsuz eleme kavuşurlar. Sona erecek olan elem (elem-i münkadî) ise nefisleri kötü olanlar (nüfüsü nakize-i mülevvese) içindir. Ahiret emirlerine dair peygamberin haber verdiği suretlerden maksat ahiretin nimet ve elemelerini temsildir. Çünkü halkın zihni manevi ve ruhi lezzet ve cezaları (ukubat) idrakten aciz olduğundan, bunlar şer'i dilde halkın anlayabileceği şeylerle temsil edilmişlerdir. Yoksa insanlar, kıyamet denilen belirli bir zamanda tekrar dirilecek değillerdir. Ne kıyamet, ne cennet ne de cehennem vardır. Bunlar insanların avam olanlarına mertebe ve derece bakımından cisim olmaktan daha yüksek olan ruhani sevap ve ikabı anlatabilmek için temsil yoluyla söylenmiş sözlerdir. Her ferdin kıyameti ancak öldüğü zaman kopar.² Bir adam hayatında ilmi fazilet ve ameli fazileti bir araya getirmiş ise kıyameti koptuktan yani öldükten sonra manevi sonsuz zevke, ruhani mutlak saadete kavuşur. Hem ilmi faziletten hem de ameli faziletten mahrum ise sonsuz eleme maruz kalır. Şeriat yoluyla (lisan-ı şer') haber verilen cennet nimetti (nimet-i cenan) ve cehennem azabı (azab-ı cehim) işte budur.

İlmi fazileti olup da ameli fazileti olmayan kimsenin nefsi, ilim ile tekemmül ettiğinden vefatından sonra duyacağı elem sonsuz ruhi elem olmaz. Dünyada iken sahip olduğu cismani lezzetlerden mahrum olması ona bir süre azap verirse de, nihayette hayatta iken kazanmış olduğu ilmi fazilet zevkiyle bütünleşmeye başlar ve duyduğu elemden kurtulur.

İlmi fazileti olup da ameli fazileti olmayan kimseye gelince, böyle bir insan ruhen acı duymaz. Fakat dünyada iken ilmi ile tekâmül etmemiş olduğundan ruhi zevkten haz almaz.

İşte felasife ismini alan gurup, bu dört esasla aynı zamanda hem Selefiye'ye hem de bütün kelim mezheplerine mücadele kapısını açmıştır. Fakat ikinci dereceden olan meselelerde kelim mezheplerinden bazılarıyla uzlaştıkları noktalar da olmuştur.

"İslam felsefesi" klişesiyle ifade edilmekte olan fikri akım, hakikatte İslami bir felsefe değil, kadim Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş, İslami tabirlerle ifade edilmiş bir uzantısıdır. Asıl İslam felsefesini, çeşitli kelim okullarında aramak gerekmektedir. Biz bu makalede bilhassa İslam felsefesi tabiri ile ifade edilen fikri akımı takip etmek istediğimizden, mahiyet ve önemi hakkında bir fikir edi-

2 "Kim ölürse kıyameti kopar" hadisine işaret edilmektedir.

nebilmek için ilk önce bu akımın İslam âlemine nasıl; ikinci olarak da hangi yol ile girdiğini araştıracağız:

Müslümanlar felsefi araştırmalara atıldıklarında; o zamana kadar birçok aşamalar geçirmiş olan Yunan İskenderiye felsefesi, metafiziğin en esaslı meselelerine özel bir şekil verebilmiştir. Bu şekli anlayabilmek için kadim felsefe tarihine hızla bir göz atmak gerekmektedir:

İslam mütefekkirlerinin felsefe sahasında ne yapmış olduklarını takip edebilmek için kadim felsefenin, metafiziğin bu belirli meselelerine verdiği son şekillerini tespit etmek gerekir. Çünkü bu şekiller bilinmedikçe, İslami esaslarla Yunan felsefesinin nasıl oluştuğunu kavramak mümkün olmaz. O halde kadim felsefede hareketin kaynağı nedir? Bu felsefe İslam âlemine geçtiği zaman nasıl bir şekil ile son bulmuştur? İlk önce bu yönleri araştıralım:

Milattan önce 636 tarihinde “Thales” ile başlayarak miladi 529 tarihine kadar yani, on iki asır devam eden Yunan fikir hareketinde kaynak (mebde’), fiziki bazı anlayışlar; ilk defa tartışmaya açılan konu ise “âlemin menşei ve oluşum şekli” meselesi olmuştur. Fakat bu felsefenin dayandığı esaslar o kadar sağlam değildir. Çünkü bu esaslar, kısmen yanlış bilgilerle açık olmayan ve eksik müşahedelerin sonuçlarından oluşmuştur. Hakikatte Yunan felsefesi kâinatı küçültmüş, en büyük önemi insana vermiş, tabiatın görünen manzarasını hakikat zannederek dünyayı düz bir yüzey, göğü de bu yüzey üzerine kapamış bir kubbe gibi telaki etmiştir. İlk filozoflar önemsiz bir genişlikte tasavvur ettikleri dünyayı insanın özel malikânesi gibi görmüş, yıldızları, hareket halindeki kütlede (ecramı seyarede) sıradan gökyüzü işaretleri (alaimi ceviye) veya gök ateşinin (narı semaviye) tezahüratı gibi tasavvur etmişlerdir.

Yunan felsefesinin başlangıçtaki gözlemleri, çok genel ve çok sathi olduğundan kâinatta esas olarak toprak, su, hava ve ateşten ibaret olmak üzere dört unsur kabul edilmiştir. Bu dört unsur âlemde en yaygın olan dört cevheri suret olduğundan, bu anlayış o zamanlar pek tabii ve gerçeğe uygun zannedilmiştir. Yunan felsefesi işte çok eksik olan bu iptidai bilgilerle kâinatın oluşumu hakkında bir nazariye kurmağa kalkışmıştır. Nazariyeyi kurmak için de bu dört unsurdan birine diğer üçüne karşı bir üstünlük vermiş ve onu kaynak (menşe’) olarak göstermiştir.

Filozoflardan birine göre iptidai unsur “su”, bir diğerine göre “hava”, bir üçüncüsüne göre ise “ateş” idi. Bu dört unsurun bir araya gelmesiyle kâinatın kaynağını izah etmek çok kolay görülmüştür. Çünkü su içerisine atılan taşın hemen dibe indiği, suyun (yağmurun) hava kütleleri arasından indiği, ateşin en bariz özelliğinin de yükselmek olduğu, en basit müşahede ile öğrenilmiştir. Şu halde görünen âlemin oluşum şeklini kolayca açıklayabilmek için aşağıdan yukarıya ve yu-

karıdan aşağıya olan hareket hakkındaki açık olmayan bilgileri, bu esassız hadiselerle tatbik etmekten başka yapacak bir şey yoktur. Bunun içindir ki Yunan felsefesi en aşağıya dünyayı, en yukarıya suyu, suyun üzerine havayı ve havanın üstüne de ateşi koymak suretiyle kâinatın oluşumunu izah etmiştir. Bu felsefeye göre hafif cisimlerin yukarıya, ağır cisimlerin de aşağıya doğru hareketi tamamıyla fiziki hadiselerden kaynaklanmaktadır. Çünkü sınırsız denizler, nemli hava tabakası, gökte pırıldayan sayısız yıldızlar zati özellikleri gereği olarak, kendilerine ait olan yerleri işgal etmektedirler. Demek ki bütün bu nizam ve hadiseler tamamıyla fizik ile izah edilmiştir.

Yunan felsefesi, halkı tatmin için birçok tanrı icat etmiştir. İnsan şeklinde tasavvur edilen bu tanrılar yıldızlı kubbenin maverasında "Olympe" de ikamet ediyorlardı.

İlk felsefe, kâinatla ilgili (kevni) hadiseleri fizikle izah etmekle beraber insan fiillerini bu şekilde tahlil edememiş, bunları mütefekkir ve etkin (cevval) bir kaynağa isnad etmek zorunda kalmıştır. Her şeye derinlemesine etki eden ve ruh denilen bu kaynak nedir? İşte Yunan felsefesinin ortaya koyduğu, ikinci mesele de bu olmuştur. Bu mesele için de âlemin oluşumu meselesinde olduğu gibi zahiri gözlem sistemi takip edilmiştir. Zahiri müşahedelere göre nefes alıp vermek yaşamak demektir. Binaenaleyh nefes, hayattır. Çünkü insanın nefes alıp vermesi kesildiği anda ölmekte, son nefesten itibaren de cansız, hissiz, donmuş bir heykel halini almaktadır. Bu zahiri müşahededen de hayat veren prensip havadadır. Hava, hem ruhun kendisinden çıktığı umumi kaynak hem de bütün ruhların sığınağı olan genel mercidir, sonucu çıkarılmıştır. İşte hayat sahibi olan havayı bütün varlığın kaynağı kabul eden felsefe, böylece maddi bir şekilde olmakla beraber tek Allah fikrine ulaşmıştır. Fakat bu fikir ilk defa Yunanlıların politeizmi ile çarpışmak zorunda kalmıştır. Bu tek Allah kimdir? Yunan felsefesinin çözümünü aradığı üçüncü mesele de bu olmuştur. Bu çözüm arayışlarının ortaya koyduğu sonuçlar, Yunan felsefesinin doğuşundan itibaren panteizme eğilimli olduğunu göstermektedir. Yunan felsefesi için bütün bu incelemelerde, hareket noktası duyuların izlenimi, duyuların verdiği bilgiler üzerine kurulan, maddi basit tasavvurlardan ibaret olmuştur. Sonuç da, tabiatıyla ancak bu bilgilerin derecesi kadar açık olabilmıştır. Fakat bazı müşahedeler, duyuların verdiği bilgilerin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmakta gecikmiştir: Bir bardak suya bir damla limon damlatılırsa göz, bu limon damlasını su içinde ayırt edemez. Fakat bu limon damlasının suyun içinde olduğundan herhangi bir şüphe yoktur. Aynı şekilde uzak bir ormanın ağaçlarından birinin yaprağına bir damla yağmur düşse biz, bu düşmeden oluşan sesi duymayız. Fakat bir sağnak yağışın meydana getirdiği gürültüyü çok güzel işitiriz. Bu gürültü eğer sağnağı

oluşturan damlaların seslerinin toplamından ibaret değilse nedir? Demek ki duyularımız bizi bilgilendirmekte çok yetersizdir ve bizi aldatılmaktadır. Yunan felsefesinin çözümünü aradığı dördüncü büyük konu yani her ne şekilde olursa olsun hakikatin bir kriterine (mısdak) sahip miyiz meselesi de böyle doğmuştur.

Beşer ruhu, ne zaman böyle bir kriterin bulunmayacağı şüphesine düşerse, akıl ümitsizliği denilen duruma sürüklenmiş olur. Bu âlem, vehimden, muhayyilenin ortaya koyduğu hayalden başka bir şey değil midir? sorusu zihni meşgul eder. Zihin bir kere bu şüpheye saplanırsa, beşeri bilginin en sağlam esaslarını oluşturan bütün maddi ve duyuşsal şeylerin birden bire yıkıldığını görmek çok tabiidir. Yunan felsefesi de tarihi inkişafında, bir asır geçirmeden önce bu safhaya girmiştir. Zamanındaki insanların "Pisagoras"a, yeryüzüne inmiş bir tanrı gibi bakmış olmaları sebepsiz değildir. Sofistlerin şüpheleriyle şaşırın bu insanlar, Pisagorası ilahi bir mürşit olarak telakki etmekte haklı idiler ki, Pisagoras kendilerine öğretilen şeyleri derin derin düşünmeye, duyuların izlenimlerine güvenmemeyi telkin ediyordu. Çünkü Pisagoras onlara akli istidlal yolunu açmıştır. Pisagoras diyordu ki; göz ve kulak bizi aldatabilir. Fakat maddi tabiatın tamamıyla dışında olan şeylerde, özellikle sayıların ilişkilerinde, hendesi şekillerin niteliklerinde mutlak hakikatle karşılaşabiliriz: "İki kere iki dört eder", "Bir üçgenin iki köşesinin toplamı üçüncüsünden büyüktür" gibi hükümlerde kesinlikle vehim bulunmaz. Demek ki bizim bir vehmi alan içinde yaşamakta olmamız mümkündür. Fakat, hiç olmazsa bu alanın bir hakikat âlemi ile kuşatılmış olduğuna inanabiliriz.

Elea Okulu'nun çalışmaları sayesinde nazari felsefe tamamıyla maddi olmayan bu prensiplerden kurtulmaya başlamıştır. İptidai unsurlara ait tartışmalar yavaş yavaş sönmüş, yerini zaman, mekân, hareket, fikir, varlık ve Allah gibi konular hakkında yeni araştırmalara bırakmak zorunda kalmıştır. Bu araştırmalar sonucunda duyuların güvene layık olmadıkları tasdik edilmek durumunda kalmıştır. Yeni araştırmalar, sadece "atom" ve "hayz"ın (mekân) mevcut olduğu sonucunu çıkarıyordu. Esasen Atinalılar, felsefe ile meşgul oldukları tarihten itibaren şüphe ve tereddüt ile derinden derine dolu bulunuyorlardı. Bu şüphe çok geçmeden felsefenin bütün alanlarını sarmıştır. İşte şüphelerle dolu olan bu hava içinde "Sofistler" doğmuş ve bununla nazari felsefe son bulmuştur.

Sofistler, o dönemde bilinen bütün ilimleri mukayese ederek ne vicdan, ne hayır, ne şer, ne felsefe, ne din, ne kanun ne de hakikatin karşılığı (mısdak) olmadığı hükmünü vermişlerdir. Fakat insan, rehbersiz yaşamayacağı için eğer kendisine tabiat hakkındaki nazariyata dayanabileceği bir şey temin edemezse, zaruri olarak bunu başka yerde arar. İnsan, felsefenin hakikatin bir karşılığını göstermek konu-

sunda iflasını görünce, zaruri olarak deruni bir inanca bağlanmıştır... Yunanistan'da da durum böyle olmuş "Sokrat", apaçık ve ispata ihtiyaç duymayan bir ilahın varlığını itiraf etmekle ortaya çıkmış; böylece Yunanistan'da felsefenin üçüncü safhası ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu devre iman ve inanç safhasıdır. Sokrat'la başlamış, Eflatun'la gelişmiş ve şüpheciler tarafından son verilmiştir.

"Antisthenes" ve "Diyojen", riyazî hayatları ve cemiyete hücumlarıyla inanç ve iman devresinin aşırıya giden iki temsilcisi olmuşlardır. "Epikur" ise, imanın şahsi menfaatten başka bir rehberi olmadığı zaman; ne olabileceğini göstermiştir.

Aristo ile Yunanistan'da dördüncü bir devre başlamış oldu. Aristo'ya göre dayanılabilecek asıl esas akıldır. Fakat akıl da tecrübeyi takip etmelidir. "Zenon" da aynı şekilde düşünmüştür. Şu kadar ki "Zenon" tecrübe-beden başka toplumun genel kabullerine (muselematı amme) de önem vermiştir. Zenon, duyuların izlenimlerinin açıklığının bizim için yeterli bir rehber olacağını ifade etmek suretiyle hakikatin bir karşılığının bulunduğunu kabul etmiş ve böylece bütün şüpheleri gidermek istemiştir.

Aristo ve Zenon'un esas ittihaz ettikleri prensipler, nazariyat hatta iman devrelerindeki prensiplerden tamamen farklıdır. Aristo devrinde de Yunan felsefesi âlemin yaratılışı, maddenin zuhuru, kötülüğün mahiyeti ve vücudu, ruhun ebediyeti gibi önceki dönemlerde birçok tartışmaya sebep olan meselelerle uğraşmıştır. Aristo ile tekrar başlayan bu faaliyetin, Sofistlerin her şeyde derin bir şüphe gördükleri, insanların hakikatin karşılığına sahip olabilecekleri iddiasını tamamen inkâr ettikleri zamandan sonra olması dikkat çekicidir.

Görülüyor ki Yunanistan'daki fikri hareket şu aşamaları geçirmiştir: (1) Her şeye incelemeden inanılan tarih öncesi dönem hikâyeleri. (2) Tecrübeye kesinlikle önem vermeyen nazari araştırmalar devresi. (3) İman devresi. (4) Akıl devresi. (5) Çöküş devresi.

Her şeye inanılan devre, coğrafya sahasındaki keşiflerle, ikinci devre Sofistlerin eleştirileri ile kapanmıştır. Üçüncü devre, Septiklerin şüpheleri karşısında direnemeyip son bulmuştur. Ulaştığı büyük sonuçlarla diğer devirlerden üstün olan dördüncü devreyi ise fark gayri mahsus bir şekilde beşinci devir takip etmiştir. Çöküş devri olan beşinci devre ise, Romalıların kudretli güçleri ile son bulmuştur.

Kadim Yunanın, fikir hareketleri bakımından geçirdiği bu aşamalar tamamıyla bir şahsın; doğum, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlığı gibi hayatında geçirmekte olduğu safhalar gibidir.

Müslümanlar Kadim Yunan eserlerini tercüme ve incelemeye başladıkları zaman, mitoloji devrine ait efsaneler hariç, diğer dört devrin ürünü olan eserleri gözden geçirmişlerdir. Fakat bunlardan en çok önem

verdikleri Sokrat ve Eflatun ile Aristo ve Zenon'un temsil ettikleri fikirler olmuştur. Bunun sebebi ise Müslümanların Kadim Yunan felsefesini özellikle söz konusu filozoflarla uğraşan İskenderiye yoluyla almış olmalarıdır. Çünkü "Batlamyus Soter" ile oğlu "Batlamyus Filodelphi" (P. Philodelfhe) tarafından kurulan İskenderiye müzesi özellikle bu filozofların metotlarıyla meşhur olmuştur, gerçi "Batlamyus Everjite" (P. Evergeete) bir ara Atina'dan "Sofokle" (Sophocle), "Uripid" (Euripide) ve "Aşilin" (Eschyle)'in eserlerini de getirterek müzedeki kütüphaneye yerleştirmiştir. Fakat diğer filozofların eserleri gibi bunlar da İskenderiye âlimleri üzerinde Aristo ve Zenon'un kitapları kadar etkili olmamıştır.

İskenderiye müzesinin başında bulunan ve eserleri Arapça'ya tercüme edilen "Demokritos" (Demrtius de Fhlere), "Aratosthenes" ve Rodos'lu "Appollonius" gibi âlimler de özellikle bu filozofların takip ettikleri metotlarına dair yazmışlardır.

Aristo ile "İskender" ve "Batlamyus" arasındaki ilişki dostluğa dayalı olduğundan İskenderiye mektebinin felsefi temeli Aristo metodu olmuştur. Bu metod, aynı şekilde, İslam âleminde başlayan fikir hareketlerinin temelini oluşturur. Aristo'nun "Meşşai (Peripateticienne)" denilen metodunun esası, "burhan" ve "tümevarım" yoluyla tikelden tümele, tümelden tümele geçişten ibarettir. Tümevarım ve istidlal yakini kuvvetini, inceleme sahasına giren hadiselerin sayısından, hüccetini ise bilinmeyenlerin bilinmesinden alır. Binaenaleyh ne kadar çok tekil incelenirse o kadar çok kuvvet ve güven oluşur. Bunun içindir ki bu metod, yorucu ve sürekli bir faaliyeti gerektirir. Çünkü ilk önce tecrübe ve gözlem ile olayları anlamaya çalışmak, bunları anladıktan sonra da derin düşünce ile aralarındaki ilişkiyi belirlemek gerekir. Demek ki Aristo metodu muhayyile gücüne (kuvve-i muhayyile) değil, akıl gücünün (kuvve-i akliyye) faaliyetine dayanmaktadır.

