





# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 21 • 2009

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Adnan Aslan, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casım Avcı, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Seyfi Kenan, Dr. M. Suat Mertoğlu, Dr. Ömer Türker
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayan	Dr. Ömer Türker
Kitâbiyat	Dr. Enes Kabakçı, Dr. Seyfi Kenan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Dr. M. Suat Mertoğlu, Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

*İslâm Araştırmaları Dergisi* yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662  
Üsküdar-İstanbul  
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74  
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007  
ISSN 1301-3289



# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 21 • 2009

## İçindekiler

- Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı 1  
SAİM YILMAZ
- Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi  
Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd  
Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme 25  
EKREM DEMİRLİ
- Âtîf Mustafa Efendi ve Sıvış Yılları Sorununun Halline Dair Telhisi 51  
NURETTİN GEMİCİ
- L'introduction et l'appropriation du positivisme dans l'Empire Ottoman 75  
ENES KABAKCI
- The Transition from the Particularistic Black Nationalist Stance  
to a Universalistic – Mainstream Religion: The Role of Relations  
and Interactions between the Nation of Islam, Muslim  
Organisations in the USA, and Muslim Countries (1950-1990) 89  
NURİ TINAZ

## Kitâbiyat

- Mirze Elekber Sabir, *Hophopnâme (Seçmeler)* (çev. İsa Öztürk) 113  
ELMİN ALİYEV
- Holger Daun, *Geoffrey Walford (der.), Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization, Some National Case Studies* 127  
AYŞE ZİŞAN FURAT
- Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrine and Practices* 132  
MICHELANGELO GUIDA
- Alberto Fabio Ambrosio, Ève Feuillebois, Thierry Zarcone, *Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques* 134  
GÜNEŞ IŞIKSEL
- Leah Kinberg, *Ibn Abi al-Dunyā Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitāb al-Manām* 136  
SEYFİ KENAN
- Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* 138  
MEHMET SAİT REÇBER
- Sena Karasipahi, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic intellectuals* 143  
İPEK GENÇEL SEZGİN
- Elif Şafak, *Aşk* 149  
MUSTAFA TEKİN
- Halil Rahman Açar, *Is Scientific Knowledge Rational?* 153  
AYDIN TOPALOĞLU
- Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlâk Felsefesi* 157  
TAMER YILDIRIM
- Sean Martin, *The Cathars The Most Successful Heresy of the Middle Ages* 160  
FEYZA UZUNOĞLU

## Abbâsîler’de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı

Saim Yılmaz\*

### The Emergence of the Institution of Üstâdâriyyah in the Abbâsids

In the Abbâsids, from the beginnings of the 6<sup>th</sup> (12<sup>th</sup>) century, the qahramānah, a female official responsible for the administration of the court was replaced by a male official, known as a ustâdâr. This new institution, the ustâdâriyyah, continued until the collapse of the Abbâsîd State. This article, originally intended to be a pioneering work for the introduction of the institution, has been limited to the emergence of the ustâdâriyyah. The article, which also sheds light on the matter of the emergence of this institution in the Islamic world, consists of two chapters. In the first chapter, the claims about the origin of the word ustâdâr are examined; this is of great importance in determining the emergence of the institution. In the second chapter, narrations related to the emergence of the institution are examined.

Key words: Üstâdâriyyah, Qahramānah, Abbâsids, Buwayhids, Saldjukids.

Abbâsî Devleti’nin (132-656/750-1258) kuruluş ve yükseliş dönemlerini kapsayan ve altın çağ olarak kabul edilen ilk yüzyıl, siyasî ve askerî alanda olduğu kadar, hiç şüphesiz devletin ve sarayın idarî teşkilatlanması ve müesseseleşmesi açısından da en önemli devreyi teşkil eder. Büyük oranda Sâsânî geleneğinden etkilenmiş olan bu yapılanmanın daha sonra ortaya çıkmış Müslüman devletlerin idarî, askerî ve malî teşkilatlanmalarında büyük katkılarının olduğu bir gerçektir. Ancak beş asır gibi uzun bir süre tarih sahnesinde kalmayı başaran Abbâsîler’in, bu sürecin hiç de azımsanmayacak bir kısmını Büveyhî ve Selçuklu nüfuzu altında sürdürdükleri dikkate alındığında, söz konusu etkileşimin tek taraflı olmadığını kabul etmek gerekir. Zaman içerisinde Abbâsî Devleti’nden ayrılmak suretiyle kurulmuş olan diğer bağımsız veya yarı bağımsız devletler de belki bu etkileşim çerçevesine dâhil edilebilir. Dolayısıyla devletin ve sarayın idarî teşkilatlanmasında daha sonraki yüzyıllarda meydana gelen değişikliklerin izini sürerken,

---

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

zaman içinde ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar kadar, bu karşılıklı etkileşimin rolünün de göz ardı edilmemesi gerekir.

Tespitimize göre böyle bir etkileşimin sonucu olarak Abbâsîler'de halife sarayının idaresinden sorumlu "kahramâne" olarak adlandırılan kadın görevlinin yerine VI. (XII.) asrın başlarından itibaren "üstâdâr" adı verilen erkek görevli tayin edilmeye başlanmıştır. Üstâdârlık adı verilen bu yeni müessese, devletin yıkılışına kadar devam etmiştir. Muhtemelen halifeye yakınlıkları sebebiyle elde ettikleri nüfuz sayesinde, üstâdârlar sarayın idaresiyle sınırlı olan resmî görevleri dışında devletin işleyişiyle alâkalı birçok hususta da etkin rol oynamışlardır. Nitekim bunun bir sonucu olarak bazıları üstâdârlık görevinden vezirlik makamına yükselebilmıştır. Ne var ki, Sadık Hasan es-Sûdânî'nin, Halife Nasır Lidînillâh (575-622/1180-1225) dönemindeki görevlileri ve vazifelerini incelediği çalışmasında, bu dönemde görev yapan üstâdârlara ayırdığı kısım<sup>1</sup> hariç tutulursa, bu müessese hakkında Abbâsî saray hayatını ve işleyişini daha yakından tanımamızı sağlayacak ve o dönemde yaşanan siyasî ve askerî olaylara da ışık tutacak müstakil bir çalışmaya tesadüf edilememiştir. Kaldı ki sadece bir halife dönemini kapsayan Sûdânî'nin bu çalışmasında Abbâsî dönemi üstâdârlarının üstlendiği görevlere dair bazı tespitler yer almakta ise de, üstâdâr kelimesinin kökeni ve bu müessesenin ortaya çıkışı hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Abbâsîler dönemi üstâdârlık müessesesinin bu güne kadar müstakil bir çalışma konusu yapılmamasını iki temel nedene bağlamak mümkündür. Modern araştırmacıların büyük oranda ilgilerini devlet ve saray teşkilatlanmasında en önemli devreyi kapsayan ilk döneme çevirmiş olmaları, bu sebeplerden birincisini teşkil eder. İkinci önemli sebep, genelde İslâm dünyasında, özelde ise Abbâsî Devleti'nde üstâdârlık müessesesinin ortaya çıkışıyla alâkalı rivayetlerin çok sınırlı sayıda olması ve belki de bundan daha önemlisi bu az sayıdaki rivayetlerin ilk bakışta birbiriyle çelişki hâlinde bulunmalarıdır. Üstâdâr kelimesinin kökeni ve müessese olarak ortaya çıkışı hakkındaki bilgilerimizin İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın eseri *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*'deki kısa bazı atıflardan, Hasan el-Bâşâ'nın el-Fünûn'undaki özet, ancak değerli bilgilerden ve Fatih Yahya Ayaz'ın *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382)* isimli çalışmasının "Giriş" kısmında yaptığı değerlendirmelerden ibaret olduğunu belirtmemiz gerekir.<sup>2</sup>

1 Sâdık Hasan es-Sûdânî, "el-Vezâifü'l-idâriyye fi devleti'n-Nasir-Lidînillâh el-Abbâsî," *el-Mevrid*, 3/2 (1974), s. 99.

2 bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: Türk Tarih



Biz, Abbâsîler dönemi üstâdârlık müessesesinin tanınmasına bir başlangıç teşkil edeceğini düşündüğümüz çalışmamızı, müessesenin ortaya çıkışı meselesiyle sınırlandırdık ve iki kısım hâlinde ele almayı uygun gördük. Birinci kısmı kelimenin kökeni ile ilgili iddialara ayırdık. İkinci kısımda ise müessesenin ortaya çıkışı ile alâkalı rivayetleri inceledik.

## 1. Kelimenin Kökeni

Üstâdâr kelimesinin kökeni ve müessese olarak ortaya çıkışı hakkında doğrudan bilgi veren kaynaklar oldukça sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, kelimenin kökeni hakkında açıkça görüş bildiren ilk müellif Memlûkler döneminin önde gelen tarihçilerinden Kalkaşendî'dir (ö. 821/1418). Onun iddiasına göre üstâdâr kelimesi Farsça "istez" ve yine aynı dilden "dâr" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Diğer taraftan bir başka Memlûk tarihçisi İbn Tağrıberdî (ö. 874/1469) ve muhtemelen ondan naklen İbn İyâs (ö. 930/1524), kesin bir tarih belirtmeseler de bu müessesenin Abbâsîler'de VI. (XII.) asrın başlarında ortaya çıktığına işaret etmektedirler. Bununla birlikte her ne kadar kelimenin kökeni ve müessese olarak ortaya çıkışı hakkında doğrudan bilgi mevcut değilse de, V. (XI.) asırda yaşamış bazı tarihçilerin eserlerinde yer alan IV. (X.) asra ait anlatımlarda "üstâzû'd-dâr" şeklindeki kullanımlara tesadüf edilmesi her iki iddianın da tartışmaya açılmasına neden olmuştur. Buradan hareketle Van Berchem'in başını çektiği bazı araştırmacılar kelimenin Farsça "üstâz" ve Arapça "dâr" kelimelerinin birleşmesinden meydana geldiği şeklinde ikinci bir görüş ortaya atmışlardır.<sup>3</sup> Kelimenin kökeni hakkında ileri sürülen bu ikinci iddia, tabiatıyla söz konusu müessesenin Abbâsîler'de IV. (X.) asırdan itibaren mevcut olduğu şeklinde bir görüşün de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kelimenin kökeni hakkındaki iddiaları ele almayı geçmeden önce, bir hu-

Kurumu Basimevi, 1988), s. 12, 80; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsâri'l-Arabiyye*, (Kahire: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, ts.), I, 40; Fatih Yahya Ayaz, *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), s. 40-41, 49-53.

3 Bu görevliye verilen ismin menşei hakkında, üçüncü bir görüş daha mevcuttur. Makrîzî'nin *es-Sülûk* isimli eserinin nâşirlerinden M. Mustafa Ziyâde, bu eserin yazmalarından birinde, üstâdâr kelimesinin altına açıklama olarak eklenmiş ve yazmanın stilinden farklı hatla yer alan bir nottan bahsetmektedir. Bu açıklamada kelimenin aslının Farsça olup, "baş usta" anlamına gelen "ustaserâ"dan neş'et ettiği, daha sonra "usta" kelimesinin Arapçalaştırılarak "üstâz" yapıldığı kaydedilmekte; zamanla bu kelimenin bazı değişiklikler ve müdahalelerle "üstâdâr" hâline dönüştürüldüğü belirtilmektedir (Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr [Kahire: Matbaatü Lecneti't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1956-73], I/3, s. 794, dn. 3; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, I, 39-40; Ayaz, *Üstâdârlık*, s. 50). Ancak yaygınlık kazanmayan bu görüş tartışmaya dahil edilmemiştir.

susun altını önemle çizmek gerekmektedir. Biz konuyu kelimenin kökeni ve müessese olarak ortaya çıkışı şeklinde iki ayrı alt başlık hâlinde incelemiş olsak da, yukarıda yapılan açıklamalardan bu iki hususun birbiriyle doğrudan alakalı olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Birinci iddianın sahibi, Memlûkler döneminin meşhur münşî ve tarihçilerinden Kalkaşendî'ye göre üstâdâr kavramı Farsça kökenli iki kelimenin birleşmesinden meydana gelmiştir. Farsça “almak” mânasındaki “istez”<sup>4</sup> ve “tutan” anlamındaki “dâr”<sup>5</sup> kelimelerinden müteşekkil olan kelime, “istez” kelimesinin sonundaki “zel” harfinin idğam ile “dal”a dönüşmesi sonucu “isteddâr” şeklini almıştır. Bu kelimeyi baş taraftaki “elif”i hazfetmek suretiyle “siteddâr” şeklinde kaydedenlerin de bulunduğu işaret eden müellif, görevin mahiyetine uygun bir şekilde, söz konusu kelimenin “alım memuru” anlamına geldiğini belirtmektedir. Kalkaşendî verdiği bu bilgilerin hemen akabinde, kendi döneminde rastladığı kelimenin kökenine ve yanlış yazımına dair örnekler için bazı itirazlar ileri sürer. Onun verdiği bu bilgiler, âdeta daha sonra başını Van Berchem'in çektiği bazı modern araştırmacılar tarafından ileri sürülmüş olan üstâdâr kelimesinin kökeni hakkındaki ikinci iddiaya da cevap mahiyetindedir. Dönemindeki bazı malûmatfuruş kâtiplerin Farsça “tutan” anlamındaki “dâr”ı Arapça “yer” mânasına gelen “dâr” zannettiklerini ve “efendi”, “büyük” anlamındaki “üstâd” veya “üstâz” kelimesini bunun başına koyarak ve başına ötreli elif getirmek suretiyle kelimeyi “üstâddâr”, “üstâzü'd-dâr”, “üstâddârü'l-âliye” veya “üstâzü'd-dâri'l-âliye” şeklinde söylediklerini ifade etmektedir. Bunun açık bir yanlış olduğunu belirten müellif, kâtiplerin çoğunluğunun bu hataya düşmediğini de ilâve etmektedir.<sup>6</sup>

Üstâdâr kelimesinin kökeni hakkında ileri sürülen ikinci iddia, kelimenin aslının Farsça ve Arapça iki kelimenin birleşmesinden meydana geldiği şeklindedir. Kalkaşendî'nin yukarıda zikredilen açık itirazına rağmen başını Van Berchem'in çektiği bazı müsteşriklerin iddiasına göre Farsça “efendi”, “büyük” anlamına gelen “üstâz” ve Arapça “yer” anlamına gelen “dâr” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen kelimenin aslı “üstâzü'd-dâr” şeklinde olmalıdır.<sup>7</sup> Demombynes'in aktardığına göre, Van Berchem bu görüşü-

4 Kelime “sitâd” şeklinde de verilmekte ve başındaki elifin hafzedildiği kaydedilmektedir. bk. Muhammed Hüseyin-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâtu'*, nşr. Muhammed Abbâsî (Tahran, ts.), s. 623.

5 bk. Tebrîzî, *Burhân-ı Kâtu'*, s. 468.

6 Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1333/1915), V, 457. krş. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 338-39, dn. 5; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, I, 39.

7 Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, I, 39; Ayaz, *Üstâdârlık*, s. 49.

ne, söz konusu görevli için, Arapça “dâr”ın çoğulu olan “âdür” kelimesinin eklenmesiyle “üstâdü'l-âdürri'l-âliye” şeklinde kaynaklarda yer alan isimlendirmeyi ve yine bu üstâdâr kelimesine “sağîr” ve “es-sohbe” gibi Arapça kelimelerin izafe edilmiş olmasını delil olarak göstermektedir.<sup>8</sup> Bu görüş her ne kadar kelimenin kökeni hakkında bilgi veren herhangi bir kaynak tarafından teyit edilmese de, kelimenin kaynaklardaki kullanımına kronolojik olarak bakıldığında V. (XI.) asırda yaşamış bazı müelliflerin eserlerinde yer alan IV. (X.) asra ait anlatımlarda bu kullanıma tesadüf edilmesinin, söz konusu görüşü bir hayli kuvvetlendirdiğini belirtmek gerekir. Kaldı ki ileride zikredilecek olan bu rivayetler, Kalkaşendî'nin kelimenin kökenini bilmediklerinden yanlış yazdıklarını belirttiği kendi dönemine ait kâtiplerden çok daha önce yaşamış olan müelliflere aittir. Nitekim bu tür kullanımlardan bazılarını örnek olarak zikreden Sâdık Seccâdî, Kalkaşendî'nin kelimenin kökeni hakkında zikrettiği görüşün doğru olamayacağı iddiasındadır.<sup>9</sup> Bu noktada Kalkaşendî'nin tespitinin doğruluğunu ispata çalışan günümüz araştırmacılarından Fatih Yahya Ayaz'ın ileri sürdüğü delillere geçmeden önce, bu ikinci görüşün kabul edilmesi hâlinde ortaya çıkacak olan önemli bir probleme de işaret etmek gerekir. Şöyle ki, bu görüşün kabul edilmesi hâlinde sadece Kalkaşendî rivayetini değil, aynı zamanda biraz sonra ele alınacak olan söz konusu müessesenin ortaya çıkışının yaklaşık VI. (XII.) asrın başlarında olduğuna işaret eden İbn Tağrıberdî ve İbn İyâs rivayetlerini de reddetmek durumunda kalınacaktır.

Fatih Yahya Ayaz, *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382)* isimli çalışmasında bu meseleye geniş yer vermekte ve Van Berchem başta olmak üzere, diğer bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülen ikinci görüşün aksine, Kalkaşendî'nin üzerinde ısrarla durduğu birinci görüşün doğruluğunu ispata çalışmaktadır. Ayaz'ın bu hususta ileri sürmüş olduğu delilleri üç noktada toplamak mümkündür. Araştırmacı, ilk önce kelimenin kökeni hakkında bilgi veren Kalkaşendî'nin bu sahadaki bilgi ve birikimini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kalkaşendî'nin inşâ sanatı ve Arap diline vukufiyeti ile temayüz etmiş, Memlûkler döneminin ansiklopedik tarzda eser veren üç büyük tarihçisinden biri olduğuna dikkat çekerek sadece diplomasi ve edebiyat sahasında çok derin birikimi olan, geniş kültür sahibi kimselerin istihdam edildiği inşâ divanında, müellifin uzun bir süre görev yaptığının önemle altını çizer. Ardından müellifin gerek yazmış oldu-

8 Ayaz, *Üstâdârlık*, s. 50'den naklen Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, s. LX, dn. 4.

9 Sâdık Seccâdî, “Üstâdü'd-dâr”, *Dâiretü'l-maârif-i Büzürg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-maârif-i Büzürg-i İslâmî, 1377/1998), VIII, 139.

ğu eser ve gerekse üstlenmiş olduğu görev sebebiyle yaşadığı döneme ait ıstılahları iyi bilmesi gerektiğine ve onun ileri sürülen ikinci görüşe karşı ta-kındığı kesin tavrı vurgular.<sup>10</sup> Dolayısıyla Ayaz, Kalkaşendî'nin bu konuda aktarmış olduğu bilgilere itimat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kalkaşendî'nin iddia ettiği "isteddâr" kullanımının doğruluğunu des-tekleyen diğer Memlûk dönemi tarihçilerinden örneklerin verildiği ve bil-hassa bu kullanımın en azından Eyyûbîler döneminden (567-866/1171-1462) itibaren bilindiği tespitinin yapıldığı ikinci kısım, bizim açımızdan çok daha dikkat çekicidir. Araştırmacı, öncelikle Kalkaşendî'den yaklaşık bir asır kadar sonra yaşamış ve onunla aynı türde bir eser yazmış olan Hâlidî'nin (ö. 937/1530-31) bu kelimenin kökeniyle ilgili benzer şeyler söy-lediğine ve Kalkaşendî'yi teyit ettiğine dikkat çeker. Ardından da bu defa, Kalkaşendî'den bir asır kadar önce yaşamış olan Memlûk tarihçisi Şâfi b. Ali el-Askalânî'nin (ö. 730/1330), Memlûk sultanlarından el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun (678-689/1279-1290) hakkında yazdığı biyografi türü eserinde saray ağalığı görevini yürütenlere unvan olarak "isteddâr" kulla-nımını tercih ettiğine işaret eder. Daha sonra tarihçi Ebü'l-Fidâ'nın da (ö. 732/1331) Şam'a saltanat naibi olarak tayin edilen bir emîr için, muhtemelen daha önce yürüttüğü üstâdârlık göreviyle tanındığından, isminin başında "el-isteddâr" ifadesinin kullanıldığını kaydeder.<sup>11</sup> Araştırmacının bu kısmın sonunda Hasan el-Bâşâ'ya dayanarak aktarmış olduğu örnek, kelimenin bu şekilde kullanımının Eyyûbîler döneminde de bulunduğunu göstermesi ba-kımından son derece önemlidir. Hasan el-Bâşâ, 602 (1205) yılında yazılmış ve Dımaşk müzesinde muhafaza edilen bir kitabede yer alan "İsteddârü'l-Emîr Seyfeddin el-Hâc..." ibaresinden hareketle, Kalkaşendî'nin ileri sür-düğü "isteddâr" kullanımının en azından Eyyûbîler'den bu yana bilindiği görüşündedir.<sup>12</sup>

Meseleyi dil bilgisi kuralları açısından ele aldığı son kısımda, doğrudan Van Berchem'in iddialarını cevaplamaya yönelik Ayaz, ilk bakışta makul gibi gözükmekte olan bu iddiaya karşı, konunun daha yakından incelen-mesi durumunda bazı itirazların ileri sürülebileceğini kaydetmektedir. Van Berchem'in, "üstâd" veya "üstâz" kelimesine yapılan Arapça izafeleri ve "dâr" kelimesinin Arapça "âdür" şeklinde çoğul yapılmasını delil getirmek suretiyle görüşünü temellendirdiğini, oysa farklı dillerden kelimelerin, ait ol-duğu dilin kaideleri hilafına, kullanıldığı herhangi bir lisana göre çoğul ya-

10 Ayaz, *Üstâdârlık*, s. 50.

11 Ayaz, *Üstâdârlık*, s. 51.

12 Ayaz, *Üstâdârlık*, s. 51. Ayrıca bk. Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, I, 42, dn. 1.

pılmasının süregelen bir uygulama olduğunu ifade etmektedir. Örnek olarak burada zikri geçen Farsça “üstâz” kelimesinin, Arapça “esâtîz” şeklinde çoğul yapılabildiğine dikkat çeken Ayaz, buna dair misallerin daha da çoğaltılabileceğini ilâve etmektedir. Van Berchem'in, dönemin kaynaklarında yer aldığını ifade ettiği “üstâdü'l-âdürri'l-âliye” kullanımına pek nadir rastlandığına ve bunun, Kalkaşendî'nin de ifade ettiği gibi, kâtiplerin işgüzarlığı olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim, son olarak Memlûk sahasındaki araştırmalarıyla tanınmış David Ayalon'un da benzer bir yorumla “üstâddâr” kelimesinin Memlûk yazarlarınca tahrif edilerek “üstâdü'd-dâr” haline dönüştürüldüğü, zamanla bu tahrifatın daha da ilerlemesi sonucu “üstâdü'd-dâri'l-âliye” şeklinde kullanımların ortaya çıktığı şeklindeki tespitlerini aktarır.<sup>13</sup>

Ayaz'ın bizce de gayet makul gözükten bu değerlendirmeleri ışığında, her ne kadar kelimenin kökeni hakkında diğer kaynaklar sükût etmiş görünse de, “isteddâr” şeklindeki kullanımın sadece Kalkaşendî'nin iddiası ile sınırlı kalmadığı açıktır. Ayaz'ın ikinci kısımda zikretmiş olduğu örneklerden başka Kalkaşendî'den önce ve sonra yaşamış önde gelen daha pek çok Memlûk tarihçisinin eserlerinde “isteddâr” veya “el-isteddâriyye” şeklindeki kullanımlara rastlamak mümkündür. Eserlerinde bu kullanımlara yer veren müelliflere örnek olarak Birzâlî (ö. 739/1338), Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Makrîzî (ö. 845/1441) ve İbn Tağrıberdî gibi tarihçileri zikretmek burada yeterli olacaktır.<sup>14</sup> Bu noktada aynı müelliflerin eserlerinde, Makrîzî ve İbn Tağrıberdî hariç, “üstâddâr” veya “üstâzü'd-dâr” şeklindeki kullanımlara daha fazla rastlandığı ve dolayısıyla bu son kullanımların daha doğru olabileceği itirazı ileri sürülebilir. Ancak söz konusu müelliflerin Kalkaşendî'nin bu açıklamalarına herhangi bir itirazda bulunmalarını ve hatta zaman zaman “isteddâr” şeklindeki kullanıma yer vermiş olmaları bunun aksine bir yoruma gitmeye de imkân sağlar. Bu durum-

13 Ayaz, *Üstâdârlik*, s. 51-52. Ayrıca bk. David Ayalon, “The System of Payment in Mamluk Military Society,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1 (1958), s. 283, dn. 6.

14 Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî, *el-Vefeyât li'l-Birzâlî*, nşr. Ebû Yahyâ Abdullah Kenderî (Kuveyt: Garâs li'n-Neşr, 1426/2005), s. 66; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 381-400*, nşr. Ömer A. Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1409/1988), s. 8; *sene 591-600* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1417/1997), s. 136; *sene 611-620* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1418/1997), s. 25; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), XIV, 218; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/2, s. 342; Ebû'l-Mehâsin İbn Tağrıberdî Cemâleddin Yûsuf el-Cüveynî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1992), XI, 104, 254, 259, 264, 265, 266, 269, 274, XII, 80, 217, XIV, 60.

da, söz konusu tarihçilerin Kalkaşendî'nin iddia ettiği kullanımı doğru kabul etmeleri ve zaman zaman kullanmalarına rağmen önceden beri yaygın hâle gelmiş olan kullanımı da devam ettirdiklerini düşünmek mümkündür. Kalkaşendî'nin de eserinde "isteddâr" yerine "üstâdâr" şeklindeki kullanıma yer vermesi, kanaatimizce bu yorumu güçlendirir. Bundan daha somut olanı bu tarihçiler arasından İbn Tağrîberdî'nin yapmış olduğu dolaylı açıklamalarla, Kalkaşendî'nin ileri sürmüş olduğu iddiayı net bir şekilde teyit etmesidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önceki araştırmacıların dikkatlerinden kaçmış olan bu açıklamada müellif, "devâdâr" kelimesinin kökeni hakkında bilgi verirken, buradaki "dâr" kelimesinin Mısır avamının anladığı gibi, Arapça'da içinde meskûn olunan "yer" anlamına gelmediğini, aksine Farsça olan bu kelimenin "mâsik" yani "tutan" anlamında olduğunu belirtmektedir. Bizim için daha da önemli olanı "dâr" kelimesini içeren bütün diğer vazifelerde bu kelimenin Farsça olduğunu ve "tutan" anlamına geldiğini net bir şekilde ifade etmesidir. Söz konusu açıklamada Van Berchem'in iddiasını dayandırdığı "âdür" kelimesi hakkında da gayet net bilgiler yer almaktadır. Buna göre Mısır avamının aynı şekilde "zimâmü'l-âdür" dediği, bunun doğrusunun "zimâmâdâr" olduğu kaydedilmektedir.<sup>15</sup>

Bununla birlikte gerek Ayaz'ın ileri sürmüş olduğu ve gerekse bizim kendisini desteklemek üzere sunmuş olduğumuz gerekçelerin hiç biri, başta Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056) olmak üzere, V. (XI.) asırda yaşamış bazı müelliflerin eserlerinde yer alan IV. (X.) asra ait anlatımlardaki "üstâzü'd-dâr" şeklindeki kullanımları izah etme noktasında yeterli değildir. Biraz sonra zikredileceği üzere, "üstâz" ve "dâr" şeklinde kelimenin unsurlarını açıkça ortaya koyan bu yazım, kronolojik önceliği sebebiyle Kalkaşendî'nin ve İbn Tağrîberdî'nin dönemindeki kâtiplerin işgüzarlığı veya bilgisizliği ile de izah edilemez. Yine söz konusu kullanımlara Sâbî'nin farklı eserlerinde rastlanması ve daha sonra muhtemelen ondan naklen İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi tarihçiler tarafından da aynı şekilde yer verilmesi, önceki döneme ait bu rivayetlerdeki yazım şeklinin muhtemel bir müstensih hatası olabileceği ihtimalini de ortadan kaldırır. Aynı şekilde, başta Sâbî olmak üzere, eserlerinde bu rivayetlere yer veren müelliflerin vefat tarihleri dikkate alındığında, sonradan ortaya çıkmış bir kavramı kendi dönemlerine taşımış olmaları da düşünülemez. Muhtemelen bu rivayetler sebebiyledir ki, Kalkaşendî ve İbn Tağrîberdî'nin konu hakkında gayet net açıklamaları varken ve "devâdâr/devatdâr", "cândâr", "alemdâr", "camedâr" ve benzeri "dâr" eki almış diğer vazifeler için böyle bir iddia mevcut de-

<sup>15</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 166.

ğilken,<sup>16</sup> bazı modern araştırmacılar üstâdâr kelimesini diğerlerinden ayırmak suretiyle farklı bir iddia ortaya atma ihtiyacı duymuşlardır. Dolayısıyla "isteddâr" kullanımının doğruluğunu ortaya koyabilmek için IV. (X.) asra ait bu rivayetlerin tek tek ele alınmasına ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Kuşkusuz buradan elde edilecek sonuç üstâdârlik müessesesinin ortaya çıkışıyla alâkalı daha net bir sonuca ulaşılmasına yardımcı olacaktır.

## 2. Müessese Olarak Ortaya Çıkışı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla IV. (X.) asra ait konuyla ilgili gözükten toplam yedi rivayet mevcuttur. Bunlardan ikisi Abbâsîler, dördü Büveyhîler (320-454/932-1062) ve biri de Ziyârîler (315-483/927-1090) dönemine aittir. Konu ile alâkalı gözükten bu rivayetler dikkate alındığında üstâdârlik müessesesinin İslâm dünyasında IV. (X.) asırdan itibaren Abbâsîler, Büveyhîler ve Ziyârîler'de mevcut olduğunu kabul etmek gerekecektir. Ancak İbn Tağrîberdî ve muhtemelen ondan naklen İbn İyâs'ın, kesin bir tarih belirtmeseler de, üstâdârlik müessesesinin Abbâsîler'de yaklaşık olarak VI. (XII.) asrın başlarından itibaren ortaya çıktığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu iki tarihçinin esas aldıkları söz konusu rivayette Halife Muktefî Liemrillâh'ın (530-555/1136-1160), Muzaffer b. Muhammed b. Cehîr'i<sup>17</sup> 535 (1140-41) senesinde üstâdârlikten vezirliğe tayin ettiği bildirilmekte ve ardından Abbâsîler'de üstâdârlik vazifesinin ilk defa bu tayin ile birlikte duyulduğu kaydedilmektedir.<sup>18</sup>

Kronolojik sıra takip edildiğinde konu ile alâkalı gözükten en erken rivayet Sâbî'nin *el-Vüzerâ* isimli eserinde yer almaktadır. Buna göre 311 (923)

16 Bu kelimelerin menşei hakkında bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, V, 459-463; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 166.

17 Muzaffer b. Muhammed b. Cehîr (ö. 549/1155), vezirleriyle meşhur Benî Cehîr Ailesi'ne mensuptur. Halife Muktefî'nin vezirliğini yapmıştır. Hayatı hakkında bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali el-Kureşî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992), XVIII, 100; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981-85), XX, 283; İbnü'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986-93) VI, 254.

18 İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 259; İbn İyâs Muhammed b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu'z-zühür fi vekâii'd-dühür*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-amme li'l-kitâb, 1982-84), I/1, s. 310. İbn İyâs, söz konusu rivayetin devamında üstâdârlik müessesesinin Eyyûbîler döneminde ihdas edildiğini söyleyenlerin bulunduğunu da belirtmektedir. Ancak, ileride görüleceği üzere, söz konusu müessesenin daha önceki dönemlerde mevcut olduğu kesin olarak bilindiğinden, bu bilgi değerlendirmeye alınmıştır.

yılında üçüncü kez vezirliğe tayin edilen İbnü'l-Furât el-Âkûlî (ö. 312/924),<sup>19</sup> vezirlik görevinden azledilerek kendisine teslim edilen Hâmid b. Abbas'a (ö. 311/923)<sup>20</sup> karşı nasıl muamele edileceği hususunda, üstâdârına birtakım talimatlarda bulunmaktadır. Onun için özel bir yerin tefriş edilmesini ve yiyecek ile içeceklerinin de en güzel şekilde sunulmasını emretmektedir.<sup>21</sup> "Üstâzü dârihi" terkinin yer aldığı bu rivayetten, ilk bakışta Vezir İbnü'l-Furât'ın hizmetinde bir üstâdârın görev yaptığı izlenimi ortaya çıkmaktadır. Ancak aynı olaya eserinde daha geniş yer veren ve döneme daha yakın olan müellif İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), "üstâzü dârihi" yerine "kahramânü dârihi" tabirini kullanmakta ve bu iş ile görevlendirilen kişinin Yahya b. Abdullah olduğunu açık bir şekilde kaydetmektedir.<sup>22</sup> Kaldı ki Sâbî de eserinin ilerleyen sayfalarında iki defa bu kişinin Vezir İbnü'l-Furât'ın "kahramânî" olduğunu açıkça zikretmektedir.<sup>23</sup> Yine dönemin müelliflerinden Tenûhî'nin (ö. 384/994) eserinden de adı geçen kişinin Vezir İbnü'l-Furât'ın "kahramânî" olduğunu teyit etmek mümkündür.<sup>24</sup> Dolayısıyla Sâbî'nin bu kavramı, Abbâsîler'de sarayın idaresinden sorumlu olan kahramânelik<sup>25</sup> görevine karşılık olarak kullandığını söylemek mümkündür.

- 19 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mûsâ b. Hasan b. Furât el-Âkûlî'nin (ö. 312-924) hayatı hakkında bk. İzzeddin İbnü'l-Esîr Ali b. Muhammed el-Cevzerî, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. C. J. Tornberg (Beyrut: Dâru Sâdır, 1399/1979), VIII, 149-55; Ebü'l-Abbas İbn Halikân Ahmed b. Muhammed el-Bermekî, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1970), III, 421-24; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 474-479; Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Furât el-Âkûlî," *DİA*, XXI, 46-47.
- 20 Halife Muktedir döneminde vezirlik yapmış olan Hamid b. Abbas'ın hayatı hakkında bilgi ve referanslar için bk. Mehmet Aykaç, "Hâmid b. Abbas", *DİA*, XV, 459-60.
- 21 Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *el-Vüzerâ ev Tuhfetü'l-ümera' fi târihi'l-vüzerâ*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1958), s. 44.
- 22 Ebü Ali İbn Miskeveyh Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî, *Tecâribü'l-ümem ve teâkübü'l-himem: The Eclips of the Abbâsid Caliphate*, nşr. ve trc. H. F. Amedroz (Oxford: Basil Blackwell, 1920-21), I, 98.
- 23 Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 60, 195-96.
- 24 Ebü Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*, nşr. Ab-bûd eş-Şâlecî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1971-73), VIII, 86.
- 25 Genel kanaate göre Yunanca'dan Arapça'ya geçtiği kabul edilen "kahramâne" kelimesinin çoğulu "kahârime"dir. Evin idaresinden ve gelir-giderinden sorumlu kimse anlamına gelmektedir. İslâm tarihi kaynaklarında zaman zaman erkek görevliler için de kullanılan ve "kahramân" olarak zikredilen bu tabir, daha çok kadın görevliler için kullanılmakta ve "kahramâne" şeklinde yer almaktadır. Abbâsî sarayında, kahramâne isimli bir görevliye ilk defa Halife Mansûr (136-158/754-775) döneminde tesadüf edilmiştir. Sarayın idaresinden ve hazinesinden sorumlu olan kahramâne, sarayın gelir-gider işlerini bakar; burada bulunan hizmetçilerin ihtiyaçlarını gidererek sevk ve idarelerini üstlenirdi. Ayrıca kahramâneler saray içinde ve dışında imtiyaz sahibi olduklarından sarayla, vezir arasındaki haberleşmeyi sağlardı. Bu imtiyazlı konumları zaman içerisinde resmî görevleri dışında devlet idaresiyle alakalı birçok önemli işte etkili olmalanna da yol açmıştır. Mezâlim divanına başkanlık etmenin yanı sıra, vezir gibi devletin en üst seviyedeki bürokratinin tayin ve azillerinde etkili olmuşlardır. Geniş bilgi için bk. Ebü Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şidde*, nşr. Abbûd eş-Şâlecî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), IV, 370-371 (nâşir



Bu konudaki ikinci rivayet muahhar tarihçi İbnü'l-Esîr'e aittir. Her ne kadar kaynak belirtilmese de bu kullanıma daha fazla yer vermesinden hareketle Sâbî'nin eserinden nakledildiğini düşündüğümüz bu rivayet, bizim ulaşmak istediğimiz sonuca daha fazla hizmet edecek görünmektedir. Söz konusu rivayette Ziyârî Hanedanı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı olan Merdâvîc b. Ziyâr'ın, 323 (935) senesinde öldürüldüğü sırada içinde bulunduğu hamamın kapısında kendisini bekleyen bir üstâdârından (üstâzü dârihi) ve onun içeri girmek isteyenlere mani olmaya çalıştığından bahsedilmektedir.<sup>26</sup> Halbuki döneme daha yakın olan müelliflerden İbn Miskeveyh, bu olaya oldukça geniş yer vermekte ve hamamın kapısında bekleyen kişiyi "üstâzü'l-gulâm" (gulamların reisi) olarak nitelemektedir.<sup>27</sup>

Konuyla ilgili üçüncü rivayet yine Sâbî'ye aittir. Müellif, saray idaresi ve protokol kaideleri hakkında kaleme almış olduğu *Rüsümü dâri'l-hilâfe* adlı eserin "Hâciblik" bahsinde zikrettiği bir rivayette "üstâzü dâr" tabirine yer vermektedir. Söz konusu rivayete göre Abbâsiler'i bir süre hâkimiyetleri altında tutan Büveyhî hükümdarlarından Adudüddевle'nin (338-372/949-983) sarayına gelen Ebü'l-Heyssem, hükümdarın huzurunda başlığını çıkararak eline alır. Bunun üzerine "üstâzü dâr" onu azarlar, elindeki başlığı alarak parçalanıncaya kadar onunla başına vurur ve ardından bu kişiyi tutuklar. Ancak daha sonra huzurda edepsizlik amacıyla değil, aksine rahatsızlığı sebebiyle böyle yaptığının anlaşılması ve Adudüddевle'nin izin vermesi üzerine Ebü'l-Heyssem serbest bırakılır.<sup>28</sup> Her ne kadar söz konusu rivayeti bir başka kaynakla karşılaştırma imkânı bulamasak da, Sâbî'nin buradaki "üstâzü dâr" tabirini "sarayın hâcibi" anlamına kullandığı anlaşılmaktadır.

Konuyla alakalı bu ilk üç rivayet birlikte düşünüldüğünde, bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Birinci rivayette kahramânelik görevinin karşılığı olarak kullanılan "üstâzü dâr" tabirinin, ikinci rivayette "üstâzü'l-gulâm", üçüncü rivayette ise "hâcib" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Buradan

açıklaması); Nadia Maria el-Cheikh, "The Qahramâna in the Abbâsîd Court: Position and Functions", *Studia Islamica*, 97 (2003), s. 41-55. Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), I, 633; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 176-77; Levent Öztürk, *Asrı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), s. 412. İleride görüleceği üzere, bizim tespitimize göre Halife Müstazhir (487-512/1094-1112) döneminde bu göreve son verilerek yerine üstâdâr tayin edilmeye başlanmıştır.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 301. Ayrıca bk. Hasan el-Bâşâ, *el-Fününü'l-İslâmiyye*, I, 40, dn. 3.

27 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 313.

