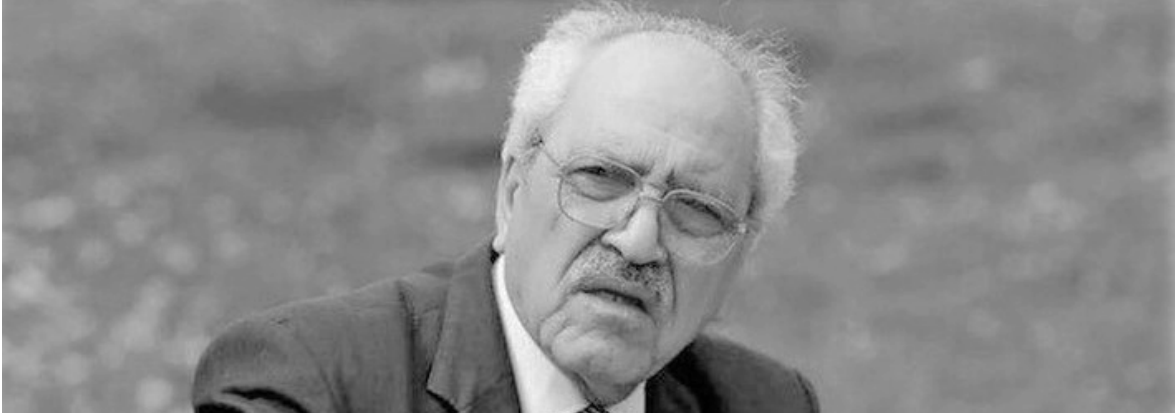


NOSTALJİ, DİRİLİŞ VE METODOLOJİ SORUNU

— MEHMET FURKAN ÖREN —



Belli bir tarihten söz edilmese bile çoğunlukla Tanzimat'la başlayan Osmanlı modernleşmesi, kimi düşünürler için kurtuluşun, yeşermenin, ayağa kalkmanın ve vuslata ermenin sembolü iken, kimileri içinse kaybetmenin ve gelenekten kopuşun başlangıcı kabul edilmektedir. Tanzimat süreciyle başlayan ve nihayetinde Cumhuriyet'le pekişen modernleşme serüveni pek çok düşünürün dikkat çektiği üzere Tanrı merkezli bakış açısı, erdem anlayışı ve toplum yapılanmasından akılcı, rasyonel ve bilimsel toplum anlayışına evrilme sürecidir.

Modernleşme çoğunlukla geleneksel/klasik din anlayışının aleyhinde gelişen sürece işaret etmekte ve bu sürecin meydana getirdiği radikal dönüşümlerin muhafazakâr dindar çevrelerde meydana getirdiği travmatik etkilere işaret etmektedir. Bu travmanın izlerini muhafazakâr entelijensiyanın metinlerine sinen nostaljik havada görmek mümkündür. Yüzlerce yıllık geleneğe ve tevarüs sistemine sahip olan İslâm toplumunun dönüşümünün ani ve radikal bir şekilde gerçekleşmesi, bu dönüşümde dış koşulların belirgin bir şekilde etkili olması, bir metafor olarak sağanak yağışın altında şemsiyeyi açmaya fırsat bulamayıp da ıslanan bir bireyin durumuyla benzerdir.

Ani dönüşüm ve hazırlıksız yakalanmış olmanın meydana getirdiği hüznün izleri, sorunları edebi bir dille anlatan yazarların çalışmalarında daha belirgindir. Örneğin Mehmet Âkif Ersoy'un kaleme aldığı pek çok şiirde bu serzeniş ve hüznün izleri bulunmaktadır. Modern dönemlerin muhafazakâr dindar edebiyatçıları çoğunlukla aşkı, mutluluğu yazmamışlar daha çok toplumu, kaybedilen değerleri, meydana gelen dönüşümleri yazmışlardır ve bu yazılarda nostalji ile hüznün belirgindir. Şiirleriyle öne çıkan Necip Fazıl Kısakürek'in bilinen eserlerinden birisinin adı *Çile*'dir. Aslında ahiret düşüncesine sahip olan dinlerde dünya belli açılardan hüznün yeridir. İslâm'da da bu durum belirgindir. Bu yüzden dünya sürgün yeri olarak kodlanmış ve bir ayrılık yeri olarak tanımlanmıştır. Karakoç'un yaklaşımıyla insanlar bu dünyada yitik bir cennetin gurbetçisidirler.¹ Ne var ki bu gerçek, modern zamanların geçmişi, Hz. Peygamber dönemine duyulan özleme ivme kazandıran karakterinin istisnai özelliğini değiştirmemektedir.

Elbette ki modern öncesi dönemlerde de peygambere duyulan özlemleri ele alan çalışmaları

¹ Sezai Karakoç, *Yitik Cennet*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2013.

görmek mümkündür. Ancak modern dönemlerin nostaljisinde içinde bulunan çağdan duyulan ıstırap vardır. Fuzuli, Mevlana ve Süleyman Çelebi gibi düşünürlerin Hz. Peygamber hakkında yazıklarının içine işlenen özlemler daha çok bireysel sevginin ifadesidir. Oysa modern dönemlerin dindar edebî metinlerinde yolundan sapmış, rotasını kaybetmiş, benliğini yitirmiş bir toplum betimlemesi vardır. Nostaljinin edebî metinlere yansımalarının güzel bir örneği, İslâm toplumunun içinde bulunduğu durumun dramatik betimlerinden birisi olan Arif Nihat Asya'nın yazdığı "Naat" şiiridir. Bu şiirde geçen "Kâbe'ne siyahlar, Yakışmamıştı, ya Muhammed, Bugünkü kadar!" ifadelerinde toplumsal sapanın bugününe özel bir vurgu vardır.

Modern dönemlerin dindar nostaljisinde kaybetme psikolojisi, özlem ve yok olma tehlikesine karşı teyakkuz belirginken, öte yandan dirilmek, yeniden doğmak, köklere dönmek ve sığınılacak ev bulma arayışları da vurguludur. Diğer bir ifadeyle modern dönemin toplum yozlaşmasının nostalji ile karışık betimlemeleri aynı zaman bu yozlaşmanın düzeltmesini misyon edinen, toplumun kendisine çeki düzen vermesi gerektiğini salık veren bir kabule dayanmaktadır. Bu kabul, idealize edilen ve saadet asrı olarak telaki edilen bir dönemden sapan yeni nesillerin kendine gelmesini, silkelenmesini ve yeniden yeşermesini hedeflemektedir. Bu durumu belirgin bir şekilde fikirlerinde işleyen düşünürlerden birisi şüphesiz ki Sezai Karakoç'tur.

DİRİLİŞ: YENİDEN YEŞERME

Güçlü bir edebî kaleme sahip olan Karakoç, aynı zamanda fikir ve aksiyon insanıdır. Kendisi, hayatı boyunca düşünce peşinde olmuş, düşüncelerini bir edebiyatçı edasıyla ifade edebilmiş ve aynı zamanda bunları hayata geçirecek aksiyonlar içerisinde yer almıştır. Diriliş ismiyle parti kurması onun aktivist yönünün bir göstergesidir. Diriliş, bozulmuş, rotasını kaybetmiş, medeniyet değerlerinden uzaklaşmış, Hz. Peygamber'in açmış olduğu yoldan ayrılmış İslâm coğrafyasının yeniden doğması gerektiğini haykıran bir düşünürün sembol kavramlarından biridir. Diriliş eski köklerle birleşip yeni bir rota çizmenin temel yoludur. Karakoç'un diriliş ile sembolize olan çağrısının iki temel karakteristik özelliği bulunmaktadır. Birincisi Batı'nın

ekonomik, siyasi ve düşünsel hegemonyasına karşılık öze, köklere ve medeniyete dönüş çağrısıdır. İkincisi ise ifsada uğramış, rotasını kaybetmiş ve geleneksel kodlarını kaybetmiş toplumu ıslah etme ve kendine getirme misyonudur. Karakoç'un diriliş teklifi kökler üzerinden yeniden yeşermeyi esas almaktadır. Ancak bu yeşerme arayışı insan dinamizmi, toplumsal yapının dönüşümü ve tarihsel tecrübeler göz önüne alındığında zorlu bir sürece işaret etmekte, kendi içerisinde çelişkili ve çetrefil hususlar içermektedir. Bunun da başlıca nedeni diriliş teklifinin geçmiş, şimdi ve geleceği aynı anda talep ediyor olması ancak bunlardan hangisinin belirgin olacağını kestirilememesidir.

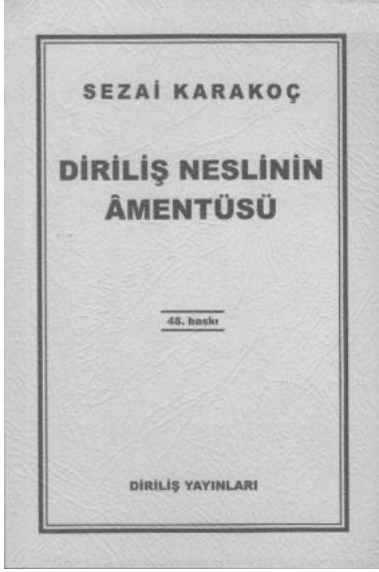
İDEOLOJİDEN ÜTOPYAYA

Muhafazakâr entelektüellerin arayış çabaları kimi boyutlarıyla Karl Mannheim'in ideoloji ve ütopya teorisini çağrıştırmaktadır. İdeoloji ve ütopya üzerinde çalışmaları olan Mannheim, ideolojiyi verili olan, egemen olan düşünceyle karakterize edip ütopya'yı ise ideolojinin karşısında muhalefetle sembolize eder. İdeoloji egemen görüş hâline gelmiş, güç ve iktidarı elinde bulunduran kişilere konfor sağlayan, toplumun belli bir sistem içerisinde işler hâle gelmesini sağlayan ve geçmişle de bağları olan düşünsel düzeneklerdir.² Ütopya ise var olan şablonlar, kabuller ve düzenlerle uyum olmayan, gelecek projeksiyonu taşıyan, egemen söylem ve kabullerle uyum olmayan, daha çok konumunu kaybetmiş, gücünü yitirmiş olmanın sonucunda meydana gelen arayışların bir ifadesidir.

İdeolojiler var olan kabuller ve uygulamalarla uyuşurlar, ütopyalar ise var olanları kabullenmez, sorgularlar. Nitekim ütopyanın örneklerinden olan Platon'un *Devlet'i*, Farabi'nin *Medinetü'l-Fâzıla'sı* ve Thomas More'un *Ütopya* çalışmaları verili olan durumların alternatiflerini içermektedir. Karl Mannheim açısından ideoloji ve ütopya'daki kritik nokta, belli bir dönemde ideolojik karakterli olan bir düşüncenin zaman içerisinde konumunu kaybederek ütöpikleşebilmesi, ütöpik bir düşüncenin ise uygulama sahası bulununca ideolojileşebilmesidir. Bu iki yaklaşımın kritik özelliği muhafaza etmeyle, arayış içerisinde olmaktır.