Gerçi bu sağlam metod takip eden Aristo'nun da birçok hataları olmuştur. Fakat bu hatalar, kabul ettiği yola ulaşmaktan değil, tecrübe ve gözleme dayanan vakıaların keyfiyetlerinin yetersizliğinden kaynaklanmıştır. Aristo'nun bu metotla elde ettiği sonuçlardan bazıları çok önemlidir. Aristo'yu takip eden Müslüman filozoflar da bu sonuçları layık olduğu derecede bir önemle ele almıştır. Aristo, hayatın tabiatta umumi bir şekilde yaygın olduğunu, çeşitli şekillerde görülen canlıların yaşadıkları bölgenin etkisi altında oluştuklarını anlamış ve bölgenin değişmesiyle şekillerinde değiştiğinin farkına varmıştır. Ona göre, canlıların hayatı (hayatı uzviye) kesintisiz bir silsiledir ve bu silsile en basit bitkiden başlayarak insana kadar yükselmekte; çeşitli seriler duyusal olmayan bir dönüşümle birbirlerine bir vasıta olmaktadır.

İskenderiye mektebi, bilimsel (fenni) sahada Aristo'nun metodu nu kabul ettiği gibi, ahlaki sahada da "Revakiler" (stoacıların)'ın reisi

Zenon'un metodunu gerekli görmüştür. Bu nedenle diğer mekteplere nispetle Revakilerin metodu İslam bilginleri tarafından çok erkenden incelenmiştir. Zenon'un esas hikmeti insanlara hayatta doğru hareket edilecek bir usul göstererek, onları bu yoldan fazilete götürmek olmuştur. Metodunu bizzat kendisi: "Hayrın ne olduğunu bilsek mutlaka ona meylederiz" sözü ile özetlemiştir. Bunun içindeki "eğitim ve öğretime bütün faziletlerin kaynağı" gözüyle bakıyor ve diyordu ki: "İlmin ilk bilgilerini elde etmek için sağlam hislerimize, bu bilgiyi elde etmek için de aklımıza müracaat etmeliyiz. Bütün ihtiraslar kısaca yerilmiş hevesler, bilgimizin eksikliğinden ileri gelmektedir. Bedenimizin (cismi tabiat) oluşumunda bizim bir müdahalemiz yoktur. Bunu yapan hüküm-ü kaderdir. Fakat biz de ihtiras ve heveslerimize hâkim olmayı; hür, zeki, faziletli yaşamayı ve her konuda aklın gereğine uygun hareket etmeyi öğrenmek zorundayız. Hayatımız tamamıyla manevi olmalı ve biz de zevk ve kedere karşı lakayt kalmalıyız. Cemiyet içinde bir esir değil, bir organ olduğumuzu unutmamalıyız. Daima hatırda tutulmalıdır ki tabiat, işlerinde genele meyl ve fertleri kendi gayesine feda eder. Demek ki bizim için kaza ve kadere boyun eğme, faziletin gerekli unsurları olan marifet, itidal ve adaleti öğrenmeğe çalışmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Biliyoruz ki etrafımızdaki her şey değişerek, solup hayatı takip ederken, hayat da solmayı takip etmektedir: Şu halde her şeyin ölmekte olduğu bir âlemde ölmek istememek budalalık değil midir?"

"Bir nehrin suyu daima yenilendiği halde, şekil ve manzarasını nasıl muhafaza ederse tabiat da tıpkı bunlar gibi kesintisiz akar. Kâinat, bütün yönleriyle göz önünde bulundurulursa, dönüşümsüzdür (gayrı mütehavil). Fakat hayz, atomlar ve kuvvetten başka hiç bir şey sonsuz değildir. Tabiatın şekli, esas itibarıyla geçici ve değişkendir.

Unutmamalıyız ki insanların büyük bir kısmı mükemmel olmayan bir terbiye almıştır. Binaenaleyh zamanımızın dini akidesini sarsmaktan sakınmak gerekir. Bizim için kâinatta bir yüce kudretin var olduğunu bilmek yeterlidir. Cüz'i olmayan bir kaynak (mebde) vardır. Fakat müşahhas bir Allah yoktur. Bu yüce kudreti bir şahıs şeklinde tasavvur ettikten sonra fazladan ona bir takım sıfatlar, insani duyular ve ihtiraslar isnad etmek budalalıktan başka bir şey değildir. Şu halde Olympus Tanrıları (Olumpus Hatifleri) hakkındaki inanç bir efsanedir. Tesadüf denilen şey de meçhul bir sebebin eseridir. Tesadüfün de kanunu vardır. Tabiat, karşı konulması mümkün olmayan bir takım kanunlara tabidir. Bu kanunlar, kâinatı zorunlu hareketle büyük bir otomatik sistem haline sokar. Dünyayı dolduran hayati kuvveye basit insanlar Tanrı ismini verirler. Her şeyin maruz kaldığı dönüşüm, bir ezeli takdirin daha iyi bir duruma getirilmesi (mufedası) gibi olur. Denilebilir ki dünya ilerleyişinde, ancak belli bir tarzda tekâmül eden bir tohuma benzer.

Beşer ruhu, alev (şu'le) hayatından, varlığın umumi kaynağından bir kıvılcımdır. Hararet gibi bir varlıktan diğerine geçer ve nihayet ana kaynağa geri dönerek, onda boğulur. Demek ki akibet yok olma değil, belki kavuşma ve birliktir. Yorgun insan uykuyu istediği gibi, bu âlemde tat almıyan filozof da ölüm istirahatını temenni eder. Bu şeyler hakkındaki fikirlerimiz kesin değil, şüphelere açıktır. Çünkü beşer ruhu, kendi özel mahiyeti hakkında asla yakın oluşturamaz. Hadise ve durumları araştırma ile yetinmeliyiz. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki insan, mutlak hakikate erişemeyecektir. Maddenin esrarına nüfuz edebilmek için gerçekleşen beşeri çabanın sonucu, her şeyi bilemeyeceğimizi, hakikate ulaşsak bile onda yakine ulaşamayacağımızı bilmekten ibaret kalacaktır.

Şu halde bize düşen, mümkün olabilen ilmi elde etmek için araştırmaya dalmak, fazilet, muhabbet, hakiki aşk, iman elde etmeye çalışmak, mevcudiyetimizin şartlarına mükemmel bir şekilde katlanmak ve aklın prensiplerine uygun bir hayat geçirmektir.

İskenderiye Okulu, tercihen Aristo ve Zenon'un felsefelerini takip etmekle beraber benzer metotlara karşı da tamamen duyarsız kalmamıştır. Hatta bir müddet sonra, Eflatun metodu Aristo'nun metodunun yerini bile almıştır. İslam âlemindeki tasavvufi felsefenin ana izleri Eflatun felsefesine kadar gitmektedir.

Eflatun'un metodu, Meşşai metodun tersidir. Eflatun'un hareketi, kaynağını tümellerden alarak, tümelden tikele doğru iner. Hâlbuki daha önce ifade edildiği gibi Aristo, tersine istidlal ve tümevarım yoluyla tikelden tümele varır. Demek ki Eflatun mutehayyileyeye, Aristo ise akla dayanmıştır. Eflatun tümel bir fikri diğer fikirlere tahlil ederken, Aristo birçok tikel fikri toplayarak onlardan tümel bir fikir çıkarmıştır.

Eflatun'un metodu, daha cazip, daha parlak iken, Aristo aksine, daha yavaş yürümüş fakat metodu daha sağlam olmuştur. Meşşai metodu vakıaların incelenmesi ve araştırılması için uzun bir çalışmaya, tecrübe ve gözlemde yorucu bir doğruluğa, kuvvetli akıl yürütmelere ihtiyaç duymuştur. Hâlbuki mutehayyileyeyi işletmek insana akli muhakemeye girişmekten daha hoş gelmektedir. Bunun içindir ki İskenderiye Okulu, çöküş devresinde Aristo'nun yeniliklerini uzun uzadıya inceleme ve uygulama gibi cidden yorucu olan metodunu bırakarak, tasavvur ve tahayyül gibi atalete sevk edici bir metodu tercih etmiştir. Böylece Yeni Plâtonculuk doğmuştur. "Ammonius Saccas" gibi Yeni Platonizm temsilcileri, tasavvuf ve yeni felsefe içinde boğulmuşlardır. Kadim müzenin haşin ve ağır mühendisleri yerine, artık bunlar kaim olmuştur.

Yunan felsefesinin çeşitli aşamalar geçirerek çöküş devrine düştüğü zamana kadar, devir devir çeşitli şekillerde çözüm aradığı Allah'ın

varlığı ve sıfatları, âlemin menşei ve döneceği yer (meadi), ruh ve hakikatın karşılığı gibi dört önemli ve büyük mesele hakkında on iki asırlık uzun bir süre zarfında ulaştığı sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları: Bu konuda Yunan felsefesinin ulaştığı kesin sonuç, Yunan milletinin hurafe perestliğine karşı açığa tartışmayı göze alarak, her tür "beşeri olan tasavvuru" reddetmek olmuştur. Ulaştığı bu sonucu şu ifadelerle özetlemek mümkündür: "Kadir-i Mutlak, Kamil-i Mutlak ve Ezeli olan mevcut ancak tek olabilir. Çünkü ona ait olan sıfatların maddi veya maddi olmayan başka bir varlıkta bulunabilmesi mümkün değildir." Yunan filozofları bu esastan bizzat kâinatın Allah olduğunu, camid veya hayat sahibi her şeyin aynı zamanda Onun parçası, Onunla hayatta, Onunla hareketli ve Onunla kaim bulunduğu sonucuna varmışlardır.

Demek ki Yunan felsefesi ulaştığı gayeye göre kâinata, Allah gözüyle bakmış fakat İlahı, muhayyilemizin ortaya koyduğu zaman ve mekân ile sınırlı görmemiştir. Yunan ruhunun bu son şekil faaliyeti panteizmden başka bir şey değildir. Bu şekil, daha önce Hint-Avrupa ailesinin büyük kardeşi olan Hintlilerin ulaştıkları bir sonuçtur. Hintlilerin bu husustaki inançları şöyledir: "Tabiattan bağımsız bir Allah yoktur. Böyle bir Allah'ın mevcudiyeti, ne ananede sabit olmuş, ne duyular ile sezilmiş, ne de akıl yürütme ile ispat edilmiştir."

Fakat insan hiçbir zaman böyle bir sonuçla nefsini ikna edememiştir. Çünkü bu sonuçta, insanın istediği şahsiyetin mahiyeti çok eksiktir. Ezeli, ebedi, genel, hissedilmeyen, edilgen ve sıfatsız bir Allah, ona yeterli gelmemiştir. İnsan kendi ruhunun özelliklerini göz önünde bulundurduğu zaman, sezdiği Allah böyle değildi. Bunun içindir ki Yunan ruhu, beşeri felsefenin bu son gayesi olan Panteizmi bırakmış, tekâmül yolunda bir dönüş yaparak akli, duyulara tabi kılmış, kendisiyle beraber (müttehid) bulunmayan bu şahsi olmayan İlahtan vazgeçerek şahsi ve kâinatı yaratan bir Allah fikri kabul etmiştir.

2. Âlemin Kaynağı (Menşei) ve Sonu (Mead): Yukarıdaki konu dikkatlice incelenirse Yunan felsefesinin bu ikinci meselede ulaşabileceği sonuç kolayca anlaşılabilir. Her şeyin kaynağı Allah'tır. Görülen âlem, Allah'ın zuhur ve tecellisinden başka bir şey değildir. Âlem, Allah'ın tesiriyle Allah'tan meydana gelmiştir. Revakiler bunu bitkinin, tohumundaki zerrede meydana gelmesine benzetmişlerdir. Demek ki Yunan felsefesine göre âlem, Allah'ın bir zuhurudur. Milattan önce İskenderiye ve Roma filozofları da âlemin menşei böyle düşünmüşlerdir. Görülüyor ki Yunan felsefesi ile Doğu felsefesi, gerek tartışmak üzere ortaya koydukları problemlerde ve gerekse bu problemlerin çözümünde, esas itibarıyla aynı bulunuyorlardı.

Zuhur metodu- ki kâinatın ezelden beri Allah'ta gizli olduğu ve görünür olabilmek için gün yüzüne çıktığı ve tekrar Allah'a dönüp onda yok olacağı (mustağrak) esasına dayanır – Vudai teolojinin en açık çizgilerinden birini oluşturur. Hint filozofları gibi Yunan filozofları da bu metodu inkişaf ettirmişler, her iki memleket âlimleri de buna cazip bir şekil vermişlerdir. Doğu felsefesinin zuhur metodu hakkında ulaştığı sonuçları *Manou Mecmuası*, şu satırlarla özetlemektedir: “Bu kâinat sadece ilk ilahi akılda yani ayan-ı sabite de mevcut idi. Henüz inkişaf etmemiş ve karanlıkla (zülmat) kuşatılmış gibi idi. Duyularla algılanamayan, tayin edilemeyen ve idrak idi. Sanki bir uykuya dalmıştı. Bizatihi mevcut ve görünmeyen fakat âlemi görünen kılan bu yegâne kudret, tabiatın beş unsuru ve diğer prensipler yardımıyla bütün kudretiyle nurunu saçtı. O karanlığı dağıtarak aydınlık etti. O vakittir ki bütün şaşasıyla müşahhas olarak görüldü. Onu ancak ruh sezebilir. Zati, organlardan münezzehtir. Görünen hiçbir cüzü yoktur. Bütün mevcudatın ruhudur ve hiçbir varlık onu kuşatmaz ve idrak edemez. Bütün varlığı, ilahi zati cevherinden yaratmak istediğinden ilk önce akıl ile beraber suları yarattı. Bu sulara “nara” denildi. Çünkü “nara”dan yani Allah'ın ruhundan doğmuşlardır. Sular onun ilk “ayana”sı yani içinde (derununda) hareket ettiği ilk vasıta olduğu için o, “narayna” yani “sular üzerinde yüzen” ismini taşır.”

“Yukarıya göğü, aşağıya dünyayı, ikisinin arasına da şeffaf eseri, aydınlık alanı ve suların daimi hazinesini yerleştirdi. Bütün mahlûkatı yarattı. Zaman ve zamanın bölümlerine, yıldızlara, gezegenlere varlık verdi. Fiilleri birbirinden ayırmak için hayır ile şer arasında tam bir fark ortaya koydu. O, idrak olunamayan kudretini böylece izhar ve kâinatı yarattıktan sonra yeni baştan ruhta emildi. Ve onun için faaliyet devresinin yerine sükûn devresi geçti.”

Hintlilerin kutsal kitaplarından, şairlerinin eserlerine geçerse bunlarda da âlemin zuhur, tecelli ve geri dönüşüne (rucu) dair aynı anlayışları görürüz. “Mevcut ve sonsuz olan, saf ve şeffaf billur (cam/ayna) gibidir. Şeffaflık ve safiyeti bozulmaksızın, kırılmaksızın bütün renkleri alır ve onları neşreder.” Diğer Hintli bir şair şu sözlerde terennüm ediyor: “O, etrafında ışığı emerek karanlıkta, kendisinden meydana gelen bu aynı ışıktan parlayan elmas gibidir.”

Hint filozofları fikirlerini halka kabul ettirmek için de şöyle bir benzetmeden faydalanırlar: “Örümceğin ağını nasıl ördüğünü gördük. Bu ağın şekli hendesindeki tekâmül ve ne için yapılmış ise ona ne kadar uygun olduğunu da müşahade ettik. Şüphesiz, bu ağın sabah güneş karşısında, göğün alametleri gibi nasıl parıldadığını da görmüşsündür. Küçük amelenin sinelerinden hayret verici ipi nasıl çıkardığını ve bununla istediği gibi ağı nasıl ördüğünü gördük. “Brahma” da böyle yaptı ve böylece âlemi emecektir.”

Yunan filozofları da, Hint filozofları gibi; “vücut (petre) ancak zihinde mevcuttur. Çünkü vücut ve tefekkür bir şeydir” diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu anlayışa göre, kâinat ilahi ruhta bir suret, bir “ol” emridir. İlahi ruh, kendisini teşkil eden âlemin teselsül ve dönüşümünden etkilenmiştir.

Zuhur nazariyesi Hint’te görünüşte kesin bir şekil almıştır. Bu nedenle bazı filozoflar, “*Brahma*”nın tamamının değil, ancak dörtte birinin gün yüzüne çıkmış olduğunu ispat etmenin imkânını kabul edecek derecede ileri gitmiş, müteakip devri ortaya çıkma ve gizlenme (biruz ve kumun) silsilesi olarak addetmişlerdir. Bunlar, harici eşyanın (varlıkların) görünüşüne aldanılmamasını, maddenin fezayı dolduran kuvvetin bir toplamı olabilmesi ihtimali bulunduğunu söylemişlerdir.

Demokritos da, ne kadar küçük olursa olsun, basit bir atomun bütün bir âlemi oluşturabileceğini iddia etmek suretiyle bu sonuca varmıştır.

Görülüyor ki zuhur mezhebi (La doctrine d’emanation) şu iki tarzı izaha sebep olmaktadır: (1) Kâinat, İlahi cevherden bir cüzdür. (2) Kâinat, Allah’tan sudur eden cevheri bir şey, Allah’ın bir tecellisidir. Kâinat hakkındaki bu iki çeşit anlayıştan birincisi ruh için kolaylıkla kabul edilebilir. Fakat ikincisi bu kadar kolay değildir. Tabiatın arz ettiği muazzam ve muhteşem şekil ve vücudun sonsuz dönüşümü düşünülünce, bu kadar yükseğe çıkmak herkes için biraz zor görülmektedir. Bunun için görünen âlem, ilahi gölgeden başka bir şey değildir denmekle yetinilmektedir.

Kâinatın zuhur ve inkişafına ve nihayet Allah’ta erimesine dair olan bu mezhep şöyle bir örnek ile açıklanabilir: Çoğunlukla saf ve sakin olan latif hava içinde su buharının bulut olmaya başladığını görürüz. Bu ilk önce, ihtimal ki el kadar güneş bu yumağı teşkil eder ve daha sonra büyük bir bulut halini alır. Bu yığının arz ettiği harici manzara, latif havanın haline tabidir: Bulut bazen parlak bir beyazlık, bazen de korkunç bir karanlık arz eder. Bazen de etrafında yaldızlı bir saçak görünür. Bu buluttan bazen şimşek fıskırır, gök gürültüsü duyulur. Bazen de bu korkunç hadiseler ortaya çıkmaksızın, nasıl oluşmuş ise öylece sakin bir şekilde dağılır, gider. Nitekim oluşumuna şahit olduğumuz bu bulutun, tamamıyla berrak olan havada gözden kaybolduğunu defalarca görmüşüzdür. Bu bulut, saf ve berrak havada oluşmuş, aynı şekilde saf ve sakin olan havada kaybolmuştur.

Daha ileri gidelim: Bu bulut ancak mikroskopla görülebilecek kadar küçük milyarlarca taneciklerden oluşmuştur ve bu taneciklerden her biri latif havada, diğerlerinden bağımsız olarak bulunur. Her tane, ne kadar küçük olursa olsun; kendine has bir şahsiyete sahiptir. Toplam yığın, şekil ve renk itibarıyla değişebilir. Buna ek olarak da çok

çeşitli, şiddetli ve sürekli harekete sahne olabilir. Sürekli surette aynı manzarayı arz veya sesiz ve sakin bir şekilde tahvil eder. Üzerine düşen ışık içinde daima parıldar ve yeryüzüne gölge olur.

İşte bu bulut, kudamanın (kadim filozoflar) anlayışına göre kâinatın benzeridir. Bize, görünenin görünmeyenden nasıl çıkacağını (sudur) ve yine ona nasıl dönebileceğini, seçemeyecek kadar küçük bir taneciğin; bütün bir âleme musavver olabileceğini göstermektedir.

Biz bu bulutun teşkil ve zevalinde eskilerin anlayışına göre bu geçici kâinatın bir örneğini görebiliriz. Tıpkı bulut gibi bu geçici kâinat da kendisini, benzer başka âlemlerin takip etmesi için, sürekli fasılalarla ortaya çıkma ve gizlenme safhaları geçirmektedir.