28 bk. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rüsümü dâri'l-hilâfe*, nşr. Mihâil Avvâd (Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1406/1986), s. 77.

hareketle bu terkinin söz konusu dönem itibariyle Abbâsîler'de veya Ziyârî ve Büveyhî hanedanlarının saray idarelerinde mevcut olan tek bir müesseseyi isimlendirmek adına kullanılmadığını söylemek fazla zorlama bir yorum olmayacaktır. Bu noktada “üstâzü dâr” kavramını meydana getiren unsurlardan biri olan “üstâz” kelimesinin kullanımına dair etraflı bir bakış, konunun daha da netleşmesine yardımcı olabilir. Önceden de geçtiği üzere Farsça'dan Arapça'ya geçmiş olan “üstâz” kelimesi “efendi” “büyük” anlamındaki mânasını bu dilde de korumuştur. Bununla birlikte İslâm dünyasında kullanım alanı daha da genişleyen “üstâz” kelimesi, zaman içerisinde işini sağlam yapan meslek erbabından, sahasında en yüksek mertebeye ulaşmış ulema ve devlet adamlarına ve özellikle halifenin veya sultanın sarayında hizmette en üst mertebeye çıkmış kimselere verilen bir lakap olarak kullanılmaya başlamıştır.<sup>29</sup> “Üstâz” kelimesinin kullanımına dair bu bilgiyle, özellikle ikinci rivayette yer alan “üstâzü'l-gulâm” kullanımını bir arada düşünülüğünde, başta Sâbî olmak üzere tarihçilerin, “sarayın efendisi, büyüğü” anlamındaki bu tabiri, sarayın sevk ve idaresinden sorumlu olan en üst seviyedeki kişiler için genel bir lakap olarak kullandıkları ihtimali öne çıkarmaktadır. Söz konusu dönemde, önceden geçtiği gibi, Abbâsî sarayında bu görevi yerine getiren kahramâne adında resmî bir görevlinin bulunması ve ilk rivayette Sâbî'nin bizzat bu görevliyi nitelendirmek adına bu lakabı kullanmış olması, yapılan bu yorumu daha da kuvvetlendirmektedir. Nitekim Muktedîr'in halifelîği dönemine rastlayan bu zaman dilimi içerisinde görev yapan kahramânelerin faaliyetleri hakkında kaynaklarda hiç de azımsanmayacak kadar malumata ulaşmak mümkündür.<sup>30</sup> Aynı şekilde 381 (991) yılına ait tek bir rivayet dışında,<sup>31</sup> İbn Tağrîberdî ve İbn İyâs'ın bu müessesenin ortaya çıkışıyla alakalı işaret ettikleri VI. (XII.) asrın başlarına kadar geçen yaklaşık iki asırlık süre içerisinde bir üstâdâr tayinine veya yapmış olduğu bir göreve dair kaynaklarda herhangi bir atfın yer almaması da bu değerlendirmede dikkate alınmalıdır. Halbuki tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda neredeyse düzenli bir şekilde Halife Müstazhir'in (487-512/1094-1118) ilk yıllarına kadar uzanan süreç içerisinde Abbâsî sara-

29 “Üstâz” kelimesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, I, 59-63; W. Floor, “Ustâdh”, *EP: Encyclopaedia of Islam* (new edition), 2000, X, 925-26.

30 Bu dönemde görev yapan kahramâneler ve faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi ve referanslar için bk. Nadia Maria el-Cheikh, “The Qahramâna in the Abbâsîd Court”, s. 41-53.

31 İbnü'l-Cevzî, 381 (991) yılında halifelik makamına getirilen Kâdir-Billâh'ın (381-422/991-1031), Abdülvahid b. Hüseyin eş-Şirâzî'yi üstâdâr tayin ettiğini kaydetmektedir (*el-Muntazam*, XIV, 353). Her ne kadar İbnü'l-Cevzî bu rivayetin kaynağını belirtmese de Zehebî bu rivayetin kaynağının da Sâbî olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir (*Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 8).

yında hizmet eden kahramâne adındaki görevlilere ait atıflara rastlamak mümkündür.<sup>32</sup> Diğer taraftan VI. (XII.) asrın başlarından itibaren Bağdat'ta Abbâsî hâkimiyetinin sona ermesine kadar geçen süreç içerisinde düzenli bir şekilde üstâdâr tayinlerine ve onların faaliyetlerine dair bilgilere rastlanması da bir tesadüften ibaret olmamalıdır. Dolayısıyla 311 (923) ve 381 (991) yıllarına ait iki rivayetten yola çıkarak üstâdârlık müessesesinin Abbâsî sarayında IV. (X.) asrın başlarından itibaren var olduğunu iddia etmek pek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Aynı şekilde “üstâzü'd-dâr” şeklindeki kullanımların yer aldığı bu iki rivayeti delil göstermek suretiyle yaklaşık VI. (XII.) asrın başlarında ortaya çıkmış olan üstâdârlık müessesesinin isminin “üstâz” ve “dâr” kelimelerinden mürekkep olduğunu kesin bir dille ileri sürmek de mümkün görünmemektedir. Ancak burada bu kullanımın daha sonraki dönemlerde muahhar tarihçiler tarafından da sürdürüldüğünü ve tarihçiler arasında yaygınlık kazandığını belirtmek gerekir. Bu bakış açısıyla Kalkaşendî'nin iddiası yeniden değerlendirilecek olursa, onun itirazının tarihçiler arasında yaygınlık kazanan bu kullanıma yönelik olmadığını, aksine kendi döneminde resmî yazışmalarda söz konusu müessesenin ismini yazmakta hata yapan kâtiplere bir uyarı olduğunu düşünmek daha doğru gözükmektedir.

Üstâdârlık müessesinin IV. (X.) asırda ortaya çıkmadığı ve bu ismin “üstâz” ve “dâr” kelimelerinden mürekkep olmadığı iddiasında bulunabilmek için ele alınması gereken üç rivayet daha mevcuttur. Bu müessesenin Büveyhîler döneminde ortaya çıktığı izlenimini veren bu rivayetlerin ilki 352 (963) yılına aittir. Bu yıla ait hadiselerin anlatıldığı bir rivayette Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve'nin (324-356/936-967) veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî'nin (ö. 352/963) son olarak çıktığı Umân Seferi'ne ve bu sefer esnasında gerçekleşen vefatına yer verilmektedir. Söz konusu rivayetin baş tarafında Vezir Mühellebî'nin bu sefere çıkarken yanında aynı zamanda özel işlerine de bakan Ferec el-Hâdim isimli bir üstâdârının (üstâzü dârihi) bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>33</sup> Konuyla ilgili gözüken ikinci rivayet Rûzrâverî'nin (ö. 488/1095) eserinde 376 (986-87) yılına ait olayların anlatıldığı kısımda yer almaktadır. Büveyhî hükümdarı Şerefüddeve'ye (372-380/983-990) ait bir anekdotun anlatıldığı bu rivayette, hükümdarın, Ebü'l-Fazl Mehyâr b. Hâtim el-Mecûsî isimli bir üstâdârının (üstâzü'd-dâr) bulun-

32 Bazı örnekler için bk. Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şidde*, IV, 370-71 (nâşirin açıklaması); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 10-11; Kivâmeddin Feth b. Ali el-Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kivâmeddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), s. 97.

33 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 196-97.

duğuna işaret edilmektedir.<sup>34</sup> Bu rivayetle ilgili iki hususun önemle altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi, her ne kadar kaynak belirtilmesede, Rûzrâverî'nin Sâbî'nin günümüze ulaşmayan eserinin en önemli aktarıcısı durumunda bulunduğu şeklindeki genel kabul dikkate alındığında,<sup>35</sup> söz konusu rivayetin Sâbî'ye ait olduğunu düşünmek mümkündür. İkincisi ise, üstâdâr olarak bahsedilen kişinin, yukarıda da belirtildiği gibi, söz konusu dönemde kahramânelerin görevleri arasında yer alan sultanın sarayının idaresini ve burada hizmet gören kişilerin sorumluluğunu taşıdığı rivayetin muhtevasından net bir şekilde anlaşılmasıdır. Sâbî'nin eserinde yer alan üçüncü rivayette ise Büveyhî hükümdarı Bahaüddeve'nin (379-403/989-1012) Bağdat Nâibi Muvaffak Ebû Ali'nin (ö. 394/1003-1004)<sup>36</sup> maiyetinde bir üstâdârın bulunduğuna işaret edilmektedir. Söz konusu rivayette 18 Cemaziyelevvel 390 (26 Nisan 1000) tarihinde Ebû Nasr b. Bahtiyar'a karşı sefere çıkacak olan Muvaffak Ebû Ali'ye, önde gelen adamlarından kâtibi Ebû Nasr'a, hâciblerine ve üstâzü'd-dârına hilat giydirildiği kaydedilmektedir.<sup>37</sup>

Konuyla ilgili gözüken bu üç rivayetin mevcudiyetine rağmen Büveyhîler döneminde üstâdârlık adında bir müessesenin var olduğunu kesin bir şekilde iddia etmek mümkün görünmemektedir. Öncelikle bu üç rivayetten kuvvetle muhtemel son ikisi, yukarıda tespit edildiği üzere, sarayın idaresini üstlenen en üst konumdaki kişiyi nitelemek amacıyla "üstâzü'd-dâr" tabirini bir lakap olarak kullanan Sâbî'ye aittir. Bunun yanı sıra, diğer rivayetleri nakleden İbn Miskeveyh ve Rûzrâverî'nin aynı eserlerinde Büveyhî hükümdarlarının ve diğer üst düzey devlet adamlarının hizmetinde görev yapan kahramânelerin bulunduğunu gösteren rivayetlere tesadüf edildiğinin önemle altını çizmek gerekmektedir. Nitekim ilk rivayeti nakleden İbn Miskeveyh, Büveyhî hükümdarı Bahtiyar'ın (356-367/967-978) hizmetinde Tühfe isimli bir kahramânenin bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>38</sup> Yine yukarıdaki ikinci rivayeti zikreden müellif Rûzrâverî'nin aynı eserinde bir başka Büveyhî Hükümdarı Samsâmüddeve'nin (372-388/983-998) annesinin bir kahramâneye sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Bunlardan daha da önemli olanı, yine aynı müellifin yukarıda ismi geçen Muvaffak Ebû Ali ile ilgili

34 Zâhirüddin Ebû Şüca' Muhammed b. Hüseyin Rûzrâverî, *Zeylû Tecâribi'l-ümem*, nşr. H. F. Amedroz (Kahire: Şeriketü't-temeddüni's-sinâiyye, 1334/1916), III, 136-37.

35 Ahmet Güner, "Büveyhîlerden Adududdevle ve Dönemi (338-372/949-983)" (doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), s. 5.

36 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 126-27.

37 Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *el-Cüz'ü's-sâmin min Târîhi'l-Ebi'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtib*, nşr. H. F. Amedroz (Kahire: Şeriketü't-temeddüni's-sinâiyye, 1337/1919), III, 348.

38 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 322-23.

39 Rûzrâverî, *Zeylû Tecâribi'l-ümem*, III, 253.

386 (996) ve 387 (997) yıllarına ait anlatımlardan dârü'l-memleke adı verilen Büveyhî sarayında görev yapan bir kahramânenin bulunduğunu ve gayet etkili bir konumda olduğunu açık bir şekilde tespit etmek mümkündür.<sup>40</sup> Bütün bu rivayetler bir arada düşünüldüğünde ve Büveyhî devlet idaresi yapılanmasının büyük ölçüde Abbâsî devlet teşkilatlanmasına benzediği tespiti dikkate alındığında,<sup>41</sup> tıpkı Abbâsîler'de olduğu gibi, söz konusu tarihçilerin “üstâzü'd-dâr” kavramını sarayın idaresinden sorumlu kahramâne adındaki görevlileri isimlendirmek üzere bir lakap olarak kullandıkları sonucuna varmak mümkündür. Bu noktada Abbâsîler'e ait rivayetleri zikreden tarihçilerle Büveyhî dönemine ait rivayetleri zikreden tarihçilerin aynı kişiler olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır.

Bu çalışmanın başından itibaren “üstâzü'd-dâr” ve “kahramâne” kelimelerinin birlikte izini sürme şeklinde belirlediğimiz yöntem, üstâdârlık müessesesinin Abbâsîler'de ne zaman ortaya çıktığını ve bu dönüşümün sebebinin tespit noktasında da yardımcı olacak görünmektedir. Kuşkusuz buradan elde edilecek sonuç, bir anlamda bu müessesenin Abbâsîler'de yaklaşık olarak VI. (XII.) asrın başlarında ortaya çıktığına işaret eden İbn Tağrîberdî ve İbn İyâs'ın görüşünü test etme imkânını da beraberinde getirecektir. Daha önce ele aldığımız IV. (X.) asra ait iki rivayet dışında karşımıza çıkan ilk rivayet VI. (XII.) asrın çok kısa bir süre öncesine tesadüf etmektedir. İbnü'l-Esîr, halifenin üstâdârı Cemâlüddevle Ebû Nasr b. Reîsü'r-rüesâ b. Müslime'nin 494 yılının Muharrem ayında (Kasım-Aralık 1100) vefat ettiğini kaydetmektedir.<sup>42</sup> Söz konusu rivayetten Cemâlüddevle b. Reîsü'r-rüesâ'nın bu göreve ne zaman getirildiğini ve daha önce olmadığı hâlde niçin böyle bir görevin ihdas edildiğini tahmin etmek bir hayli zor görünmektedir. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin, Halife Muktedî ile (467-487/1075-1094) Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (465-485/1072-1092) kızının evliliği hususunda titizlikle zikrettiği bir rivayet, bu sorulara kısmen de olsa açıklık getirecek mahiyettedir. Halife Muktedî, 475 (1082) yılında veziri Fahruddevle'yi Sultan Melikşah'ın kızını istemek üzere İsfahan'a göndermiştir. Ancak Melikşah'ın hanımı Terken Hatun (ö. 487/1094), halife tarafından yapılan bu teklifi ilk başta olumlu karşılamamıştır. Daha sonra yapılan görüşmeler olumlu netice vermiş ve Melikşah'ın hanımı bazı şartların yerine getirilmesi durumunda, kızının Ha-

40 Rûzrâverî, *Zeylû Tecâribi'l-ümem*, III, 285, 292-93.

41 Geniş bilgi için bk. Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-947/1055)* (Calcutta: Iran Society, 1964), s. 119, 120-21; Güner, “Büveyhîlerden Adudduddevle ve Dönemi”, s. 147.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 326. Ayrıca bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 491-500*, nşr. Ömer A. Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1415/1994), s. 199.

life Muktedî ile evlenmesine müsaade edeceğini bildirmiştir. Onun ileri sürmüş olduğu bu şartlar arasında bizim açımızdan önemli olanı, Muktedî'nin sarayında herhangi bir cariye'nin ve kahramânenin kalmamasını istemiş olmasıdır. Muktedî tarafından gönderilen heyetin ileri sürülen şartların tamamını kabul etmesi üzerine, Melikşah'ın hanımı da bu evliliğe onay vermiştir.<sup>43</sup> 480 (1087) yılında Selçuklu devletinin ihtişamını gözler önüne seren muhteşem bir çeyizle Bağdat'a getirilen Melikşah'ın kızı Mâh-Melek, eşine az rastlanır bir düğün merasiminin ardından kendisiyle birlikte gelen hizmetçi ve cariyelerle halifelik sarayına yerleşmiştir.<sup>44</sup> Halife Muktedî'nin, sarayda kızından başka herhangi bir kadının söz sahibi olmasını istemeyen Terken Hatun'un ileri sürdüğü bu şart doğrultusunda, geçici bir süre için sarayın idaresini elinde bulunduran kadın görevli kahramâne'yi azlederek yerine bir üstâdâr tayin edip etmediğini tahmin etmek bir hayli güçtür. Ne var ki, zayıf bir ihtimal de olsa, ileri sürülen şart doğrultusunda halifenin sarayında kısa süreli bir değişikliğe gidilmişse bile, bunun uzun süreli bir uygulama olmadığı açıktır. Nitekim Halife Muktedî, düğünden yaklaşık bir yıl sonra sarayda hizmetçiler arasında çıkan bir kavgayı bahane ederek Mâh-Melek ile birlikte gelen Türklerin saraydan çıkarılmasını emretmiştir (Rebûlâhîr 481/Haziran-Temmuz 1088).<sup>45</sup> Buna karşılık Sultan Melikşah da, Halife Muktedî'nin düğünden sonra hareminden vazgeçme şartına uymaması sebebiyle, kızını ve halifeden dünyaya gelen oğlu Ebü'l-Fazl Ca'fer'i İsfahan'a getirterek yaklaşık iki yıl süren bu evliliğe son vermiştir (Rebûlevvel 482/Mayıs 1090).<sup>46</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin, Halife Muktedî'nin 487 (1094) yılında gerçekleşen vefatı sırasında başında Şemsünnehâr isimli kahramânesinin bulunduğu dair nakletmiş olduğu rivayet, onun vefatına kadar saraydaki eski düzeni koruduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>47</sup> Halife Müstazhir'in sarayında görevli bir kahramânenin bulunduğu işaret eden Bündârî'nin (ö. 643/1245) rivayeti dikkate alındığında ise aynı düzenin bir müddet daha devam ettiğini düşünmek mümkündür. Söz konusu rivayette Selçuklu sultanı nezdinde büyük bir itibara sahip olduğu belirtilen Hatîbî isimli bir kişi, Halife Müstazhir'in

43 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 222-23.

44 Angelika Hartmann, "Muktedî-Biemrillâh", *DİA* (2006), XXXI, 142. Düğün hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 268-69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 160-61; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953), s. 96-98.

45 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 277-278; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 165.

46 Hartmann, "Muktedî-Biemrillâh", s. 142. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 281; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 175-76.

47 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 10-11. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *et-Târthu'l-bâhîr fî'd-devleti'l-Atâbekiyye*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1963), s. 13.

kahramânesi ile yaptığı bir görüşmede, sultanın kendisinden halifenin kardeşi Harun hakkında bilgi aldığını bildirmiştir. Kahramânenin, Hatîbî'yle aralarında geçen konuşmayı kendisine bildirmesi üzerine, Halife Müstazhir büyük bir telaşa kapılmıştır. Ardından vezirine acilen Hatîbî'nin yanına gitmesini, kendisine altın vermek suretiyle gönlünü almasını ve kardeşi Harun'u diline dolamaktan vazgeçmesini sağlamasını istemiştir. Verilen emrin yerine getirilmesiyle bu mesele kapanmıştır.<sup>48</sup> Anlatımla ilgili herhangi bir tarih verilmesi de, anekdotta yer alan isimlerden hareketle bu görüşmenin gerçekleşme tarihi hakkında bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Öncelikle burada ismi geçen Hatîbî'nin, 502 (1108) yılında Bâtınîler tarafından öldürülen İsfahan Kadısı Ubeydullah veya Abdullah b. Ali Ebû İsmâîl el-Hatîbî olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>49</sup> Nitekim bu anekdotun yer aldığı eserde, ismi Abdullah olan Hatîbî'nin İsfahan'da yaşadığı, buranın reisi, hâkimi olduğu ve onun Bâtınîler tarafından öldürüldüğü açık bir şekilde kaydedilmektedir. Yine aynı eserdeki anlatımdan mütercim Kıvâmeddin Burslan, bu kişinin İsfahan'da kadılık görevinde bulunduğunu da tespit etmiştir.<sup>50</sup> Dolayısıyla burada zikri geçen Hatîbî'nin vefat tarihi dikkate alındığında, onun kahramâneyle yapmış olduğu görüşmenin 502 (1108) yılından sonra gerçekleşmiş olması mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan metnin öncesinden ve sonrasında Muhammed Tapar (498-511/1105-1118) olduğu anlaşılan Büyük Selçuklu sultanının siyasi kariyeri hakkındaki malumat bu görüşmenin 492 (1099) yılından önce gerçekleşme ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Babası Melikşah'ın ölümünden sonra ağabeyi Berkyaruk'un (485-498/1092-1104) Gence valiliğini sürdüren Muhammed Tapar, bir müddet sonra vezirinin de teşvikiyle ağabeyine karşı sultanlık iddiasında bulunmuştur. Muhammed Tapar sürdürdüğü bu mücadele neticesinde her ne kadar Sultan Berkyaruk'a karşı nihaî bir üstünlük elde edememişse de, 17 Zilhicce 492 (4 Kasım 1099) tarihinde Abbâsî halifesi tarafından sultanlığının tasdik edilmesini ve Bağdat'ta adına hutbe okutulmasını sağlamaya muvaffak olmuştur.<sup>51</sup> Dolayısıyla onun yukarıda zikredilen anekdotta işaret edildiği gibi, halife belirlemede etkili olabilecek bir konuma veya diğer bir ifadeyle mevcut halifeyi azledip yerine yeni bir halife tayin edecek güce ancak bu tarihten sonra ulaştığını kabul etmek gerekir. Halife Müstazhir'in bundan kısa bir süre sonra 15 Safer 493 (31 Aralık 1099)

48 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 97.

49 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 113; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 471-72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 8.

50 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 94-97, 100-2.

51 Abdülkerim Özyayın, "Muhammed Tapar", *DİA* (2005), XXX, 579. Ayrıca bk. Abdülkerim Özyayın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), s. 11-13.

tarihinde hutbeyi yeniden Berkyaruk adına okuttuğu dikkate alındığında,<sup>52</sup> yukarıdaki anekdotta zikredilen söylentinin, bizzat halifeyi etki altına almak isteyen Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar tarafından ortaya atıldığını düşünmek de mümkündür. Nitekim bundan kısa bir süre sonra iki sultan arasında Hemedan yakınlarında cereyan eden savaştan Muhammed Tapar'ın galip ayrılması üzerine, Halife Müstazhir Bağdat'ta hutbeyi yeniden onun adına okutmaya başlamıştır (4 Receb 493/25 Mayıs 1100).<sup>53</sup>

Bündârî tarafından kaydedilen anekdot üzerinden yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında, en azından 492 (1099) yılının sonuna kadar Halife Müstazhir'in sarayında bir kahramânenin görevli olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu noktada İbnü'l-Esîr tarafından üstâdâr olarak zikredilen Cemâlüddevle b. Reîsü'r-rüesâ'nın 494 yılının Muharrem ayında (Kasım-Aralık 1100) vefat ettiği göz önüne alındığında, halife sarayında yaşanan değişimin zikredilen görüşmenin hemen ardından gerçekleştiğini tahmin etmek mümkündür. Buna göre muhtemelen 493 (1099) yılının başlarında halife sarayında ilk defa üstâdâr olarak tayin edilen Cemâlüddevle b. Reîsü'r-rüesâ, bu görevde en fazla bir yıl kalmış olmalıdır. Her ne kadar onun bu sırada üstâdâr olduğu açık bir şekilde zikredilmese de, 493 yılı Ramazan ayında (Temmuz-Ağustos 1100) vezirlikten azledilerek tutuklanan Amîdüddevle'nin, Cemâlüddevle b. Reîsü'r-rüesâ'ya teslim edildiği bilgisi de<sup>54</sup> ulaşılan bu sonucu teyit eder mahiyettedir. Zira, daha önceki uygulamalarda görevden azledilen vezirlerin, üstâdârlık müessesesi ortaya çıkmadan önce sarayın idaresinden sorumlu olan kahramânelere teslim edildiğine dair kaynaklarda yer alan örnekler,<sup>55</sup> bu şekilde bir yoruma gitmeye imkân vermektedir.

Üstâdârlık müessesesinin Abbâsiler'de 493 (1099) yılından itibaren ortaya çıktığı şeklinde yapılan bu tespitin, İbn Tağrıberdî ve İbn İyâs'ın, Abbâsiler'de üstâdârlık müessesesinin ortaya çıkışıyla alâkalı zikrettikleri rivayet ile de uyum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Önceden geçtiği gibi, söz konusu rivayette Halife Muktefî Liemrillâh'ın, Muzaffer b. Muhammed b. Cehîr'i 535 (1140-41) senesinde üstâdârlıktan vezirliğe tayin ettiği bildirilmekte ve ardından Abbâsiler'de üstâdârlık vazifesinin ilk defa bu tayin ile birlikte duyulduğu kaydedilmektedir.<sup>56</sup> Abbâsiler'de üstâdârlık

52 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 293; Özeydin, "Muhammed Tapar", s. 579.

53 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 294-95; Özeydin, "Muhammed Tapar", s. 579.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 54.

55 Geniş bilgi ve referanslar için bk. Tenûhî, *el-Ferec ba'de'ş-şidde*, IV, 370 (nâşir açıklaması).

56 İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 259; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühür*, I/1, s. 310.



müessesesinin ortaya çıkışına dair kesin bir tarih zikredilmeyen bu rivayette, Muzaffer b. Muhammed b. Cehîr'in üstâdârlık görevinden ayrıldığı tarih zikredilirken, onun bu göreve başlama tarihi hakkında herhangi bir malumat yer almamaktadır. Halbuki İbnü'l-Cevzî'nin eserinden, onun bu göreve tayin edilmesi de dahil, üstâdârlık müessesesinin ortaya çıkış tarihi olarak belirlediğimiz 493 (1099) yılından 535 (1140-1141) yılına kadar geçen süre içerisinde bu göreve tayin edilen üstâdârların isimlerini ve bazı faaliyetlerini tespit etmek mümkündür.<sup>57</sup> Dolayısıyla İbn Tağrıberdî ve İbn İyâs'ın bu rivayetini, önceden de vurgulandığı gibi, söz konusu üstâdârın vezirlik görevine terfi etmesiyle birlikte, bundan bir süre önce ortaya çıkmış üstâdârlık müessesesinin, devlet idaresinde kazanmış olduğu etkinliğe bir işaret olarak anlamak daha uygun görünmektedir.

Daha önce geçtiği üzere, tespit edilebildiği kadarıyla Abbâsîler'de halife sarayının idaresinden sorumlu kadın görevlinin vazifeden alınması hususu, ilk defa Selçuklu Sultanı Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'un, kızıyla yapacağı evlilik öncesinde Halife Muktedî'ye karşı ileri sürdüğü şart doğrultusunda gündeme gelmiştir. Ancak bu istek, zayıf bir ihtimal, geçici bir süre yerine getirilmişse bile, kalıcı bir uygulama olmamış ve kadın görevli kahramânelik vazifesine devam etmiştir. Yukarıda yapılan tespite göre, Muktedî'den sonra iktidara geçen oğlu Müstazhir'in halifeliği döneminde bu uygulamaya son verilmiş ve kadın görevli kahramânenin yerine üstâdâr isimli bir erkek görevli tayin edilmiştir. Doğrusu mevcut kaynaklarda niçin böyle bir değişime gidildiği hususunda net bir bilgiye rastlayamadık. Ancak söz konusu görev değişiminin, kahramânenin Hatîbî'yle yapmış olduğu görüşmenin hemen akabinde gerçekleşmiş olması bazı tahminlerde bulunmamızı kolaylaştırmaktadır. Kahramânenin, Hatîbî ile aralarında geçen görüşmeyi kendisine nakletmesinden memnun kalan Halife Müstazhir, bir taraftan da onun bu meselelere bu denli müdahil olmasından rahatsızlık duymuş olmalıdır. Diğer kaynaklarca teyit edilmese dahi, Aynî'nin (ö. 855/1451) Azîmî'den (ö. 556/1160-61[?]) nakletmiş olduğu bir rivayet de burada değerlendirmeye dahil edilebilir. Söz konusu rivayette Halife Muktedî'nin kahramânesi tarafından zehirlenerek öldürüldüğü kaydedilmektedir.<sup>58</sup> Buradan hareketle Halife Müstazhir'in, kesin bilgiye dayanmasa da, babası Muktedî'nin ölümü hak-

57 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 225, 255, 295, 299, 302, 307, 311; XVIII, 8. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 36, 79; Ebû Abdullah Cemâleddin İbnü'd-Dübeysî Muhammed b. Saîd el-Vâsıtî, *Zeylû Târihi Medineti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1427/2006), IV, 554.

58 *Azîmî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538)*, çev. ve nşr. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 94, dn. 263.

kında kendisinden kuşku duyduğu kahramâne hakkındaki şüphesinin bu olayla birlikte daha da arttığı düşünülebilir. Aynı zamanda halifenin bu icraatı, almış olduğu duyuma göre kendisinin iktidarını tartışmaya açmaya niyetlenmiş olan Selçuklu sultanını memnun etme çabası olarak da değerlendirilebilir. Bundan kısa bir süre önce babası Halife Muktedî ile sultanın babası Melikşah arasında bu sebeple yaşanan ciddi gerilim hatırlandığında, bu yorum daha da bir anlam kazanacaktır. Şöyle ki, Sultan Melikşah, Halife Muktedî'nin haremünde gerekli değişikliği yapmaması sebebiyle kızıyla olan evliliğine son vermiştir.<sup>59</sup> Ardından halifenin, kızıyla yapmış olduğu evlilik sonrası dünyaya gelen oğlu Ebü'l-Fazl Ca'fer'i veliaht tayin etmemesi üzerine, halifelik merkezini Bağdat'tan başka bir yere nakletmesini isteyerek kendisine on gün süre vermiştir. Ancak Melikşah'ın verilen bu süre içinde vefat etmesi, Halife Muktedî'nin içine düşmüş olduğu bu zor durumdan kurtulması için iyi bir fırsat olmuştur.<sup>60</sup> Yine babası Halife Muktedî gibi Selçuklu sultanlarıyla akrabalık tesis etmeyi ve böylece iktidarını ve siyasî ilişkilerini sağlamlaştırmayı planlayan Halife Müstazhir'in bunun için hazırlık peşinde olduğunu düşünmek de mümkündür. Nitekim Sultan Melikşah'ın kızı ve Muhammed Tapar'ın kız kardeşi Seyyide Hatun ile Halife Müstazhir arasında 502 (1109) yılında İsfahan'da nikâh akdedilmiş ve 504 (1111) yılında da evlenmişlerdir.<sup>61</sup> Diğer taraftan halifenin kimi vezir tayin edeceğine dahi müdahale eden Selçuklu sultanlarının, daha önce evlilik sebebiyle yerine getirilmeyen bu talebin takipçisi olduklarını, bunun için kaynaklara yansımayan bir baskı veya yönlendirme uygulamış olduklarını düşünmek de mümkündür. Buna bağlı olarak ele aldığımız dönem içerisinde Selçuklu Sultanı Melikşah ile veziri Nizâmülmülk'ün isteği üzerine iki defa vezirlik görevine getirilen, Selçuklu saray hayatını yakından bilen ve aynı zamanda Vezir Nizâmülmülk'ün damadı olan Vezir Amîdüddevle Ebû Mansur b. Cehîr'in (ö. 493/1100) de<sup>62</sup> Halife Müstazhir'e bu yönde telkinde bulunmuş olabileceğini

59 Hartmann, "Muktedî-Biemrillâh", s. 142. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 281; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 175-76.

60 Abdülkerim Özeydin, "Melikşah", *DİA* (2004), XXIX, 57. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 298-300; *Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye*, nşr. Necatî Lugal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), s. 49; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 210-11; Büндârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 69.

61 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 112, 120; *Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye*, s. 57; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 471, 483-84; Abdülkerim Özeydin, "Müstazhir-Billâh", *DİA* (2006), XXXII, 128.

62 Amîdüddevle, ilk defa 472 (1079) yılında Nizâmülmülk'ün ricası üzerine Halife Muktedî tarafından vezir tayin edildi. Ancak dört yıl sonra Selçuklular'a sadakatinden dolayı görevinden azledildi. 484 (1091) yılında Melikşah'ın ve Nizâmülmülk'ün isteği üzerine vezirlikten azledilen Ebû Şüca' Rûzrâverî'nin yerine ikinci defa vezir tayin edildi. Müstazhir'in halifeliği döneminde de aynı göreve devam eden Amîdüddevle, üstâdârlık müessesesinin

hesaba katmak gerekir. Sonuç olarak bütün bu ihtimaller gerek tek tek, gerekse hep bir arada düşünülse bile, Abbâsî saray hayatında yaşanan bu değişimde, hâkimiyetleri altında buldukları Büyük Selçuklular'ın (431-552/1040-1157) doğrudan veya dolaylı tesirinin olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

Abbâsîler'de üstâdârlık müessesesinin ortaya çıkışında doğrudan veya dolaylı olarak Büyük Selçuklu tesirinin bulunduğu şeklindeki tespit, Büyük Selçuklular'da üstâdârlık müessesesinin mevcut olup olmadığı gibi cevaplanması gereken önemli bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu güne kadar yapılan araştırmalarda, söz konusu müessesenin Büyük Selçuklular'da mevcudiyetine dair net bir tespit yer almamaktadır. Bununla birlikte saray masraflarını, mutfağı ve ahır kontrol etmenin yanı sıra, hükümdarın oğulları ve maiyetine ait işlerin de saray görevlileri arasında yer alan vekîl-i hâs tarafından yürütüldüğü belirtilerek muhtemelen üstâdârın da aynı görevleri yaptığı kaydedilmektedir.<sup>63</sup> Selçuklu devlet teşkilatına ait toplu bilgilerin sunulduğu kısımda yer alan bu ifadelerden, Büyük Selçuklular'da üstâdârlık adında bir müessesenin mevcut olup olmadığını kesin bir şekilde anlamak mümkün görünmemektedir. Ancak, muhtemelen bu ifadelere kaynaklık etmiş olan İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Büyük Selçuklu saray teşkilatındaki görevlileri zikrederken yukarıda sözü edilen vazifeleri yerine getiren vekîl-i hâs adında bir görevliden bahsetmekle birlikte, *Siyâsetnâme*'de böyle bir görevli zikredilmekteyse de, kendisinin selçuknâmelerde söz konusu görevliye tesadüf edemediğini açıkça belirtmekte ve bunun tavsiye edilen vazifeler arasında olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Sadi Kucur ise *Siyâsetnâme*'de bir saray memuriyeti unvanı olarak zikredilmesinden hareketle, Sâ mânî ve Gazneli saray teşkilatlarında mevcut olan vekîl-i hâslık müessesesinin metinde açık bir ifade bulunmadığı hâlde Selçuklu saray teşkilatına dahil edildiğini kaydeder. Nizâmülmülk'ün vekîl-i hâslık görevinin kendi döneminde önemini yitirdiğini belirten sözlerinin, Selçuklu sarayının gelişmekte olduğu ilk dönemlerinde vekîl-i hâslık müessesesinin mevcut olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğinin önemle altını çizer. Aksine, Nizâmülmülk'ün bu sözleri vaktiyle hizmetinde bulunduğu Gazneliler'e nispetle söylemiş olabileceği kanaatinde. Dolayısıyla o,

çıkış tarihi olarak belirlediğimiz 493 (1100) yılına kadar vezirlik görevini sürdürmüştür. Amîdûddeve hakkında daha geniş bilgi ve referanslar için bk. Abdülkerim Özyayın, "Benî Cehîr", *DİA* (1992), V, 448.

63 Erdoğan Merçil, "Selçuklular", *DİA* (2009), XXXVI, 390. Ayrıca bk. M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), III, 94; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), s. 170.

64 Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 37.

Sâmânî ve Gazneli saray teşkilatlarında vekîl-i hâssın yerine getirmiş olduğu vazifelerin Selçuklu ve diğer bazı Orta Çağ İslâm devletlerinde üstâdâr adı verilen görevli tarafından deruhte edildiği iddiasındadır.<sup>65</sup> Bu hususta nihaî sonucu Selçuklu tarihçileri söyleyecek olsa da, Büyük Selçuklular'dan neşet etmiş, saray ve teşrifat usullerini de buradan almış olan<sup>66</sup> diğer Selçuklu sultanlıklarında üstâdârlık adında bir müessesenin mevcudiyetinin bizi bu konuda olumlu düşünmeye sevk ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle, Abbâsîler'de üstâdârlık müessesesinin çıkış yılı olarak belirlediğimiz 493'ten (1099) önce kurulmuş olan Kirman (440-583/1048-1187) ve Anadolu Selçukluları'nda (467-708/1075-1308) üstâdârlık müessesesinin varlığının kesin olarak tespit edilmiş olması bu ihtimali daha da güçlendirmektedir.<sup>67</sup> Aynı şekilde belirlediğimiz tarihin hemen sonrasında kurulmuş olan Irak Selçukluları'nın (511-590/1118-1194) ilk sultanı Mahmud'un (511-525/1118-1131) hizmetinde görev yapan bir üstâdârının bulunduğunu da<sup>68</sup> burada zikretmek gerekir. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in (431-455/1040-1063) veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin mutfak işlerini idare eden bir üstâdârının bulunduğu dair Bündârî'nin eserinde yer alan bir rivayet,<sup>69</sup> bu konunun daha da netleşmesine yardımcı olmaktadır. Yine yukarıda kelimenin kökenini tespit noktasında temas etmiş olduğumuz "dâr" kelimesinden mürekkep diğer vazifelerin tespit edilebildiği kadarıyla, birçoğunun Selçuklular'da ortaya çıkmış olması veya kendilerinden önce kurulmuş olan Karahanlılar (226-609/840-1212) ve Gazneliler (352-582/963-1186) yoluyla Selçuklular'a intikal etmiş oldukları bilgisi de<sup>70</sup> bu müessesenin Selçuklular döneminde var olduğunu ve buradan Abbâsîler'e intikal ettiği ihtimalini daha da güçlendirmektedir. Kuşkusuz ulaşılan bu sonuç, üstâdâr kelimesini ve onun yürüttüğü vazifeyi diğer "dâr" eki alan görevlerden ayırmayan ve kelimenin aslının "isteddâr" olduğunu iddia eden Kalkaşendî ve İbn Tağrıberdî'yi haklı çıkarmaktadır.

65 Sadi S. Kucur, "Vekîl-i Hâsslık ve Selçuklu Saraylarında Üstâdü'd-dârlık", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 14 (2006), s. 1-5. Söz konusu makalede üstâdârlık müessesesinin muhtemelen Abbâsîler'den Selçuklular'a intikal ettiği belirtilmekteyse de (s. 3, 4-5), bunun, adı geçen müessesenin Abbâsîler'de ortaya çıkışının ele alınmamasından kaynaklanan bir yanlışlık olduğu anlaşılmaktadır.

66 Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 59, 78; Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, s. 169.

67 Kirman Selçukluları hakkında bk. Erdoğan Merçil, *Kirmân Selçukluları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), s. 159. Anadolu Selçukluları hakkında bk. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 78, 80; Kucur, "Vekîl-i Hâsslık ve Selçuklu Saraylarında Üstâdü'd-dârlık", s. 7-9.

68 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 152.

69 Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 24.

70 Bazı örnekler için bk. David Ayalon, "Dawâdâr", *EP* (1965), II, 172; Abdülkadir Özcan, "Alemdar", *DİA* (1989), II, 363-64; Aydın Taneri, "Candar", *DİA* (1993), VII, 145; a.mlf., "Câmedar", *DİA* (1993), VII, 45.

## Sonuç

Üstâdâr kelimesinin, Kalkaşendî'nin iddia ettiği gibi, Farsça “almak” anlamındaki “istez” ve yine aynı dilden “tutan” anlamındaki “dâr” kelimele-  
rinin birleşmesinden meydana gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Gerek kendinden önce ve gerekse kendinden sonra yaşamış müelliflerin zaman zaman bu kullanımı tercih etmiş olmalarının yanı sıra; İbn Tağrıberdî'nin, hiçbir istisna yapmaksızın, “dâr” eki almış bütün vazifelerdeki “dâr” kelimesinin Farsça asıllı ve “tutan” anlamına geldiğini belirtmesi, Kalkaşendî'nin iddiasının doğruluğunu teyit eder.

Diğer taraftan V. (XI.) asırda yaşamış bazı tarihçilerin eserlerinde yer alan IV. (X.) asra ait birkaç rivayet sebebiyle, üstâdâr kelimesinin Farsça “efendi” ve “büyük” anlamındaki “üstâz” ve Arapça “yer” anlamına gelen “dâr” kelimelerinin birleşmesinden meydana geldiği şeklinde ikinci bir görüş mevcut ise de bu pek mümkün görünmemektedir. Söz konusu rivayetlerde yer alan “üstâzü'd-dâr” kelimesinin “kahramâne”, “üstâzü'l-gulâm” ve “hâcib” gibi farklı görevleri ifade etmek üzere kullanılmış olması, bu dönemde mevcut tek bir müesseseyi isimlendirmek için kullanılmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, “üstâzü'd-dâr” tabirinin, saraydan sorumlu en üst konumdaki görevliyi ifade etmek üzere dönemin tarihçileri tarafından kullanılan genel bir lakap olduğu izlenimini vermektedir. Yine ele alınan bu dönemde gerek Abbâsî ve gerekse Büveyhî sarayının sevk ve idaresinden sorumlu “kahramâne” adında resmî bir görevlinin mevcudiyeti, yapılan bu yorumu teyit etmektedir.