2 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Deki Yayınları, Ankara, 2009, 30-40.

İdeoloji muhafaza etmeyi, ütopya ise arayıp bulmayı sembolize eder. Burada karmaşık ve zor olan husus, belli bir dönemde ideolojik karakteri baskın olan bir düşüncenin, süreç içerisinde ütopyikleşmesidir. Ütopikleşen ideoloji hem “yeni” bir arayışın, söylemin ve uygulamanın ifadesidir, hem de ideolojik olduğu dönemlerin özlemcisidir. Bu gerçek paradoksal bir görüntü ortaya çıkartır ve konumlanamama sorununu meydana getirir. Özü itibarıyla bir ütopyanın



karakteri yenilik talebidir. İdeoloji iken ütopyalaşmış bir yaklaşımın çelişkisi ise eski ile karışık yenilik isteğidir. Burada eski olarak kabul edilebilecek durumlar hangileridir? Yeni olacak olan şeyler nelerdir? Soruları süreç boyunca önemli bir parametre olur. Bu parametre, önemli bir sorun olan metodoloji sorununu da beraberinde getirir. Hangi düzlem, araç, yöntem ve metotlarla hem eski hem de yeni birlikteliği sağlanarak medeniyet üretilir? Eskiye es geçmeden, yeniye de kapıları açarak senkronize bir sistem nasıl kurulmalıdır? Bu zorluk modern dönem İslâm düşünürlerinin temel sorunudur. Çünkü modern dönem İslâm entelektüelleri bir dönem egemen olmuş, topluma yön vermiş, sosyal, siyasal ve iktisadi faaliyetlere rengini vermiş bir düşüncenin, görüşün ütopyikleşme sürecine tanıklık eden kalemler konumundadır.

Bu entelektüellerin metinlerinde bir tarafıyla var olanı eleştirme ve yeniye göndermede bulunma belirgin iken, bir tarafıyla da eskiye dönüş arayışları vurguludur. Bu tür bir yaklaşımı Sezai Karakoç'ta da görmek mümkündür. Diriliş aslında yeni bir başlangıç değil, yeniyle karışık eskiye çağrıdır. Bu çağrının nasıl gerçekleşeceği ise büyük bir muammadır.

USULSÜZLÜK VUSULSÜZLÜKTÜR

Modern dönemler boyunca güncel toplumu sitemkâr bir havada irdeleyen muhafazakâr düşünürlerin kurtuluşun nasıl olması gerektiği, dirilişin hangi metot ve yöntemlerle gerçekleşeceği konusunda belli bir konsensüs içerisinde olmadıklarını vurgulamak yerinde olacaktır. Kurtuluşun reçetesi, yöntemi ne olmalıdır sorusunun cevabı kişiden kişiye değişmektedir. Modern dönem İslâm toplumu “geri kalmıştır” söylemi, “ilerlemenin” metodolojisinin ne olması gerektiğini de gündeme getirir. Başta Karakoç olmak üzere pek çok düşünürde ideal birey ve ideal toplum betimlemesini görmek mümkündür. Ancak ideal toplum ve birey çözümlemelerinde varılan yer (belki de tıkandığı yer) bunun nasıl gerçekleştirileceğidir. Medeniyet inşa etmek, restorasyon teklif etmek ya da radikal dönüşümleri önermek her şeyden önce yöntem meselelerine de kafa yormaktır.

Neticede idealize edilmiş, sistematik hâle getirilmiş düşünceler, kendilerini kitlelere aktaracak araçlara da ihtiyaç duyarlar. Modern zamanlarda kitlelere düşünceyi aktarmanın en belirgin yolu eğitim ve öğretimdir. Nihayetinde eğitim-öğretim belli amaçlar ve hedefler çerçevesinde bilgilerin organize edilerek, çeşitli araçlarla yeni nesillere aktarılmasını ifade etmektedir ve ideal bireyleri inşa etmenin yolu eğitim organizasyonunun kurgulandığı felsefi anlayışın karakteristik özelliğinden geçmektedir. Bu açıdan İslâm toplumunun ihyasını amaçlayan düşünürler, bir şekilde eğitime de işaret etmeye çalışmışlardır. Karakoç'un da çeşitli yazılarında eğitim-öğretim faaliyetlerine yer verdiği görülmektedir.

İDEAL BİREY YETİŞTİRMEİNİN METODOLOJİSİ

Karakoç'un çalışmaları içerisinde eğitime ve öğretime doğrudan vurgu yapan yazıları 10 tanedir. Bunlardan beşi öğretim³, diğer beşi ise üniversitelerle ilgilidir. Bu yazılardan çıkarılacak en temel yargı Karakoç'un öğretim anlayışının dengeye dayandığıdır. Onun çözümlemelerinde eski ile yeni, madde ile mana, hatta bir adım ötesinde evrensel ile yerel denge içerisinde betimlenir.⁴ Bugünü anlamak, tahkik etmek,

3 Sezai Karakoç, *Düşünceler ve Kurumlar I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2005, 38-52.

4 Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, Diriliş

ancak tarihin ışığında mümkündür, bugünü es geçmeden tarihe gitmek ve bu süreçlerden belli bir senteze ulaşmak ise bir eğitimcinin temel özelliği olmalıdır. Eğitimci yereli, evrenseli, maddeyi ve manayı dikkate alarak bilgileri organize etmeli ve nesilleri şekillendirmelidir.

Karakoç için, sağlam bir öğretim faaliyetinin temel parametresi hedefdir. Elbette ki her okulun, hatta bireyin gündelik hayatta hedefleri olur; ancak Karakoç'un kastettiği şey, bütün bir eğitim organizasyonunun günün sonunda yetiştirmek istediği insan modelinin ve bunun sonucunda oluşacak olan toplumun karakteristik özelliğinin ne olması gerektiğidir. Onun belki de bütün eserlerinde ve eğitim çözümlerinde ortaya koyduğu insan prototipini şu cümlelerinde görmek mümkündür: "Üniversite mezunu deyinca, aklımıza, bilgili, kültürlü, belli bir alanda uzman olmuş, hoşgörülü, topluma saygılı, tarih şuurunu taşıyan, toplumda belli bir yer edinerek olumlu katkılarda bulunan, dindar ve yurtsever bir aydın kişi gelmelidir." ⁵

Ne var ki bu idealist tipolojinin yetişeceği üniversitelerin nasıl kurgulanması, eğitim organizasyonunun ne şekilde restore edilmesi gerektiği sorusu Karakoç'un çözümlerinde belirsizdir. Aslında Karakoç'un çerçevesini çizdiği bu tipolojideki bir bireyi yetiştirmek, hemen hemen Milli Eğitim Bakanlığı'nun da temel amacı gibidir. Örneğin Millî Eğitim Bakanlığı'nın temel kanununa bakıldığında dindarlık hariç (dindarlık yerine manevi kelimesi geçmektedir.) Karakoç ile Millî Eğitim Bakanlığı'nun büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Bakanlığın temel kanunun birinci maddesine göre millî eğitimin amacı "(...) Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan..." ikinci maddesine göre ise "Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer

Yayımları, İstanbul, 1998, 21.

5 Sezai Karakoç, *Düşünceler ve Kurumlar II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2004, 44.



veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler" yetiştirmektir. ⁶

Bu ideal tipolojiye karşılık devasa bürokratik yapısı, milyonu aşan insan kaynağı, sahip olduğu bütçenin büyüklüğüne rağmen Millî Eğitim Bakanlığı'nun hedeflediği misyon çerçevesinde öğrenci yetiştirmediği/yetiştiremediği ile ilgili pek çok gözlem mevcuttur ve Millî Eğitim Bakanlığı hâlen bu ideal tipolojiyi yetiştirmenin metodolojik araçları arayışındadır. Neticede idealize edilen düşünceler, hedeflenen insan modelleri ve çok iyi kurgulanmış planlamalar test edildiğinde pek çok zorlukla karşı karşıya kalırlar. Çok iyi toplum ve birey teorileri uygun araç, yöntem ve metodolojilerle topluma aktarılmadığı için uygulama sahası bulmazlar.

6 https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/08144011_KANUN.pdf

Karakoç da tıpkı Millî Eğitim Bakanlığı gibi ideal bir insan ve toplum modeli çerçevesini çizmektedir. Bir farkla ki detaylarına girmemekle birlikte Karakoç, eğitime dindarlık karakteri yüksek bireylerin yetiştirilmesi gerektiği misyonunu da yüklemektedir.

İdeal insan yetiştirmek bakımından muğlak içerikler taşımakla beraber Karakoç, yine de belli bir eğitim modeli önermektedir. Karakoç açısından diriliş neslinin yetişeceği eğitim organizasyonunun genel karakteri kabaca şu şekilde olmalıdır:

- 1- Türkiye’de eğitim-öğretim faaliyeti Tanzimat sürecinden beri rotasızlık ve istikamet sorunu yaşamaktadır sağlam bir istikamet gereklidir.⁷
- 2- Ezberciliğin belirgin olduğu, klasik eserlere gerekli ehemmiyetin verilmediği ve kitap okuma kültürünün gelişkin olmadığı bir öğretim sürecinden vaz geçilmelidir.⁸
- 3- Tüm dersler kendilerine özgü olarak kategorize edilmiş mekânlarda verilmemeli, dersin özelliğine göre mekân düzenlenmeli, mekânda ders için gerekli olan malzemeler bulunmalıdır.⁹
- 4- Öğretmen bir kanon olarak kodlanmamalı sadece yol gösterici olmalıdır. Öğrenci kendi yolunu kendi seçmelidir.¹⁰
- 5- “Öğretmen, öğrenci, ders, ders kitabı kavramlarını yeni baştan ele almalı ve onları bir kişiliğin kuruluşundaki unsurlar, canlı öğeler, aktiviteler ve dinamikler, organizmalar olarak düşünmelidir.”¹¹
- 6- Derslerde millî klasiklere önem verilmeli ve dünya klasikleri de okutulmalıdır. Bu konuda Kültür Bakanlığı da destekçi olmalıdır.¹²
- 7- Başta üniversiteler olmak üzere öğretimin ahlakçı görevi de vardır. Doğruluk, güzellik ve iyilik idealarını yetişen aydın nesillerin ruhuna işlenmelidir.¹³
- 8- “Yeni nesillerin, düşünme, değerlendirme, ölçme, karşılaştırma ve yıldızlı haplara al-

danmama melekelerini geliştirecek doğrultuda yetiştirilmeleri...”¹⁴ gerekmektedir.