3. Ruhun Mahiyeti: İlk İyonya filozofları ruhun havadan, ateşten veya maddi diğer prensiplerden oluştuğunu kabul etmişlerdir. Yunan felsefesi bu kaynaktan başlayarak tedricen ruhun ebediyeti tasavvuruna kadar yükselmiştir. Hatta ruhun sadece Allah ile bir alakası bulunduğunu değil, Allah'tan bir cüz olduğunu kabul etmek suretiyle bu tasavvura bir tür kesinlik katmıştır. Yüce Zatın mahiyeti ve sıfatları hakkındaki fikirler, ruhun mahiyeti hakkındaki sonuçlara doğrudan doğruya etki etmiştir.

Yunan felsefesi, inkişafının en yüksek zirvesinde, ruhu bizzat uluhiyetin bir cüz'ü gibi telaki etmiştir. Bu telaki, "Panteizm" in zorunlu sonucudur. Geçmiş öncesiz (ezeli), geleceği sonsuz (ebedi) olarak kabul eder. Hatta ruhların sayısının kâinatta sabit kalıp kalmadığını bile sorgulanmaya başlamıştır.

Yunan felsefesinin ruh hakkında vardığı sonuç ile Hint felsefesinin anlayışı arasında bir benzerlikler bulunmaktadır. Hint felsefesinin ruh hakkındaki telakisi şudur: "Ben, yüce Brahma'nın şaşalı bir zuhuruyum. Hiçbir zaman olmadı ki o zamanda ne ben, ne sen, ne de milletin en büyükleri mevcut olmamış olsun. Ben hiçbir zaman hiç olmayacağım... O halde biz hepimiz!"

Hintliler, ruha bu âlemde bir seyirci bir yabancı gibi baktıkları için onu fiilden ziyade temaşa ve murakabe ile meşgul addediyor ve menşe'de ruhu uluhiyetin vasitasız bir zuhuru olarak anlıyorlardı. Demek ki ruhu Yüce Zat'ın bir keyfiyet kazanması veya bir istihalesi gibi değil, bizzat ondan bir cüz olarak kabul ediyorlardı. "Vedalar"daki şu ifade bu kanaati veriyor: "Ruhun yüce zatla münasebeti, bir kölenin efendisi ile olan münasebeti gibi değil, tikelin tümel ile olan münasebeti gibidir."

Ruh, alevden fişkırmış bir kıvılcım gibidir. Bir cisimden diğerine geçer. Bazen varlık silsilesinin üstünde bezen de altında bulunur. Bazen bir cismi meşgul eder. Bazen de duruma göre diğer bir cismi meş-

gul eder. Görüyoruz ki su damlası bazen bulutlarda bazen nehirlerde bazen de canlı veya bitki üzerinde bulunur ve serseriye mecrasını takip eder. Fakat er geç çıkmış olduğu okyanusa (bahr-i muhit) döner. Bunun gibi ruh da geçişi ne kadar dönüşümlü ve ne kadar çok olursa olsun nihayet kendisinden meydana geldiği uluhiyete döner.

Hintliler gibi Yunanlıların da dikkatlerini, âlemde görülen aldatıcı hadiselerle atfetmiş oldukları anlaşılmaktadır. Hintliler genellikle, görünen tabiatın alelade bir vehim olduğunu kabul ederken, Budist filozoflar âleme "vehm" (imagination)'in bir mahlûku nazarıyla bakmışlardır. Bu filozoflardan bazıları, âlemi cevheri bir şey; ruhu da eşyayı yansıtan bir ayna gibi telaki etmişlerdir. Buna göre ruh tamamıyla edilgen ya da hiç olmazsa kısmen etkendir. Her halde ne olursa olsun, ruhun nihai miktarı, Yüce Zat'ta emildikten sonra tam bir sükûn halini alır.

Kadim felasifenin bu üçüncü mesele hakkındaki fikirleri şu örnek ile daha iyi açıklanabilir: Denizin yüzeyinde dalgalanan bir su kabarcığı, düşünelim. Bu kabarcık şekli sebebiyle etrafında bulunan her maddeyi, gökteki bulutlar gibi, sahildeki hareketli veya sakin eşyaya da aksettirir. Hatta kendisinden meydana geldiği ve ortasında dalgalandığı denizi bile gösterir. Kabarcık, kendisinden yansıyan birçok maddenin suretlerini, hakkında oldukları vecihle, ışık ve gölgeleriyle; uzaklık ve yakınlıklarıyla, özel anlariyle beraber oluşturur ve onlara ilaveten kendi rengini de verir.

Kadim filozofların nazariyesine göre; bu kabarcık ruhun tam ve açık hissedilir şeklidir. Kabarcık sonsuz ve sınırsız bir denizden çıkmıştır. Hiç bir hususta kendisini meydana getiren kaynaktan farklı değildir. Sudan meydana gelmiş ve yine su olacaktır. Tecelli ettirdiği bu niteliklerin yanı sıra ve hiç olmasa hadiselerin zahiri şekline nazaran; özel şekline ve içinde bulunduğu durum ve keyfiyetlere bağlıdır. Bu durum ve keyfiyet dönüşüm yaptıkça kabarcık bazen burada, bazen orada dalgalanır. Bazen de karşılaştığı bir başka kabarcığa karışır, erir. Bazen de suyun köpüklerinden bir daha çıkar. Ayrıca kabarcık bazen daha büyük, bazen daha küçük olarak ortaya çıkar. Bazen yeni bir şekil alırken, bazen de etrafındakiler içinde kaybolur. Fakat kabarcığın bu gezişinde maruz kaldığı teselsülde ne olursa olsun, onu kaçınmayacağı bir son beklemektedir. Yani nihayet onu okyanus emecektir, o da okyanusta kaybolacaktır (mustağrik). Bu son akibet esnasında kabarcık ne kaybolur? Ne imha olur? Hiç şüphe yok ki kaybolan kabarcığın esas cevheri değildir. Çünkü kabarcık olmadan önce, su dur. Kabarcık halinde kaldığı sürece yine su olarak kalmıştır. Tekrar kabarcık halini almaya hazır bir şekilde su olarak kalacaktır.

Benzerlik bu kadarla kalmıyor. Şeklini muhafaza ettiği sürece kabarcığın genel hareketlerini göz önünde bulundurduğumuz takdirde bu

benzerlik devam edecektir: Kabarcık çevresindeki maddelerin, hakiki şekilleri ve izafi büyüklüklerinde hissedilen suretlerini gösterir. Karşısında bulunan çeşitli maddelerin hissedilen suretlerini aks ettirmek suretiyle bir hayz nisbetine (mekân nisbeti) ve bir zaman nisbetine delalet eder. Bundan başka, bu suretle elde ettiği hissedilen suretlere kendine has rengini de verir. Bütün bu hususlarda kabarcık, ruhun benzeri bir şeydir. Hakikatte, zaman ve hayz nisbetleri, ruhun bizzat kendisinden neşet eden mücerret mefhumlara ilave ettiği harici nisbeti oluşturur. Fakat kabarcık patlayınca bütün bu nisbetler bir anda son bulur. Artık ne harici suretin inikâsı, ne hareket, ne de görülmekte olan özel zat mevcut değildir. Bir manaya göre su kabarcığı artık yoktur, bir manaya göre de mevcut olup kendisinden meydana geldiği okyanusa geri dönmüştür. Fakat büyük kütle içinde su kabarcığı artık duyularla algılanmaz ve önemsizdir. Okyanusta, su kabarcığı hem süreksizdir, hem de sonsuzdur. Süreksizdir, çünkü kendisinin dışında olan bütün nisbetleri, zati fonksiyonu son bulmuştur. Sonsuzdur, hem de Platonizmin anlayış anlamda, hem ezeli hem de ebedi bakımdan sonsuzdur. Çünkü kaynağı olmayan bir maddeye dayanmaktadır. Aslen sonu olmayacak bir gelecekte de mevcut olmaya devam edecektir.

4. Hakikatin Bir Karşılığı Var mıdır? Hakikatin mutlak bir karşılığı varsa, zaruri olarak bütün diğer şeyler gibi sabit bir şekilde elde edilebilmelidir. Felsefe duyulara ne kadar az güvenebileceğimizi çok erkenden keşfetmeyi başarmıştır. Hakikatte duyular bize birçok durumda kanaat verecekleri yerde aksine bizde bir güvensizlik uyandırmaktadırlar.

Bir ucu yanık olan odun parçasını kolumuzun etrafında hızlıca döndürecek olursak ateşten bir daire görürüz. Göğün alametlerini hakiki bir kavis gibi görmekteyiz. Bizi aldatan bu görüntüler, yalnız ucu yanmış odun gibi hakiki ve duyulur bir esası olan şeylerden ibaret değildir. Tamamıyla hayal ürünü olan vehimlerle de aldanmaktayız. Aynı zamanda bizi duyularımızdan sadece biri değil, hepsi aldatmaktadır. Gözümüzün, müşahede ettiğimiz hakiki maddeler arasında bir takım hayali şekiller (suver) gördüğü nadir midir? Kulağımızın, kesilmiş bir gürültüyü işitmeğe devam ettiği az mı vakidir? Kesildiğini bildiğimiz bir musiki ahengi devam ediyormuş gibi zannettiğimiz zamanlar bulunduğunu inkâr edebilir miyiz? Bazen sağlıklı, özellikle de hastalık zamanında tatma, koklama ve dokunma gibi diğer duyularımız da bizi aldattıkları bilinmiyor mu? Şu halde bu kadar az güvenilebilecek bir kaynağa dayanan bilgilerin doğruluğuna nasıl güvenilebilir?... Fakat gördüğümüz ateşten dairenin, göğün alametlerinin (gök kuşağı), duyduğumuz seslerin gerçekte hakiki varlıklar olmadığı halde bizde bu kanaati uyandıran şey nedir!... Pisagoras böyle düşünmüş, hayatı keşf ve hakikati ispat vasıtasının bizzat kendimizde olduğunu hatırlat-

mak suretiyle, şaşırılmış olan muasırlarına büyük bir hizmet vermiştir. Fakat akıl, daima hakikati bulabilir mi? Rüya hadiseleri, duyu organlarının sağlam dayanağından mahrum kaldığı zaman nefsi-natika ameliyelerinin ne kadar müphem, ne derece karışık olacağını ispat etmiyor mu? Bunun içindir ki İskenderiyeli Filon, “Nefsi natika, göz gibidir: bütün maddeleri görür, fakat kendi kendini göremez ve kendi hakkında bir fikir veremez” demiştir.

Görülüyor ki Yunan felsefesinin bu konuda ulaştığı sonuç hakikati bulmak hususunda ne sadece akla ne de sadece duylara dayanamayacağı merkezindedir. Bunlar ortak faaliyetlerde buldukları zaman birbirlerini ıslah ederek, oldukça yüksek derecede bir yakine ulaşma imkânı olabilecektir. Fakat Yunan ve hatta Hint filozoflarının da anlamış oldukları gibi bu halde bile “mutlak yakın”e kesinlikle ulaşılamayacaktır. Bu üzücü sonuç eski filozoflara acı acı şikâyetler yaptırmış, onları bir tür ümitsizlik aklına kaptırarak duyarsızlık, bedbinlik ve inkâra sürüklemiştir.³

İslam filozofları ortaya çıktıkları dönemlerde kadim felsefe, beşeriyeti meşgul eden dört önemli mesele hakkında işte bu sonuçlara varmıştır. Bu dönemde kadim felsefe birbirine uygun olmayan metotlardan meydana gelen yığın gibi değil, geleneklere göre devam eden canlı ve tek bir ilim mahiyetinde telaki ediliyordu. Tercüme devresini

3 Kadim Felasife'nin ulaştığı sonuçtan yani ne duyuların ne de aklın hakikate ulaşması için tam ve kesin bir karşılığı olamayacağından ümitsizliğe düşmek acaba doğru mudur? Bizi hakikate ulaştırabilecek başka bir yol yok mudur? Nazariyemizi sınırlayan şahsiyette sınırlanarak bizimle beşer ırkı arasındaki ilişkiyi araştırırsak hakikate ulaşmak için bir ihtimal bulamaz mıyız? Acaba çoğunluğun görüşü içinde beşer ırkının müteakip devrelerde her birinde güç ve kuvvetçe arta arta nihayet, büyük bir sınıra ulaşan bütün insanlığın kabul edebileceği hakikatin bir karşılığı yok mudur?

Felsefi söyleyecek olursak, hakikatin mutlak bir karşılığına sahip olmadığımızı itiraf etmek zorundayız. Fakat çoğunluğun görüşü arasında gittikçe tekâmül ederek, bizi yakın derecesine ulaştırarak bir mebd'e bulunması imkânsızlığını da kabul etmek için kuvvetli bir sebep yoktur.

Hayatımıza ait önemli bir mesele hakkında karar vermek gerektiği zaman yalnız kendi fikrimizle yetinmeyerek güveneceğimiz bir kişinin de fikirlerine başvurduğumuz nadir değildir. Bu kişinin fikri kendi fikrimize uygun olursa tereddütsüz bir şekilde kararımızı veremez miyiz? Şu halde çoğunluğun görüşünün bizimle beraber olduğu bir hususta hakikate ulaştığımızı niçin tam kanaat getirmeyelim?

Bir görüşün vakıya uygunluğu ihtimali, o görüşe iştirak edenlerin sayısı oranında kuvvetlendiğine göre bütün insanların kabulü ammesinde hakikatin bir karşılığını bulmuş olmaz mıyız? Bu karşılığın sağlamlığı da ilim ve aydınlanmanın (tenvirin) yayılmasıyla beraber artıp gitmez mi? Şu halde bu gün kadim zamanın filozofları gibi insanlığın geleceğini o kadar karanlık görmeye sebep yoktur. Aksine insanların bir hakikat yolu bulacaklarını ümit ettirecek emareler vardır. Fiziğin ve metafiziğin ilerlemesi sayesinde meydana gelen büyük keşifler felsefenin geleceği için de önemlidir. Çünkü bu keşifleri takip eden hayret verici ilerleme sayesinde yeryüzündeki insanlar arasında ilişkiler artıkça zaruri olarak fikri gelişmeler de meydana gelecek, çeşitli görüş ve fikirler birbirleriyle karşılaşarak birbirlerini tamamlayacak ve böylece hakikat baş gösterecektir. Gerçi hakikatin karşılığı da felsefi manasına göre mutlak ve kesin olmaktan çok uzaktır. Fakat insanın ulaşabileceği en yüksek makam – eğer varsa – ancak bu olabilir.

takiben Müslümanlar arasında baş gösteren felsefi hareket de, bu geleneğin etkisiyle doğmuş, bu geleneğe göre inkişaf etmiştir. Farabi gibi çok yönlü bir filozof bile Eflatun ve Aristo felsefeleri arasında önemli bir fark bulmamış, bunların birbirine aykırı gibi görünen fikirleri arasında hakiki bir aykırılığın olmadığını ispat etmek için eserler yazma gereğini duymuştur. Bu anlayışın sebebini Aristo zamanından bilinen tabiriyle İslam felsefesinin oluşumu devrine kadar, uzun zaman zarfındaki felsefe tarihi öğretimiyle, bu felsefenin İslam âlemine girdiği yolda bulabiliriz. Yukarıda kadim felsefenin ulaştığı şekil özetlenmiştir. Şimdi de bu şeklin İslam âlemine hangi yolla girdiğini araştıralım:

İslami fetihlerden önce kadim ilim ve felsefenin, Asya'da yayılmasında en önemli rolü ifa edenler Aramiler olmuştur. Bunlar doğudaki fikri egemenliği arkadaşları olan Araplara kaptırdıkları zaman tamamıyla kadim Yunan ilim ve felsefesinin hâkimiyeti altına girmiş, Süryani lehçesini ilim dili haline getirmeyi başarmışlardır.

Miladi ikinci asrın ortasından itibaren Yunan felsefesi Hıristiyanlık ilahiyatı vasıtasıyla Süryaniler arasına girmeye başlamıştır. "Pechito" denilen levhaların İbranice'den Süryanice'ye tercümeleri bu döneme rastlamaktadır. Yine bu tarihlerde bugün "Harran" denilen "Edesse" de Marsiyonitlerin ve Valentin taraftarlarının birçok büroları bulunuyordu. Kısa bir müddet sonra da "Bardesane" bu şehirde Süryani edebiyatını temellendirmiş, son zamanlarda beliren şüphelere rağmen; ancak *İrfaniye* denilen "Gnostizm"e bağlanabilen bir mezhep kurmuştur.

Miladi üçüncü asır başlarında "Urfa" piskaposuyla "Antakya" piskaposu arasında başlayan samimi ilişkiler Süryani ve Yunan kiliselerini birbirine yaklaştırmış, Aramilerle Yunanlılar arasında resmi bir bağ kurulmasını sağlamıştır.

Mezopotamya'nın batısına düşen Urfa şehri oldukça uzun bir dönem Arami kültürünün merkezi olmuş, burada meşhur bir ilim merkezi kurulmuştur. Gerek Mezopotamya'nın çeşitli bölgelerinden, gerekse "Mubed" (Mages)lerin zulmüne uğrayan İran eyaletlerinden birçok genç Urfa mektebinde toplanmaya başlamıştır. Bu kurumda o zamanlar teolojinin bir şubesi gibi kabul edilen Yunan felsefesi inceleniyor, bu alana ait kitaplar Süryanice'ye tercüme ediliyordu. Daha önce "Farslar mektebi" denilen bu kurum daha sonra Nasturi'ler tarafından istila edilmiştir.

Gerek Kitab-ı Mukaddesi Yunanca'dan tercüme etme mecburiyeti ve gerekse Doğu Roma imparatorluğuyla olan siyasi ilişkiler Nasturi'leri, Yunan dilini iyi bir şekilde öğrenmek durumunda bırakmıştır. Ara sıra toplanan "konsil"ler de Yunanca öğrenmeye ayrı özen göstermişlerdir. Çünkü konsiller, tartışmalara katılmak ve bir konuyu savunabilmek için Yunanca'yı iyi bir şekilde bilmeğe ihtiyaç duymuşlardır.

Bir taraftan bu gibi sebeplerden dolayı Yunanca öğrenen Nasturiler, diğer taraftan da mezheplerini savunmak için Yunan felsefesini öğrenmek zorunda kalmışlardır. Mezheplerini savunma ve desteklemek itibarıyla akli muhakeme ve akıl yürütme (istidlal) metodunu takip etmekte olduklarından felsefe öğrenmek kendileri için zorunlu bir hal almıştır.

İskenderiye patriği meşhur St. Siril'in egemenliği sonucu olarak taassup kapısının Doğu Roma ülkesini kapladığı tarihten itibaren Yunan ve İskenderiye felsefesi ancak Mezopotamya'dan emin bir sığınak (melce') bulabilmiştir. O zamanlarda Mezopotamya'da Nasturilere ait 50 kadar ilim kurumu bulunuyordu. Başta Edesse yani Urfa ilim merkezi olmak üzere bütün bu kurumlarda ilim ve felsefe, Yunanca ve Süryanice ile öğretiliyordu.

Miladi üçüncü asrın ortasında "Sasaniler" tahtını işgal eden "Şapur bin Ardişir" in Hozistan eyaletinde kurduğu "Cündişapur" şehri de daha o zamanlarda doğuda bir ilim merkezi olmuş. "Şapur" un Doğu Romalılardan aldığı esirler- ki çoğunluğu ilim adamıydı (erbab-ı irfan)- bu şehirde ilim ve felsefe yayımına başlamışlardır.

Miladi altıncı asırda ve "Kisra Anuşirvan" devrinde (m.531-578) İstanbul imparatoru birinci "Justinyen" tarafından kaba bir taassup nedeniyle baskı altına alınan Avrupa ilmi ve felsefesi de İran kısıralığına sığındıktan sonra Cündişapur, bütün manasıyla bir irfan merkezi olmuştur.

Edesse ilim merkezinin başında bulunanlar, miladi beşinci asırdan itibaren Aristo'nun eserlerini tercüme etmeye başlamışlardır. İlk mütercimler arasında olan "İbas", "Gumas" ve "Probus" isimleri felsefe tarihinde özel bir dönemi temsil eder.