Üstâdârlik müessesesinin Abbâsîler'de V. (XI.) asrın sonu-VI. (XII) asrın başında ortaya çıkmış olması da Kalkaşendî'nin iddiasını açık bir şekilde desteklemektedir. Abbâsîler'de halife sarayının idaresinden sorumlu kahramâne adı verilen kadın görevlinin vazifeden alınması hususu, ilk defa Selçuklu Sultanı Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'un, kızıyla yapacağı evlilik öncesinde Halife Muktedî'ye karşı ileri sürdüğü şart doğrultusunda gündeme gelmiştir. Ancak bu istek zayıf bir ihtimal, geçici bir süre yerine getirilmişse bile, kalıcı bir uygulama olmamış ve kadın görevli kahramânelik vazifesine devam etmiştir. Muktedî'den sonra iktidara geçen oğlu Müstazhir'in halifelîği döneminde bu uygulamaya son verilmiş ve sarayın idaresinden sorumlu kadın görevli kahramânenin yerine üstâdâr isimli bir erkek görevli tayin edilmiştir. Abbâsî saray idaresinde niçin böyle bir değişime gidildiği hususunda mevcut kaynaklarda net bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu noktada halifenin, Büyük Selçuklu sultanlarını memnun etmek için veya Selçuklu sultanlarının halifeye karşı uygulamış oldukları baskı ve yönlendirme neti-

cesinde böyle bir değişime gitmiş olabileceği şeklinde çift yönlü iki ihtimal düşünmek mümkündür. Ancak her iki ihtimal de Abbâsî sarayında yaşanan bu değişimde, söz konusu dönemde Abbâsîler'i nüfuzları altında bulunduran Büyük Selçuklular'ın doğrudan veya dolaylı bir etkisinin bulunduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Yine isimlerinde “dâr” kelimesinin bulunduğu diğer vazifelerden birçoğunun Selçuklular'da ortaya çıkmış olması veya kendilerinden önce kurulmuş olan Karahanlılar ve Gazneliler yoluyla Selçuklular'a intikal etmesi, bu müessesenin Selçuklular'dan Abbâsîler'e intikal ettiği ihtimalini güçlendirmektedir. şüphesiz müessesenin ortaya çıkışıyla alâkalı bu sonuç, üstâdâr kelimesini ve onun yürüttüğü üstâdârlık vazifesini diğer “dâr” eki alan görevlerden ayırmayan ve kelimenin aslının “isteddâr” olduğunu iddia eden Kalkaşendî ve İbn Tağrıberdî'yi haklı çıkarmaktadır.

## **Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre’de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme**

Ekrem Demirli\*

Wahdat al-Wujûd as a Framework for an Interpretation in the Search for “Consistency” in Sufism: An Evaluation on the Reflection of the Concept of Wahdat al-Wujûd in Yunus Emre

One of the effective arts of expression utilized by Sufis when expressing their ideas that contain the joy of ecstasy was the art of poetry. However, some problems that emerged in Sufi thought have resulted from this widespread use of poetry. Sufi texts, which are interwoven with, stories, symbolic descriptions, metaphors and shathyya (spiritual boast), can act as obstacles that stand in the way of “non-Sufi” people when trying to attain an objective and comprehensible understanding of Sufism. The Sufis wanted to develop a unique language in order to hide their special (sirri) knowledge from the criticisms of fuqahâ and mutakallimûn, thus making it available only to other Sufis; however, this situation led to the appearance of a closed language that was difficult even for the Sufis to understand. With Ibn Arabi and his followers Sufism underwent a new process; the aim now was that this literature would attain an objective expression that could be understood not only by the Sufis, but also by non-Sufis. In this context the thoughts that were expressed about wahdat al-wujûd became a reference frame to be used to explain all Sufi subjects, the texts which appeared over different periods were all accepted as ones supporting and wahdat al-wujûd that all Sufis were in agreement, down to the very details, on this matter was strongly emphasized. In this article the criteria that make a writer a supporter of wahdat al-wujûd are defined and these criteria are applied to the poems of Yunus Emre.

Key words: Tasawwuf, wahdat al-wujûd, Ibn Arabi, Qonawî, Yunus Emre

*Yüz bini birdür dervîşün  
Arada ağıyâr gerekmez*

### **Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd**

Vahdet-i vücûd<sup>1</sup> (varlığın birliği) İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden itibaren -ki bunların arasında başta Sadreddin Konevî olmak üzere Müeyyidüddin

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Vahdet-i vücûdun en iyi tariflerinden biri, bilhassa İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerindeki kavramlar konusunda temayüz eden sözlüklerden biri olan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin

Cendî, Saîdüddin el-Fergânî, Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Hamza Fenârî'nin isimleri zikredilebilir- tasavvufun en tartışılan konularındandır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, vahdet-i vücûd veya onunla yakın anlamda kullanılan çeşitli kavramlar<sup>2</sup> etrafında dile getirdikleri düşünceleriyle tasavvufun temel sorunlarını, Tanrı-âlem-insan ve özel olarak da âlemdaki şeylerin birbiriyle irtibatını ele aldıkları kadar, aynı zamanda bütün beşerî bilgi birikimini ve inançları bu kavram ekseninde tahlile çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle, vahdet-i vücûd farklı dönem ve mekânlarda ortaya çıkan sûfilerin metinlerini olduğu gibi nazarî düşünceleri, hatta halk inançlarını; kısaca her türlü zihnî ve inanç etkinliğini yorumlayan bir "çerçeve kavram" sayılmıştı. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'de vahyin zaman ve mekân şartları altında nasıl değiştiğini tahlil ederek en nihaî ifadesini "tenzih ve teşbihi cem ederek Allah'ı bilmek" şeklinde kalıplaştırabileceğimiz bir ifadede bulan vahdet-i vücûda doğru tekâmül ve terakkisini yorumlamıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd, Allah hakkındaki en doğru -ki doğruluk İbnü'l-Arabî tarafından genellikle kuşatıcılık (câmi', muhit ve daha da önemlisi Kur'an) ile eş anlamdadır- bilgiyi veren tevhidin nihaî yorumu anlamında yorumlanırken, insanın iki temel bilgi gücü olan akıl ve hayal güçleri arasındaki karşıtlık, tevhidin bu yorumuna ulaşmanın önündeki engel sayılmıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri vahdet-i vücûdu bu şekilde ortaya koyarken, tasavvufu yeknesak bir bütün hâline getirmeye çalışmış, sûfilerin hemfikir olmalarını tasavvufî bilgi yönteminin doğruluğunun delili olarak savunmuşlardır. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun bir referans hâline gelmesi, sûfile-

---

*Tasavvuf Sözlüğü*'ndeki tanımdır. Kâşânî terime getirdiği tanımla vahdet-i vücûdun evveleminde filozofların ve kelâmcıların varlık anlayışlarına karşılık sûfilerin varlık anlayışını anlatan bir terim olduğuna dikkat çeker. Bu itibarla Kâşânî'nin tanımı, sûfilerin yeni dönemde İslâm metafizik geleneğinin takipçileri olmalarını vurgularken, aynı zamanda tasavvufun yeni dönemde kazandığı muhtevaya da dikkat çeker. Kâşânî şöyle der: "Varlığın 'zorunlu' ve 'mümkün' diye bölünmemesi. Varlık bu taifeye göre, filozof ve kelâmcı akılcıların anladığı gibi değildir. Çünkü adı geçenlerin çoğu, varlığın bir araz olduğuna inanmaktadırlar; halbuki onların 'araz' zannettikleri varlık, her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir ve böyle bir şey ise, Hak'tan başkası olamaz. Birlik özelliğiyle nitelenmiş zâtın iki itibarı vardır. Birincisi, zâtın içermiş olduğu ve ihata ettiği hakikatlerin aynı olması itibarıdır; bunlar kendisinden başka değildir. Varlık da söz konusu hakikatlerin biri ve idrak melekeleri için en barizi ve görünenidir. Bu durumda varlık, bu anlamda zâtın aynı olmuştur." bk. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 576. Vahdet-i vücûd hakkında müstakil bir risale yazan Abdülğani en-Nablusî *Vücûd-ı Hak* diye isimlendirdiği kitabını ise bilhassa Teftâzânî'ye karşı vahdet-i vücûdu savunmak üzere kaleme almıştır.

2 Bu kavramların en önemlilerinden biri Allah'ın her şeyle beraber olması anlamında "mai-yet-i zâtiye", her şeyin birliği ve hakikati anlamında hakikat veya ferdiyet, Allah ile eşya arasındaki doğrudan ilişkiyi anlatan "vech-i has" veya "özel yön" terimlerini zikredebiliriz. Bu terimler için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 176 vd.



rin çelişki ve çatışmalardan uzak kalmasını sağlayacak şekilde sahih ve güvenilir bir bilgi yöntemine -riyâzet ve mücâhede- sahip olduklarını savunmanın tabii ve mantikî bir sonucuydu. Şiirin ifade imkânlarından istifadeyle, en soyut ve nazarî düşünceleri geniş kitlelere ulaştırabilen sûfî-şairler ise, İbnü’l-Arabî ve takipçileri tarafından nazarî dille ve üslûpla anlatılan düşünceleri “şairane tahayyüller”<sup>3</sup> ile anlatmış, vahdet-i vücûd ve bu ekseninde ortaya çıkan düşünceler geniş kesimlere ulaşmıştı. Vahdet-i vücûdun nazarî anlatımıyla şairlerin anlatımı bazen birbirini beslerken, bazen şiirin yol açtığı çelişkiler ve yüzeyselleşmeler ortaya çıkmış; bu durum bilhassa Konevî’nin eserlerinde görülen nazarî dili etkisizleştirmiş, metinler arasında belirgin bir farklılık yaratmış, hangi sûfînin vahdet-i vücûdu nasıl ele aldığı tespit bir soruna dönüşmüştür.

Çağımızda vahdet-i vücûd üzerinde yapılan akademik araştırmalar yok denecek kadar azdır. Araştırmaların önemli bir kısmının yöntem hatalarıyla mâlûl olduğunu da söylersek, durumun vahameti daha iyi anlaşılır. Bazı araştırmalar, vahdet-i vücûdun lafzî ifadesi üzerinde odaklanarak terimin ilkin kim tarafından kullanıldığını saptamak istemiştir. İlk bakışta anlamlı gözükken böyle bir tavrın esasta savunmacı bir yaklaşım taşıdığı gözlenir ki, bu savunmacı yaklaşımın İbnü’l-Arabî’ye yönelik eleştirileri savunan İmam Şa’rânî’ye kadar giden kökleri olduğunu görmekteyiz. Vahdet-i vücûd, belki hiçbir konuyla karşılaştırılmayacak ölçüde tasavvufa eleştirilerin yöneltildiği bir konudur ve bu eleştiriler, ilk sûfîlerin bazı düşüncelerine gösterilen tepkilerle benzerlikler taşır.

İlk dönemde Cüneyd-i Bağdâdî, ardından Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Nasr es-Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi sûfîlerin çabalarıyla tasavvuf ile diğer İslâm bilimleri arasındaki çatışma aşılmış, “Sünnî tasavvuf” diye isimlendirildiğimiz bir anlayış ortaya çıkmış, sûfîler bir bilim grubu sayılmıştı.<sup>4</sup> Tasavvuf ile bilimler arasındaki bu “uzlaşma” sürecinde iki temel hususu hatırlamak gerekir: Birincisi sûfîler kendi bilimlerini ve nas yorumlama yöntemlerini “işârî” diye isimlendirerek herhangi bir bağlayıcılıktan uzaklaştırmış; böylelikle tasavvufun alanını daraltmışlar ve dinin genel hükümlerinde Ehl-i sünnet fakih ve kelâmcılarına uymuşlardı (fıkıh ve kelâma bağlı tasavvuf). İkincisi ise fakihlerin tepkisine yol açan sûfîlerin bazı düşüncelerini ya “şathiyât” veya “hâl” sayarak mazur göstermeye çalışmışlardı.

3 Bu ifadeyi kullanma nedenimiz Dâvûd-i Kayserî’nin tasavvufi bilgiye yönelik eleştirileri zikrederken böyle bir ifade kullanmış olmasına atıf yapmaktır. bk. Kayserî, *Risâle fi’t-tasavvuf, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), s. 110.

4 Bu konuda bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Vartık*, s. 35 vd.

Bu sayede bir yandan uzlaşmanın önündeki engeller izale edilirken öte yandan tasavvufun “ehlinin bilebildiği sırrî bilgi” hüviyeti özenle korunmak istenmişti. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin “vahdet-i vücûd” ekseninde dile getirdikleri düşüncelerini anlayabilmek için, onların Ehl-i sünnet fakih ve kelâmcılarının anlayışlarına bağlı tasavvuf<sup>5</sup> yerine, bütün bilimler arasında kuşatıcı ve gaye bilim olarak tasavvuf anlayışını savunduklarını hatırlamalıyız. Onlar, özünü riyâzet ve mücâhedenin teşkil ettiği tasavvufun hakikate -ki bu bazen bilgi ama daha çok saadet diye ifade edilebilir- ulaşma yöntemini aklî yöntem karşısında savunarak bir metafizik anlayış geliştirmiş; bütün bilgilerin ekseninde yorumlanacağı bir Tanrı-âlem anlayışı ortaya koymuşlardır. İşte “vahdet-i vücûd” diye terimleşen anlayış budur. Bu sayede, başta naslar olmak üzere, Cüneyd-i Bağdâdî'den Bâyezid-i Bistâmî'ye, Halâc-ı Mansûr, Şiblî, Sehl et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî gibi sûfîlerin olduğu kadar, daha az şöhret bulmuş sûfîlerin görüşleri aynı bağlamda yorumlanmıştır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufî yöntemin zorunlu bir neticesiydi. Çünkü tasavvufî yöntemin doğruluk ölçütü ve mümeyyiz vasfı, mensuplarının birbirinden farklı ve bilhassa çelişkili görüşlere sahip olmasındır. Yûnus Emre'nin ifadesiyle, “Yüz bini birdür dervişün, arada ağıâr gerekmez.”<sup>6</sup> Bu ifade, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yapmak istedikleri şeyi tam olarak ifade eder. Çünkü onlara göre tasavvufî yöntemin güvenilirliği ve doğruluğu, çelişkilerden arınmış bilgiye ulaştırmasında aranmalıdır. Bu yönüyle aklî bilgiye yönelik en önemli eleştirinin tutarsızlık ve çelişkiler olduğunu hatırlamalıyız. Öyleyse yeni dönemde yapılması gereken iş, bütün sûfîleri aynı görüş etrafında toplamak, daha doğru bir ifadeyle, bütün sûfîlerin aynı hakikati söylediklerini göstermek, yeni dönem tasavvufunun temel göreviydi. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin çeşitli dönemlerde yazılan kitapları bu çerçevede yorumlamaları, bu gayeyi gerçekleştirme niyeti taşır. Bunun sonucunda Mevlânâ, Herevî, İbnü'l-Fârız, Nifferî gibi yazarların eserleri vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîler olarak yorumlanmıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bütün tasavvufî literatürü vahdet-i vücûd anlayışında bir araya getirmesi, günümüz araştırmacılarının çözmesi gereken temel bir sorundur. Bu sorun, Yûnus Emre'nin şiirleri için olduğu kadar, *Mesnevî* başta olmak üzere, tasavvufî metinleri nasıl yorumlayacağı-

5 Bu çabanın en önemli temsilcisi Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî eserinde sûfîlerin görüşlerinin Ehl-i sünnet görüşlerine tam olarak uyduğunu ispata çalışır. Aslında Kelâbâzî gibi Ebû Nasr es-Serrâc veya Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi sûfîlerin öncülüğünde teşekkül eden “Sünnî tasavvuf” anlayışı bu düşünceye dayanır.

6 Yûnus Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), II, 166.

mız hakkındaki daha kapsamlı bir sorunun önemli kısmını teşkil eder. Çünkü böyle bir yaklaşım, diğer sûfi-yazarların özgünlüklerini tehdit edebilir. Bu bağlamda bir yazarın vahdet-i vücûd fikrini benimseyip benimsemediği hakkında bazı ölçüler olmalıdır. İbnü'l-Arabî ve bilhassa Konevî'nin ifadele-ri tahlil edildiğinde, vahdet-i vücûda dayanak olan başlıca iki temel ilkenin bulunduğunu tespit edebiliriz. Binaenaleyh bir sûfinin vahdet-i vücûdu benimseyip benimsemediğini tespit, bu iki ilke hakkındaki görüşünü ve onların bazı sonuçlarını araştırmakla gerçekleşebilir. Birincisi, Kâşânî'nin vahdet-i vücûd tanımında geçtiği üzere, varlığı mümkün ve zorunlu sınıflarına ayırmadan kendinde bir hakikat olarak ele alıp mümkün ve zorunluyu onun iki ucu saymayla ilgili bir düşüncenin araştırılmasıdır. Bu yaklaşımın neticesi, Hak için "mutlak varlık" tabirini kullanmamızdır. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, öncelikle Hak için mutlak varlık tabirini -bunun bir isim olup olmaması hakkındaki tartışmalar ikincil derecede gelir- kullanmayı ilke edinir ve buradan hareketle varlık anlayışı geliştirir. Öyleyse bir sûfinin Hak için mutlak varlık tabirini kullanıp kullanmadığı sorusunu araştırmak, o sûfinin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşünü anlamak için cevaplanması gereken birinci ve belirleyici sorudur. Mutlak varlık tabirinin nasıl ortaya çıktığı ve hangi kaynakların etkisini taşıdığı başlı başına bir araştırma konusudur. Öte yandan bütün dönemlerinde vahdet-i vücûda yönelik en önemli eleştiriler, daima bu noktadan hareketle gelmiştir. Bu eleştirilerin en önemli temsilcilerinden biri olan Teftâzânî sûfîlerin Tanrı'ya mutlak varlık demelerini eleştirirken, sûfîleri filozoflarla aynı düşünceye yerleştirir. Tasavvuf içinden gelen eleştirilerde de bu değerlendirme yer tutar. Nitekim Simnânî'nin bu bahisteki eleştirisi İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'ya mutlak varlık demesinden hareket eder.<sup>7</sup> Benzer değerlendirmeler İmâm-ı Rabbânî'de de görülür.<sup>8</sup>

Bununla birlikte vahdet-i vücûda sadece bu ilkeyle baktığımızda, ilk sûfîlerin fenâ teorileri ile vahdet-i vücûdu ayrıştırmak güçleşir, hatta bazen imkânsızlaşır. Nitekim vahdet-i vücûd araştırmalarında düşülen yanılgılardan biri budur. Bu güçlüğün başında mutlak varlığı bir isim saymakla Hak için kullanılacak herhangi bir isim veya nitelik arasındaki şekli benzerlik yer almaktadır. Halbuki daha sonra da değineceğimiz üzere, mutlak varlık bir isim

7 Şeyh Kemaleddin, Emîr İkbâl'e sormuş: "Senin şeyhin Alâüddevle (Simnânî) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (vahdet-i vücûd) hakkındaki görüşleri için ne der?" Şöyle demiş: "Onu maarifte şanı yüce bir zat bilir, fakat Hak Teâlâ hazretlerine vücûd-ı mutlak demesini hatalı bulur." Şeyh Kemaleddin şöyle demiş: "Şeyh Muhyiddin'in bütün maarifinin özü bu sözdür ve bundan güzel söz yoktur." bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 658.

8 bk. Ekrem Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 45.

değildir ve her şeyden önemlisi “varlık” teriminin kullanılması, yaratılış teorisini belirleyen temel bir işleve sahiptir. Öte yandan sadece bu ilke sūfîlerin yaratılış düşüncelerini ve Tanrı-âlem irtibatını açıklamakta yeterli değildir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin hareket ettiği ikinci ilke, kelâm ve filozofların yaratılış ve sudûr teorilerinin etkilerini taşısıa bile onları esastan eleştiren bir anlayışla, Tanrı ve âlem irtibatını açıklamayı hedefler. Bu ilkeye göre, “Eşyanın Tanrı'nın bilgisinde ezeli hakikatleri vardır.” Bu ikinci ilke vahdet-i vücûda anlam kazandıran ve onu “yaratılış” ve “sudûr” şeklinde özetleyebileceğimiz iki teori arasında bir varlık yorumuna dönüştüren ilkedir. Bu iki ilkeyi dikkate almadan vahdet-i vücûddan söz edemeyeceğimiz gibi, bir sūfînin vahdet-i vücûd hakkındaki bir düşüncesinin olup olmayacağı bu iki ilke hakkındaki görüşlerinin tahliliyle mümkündür. Burada birinci ilke Tanrı'ya bir metafizik kavram olarak mutlak varlık denmesi, ikincisi ise “a'yân-ı sâbite” anlayışı olarak belirir. Bu durumda bir sūfînin düşüncesinde veya bir tasavvuf metninde vahdet-i vücûd ile ilgili herhangi bir araştırma, evveleminde bu iki soruyu birden cevaplamalıdır. Bu bağlamda Tanrı'ya mutlak varlık dememizi mümkün kılacak bir varlık anlayışı, “Metafizik bilgi mümkün müdür?” veya “Varlık, Tanrı ile âlem arasında ortak kavram olabilir mi?” sorularına da cevap bulmamızı sağlar. İkincisinde ise a'yân-ı sâbite hakkında bir teoriye sahip miyiz, bunu belirler. Birinci önermeden hareketle vahdet-i vücûda yönelik eleştirilere dikkat çekmiştik. Vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı da -ki bu eleştiriler daha önemli görünmektedir- a'yân-ı sâbite teorisiyle ilgilidir. Vahdet-i vücûda yönelik en tutarlı ve dikkate değer eleştirileri dile getiren İmâm-ı Rabbânî, Abdülkerîm el-Cîlî gibi sūfîlerin vahdet-i vücûd eleştirileri, bu ikinci ilkeyle ilgilidir.

Yûnus Emre'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışını araştırmak, her iki teori, yani Hakk'a -kavramın metafizik anlamıyla- mutlak varlık demek ile a'yân-ı sâbite ya da eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatleri hakkındaki düşüncelerini araştırmak demektir. Esas itibarıyla birbirini ikmal eden bu iki ilkeden birincisi -görelî olarak- yaratılış, sürekli tecelli, fenâ-bekâ, Tanrı'nın eşya ile beraberliği gibi alt başlıklara sahip iken; ikincisinden insanın ezeliği, vatan-ı aslî, hakikat-i Muhammediyye, nefsin bilinmesi, nefsin Hakk'a ayna olması gibi alt konular çıkar. Şimdi bu iki ilke ekseninde Yûnus Emre'nin şiirine bakabiliriz.

### **Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd: Şiirde “Mutlak Varlık” ve “A'yân-ı Sâbite” Görüşü**

Yûnus Emre için Tanrı, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kastettiği anlamıyla, mutlak varlık (vücûd-ı mutlak) mıydı? Sorunun cevabına ulaşmak güç-

tür. Bu araştırmayı güçleştiren unsurlardan biri, meseleyi salt metafizik bir kavram hâline getirmeden, Hak için kullanabileceğimiz isim ve sıfatlarla mutlak varlık tabirini ayırıştırmadaki güçlüktür. Mesela Tanrı’ya “bir” demek ile “mutlak varlık” demek birbirinin yerini alabilir. Üstelik felsefî anlamıyla “bir” ile dinî-keâmî anlamıyla “bir” (vahid veya ahad) arasında farklılıklar tespit edilebilir. Söz gelişi “bir” felsefî-metafizik anlamıyla “ilk ilke”yi gösteren -selbî bile olsa- bir isim iken, dinî anlamında O’nun bir niteliği olabilir. Ya da Tanrı için kullanacağımız herhangi bir isim, mutlak varlık hakkında bir belirsizliğe yol açabilir ve bu metafizik tabirin içerdii anlamları dikkatten uzaklaştırabilir. Bu itibarla Tanrı’yı bir zamirle ifade etmek, O’nu bir zat saymak veya herhangi bir şekilde kendisine atıf yapabileceğimiz bir isimle veya nitelikle göstermek ilk ilkenin yerini alabilen nitelermelerdir. Sûfîler bu nedenle Tanrı’nın isimleri üzerinde dururken bu konuları ele almışlardır.<sup>9</sup> Öte yandan dikkat çekmemiz gereken bir husus şudur: Tanrı’ya mutlak varlık demek de bir belirsizlik taşır. Bu belirsizlik, “varlık” tabirinin “mutlak” ile nitelenmesinden de anlaşılabilir. Mutlak ile varlık tabiri arasında bir çelişki vardır. Çünkü “mutlak” kelimesiyle bir selbden (olumsuzlama) söz ederken “varlık” demekle de selbedilen şeyin ispatından söz ederiz. Sûfîler bu husus üzerinde durarak Tanrı’ya hangi anlamda mutlak varlık diyebileceğimizi ele almışlardır. Nablusî’nin dikkat çektiği husus, varlık tabirinin sadece belirsiz ve bilinmez bir şeyi ifadelendirme teşebbüsünde seçilen bir kavram olmasıdır. Bu yönüyle “bir”, “varlık”, “zat”, “sebeup” vb. aynı anlamda kullanılarak belirsizliği ifade eden ilk terimler olarak düşünülebilir. Yûnus Emre’nin şiirlerinde Tanrı için kullanılan “Hak”, “Hudâ”, “Zat”, “Çalab”, “İlâh” vb. pek çok isim mutlak varlık ile aynı bağlamda kullanılmış sayılabilir.<sup>10</sup> Fakat buradan -İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin anlayışıyla- metafizik bir sonuç çıkartılmış mıdır, sorusu belirsiz kalır. Aslında bu belirsizlik, daha önce dikkat çektiğimiz üzere, ilk sûfîlerin “fenâ” anlayışları ile vahdet-i vücûd arasında ortaya çıkan benzerliği tespitteki güçlülle biridir. Çünkü İbnü’l-Arabî ve takipçileri Tanrı’ya “mutlak varlık” dedikten sonra -hangi anlamda olursa olsun- bu kez “varlık” terimine dikkat çekerler ve onu Hak ile bütün var olanları ortak paydaya dönüştürürler.

Mutlak varlık tabiri, İbn Sînâcî anlamıyla, metafizik bilginin imkânıyla yakından irtibatlı bir ifadelendirmediir. Başka bir ifadeyle mutlak varlık, zorunlu olarak metafizik bilginin imkânını savunarak Tanrı’yı, âlemi-in-sanı ve Tanrı-âlem arasındaki irtibatı açıklanabilir ve bilinebilir kabul eder.

9 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 31 vd.

10 Misal olarak bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 135, 139, 156, 257.

Sûfîlerin yaratılış fikri, hangi terimi kullanırlarsa kullansınlar, esas itibarıyla var olan ile var eden arasındaki benzerliğin açıklandığı ve sürdürüldüğü bir “sudûr teorisi” olarak kendini gösterir. Mutlak varlık tabirini kullanmak, bizi merkezinde sudûrun bulunduğu bir yaratılış teorisine ulaştıracak düşünce tarzına yönelmek demektir. Sûfîler -ki özel olarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerini kast etmekteyiz- İslâm filozof ve kelâmcılarının daha önce ele aldıkları Tanrı-âlem irtibatını yeni bir yaklaşımla ele almış, bu yaklaşımı ise Hak için mutlak varlık ifadesini kullanmanın tutarlı bir yorumuna dönüştürmüşlerdir. Söz gelişi Konevî, yaratmanın -ki bunun için kullanılan terimlerin bir değeri yoktur; esas olan sudûr, yaratma, zuhur vb. gibi terimlerin anlam kazandığı yapının bizzat kendisidir- bir anlamı olması gerektiğini belirtirken, bu anlamı Yaratıcı'nın mümkününe “varlık vermesi” olabileceğini söyler. Yaratmayı “varlık vermek” diye yorumlamak, sonuçta “var olan” ile mutlak varlık arasındaki irtibatı temellendiren bir yorumu benimsemek demektir. “Yaratmak”, “varlık vermek” demek ise, dikkatimizi yine mutlak varlık tabirine döndürmemiz gerekir. Çünkü mümkününe -yaratılmamış ezeli mahiyetler- varlığı veren mutlak varlıktır ve kendinden çıkan şeyle -varlık tecellisi- mümkün O'na bağlanır. Mutlak varlık tabirini kullanmak, Tanrı için sadece bir isimden veya sıfattan söz etmek demek değildir. Böyle olsaydı, vahdet-i vücûda bu kapsamda yöneltilen eleştiriler bütünüyle anlamsız hâle gelirdi. Mutlak varlık demek, Tanrı-âlem irtibatını açıklayan yaratılış teorisini esastan değiştiren bir anlayışı kabul etmeyi gerektirir. Öyleyse Yûnus Emre'nin bu tabiri metafiziksel bir anlamda kullanıp kullanmadığını şimdilik boşlukta bırakmalıyız.

Bu durumda ikinci soruya eğilmemiz gerekir. Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, vahdet-i vücûdu esas anlamıyla bir teoriye dönüştüren şey, bu ikinci konudur. Yûnus Emre'nin ilk ilke hakkındaki görüşlerinin kendisine göre yorumlayabileceğimiz “mi'yar”, ikinci ilke hakkındaki görüşleri olacaktır. İkinci ilke, “a'yân-ı sâbite” şeklinde terimleştirilen ve eşyanın ilâhî bilgedeki durumları hakkındaki teoridir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ana sorunu, Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktı<sup>11</sup> ve bu noktada sorun, Tanrı ile âlem veya kadîm ile yaratılmışın veya zamanlının ilişkisinin çözümünde odaklanmıştı. Acaba kadîm ve zaman üstü olan ile zaman içinde olanın ilişkisini nasıl açıklayacağız? Bu ilişkinin izahı, bazen yaratılış bazen vahyin kadîmliği-hâdisliği sorunu olarak kelâm ve felsefede ele alınmış bir meseleydi. Her durumda zamanlı ile zaman üstünün ilişkisini açıklamak, dinî

11 bk. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 11.

düşüncenin en temel sorunu ydu. Mu'tezile ile Eş'arîler, Tanrı'nın sıfatları üzerinde tartışırken, esas itibariyle bu sorun üzerinde tartışmaktaydılar. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Mu'tezile ile Eş'arîler'in sürdürdüğü bu tartışmayı farklı bir noktaya taşıyarak, dinî düşünceye yeni bir boyut kazandırmışlardı. O da a'yân-ı sâbite, yani eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatleri görüşü ekseninde dile getirilen imkân-vücûb, hâdis-kadîm, Hak-âlem ilişkilerinin yeniden yorumlanması demektir. Öyleyse a'yân-ı sâbite meselesini ele almak, Tanrı'da sıfatlar sorununu, yaratılışı, kadîm ile hâdis ilişkisini, vahyin özelliği sorununu vb. pek çok meseleyi ele almak demektir. Bu bağlamda sorumuz şudur: Yûnus Emre'nin bir a'yân-ı sâbite teorisi var mıdır veya şiirleri bu teoriye dönük olarak yorumlanabilir mi? Tanrı'nın âlemlerle irtibatı, her yerde bulunması, eşya ile beraberliği, onları her an var etmesi ve yok etmesi (tecdîd-i halk ve teceddüd-i emsâl), âlemdeki bütün fiillerin kaynağının Allah olması, yaratılışın sevgiden kaynaklanması, vatan-ı aslî gibi düşünceler a'yân-ı sâbite teorisinin ortaya çıkardığı alt konulardır. Ancak bütün bunlardan daha önemli bir konu, âlemin kadîmliği meselesiydi. Hemen belirtmeliyiz ki sûfîler, filozof ve kelâmcılardan kısmen ayrılarak, âlemlerle ilgili herhangi bir meseleyi insana odaklayarak ele almayı yeğlemişlerdi. Bu durumda sûfîlerin ana konusu, insanın ezeliyeti meselesi hâline gelmiş ve soru şöyle sorulmuştur: İnsan ezeli bir varlık mıdır? Binaenaleyh bu sorunun cevabı, vahdet-i vücûd ile ilgili herhangi bir araştırmanın ayrılmaz parçası kabul edilmelidir.

Yûnus'un insanın ezeliyeti hakkında pek çok mısraı bulunduğunu belirtmeliyiz. Mesela bir mısraında şöyle der:

*Yogıdı bu barigâh varıdı ol padişâh*

... ..

*Âdem yaratılmadan can kalıba girmeden*

*Şeytan la'net olmadan Arşıdı sayvan bana<sup>12</sup>*

Bu beyit insanın ezeliyeti fikriyle yorumlanabilir. İlk beyit, Hz. Peygamber'in, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" anlamındaki bir hadisin ifadesi olarak yorumlanabilir. Hadis, İbnü'l-Arabî'nin pek çok ve-

12 Yûnus Emre, *Divan*, s. 56; benzer bir beyit için ayrıca bk. s. 236. "Ben bu cihana gelmedin sultan-ı cihandıydum" ya da "Ezeli bu ışık ben bu mülke sürüp geldim / Biridüm anda şeksiz uş yine bire geldim" der (*Divan*, II, 242). Devamında ise "Ben ezelden vardım, mâşuk ile yândım / Hak beni veribidi âlemi göre geldüm" "Et ü deri büründüm geldüm size göründüm / Adımı Âdem kodum andan zuhura geldüm" der (*Divan*, II, 243). Benzer bir ifade için ayrıca bk. II, 250).

sileyle atıf yaptığı ve ondan önce de “fenâ” düşüncesini ele alırken önceki sûfîlerin atıf yaptıkları bir hadistir. Bu bakımdan şiirin ilk kısmı, Hakk’ın âlemden önceliğini kabul etmekle yeni bir bilgi vermez ve mutlak varlık tabirini kullanmakla ilgili söylediğimiz belirsizlik burada da kendini gösterir. Yûnus, İbnü’l-Arabî’nin hadiste geçen “kâne” ifadesini bir fiil olarak mı kabul eder ve “Âlem yoktu, sonra var oldu mu?” der. Yoksa “kâne” İbnü’l-Arabî’nin söylediği gibi -ki İbnü’l-Arabî bunu Sibeveyh’in görüşü olarak aktarır-<sup>13</sup> varlık durumu mu bildirir? Bu durumda hadis, “Allah vardır, O’nunla birlikte başka şey yoktur” anlamında yorumlanırdı ki, bu yorum vahdet-i vücûda uygundur. Yûnus’un bu konuda ne düşündüğünü tespit edemiyoruz. Ancak sonraki beyitte Yûnus, insanın zaman içinde bedensel yaratılışı ve hakikati itibariyle var oluşu (sübût) arasındaki tezada dikkat çekerek insanın ezeli bir hakikate sahip olduğunu vurgular. Nitekim başka pek çok mısra da buna dikkat çekmiştir. İnsan ezeli hakikatiyle tarihsel-bedenî varlığını önceler. Bu bağlamda sûfîler, “Ben nebi idim, Âdem henüz toprak ile su arasındayken” anlamındaki bir hadisi aktarırlar.<sup>14</sup> Hadis, Hz. Peygamber’in ezelde nebi olduğuna gönderme yapsa bile, Hz. Peygamber’in hakikatinin bir “ayn-ı sabite” olduğunu dikkate alırsak -ki bu görüş, sûfîlerin varlık anlayışlarını bilhassa Hıristiyanların Mesih’in tabiatı hakkındaki teorilerinden ayırtıran çok önemli bir yorum farkıdır- bir a’yân-ı sâbite fikrine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda her insan, Âdem yaratılmazdan önce bir hakikate sahipti ve bu hakikat ilâhî ilimde “sabit olmak” ile sınırlıydı. Yûnus’un “Âdem yaratılmazdan önce arşta bulundum” demesi bu anlama gelir. Başka mısralarda bu düşünce daha ayrıntılı hâle gelir:

*Çarh-ı felek yok idi  
Canlarımız var iken*

Bu düşünce, “Allah vardı (veya vardır) ve O’nunla birlikte bir şey yoktu (yoktur)” anlamındaki hadise eklenen ve a’yân-ı sâbiteye gönderme yapan, “Hakikatler sabitti, onlarla birlikte başka bir şey yoktu”<sup>15</sup> düşüncesiyle paralel görünmektedir. Çünkü burada insan hakikatinin feleklerin ve zamanın yaratılmasından önce varlığından söz edilmektedir. Bu bağlamda mısra da feleğin zikredilmesi önemlidir, çünkü felek, bilhassa kuşatıcı büyük fe-

13 bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), VIII, 397.

14 bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 61.

15 bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), I, 181.



lek, zamanın kaynağıdır.<sup>16</sup> Zaman, büyük feleğin hareketiyle meydana gelir. “Ezelî ve kadîm”in mukabili olarak hâdis, bu zaman içinde var olmak demektir. Yûnus Emre, feleğin hareketinden önce var idik demektedir. Başka bir ifadeyle insan, feleğin hareketiyle meydana gelen zamandan önce var idi. Sûfîlerin zaman anlayışları İslâm filozoflarının zaman anlayışları ekseninde geliştiği gibi, bazı terimlerin ve ayrıntılı konuların öne çıktığını görmekteyiz. Söz gelişi İbnü'l-Arabî, zamanla aynı anlamda olmak üzere sermed, dehr gibi terimler kullanır ve farklı zaman ölçülerinden söz eder. Bu görüşlerini açıklarken genellikle “Allah dehrdir”, “Allah katında bir gün sizin saydıklarınızla elli bin senedir” gibi farklı zaman anlayışlarına işaret eden âyet ve hadisleri yorumlar. Zaman meselesi, sûfîlerin olduğu kadar, bütün Müslüman düşünürlerin de büyük sorunlarından biriydi. Çünkü başta ilâhî kelâmın tabiatı olmak üzere, Tanrı ve sıfatları meselesi, Tanrı-âlem irtibatı, Tanrı'ya fiil izafesi vb. sorunlar, zamanla ilgilidir. Bu yönüyle başta Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere, İslâm filozofları, Tanrı'yı tenzih etmek istemişken Eş'arî kelâmcıları ve bilhassa ilk dönem sûfîleri Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere ilâhî sıfatlar görüşünü savunmuşlardı. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise Eş'arîler'i belirli noktalarda eleştirmiş olsalar bile, nihayetinde onların görüşlerine yakın görüşler ileri sürmüşlerdi. Her hâlükârda zaman meselesi, dinî düşüncenin temel sorunlarından biriydi ve kadîm ile hâdis veya zamanlının ilişkisi, bu sorunun en önemli yansıma alanıydı. Yûnus, zamanda var olmayı, yani hudûsu önceleyen bir hakikate sahip olduğumuzu belirtirken şöyle der:

*Biz ol vakit dost idik Azrâil aġyâr iken*

Melekler arasından bilhassa Azrâil'in zikredilmesi, anlaşıldığı kadarıyla, ölümlülük ile zaman arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. Çünkü ölüm, zamanda var olan beden ile ezeli ruhun terkinin bozulmasından başka bir şey değildir. Bunun devamında söylediği mısra ise sûfîlerin varlık mertebeleri fikrinde birinci ve ikinci taayyün mertebeleriyle anlattıkları bazı düşünceleri hatırlatır:

*Nice yullar biz onda cem' idik can katında*

“Cem”in bir birlik türü olduğunu ve vahdâniyete karşılık geldiğini hatırlamalıyız. Birlik türleri ve bunun için kullanılan kavramlar vahdet-i vücûdun en önemli konularından biriydi. Mesela vahdet-i vücûdun ilk kısmını

16 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 119.

oluşturan “vahdet” teriminin, bütün birliklerin kaynağı olarak yorumlanan bir birlik olduğunu hatırlamalıyız. Kâşânî bu terimi vahdet-i sevaiyye veya menşeü'l-ıtibârât diye zikreder.<sup>17</sup> Bunun anlamı, vahdetin birliğin farklı türlerinin kaynağı olmasıdır. Bu yönüyle salt birlik anlamındaki ahadiyet ile görelî bir birlik türü olan vahdâniyyet bu birlikten çıkar ve her ikisinin vahdet ile ilişkisi aynıdır. Öyleyse vücuda eklediğimiz vahdet tabiri, vahdâniyyet veya vâhidiyet ile ahadiyetin kendisiyle eşit ilişkiye sahip olduğu bir birliklerdir.<sup>18</sup> Vahdâniyyet anlamında kullanılan başka bir terim de cem' terimidir. Cem', bütünlük veya toplam diye karşılayabileceğimiz bir anlama sahiptir ve Yûnus Emre'nin terimi bu anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Acaba “toplam” ne demektir? Her şeyden önce hatırlanması gereken terim, cem'in zıddı olarak kullanacağımız “fark”tır. Fark; ayrılmak, başkalaşmak -ki gayr de bu anlamdadır- demektir ve bir önceki mısradaki Azrâil'in ayyar olmasından söz eden mısradaki geçtiği üzere başkalık, cem'in zıddıdır. Öyleyse burada Yûnus Emre, bir mertebeden söz etmektedir ve o mertebede başkalık ve farklılık yoktur. Cem' ve fark, ilk sûfilerin birbirini tamamlayan terim çifti olarak kullandıkları terimlerden ve genellikle sâlikin yaşadığı bir hâl olarak Allah ile yakınlığını anlatır. Cem', kulun kendisini ve yükümlülüklerini görmediği bir fenâ hâlidir. Bu hâldeyken sâlik sadece Rabb'ini ve O'nun kendisinde tasarrufunu görür. Bu yönüyle cem' hâli, aşılması gereken bir hâldir ve kul cem' hâlinin ardından farka dönerek ibadet ve yükümlülüklerini yerine getirmeyi sürdürür. Yûnus Emre'nin cem' terimini kullanması, bu ilk anlamından bütünüyle irtibatsız sayılamaz. Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri için de hiçbir terim ilk anlamından bütünüyle kopmaz. Ancak onunla tam olarak aynı anlamda kullanıldığını da söyleyemeyiz. Çünkü Yûnus Emre, ilk sûfilerde gördüğümüz gibi bir hâlden değil, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde olduğu gibi bir varlık durumundan söz etmektedir ve yaratılış öncesine gönderme yapmaktadır. Yûnus Emre'nin cem' terimini İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle aynı anlamda kullandığını söylemek gerekir. Hâl böyle ise, “cem' olmak” ne demektir?