- 9- Eğitimdeki yenilikler, “eskiden çıkarılan ipuçlarının uzatılması, geliştirilmesi ve beslenmesiyle, yeniden yorumlanmasıyla” kurgulanmalıdır, geçmiş önemszenmelidir.¹⁵
- 10-Üniversiteler kendini toplumdan soyutlamalı, toplum dinamiklerini dikkate almalıdır.¹⁶
- 11-Tam özerklik üniversitelerin başı buyruk hareket etmesine, daha fazla disiplin ve kontrol ise bilimsel düşüncenin gelişimine aykırıdır.¹⁷
- 12-Üniversitelerin insan kaynakları üç alanda kategorize edilmelidir. Birincisi memleketin istihdam alanlarında ihtiyacı giderecek olan öğrenciler, ikincisi öğrencileri yetiştirecek olan hocalar ve üçüncüsü işleri sadece bilimle uğraşmak olan hocaların da hocaları olan bilim insanları.¹⁸

Öğretim teklifi hemen hemen bu şekilde olan Karakoç, yeni bir neslin doğuşuna ihtiyaç duyulduğunu vurgulamakta ve bu neslin nasıl yetiştirilmesi gerektiği ile ilgili çeşitli öneriler de dile getirmektedir. Karakoç da tıpkı Millî Eğitim Bakanlığı gibi ideal bir insan ve toplum modeli çerçevesini çizmektedir. Bir farkla ki detaylarına girmemekle birlikte Karakoç, eğitime dindarlık karakteri yüksek bireylerin yetiştirilmesi gerektiği misyonunu da yüklemektedir. Sonuçta Karakoç’un toplum köklerini dikkate alıp, ahlaklı, dindar ve bilimsel düşüncüyü seven bireyler yetiştirme düşüncesi iyi bir toplum ve birey çözümlemesidir. Devletin, toplumun birey üzerindeki etkilerinin bile sarsıldığı günümüzde bunun hangi metotlarla gerçekleştirileceği ise bir problem alanı olarak orta yerde durmaktadır.

7 Karakoç, *Düşünceler ve Kurumlar I*, 38.

8 Karakoç, *age.*, 39.

9 Karakoç, *age.*, 39-40.

10 Karakoç, *age.*, 42-43.

11 Karakoç, *age.*, 43.

12 Karakoç, *age.*, 51.

13 Karakoç, *age.*, 64.

14 Karakoç, *age.*, 66.

15 Karakoç, *Düşünceler ve Kurumlar II*, 21.

16 Karakoç, *age.*, 27.

17 Karakoç, *age.*, 37-38.

18 Karakoç, *Düşünceler ve Kurumlar II*, 41-42.

SEZAI KARAKOÇ VE ÜÇ ÖNCÜ ŞAHSİYET

— ÖMER KANTARCI —

Türk şiir ve düşünce hayatının mihenk taşlarından biri olan, medeniyet değerlerimizin ve İslâm milletinin dirilişine kendisine adanmış, *doğunun yedinci oğlu* mütefekkir şair Sezai Karakoç'un (1933-2021) vefatından bir yıl geçti. Sezai Beyi rahmetle anmak, asârına eğilmekle, eserlerini tahlil ve çağa karşı sorumluluğunu nasıl idrak ettiğini, mücadelesini anlamakla mümkündür. Taziye dilekleri, taltifler veya nümayişlerle mütefekkirlerin ismini çağlara, istikbale aktaramayız. Sezai Bey düşüncesi ve şiiriyle İslâm milletine yol göstermeye, esasen o yolun ön taraflarında belki de asırlarca yürümeye, öncü olmaya devam edecektir.

Bu diriliş yolculuğundan nasiplenmek için üstadın eserleri arasında dikkat çekici bir yerde bulunan üç monografi kitabına değinmek yerinde olacaktır. *Yunus Emre* (1965), *Mehmed Âkif* (1968) ve *Mevlana* (1996) isimlerini taşıyan, hacim bakımından küçük taşıdığı mana olarak büyük olan bu eserleri üzerinden üstadın hem mezkûr eşhasa hem de bu çağa, zamana ne söylediklerini anlamaya, bu şekilde üstadın diriltici düşünce dünyasından heybemizi doldurmaya çalışacağız. Bu, bir yönüyle de popüler olan isimlere merhumun belli dönemlerde değinmesinin anlamını kavramaya dönüktür.

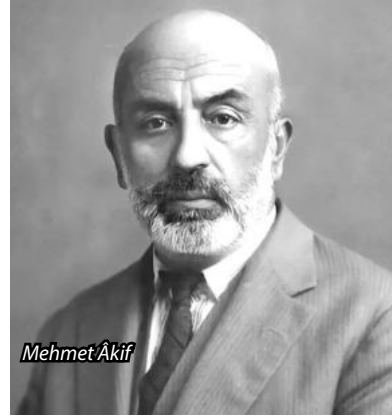
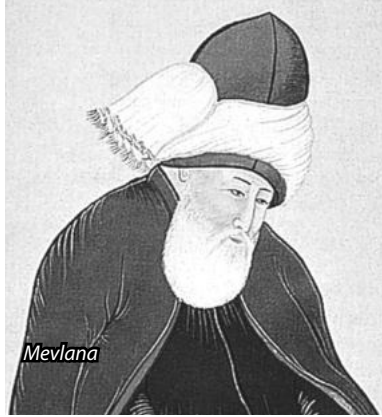
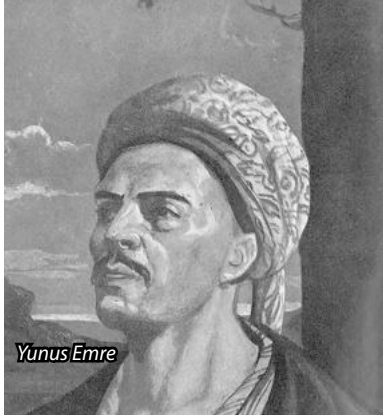
Yukarıda ismi geçen şahsiyetler Anadolu ve gönül coğrafyamızda; İslâm'ın, şiirin, tasavvufi düşüncenin ve Türkçenin yerleşmesinde büyük katkısı olmuş, ümmet topraklarının madden ve manen saldırıya maruz kaldığı farklı vasatlarda mücadeleleriyle öne çıkmış mümtaz toplum önderleri olarak tarihte yerlerini almışlardır. Kıymetli isimlerin unutulmaya terk edilmeleri gibi

farklı yönere çekilmeleri, fikri olarak istismar edilmeleri de maalesef günümüzde bir dünya gerçeğidir. 20. yüzyılın yarısından itibaren bu üç şaire ülkemizde ilgi artmış, farklı değerlendirmeler ortaya atılmıştır. Körün fil tarifi gibi yanlış ve yanlış yorumlara da rastladığımız matbuat âleminde bu mühim konuda Sezai Bey'in düşünceleri elbette önem arz edecektir.

KAPILAR AÇILIRKEN; YUNUS EMRE

Sezai Karakoç "Anadolu kadar Doğu'yla Batı'nın kapıştığı, küfürle İslâm'ın çarpıştığı başka bir toprak yok"¹ tespitini yaparken geriye dönük bir tarih okuması da yapıyor aslında. Miladi 12. ve 13. yüzyıllarda Anadolu Haçlı ve Moğol saldırıları ile yaşadığı yıkımın ardından kıştan sonra baharın gelmesi gibi yeni bir doğuşa da hazırlanmaktadır. Şaire göre bu çağlar "Anadolu'nun ruhi, sosyal, tarihi rönesansının çağıdır."² Nitekim Selçuklu müdafaasının ardından yeni bir sayfa açılacak ve Osmanlı etrafında birleşen beyliklerin ortaya çıkmasıyla Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Mevlana gibi Horasan erenlerinin³ attığı manevi tohumlar büyük bir medeniyetin kurulmasına zemin hazırlayacaktır. İşte Yunus Anadolu'da o kadar yıkımdan sonra görülen ilk şafağın ta kendisidir, *taptaze ve şah bir horoz sesi*.

- 1 Sezai Karakoç, *Mevlana*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2021, s. 8.
- 2 Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2019, s. 11,
- 3 Horasan'a ayrı bir paragraf açar, değer verir Karakoç ve şöyle der: "Horasan Doğu'nun sembolüdür. Atina ve Roma siteleri nasıl Batı'yı özetliyorsa Horasan sitesi de o günün anadolularının gözündeki Doğu'nun özetiydi. Bundan olacak Anadolu kendisini yenileyenlere toptan 'Horasan erleri' olarak görür." *Mevlana*, s.26.



Moğol ve Haçlı saldırıları sadece madde planında kalmamış manevi bir tahribat da yapmıştı. Metafizik kaygıların, geleceğe dair endişelerin, ümitsizliğin mümin yürekleri kavurduğu bu dönemde (1200'lü yıllar) gönül erleri yeni bir diriliş muştulamış, inanmış ama ümidi zayıflamış İslâm toplumuna gelecek güzel günleri, sabahı işaret etmiştir.

Sezai Bey'in *Yunus Emre* kitabının ilk sayfalarında Mevlana ve Hacı Bektaş Veli üzerinden yaptığı değerlendirmeler bugün de önemini korumakta. Bu mümtaz şahsiyetleri olduklarından farklı göstermek ya da onlara bazı anormal eklemeler yapılması belki de şaire bu kitapları yazdırdı denilebilir. *Ruh ve toplum fatihlerinin sebili* diye nitelendirdiği, ahilik teşkilatının kurulmasına vesile olan ve yetiştirdiği binlerce talebe ile Anadolu'nun İslâmlaşmasına katkı sunan Hacı Bektaş Veli'nin belli alanlarla sınırlandırılması, bazı sahabileri dışladığına ve bâtni olduğuna dair yorumları sert bir dille eleştirir. Bâtnilik unsur ve yorumların ona atfedilen kitaplara sonradan girdiğini bunun da dış kaynaklı fikrî ve siyasi hareketlerden, bu hareketlerin Anadolu'ya getirdiği düşüncelerden, bunlara ilaveten büyük insanların fikirlerinin toplum tarafından yeterince anlaşılmasından kaynakladığını belirtir.⁴

Yunus Emre en açık bir şekilde ifade edecek olursak 20. yüzyılda birtakım ideolojilere paravan edilmek istenmiş bir şairdir. Hümanizm, evrensel değerler, sevgi gibi cafcıflı kelimelerle yana getirilmiş ve onun İslâm şairi yönü, yüksek dinî hissiyatı paranteze alınmak istenmiştir.

4 Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, s. 18.