İbas, miladi 435 tarihinden 457 tarihine kadar Edesse ilim merkezinin riyasetinde bulunarak Nasturi mezhebini bu çevrede neşre çalışmış, meşhur "Theodor" un Aristo felsefesine yazdığı şerhi Süryanice'ye tercüme etmiştir. İbas'ın öğrencilerinin şuurlu çalışmaları sayesinde Süryaniler, "Diodor" un eserlerinin tercümelerini okuyabilmişlerdir. Prubus'a gelince, bu zat da Aristo'nun meşhur "*Organon*" adlı eserinin "*Hermeneutica*" ve diğer kısımlarını Süryanice'ye çevirmiştir. Fakat İbas'ın vefatından sonra yani miladi 489 tarihinde imparator "Zenon" cahil papazların teşvikiyle Edesse ilim merkezini tahrip ettirdiği zaman, Nesturyus mezhebine tabi üstatlar ve öğrenciler sürgün edilmişlerdir. Sürgün edilenler, o tarihlerde Doğu Roma imparatorluğuna rakip olan İran kısıralığına sığınarak, "Nizip" ve "Cündüşapur" da yeniden bir mektep açmışlardır.

Edesse, bu faciadan sonra ilmi bir merkez olma durumunu yitirmiş, Yunan ve İskenderiye felsefesi bir süre için manastırlarda yaşa-

mak zorunda kalmıştır. Fakat, çok geçmeden kara taassup buralara da pençe atmak istemiş, Antakya patriği “Filoksen” imparatoru İran himayesindeki Nasturi mektebi ve manastırlarını tahrip etmeye davet etmiştir.⁴

İbas’dan bir asır sonra Re’sul-Aynli Sercis bu faaliyeti canlandırmış, Yunanca’dan Süryanice’ye tıbbi ve felsefi birçok kitap tercüme etmiştir.⁵ Bu kitaplardan bir kısmı mantıkla ilgilidir.

Miladi yedinci asrın başlarında, Urfa’nın yerine kurulan “Kinesirin” ilim merkezi, kadim felsefeyi tedarik etmeye başlamıştır. Piskapos “Sever Seboht” (Severe Seboht) bu müessesede eğitim görmüş, miladi 640 tarihine doğru Aristo’nun “*Birinci Analitikler*”i ile “*Hermeneutica*”sını tercüme etmiştir.⁶

Sever Seboht’un öğrencileri de üstatlarının eserlerini takip etmiş, içlerinden Süryani ansiklopedistlerinin en büyüğü olan “Yakup er-Ruhavi” (Jacques d’Edese) ile “Atnasyus Balad” (Athanas de Balad) tarih ilminde büyük bir şan bırakmışlardır.⁷ Bunlardan sonra da Küfe piskaposu “Atnasyus Corciyor” Aristo’nun “*Organon*” adlı eserini Süryanice’ye tercüme etmiştir. Süryaniler, böylece beş asır kadar Yunan ilim ve felsefesiyle temasta bulunmuş, ilmi ve felsefi birçok eski eseri dillerine tercüme etmiş, Yunanlıların felsefe usul, ananesini alarak bu çerçeve dâhilinde din felsefesine ait birçok önemli eser yazmışlardır. Skolâstik felsefenin şekli bunların eliyle vücut bulmuş, Mantık sanatı Süryani mekteplerinde öğretilmeye başlanmıştır. Görülüyor ki İslam’ın zuhuru esnasında Yunan felsefesinin ruhu, anane ve usulü kadim Yunan ve İskenderiye filozoflarının eserleriyle Arap âlemine komşu olan bir çizgiye intikal ederek “Reha”, “Kinesirin” gibi belde-lerde inkişaf ettikten sonra, “Cündişapur”a yerleşmiştir. Süryanice’ye nakledilen bu felsefenin temsilcileri de “Nasturiler”le “Yakubiler” olmuştur. Diğer taraftan İskenderiye’de, eski ilim ve felsefenin son parıltıları Yahudiler vasıtasıyla yaşatılmıştır.

4 Teoloji uzmanı olarak tanınan “Filoksen” aynı zamanda felsefe ile de ilgilenmiştir. Doğu skolâstiğinin ilk izlerini bu zatın eserlerinde arayan tarihçiler vardır. Süryanilerden münazara ilminde şöhrat bulan en meşhur âlim de miladi altıncı asır başlarında yaşayan “Beyt-i Erkam” piskoposu “Simeoen” dir. Bu zat tarihte İran sofisti İakabiyla anılmaktadır.

5 Tıp ve edebiyat da başarılı bir rahip olan “*Stirciyus Re’sul Ayni*” tarih ilminde de önemli bir şahsiyettir. Fakat verilen bilgilere göre sıccesinin ilmi alandaki kadar iyi olmadığı anlaşılmaktadır. Fesad ahlak ile itham edildiği gibi siyasi hayatı da entrikalarla dopdolu gösterilmektedir. Yunanca’yı İskenderiye’de öğrenmiştir. Bu dilden Süryanice’ye çevirdiği eserlerin önemli bir kısmı tıp ve felsefeyle ilgilidir. Tercümeleleri arasında “Calinus”un en önemli eserleriyle, Aristo’nun “*Kategoriler*”, “Porfirus”un “*İsagoci*”si, Aristo’ya isnad edilen “*Kitabu Âlem*” ile ruha ait bir eseri zikredilir.

6 Bu tercümelelerden bir kısmı bugün Britanya müzesinde bulunmaktadır.

7 Bunlardan Yakup el-Rehavi miladi 708, Atnasyus Balad ise 687 veya 688 tarihinde vefat etmiştir.

Gerek Nasturi ve Yakubiler gerekse Yahudiler, tevhidi uluhiyyette Müslümanlarla anlayış bakımından yakın bulunuyorlardı. Hz. Muhammed, Yahudi ve Nesaraya (Hıristiyan) karşı daima güzel bir şekilde davranmış, kendilerine Kur'an diliyle Ehl-i Kitap denilmiştir. Bu anlayış Müslümanları arkadaşları olan müşriklerden ziyade Hıristiyan ve Yahudilere yakınlaştıran bir amil olmuştur. Ayrıca hem Nasturiler, hem de Yahudiler İstanbul'un tutucu (müteasıp) ve Ortadoksi imparatorları tarafından şiddetli zulümlere maruz kaldıklarından Müslümanlara sokulmak, himayelerine girmek istemişlerdir. İşte bu gibi sebeplerden dolayı Müslümanlar daha Emeviler devrinden itibaren Yahudi ve Nasturi alim ve doktorlarla ilişki kurmuşlardır. Bu ilişki Emeviler devrinde iki sonuç meydana getirmiştir: Nasturilerle Yahudiler, kültür ve irfanları sayesinde Müslümanlar arasında bir yer edinmeye başlamış, buna karşılık Müslümanlarda da akli ilimlere karşı derin ve samimi bir ilgi uyanmıştır.

Nasturiler, daha sonra Bağdat saraylarında elde edecekleri mevkiileri henüz kazanmış oldukları zamanlarda, Müslümanlar İskenderiye mektebinin son temsilcileriyle temasa girmişler, bu temas sonucunda İskenderiyeli "Yahya en-Nahvi"nin iki öğrencisi Yunan ilimlerine ait bazı eserleri Arapça'ya tercüme etmişlerdir. İskenderiye'nin son temsilcileriyle temasa giren Müslümanlar, toplumun yüksek sınıfına mensup seçkin insanlardan oluşuyordu. Bu seçkin insanların başında kureyşilerden rakip iki ailenin iki seçkin oğlu (necli) bulunuyordu. Bunlardan biri "Beni Ümmeye" hanedanının kurucusu birinci "Muaviye"nin torunu "Halid bin Yezid" diğeri de "Ali bin Ebi Talib"in torunu "Muhammed el-Bakr"ın oğlu "Cafer-i Sadık"tır. Tevarüs ettiği saltanat tahtının ihtiyar "Mervan"ın eline geçtiğini gören Halid, ilmi araştırmalara atılmış, İskenderiye'nin son âlimlerini davet ederek Kadim Yunan ilmi eserlerinin bazılarını Arapça'ya tercüme ettirmiştir. Mütercimler arasında "Miryanus", İskenderiyeli "Estefan" isimleri ilim tarihinde özel bir yer teşkil eder.⁸

Beni Haşim'in iktidarı kaçırdığını gören "Cefer-i Sadık" da aynı şekilde hayatını ilme adanmış, çeşitli konulara dair birçok eser yazmıştır. Fakat gerek Halid ve gerekse Cafer, kadim ilimleri İskenderiye yoluyla almış olduklarından, esaslı Nil boylarında kurulan Hermes metoda temayül etmiş, müspet ilimler yerine gizli ilimlerle uğraşmışlardır.⁹

8 Rahip "Miryanus"un Latince eserlerde "Adfer" ismiyle bahsedilen "İbni Ebcer"ın öğrencisi olması muhtemeldir. "Abdulmelik bin Ebcer el-Kenani", "Amr b. As"ın Mısır fethi sırasında "Yahya en-Nahvi"nin öğrencileri arasında İskenderiye mektebinin son temsilcisi olarak bulunuyordu. Genç Miryanus, Hermes felsefesinde yetkin olan "İbnu'l Ebcer"den bu ilimleri öğrenmiş, üstadının İslam dinini kabulünden sonra Kudüs'te bir manastıra çekilmiş, daha sonra "Halid"ın davetiyle Şam'a gitmiştir. "Miryanus"un eserlerinden bazıları "Robert Kastrani" (Robert Castrensis) tarafından miladi 1182 tarihinde Latince'ye tercüme edilmiştir.

9 Gizli ilimler; yıldızların ruhaniyeti, sayıların sırları, varlığın özellikleri, feleklerin konununun âlem unsuruna etkileri gibi bir takım mefhumlara istinad eden hurafelerdir. Bunlardan nücüm, sayıların esrarı, simya, cıfr ve kimya gibi hurafeler doğmuştur.

Emeviler devrinde kadim kitapları Arapça'ya tercüme eden "Miryanus"la "Estefan"dan başka "Ehrun el-Kıs", "Casyus", "Masircuya" isimlerinde üç zatın da tercüme faaliyetleriyle meşgul olduklarını biliyoruz. Tarihçi "Muhammed bin İshak"ın ifadesine göre "Ehrun el-Kıs" Doğu Roma imparatoru "Herakliyas" devrinde İskenderiyede eğitim görmüş bir doktor olup, Süryanice "*Künnaş*" adlı bir tıp eseri yazmıştır. "Mervan bin Hakem" devri doktorlarından "Masircuya" ise Musevi olmakla beraber Süryani ırkındandır. Bazı ilavelerle "Ehrun el-Kıs"ın *Künnaş*'ını Arapça'ya tercüme etmiş daha sonra halife "Ömer bin Abdulaziz", Şam kütüphanesinde korunan bu eseri çoğaltmıştır.

Emevilerin dahi veziri "Hacac bin Yusuf es-Sekafi"nin sarayında da "Tayaduk" ve "Theodon" isimlerinde iki doktorun bulunduğu da rivayet edilmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse ilim ve felsefe göz önünde bulundurulduğunda Emeviler devri iki safha arz eder. Başlangıçta hilafeti elde etmek için boğuşan rakip iki ailenin baş aşağı edilen (menkup) iki evladı, Halid Emevi ile Cafer Alevi ilimlere karşı derin bir ilgi duymuş, el-Kimya (Simya) ve Cifr'in esrarına bulanmış vadilerinde dolaşıp durmuşlardır. Fakat gizli ilimler sahasında açılan bu akım sonucunda "Cabir bin Hayan" gibi bir dahi yetişmiştir.

İkinci safhada söz konusu akım daha mütevazı fakat müspet bir şekil almış, "Ömer bin Abdulaziz" gibi takvasıyla meşhur bir halife bile bu akıma duyarsız kalmamış, "Ehrun"un Süryanice yazmış olduğu *Künnaş*'in Arapça tercümesini tamamlama gereğini duymuştur. Fakat Emeviler devrinde başlayan ikinci akımın seyri çok ibtidai bir durumda kalmıştır. Bunun layıkıyla inkişaf edebilmesi için daha yarım asır geçmesine, Müslüman âleminin çöl hayatı ve anlayışından bir türlü ayrılamayan Emevilerin hakimiyetinden kurtulmasına bağlı kalmıştır.

Miladi dördüncü asırda beşeri tarihin en verimli devresini gösterecek olan ilmi çalışmanın hayret verici ilerlemesini görebilmek için, İslami fikirleri daha medeni bölgelerde yayılması, çöl hayat ve anlayışından kurtulmuş ellere geçmesine bağlı kalmıştır.

Hicri ikinci asrın ilk yarısında "Ebu Muslim"ın Horasan'da açtığı siyah sancak bu inkılâbı temin etmiştir. Kanlı bir şekilde başlayan inkılâp beş altı sene geçmeden faydalı emaresini göstermeye başlamıştır. Emeviler devrinde Basra'da kendi kendine teşkil etmiş olan "Hasan Basri" mektebi etrafında doğan mezhebi tartışmalar, fikirlere mantuki münazara incelikleri ülfet ettirmiş, metafiziğe dair mücadeleler, damaklara dışarıdan gelecek felsefi fikirleri ihata edebilecek bir hale gelmiştir.

Esasen "Ebu Muslim" inkılâbının sonucu olan hükümet, birkaç asırdan beri Yunan-İskenderiye felsefesini barındıran Mezopotamya'da

oluşmuştur. “Mansur Devaniki”nin sağlam ve dâhiyane idaresiyle inkılap sarsıntıları azalır azalmaz, tabii olarak fikri faaliyetler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Miladi yedinci asrın sonlarına doğru “Cündişapur” medresesi ri-yasetinde bulunan Süryani âlimlerinden “Corciyus (George) bin Bah-tishu”, halife Mansur tarafından Bağdat’a davet edilince, İskenderiye Yeni-Platonizmin verimli varisi olan bu mektebin kudretli sultanı, ba-sarılı Müslüman gençleri nüfuzu altına almakta gecikmemiştir.

Mansur devrinde (h.136-158) ansiklopedik mahiyette, şümullü bir tercüme faaliyeti başlamıştır. Başlangıçta Süryanice ve Farsça’dan meydana gelen tercüme faaliyeti, tedricen Yunanca, İbranice ve Hintçe olan eserleri de havzası alanına almıştır. İlk etapta bütün bu dillerden gelişi güzel birçok kitap Arapça’ya tercüme edilmiştir.

İlk zamanlarda Yunan felsefesi tamamıyla kavranılmamıştır. Bu durum çok tabiidir. Çünkü çeşitli yollardan gelen ve çeşitli dillerden nakledilen felsefi kitaplar, henüz ilmi bir mahiyet kazanmamış olan bir dille, felsefe ile ilgilenmemiş damaklara yerleştirebilmek zor olmuştur. Aristo’nun iyice anlaşılacak yapılmış mükemmel tercümelerini görebilmek için hicri dördüncü asrın başlarını, yani Farabi’nin dönemi-ni beklemek gerekmiştir. Gerçi o zamana kadar Süryaniler arasında Yunan felsefesinin eğitimi devam etmiştir. Fakat bu eğitim de Yunan felsefesindeki yüksek sınıfın dört büyük eseri ihmal edilmiş veya ta-mamıyla anlaşılammıştır. Süryaniler, sadece çöküş devrelerinin ikinci derecesindeki skolâstik eserleriyle meşgul olmuşlardır.

Abbasiler devrinde yani tercüme faaliyeti ortaya çıktığı zamanlarda bile ilmi ve felsefi eserler, ilk önce Süryanice’ye daha sonra da Arapça’ya tercüme edilmiştir. Bu nedenle İslam düşünürleri Yunanca olan eserlere, bu eserler Süryanice’ye çevrildikten sonra vakıf olabilmişlerdir. Me’mun devrinde kurulan “Huneyn” mektebi mütercimleri hep bu şe-kilde hareket etmiş, Meşşai felsefeye ait eserleri ilk önce Süryanice’ye daha sonra da Süryanice’den Arapça’ya tercüme etmişlerdir.

Abbasiler devrinde kadim felsefe ve ilimleri Yunanca ve Süryanice’den Arapça’ya tercüme eden mütercimleri derece itibariyle iki sınıfa ayırmak mümkündür. Birinci sınıf mütercimlerin başında, “Huneyn bin İshak İbadi”yi zikretmek gerekir. Gerçi “Mansur Devaiki”nin Cündişapur’dan davet ettiği “Corcis” ile oğlu “Bahtishu” ve bunun oğlu “Cibril” de ilim ve felsefenin Bağdat’ta yayılmasına hizmet etmişlerdir. Fakat bunlardan sadece “Corcis” tercüme ile ilgilenmiştir.

Eski Arap eserlerinde “Şeyhu’l Mütercim” ismiyle anılan “Huneyn” hicri 194 tarihinde doğmuştur. Nasturi bir sarrafın oğlu olan Huneyn, Yunanca’yı ve kadim felsefeyi İskenderiye de öğrenmiş, Bağdat’a dön-

düğünde “Me'mun” tarafından mahiyetine verilen “Hacac bin Matar” ve Beytu'l Hikme idarecisi olan “Salma” ile beraber eski kitapların tercümesine yapmak üzere görevlendirilmiştir.

“Huneyn”in “Davud” ve “İshak” isminde iki oğlu da babalarından sonra tercüme ile ilgilenmişlerdir. Bunlardan “Davud” özellikle Aristo'nun eserlerini tercüme etmekle şöhret kazanmıştır. “İshak”ın tercümeleri ise sıhhat ve güven itibariyle miladi onuncu asırda büyük bir önem kazanmıştır. “Huneyn”in yeğeni “Hubeyş Asım Dimeski” de “el-Mütevekil” devrinde büyük mütercimler arasında yer almıştır. Felsefedeki geniş vukufu, ciddi araştırmalarıyla bilinen “Kusta bin Luka” da büyük mütercimlerden sayılmıştır. Tatlı ifadesi, parlak zekâsıyla tercüme ettiği kitapları herkese okutturmuştur. Mamafih, büyük mütercimler listesine “Maserceveyh”, “Kerhi” ve “Sabit” isimlerini de ilave etmek gerekir. “Maserceveyh” ailesinden büyük “Masrreceveyh” ile oğlu “İsa” hem tercüme ve hem de telif ile şöhret kazanmış, “Kerhi” ailesinden de “Şüheda Kerhi” ile oğlu yetişmiştir. Harran Sabiilerinden olan “Sabit bin Kurra” ise mütercimlikte olduğu kadar felsefede de büyük bir mevki kazanmıştır. Oğlu “Sinan” ile torunu “Sabit bin Sinan” da her iki hususta babalarının çok kıymetli birer takipçisi olmuşlardır.

Birinci derecedeki bu şahsiyetlerden sonra mütercimler listesine daha birçok isim eklemek gerekmektedir. “İbn Ebi Useybia”, Yunanca eserlerin tercümesiyle ilgilenen mütercimlerin sayısını otuza kadar çıkarmaktadır. “İbnu'n-Nedim” ise fihristinde bu sayının daha fazla olduğunu ifade etmektedir.

Abbassiler devrinde inkişaf eden tercüme faaliyeti başlıca şu üç aşamayı arz etmektedir:

1. Cündüşapur medresesi yerini Bağdat'a bırakarak tedricen etkisini kaybetmiş, “Bahtishu” ailesiyle “Serapiyun” ve “Mezua” gibi büyük ve önemli şahsiyetler Bağdat'a gelmiştir.

2. Hummalı bir faaliyetle kadim eserlerin tercümelerine devam edilmiş, sadece Yunanca eserler değil İran, Hint, Keldani ve Kıptilere ait kitapların da tercümeleri yapılmıştır.

3. Tercüme faaliyetinin sonucu olarak, bizzat Müslüman gençler içinde ilim ve felsefede çok seçkin şahsiyetler yetişmiştir.