Terim İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık mertebeleri fikriyle açıklanabilecek bir muhtevaya sahiptir. Varlık mertebeleri mutlak varlığın belirli mertebelerde taayyün ederek farklı suretlerde görünmesi ve zuhuru fikrine dayanır. Bu yönüyle mertebeler farklı sayılarda tasnif edilmiş olmakla birlikte, ana özellikleri sürekli korunduğu gibi, bütün mertebelerin sadece Hakk'ın mazharı oldukları ısrarla vurgulanmıştır. Dikkat çekmemiz gereken husus,

17 bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 38.

18 bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 575 vd.

“mutlak” tabiriyle “mertebe” arasındaki çelişkidir. Mutlak, mertebelerde bulunmayan veya taayyün etmeyen demektir. Mertebelerden söz etmek ise, zorunlu olarak, mutlakın sınırlanmasından ve taayyününden söz etmek demektir. Mutlak varlığın kendinden kaynaklanan bir sebeple taayyün etmesi, ilk taayyün mertebesinin ortaya çıkması demektir. Sûfîler bu taayyünün mutlakın kendinden kaynaklanması üzerinde önemle durur ve kelâmcılar ile filozofların Tanrı'da irade meselesiyle ilgili dile getirdikleri bazı düşünceleri tahlil ederler. Meselenin ayrıntısına girmeden şunu söylemeliyiz: Sûfîler bu konuda görüşlerini açıklarken iki husus üzerinde dururlar. Birincisi, Tanrı'ya insanın değer yargılarından hareketle “irade” veya zorunluluk niteliklerini yüklemenin birbirinden farklı olmadığıdır. Bununla birlikte, ilâhî edebi dikkate aldıklarında, Tanrı'ya zorunluluğu yüklemekten uzak dururlar ve bu durumda kelâmcıların diline yaklaşır, Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğunu ifade ederler. Sûfîlerin dikkat çektikleri ikinci husus ise Tanrı bakımından taayyün sürecinin anlamını anlatır. Buna göre var oluşta bir gaye aranmalıdır ve bu gaye Tanrı'nın kemallerinin bilinme arzusundan başka bir şey değildir. Bu konudaki düşüncelerini anlatmak üzere “bilinmek istenen gizli hazine” tabirini sıkça kullanırlar ki, Yûnus Emre başta olmak üzere, sûfî şairlerde bu düşüncelere sıkça rastlarız. Öyleyse mutlak varlık, kendinden kaynaklanan bir arzuyla bilinmek istemiş ve bunun için de varlık mertebelerinde taayyün etmiştir. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler ilk mertebe üzerinde önemle durmuşlardır ki, Yûnus Emre'nin yukarıda zikrettiğimiz mısraı, bu mertebeye irtibatlı olarak yorumlanmalıdır. Bunun nedeni birinci mertebenin Tanrı'nın bilgisinin mertebesi olmasıdır.

Tanrı'nın bilgisinin ilk mertebe sayılması, bu bilginin neyle ilgili olduğu sorusunu cevaplandırmayı gerektirir. Gerçekte Tanrı neyi bilmiştir? Bu sorunun iki cevabı vardır: Birincisi, Tanrı'nın kendisini bilmesidir. Bu yönüyle Tanrı'da bilgi, bir niteliktir ve daha önce kelâmcıların ileri sürdüğü gibi, bu nitelik O'nun ne aynı ne de O'ndan başkadır. Sûfîler, Eş'arî kelâmcıların ileri sürdüğü bu düşüncüyü benimserler; fakat onu daha ileri bir noktaya taşıyarak bu kez bilginin ikinci konusunu tespit ederler. Tanrı, kendisi hakkındaki bilgiyle her şeyi bilmiştir. Başka bir ifadeyle, Tanrı kendini bilirken veya kendi hakkındaki bilgisiyle âlem diye isimlendirdiğimiz kendi dışındaki her şeyi de bilmiş olmaktadır. Öyleyse bu birinci mertebeye -ki onu ikinci mertebe diye isimlendirmek de mümkündür- iki bilgi türünü birden dikkate alarak bakmak zorunludur. İki bilgi türüyle bu mertebeye baktığımızda, sûfîlerin eşyanın ilâhî bilgide bulunuşu hakkındaki düşüncelerini açıklamak için kullandıkları bir terime ulaşırız. Bu terim, a'yân-ı sâbite terimidir

ve daha önce de dikkat çektiğimiz üzere vahdet-i vücûdu belirgin bir teoriye dönüştüren en önemli husus, bu terim ve onunla ilgili düşüncelerdir.

A'yân-ı sâbite'nin iki yönü üzerinde durabiliriz: Birincisi, a'yân-ı sâbite, ilâhî isimler/sıfatlar konusunu incelemeyi gerektirir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbiteden söz etmek, bilhassa kelâmcıların sıfatlar-zat hakkındaki görüşlerini de içerecek şekilde, kapsamlı bir ilâhî sıfatlar-isimler teorisinden söz etmek demektir. Bu durum, ilk taayyün mertebesinin "Hakk'ın kendisini bildiği", "bilgi mertebesi" olmasıyla izah edilebilir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite kelâmcıların, bilhassa Eş'arîler'in ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleriyle paralel bir şekilde açıklanabilir. Fakat a'yân-ı sâbite hakkında bilinmesi gereken ikinci yön, vahdet-i vücûdu "vahdet-i vücûd" yapacak şekilde ilâhî sıfatlar ile mümkünlerin hakikatlerinin ilişkisidir. Başka bir ifadeyle, a'yân-ı sâbite, aynı zamanda eşyanın hakikatleri demektir ki, onu daha önceki Müslüman düşünürlerin farkına varmadıkları ayrıcalıklı bir teoriye dönüştüren yönü budur. Eşyanın ilâhî bilgide nasıl bulunacağı açıklanması güç bir sorundur. Çünkü hangi yaklaşımı benimsersek benimseyelim, sonuçta birtakım açmazlarla karşılaşırız. Nitekim kelâm ekollerinin yaklaşımlarında bu sorunlar kendini gösterir. Ancak sûfîler, dışta var olmak ile Tanrı bakımından ve Tanrı için var olmak durumlarını ayırt etmek üzere bir terim aramışlar ve "sübût" terimiyle eşyanın ilâhî bilgide bulunabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>19</sup> A'yân-ı sâbite'ye eşyanın hakikatleri olarak baktığımızda, ortaya çıkan sorunlardan biri şudur: Daha önce kelâmcılar, ilâhî sıfatlar ile "zat"ın ilişkisini açıklarken taaddüt fikrine yol açmamak üzere "onun ne aynı ne gayri" şeklinde bir ifade geliştirmişlerdi. Bu kez sorun, a'yân-ı sâbitenin birbirleriyle ve sıfatlarla ilişkisinin açıklanmasında ortaya çıkar. Daha doğru bir ifadeyle biz, zat ile sıfatların ilişkisini açıkladığımız yöntemle, bu kez a'yân-ı sâbitenin sıfatlar ile ve aynı zamanda birbirleriyle ilişkisini açıklamamız gerekir. Bunun için sûfîler, a'yân-ı sâbitenin öncelikle cem' hâlinde bulunduğunu, başka bir ifadeyle, birbirinden temeyyüz etmemiş hâlde bulduklarını söyler. Bu, a'yân-ı sâbitenin ilk zuhurudur ve yedili varlık mertebeleri tasnifinde birinci mertebeye karşılık gelen mertebedir. Yûnus Emre'nin "cem' hâlinde idik" dediği a'yân-ı sâbitedeki bu "birlik hâli" olmalıdır. Bu mertebede a'yân-ı sâbite arasında temeyyüz, teşahhus ve herhangi bir farklılaşma yoktur. Her şey birdir ve bu durumda bir "toplam birliği"nden söz ede-

<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*'de, "Eşyayı yokluktan ve yokluğundan izhar eden Allah münezzehdir" der. Bu ifade varlık ile yokluk arasında ara bir durum olarak -sadece Tanrı'nın bilgisi bakımından, yoksa sûfîler Mu'tezile'yi varlık ile yokluk arasında ara durum kabul etmiş olmakla eleştirir- sübût terimine gönderme yapar. bk. *Fütühât-ı Mekkiyye*, I, 15.

riz. Böyle bir yaklaşım, sûfîlerin özellikle bilgi görüşü olmak üzere, âlemdeki varlıklar arasındaki ilişkiler, nefsin bilginin ilkesi hâline gelmesi, ilk sûfîlerin “şathiyyât” kabilinden dile getirdiği düşünceler, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiği ilâh-ı mutekad görüşü gibi pek çok konuyu açıklar. Çünkü a'yân-ı sâbiteyi cem' hâlinde bir saydığımızda, her birinin ötekini içerdiğini ve onun özelliğini taşıdığını da kabul etmemiz gerekir. Bu yönüyle tek bir ayn ve onun mazharı olan insan, bütün âlemi ilkesel olarak içerir ve onlar hakkındaki bilgiyi kendinden elde eder. Aynı zamanda her insan hakikati, kemale erdiğinde “her şey” hâline gelebilir. Bu yönüyle eşya hakkındaki görüşümüz, zorunlu olarak, ilâhî sıfatlar ve daha özel olarak mümkünlerin hakikatleri anlamındaki “a'yân-ı sâbite” hakkındaki görüşümüzün bir neticesidir. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Kasî'nin ilâhî sıfatlar hakkındaki iptidai düşüncesini kapsamlı bir düşünceye dönüştürmüş ve eşyanın birbiriyle irtibatını açıklayan bir düşünce olarak yorumlamışlardır. Yûnus Emre'nin âlem ve özel olarak insan hakkındaki genel iyimserliğinin kaynağı, hiç kuşkusuz, bu mertebedeki birliktir. Söz gelişi Yûnus şöyle der:

*Hakkı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir*<sup>20</sup>

Bu mısra, çoğalma ve farklılaşmanın arizî ve geçici olduğuna dikkat çekerken, asıldaki birliği hatırlatır. Başka bir mısra, bu düşüncüyü daha iyi açıklamaktadır:

*Ne oğul vardı ne kız vâhid idik onda biz  
Komşuyduk cümlemüz nur tağın yaylar iken.*<sup>21</sup>

Burada “vâhid” (bir) daha önce geçen cem' ile aynı anlama gelir ve a'yân-ı sâbitenin birliğine işaret eder. Başka bir şiirinde ise şöyle der:

*Evvel kadimden geldim yer gök yaratılmazdan  
Arş kürsü levh ü kalem hiç dahi anılmazdan*

Bu mısra insanın hakikati bakımından ilk olmasıyla âlemde zuhur eden son varlık olması arasındaki ilişkiyi anlatır.<sup>22</sup> Vahdet-i vücûdu benimseyen

20 Yûnus Emre, *Divan*, II, 149

21 Yûnus Emre, *Divan*, II, 326

22 Bu düşüncenin bir yönü de ilâh-meluh ilişkisinde ortaya çıkar. İlah ezelden beri ilâhtır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu ezeliğin meluh diye isimlendirdikleri yaratılmışın ezeliğini de gerektirdiğini düşünür. Yûnus Emre'nin de buna dikkat çektiğini görmekteyiz ki, bu düşünce onun İbnü'l-Arabî'deki ilâh-meluh arasındaki görelilik ilişkisini kabul ettiğini göster-

sûfîler, bu tezada büyük önem vermiş, ilk olmak ile son zuhur etmek arasındaki ilişkileri izah etmişlerdir. Hakikat bakımından ilk olmak, esas itibarıyla, insanın gaye ve maksat olması demektir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemi yaratmasında belirli bir gaye vardır ve bu gaye âlemin varlığını önceler. Bu gaye Tanrı'nın kendisini bilmesidir. Fakat bu bilmenin iki derecesinden söz etmek gerekir. Birincisi Tanrı'nın kendisini kendisinde bilmesi iken, ikincisi Tanrı'nın kendisini bir mazharda bilmesidir. Bu ikinci bilme tarzı, âlemin varlık sebebidir ve ancak âlemlerle gerçekleşebilir. Burada âlem içinde insanın özel bir yeri vardır ve gerçekte bu bilme süreci ancak insanla tamamlanabilecektir. İnsanın hakikat bakımından ilk olması, bu demektir. Allah kendisini ancak insan vasıtasıyla ve insanda bilebilir. Öte yandan önce ile sonra gelen arasında kurulan ilişki, İbn Sînâ'nın dikkat çektiği üzere, ilk olanın sonra geleni içermesi şeklindedir.<sup>23</sup> İnsanın âlemdeki her şeyden daha fazla bilgi imkânlarına sahip olmasının nedeni budur.

Başka bir mısra ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde merkezî bir yer tutan a'yân-ı sâbite ile ilâhî sıfatlar arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Bu ilişki, Eş'arîler ile Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar hakkındaki tartışmalarına İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaklaşımı şeklinde görülebilir. Mu'tezile Allah ile birlikte kadîm sıfatları düşünmenin taaddüd-i kudemâ, yani kadîmlerin çoğalması anlamına geleceğini ileri sürerek ilâhî sıfatları reddetmişti. Bu anlamıyla Mu'tezile'nin ana meselesi, tevhidin temellendirilmesiydi ve sıfatları ezeli saydığımız sürece tevhide ulaşamayacağımızı düşünmekteydiler. Eş'arîler ise meseleye daha farklı yaklaşmışlardı. Onlar, Tanrı'nın sıfatları olduğunu kabul etmediğimiz sürece, Tanrı-âlem irtibatını açıklamanın mümkün olmadığını ileri sürmekteydiler. Ancak Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmek zorunlu olarak onların bir tür kıdem özelliğine sahip olması demektir ve Mu'tezile bu konuda haklıydı. Eş'arîler, zat ile sıfatlar arasında bir ayırım koyarak, bu kadîmliği bir ölçüde zat lehinde bozmuşlardı. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ilâhî sıfatlar ile a'yân-ı sâbite arasında kurdukları bir ilişkiyle bu sorunu aşmak istemişlerdi. Bu düşünce a'yân-ı sâbitenin bir yandan ilâhî sıfatlar, öte yandan eşyanın hakikatleri demek olmasına dayanır. Her şeyden önce, bütün düşünürlerin çözmek istediği sorunun çokluğunun birlikle ilişkisini açıklamakta düğümlendiğini söylemeliyiz: Birlik mertebesinde nasıl bir çokluk olabilir? İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin soruya verdiği cevap, “bir

---

rir: “Kul padişahsız olmaz, padişah kulsuz değil, sultan hemişe sultan, kul hemişe kuldu.”  
Ve “Tanrı kadîm kul kadîm, ayrılmadum bir adım” derken bu düşünceye işaret eder. bk. *Divan*, II, 212.

23 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005), I, 25 vd.; II, 100 vd.

içinde çok” ya da “birlikteki çokluk” terimiyle açıklanabilir. Birlikte çokluk veya çokluk içindeki birlik terimleri, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin asıl ile arızî olanın ilişkisini açıklarken ulaştıkları merkezî bir terim olarak ortaya çıkar ve varlığın bütün türlerinde kendini gösterir. Bu yönüyle, “Birliksiz çokluk, çokluksuz birlik olmaz” veya “birlik her şeyi ayakta tutandır” gibi nispeten felsefî ifadelerden “halk içinde Hak ile olmak” veya “halk içinde yalnız kalmak” (halvet der-encümen) gibi daha yaygın ifadelere kadar farklı derecelerde bu düşüncenin tezahürlerine tanık oluruz. Bütün bu düşünceler, esas itibariyle, ilâhî zat ile sıfatları arasındaki ilişkinin asıl, bütün varlığın ise bu “asla göre” ortaya çıkan bir fer olmasının sonuçlarıdır. İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi, “bir” demek sürekli zata işaret ederken, çokluk sıfatlardan söz etmek demektir. Ancak a'yân-ı sâbitenin bir yanıyla ilâhî sıfatlar, öte yanıyla mümkünlerin hakikatleri demek olduğunu söyledik. Üstelik ayn-ı sâbite, ilâhî sıfatların mazharlarıdır ve bu nedenle de onlar bir olan şeylerdir. İbnü'l-Arabî, eşyadan her şeyin var olmasıyla onun birlik özelliğine sahip olmasını birbiriyle irtibatlı olarak açıklayıp bu durumu sebep-sonuç ilişkisi şeklinde yorumlar. Var olmak, aynı zamanda bir olmak demektir ki, daha önce İbn Sînâ'dan aktardığımız varlık ile birlik arasındaki ilişki, bu düşünceye kaynaklık edebilir. Yûnus Emre:

*Bu cihana gelmeden mâşuk ile bir idim  
Kul huve'llah sıfatlı bir bî-nişan nur idim<sup>24</sup>*

Bu cümle, Yûnus'un a'yân-ı sâbite düşüncesini bütünüyle kabul ettiğini gösterir. Çünkü burada Yûnus, hem mâşuk ile -ki mâşuk nitelemesinin daha önce işaret ettiğimiz bilinmek isteyen gizli hazine ifadesine gönderme yaptığını söylemeliyiz- bir olmak ve ardından söylenen “kul huve'llah sıfatlı bir bî-nişan nur” olmak, birbiriyle aynı anlama gelebileceği gibi bir sebep sonuç ilişkisiyle “Bir'den bir çıkar” ilkesiyle de açıklanabilecek bir düşünceyi hatırlatır. İbnü'l-Arabî, “Bir'den bir çıkar ilkesini farklı bağlamlarda yorumladıktan sonra, en nihayetinde “bir”den çıkan her şeyin bir olduğunu söyler. Bu düşünce, âlemin Tanrı'ya ne şekilde “alâmet” olabileceği meselesi başta olmak üzere, pek çok konuyu izah eden bir düşüncedir. Burada sadece konunun “her şeyin bir olması” hakkındaki düşünceyle ilgisi üzerinde duralım:

İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Atâhiye'nin, “Her şeyde bir âyet var, O'nun bir olduğuna delil” şeklinde çevirebileceğimiz mısraını yorumlarken, bu âyetin anlamını tahlil eder. Acaba her şeydeki alâmet ve âyet nedir? Sorunun cev-

24 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 304.

bi, Yûnus Emre'nin "kul huvellah sıfatlu bir bî-nişan nur" mısraında bulunur. Hiç kuşkusuz Tanrı'nın en temel özelliği birliktir ve birlik, basitlik ile eş anlamda kullanılır. İslâm filozoflarının ve kelâmcıların en çok tartıştıkları konu, bu basitliğin bileşikliğe nasıl kaynak olabileceğinin açıklanmasıydı. İslâm filozoflarının Tanrı'yı "varlığı zorunlu" diye niteleyip selbî sıfatların dışında O'na nitelik izafe etmeyişleri, birlik ile basitliğin özdeşliğinin icbar ettiği bir neticeydi. Tanrı basit -mutlak bir- âlem bileşik -çok- ise, âlemin O'ndan meydana gelmesi nasıl açıklanabilir? Yûnus Emre'nin bu mısraının İbnü'l-Arabî'nin "bir"den bir çıkar ilkesine getirdiği yorumlardan biriyle örtüşüğünü söylemeliyiz. Sûfîler için bu konu, sadece menşe ve sebebi açıklamaya değildi; belki daha önemle üzerinde durdukları husus, bilgi sorunuydu. Başka bir ifadeyle bileşik-çok olanın basiti nasıl bileceği sorunu, sûfîlerin en önemli konusuydu. Konevî'nin metafizik bilginin ilkeleri bağlamında söylediği, "Bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez" ilkesini bu bağlamda hatırlamak gerekir. Bu ilke, "bir"den çokluğun zuhurunu izah eden, "Bir şeyden kendisine zıt bir şey meydana gelmez" ilkesiyle aynı anlamdadır ve ikinci ilke Tanrı-âlem arasındaki illet-malul ilişkisini açıklarken zikrettiğimiz ilke Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin dayanağıdır. Konevî'ye göre, iki şey arasında ortak nitelik bulunmalıdır ve bu nitelik sayesinde o iki şey arasında irtibat ve münasebet gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî, ortak niteliğin "birlik" -ya da varlık- olduğunu söyler. Bu durumda her şey "bir"dir ve ancak bu sayede "bir"i bilebilmekte ve ona bağlanabilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceye ulaşması, kolay açıklanabilecek bir mesele değildir. Burada birbiriyle irtibatlı pek çok düşüncenin bulunduğunu bilmeliyiz. Meselenin ayrıntısına girmeden şunu söylemekle yetinebiliriz: Sûfîler başından beri Tanrı'ya benzemek diye ifade edebileceğimiz bir maksadı esas alarak kişinin belirli bir terakki sonucunda "bir"i birleyebileceğini kabul etmişlerdi. Bu benzeşme sürecinde ne olmaktadır? Yûnus Emre'nin dile getirdiği aslî birliğin fiil hâle gelmesiyle, insan bilfiil "bir" hâline gelir ve "bir"i bilir. Bu durumda tevhid, insanın "bir"in birliğini idrak etmek amacıyla, riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle fiilen "bir" olması demektir. Bu noktada birlik ile kemal ve tamlık arasındaki özdeşlik de ortaya çıkar. Sûfîlerin fenâ-bekâ ile tevhid arasında kurdukları özdeşlik buradan kaynaklanır. Çünkü fenâ, insanın "kul huvellah sıfatlu bir bî-nişan nur" şeklinde ifade edilen aslî birliğinin kuvve halinden fiil hâline gelmesinden başka bir şey değildir. Yûnus Emre bu birliği başka bir yerde şöyle anlatır:

*Ol dem ki dirliğidi Hak ile birliğidi  
Ol payansız devirde ne Musi ne Tur idim.*



Ya da şu mısralarında ise bu birlik halini “ahad” birliğiyle yorumlayarak şöyle der:

*Bile idim Hazretde ol bi-kiyas kudrette  
Ne şeriküm var idi ne kimseyle yar idim*<sup>25</sup>

Sûfîlerin a'yân-ı sâbitenin en önemli tezahürü olan “ezelî insan” düşüncesini başka bir kavramla daha işlediklerini görmekteyiz. Söz konusu kavram, “elest âlemi” veya “vatan-ı aslî” kavramıdır. Elest âlemi, ruhların dünyaya hayatında var olmazdan önce ezeli bir misak ile Allah'ın birliğini kabul ettiklerine işaret eden bir kavram olarak ilk dönemden itibaren tasavvufî düşüncede yer bulmuştur. Bu konuyu ilk tahlil eden kimse, tevhid ile fenâ arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere elest ve yaratılış öncesine atıf yapan Cüneyd-i Bağdâdî'dir.<sup>26</sup> Cüneyd'e göre tevhid, elest âleminde verilen sözün bilfiil hâle gelmesinden ibarettir. Ancak bu sözün bilfiil hâle gelmesi, onu etkisizleştiren beşerî özelliklerin silinmesine bağlıdır ki, fenâ ile tevhid arasındaki özdeşlik, daha doğru bir ifadeyle sebep-sonuç ilişkisi buradan kaynaklanır. Cüneyd'e göre tevhidin “olmazdan önceki gibi olmaktır” diye tanımlanması, bu elest fikriyle fenâ-tevhid arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Cüneyd-i Bağdâdî bununla birlikte, düşüncesini açıklamak üzere yeterli bilgi vermemiştir. Ancak başka sûfîler bir yandan elest âlemi, diğer yandan vatan-ı aslî gibi iki önemli terimi sıkça kullanarak düşünceyi daha belirgin hâle getirmişlerdir. Dikkate değer husus, bu konularda dile getirilen düşüncelerin “insanın ezeliği” fikriyle irtibatıdır. Vatan-ı aslî düşüncesi, ezeli insan fikrinin bir neticesidir ve Yûnus Emre'de de görüldüğü üzere elest âlemi ile vatan-ı aslî birbirinin yerine kullanılan terimlerdir. Bu yönüyle Yûnus'un düşünceleri ile İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisi arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün görüldüğü gibi, bu ifadeler Cüneyd-i Bağdâdî'deki elest âlemi ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi de açıklar.<sup>27</sup>

*Ezelden bileydüm eleste bela dedim  
Ol kadimî denizden sel olup aka geldim*<sup>28</sup>

A'yân-ı sâbitenin kadîmliği ve yaratılmamışlığı ezel niteliğiyle anlatılabilir. Yûnus Emre bir mısraında şöyle der:

*Ezel benim ilimdir elest benim yolumdur*

25 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 305.

26 Bu konuda bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 154.

27 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 305.

28 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 299.

Bu mısraın ardından dünya hayatının değersizliğini vatan-ı aslî fikrine dayandırır.<sup>29</sup> Başka bir beyitte ise şöyle der:

*Ey kardaşlar ey yaranlar sorun bana kadayıdum  
Dinlerseniz eydiverem ezeli vatandayıdum*<sup>30</sup>

Hakk'ın eşya ile beraberliğini anlatan düşünceler vahdet-i vücûdun önemli yansımalarındandır. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun akıl tarafından savunulan tenzih ilkesi ile hayal gücünün teşbihi arasındaki dengeyle ortaya çıktığını hatırlamalıyız. Vahdet-i vücûd, içkin bir Tanrı anlayışını vurgular ve bu anlamıyla ona karşılık gelecek en önemli terim "Hakk'ın eşya ile beraberliğidir" (mâiyet-i zâtiyye). Esas itibariyle tasavvufî metinlerde vahdet-i vücûdun en önemli tezahürü, bu konuyla ilgili düşüncelerde kendini gösterir. Çünkü sûfîler, başından beri kelâmcıların ve filozofların Tanrı hakkında yaptıkları nazarî tartışmalardan yüz çevirerek sevgi ve merhamet merkezli bir Tanrı anlayışını esas almışlar, Kur'ân-ı Kerîm'in esas itibariyle bu anlayış üzerinde durduğunu savunmuşlardı. Tanrı, sûfîler için sevilen, kendisinden çekinilen, her şeyden önemlisi kendisine yaklaşılan (kurbiyet) isimleri ah-lâkî ilke olarak kabul edilen bir Tanrı'dır. Sûfîlerin tevekkül, sebepleri aşarak Allah'a itimat, zühd vb. anlayışlarının arasında sürekli bu Tanrı anlayışı olmuştur ve bütün dönemlerinde tasavvufu birbirine bağlayan en önemli anlayış bu Tanrı anlayışıydı. Bu yönüyle tasavvufî metinlerde Tanrı'nın insana yakınlığı, her an onunla birlikte olması gibi düşünceler olduğu kadar, Tanrı-insan ilişkisini bir sevgi ilişkisi şeklinde anlatan ifadeler sıkça bulunur. Sûfîlerin huzur, murakabe, rüyet, müşahede gibi düşünceleri esas itibariyle bu yakınlığı anlatır. Öyle ki sûfîler, ibadetlerin Tanrı'yı görür gibi yapılmasından başlayarak en nihayette O'ndan bilgi almak fikrini ileri sürmüşlerdi. Bütün bunlar, Tanrı'nın âlemlerle doğrudan irtibatını ifade eden içkin Tanrı anlayışının tezahürleridir. Ancak daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri, vahdet-i vücûd düşüncesini sistemli bir şekilde tahlil ederken, bu Tanrı anlayışının dayandığı bilgi anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardı. Meselenin ayrıntısına girmeden söylenmesi gereken şudur: Vahdet-i vücûd, bir tevhid yorumu<sup>31</sup> olarak kendini ifade ederken, iki temel inancın eleştirisinden hareket etmişti. Birinci eleştiri, Tanrı'yı tenzih etmeyi esas alan akılcı Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin metinlerinde bu husus önemli bir yer

29 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 243

30 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 229

31 Bu konuda bk. Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, girişinde (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), s. I, LI vd.

tutar ve bu eleştirinin muhatapları farklılık arz etse bile, sürekli olarak tenzih ilkesinden hareket eden bir anlayış sahipleri olduklarını görürüz. Bu anlayışın en önemli temsilcileri ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin esas eleştiri konusu yaptıkları ta'tîl fikrinin savunan, yani Tanrı'nın sıfatlarını reddeden kimselerdir. Bu anlamıyla ta'tîl, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, İbn Sînâ'nın metafiziğinde ateizmin yerini alır. Bu itibarla sûfîlerin metafizik anlayışları, İbn Sînâ metafiziğinin gayesini başlangıç noktası olarak belirler. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre üzerinde durulması gereken esas konu, tenzihçi anlayıştır ve bu tenzihin teşbih ile dengelenmesi vahdet-i vücûdun zorunlu bir kabulüdür. Bu durumda vahdet-i vücûd âlemlerle ve insanla irtibatı olan, insana yakın bir Tanrı anlayışını ifade eder. İnsan ile Allah arasındaki yakınlığı anlatan kurb-i nevâfil ve kurb-i ferâiz terimleri vahdet-i vücûdun bu anlayışıyla yorumlanır. Yûnus Emre'de pek çok yerde bu düşünceyi görmekteyiz. Bir yerde şöyle demektedir:

*Sensin bu gözümde gören sensin dilimde söyleyen*<sup>32</sup>

Başka bir beyitte şöyle der:

*Her gelen oldur, giden ol görinen oldur gören ol  
Ulvi vü sülfi cümleten oldur ger bana görine*<sup>33</sup>

Başka bir beyitte,

*Aşk imamdır bize gönül cemaat  
Kıblemiz dost yüzü daimdir salat*

derken bu sürekliliğe işaret etmektedir.<sup>34</sup>

İnsanın Hakk'ı araması, tenzihin bir neticesidir. Akla göre Hak, âlemden uzaktır, mümkünler ile O'nun arasında herhangi bir münasebet yoktur, insandan uzaktır vb. Halbuki teşbih, Hakk'ın insana yakın olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, burada uzaklık ile yakınlık arasındaki tezada dikkat çekerek tenzih ile teşbih arasında kurduğu ilişkinin benzerini bu terimler arasında kurar. Bu durumda Allah "uzak-yakın" olarak nitelenmelidir.<sup>35</sup> Ya da sadece

<sup>32</sup> Yûnus Emre, *Divan*, II, 58.

<sup>33</sup> Yûnus Emre, *Divan*, II, 58.

<sup>34</sup> Yûnus Emre, *Divan*, II, 65.

<sup>35</sup> Mesela bir hadisi aktarırken İbnü'l-Arabî şöyle der: "Siz Allah'ı aradığınız gibi Mele-i a'la da Allah'ı arar." Allah'ın her yerde bulunmasıyla ilgili ise şöyle der: "Dört melekten biri yukarıdan, biri aşağıdan, biri soldan, biri sağdan gelmiş; sonra her biri 'Rabb'im'in katından geldim' demiştir." bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 272.

kavramlarla meseleye yaklaştığımızda uzaklık, yakınlık; yakınlık, uzaklık demektir. Bu husus, bilhassa hicab teriminin yorumunda ortaya çıkar. Yûnus şöyle der:

*'Ey dün ü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kanda dur,  
Her kandasam anda hazır kanda bakarsam andadır.*

Ya da:

*İstemegil Hakk'ı irak gönüldedir Hakk'a turak  
Sen senliğün elden bırak tenden içeri candadır.<sup>36</sup>*

Başka bir mısradaki şöyle der:

*Her kanda ki gözün baka Çalap hazırdur mutlaka<sup>37</sup>*

Bu düşünce, vahdet-i vücûd yorumcularının, “Gördüğüm her şeyden önce/sonra Allah'ı gördüm” veya “Duyduğum her şeyden önce Hakk'ın nidasını duydum” ifadesini yorumladıkları bağlama işaret eder.

Şu mısradaki ise Hakk'ın âleme yakınlığı daha ileri bir düzeyde anlatılır ve bu kez bütün âlem Hak için bir zarf ve mazhar hâline gelir.

*Miskin Yûnus gözünü aç bak iki cihan dolu Hak.<sup>38</sup>*

Yûnus Emre vahdet-i vücûdun varlık yorumunda temel bahislerden birini teşkil eden hakikat-i Muhammediyye ile ilgili görüşlere de yer verir. Bir şiirinde şöyle der:

*Yaratıldı yer ile gök Muhammed dostluğuna  
Levlak ana delil durur onsuz yer vü gök olmadı<sup>39</sup>*

Başka bir beyitte ise şöyle der:

*Muhammed Hakk'ı bildi, Hakk'ı kendüde gördü,  
Cümle yerde Hak hazır göz gerekdür göresi<sup>40</sup>*

---

36 Yûnus Emre, *Divan*, II, 107.

37 Yûnus Emre, *Divan*, II, 108; “Çalap nurdan yaratmış canını Muhammed'in” ifadesi de nûr-ı Muhammedî kavramına işaret eder. bk. *Divan*, II, 206.

38 Yûnus Emre, *Divan*, II, 108

39 Yûnus Emre, *Divan*, II, 489; Başka bir yerde ise “Yarattı Hak dünyayı peygamber dostluğuna” der. Ayrıca bk. *Divan*, II, 22, 206.

40 Yûnus Emre, *Divan*, II, 480.

Öte yandan vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin bilgi anlayışları, nefsin bilginin kaynağı olmasından hareket eder. Bu yönüyle tasavvufun isimlerinden birinin nefsin bilinmesi anlamında “mârifetü’n-nefs” olduğunu hatırlamalıyız. Yûnus şöyle der:

*Ondan yiğrek ne vardır kişi bile kendüzin  
Kendüzin bilen kişi kamulardan ol güzün<sup>41</sup>*

Nefsin bilinmesi, “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisinde belirtildiği üzere, Allah’ı bilmenin yoludur. Bu durumda tasavvuf, gayesine göre tanımlandığında marifetullah, yani Allah’ı bilmek adını alır. Nefsin bu bilme sürecinde vasıta olması, İbnü’l-Arabî ve takipçileri tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiş; bu bağlamda bilhassa sülûkün merhalelerine dikkat çekilmiştir. Nefsi nefis ile bilmekten başlayarak nefsi Hak ile bilmek, Hakk’ı nefis ile bilmek, Hakk’ı Hak ile bilmek şeklinde ifade edilen çeşitli merhaleler vardır. Yûnus Emre bu düşüncüyü şöyle anlatır:

*Nitekim ben beni bildim dilediğim Hakk’ı buldum*

Bu mısra, “Kendini bilen rabbini bildi” anlamındaki hadisin yorumundan ibarettir.<sup>42</sup> Üstelik Yûnus Emre’nin düşüncesi, söz konusu hadise getirilen farklı yorumlar arasında İbnü’l-Arabî’nin tercih ettiği görüşe daha uygun görünmektedir. Çünkü hadis birkaç şekilde yorumlanarak, nefsi bilmenin imkânsız olduğu, dolayısıyla Hakk’ı bilmenin imkânsız olacağı veya nefsi bilip Hakk’ı bu bilginin zıddıyla bilmek gibi farklı şekillerde yorumlanır. İbnü’l-Arabî ise zikrettiği yorumlar arasından, “Nefsi bilmek mümkündür ve dolayısıyla Hak da bilinir” yorumunu tercih eder. Yûnus Emre’nin mısraı da bu yoruma daha uygun görünmektedir. Başka bir yerde bu husus daha belirgin bir şekilde görünür:

*Bende bakdum bende gördüm benüm ile ben olanı  
Suretüme can olanı kimdügünü bildim ahî.<sup>43</sup>*

Veya:

*Mâşuk bizimledür bile ayru değil kıldan kıla*

41 Yûnus Emre, *Divan*, II, 328

42 bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), s. 236.

43 Yûnus Emre, *Divan*, II, 470

Bu mısralar, daha önce dikkat çektiğimiz a'yân-ı sâbite düşüncesinin bir tezahürü olarak ilâh-ı mutekad ve Rabb-ı has fikriyle irtibatlandırılabilir.<sup>44</sup> Çünkü burada Yûnus Emre, bedeni ayakta tutan ilkenin kim olduğunu bildiğini söylemektedir. Bedeni ayakta tutan öncelikle ruhtur. Ancak âlemdeki yegâne failin hak olduğunu bildiğimizde, bedeni ve âlemi ayakta tutan sadece Hak olabilir. İbnü'l-Arabî, bununla birlikte, ilâhî sıfatlar düşüncesinin bir yansıması olarak her varlığın bir ilâhî isme istinat ettiğini söyleyerek Rabb-ı has diye isimlendirdiği bir terimi yorumlar. Bu terim, her varlığı ayakta tutan ve onda tasarruf eden bir ilâhî isim demektir. Gerçekte Rabb-ı has, her varlığın ilâhî ilimdeki sabit hakikati veya bu hakikatin mazharı olduğu ilâhî isim demektir. Her varlık Hakk'ı kendi özel rabbi yönünden bilir ve gerçekte Hakk'a dair de ancak kendi özel rabbini bilir. Bu durumda herkesin özel rabbi, varlığın terakki sürecinde ulaşabileceği nihaî mertebeyi ifade eder. Daha önce dikkat çektiğimiz “kul huvellah nitelikli” derken Yûnus'un dikkat çektiği bu düşüncedir. Herkesin bir özel rabbi vardır ve varlığını ayakta tutan o isimdir. Bu yönüyle her varlığın bir ismin mazharı olması, bu demektir. “Özel rab” veya benzeri düşüncelere ulaşıktan sonra, sûfîlerin Hakk'ı hem kendilerinde ve hem kendileri olarak “bulmaları” anlaşılır hâle gelir. Söz gelişi Yûnus şöyle der:

*Ol Kadir ü kün fe yekûn lutf edici Subhan benem*

Bu şiiri şöyle bitirir:

*Bu yiri göği yaradan bu Arş'ı Kürs'i durudan  
Bin bir adı vardır Yûnus ol sahib-i Kuran benem*

Burada Hakk'ın kuluyla gizlenmesi ve bânın kalmasıyla fenâ hâlinin sonucunda kulun Hakk'ın zuhuruyla gizlenmesi ve silinmesi arasındaki karşıtığa dikkat çeker ki, bu da vahdet-i vücûdun insan-Tanrı ilişkisini anlatmak üzere kullandığı kavramlardan biridir.<sup>45</sup> Benzer bir düşünceyi şu beyitte görebiliriz:

*Kün dedim bu yire turdı gökler dahi karar kıldı  
Yüz bin dürlü Adem geldi getürüp gideren benem*

44 Bu konuda bk. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem Şerhi* (İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* içinde), s. 329 vd.; Ekrem Demirli, “Mesnevi'yi Fususu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak”, *Tasavvuf Dergisi*, 14 (2005), s. 350 vd.