Öyle ki Yunus Emre'yi ve şiirlerini anlamama, sağlıklı yorumlamama problemi dinî duyarlılığı yüksek kesimlerde bile mevcuttur. Geleneğe sağlıklı irtibat kuramadığımızda bizden önce yaşamış fakat isim ve eserleri bugüne ulaşmış kişileri anlamak ve değerlendirmek zorlaşır. Yunus'u ve diğer gönül ehli simaları yaşadıkları çağa, aldıkları pozisyona ve eserlerine bakarak değerlendirmek, o mesajların yardımıyla bugün neler söylenebilir, hangi çalışmalar yapılabilirin derdini taşımak gerekir. Elbette her insanın, düşüncelerinde nakısa mevcuttur ama doğru, iyi, güzel, faydalı taraflarını alıp geleneğe yeni ek(leme)ler yapmanın en doğru seçenek olduğu kanaatindeyiz.

Sezai Karakoç Yunus Emre hakkında halk arasında yaygın ve kitaplara da girmiş olan menkıbeleri mecazi anlamda bir ders niteliğinde yorumlar. Menkıbeleri "zamanı dikine bir çizgi değil, enine bir yayılış olarak" görür. Dikkatle bakıldığında menkıbelerin birçok hakikate işaret edildiği görülecektir. Örnek babında Yunus Emre ile Taptuk Emre arasında geçen menkıbelere değinir. Yunus'un Taptuk Emre'ye kırk yıl dağdan odun taşınması, hiçbirinin de eğri olmaması hocasına dört başı mamur müritler bulduğunun sembolüdür. Yine Taptuk'un, Yunus'u bir kazana koyup kırk yıl kaynattıktan sonra "hâlâ dünya kokuyor-sun" demesi de onu kendisine halef kılmak için çok çalıştığını fakat Yunus'un şairliğinin daha ağır bastığını, bunu da Taptuk'un gönülsüzce kabul ettiğine işaret eder.

Sezai Karakoç şairle ilgili menkıbelere değindikten sonra Yunus Emre'nin şiirlerine geçer. Büyük şairin şiirlerini üç kısma ayırır diriliş şairi;

tabiatla ilgili lirik parçalar, ölümle ilgili metafizik ürünleri ve inançla, İslâm'ın temelleriyle sarılı inanç perspektifli şiirler. "Üç tip şiirde de, Yunus'un kendini yalnızlığın ve hiçliğin elinden çekip alma ile çağın insanının sıkıntısını eritme ve onu şüphe yangınından kurtarma, ona yeni yön ve hız verme arasında bir denge kuruluyor."⁵

Yunus Emre bugün farklı ekollere konu edinen, birçok kesimin sahip çıkmaya çalıştığı bir şairdir. Sezai Karakoç eserinde Yunus Emre'yi yaşadığı çağın kendisine verdiği ödevi ve şiirlerinden yola çıkarak ele alır. Ona göre Yunus: "çağının şartları gereği Anadolu-İslâm hareketini, dünya karşısına çıkarma ödeviyle Asya kökenli Müslüman Türklerin bir şairi olduğunun şuurunda olarak, hiçbir dar ekolün adamı değildir. O, sadece ve derin anlamda bir İslâm şairi olduğunu bilmektedir. İslâm'ı belli başlı prensip ve motiflerini şiir imajları içine yerleştirmek için çalışır."⁶ Bu sebeple şiirlerinde ayet ve hadislerle işaret eden dizelerle birlikte Allah ve peygamber sevgisi de çok fazla yer alır.

1900'lü yılların başında Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin yazıları⁷ ile başlayıp Fuat Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı ile akademik düzeyde devam eden Yunus Emre ilgisi Peyami Safa, Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç ile mistik boyutta ele alınacaktır. Karakoç'un Yunus Emre odaklı bu eserini, 1950'li yıllardan itibaren Halikarnas Balıkcısı ve Sebahattin Eyüboğlu gibi isimlerin dile getirdiği maddeci, akılcı, pozitivist, hümanist Yunus Emre tasvirlerine haklı ve güçlü bir eleştiri şeklinde okuyabiliriz.⁸

ANADOLU MÜDAFAASI; MEVLANA VE ÇEVRESİNİN ÇABASI

Sezai Karakoç'un incelediği bir başka isim ise tasavvuf geleneğimizin öncülerinden, Anadolu'nun İslâmlaşmasında harcı olan büyük mutasavvıf Mevlana Celâleddin Rumi'dir (1207-1273). Karakoç, Mevlana'yı Anadolu'da durmadan akan mümin kanına müdahale; Müslüman yüreklerin yenilenmesi, tazelenmesi için

5 Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, s. 42.

6 Sezai Karakoç, *age.*, s. 19, 20.

7 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Yunus Emre*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2021.

8 Ayrıntılı bilgi için bk. Beşir Ayvazoğlu, *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2016.

mücadele eden biri olarak görür. Seyyid Burhaneddin, İbrahim Tennuri, Cemaleddin Aksarayı, Hacı Bayram Veli gibi isimleri de bu minvalde okuyucuya hatırlatır. Tüm bu eşhas aynı yolun yolcularıdır ve onları "Haçlıların içine gömdükleri masum şehitlerin kanından göğermiş ilahi nağmeler" diye tasvir eder.

Sezai Karakoç, Mevlana'yı anlatırken evvela *Yunus Emre* kitabında yaptığı gibi yaşadığı döneme değinir. Haçlı saldırılarından sonra Moğol işgal ve yağması başlamış, Anadolu tekrar siyasi, ekonomik ve kültürel olarak krizlerin ortasında kalmıştır. Bu fetret döneminin yaralarını sarmak, mümin kalplere ümit ve inşirah aşılacak gönül erlerine, Mevlana ve talebelerine düşmüştür. Anadolu'nun dört bir tarafına gönderdiği talebeleri ile yurdu manevi yönden imar etmeye gayret eder. Moğol egemenliği altındaki Anadolu'da ilmî çalışmaları medreselerde devam ettiren bir taraftan da yöneticilerle ilişkisini sürdürür. Karakoç, Mevlana ve talebelerinin bu bir yönüyle siyasi tavırlarında bir çelişki görmez. Kitabın yayımlandığı dönemde Mevlana'nın yöneticilerle ilişkisini farklı yorumlayanlar da çıkar. Sezai Bey eserinde onlara da cevap verecektir: "Onların (Mevlana ve arkadaşları) Moğolların egemenliğinde olan yöneticilerle ilişkilerini sürdürmeleri çelişkili gibi görünebilir bugün gözümüze. Hatta, kendileri ruhlarıyla maddeten Avrupalıların, Amerikalıların ve Rusların işbirlikçisi olanlar, gazetelerindeki dizi yazılarında, Mevlana'yı Moğol işbirlikçisi gibi göstermişlerdir. Oysa Mevlana ve arkadaşlarının ilişkisi birkaç katmanlıdır."⁹

Moğolların halkı manen ve madden soymaları, çökertmelerine karşılık Mevlana ve talebelerinin ilmî çalışmaları, sohbetleri Anadolu insanını rahatlatmış, onlara yeniden diriliş için ilham vermiştir. Yöneticilerle kurulan bu irtibat, halka olan zulüm ve baskının azaltılması, talebelerinin farklı beldelere gönderilmesi ve o bölgelerin manevi gelişimine vesile olması bakımından da önem arz etmektedir. Bunu büyük mutasavvıfın mektuplarından da anlıyoruz. Birçok şeyhin mektubunda tasavvuf konuları yer alırken Mevlana'nın mektuplarında hocaların Anadolu'nun farklı şehirlerine tayin edilmesi ricasının olmasının elbette bir anlamı olacaktı. Sezai Bey, Mevlana ve yakınındakilerin Moğolla-

9 Sezai Karakoç, *Mevlana*, s. 18.

rın ileride Müslüman olacağını sezdiğini, onlarla katılmış kalplerini yumuşatmak için irtibatlarını kesmediklerini, bunun da görevlerinin bir parçası olduğunu belirtir.

Sezai Karakoç kitabın ilerleyen sayfalarından Mevlana'nın eserlerinden *Mecâlis-i Seb'a*, *Divan-ı Kebir* ve *Mesnevî*'den söz etmekte, kitapların muhteşimiyatıyla ilgili anekdotlar aktarır. Meşhur hikâyelerine, sözlerine değinir. Bunlardan biri de Mevlana'ya atfedilen "Gel, gel yine gel! Ne olursan ol yine gel! Burası ümitsizlik dergâhu değildir, tövbeni bin kez bozsan da yine gel" sözüdür. Bu sözün açık anlaşılır olmasına rağmen bazen kasıtlı bazen de içeriği pek düşünülmeden yanlış yorumlandığına dikkat çekiyor. Bu sözleriyle Mevlana insanlara kurtuluşun İslâm'da ve bu din kapısının her zaman açık olduğunu belirtir. Ne olursan ol derken yalvarıncasına gel diyerek bir değişikliğe de işaret etmektedir. Gelmek için bulunan yerin, o hastalıklı, küfür kokan yerin terk edilmesi gerektiğini söylüyor. Burası ümitsizlik dergâhu değil derken de yaşadığı çağda büyük yıkımlar, çöküşler, krizler geçiren ümmeti Muhammed'e umut aşıyor. Bir tazelenmeye, yenilenmeye davet ediyor. Bu çağrı sadece müminlere değil Moğol, Rum, Hristiyan ve Yahudilere yapılmış evrensel bir çağrıdır. Nitekim Sezai Bey'in de belirttiği gibi çok değil yüz sene sonra Anadolu coğrafyasında binlerce gayrimüslim İslâm'la şereflenecek ve Osmanlı medeniyeti filizlenmeye başlayacaktır.

Kitabın son bölümünde Sezai Karakoç okurlarına bir teklif ve müjde ile seslenmektedir. Mevlana'nın *Mesnevî* ve diğer eserlerin yazıldığı dönemin, o vasatta yaşanan dinî, siyasi ve kültürel krizlerin bir benzerinin şimdilerde de yaşandığını belirtir. Ona göre 20. yüzyılda medeniyetimizi o dönemki kısıpca benzer bir kısıpca içine almıştır. Bir yanda, Haçlıların yenisi Batı, bir yanda da Cengiz aksiyonunun bir de ideoloji gücüyle destekli benzeri komünizm vardır. "İşte canlı ve yeni inanç, düşünce ve aksiyon akımlarıyla birlikte ve onlarla iç içe *Mesnevî*'nin yeniden en güçlü bir şekilde kurtarıcılık ödevinin gelip çattığı saatler."¹⁰ Mevlana'nın *Mesnevî*'si ve düşüncesinin ülkemize ve tüm dünyaya diriltici solğunun daha iyi anlatılması için üniversite bünyesinde Mevlana Enstitüsü'nün kurulması

10 Sezai Karakoç, *Mevlana*, s. 90.

gerektiğini belirtir. Üstadın bu teklifinin geç de olsa kitap yazıldıktan yaklaşık on beş sene sonra gerçekleştiğini belirtebiliriz. Önce 2005'te Selçuk Üniversitesi bünyesinde Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi kurulmuş, 2010'da Bakanlar Kurulu kararıyla bu merkez Mevlana Araştırmaları Enstitüsü'ne dönüştürülmüştür. Mevlana'nın uluslararası alanda tanınmasında UNESCO'nun 2007 yılını Mevlana yılı ilan etmesinin de etkisi olduğunu ifade etmemiz gerekir. Konya Büyükşehir Belediyesi ve Konya Valiliği'nin de Mevlana merkezli çalışmaları ve yayınlarının ciddi bir yekûna ulaştığını da unutmayalım.