Bu devirde tercüme olunan eserlerin genellikle ilmi ve felsefi olması dikkat çekicidir. Kadim Yunan edebiyatçılarının şiir ve destanlarına, Yunani efsanelere karşı tamamıyla duyarsız kalınmıştır. Buna karşılık Yunan filozoflarından tanınmayan şahsiyetler bir kaç kişiyle sınırlı kalmıştır. Başta Aristo olmak üzere, Eflatun, Pisagoras, Demokritos gibi filozoflar, oldukça incelenmişlerdir. Fakat bu filozofların metotları

hakkındaki bilgiler İskenderiye ve Süryaniler yoluyla edinildiğinden, çeşitli filozofların nazariye ve fikirlerini birçok noktada karıştırmış, bunların hepsinde bir tür Neo-Plâtonizm görmüşlerdir.

İşte hicri üçüncü asırda mütekellimin sistemini yadırgamak suretiyle sahneyi alan mütefekkirler, tercüme faaliyetinin doğurduğu bu yeni akımı temsil etmişlerdir. Felasife ismini almak suretiyle mütekellimden ayrılan bu akım takipçileri, Süryanilerce bir gül gibi telaki edilen Yunan anane felsefesinin hakiki takipçilerinden başka bir şey değildir. Fakat bunlar diğer bütün dindar filozoflar gibi kesin bir mahiyete haiz addettikleri “Felsefe” ile “Din”, “İlim” ile “İman” arasında bir uygunluk görüyorlardı.

Hâlbuki Yunan felsefesi hakikatte oldukça karışık bir yığın fikir ihtiva etmiştir. İlk bakışta bu karışık nazariyeleri İslam ilahiyatı ile uygun görmek zor bir şeydir. İşte İslam filozofları ismini alan mütefekkirler, başlıca çabalarını bu zorlukları giderilmesinde göstermiş, hakikat olarak kabul ettikleri Yunan felsefesiyle İslam inancını bağdaştırmaya çalışmışlardır.

İlk İslam filozoflarına göre felsefe tek bir sistemdir. Yalnız binlerce safha ve görünüşü (manzara) vardır. Bu safhalar, en müspet deneycilikten (ihtibarilik) tasavvufun en aşırı şekillerine kadar birçok safhayı ihtiva ediyordu. Hakiki filozof çeşitli safhalar arasındaki ahenk birliğini en iyi anlayabilen kimsedir. Böyle bir anlayış ise sadece Aristo’da vardır. Bunun için İslam filozofları Aristo’ya tabi olmuşlardır.

Aristo’yu imam kabul eden İslam filozoflarının şiarı; ilim ve maarifte “Nazar ve Burhan”, yaratıcıyı ispat hususunda ise, “İmkân” metodunu takip etmektir.

Gerçi kalamcılar da nazar ve burhan metodunu takip ettiklerini iddia etmiştir. Fakat kadim felsefe geleneğini takip edenler burhanı yani yakini metodun sadece kendileri tarafından takip edildiğini, kalamcıların gerekli gördüğü burhanın ise cedeli burhan olduğunu ileri sürerek hak ve hakikat taraftarlığını kendilerine hasretmişlerdir.

Felasife’nin bu iddiası pek de haksız değildir. Çünkü kalamcılar için işlerin hakikatine vakıf olmak bir vasıta iken, felasife için bir gayedir. Muayyen inançları karışıklıktan muhafaza, o inançlara aykırı olan fikir ve istidlalleri çürütmek, tezlerini ortaya çıkarmak gibi endişeler felasife’de yoktur.

Mütercim kitaplarından mülhem olanlar, ne Selefiye’nin takip ettiği Kur’ani yolu, ne de kalamcıların gerekli gördüğü kelam yolunu beğeniyorlardı. Onlar Selefiye’nin yolunu sadece halk kitlelerini, basit fikirli insanları ikna edebilecek hitabi mukaddimelerden ibaret sayı-

yor, kelim yolunu ise mücerret cedeli bir yol görüyorlardı. Onlara göre özellikle hak ve hakikatin taraftarı yalnız kendileri olduğundan hakiki burhan ehli de sadece kendileri idi.

Felasife ismini alan zümrenin bu anlayışı, müşahedelerine dayanıyordu: Mütakellim ismi altında toplananlar, o zamana kadar çeşitli mezhepler arasındaki tenakuz ve tearuzları ortaya çıkarmak, ilahiyat meselelerinde dine tabi olmak, felsefe usulünün ma'kulat sahasında da dini usule aykırı olabilecek ilmi bir önemi olmadığını ispata çalışmak gibi gayeleri takip ettiklerinden, çok tabii olarak cedeli gerekli görmüşlerdir. Mütakellim dini esas kabul ettiklerinden bütün muhakemelerinde bu esas, kendilerine hakim bulunuyordu. Bu nedenle bedihi akla aykırı görünen nassların sadece te'vili ile yetinmişlerdir.

Hâlbuki tercüme faaliyetinin doğurduğu yeni fırka, Yunan filozoflarının fikir ve nazarlarını bazı düzeltmelerle dini alana sokmak, dinde doğan veya mülhem olan fikirleri felsefi alana yaklaştırmayı gaye edinmiştir. Demek ki İslam filozofları ismi verilen kişilere göre hakikatin hakiki metodu sadece İskenderiye yoluyla gelen geleneksel Yunan felsefesi olmuştur. Bu telakkide buldukları için Yunan felsefesinin geleneksel kadrosunun dışına bir türlü çıkamamışlardır. Bu geleneğe çok sadık ve Yunan felsefesinin hak ve hakikat olduğuna da son derece emindiler. Bunun içindir ki nass ve peygamberlerin sözlerine sadece hayali bir mahiyet vermişlerdir. Hatta Farabi, felasifeyi peygamberlere tercih ederek, filozofun hakiki işleri, peygamberlerin ise mütehayyel işleri bildiklerini ifade etmiştir.

İskenderiye süzgecinden sızan Yunan felsefesinin Süryaniler arasında aldığı şeklin devamından başka bir mahiyet arz etmeyen bu akım, ne ortaya çıktığı ilk dönemlerde ne de daha sonra ulaştığı inkişaf ve tekâmül devrinde geniş ölçüde yayılmıştır. Mütercimlerin kitaplarını takip eden seçkin bir sınıfla sınırlı kalmıştır.

Şehristani "İbni Sina"dan önce filozof ismini almış olanların sayısının sadece on dokuzu ulaştığını haber vermektedir: Kindi, Huneyn bin İshak, Ebul Ferec, Ebu Süleyman el-Senceri, Ebu Süleyman Makdisi, Sabit bin Kurra, Ebu Temam Yusuf bin Muhammed Nisaburi, Ebu Zeyd Ahmed bin Sehl el-Belhi, Ebu Muharib Hasan bin Sehl, Ahmed b. Tayib es-Sarahsi, Talha b. Muhammed en-Nesafi, Ahmed b. Muhammed el-İsferaini, İsa b. Ali el-Vezir, Ebu Ali Ahmed b. Miskeveyh, Yahya b. Adiy, Ebu'l Hasan Amiri, Ebu Nasr Muhammed el-Farabi'den ibaret olan bu on dokuz kişiden bazıları Müslüman değildir. Gerek bunlar ve gerekse bunlardan sonra gelenler tercihen Aristo'nun İskenderiye yoluyla gelen metodunu takip etmişlerdir. Çünkü bütün sebep ve amiller felsefeye meyleden zekâları Aristo metodunu tercih ve takibe sevk etmiştir.

İlk önce, kadim felasifeden tercüme olunan eserler arasında sadece Aristo'nun eserleri ansiklopedik mahiyete haiz bulunuyordu. İlim ve fenlere dair henüz hiçbir şey bilmeyen fakat öğrenme azmi bulunan dimağlar için her meseleye cevap veren bir öğreticiye (muallim) bağlanmak kadar tabii bir şey yoktur. Aristo'nun kitapları ise bu vazifeyi fazlasıyla ifa etmiştir.

İkinci olarak, tercüme edilen eserlerin çoğunu Aristo ve şarihlerinin eserleri teşkil ettiğinden bu metodun diğer metodlara göre daha kolay görünmüştür. Esasen gerek İskenderiye mektebinin ikinci ve üçüncü derecedeki temsilcileri ve gerekse Süryani Hocalar (muallim), Aristo'nun kitaplarını kendi anlayışlarına göre uzun uzadıya şerh ve izah etmiş olduklarından felsefi araştırmalara yeni başlayan Müslüman gençler için bu metod daha çok işlenmiş izlenimi vermiştir.

Üçüncü olarak, Aristo şarihlerinin tercüme edilen kitaplarında bu metod diğer metodlarla mukayese edilmiş ve onlara tercih edilmiştir. İskenderiye mektebinin ikinci neslini Aristo metoduna sürükleyen akım diğer felsefi metodlarında "Aristotelizm"e kapılmalarını sağlamıştır.

İşte bu sebeplerden dolayı İslam dünyasında Aristo'nun eserleriyle, kadim müellifler tarafından bu eserler üzerine yazılmış olan şerhler daha çok ilgi görmüş, İslam filozofları ismini alanlar, özellikle Aristo metodu diye İskenderiye mektebinin ikinci nesli tarafından ileri sürülen sistemi kabul etmişlerdir.

İlk etapta Arapça'ya tercüme edilen felsefi eserlerin "İskender Afrodisi", "Temistiyus", "Ammuniyus" ve "Yahya en-Nahvi"¹⁰ gibi ikinci devrin Aristo şarihlerine ait eserler olduğu görülmektedir.

Müslümanların Aristo'dan sonra önemle takip ettiği ikinci filozof da "Eflatun" olmuştur. Eflatun'un anlaşılması daha zor, daha az afakileşmiş, eski felsefi mekteplerin felsefelerin rivayetleri arasında daha az öğrenilmiş olan felsefesi, ilk zamanlarda daha az anlaşılabilir, daha az ilgi görmüştür.

Daha sonraki dönemlerde ise bu iki üstattan başka metodları az çok birbirleriyle uygun olmayan birçok filozof incelenmiştir. Bunlar arasında Neo-Platonizm takipçilerinden "Forfirus", doktor "Calinos", İranlı "Mani", Gnostik "Maryus", Atomist "Demokritos" isimleri zikredilebilir. Bütün bu filozofların birbirlerinden az veya çok farklı olan metodlarının tevhid ve te'lifinden çıkan felsefi anane genel itibarıyla Neo-Platonizme çok yaklaşmıştır.

10 Yahya en-Nahvi, İslam'ın zuhuru esnasında İskenderiye'de Yunan felsefesinin son temsilcisidir. Mısır'ın "Amr b. As" tarafından fethi esnasında Yahya en-Nahvi'nin hayatta olduğu ve İskenderiye kütüphanesinin korunması için Amr b. As'a müracaatta bulunduğu hakkında "Ebul Ferec Garigoryas"ın naklettiği rivayet efsaneden başka bir şey değildir. Çünkü Yahya en-Nahvi'nin Hz. Peygamberin hicretinden kısa bir süre önce vefat ettiği bilinmektedir. Bu nedenle kendisini Hz. Ömer devrinde (devri faruk) hayatta göstermek tarihi bir hatadır.

Gerçi tarihçi “Mes’udi”, kendi zamanında yani hicri dördüncü asrın ilk yarısında Müslümanlar arasında “Pisagoras” felsefesinin de yaygın olduğunu haber vermektedir. Fakat Mesudi’nin söz konusu ettiği Pisagoras felsefesinden, Neo-Platonizmi anlamamız gerekir. Çünkü Arapça yazılmış eski felsefe kitaplarında Eflatun ve Pisagoras metodlarının Neo-Platonizm ile karıştırılmış olduğu görülmektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Yunan felsefesinin Müslümanlar arasında Neo-Platonizm şeklinde yayılmasında ilk mütercimlerin yani Süryanilerin büyük bir etkisi olmuştur. Süryaniler öteden beri hikem edebiyatına çok fazla önem vermişlerdir. Hikem edebiyatı ise Neo-Platonizmin çeşitli metodlarının tevhid ve telif şeklinin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Süryaniler arasında Eflatun, Menander, Sekondos, Pisagoras gibi filozofların ruh felsefelerini toplayan vecizeler, örnekler ve hikemiyat mecmuaları çok rağbet görmüştür.

Süryanilerin bu eğilimi Müslümanlar arasında da görülmektedir. İslam düşünürleri (mütefekkir) tarafından Neo-Platonizme büyük bir rağbet gösterilmiş olduğu halde bu felsefenin üstatlarından olan “Plotin”in az tanınmış olması dikkat çekicidir. Arapça yazılmış eski eserlerde “Yunanlı Şeyh Fluton (Plotin)” diye kabul edilen bir meşhur filozofa ait bazı eserlerin “Eflatun” veya “Aristo”ya isnad edilmiş olmasının sebebi budur.

Müslüman mütefekkirlerin Aristo’ya karşı gösterdikleri ilgi sebebiyledir ki eserlerinin metafiziğe ait kısımları çok erkenden yani hicri 226 tarihine doğru “İbn Naime” tarafından Arapça’ya tercüme edilmiştir. Eser, çok fazla ilgi gördüğü için halife Mu’tasım’ın oğlu “Ahmed”, Arap filozofu “el-Kindi”yi, tercümeyi tekrar aslıyla birlikte gözden geçirerek ihtiyaç duyulan yerlerini tashih etmek için görevlendirmiştir.

Aristo’nun eserleri az çok tanındıktan sonra bu eserler üzerine Yunan ve İskenderiyeli şarihler tarafından yazılmış olan kitaplar da ayrıca Arapça’ya tercüme edilmiştir. Şarihler arasında bilhassa “Porfirus”, “İskender Afrodisi”, “Temistiyus”, “Jan Filopun”un eserleri tamamen Arapça’ya tercüme edilmiştir.

Aristo’nun en büyük şarihlerinden sayılan “İskender Afrodisi” mütefekkir genç Müslümanların gözünde çok yüksek bir ilmi mevkiye sahip olduğunda eserleri çok pahalı fiyatlarla kapışılmıştır. Eserlerinden sadece ikisinin üç bin altına satılmış olduğu rivayet edilmektedir.

Aristo’nun diğer bir şarihi olan “Temistiyus”un eserleri de büyük bir ilgiye mazhar olduğundan “Huneyn”, “İshak”, “Ebu Bişr Metta”, “Yahya bin Adiy” gibi yetkin mütercimler tarafından Arapça’ya tercüme edilmişlerdir.

Simpilisyus tarafından Aristo’nun ruh hakkındaki eseri üzerine yazılan şerhle, “Masidun”un aynı müellifin bazı eserlerine yazdığı şerh-

ler, "Piruklus"un teolojiye dair olan eserleri de ilk hamlede tercüme olunan önemli eserleri teşkil ediyordu.

Görülüyor ki İslam mütefekkirleri felsefi araştırmalara başladıkları zaman en çok Aristo ve Eflatun isimleri arkasında yürümüş, özellikle Aristo'nun İskenderiye'de başka bir renk alan felsefesini işletmeye çalışmışlardır. İşte İslam felsefesi eserlerdeki "Meşaiye" ve "İşrakiye" mekteplerinin kaynağı budur.

Meşaiye ismi, Aristo metodu çerçevesinde nazar ve istidlal yolunu takip edenlere verilirken; hakikate, riyazat ve müşahede ile ulaşılabilirliği iddiasında bulunanlara da "İşrakiye" denilmiştir.

Meşsailer, kendilerini samimi ve halis Aristo takipçileri addettikleri gibi İşrakiler de güya Eflatunun takipçileri olmuşlardır. Fakat gerçekte ne Meşaiye yolu tam manasıyla Aristo sistemi, ne de İşrakiye Eflatunun sistemidir. Her ikisi de İskenderiye'de aldıkları şekillere bürünmüşlerdir.

Meşsailer, kendi yollarının nazari kuvvet ile tamamlandığını ve nazari kuvvetin dört mertebesini takip etme esasına dayalı olduğunu iddia ediyorlardı. Nazari kuvvet için kabul ettikleri dört mertebe de "Heyulani Akıl", "Bil Fiil Akıl", "Bil Meleke Akıl" ve "Müstefad Akıl" isimleriyle birbirlerinden ayrılmıştır. Müstefad Akıl mertebesini, nefsin idrak ettiği nazariyatı hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde müşahede olunabileceği tarzında izah ediyor, bu mertebenin nefsi natika için en büyük mutluluk (saadet-i uzma) ve ulaşılacak en son gaye (gaye-i kusva) olduğunu söylüyorlardı.

İşrakiye yoluna gelince o da, ameli kuvvet ile bütünleşme (istikmal) ve ameli kuvvet derecelerini takip etme yoludur. Bu dereceler de; zahiri arınma, batini arınma, nefsin şüphe ve vehimlerinden uzak halis kudsi suretlerle süslenmesi (suveri kudsiye-i halise ile tahlis) ve İlahi Cemal ve Celali düşünmek (mulahaza-i cemal ve celal-i ilahi) isimleriyle birbirlerinden ayrılmaktadır.

Görülüyor ki İşrakiye yolu, hakiki Eflatun mesleki değil, belki "Neo-Platonizm tasavvufu" dur. Bu sistemde, zannedildiği gibi Hint veya İran unsuru mevcut değildir.

Daha önce işaret edildiği gibi İslam filozofları, Eflatun ve Aristo felsefeleri diye bu iki felsefenin İskenderiye-Süryani mekteplerinde yoğrulan şekillerini almış olduklarından çok farklı olan bu iki felsefe arasında büyük bir farklılık görmemişlerdir. Hatta her iki yolu birden gerekli görenler olmuştur. İşrakiye yolunu vücudi tasavvuf metodlarından büyük bir itina ile ayıran "İbn Tufeyl" bile, bir birlerine karşı ve hiç olmazsa birbirlerinden ayrı olması gereken Meşaiye ve İşrakiye yolları arasındaki farkı kabiliyetle ortaya konan bir çeşitleme, (isti'dadi

bir tenvi'), kısmi bir tahsis gibi göstermiş, diğer bir tabirle bu farkı aynı rengin çeşitli tonları şeklinde tasavvur etmiştir.

Demek ki İslami felsefe, Meşaiye ve İshrakiye yolları arasında gaye itibariyle bir zıtlık görmemiş, nefs-i natıkanın bu iki yoldan herhangi biriyle marifeti ula'ya (yüksek bilgiye) ulaşabileceğini kabul etmiştir. Şu kadar ki Meşşailer bu gayeye ulaşmak için fitri kuvvet ile istikmal metodunu, İshrakiye ise ameli kuvvet yani müşahede ve hads istiğrakı ile istikmal metodunu tercih etmişlerdir.

Meşşailer de "Kudret-i Mahd"ın yani Allah'ın maddeye tesirini izah için Neo-Platonizm taraftarlarının doktrinlerini almış bir tür "Sudur" kabul etmek suretiyle "Allah" ile "alem" arasında "feleki akıllar"ı koymuşlardır. Fakat "İbni Haldun"un da ifade ettiği gibi İshrakiye yolu ile elde edilen bilgi daha kesin, daha geniş görülmüştür. Gerçi Meşşai yoluna göre nazari kuvvet mertebelerinin dördüncüsünü oluşturan "Mustefad Akıl"dan "nefse müşahede yoluyla bilinen eşyanın suretlerinin feyezana edeceğini" kabul ediliyor ve bu itibarla Meşşailerin mustefad akıl mertebesi, İshrakiye yolundaki ameli kuvvenin üçüncü derecesine yani "nefsin halis kudsi suret ile tecellisi" mertebesine ortak oluyordu.

Fakat münazara yolunda vehmin galebe ve istilası bakımından "Mustefad akıldan nefse taşan (feyezan eden) bilgilerin şüphe ve vehimlerden uzak olamayacağı" ileri sürülerek İshrakiye yolu tercih edilmiştir.

Çünkü İshrakiye yolundaki ameli kuvvenin üçüncü derecesindeki yani nefsin tecelli ettiği "halis kudsi suret"de böyle bir şüpheye ihtimal verilmiyordu. Hakikatte İshraki sistemine göre bu mertebede hissi kuvvenin akli kuvveye üstün geleceği kabul edilmiş olduğundan aralarında tabii olarak delilsiz tartışma ihtimali kalmamıştır. Ayrıca İshrakiye yolunun üçüncü mertebesinde "nefse taşacak (feyezan edecek) olan halis kudsi suret"ın bazen çok faydalı ve çok bol olabileceği tasavvur edilmiştir. "Gazali" diyor ki: "Tamamıyla ve mükemmel şekilde cilalanmış bir ayna karşısındaki eşyaların hepsi o aynada görülebileceği gibi, nefsi natıka da (insan) kirlilikten berrak olan dereceye, dünyevi bağların kirliliğinden parlaklığı nisbetinde şekilleri göstermeye yatkın olur."