45 Yûnus Emre, *Divan*, II, 295.

Veya:

*Ben abidem ben mabudam kamu yerlerde hazıram  
Zalimlerden dad alıcı miskinleri tutan benem.*<sup>46</sup>

İnsanın Hakk'ın tecellisi karşısında kendinden geçmesini de şöyle açıklar:

*Yûnus değil bunu diyen kendülüğüdür söyleyen  
Kâfir olur inanmayan evvel ahir hemen benem.*<sup>47</sup>

Bunlar, vahdet-i vücûdun dayanağı düşünceler olarak kabul edilebilecek mısralardır.

## Sonuç

Yûnus Emre'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışıyla paralel yorumlanabilecek düşünceler vardır. Ancak bunlardan bir vahdet-i vücûd anlayışı çıkar mı? Daha doğru bir ifadeyle nazarî metinler olmasaydı, tek başına bu şiirlerden nasıl bir varlık anlayışı çıkartabilirdik? Bu sorunun cevaplanması güçtür. Bu bağlamda İslâm felsefe geleneğinde teşekkül eden şiir anlatımına dönük eleştirileri hatırlamak gerekir. Dâvûd-i Kayserî, Konevî'nin yaptığı tarzda tasavvufu bir metafizik anlayışla inşa etmeye çalışırken, "Tasavvufu böyle bir tarzda ele almazsak, sûfîlerin bilgileri, şiirsel tahayyüller ve indi yorumlar diye eleştirilir"<sup>48</sup> der. Bu çekince gerçekte nazarî ekollerin şiire ve manzum anlatıma dönük genel yaklaşımını özetler. Bu nedenle Yûnus Emre'nin şiiri ve ondan daha yaygın bir şekilde tartışılan *Mesnevî*'nin nasıl yorumlanacağı sorunu, bir bütün olarak İslâm düşüncesinin nasıl ele alınması gerektiği hakkındaki bir yaklaşıma muhtaçtır.

---

46 Yûnus Emre, *Divan*, II, 270.

47 Yûnus Emre, *Divan*, II, 268

48 bk. Kayserî, *Risâle fi't-tasavvuf*, s. 110.





## Âtîf Mustafa Efendi ve Sıvış Yılları Sorununun Halline Dair Telhisi

Nurettin Gemici\*

Âtîf Mustafa Efendi and his Method of Solving the Sivish (Skip) Year Crisis in the Ottoman Fiscal System

Âtîf Mustafa Efendi was one of the most important statesmen in the 18<sup>th</sup>-century Ottoman Empire; his most important task in the Defterdarlık –among others– was to solve the problem of the sivish (skip) year crisis. This crisis was the result of the use of a dual calendar in the Ottoman fiscal system. In Ottoman fiscal history, over the centuries expenditures were made according to the lunar calendar, while the solar calendar was used for the collection of most taxes and other income; this situation was brought about by the agricultural character of production and trade, as well as the seasonal nature of mining. As a result, every year there was a difference of approximately eleven days between these two calendars; the income from thirty-two years based on a solar calendar was spent, but this corresponded to thirty-three lunar years; this missing year was known as the “sivish year”. Âtîf Efendi came up with a spectacular solution to the problem, thus solving a situation that had plagued the Ottoman State for many years. The aim of this article is to shed light on the previously unknown work, known as telkhis, which was written by Âtîf Mustafa Efendi to solve this matter.

Key words: Âtîf Efendi, the sivish years, telkhis, defterdarlık

Osmanlı Devleti'nde mevâcib (ulûfe) ödemelerindeki gecikmeler gibi birçok malî ve siyasi problemin altında sıvış yılı konusunda 33 yılda bir nükse-den rahatsızlık gösterilmektedir.<sup>1</sup> Bu ödemelerin Osmanlı tarihindeki bütün yeniçeri ayaklanmalarının ve isyanlarının yegâne sebebi olduğu tezi tartışmalıdır. Bazı tarihçiler sıvış yılları ile malî krizler arasında paralellik kurulmasını sebep-sonuç bağlamında görmeyi doğru olmadığını, zira böyle bir değerlendirmede döneme ait politik, ekonomik ve sosyal nedenlerin göz ardı edildiğini ifade etmişlerdir.<sup>2</sup> Sıvış yılları sorununun, yaşanan bazı olaylarda bazen birincil etkisi olduğu kabul edilmekle beraber, bu konuda genelleştir-

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Halil Sahillioğlu, “Sıvış Yılı Buhranları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 27/1-2 (1968), s. 89-100.

2 Tevfik Güran, “Sıvış Yılları Krizleri”, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima* içinde, haz. Erol Özvar (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş., 2006), s. 58. Bu yazıda Halil Sahillioğlu'nun adı geçen makalesi incelenerek bazı tespitlerde bulunulmuştur.

me yapmanın doğru olmadığı kanaati daha çok hâkimdir. Zira Ay ve Güneş yılı farklılıklarındaki hazine kaybı daha çok mukataa gelirlerinde göze çarpmaktadır. Mesela 1122 (1710-11) bütçesine göre, sadece toplam gelirlerin % 26 ila 30'unu oluşturan martî mukataaların geliri ile alakalı kısım, bundan etkilenmiştir. Bütçe gelirlerinin bazen yarısından fazlasını muhtevi cizye ve avâız gelirleriyse hicrî aylara göre toplanmıştır.<sup>3</sup>

Osmanlı tarihinde sıvış yılları sorununun halliyle ilgili önemli belgelerden biri, XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin önemli maliyecilerinden Defterdar Âtîf Mustafa Efendi'nin mevâcib ödemelerinde şemsi takvime geçilmesini öneren telhisidir. Âtîf Efendi'nin *Divan*'ının değişik yazmalarının sonunda yer alan bu telhisin metnini Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*'te "Âtîf Efendi'nin Taktirî" başlığıyla açtığı bir bölümde alıntılanmıştır.<sup>4</sup> Daha sonra Halil Sahillioğlu'nun "Sıvış Yılı Buhranları" başlıklı makalesinde bir arşiv belgesi olarak ekte gösterilmesine rağmen, bunun kime ait olduğu belirtilmemiştir. Sahillioğlu, daha çok telhisin neticelerini ve ortaya çıkardığı durumu, öncesi ve sonrasıyla birlikte incelemiştir.<sup>5</sup> Fakat bu telhisin niçin yazıldığından bahseden dibâce kısmı henüz neşredilmediği gibi, özellikle Mehmet Zeki Pakalın'ın vefatından sonra yayımlanan maliye teşkilatı ile ilgili eserinde pek çok okuma hatası ve atlamalar görülmüştür.<sup>6</sup> Bu çalışmada ise telhis metni, arşiv dışında bir başka yazılı kaynakla da Mustafa Âtîf Efendi'ye ait oluşu teyit edilerek yayımlanacak ve telhisin malî tarih açısından önemine işaret edilecektir.

### Âtîf Efendi'nin Hayatı

Âtîf Efendi'nin doğum tarihi ile ilgili bir kayda rastlanmamaktadır. Elimizde bilgi ve belge olarak sadece ortanca oğlunun 1147 (1734) yılında doğduğu kaydı bulunmaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca Beyazıt Soğanağa Mahallesi'nde doğduğuna dair bir tescil kaynaklarda yer almaktadır.<sup>8</sup>

3 Ahmet Tabakoğlu, "Bir İktisatçı-Tarihçi Olarak Halil Sahillioğlu", *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima* içinde, haz. Erol Özvar (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş., 2006), s. 69-70.

4 Ahmed Cevdet Paşa, *Târih* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309), VI, 373-77.

5 Sahillioğlu, "Sıvış Yılı Buhranları", s. 75-111.

6 Mehmet Zeki Pakalın, *Maliye Teşkilatı Tarihi* (Ankara: Maliye Bakanlığı Tetkik Kurulu Yayınları, 1977), II, 189-203.

7 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), I, 270.

8 Cevdet Dadaş, "XVIII. Asır Şairlerinden Âtîf Efendi: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni" (yüksek lisans tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s. 12.

Âtîf Efendi, babasının zenginliğinin sağladığı imkânlar sayesinde klasik eğitimini özel hocalardan tamamladı. İcazetlerini alıp tahsil hayatını bitirdikten hemen sonra İzzet Ali Paşa'nın defterdarlığı sırasında Defterdarlık Dairesi'nde göreve başladı. Kısa zamanda kabiliyeti ve malî konulara yakınlığıyla tanındı. Malî işlerinin yanı sıra, kaleme aldığı kasidelerini kendisi de bir şair olan Defterdar İzzet Ali Paşa'ya takdim etti. Şiirlerindeki üslûp kudreti takdir gördü. İzzet Ali Paşa'nın da himayesiyle kısa zamanda yükselip defterdar mektupçusu ve hacedân oldu.<sup>9</sup> 1150 Rebîülâhîrinde (Temmuz 1737) ihanetle suçlanarak önce görevinden azledilen ve daha sonra da zorunlu ikamete tabi kılındığı Edirne'de idam olunan el-Hac Halil Efendi'nin yerine "şikk-ı evvel defterdarı" oldu.

Âtîf Efendi, defterdarlık görevine getirildikten kısa bir süre sonra Osmanlı Devleti her yönden sıkıntılı bir döneme girdi. Daha defterdarlık görevinde ilk yılı dolmadan, Avusturya ile yapılan savaş ve idarî mekanizmadaki bozukluklar yüzünden malî buhran had safhaya ulaştı. Sefer zamanlarında ordunun malî harcamalarını yerinde denetlemek ve malî işlerini yürütmek üzere Âtîf Efendi Niş'e kadar gitti; fakat Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa tarafından kusurlu görülerek 1738'de görevinden alındı. Mehmet Zeki Pakalın, *Maliye Teşkilatı Tarihi* adlı eserinde *Subhî Tarihi*'ne dayalı olarak yaptığı değerlendirmede Âtîf Efendi'nin defterdarlık görevine getirildiği dönemi anlatırken şu hususlara dikkat çeker:

"Memuriyeti İranilerle sulh akdinden az zaman sonra ve Avusturyalılar'la harp ilânının arifesine rastlamak gibi müşkül bir zamana tesadüf etmişti. Bosna ateşler içinde olduğu gibi, düşman Niş'e kadar gelmiş; tekmil Rumeli tehdit olunmaya başlanmıştı. Zaten boş olan devlet hazinesi, uzayan harpler yüzünden tamtakır bir hâle geldiğinden, işler pek ziyade müşkülât kesp etmişti. İşte bu şartlar altında defterdarlığı deruhte eden Âtîf Efendi, emsali misillü, ordunun malî ve idarî işlerini tedvir eylemek üzere İstanbul'dan hareket etti. Harbin kazanılması işe memur olanların vazifelerine dört elle sarılmalarına ve birbirleriyle gayet samimi bir surette iş birliği etmelerine mütevakıf iken, Sadrazam ve Serdânekrem Yeğen Mehmed Paşa [tarafından] orduya zahire tedarikinde ihmali taksiriyle Niş'de defterdarlıktan azledildi (Rebîülevvel 1151/Haziran 1738). Hatta onunla da iktifa etmeyerek Şehirköy'üne nefiy ve emval ve eşyasını da müsadere ettirdi. Bereket versin ki imdadına padişahın merhameti yetiştirdi de cezası o sayede bir parça hafiflemiş oldu."<sup>10</sup>

9 bk. Dadaş, "XVIII. Asır Şairlerinden Âtîf Efendi", s. 12-32; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtin*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal (Ankara:Türk Tarih Encümeni, 1928), s. 543; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 285; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894), IV, 3047; Mehmed Tevfik Efendi, *Mecmûatü't-terâcim* (İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 192), vr. 93<sup>b</sup>; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338,) II, 314; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: Suhulet Kitabevi, 1945), I, 149.

10 Pakalın, *Maliye Teşkilatı Tarihi*, II, 189-190. Pakalın'ın ifadelerini, dönemin vakanüvisi Subhî'nin konuyu aktarışıyla karşılaştırmak için bk. Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi*:

1739 yılında sadârete getirilen Serasker Mehmed Paşa tarafından Âtîf Efendi'ye defterdarlık görevi tekrar tevcih edildi. Bu iki görev değişikliğini değerlendiren bazı tarihçiler, Âtîf Efendi'nin önceki sadrazamın gadrine uğrayıp başına o sıkıntılı hâllerin geldiğine hükmetmişlerdir. Zira bir yıl önce Avusturyalılar'a karşı olan sefer sırasında gösterdiği gevşeklikten dolayı görevinden alınan defterdarın yeniden göreve getirilmesi bir yana, hemen orduyla birlikte sefere gönderilmesi onun ilk azlinde suçsuzluğuna delil sayılmıştır. Vakanüvis Subhî'nin Âtîf Efendi'nin azlini anlatırken kullandığı "musâlaha" kelimesinden<sup>11</sup> yola çıkarak azlinden sonra seleflerinden farklı olarak muamele gösterilmesinde azil sebebinin şahsî bir meseleden kaynaklandığı düşünülebilir. Fakat tamamen masumiyetine kail olmak da mümkün değildir. Zira kendisinin defterdarlığı döneminde ortaya çıkan ulûfe bedellerinin alınıp satılmasında mesuliyetini unutmamak gerekir. Bu hatalı karar sonucu yapılan ödemelerle devlete ve hazineye zarar vermiştir. Bununla birlikte alınan hatalı karardaki kusur sadece ona ait değildir. Aynı zamanda devrin sadrazamı başta olmak üzere, yetkili diğer zevatın da mesuliyetleri olduğu konusunda tarihçiler birleşmektedir.<sup>12</sup>

Savaşın tafsilatı ve yaşananlar ilgili kaynaklarda detaylıca verilmiştir. Bu zorlu mücadelenin sonucu her bakımdan mühim ve anlamlıdır. Avusturyalılar'ın harp konusundaki yılgınlıkları uygun bir anlaşma karşılığında sulh akdine zemin hazırladı. Fransa elçisinin tavassutuyla anlaşma yapılarak Belgrad'ın teslimi sağlandı. Belgrad'a ilk dahil olanlar arasında Defterdar Âtîf Efendi de vardı.<sup>13</sup> Osmanlı Devleti hem Avusturyalılar'la hem de Ruslar'la barış anlaşması imzaladı. Bu arada herhangi bir sebep belirtilmeksizin Âtîf Efendi görevden alındı.

"Defterdâr-ı Şıkk-ı Evvel Âtîf Mustafa Efendi bilâ sebep-i zâhir mâh-ı merkûmun on beşinci günü mesned-i defterdâriden matrûd u mazûl ve sâbıkan Şıkk-ı Evvel Defterdârı Yusuf Efendi müttekâ-piray-ı mesnedi mezbûr olup birkaç gün mürrunda öteden beru arzû-mend oldukları Beyt-i Şerîfe dahi murahhas u mezûn olmağla mesrûr u mecbûr oldu."<sup>14</sup>

İzinli olarak gittiği hac farızasından dönüşünü müteakip (Rebûlâhir 1155/Haziran 1742) üçüncü defa, şıkk-ı evvel defterdarı oldu. Ancak aradan çok geçmeksizin tutulduğu hummadan öldü (22 Cemâziyelevvel 1155/25

*Sami ve Şakir Tarihleri ile Birlikte 1730-1744*, haz. Mesut Aydın (İstanbul: Kitabevi, 2007), s. 451.

11 bk. Subhî, *Tarih*, s. 451.

12 Pakalın, *Maliye Teşkilatı Tarihi*, II, 190, 196.

13 Subhî, *Tarih*, s. 575.

14 Subhî, *Tarih*, s. 7, 20.

Temmuz 1742). Karacaahmet'te Ömer Zühdi Efendi'nin kabri yanına defnedildi. *Sicill-i Osmânî*'de ise, "Haydarpaşa'da gömülüdür" kaydı vardır.<sup>15</sup>

Defterdarlığının yanı sıra şairliği ve hattatlığı da olan Âtîf Mustafa Efendi bir anlamda klasik dönemin seçkin aydınlarından sayılabilir. Bir divanda toplanan şiirlerinin değişik el yazma nüshaları mevcuttur.<sup>16</sup> Ayrıca hat sanatında keskin divanî denilen bir hat tarzı geliştirmiş ve bu tarz numune olarak öğrencilere meşk edilmiştir. Günümüzde ise Âtîf Efendi, İstanbul'da Vefa semtinde kendi adını taşıyan Âtîf Efendi Kütüphanesi'nin bânisi olarak tanınmaktadır.

### Sıvış Yılları Telhisi

Âtîf Mustafa Efendi'nin, hiç şüphesiz en önemli ve kalıcı çalışması, Osmanlı maliyesinin yüzyıllardır belini büken ve "artık yıl" diye de tabir edilen sıvış yılları sorununa çözümünü içeren telhisidir. Azlinden sonra yeniden göreve getirildiği defterdarlık makamında kaleme aldığı bu telhis, esas itibarıyla mevâcibât ödemeleriyle ilgili bir düzenlemeyi içermektedir. Telhiste asıl soruna başlamadan İslâm'ın ölçme ve hesaba verdiği öneme işaret eden Kur'an âyetleri serdedilmektedir. Buna ilâveten konu hakkında hadislerden çıkarılan delil ve rivayetlerle şemsî ve kamerî yılların daha Hz. Peygamber zamanında nasıl hesaplandığı ve şemsî ve kamerî senelerin aralarındaki farkın o zamanlar bile dikkate alındığının altı çizilmektedir. Bu iki ayrı takvimin uygulamasına kısaca değinildikten sonra, her ikisi arasındaki 11 günlük farkın birikiminden oluşan sürenin 33 senede bir defa bir yıla karşılık gelmesiyle bu yıllarda çift ödeme yapılmasının hazineye getirdiği yük konusuna geçilmektedir. Buna göre neredeyse 300 yıl süregelen uygulama, sürekli yapılan fetihler ve ele geçirilen topraklardan elde edilen gelirlerle karşılanmış, hiç olmazsa da iç hazineden takviye edilerek bu konuda ortaya çıkan sıkıntılar bertaraf edilmiştir. Dolayısıyla yükseliş dönemlerinde bu sebepten kaynaklanan sorunların üstesinden gelinebilmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde bu meselede ortaya çıkan sıkıntı hazinece karşılanmadığından özellikle maaşların, ulûfelerin ve devletin masraflarını deruhte ettiği askerî personelin maaşlarının ödemesinde şemsî yıla geçilmesi bir zaruret hâlini almıştır. Âtîf Efendi, artık devletin başına gaile açabilecek çift maaş ödemediği kaynaklanan bazı isyanların önüne ancak böyle geçilmesinin mümkün olduğunu bir tespit olarak ortaya koymuş ve bu sorunu çözmek için bundan sonra yapılacak olan

15 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 285; Subhî, *Tarih*, s. 756.

16 Ayrıntı için bk. Dadaş, "XVIII. Asır Şairlerinden Âtîf Efendi", s. 22-30.

uygulamaya işaret ederek yeni bir ödeme usulü geliştirmiştir. Bu usule göre maaş ve ücretlerin muharremden değil de 1152 (1740) yılı Mart ayından itibaren şemsî yıl hesabı esas alınarak ödenmeye başlanılmıştır.

Her ne kadar sıvış yılları sorunu, mevâcib (ulûfe) ödemelerindeki gecikmeler gibi birçok malî ve siyasî problemin müsebbibi olarak gösterilse de ay ve güneş yılı farklılıkları esas itibariyle sadece mukâtaa gelirleri için sorun çıkarmıştır. Zira 33 yılda bir kaybolan bir yıllık gelir değil, 1122 (1710-11) bütçesine göre, sadece toplam gelirlerin % 26-30'unu oluşturan martî mukâtaaların geliri ile güneş yılına göre toplanan diğer gelirlerdir. Bütçe gelirlerinin bazen yarıdan fazlasını kapsayan cizye ve avâriz gelirleri ise hicrî aylara göre toplanmaktaydı.<sup>17</sup> Âtîf Efendi'nin telhisi sonrasındaki uygulama aslında Osmanlı'da uzunca bir zaman muhtemelen bilinçli bir şekilde sürdürülen ve devletin yükseliş zamanlarında fazlaca sorun teşkil etmeyen bu malî tatbikatın sonunu getirmiştir.

Âtîf Efendi'nin telhisini, Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerileme dönemlerinde yaygın bir şekilde ortaya çıkan nasihatnâmeler, risâle ve lâyihalardan ayıran en belirgin husus, uygulanması olmuştur. Zira Âtîf Efendi, devletin maliyesini uzun zamandır uğraştıran bir meselenin halli için lâyiha hazırlamakla kalmayarak bunu tatbikatta uygulayıcı ve görev yaptığı o kısa süre içerisinde de olsa, takipçisi olmuştur. Bir anlamda diğerlerinden farkı, sorunu teşhisi ve çözüm sürecini başlatmak olduğu söylenebilir. Fakat tatbikata geçirilmekle beraber, sıvış yıllarına getirilen bu hal çaresinin gecikmeli olduğu da bir vaki'dir. Malî meselelerde ihmal ve karşılaşılan bazı meselelerde zamanında alınmayan tedbirler, devletin özellikle zayıf zamanlarında büyük bir yıkıma neden olmuştur. O bakımdan Âtîf Mustafa Efendi'nin cesur bir taktir hazırlaması dikkat çekicidir. Bütün bu iyi niyetli ve gayretli çabalarının karşılığı olarak takdir edilecek yerde Defterdar Âtîf Mustafa Efendi'nin tekdîr edilmesi ve görevinden azledilmesi, bozulma dönemlerinin bürokrasiye dönük tipik müdahale anlayışının Osmanlı'da artarak yerleştiğinin bir göstergesidir.

### **Telhis Metni**

Telhis metninin transkripsiyonunda şu nüshalar esas alınmıştır:

1. Edirne Selimiye Kitaplığı, nr. 2239.
2. Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi bölümü, nr. 2087.

17 Tabakoğlu, "Bir İktisatçı-Tarihçi Olarak Halil Sahillioğlu", s. 69-70.

Metin farklı çalışmalarla karşılaştırılmış; ancak nüsha ve metin farkları ayrı bir çalışma konusu olduğundan, bu tür ayrıntılara yer verilmemiştir. Ekte verilen orijinal metin ise Âtîf Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshadan alınmıştır. Halil Sahillioğlu'nun okuduğu metni göremediğimiz için kendi metni-mizle farklı olan hususların en önemlilerine kısaca işaret ettik.

### Dîbâce-i Telhîs-i Müşârun-ileyh

(28b) Râtibe-hârân-ı hazâyin-i gaybiyye-i füyûzun ser-defter ve ercümendi merhûm el-Hâc Âtîf Mustafa Efendi hâ'iz-i kasabü's-sebk, mizmâr-ı hüner ve râkiz-i râyet bâdî-i hüsn-i eser olup hemîşe nakdîne-i bizâ'a-i ma'ârifî hidemât-ı Devlet-i Aliyye'ye masrûf ve ezimme-i metâyâ-yı avârifî semt-i hayır-hâhî-i saltanat-ı seniyyeye ma'tûf olmağla binâenaleyh Hüsrev-i zamân ü zemîn ve dâver-i devlet ü dîn, melikü'l-mülûk ve'l-acem halifetu'llâhî fi'l-âlem şevketlü kerâmetlü mehâbetlü sultân bin sultân es-Sultân Mahmûd Hân Gâzî halleda'llâhu mülkehû ebeden efendimiz hazretlerinin eyyâm-ı huçeste-fercâm-ı saltanatlarında üç def'a ihrâz-ı rütbe-i defterdârî ile fass-ı elmâs-ı müsellesü's-şekl-âsâ müşârun bi'l-benân olup def'a-i sâniyesinde evzâ'-ı harekât-ı felekiyyeden (29a) nâşî sene-i şemsiyye ile sene-i kameriyye beyninde olan tefâvüt muktezâsı üzre her otuz üç senede bir def'a lâ-muhâle sene-i kameriyye sene-i şemsiyye tarafına tedâhülü cihetiyle mart tecâvüz etmekle serhad kılâ'ı neferâtı sadakât-ı sultâniye olan ocaklık mevâciblerini zamân-ı zabtı martî olan mukâta'ât ashâbindan mutâlebeye mecbûr ve ashâb-ı mukâta'ât dahi tedâhül-i senesi zarfında martın fıkâdânı cihetinden edâdan imtinâ'da mağdûr olmalarıyla bi'l-âhire Hazîne-i Âmire'ye mürâca'at idecekleri bedihî olup tekrâren i'tâsı makâle-i itlâf olan ocaklık mevâcibini abes yere virilmek lâzım gelmekle bu dâhiyye-i dehyânın indifâ'ı muharremî olan ocaklık mevâcibini marta tahvîl olmağla zikr olunan masârif-i bî-hüdeden telhîs zımında merhûm-ı merkûmun serzede-i yerâ'a-i i'câz-ı berâ'ası olan telhîsdir. Dakîkâ-şinâsân-ı fenn-i hisâb pûşide değildir ki Devlet-i Aliyye'yi bu gûne hasâret-i azîmeden telhîs müceddeden îrâd tedârük ve i'dâdından evlâ olup bâ-husûs masraf-ı mevhûm-ı merkûm fakat bir def'a olmayup belki her otuz üç senede bir kerre vukû' bulması mukarrer olmağla mizâcî Devlet-i Aliyye'de numûne-i maraz-ı âkile olan bu ârıza-i müzmineye üslûb-ı hakîm üzre merhem-zen-i hüsn-i müdâvâ olmak merhûm-ı müşârun-ileyhin (29b) semere-i mahz-ı hulûsu olup cevdet-i karîhası işbu telhîs-i me'nüsetü'l-ibârâtın sebk-i selîs ve sekb-i nefîsinden ma'lûm olur. Tegammeda'llâhu bi-gufrânihî âmîn.





olan şehri Muharremi otuz ve Saferi yirmi dokuz i'tibâr eyleyüp bu minvâl üzere ilâ-âhiri's-sene birin otuz ve birisini [dahi] yirmi dokuz add eyleyerek sene-i kâmile-i kameriyyenin a'dâd-ı yevmiyesini üç yüz elli dört güne iblâğ eylediler. Ve her şehirde terk ve ihmâl eyledikleri kırk dört dakîka kûsûrdan bir senede müctemi' olan beş yüz yirmi sekiz dakîka ki hasbe's-sâ'a sekiz sâ'at ve kırk sekiz dakîka ider senevî ol mikdâr sâ'at ve dakâyıktan her otuz senede on bir gün zâ'id oldukları cihetden her otuz senede Zilhicceyi on bir def'a otuzar gün add idüp ol senelere kebîse dirler. Ve alâ-hâze't-tahkîk sene-i kameriyye-i vasatiyye üç yüz elli dört gün ve sekiz sâ'at ve kırk sekiz dakîka olmuş olur. Ve sene-i şemsiyyenin müddeti Zic-i Gürgani rasadı mîsdâkıncı üç yüz altmış beş gün ve beş sâ'at ve kırk dokuz dakîka olup beynehümâda tefâvüt alâ-vechi't-takrîb on gün yirmi bir sâ'at olmak iktizâ itmekle târihi kamerî olan vezâyıfde mâdde-i tedâhül alâ-vechi'z-zarûrî zâhir olur. Bu sûretde târihi şemsi olan **(31a)** mukâta'ât ummâli her üç sene ki otuz altı şehir ider eyyâm-ı müctemi'a-i mütefâviteden her bir senede hâsıl olan eyyâmın üç senede müctemi' olan bir şehri kâmilî i'tibârda mecbûr olup üç senede otuz altı vezâyıfî yâhûd şehri i'tibâr olunan sâ'ir masârifât-ı mu'ayyeneyi bir ay ziyâdesiyle otuz yedi ay i'tibâr eyleyerek her otuz üç senede bir senelik masrafı ve vezâyıfî ziyâde virmeğe mecbûr olurlar.

Bu keyfiyyetin habâyâyı hafâdan hârice ihrâcına cihet-i temsîli budur ki meselâ sene-i kameriyyenin eczasından ibâret olan şühûr-ı Arabiyye'den re's-i sene i'tibâr olunan gurre-i Muharrem ile şühûr-ı yevmiyeden re's-i sâl-i şems i'tibâr olunan Mart meselâ elli üç yâhûd elli dört sene-i hicriyyeden i'tibâr olunmak lâzım gelse<sup>19</sup> bâlâda zikr ü tafsîl olunduğu üzere kûsûr-ı mütefâviteden müctemi' olan keyfiyyât-ı dakîka mücebince bin seksen yedi târihine mürtakî olunca bir sene-i kameriyye tedâhül ve bin seksen yedi târihinden dahi bin yüz yirmi sene-i hicriyyeye gelince iki sene-i kameriyye [ve] bin yüz yirmi bir sene-i hicriyyeden bin yüz elli dört sene-i hicriyyesine gelince üç sene-i kameriyye tedâhül idüp hasebi'd-dikkat sene-i hicriyye<sup>20</sup> adedi bin yüz elli dört senesi mûntehî oldukda sene-i kameriyye adedi gibi yüz sene olmayup [belki] doksan yedi sene olmak iktizâ eylemekle üç sene nâkis olmuş olur. Elsine-i hademe-i hazîne ve kâffe-i nâsda elli dört martı elli beş martı deyü ta'bir olunur. **(31b)** Bu galata i'tibâr sebebi ile

19 Halil Sahillioğlu'nun arşivden aldığı belgede farklı olan kısım da buraya ilâve edildi. "Marta tesadüfi tafahhus olundukda hâlen münecimbaşı olub İzmir kadısı olan faziletli Ahmed Efendi dâ'ilerin istihracı üzere 1053 sene-i hicriyyesinde Mart bulunmayub 1054 senesi Muharreminin evveli ile Mart bir güne musâdefe etmekle", Sahillioğlu, "Sıvış Yılı Buhranları", s. 108.

20 Burada diğer metinde, "Hicriyyeden 1154 senesine gelince sene-i hicriyye 'adedi tamamen yüz seneye bâliğ olmuş' şeklinde farklıdır.

miyânede üç sene-i kameriyye mütedâhil olup kalîl ü kesîr masârif-ı hazîne her ne ise zikr olunduğu üzre bin elli sekiz senesinden bin yüz elli dört senesine gelince miyânede mürûr iden doksan altı senede üç senelik masraf ziyâde virilmiş olup ıstîlâhât-ı ketebe-i hazînede vâcib an-sene-i fulân deyü yazılan ta'bîrin şerâyit-i vaz'iiyesine aslâ i'tibâr olunmamış olur. Ve bu mâddeye nass-ı kerîmden dahi işâret olunduğunu kibâr-ı müfessirîn hazerâtı sebt-i cerîde-i âsâr buyurmuşlardır. (وفي الفرقان إشارة الى هذا التفاوت كما روى عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه و ماله: انه سأل يهودى عنه و قال وقع فى كتاب الله الكريم "فَلْيَبْثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَمِائَةَ سَنِينَ وَ زَادُوا تِسْعًا" و فى التوراة ثلثمائة سنين فقط و ليس فيها تسعا فكيف يكون التطبيق و التوفيق فاجاب عنه رضى الله عنه ان السنة الواقعة فى التوراة على حساب السنة الشمسية و ما وقع فى القرآن على حساب السنة القمرية و لهذا Dev-let-i Aliyye-i ebed-peyvend hazînesi âyidâtından ibâret olan kâffe-i vâridâtın ve âmme-i masârifâtın mecmû'u sene-i kâmile i'tibârıyla cârî olduğuna binâ'en âyidât-ı mu'ayyenenin ba'zısı şühûr-ı şemsiyye ve ba'zıları dahi şühûr-ı (32a) kameriyye i'tibârıyla mesbût-ı sahâyif-i cerâyid olup lâkin re's-i şühûr-ı şemsiyye i'tibâr olunan Martdan gâye-i şehri Şubata varınca mukaddime-i mezkûrede vasf ü tafsîl olunduğu üzre miyânede güzerân [eden] a'dâd-ı eyyâm hasbe'l-aded üç yüz altmış beş gün ve re's-i şühûr-ı kameriyye i'tibâr olunan Muharremden dahi gâye-i şehri Zilhicceye müntehî olunca mürûr iden a'dâd-ı eyyâm dahi üç yüz elli dört günden ibâret olup lâkin fi'l-asl re's-i târîh-i hicriyye i'tibâr olunan sene-i kameriyyenin a'dâd-ı eyyâmını sene-i şemsiyye eyyâmını adedinden on bir gün noksân olduğuna binâ'en küll-i senetihî takrîben on birer gün tefâvüt-i noksânî sebebi ile her otuz üç senede bir def'a şühûr-ı kameriyyenin tedâhulü vukû'undan fesâd-ı hisâb-ı hazîne iktizâ eyleyüp husûsan yüz yirmi bir senesinde vâkî' olan müdâhâleden işbu bin yüz elli dört senesine gelince otuz üç sene mürûr idüp elli dört senesinde fikr ve mülâhaza olunan mâdde-i tedâhul vâkî' olacağına binâ'en bast ü temhîd olunan mahzûrâtdan hâdis ve ârız olacak illet-i tedâhule imkânı olduğu vechile tehyi'e-i tedâvî lâzime-i hâlden olduğuna binâ'en ba'zı umde-i küttâb ve nakâve-i ehl-i hisâb ile tarîk-ı müdâvâsı mülâhaza olundukda bâlâda tafsîl olunduğu üzre tekevvin-i tedâhulü sebebi ile verây-ı perde-i hafâda mütekevvin olacak mahzûrât-ı (32b) hafiyeden başka fazla görünüp Hazîne-i Âmire'ye bâr-ı girân-ı zuhûrât mesâbesinde ârız olacak

21 "Kur'an-ı Kerim'de de bu farklılığa işaret vardır. Nitekim Ali b. Ebû Tâlib'den (r.a.) nakledildiğine göre bir yahudi ona sordu ve şöyle dedi: "Kur'an-ı Kerim'de 'Onlar mağaralarında üç yüz sene kaldılar ve dokuz yıl daha ilâve ettiler' denilmektedir. Oysa Tevrat'ta sadece 300 yıl kaydı var, 9 sene ifadesi yer almamaktadır. Bunlar nasıl uzlaştırılabilir?" Hz. Ali (r.a.) ona şöyle cevap verdi: "Tevrat'taki güneş yılı hesabına göredir. Kur'an'daki ise ay yılı hesabına göredir. Bu nedenle Allah dokuz yılın üç yüz yıla katıldığına işaret etmek için 'dokuz yıl daha ilâve ettiler' demiştir."

ocaklık mevâcibâtı masrafları an-i'tibâr olunan gurre-i Muharrem re's-i şühûr-ı şemsiyyeden i'tibâr olunan Marta tahvîlden gayri çâresi olmayup lâkin zikr olunduğu üzre sene-i kâmile-i üç yüz elli dört günden ibâret eyyâm-ı sene-i kameriyye masrafının an-gurre-i Muharremden iken sene-i kâmile-i eyyâmı üç yüz altmış beş günden ibâret sene-i şemsiyye Martina munsarîf olduğu sûrette zâhir-i hâlde sene-i şemsiyyeye nakl sebebi ile on bir günlük masraf-ı yevmiyye zâ'id olup lâkin hakikat-i hâlde nazaran tedâhul nizâ'ına illet-i müstakille olan sebep-i hafî işbu sûrette zâhir ve bedidâr olan on bir günden ibâret olup ve maksûd-ı aslî dahi beher sâl sene-i şemsiyye ile sene-i kameriyye eyyâmı beyninde tefâvüt a'dâd-ı nisbiyyeden tekevvün eyleyen on bir gün ki otuz üç senede bir def'a ma'a tefâvütihî üç yüz altmış beş günden ibâret bir sene-i kâmile-i ma'neviyenin nizâ'ı mâddesinin imhâsı olmağla bu sûrette meselâ yevmî bir kîse rûmî mevâcibi olan bir kal'a neferâtı yevmiyesi gurre-i Muharremden i'tibâr olunduğu sûrette sene-i mezbûre Zilhiccesi gâyetine dek eyyâm-ı sene-i kâmile i'tibâr olunan üç yüz elli dört günden iktizâ iden üç yüz elli dört kîseyi yine tamâmen almak ve mâdde-i nizâ'ı **(33a)** tefâvütü mahv ve izâle için sene-i şemsiyyeye nakli sebebi ile mütekevvün olan on bir günden içmâz ve te'âmî olmakda ocaklık ashâbı neferâta bir dürlü öZR melhûz olmadığı emr-i bedihî olmağla ol makûle Muharremî olan ocaklık yevmiyesi sene-i kameriyye eyyâmından ibâret olan üç yüz elli dört günlük mevâcibini yine tamâmen almak ve sene-i şemsiyyeye nakli sebebi ile tefâvüt görünen on bir gün meskûtün-anh kalmakda be's-i zâhirî melhûz olmayup lâkin [bu] emr-i hafiyü'l-menâfi'in nükte-i mektûmesini dekâyık-ı hesâbdan bî-haber neferât alâka ve def'aten tefhîmi nev'an su'ûbetlü olduğu cihetden tedricî tefhîme vesîle olsun için bu keyfiyyetin mukaddime-i şürû'u bi-inâyeti'llâhi te'âlâ bu def'a feth u teshîri müyesser neferât-ı merkûmeyi müceddeden vaz' u tahrîr olunacak Belgrad Kal'ası'ndan ve muzâfâtından olan kılâ' ve palanka neferâtından bed' olunması müstahsen görülmekle ibtidâ'-i emirde nefsi-i Belgrad Kal'ası'nın el-ân tahrîrine mübâşeret olunan piyâde ve süvârî yerlü neferâtından şimdiye dek her ne mikdâr neferâtı tahrîr olunmuş ise inşâ'allâhü te'âlâ yüz elli iki senesi Zilhiccesinin on üçüncü gününden vâki' olacak elli iki senesi Martı duhülüne dek her ne mikdâr yevmiyeleri yürür ise başkaca icmâl olunup iktizâ eden **(33b)** yevmiyelerinden müctemi' olan akçe başka virilmek ve elli iki senesi Martından sonra sene-i şemsiyye i'tibârıyla yevmiyeleri Mart ibtidâsından yürümek ve inşâ'allâhü te'âlâ senesi tekmîlinde bâlâda bast ü temhîr olunduğu üzre sene-i kameriyyede alacakları üç yüz elli dört günlük yevmiyeleri üç yüz elli dört gün i'tibârıyla tamâmen virilüp nizâ'-ı tefâvütü izâle için sene-i şemsiyyeye nakl sebebi ile eyyâm-ı sene-i şemsiyyeden fazla gö-

rünen on bir güne ta'arruz olunmamak ve senevî icmâlleri sene-i şemsiyye i'tibârıyla üç yüz altmış beş günden bağlanup on bir günlüğü def'-i nizâ'ı tedâhul nâmıyla fûrû-nihâde ve üç yüz elli dört gün i'tibârıyla mevâcibleri virmek ve bu siyâk-ı mer'iyye Belgrad aklâmından olan kılâ' ve palankalarda mer'î ve mu'teber tutulmak üzere mahalline kayd ve Belgrad hazînesi tarafına mufassalen sûreti ve iktizâ iden ahkâmı yazılmak bâbında emr ü fermân devletlü sultânım hazretlerindedir.