Sezai Karakoç'un eserinin son yazısı Mevlana'yı nasıl anlamamız gerektiğine odaklanır. Yunus'a yönelen yanlı ve yanlış bakışlar Mevlana'ya da yönelmiş, fikir alanında istismar devam etmektedir. Mevlana okuma kılavuzu da denilebilecek tespitlerde bulunur şair. Batıcıların sadece onun sevgi, acıma ve hoşgörü yanını gördüklerini, dinen çok güçlü yanını geri plana ittiklerini belirtiyor. Komünistler ise mala tapanları kınamasını diline dolarken, herkesin hakkına ve malına saygı göstermesini görmezden gelir. Müslümanların ise Mevlana'yı bütüncül olarak gördüklerini, semboller arasındaki özü seçmeye çalıştıklarını ifade eder. Mevlana'nın yeniden Müslümanların zorluklarla mücadele ettiği bu çağa düşünceleriyle geldiğini belirterek, Batı'ya ve yabancı ideolojilere karşı bir diriliş sütunu olduğunun¹¹ altını çizmektedir. Bu topraklara yabancı düşünce ve akımların Anadolu'yu çölleştirme gayretlerinin diriliş sütunlarına çarpacağını, bu antitezlerin Anadolu'nun dirilişini hızlandıracağını (denizin kayalara çarpa çarpa büyümesi gibi) belirterek sözlerini hitama erdirir.

MÜCADELE VE AZİM; MEHMET ÂKİF ERSOY

Usta şair Sezai Karakoç'un incelediği bir başka kıymetli değerimiz son devrin büyük şairi ve düşünürü Mehmet Âkif Ersoy'dur. Osmanlı'nın son dönemlerini tecrübe etmiş, İslâmcılık fikriyatını şiir ve yazılarında savunmuş, tercüme ve dergicilik faaliyetleriyle, toplumun derdiyle dertlenmesiyle bilinen samimi bir şairdir Âkif. Cumhuriyet Türkiye'sinin, ilk yıllarında yönünü Batı'ya çevirmesinden itibaren devletin resmî marşını

11 Başka diriliş sütunlarından da örnekler verir; İmam Gazali, Muhyiddin Arabi ve İmam Rabbani.

yazan bu büyük şair bir müddet suskun kalarak protestosunu sürdürmüş daha sonra ise Mısır'a hicret etmişti.¹² Bunun siyasi ve ideolojik nedenleri olduğu herkesin malumu. Âkif'in Türkiye'ye Mısır'dan temelli dönmesi sessizce geçirilmiş, cenazesi ise üniversite talebelerinin de yoğun katılımı ile mütevazı bir şekilde defnedilmişti. Resmî makamların ve aydınların yok saymasına rağmen (akıllara şu dizesi geliyor *sessiz yaşadım kim beni nerden bilecek*) Âkif'e vefat ettikten sonra özellikle 1950'li yıllardan itibaren hâlen bugün de artarak devam eden yoğun bir ilgi oluştu. Ona gazetelerde, dergilerde, toplantılarda hakaret edenler unutulup giderken milletimizde ve Türkiye kamuoyundaki Âkif sevgi ve ilgisi artıkça arttı.

Sezai Karakoç'un *Mehmed Âkif* çalışması millî şairi doğru anlamak adına kaleme alınan ufak bir eser hüviyetinde. Bugün elimizde Âkif hakkında yapılan onlarca çalışma var. Bu kitap ise bir şairin başka bir şairi değerlendirmesi, incelemesi olması hasebiyle diğer kitaplardan ayrılır. Okuyucu muhteviyatı zengin, bakış açısı sahih olan eserlere yönelirse şairi, düşüncesini ve hayatına dâhil olan şiirini anlayabilir. 1968 yılında yoğun bir ideolojik savaşın yaşandığı bir zamanda yayımlanan eser iki uzun yazıdan oluşuyor. İlk bölüm "Hayatı, İnanç ve Düşünce Oluşumu Savaşı" başlığını taşıyor. Bu bölümde Âkif'in ailesi, doğduğu çevre ve yetiştiği ortam detaylı ve edebi bir dille anlatılıyor. Mehmet Âkif anne tarafından (Buhara) şairliği, sağduyulu olmayı, duyarlı oluşu; baba tarafından (Rumeli) ataklığı, savaşkanlığı, korkmazlığı; doğuş yerinden ise (İstanbul-Fatih) humuslu ve verimli bir toprağın özelliğini alır. Karakoç'a göre Doğu İslâmlığı, Batı İslâmlığı ve Merkez İslâmlığının sentezi bir kişiliktir Âkif.

1908 sonrası dönemde (II. Abdülhamid sonrası) bir iyimserlik havasının desteği ile gücünü gittikçe artıran İttihat ve Terakki Cemiyetine, ön safhalarda olmasa da bir grup İslâmcı aydınla

12 31 Aralık 1950'de Ankara Halkevinde Konuşan Şefik Kolaylı o günleri, Âkif'in, ziyaretine gelip çocuklarının eğitiminin sekteye uğrayacağını ve gitmemesini tavsiye eden arkadaşlarına şöyle dediğini aktarır: "Arkamda polis hafiyesi gezdiriyorlar. Ben vatanımı satmış, memleketi ihanet etmiş adamlar gibi muamele görmeye tahammül edemiyorum ve işte bundan dolayı gidiyorum." Dücan Cündioğlu, *Akif'e Dair*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 30.

şartlar gereği destek verir. Sezai Bey bu tavrı şöyle yorumluyor: "Onlar, baştaki kadronun, daha alttaki genç ve iyi niyetli memleketçi aydınlar tarafından fethedileceğine inanıyorlardı. Hizmetin tam zamanıydı. Kaçmanın faydası yoktu. Tersine bu cemiyete girmeli ve onu değiştirmeliydi. O günün düşünceleri bunlar olsa gerekti."¹³

MİLLÎ MÜCADELE SONRASI DEĞİŞEN DENGELER

Devletin kurtuluş reçetesi üç şekilde öne çıktı: Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık. Osmanlı idarecileri 1908-1918 yılları arasında bu üç görüşün arasında bocalayıp durdular. Klasik görüş olan İslâmcılığın ayrı bir şekilde sunulması ve bazı ön yargılar "eski" damgasını yemesine ve geri plana düşmesine neden oldu. Sezai Bey bu konuyu da tartışıyor: "Hâlbuki mesele yeni bir medeniyet aramak değil, cemiyetin malî medeniyeti, yeni şartlar içine yerleştirebilmek, daha doğrusu, ondan yeni şartların sorusunu sormak ve cevabını almaktır. İslâmcılar bunu tam olarak yapabilmişler miydi?"¹⁴ Cemiyet içinde onları duyan bir kulak yoktu. Batıcılara nazaran İslâmcılara daha yakın olan Türkçülerle anlaşma ve birlikte hareket etme teklifi geri çevrilince Âkif ve çevresindeki İslâmcılar daha da yalnızlaşır. İşte Mısır'a hicret düşüncesi bu karamsar ortamda ortaya çıkacaktır. Mısır'a yolculuğu şu cümlelerle teşbih eder Karakoç; "Doğan çocuk anasını tanımıyorsa, başını alıp bilinmeyen bir yöne savuşmasından başka bir şeyi kalmamıştı ananın."¹⁵

I. Cihan ve İstiklal Harbi dönemlerinde ülke içi ve dışında vatanın kurtuluşu için her yönüyle mücadele ve mücahede etmiş olan Âkif yeni devlet kurulurken Ankara Taceddin Dergâhı'na yerleşmiş, kuruluş felsefesinin İslâmcı ve ruhçu olması için arkadaşlarıyla çalışıyordu. Sonrasında olanları tüm trajik vecheleriyle Sezai Karakoç şöyle anlatacaktır: "Savaş kazanıldı ve Anadolu kurtarıldı. Savaş başlayıncaya kadar ortalığı sesleriyle dolduran batıcılar olduğu hâlde, savaş içinde, ateş hattında hep İslâmcılar konuştu; tek aksiyon onlarındı. Ama savaş bitince yani devletin alacağı biçim ve yeni Türk toplumuna verilecek şekil söz konusu olunca, yine ortaya dökülen ve liderleri çevreleyen batıcılar oldu ve

13 Sezai Karakoç, *Mehmed Âkif*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985, s. 16.

14 Sezai Karakoç, *age.*, s. 18.

15 Sezai Karakoç, *age.*, s. 27.

devrimlere karakterini onlar verdi.”¹⁶ Âkif elbette ülkede yenilik isteyenlerin tarafındaydı ama devrimlerin esprisine, diyalektiğine karşıydı. Karakoç’a göre devrimler milletin geçmişi ile irtibatını koparıyor, İslâm birliği idealinden uzak kalıyor, âlem-i İslâm ile aramıza duvarlar örüyordu. Oysa Âkif ömrü boyunca birlik idealinin savunmuş, her İslâm milletinin birliğini her şeyden çok önemsemişti.¹⁷

Sezai Karakoç’un Âkif çalışmasının ikinci bölümü şiirine ayrılmış. Ona göre “Türk edebiyatında Âkif kadar hayatı şiire ve şiiri hayata sokmuş şair yoktur.” Hayatın acı taraflarını en objektif hâliyle resmeden şair bugünkü zamana hitap etmektedir. Halkın içine girer, onların dili, mantığı, görüş açısı hatta argosunu da kullanarak şiirler yazar. Bu sebeple şiiri yer yer hikâyeye dönüşür. Onun realizmi Fransız romanındaki realizmden farklıdır. Fransız realizmi sırf bir sanat tekniği olarak kullanılırken Âkif bu realizmi idealinin yedeğinde bulundurur ve bir vasıta olarak kullanır. İdeali (İslâm) keskin ve parlak bir ışık hâlinde bu realitenin üstünde durur. “Realizmi ve bir dünya görüşünün şiirinin bütününe yerleştirmesiyle Türk edebiyatında en ileri adımı atmış ve bu üstünlüğünü bugüne kadar aşan olmamıştır.”