Hâlbuki Meşaiye yolunun Müstefad akıl mertebesi içinde böyle bir durum tasavvur olunamıyordu. Yine Gazali diyor ki: "Müstefad akıl mertebesinde nefse vaki olan taşma (feyezan) bilinmeyene ulaşmak için tertip olunan ilke (mebadi) ile uygunluk arz eder. Tıpkı, bir kısmı cilalanmış aynanın karşısında olan şeylerin sadece bir kısmının görülmesi gibi."

Görülüyor ki İshrakiler, Neo-Platonizmde daha fazla ileri gitmiş, hatta tedricen mistisizme meylederek insanla İlk Aklın (akl-ı evvel) ve

Allah'ın ittihadıyla meşgul olmuştur. İslam felsefesi klişesi altında toplananlardan el-Kindi, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd Meşaiye felsefesi temsilcisi oldukları gibi, İbni Bacce ve İbni Tufeyl de İshraki felsefeyi temsil etmişlerdir.

İslam âleminde felsefi harekete genel bir göz atılacak olursa bu hareketin yalnız Aristo ve Eflatun takipçilerine inhisar etmiş, bir çok safhalar geçirmiş olduğu görülecektir. Bu safhalar arasında Dogmatiklik (nusussiyeye), Şüphencilik (rububiye), Zuhuriye sistemlerinden başka "Spinoza" ve muasır "Vücudiye" nazariyelerinin izlerini de bulmak mümkündür.

Büyük İslam filozoflarının sonuncuları miladi on ikinci asırda yaşamışlardır. Miladi on ikinci asırdan itibaren artık hakiki Meşaiye takipçisi olarak kimse görülememektedir. Bu tarihten sonra ancak kelim usulü ile felsefeyi mezc eden, dini meseleleri felsefi muhakemelerle ispata çalışan birkaç kelim ilmi temsilcisi yetişmiştir.

Meşaiye ve hatta İshrakiye mekteplerinin yok olmasında en önemli amil, miladi on ikinci asırdan itibaren ortaya çıkan Eşari mezhebi olmuştur.¹¹ Eşari'nin kurduğu mezhep kısa bir zamanda başta Mü'tezile olmak üzere diğer mezheplere ilgiyi azaltmış ve tedricen fikirleri dar ve sınırlı bir çember içine almıştır. Bu çember teşekkül ettikten sonra tabiatıyla felsefe de tedricen ölmüştür. Bu sebeptendir ki, doğuda "İbni Sina" dan sonra Meşaiye sisteminde büyük bir filozof yetişmemiştir. Gerçi sonraki dönemlerde Eşari kelamını desteklemek için felasifenin esaslarından istifade etmek için bir cereyan uyanmış ve bu yolda yazı yazan müellifler olmuştur. Fakat bu müellifler arasında bir orjinalite gösterebilen şahsiyet çıkmamıştır. Aksine bu akım hem felsefenin, hem de Eşari kelamının yok olmasının sebebi olmuştur.

11 Eşari mezhebi "Selahaddin Eyubi" ve halifleri zamanında mısırdaki, "Muvahidin" devleti devrinde Afrika ve Endülüs'te ortaya çıkmış ve buralarda da tedricen felsefi hareketi durdurmuştur. Muvahidin hanedanının miladi 1184 tarihinde başa gelen üçüncü hükümdarı "el-Mansur Ebu Yusuf Yakup" zamanında Endülüs'ün son büyük filozofu olan "İbni Rüşd" hayli baskıya maruz kalmıştır. el-Mansur'un oğlu zamanından ise "Eşbile"li "İbn Hubeyb" felsefe ile meşgul olmasından dolayı takibata uğramıştır.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞ YILLARINDA KIBRIS'TA EĞİTİM TEŞKİLATI: KIBRIS ŞEHBENDERİ ASAF BEY'İN RAPORU

Prof. Dr. Mesut ÇAPA*

Özet

Türkiye Cumhuriyeti tarafından 10 Temmuz 1925 tarihinde Kıbrıs'ta bir konsolosluk açıldı. Hakkında çok az bilgi bulunan Asaf Bey, Lefkoşa'ya Konsolos (şehbender) olarak atandı. Asaf Bey, yeni Türkiye Cumhuriyeti ideallerine bağlı çalışkan bir kişiliğe sahipti. Kıbrıs'ın genel durumu ve Kıbrıs Türkleriyle ilgili raporlar hazırladı. Asaf Bey, Milli Eğitim Bakanlığı'na gönderdiği 24 Nisan 1927 tarihli raporunda, Kıbrıs'ta Türk ve Rumların eğitim hayatı hakkında bilgi vermektedir. Bildiride, bu rapor çerçevesinde Kıbrıs'ta eğitim hayatı ve teşkilatından bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler

Asaf Bey, Kıbrıs Şehbenderliği, Konsolos, rapor, Lefkoşa, Türk maarifi, Rum maarifi, Türk lisesi, Kazım Nami.

Giriş:

1878 Yılından itibaren Kıbrıs'ta varlıklarını sürdürmeye başlayan İngilizler, 1931 yılına kadar adayı bir çeşit mahalli meşrutiyetle idare etmişlerdir. Bu çerçevede oluşturulan 24 kişilik Kavanin Meclisi'nde 12 Rum, 3 Türk ve İngiliz Hükümetinin tayin ettiği 9 İngiliz üye bulunmaktaydı. Kıbrıs, bu meclisin çıkardığı kanunların yanı sıra kral fermanları ve İngilizlerden önce yürürlükte olan Osmanlı kanunlarıyla idare edilmekteydi.

Rumların 21 Ekim 1931 akşamı çıkardıkları isyan üzerine, İngiliz yönetimi adada hürriyetleri kısıtlayıcı tedbirler almıştır. Bu arada Kavanin Meclisi kaldırılarak idare tamamen İngiliz Hükümetine bırakılmıştır.¹

İngiliz Hükümeti, başlangıçtan itibaren Kıbrıs'ta eğitim hayatının yeniden düzenlenmesi ve merkezileştirilmesi yolunda önemli adımlar atmıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında kesintiye uğrayan merkezileştirme çabaları, 1920 Maarif Kanunu ile yeniden hız kazanmıştır. Eğitim teşkilatını kısmen merkezileştiren bu kanuna göre, Türk öğretmenleri Maarif Komisyonu'nun tavsiyesiyle vali tarafından atanacak-

* Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, mesutcapa@yahoo.com

1 Hasan-ÂlıYücel, Kıbrıs Mektupları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957. s. 56-57. Beria Remzi Özorun, "Kıbrıs'ta Cumhuriyet Bayramları", *Türk Kültürü*, Sayı:120, Ekim 1972, s.6.

lardı. Öğretmenlerin atanma ve becayişleri İngiliz yönetiminin yetkisi dahilinde olacaktır.

İngiliz idaresi, 1905, 1920 ve 1927 yıllarında çıkarttığı yasalarla, Kıbrıs'ta Türklere ait ortaöğretim kurumlarının yönetimiyle görevli "Tedrisat-ı Taliye-i İslamiye" komisyonunun yapısıyla da ilgili düzenlemelerde bulunmuştur. 1927 yılında yapılan düzenlemeye göre, Komisyonun İdare heyeti Kıbrıs Müftüsü, Evkaf Murahhasları, Kavanin Meclisi'nin seçilmiş İslam üyeleri, bu İslam üyelerin Türk cemaatinden her iki yılda bir seçecekleri üç kişi ve vali tarafından tayin olunacak ve onun belirlediği süre dahilinde görevde kalacak bir üyeden oluşmaktaydı.

İngiliz idaresinin, 1929 yılında çıkarmış olduğu İlköğretim Kanunu ile tam merkezîyetçiliğe geçilmiştir. Bu kanunla adadaki ilkokullar denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Kanuna göre, öğretmenlerin tayin, terfi, cezalandırma ve azletme yetkileri valiye bırakılmış; tüm eğitim masrafları genel bütçeden karşılanmıştır. Bununla birlikte, müfredatın tespiti Maarif Komisyonuna bırakıldığından, Türk okullarının ders kitapları Türkiye'den temin ediliyordu.²

Kıbrıs eğitim teşkilatında yapılan bu değişikliklerde, İngiliz eğitim müfettişi Anglikan Papaz Frank Darvall Newham'ın aynı zamanda İlköğretim Maarif Komisyonu başkanlığında bulunmasının (1920-1930) büyük rolü olmuştur. Newham'ın takip ettiği eğitim politikası sonucu, "Kıbrıs Türk Cemaati muhafazakâr eğitim ile liberal eğitim arasına sıkıştırıldı. Genellikle Evkafçılar olarak bilinen Muhafazakâr Türk-Müslümanlar, geleneksel İslami eğitim sistemini kabul ederlerken, karşıtı olan diğer grup Halkçılar, cumhuriyetçi, laik, modern ve Türkiye eğitim sisteminden yana bir siyaset izlemeye çalıştılar."³

1920'li yıllarda Kıbrıs Türklerinin Lefkoşa'da iki liseleri bulunuyordu: Lefkoşa Türk Lisesi, Viktorya Kız Lisesi.

İngiliz idaresinde Türk eğitimi uzun süre orta öğretim alanında önemli bir gelişme gösterememiştir. 1896'da Kıbrıs İdadisinin (lise) kurulmasından çeyrek asır sonra, 1901'de "Viktorya İnas (kız) Lisesi" açıldı. Kıbrıslı Türk yardımseverlerin para ve arsa bağışlarıyla kurulan Kız lisesinin inşaat masraflarına İngiliz idaresi de cüzi miktarda para yardımında bulunmuştu. İngiliz idaresi, yaptığı yardım karşılığında okulun "Viktorya" olarak adlandırılmasını şart koşmuştu.⁴

2 Ali Suha, "Kıbrıs'ta Türk Maarifi", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971., s.226. Zafer Çakmak, Kıbrıs'ta İsyân, İstanbul 2009, s.190-191,196.

3 M. Akif Erdoğan, "Lozan Anlaşması Kıbrıs Türklerini Eğitim Alanında Nasıl Etkiledi?", *90. Yılında Lozan ve Türkiye Cumhuriyeti Uluslar arası Sempozyumu*, 13-15 Kasım 2013, Ankara. (Yayınlanmamış bildiri), s.2,4.

4 Suha, *a.g.e.*, s.227.

Kıbrıs Türk Lisesi, 1923'te Türkiye'de sultanilerin liseye çevrilmeleri üzerine, 1924 yılından itibaren lise olarak adlandırılmıştır. Lefkoşa'daki Türk Lisesi'nde Türkiye liselerindeki müfredatın aynı uygulanmakta olup, müdür ve öğretmenlerin bir kısmı Türkiye'den geliyorlardı. İngilizler, Vali Sir Ronald Storrs döneminde liseye müdahalede bulunmuşlardır; çıkardıkları bir yasayla, öğretmenlerin İngiliz vatandaşı olma zorunluluğunu getirerek, 1928 yılında liseye bir İngiliz müdür atamışlardır.⁵ İdaredeki değişiklik, öğrencilerin Türkiye Cumhuriyeti ve Atatürk inkılâplarına karşı olan sevgisini azaltmamıştı. 1929 Yılında Cumhuriyet bayramı kutlamaları, müdürün endişe ve tereddütlerine rağmen, halkın da katılımıyla lisede coşkuyla kutlandı: "1929 yılı Cumhuriyet Bayramı için Lefkoşa'da Erkek Lisesi de parlak bir tören hazırlamıştı. Başlangıçta halkın okula girmesine -muhtemelen İngiliz Müdürünün emri üzerine- izin verilmedi. Fakat saat 22.00'den sonra bu tahdit kaldırıldı. Okul bandosunun çaldığı İstiklal Marşı ile halka açık bir tören başladı."⁶

Kıbrıs Şehbenderliği (Konsolosluğu):

Cumhuriyetin ilk yıllarında Lozan Antlaşması'na göre, Kıbrıs Türklerinden isteyenlerin belirli bir süre içinde Türkiye'ye göç etmelerine imkân sağlanmıştı. Göç ve iskânla ilgili işlerin yürütülmesinin yanı sıra, Kıbrıs Türkleriyle irtibatın sürekli sağlanması amacıyla 10 Temmuz 1925'te Lefkoşa'da şehbenderlik açıldı. İlk şehbender Ali Asaf Bey, Kıbrıs'ta Kemalist hareketin güçlenmesinde de önemli bir rol oynamıştır.⁷

Kıbrıslı Türkler arasında sevilen bir kişiliğe sahip olan Asaf Bey, Cumhuriyet Bayramını 1925 yılından itibaren şehbenderlikte halkla birlikte kutlamaya başlamıştır:

"1925 yılında Lefkoşa'da Türk Şehbenderliğinin açılması Cumhuriyet bayramına ayrı bir anlam kazandırdı. Üzerinde Türk bayrağının dalgalandığı Şehbenderlik o gün Ada'nın her yanından akın akın gelen binlerce Türk tarafından ziyaret edilir, herkesi büyük bir nezaketle karşılayan ve bol bol ikramlarda bulunan Şehbender Asaf Beyefendinin şahsında Ana Vatan selamlanırdı.

Adada Türk şehbenderliğinin bulunması dolayısıyla yabancı memleketler konsolosluk ve şehbenderliklerinin Cumhuriyet bayramına

5 Çakmak, *a.g.e.*, s.195.

6 Özorun, *a.g.e.*, s.5.

7 Çakmak, *a.g.e.*, s.163. Kıbrıs Şehbenderi Asaf Bey'in 28 Temmuz 1926 tarihinde Kıbrıs'tan Türkiye'ye göç eden bir Kıbrıs Türkü için imzaladığı geçiş belgesi (mürur tezkiresi) örneği için bkz. Erdoğan, Bildiri, ek-1.

hürmeten bayrak çekmeleri de Türkler için ayrı bir gurur ve iftihar vesilesi oluyordu. Hele sayın şehbenderin Türk kulüplerini ziyareti ve müsamereleri şereflendirmeleri öksüz Kıbrıs Türk'üne unutulmaz anlar yaşatırdı. Yollardaki halk "Yaşasın Türkiye Cumhuriyeti, Yaşasın Mustafa Kemal Paşa!" âvâzeleriyle tezahürat yapar, kulübe girişlerinde İstiklal Marşı çalınırdı. Tiyatroyu teşriflerinde de bütün seyirciler, camide imiş gibi huşû içinde kalır, herkes yerinden kalkar, locasına doğru döner ve erkekler sağ ellerini alınlarına götürerek selam verirlerdi."⁸

Kıbrıs Türk Şehbenderliği Temmuz 1927 tarihinde kapatıldı. Ancak, bir yıl sonra bu defa Larnaka'da tekrar açıldı. 1928 yılında Asaf Bey tekrar şehbender olarak Kıbrıs'a gönderildi. 1928-1929 yılında Kıbrıs Konsolosu Asaf Bey ve kançılar Zühtü Bey'di.⁹

29 Ekim 1928 günü Şehbenderlikte yapılan bayram kutlamalarını Özoran şöyle tasvir etmektedir:

"O yıl Cumhuriyet Bayramında Kıbrıs Türkleri Larnaka'ya akın ettiler. Bazı Türk hanımları da Şehbenderliğe giderek tebriklerde bulundular. Bu sahil kasabası eşsiz bir gün yaşadı. Adanın her köşesinden gelen Türklerin heyecanı ile çalkandı. Geceleyn sahil boyunca birbirleriyle yarışarcasına donanmış kahveler kalabalıkla dolup taşıyordu. Saat yedi buçukta Şehbenderin Türk Kulübüne gelmesi halkın heyecanını son haddine vardırdı. "Yaşasın Cumhuriyet! Yaşasın Kemal Paşa! Sesleri denizleri aşarak Ana Vatan'a ulaşmak istercesine perde perde yükseliyordu."

1929 yılında Larnaka'daki Türk Şehbenderliği konsolosluğa çevrilmişti. Cumhuriyet Bayramında adanın her tarafından Türkler Larnaka'da toplanmıştı. Konsoloslukta halka açık bir kabul resmi düzenlendi. Hatta Belediye Başkanı Giry Dimitru Türk Kulübüne gelerek kutlamalarda bulunmuştu.¹⁰

Asaf Bey'in, Kıbrıslı Türkler arasında çok sevilmesi ve Türkiye yanlısı çalışmaları İngilizleri endişelendirmiştir. İngiltere Hükümeti'nin, 30 Kasım 1926'da Kıbrıs Valiliğine atadığı Sir Ronald Storrs, Asaf Bey'in görevden alınmasında etkili olmuştur. Storrs anılarında, "milliyetçi ve Kemalist bir düşünce yapısına sahip olan" Konsolos Asaf Bey'in Türkler arasında azda olsa aktif bir muhalefet oluşturmayı başardığını belirtmektedir. Vali, "Asaf Bey'in entrikalarını keşfettikten sonra, bunları Hükümet'e rapor ederek O'nun geri çağrılmasını sağladım." demektedir.¹¹

8 Özoran, *a.g.e.*, s. 1, 2.

9 Türkiye Cumhuriyeti Yılığ, Matbuat Umum Müdürlüğü 1928-1929, İstanbul- Devlet Matbaası, 1929, s. 91.

10 Özoran, *a.g.e.*, s.4,5.

11 Çakmak, *a.g.e.*, s.78, 100-101.

Asaf Bey, şehbenderliğinin ilk günlerinden itibaren Kıbrıs'ın durumuyla ilgili topladığı bilgileri raporlar halinde Türkiye'ye göndermiştir. İlk raporunu, 1925 yılında Lefkoşa'ya şehbender olarak atandıktan kısa bir süre sonra hazırladığı anlaşılmaktadır. "Kıbrıs Türklerinin Vaziyet-i Hazırası"¹² başlıklı raporda Kıbrıs'ta maarif, sanayi, ticaret, emlak, sosyal durum, milli hisler ve vakıf konularına değinilmektedir. Kıbrıs'ta yaşamakta olan altmış bin Türk nüfusu, genel nüfusun beşte birine yakın bir orana sahipti. Asaf Bey, bu raporda Kıbrıs Türk eğitim hayatı hakkında şu bilgiyi vermektedir:

"Kıbrıs Türklerinde maarif henüz yeni bir ihtiyaç olarak hissedilmeye başlanmış ve son zamanlarda nisbeten maarife heves ve rağbet artmıştır. Hakiki vaziyeti izah için mevcut maarif müessesatına kısa bir nazar atfetmek kâfi olduğunu arz edebilirim. Cezirede Türklere mahsus biri erkek, diğeri kız olmak üzere iki lise mevcut olup bin türlü nevâkis içinde müşkülâtlâ idame-i hayat etmektedir. Tahsil-i ibtidaiyeye gelince; hemen her büyükçe köyde bir mektep mevcut ise de, tahsil fikri köylerde halkın efkârına yerleşmemiş olduğundan istifade pek cüzi oluyor. Köy mektepleri nüfus-ı mahalliyyeye nispeten ekseriyetle üç beş talebe ile nazarlara hazin bir boşluk arz ederler.

Ne binalarda ne de dahili tertibatta hiçbir esas mevcut olmadığı gibi tahsil hususunda kati bir veche ve gaye tayin olunmuş değildir. En ziyade dini bir takım hurafat tedris edilir. Mekteplerin varidatı halktan bu nam ile cibayet edilen rüsum ile emlak üzerine mevzu vergilerden ibarettir. İşbu vergilerin yekûndan kanun-ı mahsus mucibince yüzde onu erkek ve kız liseleri için ifraz olunmaktadır. Bu iki mektebin bütçesi yalnız bu yüzde on varidata istinat eder.