دیب بجه تخلص

رانیه خواران عرائن غیب فیوضک سر دفتر وارجمت می محرم  
الحاج عارف معظفی افندی حازر نصب بسین مضار هسرو اکر است  
باروی حسن از اولوب همیشه نقدینه بضاعه معارفی خدمات  
دولت عقیبه به مصروف و از تم مطایبای عوار فی سمت خبر خوانی  
سلطنت کسبیه به معطوف اولمعد بنای علی خسرو زمان و زمان  
و داور دولت دین ملک الملوک و العجم خلیفه الله فی العالم  
شوکت کراستو مهاسلو سلطان بن السلطان السلطان محمود خان  
غازی ملایکه ابداء افند فر حضرت نیک ابام حجه فر جام سلطنت زده  
اوج دفعه احراز رتب و قدر داری بر فیض الماس مثل الشکر  
آست ربان اولوب دفعه ثانیه سنده اوضاع حرکات فلک بد

بجی

نامی سنه شمسه ابر سنه قمریه سنه اولان تفاوت مقتضای  
 اوزره هر اوتوز اوج سنه ده بر دفعه لامی که سنه قمریه سنه شمسه طرفه  
 انداخلی جسته بدمارت تجاوز ایتمکوسر صد فلاحی انضاتی صد فلاحی  
 اولان اوج خلق مواجبه لرینی زمان ضبطی ارئی اولان مقاطعات  
 مطالبه بر مجبور و اصحاب مقاطعات دخی تداخل سنه سی طرفه  
 مازیک فدا فی جسته دن اداون مستاعده معذور اولملر بله بالا  
 حوضه عامه پدمراجعت این جملگی بر بی اولوب تکرار اعطاس  
 مقنونه اطلاق اولان اوج خلق مواجبه عیث بره ویریکت لارم کلکلمه  
 بودایه دیهاکت اندفاعی محررمی اولان اوج خلق مواجبه لارنه تحویل المنفع  
 محتاج اولمغله ذکر اولنان مصارف بهبوده دن تخلص سنه  
 مرحوم مرقومک سرزده براعه اعجاز براعه سه اولان تخلص  
 دقیقه شان من حساب یوشیده دکلد که دولت علیه  
 بوکونه حسارت عظیمه دن تخلص مجدد ایراد تدارک اولمغله  
 اولی اولوب باخصوص مصروف موهوم مرقوم فقط بر دفع  
 اولیبوب بلکه اوتوز اوج سنه ده برکزه وقوع بولسی مقرر اولمغله  
 مزاج دولت علیه ده نمونه مرض کله اولان بو عارضه هر سنه  
 اسلوب حکیم اوزره هر مهن حسن بد او اولمق مرحوم استبر

منه محض خصوص اولوب جودت فرجی سی منی است بو شخص  
 العبار انک سبک سبیس و سگ نقیبدن معلوم اولور نعمت بقدره  
 صورت شخص

جناب سفار امور کائنات جل شانہ عن النفا یصق آتیه الایاق  
 حضر فریبک اراده قلب از لبه سی بو کار خانه دهر محمد تک نظم  
 و ایجا و نه نعلق ایلدکن خرابه زار خبیر ای سغلبه یا سکان و اولو ایله  
 نوع بنی ادک جهت معاش و ضابطه انتفاش دینی رابطه و قیاق  
 معاطله ربط و تعلیق ایلیوب تعلیم نکات عبادت و تفهیم  
 رموزات واردات سباقده کتاب منطاب حکمت مابنده  
 هو الادی جعل الشمس ضیا و القمر نورا و قد زده منازل استعلوا  
 عدد سنین الحجاب ما خلق الله ذالک الا بالحق تفصل الایات  
 لقوم یعلمون نص کریمی ایدارات طریق هدایت رفیق ایتیکله  
 عجم و انشوران اهل فک و قدوده فطانت و تار فرق سد و دها اولو  
 علا و حکمک مضبوط جراید انار لری اولو قواعد روزنامه متصفاته  
 در ضابطه کافه مقالات اولنقد قانون دولت و آیین سلطنت  
 استدی ظهورندن برو کافه انامک خصوصاً واردات خرابین ملک  
 جهت ضابطه سی رابطه حساب منوط و وقایق من ایل ضرب تفهیم بو

نسخه

اولاد بخدمت آفرین گشته درم ده خدمت خراب نمک نوبه کز بری انما  
و طبقه حال کربت مصروف و عنان منتهی حسرت بر سمت و فاین احوال  
معطوف اولی لایحه حال لایحه اولی سیغی امر بدیهی اولوب لکن ذیل  
محرران مع مقصود اصلی اولان فاین امرک شخصی تشبیه و نباید این  
مسائل را باب اینک خلاصه مغللیدن بعضی قواعد معربت نک  
استبوجه و تحریری اختصار اولندی خلاصه سی بود که زمان جهت نبوده  
علیه افضل التخب خضر نوری متفقین و متفق علی اولدی بغیر بنام  
سنه فروردیه و محرمات اولی تاریخ اسلامه مبداء است با اولی سنه  
و اهل تاریخ عنده بونا تاریخ یکت سموری دیت المالدن دیت المالدن  
دک اولان قدر بو سمور کاد او توز دکاه بکر می طفقوز اولور زایدون  
اولماز و درت ای سوالین او توز و اوج ای سوالین بکر می طفقوز ای سوال  
جانزاد و ویراون ای سموره بر سنه اطلاق ابد لر او بو صورتی سمور  
و سنون قرینه حقیقه اولور لکن شمس و قمرک حرکت کننده و اوضاع  
مساکنه و قمرک شمس بدین بعدین اولان اختلاف سبب  
ر دیت المالدن دیت المالدن دک اولادت ضبط مکن اولدی  
اجلدن امور شرعیته به تعلقی اولین امر ده حساب و اهل نجوم سر  
و قمرک سیر اوسط است بار علی اجتهاد علمی ایننده اولادت بر سر در



وهر اون یکی شهره بر سنده دبر لر و بوضوح شهر و سون وسطه  
اولور و بواعت بار ایلر شهر بکرمی طغوز کون اون یکی ساعت و فرق  
درت دقیقه دن عبارت اولد یعنی اودات رصده یا ایله تحقیق و اثبات  
ایلدیلر و راس سنه قمریه اولان شهر جمعی اوتوز و صفری بکرمی طغوز اثبات  
بسیوب بو سوال اوزن الی آخر ات سنه برین اوتوز و بیست و نه می بکرمی  
طغوز زعمه ایله لک سنه کما قمریه یک اعداد یوبت سننی اوچویز  
القی درت کونه ابلاغ ایلدیلر و هر شهر ده ترک و اها ال ایله کلینی فرق  
درت دقیقه کسور دن بر سنده جمع اولان بیست و نه بکرمی سکر دقیقه  
حسب ات سکر ساعت و فرق سکر دقیقه ایدر سنوی ایله  
ساعات و دقیقه سنه اوتوز سنه ده اون بر کون ایدر اولدیلر  
چندن ارا اوتوز سنه ده ذمی الحکمی اون بر دقیقه اوتوز کون عا ایدر  
اول سنه لر کیمه دبر لر اعلی هذا التحقیق سنه قمریه وسطه اوچویز اولی درت  
کون سکر ساعت و فرق سکر دقیقه اولتس اولور و سنه تمت یک  
مقنی زوج کور کافی رصده ای صد اقیبه اوچویز انمش بر کون و بیست  
و فرق طغوز دقیقه اولوب بینها ده تفاوت علی وجه التقرب اون  
کون بکرمی بر ساعت اولق افضا اینسکله نارسه قمری اولان و غایفه  
ماده داخل علی وجه الضوری ملاحظه اولور بوضوح تاریخ شمسی اولان

ع

مقاطعات جمالی هراوج سنه کی اونوز اتی شهر ایدر ایام جمعه مفادته دن  
هر بر سنه ده حاصل اولان ایاکت اوج سنه ده جمیع اولان بر شهر کا علی اعتبار  
مجبور اولوب اوج سنه ده اونوز اتی ای و طایفی یا خود شهری اعتبار اولان  
ساز مصارفات بقصدی برای پایه سیلا اونوزیدی ای احتیاج اولان  
هر اونوز اوج سنه ده بر سنه لک مصرفی و وطنی زیاده دیر کور مجبور اولور  
بو کیفیتک جباری خفادن خارج اخراجت جهت تمشیل بود که مثلاً سنه  
قریه بکت اجزاسدن عبارت اولان شهر عربیه دن ناس سال  
شمسی اعتبار اولان نارت مثلاً اتی اوج یا خود اتی درت سنه  
هجری دن اعتبار اولنمق لازم کلمه بالاده ذکر تفصیل اولنمق  
اوزره کور مفادته دن جمیع اولان کیفیت و فیهه موجبه بیک  
یدی تاریخ مرقعی اولنجه بر سنه قریه داخل و بیک سال آن جایی بکنده  
دخی بیک بوز بکری بر سنه هجری به بکنجه ایلک سنه قریه بیک بوز بکری  
هجری دن بیک بوز اتی درت سنه هجری به بکنجه اوج سنه قریه داخل  
ایدوب حسب آله سنه هجری همدی بیک بوز اتی درت ده شمسی  
اولد فیه سنه قریه همدی کبی بیز سنه اولیبوب بکرمطین ای  
سنه اولمق افضا ای بکده اوج سنه ناقص اولمش اولور سنه فیه  
خرید و کانه سده اتی درت مارتی اتی بئس مارتی میلونعب اولور

بخط اعجاز سیبیه ایوبیانه ده اوج سنه قمریه مت اعل اوکول  
قبیل کثیر مصارف خزینه ارنه اب ذکر اولد بقی اوزر بکت  
اللی سکر سنه سندن بیله یوز الی درت سنه کلنجو میانه درم اولد  
ایدن خلفان آلتی سنه ده اوج سنه کلک مصرف زیاده و بزرگ اولد  
اصطلاحات کتبه خزینه ده واجب عن سنه فلان بو بازار بیلان بزرگ  
شرایط وضعیه سنه اصلا محبت اولور و بوماده بیض کتبه  
دخی اشارت اولد بقی کبار مفسرین حضرتانی ثبت جردین آثار بوسند  
و فی الفرقان شاره لایهذه التفاوت کاروی عن علی بن ابیطالب  
رضی الله و قال انه سأل یهودی عنده وقال وقع فی کتاب الله الکفر  
فیسئلونی کتبه تم التمام سنین فزادوا و سغا و فی التوراهه ثلثه سنین  
فقط و بس فیها سغا فکلف بکون التطبيق التوفیق فاجاب عنده رضی الله  
ان سنه الواقعه فی التوراهه بیله حساب سنه الشمسیه ده بیله  
فی الفرقان بیله حساب سنه القمریه و لیسند اقل سنه سکا و زود اولد  
سغا هدا اشارت اولد ناعل تسه سنین فی ثمانه سنین کذا بناء علی  
دولت علییه اید بیوند خزینه سی عاقل سنین عبارت اولان  
کافه وارد ایک و قائم مصارف فایک مجموعی سنه کامله اعتبار بوجاری  
اولد بقیه بنا عاقلات معینه بکت بعضیسی شهره و بعضیسی

حج

درجی مشهور قریباً اعتسالی و مشهور صحیفی جرائد اولوب لکن بک  
شده بود و سبب اعتسالی اولان عادتدن غایب شه شایطه وار بچه مقدمه  
فکر کرده و وصف و تفصیل اولان بدیغی اوزره میانه و در کزان بدین عهد  
ایام حسب العدا و اوجیوز انفس بک کوش در اسس مشهور قریباً  
اولان عادتدن غایب شه ذمی کجی بدیغی اوجیوز هر و در بدین عهد ایام  
درجی اوجیوز الی درت کوزدن عبارت اولوب لکن فی الاصل کس  
تاریخ اجمیری عبارت اولان سنه قریباً بک عهد ایامی سنه شمسی ایامی  
عهد و دن اولان بکون نقصان اولد بقیه بنا کمال سنه تقریباً اولان  
تفاوت نقصانی سببی ایلد هر اوز اوج سنه ده برده فوس مشهور قریباً  
تداخل اوجیوز حساب خزینه اقتضا ایوب خصوصاً اوز  
بر سنه سنه واقع اولان بواحدین سبب بک بوز الی درت سنه  
کلیه اوز اوج سنه هر و در ایوب الی درت سنه سنه فکر و فکر اولان  
ماده تداخل واقع اولد بقیه بنا بشرط و تمهید اولان عهد و درت کجی  
در عرض اولد بقیه تداخل امکان اولد بقیه وجه تسمیه ندرت  
لازمه حالدن اولد بقیه بنا بعضی عهد کتاب و لغوه اهل حساب  
طریق عدا و اسس ملاحظه اولان قده بالآده تفصیل اولد بقیه اوزره  
تداخل سببی ایلد هر ایی برده فواد مستکون اولد بقیه درت

حقیقه و نداشتند فضل که در جنوب خزینه هاجم به بار کران ظهور است مشاهده  
 عارض اوله حق اوج خلق مو اجمالتی مصر فخری هجرت بار اولان  
 غنچ قهرم راس سوسر ستمه دن اعتبار اولان بار نه تحویلدن  
 غیر می جان سی اولمبوب لکن ذکر اولت بر بغی اوزن سنه کامله سی  
 اوچویز الی درت کوندن عبارت ایام سنه قمریه مصر فلک عن غنچ  
 محمد بن ابیمن سنه کامله سی زامی اوچویز التمشش بس کوندن عبارت  
 سنه شمسه بر نقل سیه ایله اون بر کون کک مصرف بو تیز زاید اولو  
 لکن حقیقت حاله نظر آتد اخل تراعتنه علت مستفاد اولان است  
 خفی استبصورتی ظاهر و بدیدار اولان اون بر کوندن عبارت  
 اولوب اومقصد و اصلی دخی بجه رسال سنه شمسه ایله سنه قمریه  
 ایامی بیننده تفاوت اعداد شمسیه دن کون ایام اون بر کون اولونور  
 اوج سنه ده بر دفعه مع تفاوت اوچویز التمشش بس کوندن عبارت  
 بر سنه کامله معنویه کت تراعتی ده سنک ایامی اولغنه بو صورتی  
 متکابو جمی بر کینه رومی مو اجمالی اولان بر فاعه نظر آتی بو تیز سی  
 غره محمد بن اعتبار اولند و غنی صورتی سنه قمریوره ذمی انجم سی  
 غایبه دکت ایام سنه کامله اعتبار اولان اوچویز الی درت  
 کوندن اقتضایدن اوچویز الی درت کبیری سنه غایب الیله و نادره

سجده

نقارنی محو و از ال ایچون سه شمشیه نقلی سببی اید مشکون اولان  
اون برکوندن انخاص نعام اولمقد و اوجصلق اصی بے نظرانه برور  
خدر مویط اولمدرینے امر بدیهی اولمقد اولمقولده حرمتی اولان اوجصلق  
یومیه سی سنه قمریه آتاندن عبارت اولان اوجویز الی درت  
کونک مولجینی بیسه تا ما املق و سنه شمشیه بد نقلی سببی اید  
مقافات کوریندن اون برکون سکوت عنده قائده باس ظاهری  
مویط اولمویط لکن بو امر حقی المنا فک نکته مکسونه سنه وقایق  
حسابدن بیخبر نظرات قلاعه دفعه تفهیم نو عاصوب اولور  
جهندن ندیرچی تفهیم وسیله اولسون ایچون بو کیفیتک مقصد  
بعبارت الله تعالی بود دفعه فتح و ششمیری مبد و نظراتی مجددا  
وضع و تحریر اولدنه حق بغیر اولدنه سندن مضامین اولان  
قلاعه و مینقه نظراتدن بد اولدنیسی سخن کور لکله است اولور  
نفس بغیر اولدنه سنک الان تحریرینه مباحثرت اولان  
دوساری برکون نظراتدن شمدی بودک هر نه مقصد نظرات  
تحریر اولدنیسی ایسه ان الله تعالی نور الی سنه فی الحقیق  
اون اوجیحی کونندن واقع اولدنه الی ایکی سنه سی سنه اولور  
دکن هر منف دار بو میده لری بو روز ایسه باشقده اجمال اولدوب

بوسید لرندن مجتمع اولان افریقه باشقہ دیر ملک والی ایکی سنه سی ماکنده  
سکره سنه شمسیه اعتبار بیلد بوسید لر می ایت ایت اسندن بولک  
وان ش ایتد فاعلی سنه سی کسینده بالاده بسط و تمهید اولکنده  
اوزره سنه قمریه ده الاجفلی اوچوز اتلی درت کونک بوسید لر  
اوچوز اتلی درت کون اعت بار بیلد خان اویر بولوب نزاع تفاوتی اولد  
ایچون سنه شمسیه نقلی سببی بایم سنه شمسیه دن فضل کورین  
اون بر کون عرس اولماق سنوی اجاتدی سنه شمسیه اعت بیلد  
اوچوز الشمس کوندن باخلوب اون بر کونکی دفع نزاع تفاوت  
نامله فرو نه آده اوچوز اتلی درت کون اعت بار بیلد خان بیلد  
فرو نه آده اوچوز اتلی درت کون اعت بار بیلد بولجلی بولک  
دوبساق عجب بغر اولماق سن اولان قلع و بلنقه لره مرعوب  
طلوتمق اوزره محنته قید و بغر ادرین سی طرفه منفصله تصور ایتد قضا  
ایدن احکامی بارلمق بایمده امر و فرمان دولت و سلطام حضرت کورین  
مرحوم سلطان احمد حاکمیه ایتد و العفر حضرت نیک شهزاده جو ایتدی  
عالم وجودت م نه آده اولد قلدن شهزادین شی عرصا اولد اولد  
ظرافت ریاض شریعت خراموف آبارنی سبب و قلم ملک  
اسلام و رفاهیت احوال آتد باری کده امرهون مصلح طلب عیانت

ص

حضرت ملک العظام اولدنیغ بنا بقای نوع معکاشی سنان  
 وامت اولس نسیل باو سا بان جهان نعمت محض این حضرت  
 ذوالعظای سنان اولدنیغ دن نشی ملات سعادت سنا هر دو کا  
 او ای سکر بی با بن معطی النعم و ایقای شای جناب لب الکریم  
 افر او آفرین دن حسر برینه لاید و احتم اولمقد حاجی حد و تبریح  
 و صافی خانه و دایع رب العالمین آرایش سر بر صد در خلافت  
 راجی شرایط عدالت و محبت شوکتو کرامتو قدر تلو ولی نعم  
 ادا م الله تعالی ظل عنایه طے مفارق الامم افسد فر حضرت بیک  
 خلاصه اهل خلق جان عبادت عد مجاز قدر دن بور فاطما  
 سلطنت وجود و آرایش کوان دولت علی ابدید و او آن  
 شاهزاده جو بختی دولتو نجاستو سلطانا عهده  
 اقد مرک قدوم مسعود لری خبر محض نامع دود اولمقد شکر  
 علی نیک انعم دوام عسر و دولت حضرت شهریار  
 و شاهزاده نجست باریدن صکره هفتدم خبر ولادت نشاط اولم  
 خانه نام خصم دن اولمق ایچون نو این قهید سلاطین عظیم  
 او زره کیچه شهر آینه مزاجات اولمدرق سوان بازار سر ایا  
 ترین هر کس سرور موفور ابله دعوات خبر حضرت شهر یاری



## **L'introduction et l'appropriation du positivisme dans l'Empire Ottoman**

Enes Kabakcı\*

### The Introduction and Appropriation of Positivism in the Ottoman Empire

To describe the modernization and spread of positivism in connection with what occurred during the last part of the 19th century and the first half of the 20th century as blind imitation indicates a deficiency in understanding of the nature of social processes. This article aims to define the entrance of positivism into the Ottoman Empire and its adoption by some of the Ottoman intellectuals not as a cause and effect relationship, but rather as an expression of interaction which indicates that both of those affecting and being affected were influential in this process. Moreover, how the rationale and aims of the interests of the Ottoman intellectuals in positivism differed from the rationale and aims of the French positivists who expended efforts to bring positivism to the Ottomans will be examined; it will also be emphasized how, as an ideology, positivism necessitated a differentiation between modernization, reform, and positivism as a means of development and consolidation. In this connection, it is emphasized that Ottoman modernization was essentially aimed at the goal of "saving the state"; the reforms carried out in the military and administration (islahat and the Tanzimat) and the thought process on which these were based will also be examined. The role played by the Young Turks, some of the most important actors in the process in question, will be examined, as well as the positivism of the most effective representative of this trend, Ahmet Rıza; his approach was not a process of acquisition, but rather a new interpretation of positivism. Also, examples will be given of how Ahmet Rıza tried to express the historical-philosophical heritage of the Ottomans in the language and concepts of positivism.

Key words: Positivism, Ottoman, Ahmet Rıza, Young Turks, Reform

L'avènement du positivisme en Turquie vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle relève du processus général de modernisation amorcé il y a plus de deux siècles dans l'Empire ottoman. La compréhension des conditions de l'importation et de la perception du positivisme nécessite donc une analyse relative à ce processus général dont les débuts coïncident avec les premières défaites militaires de l'Empire. La débâcle militaire se soldant par des traités désastreux, contraint

---

\* Maître de conférences, Université d'Istanbul, Département de sociologie.

l'Empire ottoman au XVIII<sup>e</sup> siècle à entamer un processus d'interrogation sur ses propres institutions à commencer par son organisation militaire. Le commencement d'un tel processus implique par ailleurs un changement de paradigme concernant l'appréhension de la civilisation occidentale : les échecs militaires déclenchent dans l'esprit des dirigeants ottomans une révolution intellectuelle, l'impératif de mieux connaître leurs ennemis séculaires. L'Europe, considérée jusqu'alors comme un ennemi fatal, prend ainsi sa place à la fois comme stimulus externe et comme modèle d'inspiration dans le processus de "modernisation" turque. L'Empire ottoman entreprend ainsi deux siècles avant son effondrement, un mouvement de "modernisation" perçue souvent par les chercheurs comme un processus d' "occidentalisation" et d' "européanisation".

### **La modernisation turque : comment sauver l'État?**

Dans les débuts de la modernisation, l'ouverture de l'Empire ottoman à ses adversaires historiques est restreinte au domaine militaire : en imitant les systèmes militaires européens, les dirigeants ottomans pensent retrouver les jours victorieux de leur Empire. Ce dessein exige selon les premiers réformistes ottomans de se munir des "armes" de l'ennemi, donc de l'Europe. Cette idée prend ensuite en nouveau sens, plus métaphorique : les "armes" exprimeraient d'abord la "science et la technique de l'Europe", puis les institutions de l'Occident. D'où l'idée d'importation des institutions européennes qui implique l'introduction des idées occidentales dans l'Empire ottoman.

La première phase de la modernisation turque commence tout au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec les réformes militaires<sup>1</sup>. La réorganisation de l'armée sur le modèle européen par des officiers européens, notamment des Français, constitue la première étape de la modernisation. Une deuxième série de réformes est mise en œuvre à partir des années 1830 dans le domaine de l'éducation<sup>2</sup>. La création des nouvelles institutions d'enseignement secondaire et

---

1 Stanford J. Shaw, "The Origins of Ottoman Military Reform : the Nizam-ı Cedid Army of Sultan Selim III", *Journal of Modern History*, v. 37, 1965, pp. 291-306 ; *idem.*, "The Established Ottoman Army Corps under Sultan Selim III (1789-1807)", *Der Islam*, v. 40, 1965, pp. 142-184.

2 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964) p. 99; Bernard Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, trad. de l'anglais par Philippe Delamare (Paris : Fayard, 1988 [1961]), pp. 79-82 et 105-106. Parmi ces nouveaux établissements, l'École de Musique impériale (*Muzika-ı Hümayun Mektebi*) est fondée en 1831 afin de fournir à l'armée les tambours et les trompettes vêtus de tuniques et pantalons européens. L'École des Sciences militaires (*Mekteb-i Ulum-i Harbiye*) méditée pendant plusieurs années avant son inauguration en 1834, se

supérieur, calquées sur les modèles européens, vise à former, entre autres, des officiers et des bureaucrates. Ces nouveaux établissements fondés par le besoin de cadres étatiques seront le berceau du mouvement d'opposition jeune-turque.

Le problème des modèles à imiter s'impose dès le début de la modernisation. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, la France se trouve au cœur du processus de modernisation de la Turquie. Cependant elle n'est pas seule à influencer les élites modernisatrices ottomanes : dès la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'influence anglaise vient se conjuguer à l'influence française puis laisse sa place à une très forte emprise allemande qui durera à son tour jusqu'à la fin de la première Guerre mondiale.

Les réformateurs turcs, tout en s'inspirant de la philosophie politique ainsi que de la perception de l'État et de la société de ces trois grandes puissances de l'époque proposent différents "remèdes" pour "guérir" l'Empire, appelé alors l' "homme malade" par l'Occident. La question à laquelle toutes les élites et les hommes d'État ottomans cherchent à répondre est : "comment sauver l'État?".

Le "remède" proposé doit être avant tout adaptable à l' "organisme", c'est-à-dire aux valeurs de la société et à la culture politique turco-ottomane. La question de l' "adaptation" suscite chez les réformateurs ottomans un vif débat produisant des controverses pendant deux siècles. A l'origine de ce débat se trouve la distinction entre "culture" et "civilisation" qui divise les penseurs et les hommes d'État ottomans au XIX<sup>e</sup> siècle. L'objectif de cette distinction est d'élaborer la base théorique d'un discours qui s'efforce de conserver la culture (ottomane-musulmane) tout en adoptant la civilisation (occidentale). Il s'agit d'adopter la technique et les modèles institutionnels occidentaux sans se laisser influencer par la culture européenne/occidentale. Les connotations attribuées à ces concepts dans le cas ottoman ne sont en effet pas différentes de celles attribuées par les romantiques allemands : la culture évoque davantage l'expression de l'âme profonde d'un peuple (son génie individuel) ; la civilisation exprime le progrès matériel lié au développe-

---

veut la Saint-Cyr de l'armée ottomane et imite, autant que les circonstances le permettent, son modèle français. Les étrangers jouent un rôle essentiel dans l'enseignement, et la pratique d'une langue européenne, généralement le Français, est la condition préalable et nécessaire à toutes les études. Comme l'École de médecine, elle dispose d'un cycle préparatoire pour les enfants. La Grande École de Mülkiye où de nombreux de Jeunes-Turcs ont fait leurs études est créée en 1859 pour la formation des fonctionnaires. Fondé en 1863, Robert College donne une instruction à l'américaine. Quant à l'École impériale de Galatasaray, fondée en 1868, c'est un établissement public dont le corps enseignant est constitué majoritairement par des professeurs français.

ment économique et technique (les progrès collectifs)<sup>5</sup>. Cette “modernisation conservatrice” marque non seulement l’effort stratégique consenti par les sultans ottomans en vue de combiner l’importation de modèles occidentaux avec la pérennisation de leurs autorités traditionnelles mais aussi la pensée des élites opposantes réformistes, à savoir les Jeunes-Turcs<sup>4</sup>.

### **Les Jeunes-Turcs : acteurs de la modernisation et introducteurs du positivisme**

Le mouvement jeune-turc<sup>5</sup> naît et s’épanouit dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle dans l’opposition au sultan Abdulhamid II<sup>6</sup>. Composés de plusieurs fractions, les Jeunes-Turcs s’accordent notamment sur la volonté de rétablissement de la constitution de 1876. Celle-ci est octroyée par Abdulhamid II, suite aux pressions et intrigues politiques des puissantes figures de la bureaucratie (à commencer par Midhat Pacha) et des anciens membres de l’organisation dissociée, appelées Jeunes-Ottomans (à commencer par Namık Kemal)<sup>7</sup>, et abolie par lui-même deux ans plus tard. Si l’objectif est le rétablissement de la constitution, identifiée au salut de l’État et des peuples constituants de l’Empire, la cible est Abdulhamid II en personne, incarnation de la tyrannie et responsable de toutes les calamités selon les Jeunes-Turcs. Le dessein de l’opposition n’est nullement d’abolir la monarchie mais de rationaliser l’ordre social et de moderniser la bureaucratie. Ces caractéristiques du mouvement jeune-turc ne sont pas sans rappeler les physiocrates du XVIII<sup>e</sup> siècle et notamment Turgot qui voulait, dit Ran Halévi, “soumettre l’absolutisme royal aux impératifs d’une politique de la raison, mais sans rien lui faire perdre de ses prérogatives”<sup>8</sup>.

---

3 Louis Dumont, *L'idéologie allemande : France-Allemagne et retour* (Paris : Gallimard, 1991), p. 80.

4 Pour la “modernisation conservatrice” voir Badie B., *Les deux États* (Paris : Fayard, 1986), pp. 200-206 et *Id.*, *L'État importé* (Paris : Fayard, 1992), p. 136, 146.

5 Sur le mouvement jeune-turc voir M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (Oxford : Oxford University Press, 1995) et *idem. Preparation for a Revolution, The Young Turks, 1902-1908* (Oxford : Oxford University Press, 2001).

6 François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)* (Paris : Fayard, 2003).

7 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton : Princeton University Press, 1962). Prédécesseur de l’opposition jeune-turque, le mouvement jeune-ottoman émerge dans la deuxième moitié des années 1860 sous le règne du sultan Abdulaziz (règne de 1861 à 1876). La contestation jeune-ottomane se focalise essentiellement sur deux points, l’un culturel, l’autre politique : l’imitation superficielle de l’Occident et l’absolutisme du régime établi.

8 Ran Halévi, “Les Girondins avant la Gironde” in François Furet, Mona Ozouf (dir.), *La Gironde et les Girondins* (Paris : Payot, 1991), p. 155.

Deux caractéristiques fondamentales constituent les points communs des Jeunes-turcs. La première concerne leur trajectoire scolaire. Une très grande majorité des Jeunes-Turcs fait ses études dans les nouvelles institutions d'enseignement évoquées ci-dessus. Dans leur formation, les sciences biologiques, l'anatomie et la physiologie occupent ainsi une place considérable. Ils définissent la "vie et le monde" à travers la "Science" et particulièrement la biologie. Dans l'École de Mülkiye, les cours de botanique bouleversent l'esprit des étudiants. Pourtant, ce choc intellectuel et moral est beaucoup plus radical dans l'esprit des étudiants de l'École militaire de médecine : si les cours de pathologie débarrassent les étudiants des "superstitions", la perception biologique de la vie et du monde, entretenue par le sentiment de patriotisme des écoles militaires, donne un caractère plus révolutionnaire à l'action des étudiants de l'École militaire de médecine. L'enseignement de la médecine moderne les dote d'une perception matérialiste-darwiniste de l'histoire. Ils saisissent le monde comme un ensemble de changements chimiques, physiques et biologiques. Leur objectif est simple : soigner "l'homme malade", c'est à dire l'Empire ottoman, tout en se réclamant des "médecins sociaux". La relation entre l'homme d'État et l'État se transforme ainsi en relation de médecin à patient. Si l'État est malade, les hommes d'État, selon cette analogie, ont pour mission de le guérir. L'idée de "progrès" (*terakki*) ne dépasse donc pas les limites d'une rhétorique chez les Jeunes-Turcs car, dans leur approche, il n'y a pas de place à l'évolution historique : l'État peut, de temps en temps, "tomber malade" mais cette maladie ne doit jamais être considérée comme le résultat d'un processus historique, elle est perçue comme une situation conjoncturelle<sup>9</sup>.

La deuxième caractéristique des adhérents du mouvement jeune-turc est relative à leur origine sociale. La majorité des Jeunes-Turcs viennent de province et sont en général, issus des familles appartenant aux couches relativement inférieures de la société<sup>10</sup>. Cependant, bien qu'ils viennent de la "périphérie" de l'Empire et sont de différentes confessions, ils se situent idéologiquement au "centre". Ils ne se proposent pas d'être le porte-parole de la périphérie ni de se faire les hérauts des provinces, des peuples ou des confessions dominés de l'Empire<sup>11</sup>.

9 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)* [Les idées politiques des Jeunes-Turcs (1895-1908)], (Istanbul : İletişim, 1999 [1964]).

10 Issus des provinces lointaines de l'Empire, la plupart des Jeunes-Turcs font leurs études dans les mêmes établissements que les *beyzades*, c'est-à-dire les enfants des familles stambouliotes, des hauts bureaucrates de la Sublime Porte ou des grands dignitaires du Palais même si la différence sociale conduit dans ces écoles à une ségrégation de fait entre ces deux groupes d'étudiants.

11 Voir "Notre programme", *Mechveret*, n° 1, 1<sup>er</sup> décembre 1895.

## L'introduction du positivisme

Les Ottomans font connaissance avec le positivisme avant la période de l'opposition jeune-turque. Les premiers pas viennent des positivistes : Auguste Comte, qui a donné au prophète de l'islam une place dans le calendrier de la religion positiviste, écrit lui-même une lettre à Reşit Pacha (1800-1858), un ancien grand vizir de l'époque des *Tanzimat*<sup>12</sup>, pour l'inviter à embrasser la nouvelle "religion de l'Humanité"<sup>13</sup>. Après sa mort, c'est cette fois une délégation positiviste, composée de Docteur Robinet, de J. Lagarrigue et d'E. Boudeau qui s'adresse solennellement à Midhat Pacha, lui aussi ancien grand vizir expatrié par Abdulhamid II. Fort élogieuse, leur lettre assure le pacha réformiste que les positivistes "estiment les nations d'après leur rapport intérieur à la civilisation générale"<sup>14</sup>. Quant à Midhat Pacha, dans sa réponse, il s'efforce d'expliquer de son côté que l'islam n'est point un obstacle à la civilisation. D'ailleurs, lorsque Midhat se rend à Paris, Pierre Laffitte, le successeur d'Auguste Comte à la tête du mouvement positiviste, tient personnellement à lui rendre visite pour saluer en lui le "continuateur de l'œuvre de Reşit Pacha".

Dans un premier temps, ces efforts restent vains. Le premier pas du côté ottoman est fait par Beşir Fuad. Né en 1853, diplômé d'une école des jésuites français à Damas, puis de l'École militaire, il devient l'aide de camp du sultan. Il s'intéresse particulièrement à la médecine et à la physiologie. Pendant les quatre dernières années qui précèdent sa mort, il écrit vingt livres et deux cents articles sur la physiologie, la linguistique et l'art militaire. Il fait des traductions de Hugo, de Zola et de Voltaire, écrit des nouvelles et des poèmes. Bien qu'il soit connu comme "le premier positiviste et naturaliste ottoman"<sup>15</sup>, il est loin de s'approprier le positivisme en tant que système de pensée. Il ne s'intéresse point – à l'instar de toute sa génération – au fond philosophique ni aux aspects idéologiques et "religieux" de la doctrine de Comte. Ce qui l'attire dans le positivisme ce n'est que l'importance accordée aux sciences

---

12 Le terme de *Tanzimat*, littéralement "remise en ordre", désigne les réformes entreprises dans l'Empire ottoman suite à la promulgation du célèbre Noble Rescrit de la Maison des Roses (*Hatt-ı Şerif* de Gülhane) le 3 novembre 1839. Pour cette époque de réformes voir Roderic H. Davison, "Tanzimat", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. X (Leiden : Brill, 2002), pp. 216-226.

13 Pour la lettre d'Auguste Comte à Reşit Pacha voir Auguste Comte, "A son Excellence Rechid Pacha" in *Système de politique positiviste ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. III (Paris : 1853), pp. XLVII-L.

14 *Adresse des positivistes à Midhat-Pacha, ancien Grand-Vizir de l'Empire ottoman* (Paris : P. Ritti), le 14 Gutenberg 89 (le 26 août 1877), p. 11.

15 M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad* [Premier positiviste et naturaliste turc Beşir Fuad] (Istanbul : Dergah Yayınları, s.d.)

– naturelles – et aux progrès techniques. Cette lecture naïve et partielle du positivisme peut être généralisée à propos de la perception d'autres idées occidentales par les élites ottomanes. La naïveté de leur lecture n'est pas la conséquence de leur incapacité intellectuelle, qui, elle-même serait la résultante d'une tradition marquée par l'absence d'une pensée spéculative<sup>16</sup> ; mais son caractère partiel traduit plutôt leur souci de "sélectionner" les traits "convenables" dans ces systèmes de pensée étrangers. Les éléments sélectionnés ne doivent pas, d'une part, présenter de contradiction avec la culture établie ou du moins, doivent pouvoir être adaptés à celle-ci et, d'autre part, doivent fournir des solutions immédiates aux problèmes de l'Empire.

L'introduction du positivisme en Turquie ne commence donc véritablement qu'à la génération suivante, celle des Jeunes-Turcs, contemporaine des débuts de la III<sup>e</sup> République en France. Si sa réception du positivisme est relative au contexte dans lequel se trouve l'Empire ottoman – et donc à l'histoire de la modernisation de la Turquie – sa perception est étroitement liée à la culture politique turco-ottomane et au poids des individus. En effet, il n'y a jamais des cultures en contact, mais des individus, porteurs de cultures et d'idéologies différentes. Cependant, ces individus ne sont pas des êtres indépendants de leur milieu social et culturel, ils sont en interrelation dans des réseaux complexes. Ils appartiennent à des institutions, qui ont des règles d'action, des normes, et une organisation. Ce qui fait que les "interpénétrations" des civilisations, des cultures ou des idéologies en présence suivent les réseaux de ces interrelations ou de ceux des rapports entre les institutions<sup>17</sup>.

De ce point de vue, l'activité politique d'Ahmet Rıza Bey, le grand artisan de l'introduction du positivisme en Turquie – notamment sa relation avec le positivisme et ses rapports avec les positivistes – fournissent des précisions importantes non seulement sur la perception du positivisme mais également de l'Occident par les Jeunes-Turcs. Si ce jeune-turc paradigmatique retient l'attention, ce n'est pas seulement pour sa représentativité parmi les Jeunes-Turcs avant 1908, ou à cause du fait qu'il est le leader de l'un de deux courants principaux<sup>18</sup> dans le mouvement jeune-turc et le chef du Comité Union

---

16 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1895-1908)* [Les idées politiques de s Jeunes-Turcs (1895-1908)], (Istanbul : İletişim, 1999 [1964])

17 Roger Bastide, "Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations", *Bastidiana*, 1998 (1948), *Id.*, "Acculturation", in *Encyclopaedia Universalis*, 1968.

18 Le deuxième courant est celui qui est mené par Prince Sabahaddin, défenseur des idées de Le Play et de Demolins. Fondateur de la Ligue pour l'Initiative privée et la Décentralisation (*Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*) il prônait la décentralisation et le libéralisme anglo-saxon pour l'Empire ottoman. Sur cet adepte de l'école de la Science sociale

et Progrès. L'importance de ce personnage vient particulièrement de ses contacts directs avec le cercle positiviste pendant son long séjour à Paris.

### **Ahmed Rıza Bey : l'interprète du positivisme**

Les relations des élites ottomanes avec le positivisme vont de paire avec un processus de "réinterprétation", défini par Herskovits comme "le processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes"<sup>19</sup>. Cet exercice à double sens consiste dans le cas de la réception du positivisme en Turquie, d'une part à ajuster la pensée positiviste en la réinterprétant en termes islamiques-ottomans ; d'autre part, à concilier le positivisme et la culture politique ottomane, tout en faisant une relecture de cette dernière. Et Ahmed Rıza Bey (1859-1930) est incontestablement le protagoniste de cette entreprise délicate.

Cet ancien élève de l'École impériale de Galatasaray débarque en France en 1884. Songeant à entreprendre des réformes agricoles en Anatolie il s'inscrit à l'École agronomique de Grignon. Ne pouvant réaliser ses projets, il décide de "réveiller la société de son sommeil" par le moyen de l'éducation. Il se fait nommer directeur de l'enseignement public à Brousse. Ses projets dans le domaine de l'éducation échouent aussi. Il décide de repartir en Europe. En 1889, il réussit à être nommé observateur pour la Foire de Paris organisée pour la commémoration du centenaire de la Révolution française. Il démissionne et reste en France pour "étudier avec plus de loisir le mouvement des idées contemporaines"<sup>20</sup>. A cette époque il est déjà "tout acquis aux doctrines positivistes". Il découvre d'abord la pensée d'Auguste Comte par un livre du Docteur Robinet<sup>21</sup>. Il noue des relations avec les positivistes, mais aussi d'autres milieux intellectuels et politiques français. Il suit les cours de Pierre Laffitte, le "directeur du positivisme" et devient un de ses disciples<sup>22</sup>.

---

cf. Hamit Bozarslan, "Le prince Sabahaddin (1879-1948)", *Revue suisse d'histoire*, v. 52, 2002.

19 Melville J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, trad. fr. (Paris : Payot, 1952 [1948]), p. 259.

20 La biographie verbale donnée par Ahmed Rıza au journaliste Henri de Clergé, publiée dans *Le Journal*, Paris, le 12 avril 1896.

21 Il ne précise pas le titre du livre de Robinet mais il s'agit probablement d'une brochure de Robinet intitulée *La politique coloniale* (1884) dans lequel cet érudit et bibliothécaire de la Ville de Paris critique les politiques coloniales de la III<sup>e</sup> République, voir Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)* (Paris : Gallimard, 1982), p. 237.