Bir şair olan Karakoç bir başka şairin şiirlerini tetkik etmeye devam etmektedir. Âkif’in şiirine tesir eden şartları madde madde açıklar; “klasik kültür ve Sâdi’de mükemmel bir örneği bulan ve ahlâkî bir sonucu hedef tutan Doğu manzum hikâyeciliği, o günün sanat okulları içinde birinci sırada bulunan Batı Realizmi, İslâm ideali, tarihin en trajik günlerini yaşayan bir devlet ve bir millet, realiteye objektif ve tahlilî bakma alışkanlığı veren müsbet bilgiler tahsili.”

Sezai Karakoç, Âkif’in tüm şiirlerinin toplandığı eser olan *Safahat*’ı bölüm bölüm ele alır, muhteviyatı hakkında bilgi verir. Şairi daha iyi anlamak için bir başka şaire başvurmak gerektiğini belirtir, o şair Yahya Kemal’dir. İki şairin medeniyetimize ve şiire bakışının birbirini tamamladığını ifade eder. Biri estetikten yola çıkarak ülkeye varıyor, diğeri ülküden yola çıkarak hemen estetiğini kurup ikisini birlikte yürütüyor. Yahya Kemal geçmekte ve bitmekte olan günün doğuş vakitlerini hatırlayarak teselli aramakta, hep

16 Sezai Karakoç, *age.*, s. 25-26.

17 Sezai Karakoç, *age.*, s. 27.

medeniyete medeniyetten geri kalana bakmakta. Âkif ise mümkün olduğu kadar güneşin batışını geciktirmek için ışık işçilerini vazife başına davet etmekte, İslâm medeniyetinin bıraktıklarının unutulmaması, bilinmesi ve ebedileşmesi, çağdaki gücünün artması için gayret etmektedir. Biri medeniyetin anatomisine, heykelleşen vücuduna bakıyor, diğeryse fizyonomisine, fizyolojine. İki şair böylece birbirini tamamlamış oluyor. Bu değerlendirme ile sözlerini sonlandırıyor Karakoç.

VELHASIL

Mevlana, Yunus Emre ve Mehmet Âkif Ersoy’un Sezai Karakoç tarafından ayrı ayrı incelenmesi ve değerlendirilmesinin önemli ve dikkate değer olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu üç şahsiyetin ortak özelliklerinden en başta geleni şiire irtibatlarıdır. Bir başka husus ise üçünün de farklı meşrepleri olmakla beraber İslâm inancına sıkı sıkıya bağlı oluşlarıdır. Bu özellikleri, düşüncelerinin muharrik noktası olan dini kimlikleri zaman zaman belli çevrelerce paranteze alınmak istenmiştir. Sağ-sol, komünizim, Batıcılık ve ırkçılık gibi çağın tüm kirli paslı düşüncelerinden sıyrılarak Mevlana’yı, Yunus’u ve Âkif’i anlamaya çalışmış, çağımıza model olarak takdim etmiştir. Maddeci ve seküler ithamların, saldırıların her değere ve sembol şahsiyetlere yöneltildiği asrımızda Sezai Karakoç şair duyarlılığı ile meseleye yaklaşmış ve yaşadıkları tarihî şartları da göze alarak, sahih kaynaklara yaslanarak değerlendirmelerde bulunmuştur.

Ele alınan bu üç sembol ismin her biri farklı zamanlarda yaşamış, zorlu tarihî şartlarda şahsiyetli tavırları, toplum ve değerleriyle barışık olmaları, geliştirdikleri felsefi düşünceleriyle yaşadığımız toprakların fikrî ve manevi öncülerinden olmuşlardır. Anadolu coğrafyasının hamurunu hak ve hakikatle yoğurmuşlardır. Sezai Karakoç da bu anlamaya ve anlatmaya çalıştığımız üç eseri ve diğer kitaplarıyla tıpkı Yunus gibi “çağın insanının sıkıntısını eritme ve onu şüphe yangınından kurtarma, ona yeni yön ve hız verme”ye gayret etmiştir. Bu özelliği ile Mevlana, Yunus Emre ve Mehmet Âkif’e destek olmuş, onların omuz verdiği değerlerin *diriliş* adını verdiği düşünce ve eylemiyle bu çağda taşıyıcısı olmuştur.

İSLÂM HUKUKU VE İNSAN HAKLARI ÜZERİNE

Wael B. Hallaq

Prof. Wael B. Hallaq Kolombiya Üniversitesi'nde İslâm hukuku ve İslâmî entelektüel tarih üzerine çalışan önde gelen bir akademisyendir. Bu söyleşide, Afganistan'daki gelişmelerin bizlere hatırlattığı Batılı ve İslâmî yönetim ve insan hakları kavrayışları arasındaki gerilim hakkındaki fikrini soruyoruz. (Andreas Matthias)

İMAN, SADAKAT VE ULUS DEVLET

Profesör Wael Hallaq, bugün sizi aramızda görmekten büyük bir heyecan ve onur duyuyorum. İslâm hukuku ve İslâmî entelektüel tarih konusunda dünyanın önde gelen uzmanlarından birisiniz ve bize Şeriat'ın bazı inceliklerini açıklamayı kabul ettiniz.

İmkânsız Devlet [İslam, Siyaset ve Modernliğin Moral Çıkmazı]¹ kitabınızda kelimenin modern anlamıyla İslâmî bir "devletin" imkânsız olduğunu öne sürüyor-

1 Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet*, çev. Aziz Hikmet, Babil Kitap, İstanbul, 2019. Hallaq'ın bu kitabı içeriğini yansıtmayacak bir altbaşlıkla Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın orijinal alt başlığı "İslâm, Siyaset ve Modernliğin Moral Çıkmazı" iken bu "Modern Çağda Bir İslâm Devleti Niçin Mümkün Değildir?" şekline dönüştürülmüştür. Dolayısıyla imkânsız olanın modern ulus devlet, modernlik değil bir İslâm devleti olduğu intibai uyandırılmıştır.[ed.]

sunuz. Modern Müslümanların dahi Batı tarzı bir devletin temel önermelerini kabul etmekte zorlanacağını söylüyorsunuz. Bunun nedenini okuyucularımıza kısaca açıklayabilir misiniz?

Şu an için, modern devletin belli bir ahlaki düzeni temsil ettiğini varsayarsak, benim iddiam, bu düzenin genel olarak İslâm'ın temsil ettiğinden önemli ölçüde farklı olduğudur.

İslâm'ın pek çok şey olduğuna şüphe yok. İslâm şeriattır, tasavvuttur ve bunun yanında daha birçok şeydir, bizim için bilhassa günümüzde, şeriat ve tasavvuf usullerindeki çeşitlilik ve çoğulculuğa aklımızın ermesi zorlu bir görev olacaktır. Şeriat, birçok dâhili ama farklılaşan yorumlarla muhtelif ekolleri kapsarken tasavvuf, şeriat kadar belki daha da fazla, münferit ve çeşitlidir.

Yine de, tüm bu ayrılıklar içinde ve uzun bir farklılık ve çeşitlilik yelpazesinde, İslâm'ın hiçbir yerinde vatandaş-tebaa büyüüp yetiştirilemez. Vatandaş olmak, nihai varoluşsal gereklilik olarak ulusa ve devlete psikoepistemik şekilde sadık olmaktır. Devlet ve ulus, hayata ve ölüme hükmederler. Ama devlet ve ulus, Müslüman bir tebaanın imanına ve sadakatine hükmetmeye yetmez. Devlet ve millet, Müslümanlar için hayatın manasının meskûn olduğu bir ahlaki timsal mevki değildir ve olamaz.

Peygamber misalinin, çoğu zaman bir ve aynı olmayan şeriat ve tasavvuf için neden bu denli merkezî olduğunu bu bağlam içerisinde anlamaya çalışıyoruz. Peygamberin peygamber olmasından dolayı böylesi bir ahlaki öykünme, önem ve merkezîyet kazanmış değildir. Bu, daha çok bir varlığa ibadet etmek için, o varlığın, kişinin kendisini ahlaki bir özne olarak kasıtlı bir şekilde biçimlendirdiği benlik teknolojilerinin bir örneği olması gerekliliğinden kaynaklanır. Bu bilinçli ve kasıtlı teknoloji olmadan İslâm olmaz ve Foucault'nun Collège de France derslerinde ciltler hâlinde bizlere gösterdiği gibi bu teknolojiler modern var olma ve yaşama biçimlerinde yok oldu - ki böylesi bir kaybın bedelini ağır bir şekilde ödedik.

Modern devlet tebaayı dışarıdan baskı ve disiplin yoluyla oluştururken, İslâm onları içeriden, benliğin bilinçli ve kasıtlı olarak kendi üzerinde faaliyet gösterdiği bir benlik, içebakış ve öz disiplin süreci, ahlaki bir kendini yetiştirme süreci vasıtasıyla oluşturur.

İslâm'daki süreç bu nedenle son derece bireyseldir ancak modern devlette, tam bir tezatla kolektiftir ve kendini gerçekleştirmenin içsel dinamiklerinden yoksundur.

SİYASİ TEOLOJİ AÇISINDAN SEKÜLER VAROLUŞ

Eğer sizi doğru anladıysam, İslâm hukuku ve Batı anayasal düzeni arasında çoğu zaman bir karşıtlık olarak algıladığımız şeyin aslında İslâm'ın bir problemi olmadığını söylüyorsunuz. O zaman bu, bir din üzerine kurulu olan toplumların genel bir özelliği midir? Mesela, Hıristiyan veya Konfüçyüsçü bir toplumun da seküler devlet kalıbına sığmakta benzer problemleri yaşadığını mı düşünüyorsunuz?

Ahlaki kuralları temel alan sosyal bir sisteme bağlı herhangi bir toplum seküler bir varoluş tarzına uymakta ciddi manada zorlanacaktır. Sekülerliğin ne olduğunu hatırlayalım. Sekülerlik yalnızca dinî hayatı, özel alana tecrit etmek değildir. Bunun yerine, sekülerlik daha çok dinin, devlet tarafından ne olup ne olmadığına ve nerede ve nasıl yaşanabileceği durumuna karar verilmesidir. Siyasi teoloji açısından, sekülerlik Tanrı'nın Devlet tarafından öldürülmesidir. Devlet, herhangi bir dinî pratiği kısıtlayabilir, sınırlandırabilir, dışlayabilir veya azaltabilir ve böylece dinî alanın niteliğini ve niceliğini uygun gördüğü şekilde belirleme kudretine sahiptir. Bunun nedeni, devletin -insanlık tarihinin uzun zaman dilimine nispeten yeni bir kavram olan hikmet-i hükûmet veya *raison d'état* dediğimiz- kendi varoluş gerekçesiyle nihai egemen olmasıdır. Şimdi sorunuza doğrudan cevap vermek gerekirse, din ahlaki kurallara dayanan sosyal bir sistemse, o zaman evet, tüm dinler modern devletin elinde aşağı yukarı aynı zorluklarla karşı karşıya kalacaktır.