İdare meselesine gelince: Mekteplerin idaresi 1920 senesinde neşr olunan Türk Maarif Kanunu mucibince 'Encümen-i Maarif' namıyla vücuda getirilen bir heyete mevduktur. Fakat bu heyetin salahiyeti hemen hiç mesabesinde, bütün mukarreratı valinin tasdikine tabidir. Hakiki idare bir hükümet dairesi olan Daire-i Maarifin elindedir ki, ser-müfettiş namıyla bir İngiliz'in riyaset-i idaresi altında bulunuyor. Müfettişlik teşkilatı pek nakıstır. Müfettişler yalnız İdadi mezunudurlar. Vazifeleri Maarif Dairesinde memurluk etmektir. Ara sıra mektepleri teftiş ediyorlarsa da bu teftiş daha ziyade bazı resmi muamelata inhisar ediyor ve mektebin derecesi, liyakat ve gayret meselesi derece-i saniyede bir kıymeti haizdir. Son zamanlarda vazifede İdadi ve Lise mezunu muallimler daha ziyade istihdam edilmeye başlanmış oldu-

12 Rapor, "Kıbrıs Türklerinin Vaziyet-i Hazırası" Ayın Tarihi, Cilt:VII, sayı:21, Yıl:1341, s.800-804'den naklen M. Akif Erdoğan tarafından değerlendirilerek günümüz harfleriyle yayımlanmıştır. M. Akif Erdoğan, "Kıbrıs Türkleriyle İlgili Türkçe Bir Rapor", *Motif Akademik*, Halkbilimi Dergisi, 2013-1, Kıbrıs Özel Sayısı, İstanbul, 2013. s.5-13. Ayrıca bkz., Erdoğan, Bildiri.

ğundan maarifte nispi bir hareket eseri meşhut olmaya başlamıştır. Kız mekteplerine gelince: kız mektepleri yalnız büyük köy ve kasabalarda açılmıştır. Bunların müdavimleri erkek mekteplerinden çok dü olduğu gibi tahsil derecesi de hemen hiç mesabesindedir. Muallimler: Kız Lisesi denilen ve ancak Rüşdiye derecesinde olan bir mektepten yetiştirilmektedir. Burada Darülfünun tahsili görmüş tek bir muallime bulmak imkanı yoktur. Erkek liseleri muallimleri de Türkiye'den gidenleri müstesna olmak üzere İdadi mezunlarından mürekkeptir. Kütüphane ismi Kıbrıs'ta henüz bilinmeyen bir şeydir. Bunun için tebbu merakı gençlerde de henüz uyanmamıştır."¹³

Şehbender Asaf Bey'in Kıbrıs'ta Eğitim Hayatıyla İlgili Raporu:

Kıbrıs Şehbenderi Asaf Bey, 24 Nisan 1927 tarihli raporunun¹⁴ tamamını Kıbrıs'taki eğitim hayatına ayırmış olup, daha ziyade Türk ve Rum ortaöğretim kurumlarından bahsetmektedir. Asaf Bey raporun birer nüshasını Dışişleri Bakanlığı, Londra Büyükelçiliği ve Milli Eğitim Bakanlığı'na göndermiştir. Milli Eğitim Bakanlığı'na sunuş yazısında, "Bizarure anavatanlarının haricinde kısıp kalmış olan altmış bin Türk'ün maarifine ve dolayısıyla mevcudiyetine ta'luk eden işbu raporun nazar-ı itibara alınmasını istirham eylerim efendim" demektedir.

Raporun başlangıcında Kıbrıs eğitim teşkilatından bahsedildikten sonra, adadaki Rum ve Türk eğitim hayatı hakkında bilgi verilerek her iki cemaatin eğitim durumu karşılaştırılmaktadır. Asaf Bey özellikle Türk liseleri hakkında bilgi verirken okul müdürlerini ağır bir şekilde eleştirmekte ve raporun sonunda bir değerlendirme ve öneride bulunmaktadır. Raporda bu konular şu başlıklarla verilmektedir: Kıbrıs Maarif Teşkilatı, Rum Maarifi, Türk Maarifi, Türk Lisesi, Kız Lisesi, Mütalaa.

Asaf Bey'in tespitlerine göre, Kıbrıs'ta eğitimin genel durumu vasat bir derecededir. Kıbrıs'ın eğitim teşkilatı, hükümetin Kavânin Meclisi'nden çıkardığı kanunlara dayanmaktadır. Kanunlar, adada yaşamakta olan unsurlar için ayrı ayrı hükümler içermekte olup, Türk ve Rum eğitimi birbirlerinden ayrılmıştı. Eğitim vergileri de buna göre düzenlenmişti. İlköğretim kanunen zorunlu ise de, bu tam olarak uygulanamamıştı. Adanın hemen her köyünde bir ilkokul bulunmakta ise de, büyük köy ve kaza merkezlerinde rüşdiye mektebi açılmamıştı. Eğitim işlerinin yürütülmesi komisyonlara bırakılmış olmakla birlikte, İngiliz yönetiminin nüfuzu altında bulunmaktaydı. Örneğin Maarif

13 Erdoğan, "Kıbrıs Türkleriyle İlgili ...", s.10-11. Bu rapordaki üslup ve eğitimle ilgili tespit ve yorumlar, 24 Nisan 1927 tarihli raporla büyük benzerlik göstermektedir.

14 BCA, 180.09-6.31.

Encümeni olarak adlandırılan Türk İbtidai Maarif Heyeti (İlköğretim Kurulu), ada müftüsü, başkadısı ve seçilmiş üç Kavânin üyesi, o kaza temsilcileriyle her kazanın idare meclisinin seçtiği birer üyeden oluşmaktaydı. İngiliz olan İbtidai Mektepler Başmüfettişi, Hükümet adına bu encümende üye oldukları gibi encümenin başkanı da daima Kıbrıs müsteşarıydı. Encümenin ilkokullar üzerindeki yetkileri İngiliz valisinin sonsuz yetkileriyle sınırlandırılmıştı. Türklerin ilköğretim (ibtidai mektep) idarelerinden başka bir de lise idare heyetleri bulunmaktaydı. Bu heyet yine başkadı, müftü, evkâf murahasları, Kavânin Meclisi üyesi, Kavânin Meclisi üyelerinin seçtiği üç kişiyle heyetin fahri sekreteri olan Umumi Mektepler Başmüfettişinden oluşmaktaydı.

Rumların ilköğretim ve ortaöğretim heyetleri birleştirilerek bir heyetin idaresine bırakılmıştır. Rum okullarında Yunanistan'ın eğitim-öğretim programları uygulanmaktaydı. Türk okullarında da Türkiye'deki müfredat programları esas alınmıştı.

Kıbrıs'ta Rumlar arasında eğitim büyük bir gelişme göstermişti. Rum öğretmenleri imrenilecek derecede gayret ve fedakârlıkta bulunuyorlardı. Öğretmenler Kıbrıs Rum jimnazyuları ile Yunanistan ve Avrupa Üniversitelerinden mezun gençlerden oluşmaktaydı. Jimnazyularda öğretmen olabilmek için üniversite mezunu olmak şarttı. Müdürler genellikle Yunanistan'dan en güzide öğretmenler arasından seçilirdi. Lefkoşa jimnazyusuna bağlı olarak kurulan Öğretmen okulundan başarılı öğretmenler yetişiyordu. Rumların Larnaka'da din adamı yetiştiren bir ruhani okullarıyla bir ticaret okulları bulunuyordu.

Türk maarifi Rumlarınkine göre çok geri ve acınacak bir durumdaydı. Asaf Bey'in ifadesiyle, "Hissiyat-ı milliye itibarıyla cidden şayan-ı memnuniyet bir mevkiye bulunan Kıbrıs Türkleri derin bir cehaletin karanlıkları içinde yollarını gaib etmişlerdir." Kıbrıs'ta Türk maarifinin tek kaynağı durumunda olan Lefkoşa Lisesi her yönüyle yetersizdi. Lisenin dokuz öğretmeninden dördü Türkiye'den gelmişti. Öğretmenlerin gazete ilanlarıyla belirlenmesi Kıbrıs'a idealist ve yetenekli öğretmenlerin gelmesini şansa bırakıyordu. Şimdiye kadar gelenlerin çoğu halkın hoşnutsuzluğuna sebep olmuşlardı. Asaf Bey, Türkiye'den gelen lise müdürü Kazım Nami (Duru) hakkında olumsuz düşüncelere sahipti: Kazım Nami, yaygın şöhretine ve "bir ilim adamı olarak tanınmış olmasına rağmen yaptığı işlerle, beceriksizlikle, küçüklükle pek fena intibalar" uyandırmıştı. Başlangıçta Kıbrıs halkı ve matbuatı tarafından büyük bir hürmet ve muhabbetle karşılanan Kazım Nami, olumsuz hareketleri nedeniyle halk nazarında ve okulda sevilmeyen bir kişi durumuna düşmüştür.

Asaf Bey, Lefkoşa'daki Kız Lisesi (Viktorya İnas Mektebi) hakkında da olumsuz düşüncelere sahiptir. Ona göre, "Yaftası lise olan bu mek-

tebin lise ile uzak yakın hiçbir alakası mevcut değildir". Ancak, rüşdiye derecesinde bir okuldur. İstanbul'dan gelmiş olan müdiresi Suad Said Hanım, modern görünüşüne rağmen eski düşünce ve zihniyetin etkisi altındadır. Asaf Bey'in ifadesiyle, "Yeni nesle yeni fikirler aşılacak kabiliyetini bu kadında aramak pek abestir."

Kıbrıs Şehbenderi Asaf Bey, raporunun sonunda Lise Müdürü Kazım Nami Bey ile Kız Lisesi Müdiresi Suad Said Hanım'ın bir an önce görevlerinden alınmalarını talep etmişti. Raporun Ankara'ya ulaşmasından sonra, 1927 yılında Kazım Nami Bey'in görevden alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim, Kazım Nami Bey, 9 Ekim 1939 tarihinde İsmet İnönü'ye gönderdiği özel bir mektupta, eski Ulus gazetesi müdürü Naşit Uluğ Bey'le ilgili bir alacak-verecek davasından bahsederken, "1927 yılında Kıbrıs'tan geldiğim vakit bu müessese bana bir miktar avans borcu çıkarmıştı: onu yazı ile ödedim." demektedir.¹⁵

Asaf Bey'in dikkatli bir araştırma sonucu ve milli duyarlılıkla hazırladığı 24 Nisan 1927 tarihli rapor, Kıbrıs eğitim tarihi açısından çok önemli bir belge niteliği taşımaktadır. Raporda, Kıbrıs Türk ve Rum eğitim hayatına yer verilerek her iki kesim arasında mukayese de bulunmaktadır. İlk defa tarafımızdan ortaya çıkarılan bu rapor, Osmanlıca metninden günümüz alfabesine çevrilerek sunulmaktadır.

ASAF BEY'İN 24 NİSAN 1927 TARİHLİ RAPORU

Kıbrıs Maarif Teşkilatı

Kıbrıs ceziresi maarif-i umumiyesi itibarıyla vasat derecede bir seviyede bulunuyor. Cezirenin maarif teşkilatı, Kıbrıs Meclis-i Kavâninde hükümet tarafından tertib edilen maarif kanunlarına istinad eder. Bu kanunlar cezirede sâkin unsurlar için ayrı ayrı ahkâm ve mevâddi hâvidir. Kanunların bu suret-i tertibinden dahi anlaşılacağı vechile Kıbrıs'ta maarif meselesi bir hükümet işi olmaktan ziyade bir cemaat meselesidir. Kanunlar cezire maarifini Rum maarifi, Türk maarifi sıfatıyla iki kısma ayırmıştır. İşbu taksim netâyicinden olmak üzere iki unsurun maarif sandıkları da yekdiğerinden ayrılmıştır. Maarif vâridâtı emlak üzerine va'zedilen binde beşi ile te'min edilmiştir. Rumların maarif vâridâtı Rum cemaatinin emlaki üzerine mevzu' maarif vergisinden ve Türklerin maarif vâridâtı aynı suretle va'z olunmuş vergilerden mürekkebdir. Yalnız hükümet umûmî bütçede her iki unsur maarifine vergilerden mütehasıl vâridât yekûnu kadar bir meblağ tahsis ediyor. Binâenaleyh: cezirenin maarif vâridâtı ancak bu iki kaleminden ibaret bulunuyor. Mekteb binaları, mekteb levazımı her mektebin bulunduğu mahallin seknesine ayrıca emlak vergilerine yapılan zamlarla temin edilmektedir.

İbtidâî tahsil bervechi kanun mecburi ise de, tatbikatta henüz kanunun işbu ahkâmı tamamıyla cârî değildir. Cezirenin hemen her köyünde birer mekteb-i ibtidaî ve birer muallim mevcuttur. Büyük köylerde ve kaza merkezlerinde mekâtib-i rüşdiye dahi tesis edilmiştir. Maarif idareleri kanunun kabul ettiği tabîr-i sahîhle tayin ettiği heyetlere mevdû'dur. İşbu heyetleri teşkil eden zevatın ekserisi birer suretle hükümete merbût olanlardan olmak itibarıyla neticeten bu idarelerde hükümetin fazla nüfûzu hissedilmektedir. Farazâ Encümen-i Maarif nâmını haiz olan Türk Maarif-i İbtidâîyesi Heyeti, cezirenin müftüsünden, başkadısından ve müntehib üç Kavânin azâsından, o kaza murahhaslarından ve her kaza meclis-i idaresinin intihab ettiği birer azâdan mürekkebdir. İngiliz olan Mekâtib-i İbtidâîye Sermüfettişi, Hükümet nâmına bu encümende azâ oldukları gibi encümenin reisi de daima Kıbrıs müsteşarıdır. Encümenin umûm mekâtib-i ibtidaîye üzerindeki salâhiyeti valinin nâmahdûd salâhiyetiyle tahdîd edilmiş bulunuyor. Encümen yalnız tavsiyede bulunmakta olup işbu tavsiyeleri nazar-ı itibara alıp-almamak, valinin salâhiyyet-i kat'îyesi cümlesindedir.

Cezire Türk halkının ibtidaî mekâtib idarelerinden maada bir de lise heyet-i idaresi mevcuttur. İşbu heyeti teşkil eden zevât yine baş-

kadı, müftü, evkâf murahhasları, Meclis-i Kavânîn azâsı ve Meclis-i Kavânîn azâsının intihab ettiği üç zatla heyetin kâtib-i fahrîsi sıfatıyla Mekâtib-i Umûmiye Sermüfettişinden ibarettir.

Rumların ibtidaî ve tâlî tahsil heyetleri tevhid edilerek yalnız bir heyetin idaresine tevdi kılınmıştır. Rum mektepleri programlarını Atina Maarif programlarından aldıkları gibi Türk mekteplerinde de Türkiye maarif programları esas ittihaz edilmiştir. Mekâtibde tadrîsi kabul edilen kitaplar hakkında hükümet tarafından müşkülât ibka' edilmiyorsa da bazen bu kitaplar tedkike tabi tutularak İngiltere aleyhine yazılmış yazılar mevcut ise tayy edilmektedir. Fakat elyevm hükümet bu hususta i'mâz-ı ayn etmekte olup esasen bu tedbir daha ziyade Harb-i Umumî'de ve onu takib eden Mütareke senelerinde ve bilhassa Türk maarifine karşı tatbik ediliyordu.

Cezirenin maarifi hakkında işbu umumî mütalaadan sonra Kıbrıs'ın başlıca iki unsurunu teşkil eden Rum ve Türk maarifinin hususiyetleri hakkında tafsilat itâsı muvafık görülmüştür.

Rum Maarifi

Hakikati bütün vuzûhiyle arz etmek lazım gelirse Kıbrıs Rumluğunun maarif itibarıyla iyi bir tekâmül ve inkişâfa mâlik olduğunu zikr etmek icab eder. Kıbrıs Rum cemaatinde maarif hissi en küçük ve en hücrâ köylere varıncaya kadar şuurlu bir surette inkişâf etmiştir. En küçük bir Rum köyünde bile köyün en mutenâ ve havadâr mahallinde ta uzaktan muhteşem mekteb binası nazar-ı hayreti celb eder. Bu mektepler asrın ve hıfzıssıhanın icabatına göre inşa edilmiş olup her mektebde mutlaka bol ziyâ, hava ve bahçe mahalleri mevcuttur. Rum ibtidaîleri fazla hâss-i taassub-ı millî ile pür-iman Rum muallimlerinin ibtilâ derecesindeki gayret ve takdirleri ile terakkiden terakkiye, inkişaftan inkişafa koşuyor. Maarif hakkındaki bu umumî uyanıklık cezirede her meslekte yüksek Rum erbab-ı iktidar ve ihtisasın yetişmesini temin etmiştir. Cehl içinde pûyân Rum köylüsü evladının tahsili için her mahrumiyete katlanıyor. Ve hatta pek çok defa medâr-ı mâişeti olan emvâl ve emlâkını bu uğurda feda ediyor. Hülâsa: Kıbrıs Rumlarının maarif hususundaki fedakârlık hissi gıptabahş olacak bir derecededir.

Rum Muallimliği

Rum muallimliği Kıbrıs Rum jimnazyuları ile Yunanistan ve Avrupa dârülfünûnlarında ikmâl-i tahsil etmiş gençlerden müteşekkildir. Muallimlerin yetiştirilmesi için sarf edilen itina tasavvurun

fevkindedir. İbtidai muallimlerinin menşei merkezdeki jinmazyuya merbû olan dârülmuaallimîndir. Bu vesile ile Rum jimnazyularından ve dârülmuaallimînden bahsetmek icab eder.

Jinmazyular

Kıbrıs'ta biri merkezde ve diğerleri cezirenin dört kazasında olmak üzere beş jimnazyu mevcuttur. Bunlardan Lefkoşa ve Limasol'da bulunanlar pek mükemmeldir. Yalnız Lefkoşa jimnazyusunun otuz iki muallimi mevcut olup bu muallimlerin kaffesi muhtelif dârülfünûnlardan mezundurlar. Jimnazyularda muallimlik edebilmek için Dârülfünûn mezunu olmak şarttır. Müdürleri ekseriyetle Yunanistan'dan ve Yunan hükümeti tarafından en güzidelerinden intihab edilir. Vaktiyle Lefkoşa Rum jimnazyusu Yunanistan'ın en yüksek ricalinin fedakârane mesaisiyle bugünkü tekamülünü iktisab etmiştir. Yunanistan'da maarif nazırlığı yapmış zevat bile Kıbrıs Rumluğunu uyandırmak için bu mektepte vazife kabul etmişlerdir. Kıbrıs Rumluğunu uyandıran ve onlarda taassub-ı milliyi her dem galeyana bir hale getiren Yunanistan'dan muallim sıfatıyla celb edilen mefkure sahibi seciyyeli ve yüksek tahsil görmüş kimselerdir. Kıbrıs Rumluğu artık bu sayede tamamıyla yolunu bulmuş demektir. Erkek ve kadın bir hizada seviyelerini Avrupalılara yaklaştırmak için hummalı faaliyetler sarf ediyorlar. Hali hâzırda Kıbrıs Rumları artık Yunanistan'a muhtaç olmayacak derecede yüksek tahsil erbabına mâliktir. Musiki, terbiye-i bedeniye her aileye girmiştir. Pedagoji mütehassısları Rum gençliğini ihya eyliyor. Rum kadınları da bu hususta erkeklerinden geri değildir. İsviçre, İngiltere gibi müterakkî memleketlerde tahsil gören genç kızlar bulunduğu gibi Rum jimnazyularından erkeklerle birlikte ikmal-i tahsil eden kızlar da mevcuttur.

Kıbrıs Rumlarının maarife rağbet tarihlerini anlamak için jimnazyunun tarih-i tesisine ircâ-ı nazar etmek kafidir. Lefkoşa jimnazyusu 115 senelik bir hayata mâliktir. İşbu mekteb vaktiyle yalnız "Rum mektebi" ünvanını haiz iken ancak 1893 senesinde jimnazyu ismini almıştır. Rum jimnazyuları Yunanistan Hükümeti tarafından resmen tanınmış ve Yunan jimnazyularına muadil tutulmuştur. Lefkoşe jimnazyusunun bir şubesi olmak üzere tesis edilen Dârülmuaallimîn Kıbrıs Rumluğuna muktedir muallimler yetiştiriyor. Bu şube elyevm daha müstakil bir şekilde olup jimnazyunun hayatı kadar bir hayata mâliktir. Mükemmel hikmet ve kimya laboratuvarları hayvanat ve nebatat haritaları, sineması velhasıl fennin tatbikatına mütedair her husus tamamdır.