22 A partir de 1895, Ahmed Rıza fait paraître depuis la France un journal, *Mechveret* (Consultation), l' "Organe de la Jeune-Turquie" dont la devise est le credo du positivisme, "Ordre et Progrès" et prend la tête de la principale organisation jeune-turque, le Comité Union et



Pierre Laffitte est la clé de voûte dans la relation qu'entretient Ahmed Rıza avec le positivisme. Le personnage et les idées de Laffitte sont assez significatifs pour comprendre la nature des rapports des Jeunes-Turcs avec le positivisme : la grande estime d'Ahmed Rıza pour Laffitte n'est pas seulement issue du savoir scientifique de ce dernier<sup>23</sup>. Il faut la chercher plutôt dans l'approche de Laffitte de l'islam et de l'Orient. Ahmed Rıza insiste beaucoup dans ses écrits sur les idées de son maître sur l'islam. Et même il affirme que Laffitte est la seule personne impartiale à propos de l'islam qu'il ait connue dans sa vie. Nous trouvons en effet dans plusieurs écrits de Laffitte des éloges de l'islam et des comparaisons de celui-ci avec la chrétienté. Il écrit par exemple que

“sous le nom de philanthropie, on parle depuis quelque temps, de l'esclavage et d'autres barbaries des pays musulmans, sans jamais les constater ni se douter que l'islamisme est une religion beaucoup plus élevée et plus morale que le catholicisme. L'islamisme a fondé en Orient la liberté et l'égalité. Il y a un chef militaire, et les restes de la nation sont tous frères. L'histoire nous montre leurs actions humanitaires vis-à-vis des peuples conquis. La tolérance des Sarrazins en Espagne et celle de Mahomet II à Constantinople n'a malheureusement pas été imitée plus tard par les catholiques en Espagne et dernièrement par les Bulgares”<sup>24</sup>.

“Nous voudrions pour le catholicisme qu'il eût toujours fait preuve envers ses adversaires de la tolérance, de la longanimité, de la douceur, dont l'islamisme n'a cessé d'être animé à l'égard des siens”<sup>25</sup>.

---

Progrès. En 1908, après la révolution jeune-turque, Ahmed Rıza appelé alors en Turquie alors *ebu'l-ahrâr* (père des libres) rentre à Istanbul où il est accueilli avec les honneurs. Quelques mois après il est élu à l'unanimité à la présidence de la Chambre des députés. Il manifeste peu après son opposition aux politiques du Comité Union et Progrès qui glisse vers la violence. Il est exclu du comité central et dès 1913, il rompt définitivement avec les unionistes. En 1919, suite à la demande de Mustafa Kemal, il regagne Paris afin d'acquiescer le soutien de l'opinion publique pour la Guerre de l'indépendance (1919-1923). Il retourne en Turquie en 1926 et y demeure jusqu'à sa mort en 1930.

- 23 Ahmed Rıza suit ses cours de son “maître” à la Sorbonne et au Collège de France. Pour la création d'une chaire pour Laffitte au Collège de France voir Petit A., “L'héritage du positivisme dans la création de la chaire d'histoire générale des sciences au Collège de France”, *Revue d'histoire des sciences*, XLVIII-4, 1995, pp. 521-556.
- 24 Ces phrases de Laffitte sont citées par Ahmed Rıza dans son premier article paru dans la *Revue occidentale* afin de réfuter la thèse très répandue à l'époque qui accuse l'islam d'être un obstacle au progrès et donc le responsable de l'effondrement de la civilisation musulmane in Ahmed Rıza, “L'islamisme”, *La Revue occidentale*, Série II, Tome III, 1891, p. 117. Cette idée d'A. Rıza est en accord avec celles de Comte qui écrit : “Le génie islamique doit même être moins contraire que le génie catholique à l'avènement final de la religion positive, comme ayant toujours tendu davantage vers la réalité, d'après sa croyance plus simple et sa direction plus pratique”, voir Auguste Comte, *Système de Politique Positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. III (Paris, 1853), p. XLIX.
- 25 Cité par Ahmed Rıza dans “Tolérance musulmane”, *La Revue occidentale*, XIX, 1896, p. 312. Pour la réédition revue et augmentée de cet article voir Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane* (Paris : Clamaron-Graff, 1897).

Quand on lit Laffitte défendre l'idée que la tolérance est beaucoup plus largement pratiquée dans les pays musulmans que dans les pays chrétiens ou affirmer que l'islam est plus ouvert au progrès et à la modernité, il n'est pas difficile de penser qu'Ahmed Rıza en tant qu'ottoman issu d'une culture islamique a trouvé dans le cercle positiviste une certaine reconnaissance.

A partir des années 1890 Ahmed Rıza devient l'un des membres les plus actifs du groupe positiviste. Après la mort de son père spirituel Laffitte, il fait aussi partie du Comité positif occidental, composé d'une dizaine de positivistes parmi les plus autorisés, comme représentant des peuples musulmans et, en particulier, de la Turquie. Chargé de répandre la pensée positiviste dans l'Orient, il continue d'une part à écrire dans le journal *Mechveret*, et d'autre part publie des articles dans les organes des positivistes (notamment dans la *Revue occidentale*). Il donne aussi des conférences dans les pays européens pour défendre l'islam et l'Orient contre les "préjugés" et "attaques" des occidentaux. Ahmed Rıza s'inscrit ainsi dans la lignée des apologistes musulmans du XIX<sup>e</sup> aux côtés de Djamal al-Din al-Afghanî et de Namık Kemal.

Ahmet Rıza noue aussi des relations avec les socialistes européens. Ses connaissances dans les milieux intellectuels et politiques lui servent de bouclier contre les démarches du Sultan Abdulhamid II (qui réclame des gouvernements français et belge la suppression de la *Mechveret* et l'expulsion de Ahmed Rıza) grâce notamment au soutien en France de Georges Clemenceau, alors député, et à celui de Georges Lorand, en Belgique. Parallèlement à ces soutiens politiques plusieurs articles paraissent dans les journaux européens qui défendent Ahmed Rıza : ce dernier peut rester en France et la publication de son journal, la *Mechveret*, continue jusqu'à la Révolution jeune-turque en 1908<sup>26</sup>.

### **Réinterpréter le positivisme, revisiter la tradition**

Comment expliquer cette inclination d'Ahmed Rıza et d'une partie considérable des Jeunes-Turcs pour le positivisme? A part la reconnaissance trouvée au sein du cercle positiviste – en tant que membres d'une culture islamique et orientale – quelles sont les raisons qui facilitent ou provoquent l'adhésion d'Ahmed Rıza au positivisme?

Les premiers écrits d'Ahmed Rıza, touchent indirectement aux questions politiques mais insistent particulièrement et à plusieurs reprises sur deux

---

26 Cependant, la circulation en France de l'édition turque du journal *Mechveret* est interdite en 1896.

thèmes : si le premier de ces thèmes est le besoin de créer une élite dirigeante indispensable à l'exercice du pouvoir<sup>27</sup>, le deuxième thème est la nécessité d'avoir une approche scientifique du monde. Pour lui, toutes les "choses" sur la terre sont liées les unes aux autres par les lois objectives de la Nature et cette réalité exige tout d'abord de comprendre ses lois :

"Même si toutes les forces et les richesses du monde s'assemblent dans notre patrie, elles ne pourront pas changer les lois de la nature. Comme les montagnes et les rivières de la terre qui sont subis à une certaine loi, les hommes aussi sont obligés d'obéir aux lois de la nature"<sup>28</sup>.

Ce culte de la science en partie hérité des Jeunes-Ottomans pousse Rıza vers le positivisme. Mais d'autres facteurs jouent. Raymond Aron écrit qu' "il serait facile pour un non-européen de faire observer qu'Auguste Comte a la naïveté de penser l'histoire de l'Europe comme absorbant en elle l'histoire du genre humain"<sup>29</sup>. Il n'est pas sûr, bien au contraire, que les Jeunes-Turcs aient remarqué cette "naïveté" de Comte ; cette vision de Comte permet en effet aux jeunes-turcs de s'universaliser *via* l'histoire européenne dans l'histoire mondiale. L'un des principaux objectifs d'Ahmed Rıza n'est-il pas de démontrer l'égalité de la Turquie avec les pays occidentaux et ainsi de l'incorporer au monde occidental? D'où son intérêt pour le positivisme qui lui fournit les moyens théoriques de rejeter les accusations des Européens à propos de l' "infériorité" et de la "barbarie" des Turcs.

Le positivisme est comme écrit Comte à Reşit Paşa pour l'inviter à la religion de l'Humanité, loin des préjugés raciaux ou religieux du moins en ce qui concerne l'Empire ottoman et l'islam. La doctrine du positivisme n'est nullement anti-islamique et évalue chaque civilisation selon "ses apports antérieurs" à l'humanité.

Toutefois, l'adhésion au positivisme pose certaines questions de taille pour un ottoman issu d'une culture islamique. Les références de la religion comtienne ne peuvent pas exercer une influence en Turquie. Il faut les traduire pour un public musulman, et pour cela, sélectionner d'abord les traits convenables avec la culture islamico-ottomane :

"Nous tenons à garder l'originalité de notre civilisation orientale et, pour cela, n'emprunter à l'Occident que les résultats généraux de son évolution scientifique,

---

27 L'idée de la nécessité d'une élite dirigeante est aussi présente dans l'aspect saint-simonien de la pensée de Comte.

28 Ahmed Rıza, *Layihâ*, p. 7 cité par Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (Istanbul : İletişim, 1999 [1964]), p. 181.

29 Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris : Gallimard, 1967), p. 81.

seuls vraiment assimilables et nécessaires pour éclairer un peuple dans sa marche vers la liberté”<sup>30</sup>.

Toutefois, la sélection des traits convenables n'est pas souvent suffisante : il faut aussi les adapter au contexte d'accueil et pour cela les réinterpréter. Ainsi nous revenons à notre concept de départ. Rappelons la définition de Herskovits : la réinterprétation est un processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes. Le processus de *réinterprétation* peut donc s'effectuer en deux sens : dans notre cas, on peut songer aussi bien à la réinterprétation de la culture islamico-ottomanes en termes occidentaux qu'à la réinterprétation des réalités occidentales en termes islamico-ottomans. Dans le cas de la relation d'Ahmed Rıza avec le positivisme aussi ce processus d'adaptation exige une réinterprétation en deux sens : Ahmed Rıza s'ingénie d'une part, à ajuster la pensée positiviste en la réinterprétant en termes islamiques-ottomans ; et d'autre part, à concilier le positivisme et la culture politique ottomane, tout en faisant une relecture de celle-ci.

La réception du positivisme en Turquie nécessite donc un effort de traduction et cela exige le passage d'un code à un nouveau code. Ahmed Rıza traduit ainsi les concepts islamiques en termes positivistes ou introduit les concepts du positivisme dans la culture islamique. En écrivant, par exemple, que le Coran “ordonne aux musulmans de ne pas se laisser entraîner à croire aux choses qui ne sont pas contrôlées par la science” il fait une interprétation positiviste voire anachronique du Coran<sup>31</sup>.

Il prend, par ailleurs, les concepts de continuité, d'évolution sociale et historique, de progrès et en fait des principes de l'islam : “Le grand principe de l'islamisme est celui de la continuité, de l'évolution et du progrès dans la religion même...”<sup>32</sup>. En se référant à son maître Laffitte qui écrit que Mahomet n'est pas un “révolutionnaire”, qu'il ne se donne pas comme “porteur d'une religion nouvelle” et que son unique prétention est de “perfectionner l'ancienne”, Ahmed Rıza s'efforce, en effet, de monter la conformité de l'islam avec les principes du positivisme tels que l'importance de la continuité et de l'ordre et le refus de l'idée de révolution.

D'après Ahmed Rıza, la mosquée n'est pas seulement un lieu de prières. Elle est, “comme son nom *djâmi* l'indique, un centre d'attractions et de

---

30 *Mechveret*, n° 1, 1<sup>er</sup> décembre 1895.

31 Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane* (Paris : Clamaron-Graff, 1897), p. 20.

32 Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane* (Paris : Clamaron-Graff, 1897), p. 10.

réunions. Ablutions et prières ne sont que des purifications symboliques du corps et de l'esprit devant préparer à un office plus noble et plus humain, c'est-à-dire la délibération (*mechveret*) sur les affaires du pays"<sup>35</sup>. Là encore il réinterprète la culture musulmane pour la présenter comme l'étape précédant et enchâssant déjà celle de la Raison.

Expliquer l'effort de réinterprétation du positivisme par la tradition et *vice versa* par un instrumentalisme destiné à la mobilisation des masses serait toutefois une explication simpliste. Ahmed Rıza Bey affirme avant tout son estime envers l'islam, due à sa capacité à consolider le lien social. Il ne le considère sans doute pas comme une révélation divine mais comme un moyen de cohésion sociale. Il l'apprécie comme une religion par nature plus proche et plus ouverte à la modernité que le christianisme. Son maître Pierre Laffitte était déjà de cet avis. Selon Ahmed Rıza, un musulman, avec "une solide instruction laïque", peut devenir facilement positiviste. L'islam ne lui semble donc pas un obstacle au positivisme. Comte pensait que les idées mobilisent les hommes et recommandait de prendre au sérieux les croyances religieuses. Ahmed Rıza doit être attiré par cette vision tolérante du positivisme qui ne nie pas le rôle de la religion dans la société.

Les Jeunes-Turcs ont donc une inclination pour le positivisme et prennent du recul par rapport aux autres courants de pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, le socialisme et l'anarchisme notamment, parce qu'ils voient des traits parallèles entre la doctrine de Comte et leur propre culture politique. L'idée de l'ordre (*intizâm*) et le refus catégorique du désordre et de l'entropie (*fitna*) sont les plus importants parmi les points communs entre le positivisme et la culture turco-islamique. En revanche, des enjeux identitaires ne doivent pas être sous-estimés : la reconnaissance du rôle historique de l'islam et de l'Empire ottoman par Comte et ses successeurs, est une autre raison de l'inclination des Jeunes-Turcs pour le positivisme. Toutefois, cette réinterprétation de la pensée occidentale par les élites turques n'est pas faite en fonction d'intérêts uniquement stratégiques. Ces modernisateurs s'ingénient à faire une relecture de la doctrine positiviste pour la rendre admissible non pas seulement pour l'opinion publique turco-ottomane mais aussi pour eux-mêmes. Et, tout comme dans d'autres expériences de modernisation non-occidentales, dans l'exemple turc aussi il ne s'agit pas d'une occidentalisation pure et simple mais plutôt d'un processus de "réinterprétation" des traits importés.

---

<sup>35</sup> *Mechveret*, n° 12, 1<sup>er</sup> juin 1896.

## Özet

### Pozitivizmin Osmanlı İmparatorluğu'na Girişi ve Temellük Edilmesi

Türkiye'de özellikle XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk yarısında yaşanan modernleşme ve bu bağlamda pozitivizmin yayılma sürecini kör bir taklit olarak değerlendirmek toplumsal süreçlerin mahiyeti konusunda eksik bir tasavvuru işaret etmektedir. Bu makale, pozitivizmin Osmanlı İmparatorluğu'na girişi ve bir kısım Osmanlı aydını tarafından temellük edilmesini salt bir tesir-eser ilişkisi olarak değil, bir teessür olarak kavramayı, tesir eden kadar tesiri alanın da bu süreçte etkin olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca, Osmanlı aydınlarının pozitivizme olan ilgilerinin gerekçeleri ve amaçları ile Osmanlıları pozitivizme kazandırmak için gayret sarf eden Fransız pozitivistlerinin gerekçeleri ve amaçlarının örtüşmediğı, ideoloji olarak pozitivizm ile modernleşme, ıslah, gelişme ve güçlenme aracı olarak pozitivizmin birbirinden tefrik edilmesi gerektiğı üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı modernleşmesinin esas itibariyle "devleti kurtarmak" amacına matuf olduğunun altı çizilmekte, askeri ve idari alanlarda yapılan reformlar (ıslahat ve Tanzimat) ve bunların dayandığı fikri süreç ele alınmaktadır. Söz konusu sürecin en önemli aktörlerinden olan Jön Türklerin pozitivizmin ithali esnasında oynadıkları rol üzerinde durulmakta ve bu noktada, pozitivizmin en etkin temsilcisi olan Ahmet Rıza'nın pozitivizmi temellük etmesinin edilgen bir süreç olmadığı, pozitivismi yeniden yorumlayarak dönüştürdüğü, buna koşut olarak sahip olduğu tarihi-düşünsel mirası da pozitivizmin dili ile kavramaya çalıştığı örneklerle açıklanmaktadır.

Anahtar sözcükler: Pozitivizm, Osmanlı, Ahmet Rıza, Jön Türkler, Reform

## **The Transition from the Particularistic Black Nationalist Stance to a Universalistic Mainstream Religion: The Role of Relations and Interactions between the Nation of Islam, Muslim Organisations in the USA, and Muslim Countries (1950-1990)**

Nuri Tınaz\*

This paper examines the historical transformation of one of the controversial Muslim movements, The Nation of Islam (NOI), that emerged not in the Muslim World but in the West, the USA, in the 20<sup>th</sup> century as a reaction to, and a consequence of historical, racial, ethnic and political policies against them, and experiences that Black people had since slavery. It also aims to explore how the relations and interactions between the NOI, and mainstream Muslim Organisations in the USA and the Muslim World influenced and directed the movement's organisational structure, religious teachings and policies in the course of its history and the process of its transition from Black Nationalistic posture and periphery to a legitimate religious community and to centre of mainstream American society. However, the framework of this study covers and takes into account the historical process between 1950 and 1990.

**Key words:** Black Muslims, the Nation of Islam (NOI), American Muslims, the Middle East and Muslim organisations and politics in the USA.

In the United States, the term 'Black Muslim' has literally been used to refer to social, protest, and even religious movements, like the Moorish Science Temple of America and the Nation of Islam. The Nation of Islam (NOI) is also popularly known as the Black Muslims Movement, a name coined by C. Eric Lincoln in the 1960s. But prior to Lincoln's terminology, the Nation of Islam were variously referred to as "People of the Temple" or sometimes "Voodoo People" or even as a "cult".<sup>1</sup> Apart from this popular

\* Ph.D, The Center for Islamic Studies (İSAM).

1 Lawrence H. Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement: Their Evolution and Implication for the Study of Religion in a Pluralistic Society", *Conflict and Cooperation between Contemporary Religious Groups*, Tokyo: Nakamura Printing Co. Ltd., 1988, p. 206; Erdmann D. Beynon, "The Voodoo Cult Among Negro Migrants in Detroit", *American Journal of Sociology*, Vol 43, No. 6, 1938, pp. 894-907.

usage, the term 'Black Muslim', has also been applied to various fragmented Black religious and political movements who have different names and labels in the USA throughout the history of indigenous Muslim groups in this century. For instance, such groups are, at a minor or local level, the Ansaaru Allah Community (also known as the Nubian Islamic Hebrew Mission), the Nation of Five Percent, the Hanefi Sect and the Nation of Islam (the Caliph) fall into this group, while at the major level, these groups consist of the World Community Al-Islam in the West, which later was transformed into the American Muslim Mission, and the Nation of Islam of Louis Farrakhan.<sup>2</sup>

The focus of this paper will in particular be the experience of the Nation of Islam, in its different forms; there are two major reasons for this. First, the Nation of Islam is the largest and longest-lasting organisation to have succeeded in generating mass appeal in its claim to Islam and Black Nationalism. Second, the Nation of Islam has been displaying distinctive forms of ideological, political, organisational and structural symbolic transformations since the early 1930s. Within the scope of this paper, the historical periods of the Nation of Islam between 1950 and 1990 will be taken into consideration under the following headings; 1) a brief historical development of the Nation of Islam and 2) the relations between the Nation of Islam and the Muslim World from religious, economic and political perspectives. Moreover, this part is further divided into three sub-sections so that these relationships can be examined during three distinctive periods: a) the Elijah Muhammad period, b) the Warith Deen Muhammad period and c) the Louis Farrakhan period. Before moving on to discuss the concise historical development of the Nation of Islam, it would be appropriate to have a glance at its precursors.

Although there are no organisational links with earlier racist religious cults, the Nation of Islam incorporated two traditions in particular; the Moorish Science Temple and the International Negro Improvement Movement.<sup>3</sup> The former was founded by Noble Timothy Drew Ali, who claimed that the true religion of Black people was Islam. He established the first Moorish Sci-

---

2 Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", pp. 215-225; "Religious Split Among Blacks", *US News and World Report*, Feb. 5, 1973; Prince A. Cuba, "Black Gods of the Inner City", *Gnosis*, No. 25, Fall issue, 1992; *Encyclopedia of American Religions*, 3rd edition, pp. 836-842.

3 E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism: (A Search for an Identity in America)*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970, (Fifth impression), p. 63; Gutbi Mahdi Ahmed, "Muslim Organisations in the United States", *The Muslims of America*, ed. by Yvonne Y. Haddad (New York: Oxford University Press, 1991), p. 18.



ence Temple in 1913 in Newark, New Jersey, and emphasised that he had been commissioned by Allah to restore to Black Americans the knowledge of their true self and identity, which had been stolen from them by Christians. Ali preached the message of Moorish identity, calling the Black Americans “Asiatic” or “Moorish”, but not Negroes; he also taught them that their homeland was Morocco and that they were the descendants of the Moabites of Canaan. The teachings of Moorish Science are explained in *The Holy Koran*, a sixty-page booklet, which is not to be confused with the orthodox Islamic Qur’an. While affirming some Islamic beliefs, it consisted of a variety of non-Islamic sources, most prominently the Christian Bible and Marcus Garvey’s injunctions. Ali moved his headquarters to Chicago, where he died as a result of a mysterious conflict within the movement, which in 1929 had split into several fractions.<sup>4</sup> Thus, we can see that Ali’s aim was to provide an answer to the condition of the Black Americans in a country dominated by white people and to seek religious and cultural revival by changing the symbols of Negro culture and establishing links with oriental religion. Though heretical in the perception of orthodox Islam, the Moorish Science Temple was the first organisation to spread awareness of Islam among Black Americans as an alternative religion to the dominant Christian culture.

On the other hand, although its influence was relatively small on the Nation of Islam, the International Negro Improvement Movement, founded by Marcus Garvey in 1914, advocated the improvement of the socio-economic condition Black Americans and initiated the “back to Africa” movement. This particular ideology was both nationalist and racial.<sup>5</sup>

Consequently, the Nation of Islam became successful because it combined the racial particularism and pride of the Garvey movement with the universalism of Islam, taken from the teachings of the Moorish Science Temple, in a new form, thus creating a potent mix that appealed to the needs of the illiterate and unskilled Southern Black migrants who had moved to the industrial urban North in the early 1930s.

---

4 Arthur Huff Fauset, *Black Gods of the Metropolis (Negro Religious Cults of the Urban North)*, Ch. V – “Moorish Science Temple of America”, New York: Ortegon Books, 1977, pp. 41-51; Arna Bontemps and Jack Conroy, *They Seek a City*, N.Y.: Garden City, Double Day, 1945, pp. 174-177; Frank Simpson, “The Moorish Science Temple and its Koran”, *The Muslim World*, Vol. 37, 1947, pp. 56-61; C. Eric Lincoln, *The Black Muslims of America*, Boston: Beacon Press, 1961, Revised Edition, 1973, pp. 52-57; E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 33-36.

5 E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 36-39; Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 57-67.

## II. The Nation of Islam: Its concise historical development

Social movements, whether religious or political in character, tend to arise within the contexts of depressions or moments of social uncertainty. The Nation of Islam, later popularly known as the Black Muslim Movement, emerged from the social, political and economic crisis of the 1930's when streams of unskilled and illiterate Blacks migrated from America's rural South to the industrial urban North.<sup>6</sup>

The Blacks who moved to the industrialised Northern states expected to improve their socio-economic conditions and to attain the promise of equality and justice. However, many Black migrants in the northern cities were confronted with difficulties, such as severe economic hardship, inequalities due to their illiteracy and lack of skills and racial discrimination. As a result of the economic pressure that faced them, the new Black migrants concentrated on religious causes as a way out. As Fauset points out, Black Americans' traditionally high religious preoccupation was in part the result of the fact that other channels were not open to them. The various Black cults and semi-religious movements accommodated therein catered for their interests in activities like business, politics, social reform and self-expression.<sup>7</sup>

It was within this context, in July of 1930, that Wallace D. Fard appeared in the Black ghetto of Detroit as an amiable and casual, but faintly mysterious peddler, selling silks and raincoats door-to-door to the residents. Although there is no accurate account about his early life, he is said to have declared:

*"I am W. D. Fard and I came come from the Holy City of Mecca ..."*<sup>8</sup> According to Elijah Muhammad (the successor and trusted minister of Fard), Fard maintained that he was the son of a wealthy member of the royal dynasty of the Hashimide Sheriff, a branch of the tribe of Koreish (the tribe of Prophet Muhammad's).<sup>9</sup> This kind of ethnic connection gave Fard credit in the eyes of his followers, and provided links with Orthodox Muslim history. Fard proclaimed himself a prophet whose mission it was to prepare Black people for the Armageddon and to free them from white oppression in Amer-

6 It is roughly estimated that the number of migrants were between 1900 and early 1930s, nearly 2,250,000 Blacks left the rural South. This growth represented an increase of over 400 per cent in the Black population of the North; in Detroit, that increase reached 611 per cent (Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. xxiii-xxiv).

7 A.Huff Fauset, *Black Gods of the Metropolis*, pp. 107-8.

8 Bontemps and Conroy, *They Seek a City*, p. 178; Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 44-46.

9 Essien-Udom, *Black Nationalism*, p. 44; Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 16.

ica. He taught them about the character of the white people, whom he called “blue-eyed devils”. Like Noble Drew Ali, he maintained that Blacks were in reality Muslims, not Americans; they were Asiatics who had been enslaved by the white man’s deception. Accordingly, he instructed his followers that they had no allegiance to the American flag.

Within a few years Fard formed several organisations such as the Temple of Islam, which was a place of worship, and the University of Islam, which offered essentially a combined elementary and secondary education for Black children, the Muslim Girls’ Training Class, which aimed to teach young women the principles of home economics, and the Fruit of Islam which was a quasi-military organisation of male Muslims who served as honour guards and organised the internal discipline of the movement. Through these organisations, the members of the movement gained a new concept of selfhood and were able to improve their social status.

The prophet Fard’s mysterious disappearance, like his appearance, took place in June 1934 and contributed enormously to the movement’s mythology, which claims that he was supernaturally endowed. The divine status of Fard was reinforced by Elijah Muhammad,<sup>10</sup> one of Fard’s trusted ministers. After Fard’s disappearance, Elijah Muhammad succeeded him, taking up the leadership position of the movement. He announced to the members of the Nation that Wallace D. Fard was actually the incarnation of Allah and that he, Elijah Muhammad, was his messenger. When some refused to accept his leadership a schism occurred and he moved the organisation to Chicago.. The movement lay relatively dormant in the late 1930s and 1940s until Malcolm X (formerly Malcolm Little) joined the organisation.

After the relocation of the movement’s headquarters, Elijah Muhammad began to reshape the organisation under his own highly militant leadership. He fashioned a ‘message to the Black man’ and taught the Black masses within the context of that message; in this were included their origin, history, the concept of evil and the economic philosophy of “Do for self”. In his three major works, *The Message of the Black Man in America*, *The Supreme Wisdom* and *The Fall of America*, Elijah Muhammad gives his version of the understanding of Islam to the Nation of Islam, which is based on Fard’s teachings.

---

<sup>10</sup> Lawrence H. Mamiya and Eric C. Lincoln, “Black Militant and Separatist Movements”, in *The Encyclopedia of American Religious Experience*, ed. by Charles H. Lippy and Peter W. Williams, Charles Scribner’s Sons, Vol. 3, 1988, pp. 765-66.

According to the teachings of Elijah Muhammad, the Black man's history starts with the creation of the earth. However, he states that the Black man's history is only 6,000 years long. He also teaches that the Black people (at this time called Negroes in America) were the descendants of the Asian Black Nation and of the tribe of Shabaz which had established the Holy City of Mecca in Arabia.<sup>11</sup> The concept of evil and the evil behaviour of white people are interpreted according to the myth of Yakub, who was believed to be an evil scientist who created a race of whites through genetic engineering. Consequently, the whites he had created turned out to be devils. Allah allowed the race of white devils to rule the world for 6,000 years, a period which will end with the destruction of the world in the "Battle of Armageddon"; after this a new world will be ruled by a nation of righteous Blacks.<sup>12</sup>

Elijah Muhammad elaborated a detailed programme, which he called "*Economic Blueprints*"<sup>13</sup> for the Nation; this included establishing Black Muslim businesses in order to achieve economic independence. For this reason, as well as in order to create a separate identity for members of the Nation of Islam, he initiated a series of ethical codes, some of which forbid Black Muslims from using alcohol, drugs, tobacco, cosmetics, pork, etc. He also taught them some economic principles like frugality, the avoidance of debt or credit and a conservative life-style. Because of their ascetic concept of life, the Black Muslims have been described as "Black Puritans".<sup>14</sup>

The myths, doctrines, and beliefs of the Nation of Islam seem to be illogical and irrational from the view point of outsiders and non-Blacks. However, this teaching system made sense to the Black masses. Mamiya and Lincoln indicate that "these myths and doctrines have functions as a theodicy for

---

11 Elijah Muhammad, *Supreme Wisdom*, p. 33; Idem, *The Message to the Blackman in America*, Chicago, 1965, p. 31; Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 77; Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 130-132.

12 Elijah Muhammad, *The Message to the Blackman in America*, pp. 112-113; Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 78-79; Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 133-134; C.E. Marsh, *From Black Muslims to Muslim: The Transition from Separatism to Islam*, Metuchen: Scarecrow Press, 1984, pp. 56-57.

13 Elijah Muhammad put forward economic principles that consist of five propositions:  
(i) Recognise the necessity for unity and group operation (activities).  
(ii) Pool your resources, physically and as well as financially.  
(iii) Stop wanton criticisms of everything that is Black owned and Black-operated.  
(iv) Keep in -jealousy destroys from within.  
(v) Observe the operations of the white man. He is successful ... Work hard in a collective manner (see Elijah Muhammad, *The Message to the Blackman in America*, p. 174; Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 95-96; Essien-Udom, *Black Nationalism*, p. 164.

14 Michael Parenti, "The Black Muslims: From Revolution to Institution", *Social Research*, Vol. 31, 1964, pp. 184-185; Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 93-96.

the Black Muslims as an explanation for the pain and suffering inflicted upon Black people in America".<sup>15</sup>

Elijah Muhammad and his ministers applied every possible means and method to spread his 'Message' to the Black masses. Muhammad's strategy was to recruit African-Americans who were '*in the mud*' into the movement and to uplift their socio-economic status. In addition to the more ordinary places they also targeted unusual places and people: prisons, penitentiaries, ghetto streets, bars and pool halls were all recruiting grounds, with alcoholics, ex-convicts, deviants, pimps, prostitutes, and narcotic addicts being proposed converts.<sup>16</sup>

In the late 1940s, the Black Muslims discovered a very energetic convert called Malcolm Little, who was serving a ten year prison term for burglary in the Norfolk state prison. His cellmate whispered to him that: "The white man is the Devil". This gave him a rational explanation for the pain and suffering he had experienced, for example his father's death, the destruction of his family, his having to drop out of school and the years he worked as a hustler and pimp on the streets of Ruxbury and Harlem. With his brother's help and via correspondence with E. Muhammad Malcolm Little then converted.<sup>17</sup> He rose to prominence as minister and the chief spokesman of Elijah Muhammad. The ability of Malcolm X as an orator and organiser enabled him to enjoy great popularity among Muslims and to lay bare some of the subterfuges endemic to American society, such as the 'myth of integration'.<sup>18</sup> In short, Malcolm X was responsible for the expansion of the organisation, for popularising the teachings of the Nation of Islam, and for increasing the membership of the movement throughout the country (1952-1963).

By the late 1950s, the Nation of Islam had drawn widespread media attention<sup>19</sup> as a result of its rapid growth and the realisation of its teachings about race. During the civil rights period Malcolm X had become one of the

---

15 Mamiya and Lincoln, "Black Militant and Separatist Movements: ...", p. 766; Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement..." (1988), p. 211.

16 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 31.

17 Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, London: Penguin Books, 1968, p. 256.

18 In July 1959, Mike Wallace made a TV documentary entitled "The Hate that Hate produced", about the movement, and this marked the beginning of America's awareness of the Black Muslims' presence and teachings. (Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 190; Marsh, *From Black Muslims to Muslim*, p. 74; Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, pp. 339-346).

19 Curlew O. Thomas and Barbara Boston Thomas, "Natural History of the Transformation of the Black Muslim Movement", *Free Inquiry in Creative Sociology*, Vol. 14 (1), 1986, p. 73.

most articulate critics of racial injustice in the country. Rejecting the non-violent and integrationist approach of Martin Luther King Jr., he argued that separatism and self determination were necessary if Blacks were to achieve full equality.<sup>20</sup> But the rapid growth and heyday of Black Muslims faltered in the early 1960s and the movement became the centre of controversy due to internal and external factors, such as the sex scandals of Elijah Muhammad and his secretaries,<sup>21</sup> rivalry for power and leadership<sup>22</sup> - Malcolm's popularity overshadowed and challenged Elijah Muhammad's position - and Malcolm's impatient statement concerning the assassination of president John F. Kennedy; consequently, Malcolm X left the movement.<sup>23</sup> All of these factors caused a schism and disintegration within the movement. Mamiya puts forward three major factors for this: firstly, a power struggle for the leadership of the movement, secondly, serious disagreements over teachings and thirdly, the changing socio-economic conditions of members of the movement.<sup>24</sup> The first two reasons had already arisen in the case of the Nation of Islam and were the main causes of the schism.

Breaking away from the Nation of Islam in 1964, Malcolm made his pilgrimage to Mecca; here he observed the racial cosmopolitanism and tolerance of Islam and concluded that the teachings of the Nation of Islam were incompatible with his new understandings of the religion.<sup>25</sup> In order to carry out his understanding of Islam, he founded two organisations; one was in the religious realm, The Muslim Mosque Inc., while the other was secular and concerned with politics, the Organisation of Afro-American Unity.<sup>26</sup> A short time after establishing these organisations, Malcolm X was assassinated on February 21.<sup>27</sup> The assassination of Malcolm X left behind some unanswered questions, and within the movement led to internal disintegration. The life and death of Malcolm X helped to increase interest in orthodox Islam among Black Americans.

---

20 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 100.

21 Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, p. 403; Martha F Lee, *The Nation of Islam: An American Millenarian Movement*, Queenston and Lampeter: Edwin Mellen Press. (1988), p. 54.

22 Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, pp. 398-400.

23 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 210; Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, pp. 410-412.

24 Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", p. 215.

25 Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, pp. 452-454; Mamiya and Lincoln, "Black Militant and Separatist Movements", p. 768.

26 Malcolm X with Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, pp. 427-28; Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 211; Marsh, *From Black Muslims to Muslim*, pp. 80-81.

27 Mamiya and Lincoln, "Black Militant and Separatist Movements: ...", p. 768; Marsh, *From Black Muslims to Muslim*, pp. 84-85.

Although Elijah Muhammad tried to keep alive the doctrines of the Nation and to hold the members together by concentrating on the millennial predictions concerning the Fall of America,<sup>28</sup> by mid-1975 he had slightly changed his policies and moderated his teachings by toning down his anti-white rhetoric; moreover, he now appeared to have moved a few steps closer to orthodox Islam.<sup>29</sup> When Elijah Muhammad died on the 25th of February, 1975, the Nation's policies and doctrines underwent modifications; there were even changes in racial perception or radical changes and outright reversals in direction with the accession of his son, Wallace Muhammad.

Following his election as Chief Minister of the Nation of Islam, Wallace Muhammad began the decultification of the followings he had inherited from Elijah Muhammad. He moved the members of the movement toward embracing orthodox Islam. He explained that the teachings of Wallace D. Fard and Elijah Muhammad were to be understood allegorically, not literally. He opened the doors of the Nation to white people and encouraged his followers to join in the civil and political life of the US. These changes reflected the organisational structure of the movement. He also introduced several names to the Nation of Islam in three stages; the first was the Bilalian,<sup>30</sup> the second, the World Community Al-Islam in the West and finally, the American Muslim Mission.<sup>31</sup> Consequently, Wallace Muhammad completed the Islamisation of the Nation of Islam, changing ministers to imams, and temples became mosques and later masjids. He also changed his name from Wallace Muhammad to Imam Warith Deen Muhammad.<sup>32</sup> However, these changes were rejected by some Black Muslims who had come together under the leadership of Minister Louis Farrakhan, who had been appointed as a National Spokesman of the movement after Malcolm X's death. This faction broke with the World Community Al-Islam in the West, in 1978,<sup>33</sup> returning to the

---

28 Lee, *The Nation of Islam*, pp. 60-70; Elijah Muhammad, *The Fall of America*, Chicago, 1973. The Book was compiled from his speeches and articles over several years about the millennial predictions on the fall and destruction of the America.

29 Lee, *The Nation of Islam*, p. 73-74. The improvement of relations between the Nation and Muslim Countries might be one of reasons and the white relations as well.

30 Lawrence H. Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian: The Evolution of the Movement", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1982, Vol. 21(2), pp. 139-140. In choosing the name, Bilal was significant and the quest for identity and historical and racial roots in the history of Islam among the Black Muslims in America.

31 C. Eric Lincoln, "The American Muslim Mission in the Context of American Social History", *The Muslim Community in North America*, eds. Earle H. Waugh, Baha Abu-Laban, and Regula B. Qurshi (Edmonton, Canada: University of Alberta Press, 1983), pp. 227-28.

32 *Ibid*, p. 229; Adolph Reed Jr., "The False Prophet I: The Rise of Louis Farrakhan", *The Nation*, January 21, 1991, pp. 54-55.

33 Edwin Black, "Would you buy a toothpaste from this man?: A few things you might not

original teachings and ideals of Elijah Muhammad, and readopting the old name, the Nation of Islam.

In short, while Imam Warith Deen Muhammad abandoned his father's provocative rhetoric and rejected his racist doctrines, Louis Farrakhan has kept the old dogmas alive. Muhammad tried to lead the Black Muslims deeper into the religion of orthodox Islam. Farrakhan, on the contrary, has taken them deeper into the realm of American politics.

### **III. The Relations between the Black Muslims AND the Orthodox Muslims in the U.S. and the Middle East**

From the beginning, the Black Muslims of both the Moorish Science Temple and the Nation of Islam have traced their national and cultural roots of identity to the Muslim World. While the Moorish Science Temple was looking toward North Africa and calling themselves Asiatic and Moorish, with their homeland being Morocco, the Nation of Islam traced its origins to the Arab Peninsula, claiming that the founder of the cult came from the Holy City of Mecca and was a member of the royal dynasty of the Hashimide Sheriff, a branch of the tribe of Koreish (the tribe of Muhammad, the Prophet of orthodox Islam). Although these two movements considered themselves devout adherents to the Muslim faith, the Black Muslims were not generally accepted by orthodox Muslim groups, both indigenous and immigrant, as a real Muslim community in the US until the mid-1970s. For this reason, by the late 1950s, they had begun to look for recognition outside the US, that is, from the Muslim World. Here, the Moorish Science Temple will not be taken into consideration, due to its short-lived history and a lack of sources about it. Rather, the main focus will be on the Nation of Islam.

The history of relations between the Nation of Islam and the Orthodox Muslims in the US and the Middle East has developed in both negative and positive ways and is sometimes intense, primarily on religious, political, and economic grounds. The relations will be examined in three distinctive periods: the Elijah Muhammad era (the early 1930s-1975), the Imam Warith Deen Muhammad era (1975-mid-1980s), and the Louis Farrakhan era (1978-the early 1990s).

---

have known Louis Farrakhan", *Chicago Reader*, 1986, April 11, pp. 35-36; Reed, "The False Prophet I: The Rise of Louis Farrakhan", p. 55.



### a) The Elijah Muhammad Period:

As has been indicated above, the Black Muslims, the Nation of Islam, were not recognised by orthodox Muslim groups in America. The race issue was not the main reason for this rejection, as some of the earliest Muslim converts in America had been the Black followers of Soufi Abdul-Hamid, an orthodox Black American Muslim.<sup>34</sup> Lincoln believes that the rejection of the Black Muslims was due to Elijah Muhammad's unorthodox Islamic teachings and doctrines. These were "his extreme racial views, his emphatic militancy and unhistoric teachings about the Black Nation".<sup>35</sup> The most contentious issues concerned doctrines and attitudes, which were directly in conflict with the actual Islamic faith. Ansari points out that these notable beliefs are *the Concept of God, the Prophethood, Resurrection and the Hereafter*.<sup>36</sup> In addition to these, because of his deviation from the doctrines of orthodox Islam's universal or all-embracing brotherhood of mankind, the Nation of Islam focused on Black supremacy and particularity. Therefore, many orthodox Muslim groups did not wish to be identified with such doctrines. Instead, they preferred to publicly disassociate themselves from Muhammad's movement.