Batı hassasiyet ve değerleri açısından özel bir endişeye sebep olan iki alan, BM tarzı insan

hakları ve İslâm devletlerinde kadın haklarıdır. Sizce İslâmî bir toplumun bu tür hakları ile de göz ardı etmesi mi gerekiyor yoksa gerçekten İslâmî ve aynı zamanda bu Batılı hak kavramlarına saygılı makul bir İslâm devletine giden bir yol bulabilir miyiz?

Hiç şüphesiz bunlar, Müslüman dünyanın bilfiil sömürgeleştirildiği ve başlıca kurumlarıyla sosyal yapılarının parçalandığı 19. ve 20. yüzyılların karışık ve karmaşık tarihine bir giriş yapmayı gerektiren zor sorulardır. Hiç kimse son iki yüzyılda neler olduğunu anlamadan İslâm dünyasının mevcut ahvali üzerine konuşmamalıdır.

Kısaca söylersek, uluslararası insan hakları olarak adlandırdığımız şeyle İslâmî insan hakları anlayışı arasındaki mesafe, düşündüğümüz kadar büyük değildir. İslâm'ın imajını ciddi bir şekilde zedeleyen pek çok İslâmofobi var ve bu da böyle bir alan. Şu anda hukuk tarihçileri tarafından ileri sürülen, savaş hukuku ve diğer yasal hükümler ve hatta kurumlar dahil olmak üzere Avrupa uluslararası hukukunun İslâm'ın yasal geleneğinden ilham aldığına dair birçok saygın argüman var.

Bu gelenek, esirlerin durumu ve savaş sırasında savaşçı davranışlara karşı o kadar hassastır ki, birçok modern akli hayrete düşürebilir. Bazı Müslüman devletlerin belirli "evrensel haklar" kararnamelelerine direnişi, ilkesel olduğu kadar, bilhassa Batılı hak anlayışının reddidir.

MODERN AKIL, KADINLAR VE KARMAŞIK PROBLEMLER

Kadın meselesi daha da karmaşıktır. Öncelikle, kadınların tam yasal statüsünü (diğer hakların

yanı sıra evlilik mal rejimi ve oy kullanma hakları vb.) ancak 20. yüzyılın başlarında tanımaya başlayan Batı hukukunun aksine Şeriat, kadınları MS 7. yüzyıldan itibaren tam tüzel kişiler olarak tanımuştur.

İslâm'da kadın ve erkek aynı yasal mevkiye sahiptir, bu artık bin yılı aşkın süredir geçerli olan bir durumdur. Sorun, kadınların büyük ölçüde korundukları geleneksel bir sosyal yapıdan modern, kapitalist bir sosyal yapıya, yeni şartlarına uyum sağlamaları için gerekli değişiklikler olmaksızın geçmeleridir. 19. yüzyıl öncesi Şeriat sistemi altındaki kadınların hassas yasal bir kalıpta korunduğunu ve yasal haklar açısından ağırlıklı olarak Avrupa yasal kurum ve hükümlerine dayanan sözde modern yasal reformlardan daha fazla geliştiğini gösteren birçok araştırma var.

Tüm bunlara ilaveten, parçalanmış ve dengesiz Batılı ailenin kendilerine inandırıcı sosyal bir model sağlamadığı Müslüman toplumların daha muhafazakâr kesimlerinde kadınların statüsünün aşırı liberalleşmesi olarak görülen şeye karşı da ara sıra ters tepkiler olmaktadır. Pek çoğu kadınların liberalleşmesinin yapısal olarak toplumun sosyal dokusunu bilfiil yok eden (ve Batılı aile yapısına zarar veren) asıl suçlu olan kapitalizmle bağlantılı olduğunu fark etti.

Ve burada topluluk (*ümme*) kavramının İslâm'da hem mikro hem de makro düzeyde (yani yerel, bölgesel ve uluslararası olarak) son derece önemli olduğunu vurgulamama müsaade edin. Taliban ve benzerleri (tamamı küçük azınlıklar olan ve ana akım Müslüman dünya tarafından büyük ölçüde reddedilen) grupların açık radika-

lizm ve fanatikliğinin yanı sıra dünyanın ve sadece Müslüman toplumların değil, kadın hakları, kapitalizm, hak kavramının kendisi -yani bu haklar gerçekte ne işe yarıyor, aile değerleri üzerinde nasıl bir etkisi var- ve bir dizi başka faktör arasındaki yapısal bağlantılarla nasıl başa çıkması gerektiği konusunda dikkate alınıp düşünülmesi gereken çok şey var. Başka bir deyişle, (Müslüman dünyasında veya başka bir yerde) kadınların içinde bulunduğu kötü duruma çözüm, hiçbir şekilde otonom değildir, aksine hepimizden kendimiz için kurduğumuz sistemin yapısal ve başlıca özelliklerini yeniden düşünmemizi talep eden bir çözümdür. Kadın haklarına sanki ayrı ve tamamen otonom bir kategoriymiş gibi dar bir şekilde odaklanmak büyük bir metodolojik hatadır.

İSLÂM'IN AHLAKÎ BOYUTU VE MODERN İSLÂMÎ FİNANS

Şeriat hukuku, diğer hukuk sistemleri gibi zaman içinde uyum sağlamasına izin veren yerleşik mekanizmalara sahiptir. Kuran ve Peygamber'in söyledikleri, ki bunlar sabittir, dışında İslâm hukuku aynı zamanda kuralların kaynağı olarak kıyasla akıl yürütmeyi ve fikhî içtimayı içeriyor. Bunlar modern Batı tarzı bir hukuk sistemine iyi bir şekilde aktarılabilir mi? Batı devlet hukuku ve geleneksel İslâm hukuku arasındaki fark yalnızca kuralların içeriğine dair mi yoksa bu kuralların nasıl geliştirildiği ve uygulandığı konusunda Şeriata dayalı bir modern hukuk sistemi oluşturmayı imkânsız kılacak daha derin farklılıklar var mı?

Ben ve diğer meslektaşlarımın yirmi yıldan fazla bir süre önce pek çok yazıda gösterdiği gibi

Şeriat gerçekten de, yasal değişiklik için kendi sistemi içerisinde muhtelif yöntemler oluşturmuştur. Mesele, niteliksel ve uzlaşmaz bir farklılık sorunu olduğu kadar değişebilme kabiliyetiyle ilgili değildir. Mesele, başka bir ifadeyle, etik baskıda kapatılamaz bir boşluktur.

Size, Şeriat ve modern zamanlarda yaşayabilme kabiliyeti üzerine düşünen modern Müslümanların pek çoğunu meşgul eden bir örnek vereyim. Bu örnek, İslâmî bankacılık ve İslâmî finanstır. Soru şudur: baskın ve hegemonik bir kapitalist yapı içerisinde Müslümanlar finansal işlemlerini "Şeriat usulüyle" nasıl yapmalıydılar. Bence biz mülkiyet ve mal varlığının eşitlikçi dağılımı prensibi şöyle dursun kapitalizmin herhangi bir ahlaki sistem üzerine kurulmadığı konusunda hemfikir olabiliriz. Kapitalizm ve şirketleri paranın para uğruna kazanılması gerektiği temel gerçeğini kabul ederler. İslâmî sistem ise, şeriat-tasavvuf yelpazesini kateden muhtelif şekilleri içinde, sermayeyi, sıkı bir dinî pratiğin temelinden yayılan ve sosyal olarak sabitlenmiş bir fenomen olarak görür. Bu nedenle para ve para kazanma yaratılmış dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır yani bunlar, günlük ve dinî pratiğin ahlaki sisteminin temel unsurlarıdır. İslâm'da para iktisadi bir ahlak sistemine gömülüydü. Başka bir ifadeyle, para ahlaki bir oyun alanıydı.

Modern İslâmî finans, Batı'nın İslâm dünyasını işgal etmesinden önce bin yıl boyunca var olan Şeriat geleneğini yaşamının ne manaya geldiğine dair anlayışında genellikle teknik ve siğ olmuştur. Modern İslâmî finans, tefecilik ve riskin önlenileceği yanulsamasını veren birkaç takti-

ğin sorunu kesin olarak çözeceğini düşünüyor.

Bu en iyi ihtimalle kendini kandırmadır. İslâmî 'ekonomi'nin dizginsiz modern kapitalizmde eksik olan sağlam bir ahlaki boyutu ve unsuru olduğu gerçeğinden dolayı, hakiki anlamda İslâmî finansın modern kapitalizm içinde barındırılması kesinlikle mümkün değildir. Çeşitli yazılarımda bunu ele aldım ve örneğin, Şeriat'ın neden limited şirketin ve şirket kavramının yükselişine izin vermeyi reddettiğini açıkladım (bkz: *Şarkiyatçılığın Yeniden Düşünmek*²).

Şeriatın araç ve kaide repertuarında, şirketin oluşturulması için gerekli yasal araçların mevcut olmasına rağmen, bu ret üzerinde, bin iki yüz yıllık İslâm hukuk ve ticaret tarihi boyunca ısrar edildi. Şeriat sistemi kapsamlı ve yoğun bir şekilde hayırseverdi ve sermayenin yeniden dağıtılması ve yeniden dolaşımına yönelik yöntemler bu sistemin önemli ve faal bir parçasıydı.

Şeriat aynı zamanda hukuki kişiliği de reddeder çünkü diğerlerinin mallarının kaybına yol açabilecek her türlü davranıştan her (doğal) şahsi Müslümanı sorumlu tutar. Bu mantık, ekonomi yapma usullerimize ve kesinlikle şimdiki yaşam tarzlarımıza oldukça yabancı. Bu, 19. yüzyılda Avrupalı sömürgeci güçlerin neden Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunda Şeriat'ı ve onun kurumlarını yıkmak için saldırgan bir politika izlediğini açıklıyor. Şeriat, serbest piyasa ekonomisine karşıydı, son derece hayırseverdi ve modern kapı-

2 Wael B. Hallaq, *Şarkiyatçılığın Yeniden Düşünmek Modern Bilginin Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

talizmin üzerinde dahi düşünmeyeceği şekillerde yoksulların lehine işliyordu.

MODERN PROJENİN BAŞARISIZLIKLARI

Bazı âlimler, İslâm hukukunun hâlâ şekillendirilebilir ve yorum (içtihad) açık olduğu pencerenin yüzyıllardır kapandığını ve bugün varsa bile çok dar olduğunu söylüyorlar. Ancak siz bu değerlendirmeye katılmıyorsunuz. Nedenini kısaca anlatır mısınız?