Müteaddid jimnazyulardan, bir dârülmuaallimînden maada Larnaka'da papas yetiştirmeğe mahsus bir ruhani mektebi ve ayrıca

bir de “ticaret mektebi” mevcuttur. Papas mektebi Yunanistan Hükümetinden senevi sekiz yüz İngiliz lirası tahsisat alıyor. Müdavimleri jimnazyu programlarını tatbik ile beraber papaslığa aid ulûmu da tahsil ederler. Bu mektepten neşet edenler papas mesleğine veyahut muallimlik mesleğine dahil olabilirler. İşbu mekteb jimnazyuların de-recesinde ve onların imtiyazını haizdir.

Ticaret mektebine gelince: Rumları ticaret alemine hazırlamak için tesis edilen bu mektep iktisadiyat itibarıyla pek mühim roller deruhde ve ifâ etmiştir. Bu sayede Rumlarda ticaret fikri inkişaf etmiş ve Rumluğa ticaret fikriyle mücehhez gençler yetiştirmiş ve yetiştirmekte bulunmuştur. Mektebin ekseri muallimleri ecnebidir. Bunlar meyanında İngilizler ve Fransızlar da olduğu ve Yunanistan’dan gelenlerle yerliler dahil bulunduğu halde mektebin 15 muallimi mevcuttur. Bu mektepler Rumların fedakârane sarfiyatıyla idame ve mevcudiyet etmektedir. Esasen Kıbrıs Rumluğunun esbab-ı tazavvukunu nüfusunun kesretinden ziyade bu husustaki fart-ı alaka ve gayretleri meydana getirmiş ve maalesef Kıbrıs Türklerini bir esaret-i iktisadiye altına almıştır.

Türk Maarifi

Kıbrıs Türk maarifinden bir lisan-ı takdir ve sitayişle bahs edememek kadar şayan-ı esef bir hal mevcut değildir. Türk maarifi, Rum maarifinin tam bir ziddını teşkil eder. Kıbrıs Türkleri maarif itibarıyla maalesef çok acınacak bir mevkide kalmıştır. Hissiyat-ı milliye itibarıyla cidden şayan-ı memnuniyet bir mevkide bulunan Kıbrıs Türkleri derin bir cehaletin karanlıkları içinde yollarını gaib etmişlerdir. Her türlü irşad ve ikazdan mahrum bir halde kendi cehaletine ve onun acı avâkıbına terk edilmiştir. Maarif idarelerinin başında bulunanlar halkı zulmet-i cehaletten kurtaracak yerde onları cehalette ibka etmekte faide tasavvur edecek derecede garip zihniyetlidirler. Binâenaleyh Kıbrıs Türk maarifi tamamen mutaasıbların elinde bâzîcedir. Elân ulûm ve fûnûn-ı adidenin tahsiline yan bakanlara tesadüf etmek pek elim bir keyfiyettir.

Fevkâlade zeki ve tahsile hevesli olan Kıbrıs Türk gençliğinin bu istidâd-ı fitrîsi acem zihniyetlerin, gayrimüdrük amillerin tesiri altında çürüyüp sönmeğe mahkumdur. Son beş on sene zarfında Kıbrıs Türk gençliğine mahsus bir intibah baş göstermiştir. Yüksek tahsil için memleketimize gitmek arzusu gençlerin hemen kaffesinin efkârında yerleşmiştir. Bununla beraber iktisadi mevani’, ailelerinin umûmî cehaleti ve maarif fikirlerine bigâneliği bunların tahsilini müstecel kılıyor. Halkın maarife karşı bu alakasızlık ve bigâneliğin başlıca sebeplerini maarif idarelerinin başında bulunanların vazife-nâşinâşlığından maadâ bilhassa iyi muallim yetiştirilmesindeki muvaffakiyetsizlik teş-

kil eder. Kıbrıs'ta maalesef mevki ve mesleğinin ehemmiyeti, buldukları istisnâ vaziyetin icabâtını kavrayan ve ona göre fedakârlık yapan pek az muallim vardır.

Kıbrıs Türk maarifi bütün nemâ ve inkişâf kuvvetlerini Lefkoşa'da bulunan tek bir liseden almak mecburiyetindedir. Fakat mektep tek olduğu için cezirenin bütün talebesini istiâ'b edemeyeceği gibi birçok masarısı da mucib olacağı ve Türk halkı esasen fakir düştüğü cihetle ekseriyetle Kıbrıs Türk gençliği bu tahsilden de mahrumiyete katlanmak zaruretindedir. Türklerin muallim yetiştirmeğe mahsus hiçbir müessesesi olmadığı için mekteplerinde bir eser-i terakki görülemiyor. En güzide muallimleri yine lise mezunları teşkil ediyor. Bununla beraber liseyi ikmal edenlerden iktidar sahibi bulunanlar muallimliğe heves etmiyor. Liseden mezun olduktan sonra bir memuriyete tayin edilemeyip de zarurî bir mevkide kalanlar muallim oluyorlar. Lise senede cezireye o da kâfi ehliyete mâlik olmayan beş on genç yetiştiriyor. Bu hal Kıbrıs maarif-i ibtidaiyesini birçok eski kafalı, nüsha yazmakla, sıtma bağlamakla iştigal eden cahil ve birtakım sarıklı mutaasıbların elinde bırakmağı intâc etmiş ve bu suretle Türk maarifi kurak bir çöl manzarasını iktisâb etmiştir. Bu münasebetle Türk lisesinin bugünkü hal ü vaziyetinden bahs eylemeği zâid addetmiyorum.

Türk Lisesi

Rüşdî teşkilatından istihâle ede lise haline gelen bu mektep Kıbrıs Türk maarifinin yegane menbâını teşkil ediyor. Türklerin maarif ihtiyacını tatmin edecek olan bu mektep programlarını memleketimizin liseleri programlarından almıştır. Fakat maalesef Kıbrıs Türklüğünün bu yegane maarif ocağı matlub derecede semere verememektedir. Mektebin elyevm dördü memleketimizden gelmiş müdürü ve muallimleriyle ancak dokuz muallimi mevcuttur. Rumların beş lisesine karşı bu tek Türk Lisesi hiç değilse son derece mükemmeliyeti haiz olmak icâb ederdi.

Mektebin bütün manevî kıymeti Türkiye'den gelen müdürün ve muallimlerin liyakat ve iktidarına merbuttur. Lisenin idaresi öteden beri memleketimizden celb edilmekte olan müdürlerin uhdesine terk edilmiştir. Hakikati söylemek lazım gelirse Kıbrıs münevverleri tecellüdâne gayretleriyle bu mektebi bir Türkiye lisesi haline ifrağı temin etmişler ve aynı iz üzerinde yürütmenin teminine pek çok gayret sarf eylemişlerdir. Bugün mektebe memleketimizden muallim celbi işbu gayretlerin semeresidir. Uzun şikayet ve mücadeleler vâki olmamış olsaydı mektep idaresi başında bulunanlar için böyle bir fikri kabul etmek kabil olmazdı.

Bununla beraber yine muallim celbinde sakım bir usul takip edilmektedir. Memleketimizden muallim celb edilirken gazete ilanlarıyla, sipariş suretleriyle muallim bulunmakla iktifa ediliyor ki, bu hal Kıbrıs'a Türkiye'den güzide muallimlerin gelmesini talie bırakıyor. İşbu sakım usulün pek çok defalar ma'kus netayic verdiği görülmüştür. Müracaat tarzlarının arz edilen şekilde olması memleketimiz maarif idarelerinden çıkarılarak işsiz kalmış olanlara fırsatbahş olmuş, verilen maaşın yüksekliği bu kabil kimseleri cezbederek Kıbrıs'a gelmelerini intâc etmiştir ki, bundan hem Kıbrıs Türk maarifi mutazarrır olmuş, hem de memleketimizin ilm ve irfanı hakkında ma'kus intibalar husulünü intâc etmiştir. Arz edilen usulde temin edilen muallimlerin liyakatsizlik ve idaresizliğinden hükümetimize bir günâ mesuliyet tevcih etmiyorsa da bunların yedlerine İstanbul Maarif eminliğince vesikalar verilmesi hükümetimiz tarafından gönderilmiş oldukları zehabını tevlid ediyor. Binâberin Kıbrıs lise muallimliği için vukubulacak müracaatlara hususi ve fazla bir alâka atf edilmesi ve Maarif Vekalet-i Celilesince iktidar ve liyakatleri, seciyye ve milliyetleri mücerreb olan zevâtın gönderilmesinin temin edilmesi tabidir. Diğer ise Kıbrıslılar tarafından bulunan muallimler arz edilen evsafi haiz değillerse Hükümetimizce işbu memuriyetlerinin tasdik edilmemesi lüzumu aşikârdır. Zira: iktidarsız ve ehliyetsiz muallimlerin memleketimize de pek çok zararları oluyor. Ve haricde hakkımızda fena intibalar husulünü intâc ediyor. Şimdiye kadar Kıbrıs'a gelenlerin kısm-ı azamı halkı memnun edememiş ve haklı itiraz ve şikayetlerine sebebiyet vermişlerdir.

Kıbrıs Türk halkı bütün gerilikleriyle beraber zeki ve hassasdırlar. Bundan gaflet eden muallimlerimiz çok hatâ-ver hareketleriyle halkı kendilerinden soğuttuktan maada memleketimiz hakkında, memleketimizin irfan ve seviyesi, seciye ve ilmi hakkında bir nevi itimatsızlık tevlid ve halkı sukut-ı hayale sevk ediyorlar. Rum maarifinden bahsederken Yunanistan'dan gelen muallimlerin Kıbrıs Rumluğunu ba'sü ba'del-mevte mazhar ettiklerini arz etmiştim. Memleketimizden gelenler arasında bunların yüzde beş derecesine tesadüf edilememiştir.

Kıbrıs Türkleri tenvire son derece muhtaçtır. Millî hududlarımız haricinde kalan bu zeki ve hâss ırkdaşlarımızı kendi haline terk etmeğe Hükümet-i Cumhuriyemizin şefkati müsâlifdir. Kıbrıs Türkü memleketimizin irfan ve harsını takip etmeğe ve ondan asla ayrılmamağa karar vermiş ve bu ihtiyacı içinde duymuştur. Mütaala-i acizaneme göre onların bu ihtiyaçlarını tatmin etmekle Cumhuriyetimize ruhen ve manen kavî rabitalartla merbû ve memleketimiz için daima minnetdar bir unsur olacak olan bir Türk kitlesini kurtarmış olacağız.

Bugün memleketimizden gelecek müdür ve muallimlerin intihabında pek müşkülpesend olmak ve en güzide seciyye sahibi meslek

aşkı, milliyet hisleriyle tam bir surette meşbû' bulunanları tercihen göndermek şerefimiz itibarıyla dahi elzem ve zaruridir. Bu zaruretin derecesini arz için elyevm Kıbrıs lisesinin idaresini deruhte eden zâtn vaziyetini izah etmek icab eder. Lise müdürü arz edilen usule tevfiakan intihab edilmiş olan Kazım Nami Bey'dir. Bu zat şâyi' şöhretinden ve bir ilim adamı tanınmış olmasına rağmen yaptığı işlerle, beceriksizlikle, küçüklükle pek fena intibalar husule getirmiştir. Suret-i münasebe ile ikaz edildiği halde yine gizliden gizliye cezire matbuatının nâm-ı müstearla muharrirliğini yaparak adeta kara kuveti kıymetlendirmeye ve mümessillerini yükseltmeye çalışıyor. Başta bulunanları bilüzum müda'ieye celb edip Kıbrıs'ta tutunmağa çabılıyor. Ve her türlü izzeti nefsi bu uğurda feda ediyor. Sahib-i ilm tanınan bu zât cezirede o kadar düşmüştür ki, bunun karşısında alakâsız durmak kabil olamıyor.

Kazım Nami Bey bidayette Kıbrıs halkı ve matbuatı tarafından o derece hüsn surette karşılanmıştır ki, böyle bir hürmet ve muhabbet pek az kimseye nasib olmuştur. Bu münasebetle Kıbrıs halkının kadirşinaslığından ve memleketimizin erbab-ı liyakat ve iktidarına karşı hürmetkârlığından da bahs etmiş olurum. Fakat memleketimizden gelen ve vazifesi Kıbrıs Türklerini tenvir, müdürü bulunduğu mektebi ıslah iken memleketimizin şerefi, kendisinin mevki bunu âmirken büsbütün sarp yollara girmiş cezirenin dahil-i siyasetine karışmış, tabasbusla halkın menfuru olanlara dehalet eylemiş ve buna mümâsil hasr ve ta'dâdı kabil olmayan çirkin ve bulaşık işlerin içinde yüzmüş ve yüzmekte bulunmuştur. Bütün ihtar ve ikazlarım hiçbir tesir göstermemiş ve bu gibi ahval ve hareketıyla halkın nazarında o derece sukut etmiştir ki, bugün cezirede ve mektepte memnun bir kişiye tesadüf etmek bile kabil değildir. Mektep idaresinde dahi aynı halet-i ruhiye ile mektebi çığırından çıkarmış ve orada dahi adeta bir anarşi husulüne bâdî olmuştur. Arkadaşlarıyla da asla geçinemeyerek memleketin münevverleri yanında sefil bir mevkie düştüğü gibi mektep talebesine de geçimsizlik için fena numuneler vermiştir. İşte bu gibilerin memleketimiz namına harice gelmeleri gerek memleketimizi ve gerek kendilerini istihdam eden ve ondan ümidbahş besleyenleri de son derece ızrâr eder.

Kız Lisesi

Kıbrıs Türk kadınlarının tahsil ve terbiyesinin yegane menbâını teşkil eden bu mektep hakkında kullanılan tabirin yanlış olduğunu arz etmek mektebin derece ve kıymeti hakkında kafi bir fikir itâ eder. Yaftası lise olan bu mektebin lise ile uzak yakın hiçbir alakası mevcut değildir. Mektep ancak - o da nâhakkı- bir rüşdi derecesindedir. Heyet-i talimiyesini aynı mektepten neşet etmiş, daha ileri bir tahsil ve tettebbuda bulunmamış muallimler teşkil eder. Kıbrıs Türk kadın-

lığı maarif bahsinde erkeklerine nazaran tahtelsıfır bir mevkiide kabul edilebilir. Muzırr göreneklere taassup derecesinde merbut, yeniliğe bigane, maarifte büsbütün bi-nasib ve hurâfâtın esiri olan Kıbrıs Türk kadınlığı son derecede tenvire muhtacdır. İşbu vazifeyi deruhde eden Lefkoşa'daki "Viktorya İnas Mektebi" en naçiz bir liyakati bile haiz değildir. Asırdide fikirler ve ananeler bu mektepte elân bütün kuvvetiyle hükümran olmakta ve yeni nesil kadınlığını zehirlemektedir. Bu yüzden Kıbrıs'ta âti için ümit verecek bir nokta-i istinad mevcut değildir. Teceddüd zaruretlerini müdrık kadınlar yetiştirilmesi bu şerait tahtında imkan haricine çıkıyor.

İşbu mektebin İstanbul'dan celbedilen müdiresi Suad Said Hanım da maalesef Kazım Nami Bey'in aynıdır. Asrî ve zahirî kıyafetine rağmen en bayat bir fikir ve zihniyetin esiridir. Mektebin kapı ve pencelelerini sımsıkı yâr u ağyara karşı kapamış, kendisini yalnız mevkiini temin etmekten maada bir şey düşünmüyor. Mumailiyhâ dahi diğeri gibi Türk maarifinin başında bulunan kadı, müftü vesair eşhasa tabasbus göstermekten geri durmamaktadır. Yeni nesle yeni fikirler aşlamak kabiliyetini bu kadında aramak pek abestir. Aynı zamanda dârümuallimatımızdan mezun bulunmadığı ve esaslı bir tahsile de mâlik olmadığı cihetle vazifesini de hüsnü ifaya ehliyet sahibi değildir.

Mütalaa

Memleketimizin şeref ve haysiyetini koruyamayacak ve vazifelerini hüsnü ifa edemeyecek olanların memalik-i ecnebiyede vazife deruhde etmeleri her vechile muzırr olduğu kanaatindeyim. Bundan maada Kıbrıs Türk halkının tenvire olan şedid ihtiyacı depiş-i teemmüle alırsa Kıbrıs'a nasıl müdür ve müdirelerin izamı lazım geldiğinin takdir buyrulacağı tabiidir. Eczay-ı vatanımız haricinde bizzarure kısılp kalmış olan ırkdaşlarımızı kurtarmak için Hükümet-i Cumhuriyemizin daha müessir bir rol alması vücübuna kaniim. Bu suretle hem şerefimiz yükselecek hem de Cumhuriyetimize ezeli merbût olan Kıbrıs Türkleri kurtarılacaktır.

Kıbrıs'ın iki esaslı unsuru arasındaki maarif farkları tedkik ve tahkike müstenid delâil ile arz edilmiştir. Katiyetle temin ederim ki bu fark daha derin ve barizdir. Kıbrıs Türk'ü bu ahval tahtında idame-i mevcudiyet edemez. Binâenaleyh Kıbrıs için memleketimizden mualim talebi hususunda vukûbulacak müracaatların arz eylediğim esas ihtiyacat ve nikat nazar-ı dikkate alınmak suretiyle tatmini son derecede elzem olduğu gibi müdür ile müdirenin bir an evvel Kıbrıs'tan kaldırılması çarelerine tevessül edilmesi hususundaki fikr ve kanaatimi arz eylerim."

Kaynakça

- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 180. 09-6.31.
BCA, Fon no:490 1 0 0- Kutu No:570, Dosya no:2269- Sıra no:1.
Çakmak, Zafer; Kıbrıs'ta İsyân, İstanbul 2009.
Erdoğan, M.Akif; "Kıbrıs Türkleriyle İlgili Türkçe Bir Rapor", *Motif Akademi, Halkbilimi Dergisi*, 2013-1, Kıbrıs Özel Sayısı, İstanbul, 2013. s.5-13.
Erdoğan, M.Akif; "Lozan Anlaşması Kıbrıs Türklerini Eğitim Alanında Nasıl Etkiledi?", *90. Yılında Lozan ve Türkiye Cumhuriyeti Uluslar arası Sempozyumu*, 13-15 Kasım 2013, Ankara. (Yayınlanmamış bildiri).
Özoran, Beria Remzi; "Kıbrıs'ta Cumhuriyet Bayramları", *Türk Kültürü*, Sayı:120, Ekim 1972, s.1-6 (1225-1230)
Suha, Ali; "Kıbrıs'ta Türk Maarifi", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971., s.221-233)
Türkiye Cumhuriyeti Yılığ, Matbuat Umum Müdürlüğü 1928-1929, İstanbul- Devlet Matbaası, 1929.
Yücel, Hasan-Âli; Kıbrıs Mektupları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

20. Kaynakçadaki makale isimleri turnak içinde ve düz yazılmalıdır.

21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz. Bakınız

bs. baskı

c. – C. cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)

çev. çeviren / tercüme eden

ç.yazı çeviriyazı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. Editör

haz. hazırlayan

İA. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi

s. sayfa

S. sayı

t.y. basım tarihi yok

vb. ve benzerleri

vd. ve diğerleri

vr. / yk. varak / yaprak

y.y. basım yeri / yayınevi yok

Yay. Yayınları, Yayıncılık

Y.evi Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).

b. "İçindekiler" sayfası

c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası

d. Önsöz veya Sunuş

e. Giriş

f. Ana Metin

g. Bibliyografya

h. Dizin

i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntuyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimim metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanmaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık baktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Alttan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılırlar.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnot ayrıca çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki-lerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