During the 1950s, several Muslim group leaders, such as Al-Hajj Talib Ahmed Dawud,<sup>37</sup> the leader of the Moslem Brotherhood of America Inc, Nur-ul Islam,<sup>38</sup> (president of the Chicago Mosque, the Ahmadiya Movement), and Jamil Diab, a Palestinian teacher, criticized Muhammad's teachings. Immigrant Muslims reported that despite the use of a few prayers and occasional quotations from the Qur'an, Muhammad relied mainly on the Bible and that

---

34 Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 182-183. Abdul-Hamid embraced Islam during his journeys in Asia. His followers remain scattered in the country in small numbers notably like Iman Amiri Baraba (Leroi Jones), and Abdul Jebbar (Lew Alcindor).

35 Lincoln, *The Black Muslims of America*. 183; Morroe Berger, "The Black Muslims", 1964, *Horizon*, vol. 6.

36 Zafar Ishaq Ansari, "Aspects of Black Muslim Theology", *Studia Islamica*, 53, (1981), pp. 142-161.

37 Davud's attack on Muhammad began shortly after the white press had unleashed its expose of the Nation of Islam. He made his comments of Muhammad in *The Chicago New Crusader* and charged that Mr. Muhammad "does not believe in an unseen God" and in life after death. He carried to charge that Muhammad's followers do not practice five prayers a day as required of all true Moslems and hence do not regard as bona fide believers. (Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 313-317).

38 Several of the Ahmadiya Movement leaders such as Nur al-Islam, and Adib E. Nuriddin charged that Muhammad is a "race-hating, scheming, cynical and monopolise power and profit. They said that Muhammad claimed "He is a self-appointed Messenger of Allah. He teaches nationalism. Places emphasis upon economic, political and social independence. Religion for him is the last thing. It is a tool for these goals ..." Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 311-312.

his doctrines were directly opposed to orthodox Muslim doctrines. Some of the most significant critics were employees of the Nation of Islam. Jamil Diab, for instance, who occasionally worked at the University of Islam as an Arabic teacher, had a serious impact, and sowed the seeds which, after over a decade, contributed to the sprouting of orthodox Muslim ideas that are now being expounded by Warith Deen Muhammad.<sup>39</sup> Diab said that Muhammad's cult was totally lacking in the requisites to constitute a Muslim group.

"They have different religious books, prayers, their fasts, in fact the criteria by which Muslims judge an organisation or group to be an Islamic one -cannot be applied to this group ..."<sup>40</sup>

Although from time to time the Nation of Islam employed individual Muslims like Jamil Diab from the Near and Middle East, the official body of the movement was very careful not to let such people teach the religion of Islam; rather they were employed to teach Arabic.

For the above reasons, most Middle Eastern Islamic organisations, such as The Federation of Islamic Associations, which is the official Muslim organisation in the United States and Canada, refused to acknowledge Elijah Muhammad as a true Muslim. It made an official statement to the effect that

"the Negro Society in Chicago led by Elijah Muhammad is not affiliated and is not recognised as truly Muslim. Although he conducts the largest Arabic school in the US, and claims to use the Qur'an as the basis for his teachings, the Federation officers have remained suspicious of him."<sup>41</sup>

In order to respond to these accusations and criticisms made by several orthodox Muslims at both individual and organisational levels, Muhammad readily admitted that some of the teachings and practices of his movement were at variance with those of other orthodox Muslim groups, but he argued that these differences derived from various interpretations of Islam. Islam requires different understandings and interpretations according to the context. Therefore, Muhammad found an excuse in interpreting Islam for the Black Americans who had suffered from slavery and harsh oppression, and

---

39 Zafar Ishaq Ansari, "W. D. Muhammad: The Making of 'Black Muslim' Leader (1933-1961)", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 2(2), 1985, pp. 255-256.

40 Essien-Udom, *Black Nationalism*, p. 318.

41 Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 183 & 243. The similar statement has been made by other orthodox Muslim organisations in England, called *The Working Moslem Mission in Surrey*, in 1959. See Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 317-318.

argued that the orthodox Islamic faith was not appropriate to their needs. He said that

“My brothers in the East were never subjected to the conditions of slavery and systematic brainwashing by the Slave masters for as long a period as my people here were subjected. I cannot, therefore, blame them if they differ with me in certain interpretation of the message of Islam.”<sup>42</sup>

In rejecting orthodoxy, Muhammad was careful not to reject Islam; neither, for that matter, did he reject all orthodox Muslims. He did not want to lose the recognition of the important and the more flexible officials in the Muslim countries in the Middle East, Africa and Asia, because it was his dream to have a solid Black Muslim community in the US that was recognised and supported by all Muslims throughout the world as a legitimate part of the International Muslim Community. The Black Muslims found the opportunity to contact the Muslim world by the mid-1950s through a short-lived magazine called *The Moslem World and the US*. The editor/publisher, Abdul Basit Naeem, was the US representative of the Jami'ut-ul Falah, a Pakistani religious organisation that expounded and propagated the Islamic faith. The magazine was avowedly pro-Nasser and pro-Arab. It was aimed at Muslims in the US as well as at Black nationalists, and contained news about Muslim political affairs concerning the Middle East, particularly Nasser's nationalisation policy in Egypt and the Algerian independence movement. Muhammad contributed several articles that dealt with the activities of his movement. Although Naeem was aware of the heterodox teachings of Muhammad, he served as a chief apologist and interpreter to the world of orthodox Islam. According to Naeem, Muhammad was

“the humblest of all important Black men ... extremely gentle, very courteous and kind ... and the core of Mr. Elijah Muhammad's teachings is, of course, the faith of Islam ...”<sup>43</sup>

It seemed clear that Naeem's attention was to bring the Nation of Islam, step by step, from a racial line to the orthodox line of Islam and to unite it with the international Islamic community.

These cordial relations bore fruit in the late 1950s,<sup>44</sup> when the Nation of Islam got in touch with the Muslim World at an international level for

---

42 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 243; Essien-Udom, *Black Nationalism*, p. 80, (footnote 45).

43 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 185.

44 There are different dates about the first official relations between the Nation of Islam and the Muslim countries. For instance, Lincoln indicates January 1958, Essien-Udom, on the

the first time. In 1958, Elijah Muhammad wrote letters to and received replies from the heads of several states, including Ghana and Egypt.<sup>45</sup> For instance, he sent a message to President Nasser, who was then host to the Afro-Asian Solidarity Conference in Cairo. Elijah expressed his feelings in his own words:

“Freedom, justice and equality for all Africans and Asians is of far reaching importance, not only to you of the East, but also to cover 17,000,000 of your long-lost brothers of African-Asian descent here in the West ... May our sincere desire for universal peace which is being manifested at this great conference by all Africans and Asians, bring about the unity and brotherhood among all our people which we all so eagerly desire (Elijah Muhammad)”<sup>46</sup>

Nasser replied the message cordially: ...

“... May Allah always grant us help to work for the maintenance of peace, which is the desire of all peoples. I extend our wishes to our brothers of Africa and Asia living in the West (Gamal Abdel Nasir).”<sup>47</sup>

The socio-economic and political changes in the fifties and sixties encouraged the millennial dreams of Black Muslims in the Middle East and Africa. Egypt in particular had special historical significance in the religious belief system of the Nation. According to Elijah Muhammad, alongside the Egyptian revolution of 1952, the nationalisation of the Suez Canal, the emergence of Pakistan in 1947, the independence of Ghana in 1957 and so forth had eschatological significance and increased the belief that the “*Devil*” was being driven out of the Original Black Man’s lands, indicating the fall of the white race.<sup>48</sup>

Although relations between the Black Muslims and the Muslim World had been improved, they were still isolated and rejected by orthodox Muslims in the USA. To eliminate this negative image, Elijah Muhammad appointed Malcolm X as his *National Representative of the Nation of Islam* and sent him on a tour to Africa and the Middle East in July 1959, in order to both test the acceptability of the Nation and to look for recognition and political approval for the movement’s status as a true Muslim movement outside the

---

other hand, points 1959. Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 248; Essien-Udom, *Black Nationalism*, p. 279.

45 See the full text of mutual correspondence in Lincoln (1973), pp. 248-249; Essien-Udom, *Black Nationalism*, pp. 279-280.

46 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 248; Essien-Udom, *Black Nationalism*, p.280.

47 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 249.

48 Akbar Muhammad, “Muslims in the United States..”, Yvonne Y. Haddad, B. Heines and E. Findly (eds), *The Islamic Impact*, USA: Syracuse University Press, 1984, p. 206.

United States. Malcolm was welcomed as a “*Brother*”.<sup>49</sup> By the end of the same year, he and two of his sons set out on a tour to several Muslim countries in the Middle East, including Turkey, Egypt, Syria, Sudan, Ethiopia and Saudi Arabia. He was received and honoured sincerely as a “*Muslim Brother*” by several Muslim scholars and political figures, including the late Sheikh Mahmut Shaltut, former Rector of Al-Azhar University and President Nasser of Egypt.<sup>50</sup> During his tour, he discussed some theological issues with the Middle Eastern scholars who were accompanying him. He realised that some beliefs, like the Concept of God and the mission of Prophet Muhammad, were in direct contrast to those he was propagating as fundamental to his theological and social teachings, and making them difficult to disregard. On his return to the US, he spoke proudly of his official reception as a statesman. He said that

“The whole world of Islam is behind me. I was received as a brother leader. I did not have to ask for a visa to make the Hajj (pilgrimage) to Mecca, the Holy City. They asked me to go.”<sup>51</sup>

Both Malcolm X’s and Muhammad’s visits to Muslim countries had political implications, rather than religious ones. The Black Muslims, however, persisted with the unorthodox doctrines of the Nation of Islam, but by the mid-1960s these mutual relations between the Black Muslims and the orthodox Muslim world introduced ideological and theological dissent among members of the movement. This dissent became public with the departure of Malcolm X from the Nation and his subsequent assassination caused disintegration among the Black Muslims.

Apart from their relations with the Muslim World, the Black Muslims also addressed the American public in the 1960’s with the movement’s regular magazine, *Muhammad Speaks*, concerning news about their anti-Semitic and anti-Israeli attitude. The Muslim information came from Middle East Report, a widely read column in *Muhammad Speaks*, written by Ali Baghdadi, former president of the Organisation of Arab Students. The following quotation indicates their pro-Arab and anti-Israeli sentiments:

“The Arab people are faced with a pattern of Israeli aggression, occupation of land, exiling of Arab inhabitant, annexation of Arab territories, recognition of a

---

49 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 246, Essien-Udom, *Black Nationalism*, p. 177.

50 Akbar Muhammad, “Muslims in the United States:..”, p. 205; Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 248.

51 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 250.

*fait accompli* and then more US arms and more Israeli preparation for new aggression.”<sup>52</sup>

What the Black Muslims meant with this reference to Arabs was the displacement of Palestinians by Israel. The Palestinian problem still remains central to not only the Black Muslims’ feelings, but also those of the orthodox Muslim World.

In the early 1970s, the Nation of Islam’s socio-economic programme for Black Muslim businesses to achieve economic independence was realised to some extent when it received a \$3,000,000 loan from the government of Libya. This economic and political support was further strengthened in 1972 when the prime minister of the United Arab Emirates and Qatar’s minister of finance visited Elijah Muhammad in the US. These two heads of States made economic endowments to the Nation of Islam to promote the cause of Islam in America.<sup>53</sup> These visits and conditional forms of support<sup>54</sup> made a significant contribution to the recognition of the Black Muslims as a part of the International Islamic Community. As a result, we can say that it is not clear whether it was due to visits by leading officials to Muslim countries or to the financial aid from the Muslim world that the Nation of Islam moderated its policies and teachings by the time of the death of Elijah Muhammad in 1975.

### **(b) The Imam Warith Deen Muhammad Period:**

With his death, the legacy of Elijah Muhammad came to an end and a new era in the history of the Nation of Islam, marked by a new rationality and a new understanding, began. The ascension of Warith Deen Muhammad to the leadership, as Supreme Minister of the Nation of Islam, was, in a sense, the symbolic birth of reason out of myth. Warith Deen gradually initiated a process of reconstructing the World Community of Islam in the West and its teachings, organisation, symbols and practices, not only to accommodate the Sunni doctrines of Islam, but also to be more consistent with its social context and environment in the US.<sup>55</sup>

---

52 Lincoln, *The Black Muslims of America*, p. 181.

53 Lee, *The Nation of Islam*, p. 71.

54 John Ali (The Nation of Islam’s general secretary) made a statement concerning these visits and financial supports in *The New York Times*, December 6, 1973. He said that the money was given in exchange for a promise that the Nation would move closer towards orthodox Islam (Lee, *The Nation of Islam*, p. 72).

55 See further information about the doctrinal and organisational changes of the Nation of Islam in the line of its Islamisation process, Lee, *The Nation of Islam*, pp. 81-101; Lincoln,

Since Warith Deen's ascension to the leadership until the 1980s, the World Community of al-Islam in the West received a total of nearly \$3,500,000 in donations from a variety of Arab sources; all such donations were aimed to propagate the Islamic message in the "Western Hemisphere". For instance, in 1976, in order to teach orthodox, Sunni Islam to the Black Muslim community, Warith Deen received \$2,500,000 in financial support from Sheikh Sultan Bin Muhammad Al-Qassimi (the ruler of Sharja, an autonomous state in the United Arab Emirates), and \$1,000,000 from Sheikh Zayed Bin Sultan Al-Nahayan, the ruler of Abu Dabi. Also in 1979, Warith Deen received a donation of about \$320,000 from the Secretary-General of the Islamic World Conference.<sup>56</sup>

Apart from this financial support, some organisations, such as the Saudi Arabian Hajj (Pilgrimage) Committee, encouraged and organised tours for Black Muslims who wanted to make the Hajj.<sup>57</sup> The major aim was to unite and acquaint the American Black Muslims with the international Islamic Community through the hajj, an annual ritual ceremony which brings together Muslim people from all over the world.

Warith Deen Muhammad enjoyed cordial relations with the former Egyptian president, Anwar Sadat, as had Elijah Muhammad with Sadat's predecessor, General Nasser.<sup>58</sup> In particular, Warith Deen was received and honoured sincerely as an "*American Mujaddid*", or reviver of faith, during his three-week tour to the Middle East in 1977 as the personal guest of King Khalid of Saudi Arabia and President Anwar Sadat of Egypt. The most significant event that indicated an international recognition and acceptance of the American Black Muslim community by Muslim countries occurred when their leader was the only American observer invited to the 10th Annual Islamic Conference of Ministers of Foreign Affairs, which met in Fez, Morocco. Most importantly, in 1978, Warith Deen was named by the governments of the oil-rich Persian Gulf States, including Qatar, Saudi Arabia and Abu Dhabi, as the American imam who was the "sole consultant and trustee for all American Muslim organisations eligible to receive economic endowment

---

"The American Muslim Mission in the Context of American Social History", pp. 227-29; Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", pp. 216-217.

56 Bruce Michael Gans and Walter L. Lowe, "The Islam Connection", *Playboy*, May 1980, Vol. 27, No. 5, p. 130.

57 *Ibid.*

58 Lincoln, "The American Muslim Mission in the Context of American Social History", p. 230.

from those countries for the propagation of Al-Islam in the 'Western Hemisphere'.<sup>59</sup>

However, these cordial relations and donations by Arab sources raised vital questions: What did the Arab states want from Warith Deen and his followers? Did they, in fact, plan to control him through their financial support or did they expect a favour in return? In 1978, they revealed their interests when they wondered whether Warith Deen Muhammad could play a role in the US-Middle East relations. In addition to their religious sentiment for the cause of Islam in the US, certain Arab factions enquired whether he would head up a nation-wide pro-Arabic Lobby to counteract America's pro-Israeli interests. In 1979, he was asked to represent the Palestinian rights at the United Nations. However, not only did Warith Deen turn down both offers, he also refused some awards that were offered by the Arab community in the US in connection with their interests.<sup>60</sup>

In my view, Warith Deen displayed a rational and balanced policy towards the Middle East during the Carter administration, when the hostage crisis took place in Iran. The new Islamic Revolution was fully aware of the impact of Islam among a sizeable and sensitive segment of the Black Muslim community when Ayatollah Khomeini called for American Blacks to rise up against the "satanic" United States. This was a chilling moment in race relations; for the last three decades, Elijah Muhammad had taught his followers that the white man was the "blue-eyed devil" and white civilisation was an expression of their evil power.<sup>61</sup> The US was fortunate in the late 1970s, because Muhammad was no longer in power and his teachings had been amended by his son, who worked to improve race relations; otherwise, there could well have been chaos and destruction throughout the country. In accordance with his former rational and well-balanced policy, Warith Deen did not heed this kind of call due to his convictions that any form of terrorism was not in accordance with the spirit of the Qur'an. Furthermore, Warith said he would argue against the actions of Ayatollah Khomeini concerning the hostage crisis, despite his personal revulsion at the reports of the Shah's cruelty.<sup>62</sup>

By the early 1980s, Warith Deen Muhammad had accomplished a series of changes and reforms in doctrines, structure, administration, as well as

---

59 Lincoln, "The American Muslim Mission in the Context of American Social History", pp. 230-31; Gans & Lowe, "The Islam Connection", p. 120.

60 Gans & Lowe, "The Islam Connection", p. 130.

61 Gans & Lowe, "The Islam Connection", p. 120.

62 Gans & Lowe, "The Islam Connection", p. 203.



in the name of the movement; there were also changes in official attitude towards race, political involvement and military service. There were efforts to eliminate racist and separatist teachings and to reinterpret other doctrines to achieve consistency with Sunni Islam.<sup>63</sup> In a word, the Black Muslims' doctrine had been de-eschatologised. Next, Warith Deen decentralised the Black Muslim community, by changing its structure and name to the "American Muslim Mission" in order to achieve full integration with major Sunni American Muslims.

### **c) The Minister Louis Farrakhan Period:**

The enormous doctrinal and organisational transformations that occurred on a world-wide with the major reforms led by Imam Warith Deen Muhammad led to an important schism in the Muslim movement.<sup>64</sup> While Warith Deen had taken the Black Muslims closer to integration with orthodox Islam by successfully reforming and re-naming the movement, Louis Farrakhan, by contrast, merely rebuilt and brushed up the old teaching of the Nation of Islam.

In the early 1960s, like Malcolm X, Louis Farrakhan was the minister of the Nation of Islam's important Boston Temple, and he was under the instruction of Malcolm X. He obviously side with Elijah Muhammad, the organisational and doctrinal founder of the Nation, against Malcolm in the bitter 1963-65 dissension that ended with the assassination of the latter. Farrakhan replaced Malcolm as minister of the Harlem Temple and later

---

63 See further information the catalogue of changes and reforms carried out by Warith Deen Muhammad; Lee, *The Nation of Islam*, pp. 81-98; Lincoln, "The American Muslim Mission in the Context of American Social History", pp. 225-31; Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", pp. 216-217.

64 It was actually not the first schism that the Nation of Islam had experienced since the early 1930s. The first schism occurred in 1934 between Abdul Muhammad and Elijah Muhammad over theological issues when W. Fard mysteriously disappeared. (Lincoln, *The Black Muslims of America*, pp. 17-18). Afterwards, two splinter groups developed; one emerged in the 1960s among young members of Malcolm's Temple No. 7 and it was led by Clarence 13X Smith, called the Nation of Five percent. (Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", p. 225); the other emerged in 1973 because of some doctrinal disputes and was led by Hamaas Abdul Khalis who founded a sect of orthodox Hanafi Islam in Washington DC. (Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", p. 225; "Religious Split Among Blacks", *US News and World Report*, Feb. 5, 1973; Askia Muhammad, "Civil War in Islamic America", *The Nation*, June 11, 1977, pp. 721-724). Apart from those small groups, the most significant splits in the Black Muslim Movement occurred in 1964-65 with Malcolm X's departure from the Nation of Islam and between 1975-77 when the largest schism took place among, at that time, Wallace Muhammad and Louis Farrakhan (Mamiya, "The Black Muslims as a New Religious Movement...", p. 215; *Idem* [1982]).

became Muhammad's national spokesman. Consequently, he rose to prominence during the late 1960s and early 1970s, when Muhammad's Nation was trying to establish a greater presence in the Black activist arena.

During the early 1980s, after his defection from the movement, Farrakhan preserved a relatively low profile. He formed his organisation by duplicating the forms of the old Nation and cultivated membership drawn from the Black lower classes.<sup>65</sup>

Farrakhan did not become a national figure who was familiar with most Americans until the 1984 presidential campaign of Jesse Jackson. From this time on, he attracted the attention of both Black and white people by making statements and comments concerning domestic politics, anti-Semitism and US policy towards the Middle East. Because of the limited scope of this paper, his relations with the Muslim world will be only briefly mentioned here. Most of Farrakhan's relations with Muslim countries have developed in a pragmatic fashion. His first contact with the Middle Eastern countries took place when he was building a programme known as POWER-People Organised and Working for Economic Rebirth. Like Elijah Muhammad, Farrakhan concentrated on the economic independence and socio-economic improvement of his followers. With the Nation's own limited sources, it was impossible to generate the funds that were required for a nation-wide tour simply by selling tapes and toiletries. Therefore, he called on a friend for help. This friend was Colonel Muammar Kaddafi of Libya, who had a history of friendship with the Nation of Islam; for instance, Kaddafi had supplied economic assistance to Elijah Muhammad in 1972. In February 1985, Farrakhan arranged for Kaddafi to make a special address to Black America via satellite in Chicago, during the Nation's annual "*Saviour Day Convention*". This gave him an opportunity to introduce the Libyan leader to the POWER economic policy. Subsequently, Farrakhan received a controversial \$5 million dollar interest-free loan<sup>66</sup> from Kaddafi, which is widely reported as having been granted after Farrakhan's visit to Tripoli in May 1985.<sup>67</sup>

Farrakhan embarked upon an extended tour of the Middle East in early 1986, in order to promote his economic programme and, like other Black Muslims, to develop more fully the Nation's ties with Islamic countries. After

---

65 Reed, "The False Prophet I: The Rise of Louis Farrakhan", p. 55.

66 The financial support caused some speculation when the US and Libyan relations became intense in 1986, and even within the bank administration where the loan held, the Independence Bank of Chicago, Black, pp. 28-30.

67 Black, "Would you buy a toothpaste from this man?:...", p. 20; Lee, *The Nation of Islam*, p. 114.

his stopover in Tripoli, Farrakhan flew to Syria; here he met the PLO leader Abu Musa, who had led the Syrian-inspired El-Fatah rebellion against Yasser Arafat, and he was then officially received by the leaders of political party of the Syrian president, Hafez Assad. From Damascus, Farrakhan flew to the United Arab Emirates to meet with Dr. Ibrahim Ezzadine, an adviser to the leading Emirate sheikhs. These two men had been close since 1972.<sup>68</sup>

Farrakhan's next stop was Jeddah, Saudi Arabia, where in particular he wanted to meet with Idi Amin, the former Ugandan dictator. He says

"I liked Idi Amin. I thought he was a very strong man, very dedicated to his people, very committed to Uganda. I felt that he needed much more growth ... intellectual[and] spiritual as well ...".<sup>69</sup>

From Jeddah, Farrakhan flew to Sudan, where he met with the leader behind the coup, Omar Basher, then, through Tripoli, he returned to the US. Consequently, his tour of the Middle East, made with the hope of building closer ties, played a speculative role in international politics and relations rather than having a role in the religious vision of Farrakhan's teachings. For instance, the relations between Libya and the Reagan administration became tense in 1986, when the US government issued an executive order forbidding Americans to visit Libya, and subsequently authorised the American bombing of Libya. Minister Farrakhan defied that order and vehemently spoke against it. He said that "the President had put himself in the position of 'chief evil' with aggressive actions against other nations, particularly those which are primarily Islamic".<sup>70</sup>

The last event to which Farrakhan called the attention of both Americans and Muslims happened in the early 1990 during the Gulf Crisis. He denounced in strident terms the Bush administration's troop deployment. In the December 10 issue of *Final Call 1990*, the official magazine of his movement, Farrakhan attacked Bush for contemptuously sending "Blacks, Native Americans, ... Hispanics and even poor white boys and girls" to fight a war that was motivated only by "greed, material gain and [to] keep people in power [in the region] who bow down to the will of America".<sup>71</sup> However, Farrakhan did not make any statement concerning Saddam Hussein's actions. He did not wish to antagonise heads of the Saudi and Kuwaiti States, which he regarded as fellow Muslims, not enemies. Reed describes Farrakhan's at-

---

68 Black, "Would you buy a toothpaste from this man?...", p. 22.

69 *Ibid.*

70 Lee, *The Nation of Islam*, pp. 119-120.

71 Reed, "The False Prophet I: The Rise of Louis Farrakhan", p. 54.

titudes towards the problem as: “by invoking Islamic solidarity and carefully avoiding any expression of support for Saddam or any hint of criticism of the deposed Kuwaiti regime or the Saudis, Farrakhan shows a concern not to alienate any possible Arab or Muslim source of good will.”<sup>72</sup> Therefore, the Gulf Crisis posed a dilemma and a moment of indecision for Farrakhan. From the beginning, he had always remained a pragmatist in making policy and relations with the Middle East and generally with the Muslim World.

The political discourse of Farrakhan’s religion is conceivably disclosed by its fanatic and fervent anti-Semitism and anti-Zionism; this attracted mass media attention during the presidential campaign of Jackson when he described Jews as “*Hymies*” and Judaism as “*a gutter religion*”.<sup>73</sup> In using his notoriety, Farrakhan frequently referred to the Qur’an, claiming that it is inherently anti-Jewish. His unbalanced attitudes towards theological and religious issues led Muslim scholars in the United States, such as De Paul University’s Professor M. Cherif Bassiouni, and the nationally recognised Islamic thinker, former Professor Fazlur Rahman of the University of Chicago, to condemn him. For instance, Dr. Rahman criticised the movement saying that,

“Farrakhan is an extremist. When he uses the language of the Koran to condemn Jews, he is misinterpreting the Koran. The Koran makes clear that there are good men and bad men among all peoples, including Jews and Christians. He is a politician, not a man of God, and I think he should stop interpreting the Qur’an in a way that has nothing to do with Islam.”<sup>74</sup>

However, Farrakhan began to moderate his policies towards traditional Islam from the late 1986 onwards, and to develop a programme of Qur’anic study for the improvement of his followers’ understanding of Sunni Islam. Similarly to Warith Deen Muhammad, Farrakhan partially changed the rhetoric he had used about race relations and doctrines of the Nation. The future prospects of Farrakhan’s Nation would enjoy economic prosperity while it would be transformed step by step to a stance closer to orthodox Islam. However, Farrakhan still seems to be stuck on Elijah Muhammad’s original doctrines concerning race relations and politics, and even, to some extent, religious issues. This gradual transformation of the Farrakhan’s Nation of Is-

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Milton Coleman, *The Washington Post* reporter who revealed Farrakhan’s notoriety about Jews and Judaism during the election campaign 1984. The Farrakhan reacted strongly calling Coleman “filthy traitor”, and threatening him that “one day soon we will threaten you with death” (Lee, *The Nation of Islam*, p. 108; Reed, “The False Prophet I: The Rise of Louis Farrakhan”, p. 56). That event led to damage the popularity of Jackson for the presidential election.

<sup>74</sup> Black, “Would you buy a toothpaste from this man?...”, p. 36.

lam has relatively produced visible and concrete results from the mid 1990s, especially from the early 2000s onwards. To analyse these developments is not in the scope of this paper. Rather it would be more appropriate to examine Farrakhan the Nation of Islam's policies, reforms, agendas and changes that he introduced in mainstreaming his community towards both the mainstream Islam and American society in a different work.

### **Conclusion**

The Nation of Islam of the Black Muslims in its various forms and aspects, according to Mamiya and Lincoln, "is the longest lasting and most enduring of the Black militant and separatist movements in America". They add that the Nation made a significant contribution to "the development of the Black conscious" and paved the way for the emergence of an Islamic presence in America by introducing Islam as a fourth major alternative tradition in American society, alongside Protestantism, Catholicism and Judaism."<sup>75</sup> The Black Muslims interpreted Islam to suit the peculiar needs of the Black population which was suffering from socio-economic problems in the hope of changing their social fortunes; eventually they formed a radically different world view through Islam. However, they used Islam not as a primary factor, but as a secondary one, in order to boost their own doctrines and eschatology. Therefore, the Nation served to combine Black identity with the culture of Islam to form the myth of Black supremacy. Nevertheless, these dogmas and teachings have been eroded, with the partial exception of Farrakhan's, stage by stage in line with their ongoing and changing relations to orthodox Islam and the Muslim World. The developments and relations between African American Muslims and the Muslim Organisations in the USA and the Muslim World from 1990 onwards need to be examined and analysed in detail in other study. This is because African American Muslims have entered a new phase in terms of their organisational structures, the adjustment and modification of their religious teachings in the process of mainstreaming, and their policies towards the American society and its establishments. As they have initiated and launched new forms of relations with mainstream American Muslim communities and organisations, as well as with the Muslim World in political, economical, and religious and moral solidarity terms through the influences and benefits of globalization, especially aftermath of September 11, 2001 terror attacks in the USA in order to form a common grounds in political, social cultural and religious perspectives.

---

75 Mamiya and Lincoln, "Black Militant and Separatist Movements", p. 770.

## Özet

Özel siyah milliyetçi duruştan evrensel dine dönüşüm: Siyah müslümanlar örneği

Bu makale, XX. yüzyılda ABD'de ortaya çıkan Siyah Müslüman Hareketi / Akımı (the Nation of Islam, NOI) diye bilinen tartışmalı grubun tarihsel evrimini ve dönüşümünü incelemektedir. Bu akım, siyah insanların kölelik döneminden bu yana maruz kaldıkları deneyimlere, kendilerine uygulanan tarihsel, ırkî, etnik ve siyasal politikalara reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu makale, Siyah Müslüman Hareketi'nin ABD'deki Müslüman kuruluşlarla ve İslâm dünyasındaki resmi otorite ve organizasyonlarla olan ilişkileri ve karşılıklı etkileşimlerinin akımın kurumsal yapısını, dinî öğreti ve politikalarını nasıl etkilediğini ve yönlendirdiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu da akımın siyah milliyetçi duruş ve çevreden meşru dinî topluluğa ve merkez Amerikan toplumuna doğru evrilişini ve dönüşümünü gösterir. Fakat makalenin çerçevesi, 1950-1990 yılları arasındaki süreci kapsamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Siyah Müslümanlar, Siyah Müslüman Hareketi, Amerikalı Müslümanlar, Ortadoğu ve ABD'de Müslüman kuruluşlar ve politikaları.

## KİTÂBİYAT

### Hophopnâme (Seçmeler)

Mirze Elekber Sabir

Çev. İsa Öztürk

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

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

*Hasan Âli Yücel*

Öyle bir tercüme kim ruh-i Şekspir görcek  
Ağladı ruh-i Othello'yla beraber özüne  
Ah mütercim diye bir odlu tufürcek attı  
Şüphesiz düştü o da tercüme-kârın gözüne<sup>2</sup>

*M. A. Sabir*

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

Son dönem Türk-İslâm düşüncesine ilişkin metinlerin ciddi biçimde araştırılmasının kültürel kimliğimizi idrak etmemiz, mevcut dünyaya ve olaylara bakış açımızı zenginleştirmemiz, geleceğimizi oluşturmamız açısından ne denli önemli olduğu şüphe götürmez bir gerçekliktir. İster telif ister tercüme isterse de uyarılama şeklinde olsun, söz konusu alanla ilgili çalışmaların başlı başına şâyân-ı takdir olduğu; fakat günümüzdeki çalışmalara katkıda bulunması için akademik ilkelere uyması gerektiği kanaatindeyiz. Zira, felsefi bir sistem inşa etmiş olmasalar bile, toplumu ilgilendiren çeşitli problemler üzerine düşünen ve çözüm üretmeye çalışan entellektüellere ait eserlerin günümüz Türkçe'sine aktarılması, her şeyden önce bize tevarüs etmiş fikrî mirasa ilişkin anlama/ anlamlandırma faaliyeti olmalıdır. Aşağıda, XX. yüzyıl Azerbaycan Türk düşünürlerinden Mirza Ali Ekber Sabir'e ait *Hophopname* adlı eserin İsa Öztürk tarafından yapılan ve Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi'nden çıkan çevirisine<sup>3</sup> dair değerlendirmelerimizde de bu bakış açısını esas alacağız.<sup>4</sup>

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

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

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



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

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

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

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

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

Klasik şiir geleneği ile yeni şiir arasında bir asırlık uçurum açan,<sup>8</sup> sosyal demokrat karakterli, realist bir edebî ekolün temsilcisi olan Sabir'in şiirleri, ölümünün ardından arkadaşları tarafından kitap hâline getirilmiş ve kullandığı imzasından dolayı *Hophopname* olarak adlandırılmıştır. 1912'de yapılan ilk baskıda<sup>9</sup> arkadaşı Abbas Sihat'ın yanı sıra Mahmut Bey Mahmutbeyov (1849-1923), Mehdi Bey Hacinski (1879-1941) ve Seyid Hüseyin'in (1887-1938) büyük emekleri olmuş,<sup>10</sup> kitabın "Mukaddime"sini Mahmut Bey Mahmutbeyov, Sabir'in hâl tercümesini ise Abbas Sihat yazmıştır.<sup>11</sup> Daha sonra Azerbaycan Türkçesi'yle defalarca yayımlanan ve Farsça, Rusça, İngilizce gibi çeşitli dillere tercüme edilen *Hophopname* Türkiye'de ilk kez Mecit Doğru tarafından 1975'te neşredilmiştir.<sup>12</sup> Bu kitabı, daha sonraki çalışmalara esas olması için orijinal hali, yani Azerbaycan Türkçesi ile arz ettiğini söyleyen Mecit Doğru, yazdığı "Önsöz"de *Hophopname*'nin 1960 Bakü baskısını esas aldığını belirtmiş (s. V), Sabir'in, A. Vahap Yurtsever'in makalesinden alınmış biyografisine (s. VII-XI), ayrıca şiirlerin içeriğine ilişkin bir yazıya da yer vermiştir (s. XIII-XVI). Yine manzumelerin konu ve yıllarına göre tasnifi, sekiz adet renkli karikatür, sözlük (s. 457-482), yanlış doğru cetveli (s. 483-493) gibi ayrıntılar neşri hazırlayanın akademik ciddiyetinden haber vermektedir.<sup>13</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise Sabir'in Türkçe'nin, Osmanlıca'yla beraber diğer bütün Türk lehçelerini ihtiva ettiğini ve bunların arasında tercüme değil, en fazla uyarılma yapılabileceğini savunmuş olmasıdır. Sabir ile Alikulu Gamküsar (1880-1919) arasında geçen tartışmayı bilen, dolayısıyla aşağıdaki tâziyânelerden<sup>19</sup> haberdar olan herkes için bunu ispat etmek oldukça kolaydır. "Önsöz"deki ifadelerine bakılırsa, tercüme edilmesinin mümkün olmadığı mütercim tarafından anlaşılan (s. IX) aşağıdaki şiirleri olduğu gibi veriyor, okurların anlama konusunda fazla zorlanmayacaklarını düşünüyörüz:

"Osmanlıcadan tercüme Türke" bunu bilmem

Gerçek yazıyor Genceli yâinki henektir

Mümkün iki dil birbirine tercüme amma

"Osmanlıcadan tercüme Türke" ne demektir?!<sup>20</sup>

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

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

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

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

20 *Hophopname* (Bakü, 1914), s. 247.

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

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

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

“Tahvîl-i ibâret” sözünü “tercüme” sanmak  
Mektepli çocuklar da bilir kim bu hatadır;  
Bir böyle hata kelme muharrir kaleminden  
Cârî olur ise edebiyata beladır<sup>21</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gördüğündür Baku glasnıları  
 Ki temizlettiler kûçe bazarı  
 Geceler geşt<sup>41</sup> edip yığurlar “ses”  
 Arife bir işare[t] olmuş bes<sup>42</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Milletvekili seçimlerini Дума gündemine aldı.

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

45 Ten: eşit; Altaylı, c. 2, s. 1122.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Zihninde sadece olumsuz bir molla imajı bulunduğundan olsa gerek, *Molla Nasreddin* dergisinin kastedildiği Molla’nın “bâfâide” (faydalı) işlerini “bifâide” (faydasız) işlere dönüştüren (s. 148/111) mütercimim, birçok yerde verdiği açıklama dipnotları ya metnin anlaşılmasını daha güç duruma sokmakta ya da okuru yanıltmaktadır. Şöyle ki, sözlük kullanmaktan pek hoşlanmadığı anlaşılın çevirmen, “bid’at” kelimesini bir yerde “Zulüm, dine aykırı tutum” (s. 17/6), başka bir yerde ise “zulüm, işkence” (s. 66/56); “dehâlet”<sup>61</sup> kelimesini “merhamete, himayeye sığınma”<sup>62</sup> (s. 19/12); “maârif” kelimesini “kültür, Milli Eğitim Bakanlığı” (s. 29/28); “sağ”<sup>63</sup> kelimesini “gözü açık, uyanık” (s. 41/37); “tor”<sup>64</sup> kelimesini “görgüsüz” (s. 94/79); “umûrât”<sup>65</sup> kelimesini “işçiler” (s. 123/95) olarak vermiştir. Yine, “bir tür evlilik” anlamını ifade eden<sup>66</sup> “sîğe” kelimesini “uyarmak amacıyla kenara çekmek, konuşmak, kulağını bükmek” (s. 60/54); İran’ın Meşhed kentindeki kutsal yerleri ziyaret edenlere verilen bir ad olan<sup>67</sup> “meşhedî”yi “bir adamın şehit olduğu ya da gömüldüğü yer” (s. 179/134); tebaa anlamına gelen<sup>68</sup> “raiyyet”i

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

59 Altaylı, c. 1, s. 195.

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

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

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

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

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

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

66 Altaylı, c. 2, s. 1044.

67 Altaylı, c. 2, s. 859.

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

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

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

Özgün Kelime	Değiştirilmiş Kelime	Mütercimim Yorumu	Sayfa (1914/2007)
hedyan <sup>71</sup>	nağan	bilmez, cahil	16/5
horsend <sup>72</sup>	fodul	kibirli	17/6
adâvet	avdet	karşı gelme, dönüş	19/12
biclik <sup>73</sup>	desise	oyun	21/14
idbâr <sup>74</sup>	bikarar	kararsız	125/98
nümüdâr <sup>75</sup>	halukâr	bulunulan durum, şartlar	160/122

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Elmin Aliyev

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

der. Holger Daun, Geoffrey Walford.

Leiden: Brill, 2004. v1 + 285 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Ayşe Zışan Furat

### **Jihad in Islamic History: Doctrine and Practices**

Michael Bonner

Princeton: Princeton University Press, 2006. 198 pages.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Michelangelo Guida

### **Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques**

Alberto Fabio Ambrosio, Ève Feuillebois, Thierry Zarccone  
Paris: Cerf, 2006. 212 sayfa.

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

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

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

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

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

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

Güneş Işıksel

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

Leah Kinberg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Seyfi Kenan

### **Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2**

Alasdair MacIntyre

Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 239 sayfa.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mehmet Sait Reçber

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

Sena Karasipahi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

İpek Gencil Sezgin

## Aşk

Elif Şafak

Tercüme: Elif Şafak-K.Yiğit Us

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mustafa Tekin

### **Is Scientific Knowledge Rational?**

Halil Rahman Açar

İstanbul: İnsan Publications, 2008. 245 sayfa.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aydın Topaloğlu

### **Bertrand Russell'da Ahlâk Felsefesi**

Osman Elmalı

İstanbul: Ataç Yayınları, 2005. 204 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tamer Yıldırım

### **The Cathars The Most Successful Heresy of the Middle Ages**

Sean Martin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Feyza Uzunoğlu

## Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr) e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

## Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to [dergi@isam.org.tr](mailto:dergi@isam.org.tr)
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

## **TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)**

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

## **TDV Center for Islamic Studies**

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