Kemikleşme teorisi ve İslâm hukukunun katılığı, uzun zaman önce çürütülmüş bir Oryantalist efsaneydi. Bu efsane, Müslüman dünyasında hukukun elden geçirilmesi ve yeniden yapılandırılmasını haklı çıkarmak için sömürgeci güçler ve onların akademisyen orduları tarafından desteklendi.

Mesele, Şeriat'ın katı olup olmaması değil. Olmadığı kesin. Mesele, Şeriat'ın etik baskısını kaybetmeden, yani kimliğini kaybetmeden moderniteye ve modern kapitalizme ve bunların uzantılarına ve hegemone etkilerine uyum sağlamak için kendisini ne kadar genişletebileceğidir.

İslâmî finans hakkında az önce verdiğim örnek, amacımı iyi bir şekilde açıklıyor ve son iki yüzyıldır hayatımızı yöneten ve -unutmamalıyız- bizi çevresel, siyasi ve sosyal felaketlere götüren sisteme uyum sağlamanın gerçek zorluklarını gösteriyor. Modern projenin başarısızlıkları o kadar büyük ki, dünyanın dört bir yanındaki birçok insanı -Müslüman ve gayrimüslim aynı şekilde- duraklatıyor, şimdi, eli kulağında felaketlerin gölgesinde yaşadıkları hayatlarını yeniden düşünmek için eski ge-

leneklerinden ne gibi dersler çıkarabileceklerini düşündürüyor.

SÖZDE EVRENSEL İNSAN HAKLARI VE AHLAKİ ZAMAN

Ayrıca insan haklarının gerçekten evrensel bir kavram olup olmadığı konusunda daha temel bir soru var gibi görünüyor. BM tarzı insan haklarının Batılı bir kavram olduğunu düşünüyorsunuz musunuz? Dünyadaki tüm toplumların bu haklara saygı duymasını talep etmek ahlaki olarak doğru mu, yoksa diğer kültürlerin haklı olarak kendi, bazen uyumsuz, değer sistemlerinde ısrar edebileceğini kabul etmek zorunda mıyız?

Bir iktidar sisteminin bir parçasını ya da bir yönünü, bu yönün ya da parçanın nasıl daha büyük bütün tarafından oluşturulduğunu, ona bağlandığını, ondan etkilendiğini ya da yapısal ve epistemolojik olarak onun tarafından nasıl kuşatıldığını kavramadan anlamamanın mümkün olduğunu düşünmüyorum.

Bugünün sözde evrensel insan hakları evrensel olmaktan çok uzaktır çünkü bunlar çoğunlukla baskın Batılı güçlerin tecrübelerinin ürünüdürler. Uluslararası hukuk ve insan hakları ve daha pek çok şey güçlüler tarafından şekillendirildi ve diğerlerine kurallara uymak kaldı. Her toplum ya da kültür -kendi hâline bırakılırsa- kendi insan kavramını geliştirecek ve bununla birlikte, her toplum -yine kendi koşullarına göre gelişmeye bırakılırsa- kendi insan hakları kavramına sahip olacaktır.

Sorun, 19. ve 20. yüzyıllarda sömürgeci Avrupa'nın elinde İslâm'a olduğu gibi, bir toplumun veya kültürün "ekolojisi" yok edildiğinde ortaya çıkıyor. 19. yüzyıl sona erdiğinde, artık

yerli ve doğal bir sistem yoktu. Tasavvuf ve diğer pek çok şey gibi Şeriat da fiilen yok edildi ve yok olmadığı birkaç durumda (kişisel statü hukuku örneğinde olduğu gibi) içi boşaltıldı ve sahtesine dönüştürüldü.

Şimdi soru, Müslümanların insan hakları (ve daha pek çok şey) açısından Şeriat'ın gerçek ruhunu nasıl kurtaracağı ve artık kurumsal bir hafızadan başka bir şey olmayan bir sistemi nasıl canlandıracağıdır. Bu nedenle, soru yalnızca diğer kültürlerin insan hakları kavramlarını kabul edip etmememiz gerektiğiyle ilgili değildir. Gerçekten can sıkıcı soru, geri alınabilecek bu kültüre özgü hakların neler olduğu sorusudur. Bugün artık kabul edilebilir olmayan sosyo-ekonomik ve politik bağlamlarda büyüdükleri göz önüne alındığında, onları nasıl geri alabiliriz? Bu tür geçmiş sistemlerin büyük başarılar elde ettiğine şüphe yok, ancak onların ruhunu -veya bugün insanlık durumunu iyileştirmemize yardımcı olacak o ruhu- geri almak için ne tür bir buluşsal metodoloji kullanmalıyız?

Günümüz son derece sorunlu, dünyanın her yerinde çok fazla yıkım yaşanıyor ve gelecekte bihaberiz. Yapabileceğimiz tek şey, kendi tarihimizde yaptığımız iyi ve kötü amellerden öğrenmeye çalışmaktır. Tarih sadece bir olaylar dizisi, geride ölü insanlar ve olaylar bırakan ilerleyici bir doğrusal çizgi değildir. Tarih aynı zamanda ahlaki bir zamandır ve ahlaki zaman ebedidir.

Kaynak: <https://daily-philosophy.com/interview-wael-hallaq-islamic-law/>

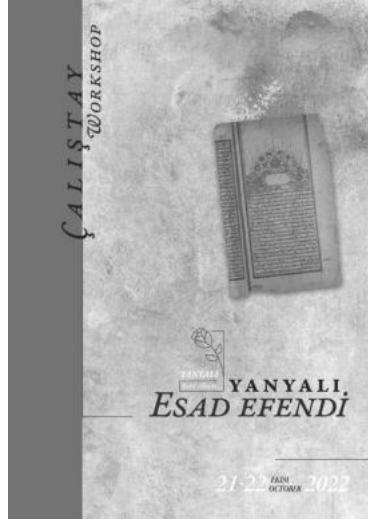
Çeviren: Hayrunnisa Sağlam

YANYALI ES'AD EFENDİ ÇALIŞTAYI ARDINDAN MERAKLISINA NOTLAR

MEHMET FATİH BİRGÜL

Her ne kadar, memleketin hâlihazırdaki ilim, irfan ve edebiyat hayatını, hususen akademinin ve mensubu olmakla müftechir olduğum ilahiyatların vaziyetini -biraz derinlemesine- düşündüğüm günlerin sıkıntılı gecelerinde, istikbale dair kâbuslar görüyor isem de elbette ümitsizlik limanına demir atmış değilim. Bedbinliğin karanlık bulutlarını zorlayıp yırtan ve gönlüme ışık serpen iyimserliğimin iki sebebi var. Bunlardan ilki -hiç şüphesiz- bana ümit kesmeyi yasaklayan imanım ve diğeri ise -Allah eksikliklerini göstermesin- işlerini hakkıyla yapmaya çalışan kıymetli ilim adamlarımız ve genç akademisyenlerimiz.

İstanbul'da, 21-22 Ekim 2022 tarihlerinde, İslâm Araştırmaları Merkezi konferans salonunda tertip edilen çalıştay, işte bu kıymetli ilim erbabını dinlemek imkânı veren güzide toplantılardan biriydi. İlk günün son oturumuna müzakereci olarak davet edildiğim çalıştayı tamamen takip edebilmek ve tüm tebliğleri dinleyebilmek için, Sarıyer damadı olmanın avantajını kullanarak bir akşam evvel İstanbul'a geldim. Sabah erkence kalkıp yola düşmüşken, İstanbul'un bezdirici trafi-



ğini hesaba katmayı unuttuğum için, açılışa yetişemeyip geç kaldım. Mamafih hem ilk hem de ikinci günün oturumlarını, yetiştiğim yerden takip etmeye gayret ettim.

YANYALI ES'AD EFENDİ MERKEZLİ ÇALIŞMALAR

Bu yazıda, meraklısı olan kıymetli okuyucuya, çalıştay hakkında bilgi vermek, edindiğim ilgi çekici bazı malumatı ve sunulan tebliğler içinden en azından bir kısmı hakkındaki kanaatlerimi paylaşmak istiyorum. Fakat öncelikle, bu kıymetli bilimsel toplantının sebep-i vücudu hakkında söz söylemek icap ediyor. Yanyalı Es'ad Efendi çalıştayı, esasen bir TÜBİTAK

projesinin ürünü. Projenin üst yürütücüsü, Mehmet Sait Özervarlı Hoca'mız. Mamafih proje iki temel başlıktan oluşuyor; bunlardan "fizik" bölümünü Cahid Şenel, "mantık" kısmını ise Harun Kuşlu gibi, eser ve çalışmalarlarıyla hem göz hem gönül dolduran değerli ilim adamları yürütüyor. Bunun dışında da projeye dâhil birçok değerli ilim adamı var; nitekim biraz sonra ismi geçecek her biri kıymetli akademisyenlerin epeycesisi de ekip içerisinde. Birkaç yıldır Yanyalı Es'ad Efendi merkezli çalışmalarını sürdüren bu ekibin ulaştığı yeni ve heyecan verici bilgi, belge ve bulguları sundukları çalıştay, aynı zamanda müzakereler, çeşitli soru ve tartışmalarla daha da verimli ve lezzetli bir hâl aldı.

Bu değerli çalıştay hakkında bilgi vermezden evvel, ne yazık ki, Osmanlı düşünce tarihinin loşlukları içinde kalmış ve uzun zaman boyunca meçhuller kervanına katılmış Yanyalı Es'ad Efendi hakkında da bilgi vermekte yarar var. Malumdur ki, Yanya, Osmanlı Balkanlarının mühim şehirlerinden biridir. Esad Efendi, miladi 1600'lerin sonuna doğru bu şehirde doğmuş ve memleketinde iyi bir eğitim aldıktan sonra tah-



Yanyalı Es'ad Efendi Çalıştayı

silini sürdürmek için 1687'de İstanbul'a gelmiş. Burada müderrisliklerde bulunmuş ve özellikle Lale Devri'ndeki yeni ilim ve tercüme faaliyetlerine en üst seviyede katılarak katkı yapmıştır. İşin ehemmiyetli tarafı ve Yanyalı Es'ad Efendi'yi oldukça dikkat çekici kılan hususiyeti işte bu mütercimliği- dir. Aslen Karaferye doğumlu, Aristotelesçiliği ile meşhur Padova Üniversitesi hocalarından Ioannes Kottunius'un (1577-1658) Aristoteles'in *Fizik*'ine ve *Organon*'a yazdığı şerhlerden bir kısmını, Yanyalı Es'ad Efendi Latince'den Arapçaya çevirmişti. Zaten söz konusu proje, kıymetli ilim adamlarımızın uzun soluklu çalışmaları aracılığıyla, Yanyalı Es'ad Efendi'nin eserleri, çevirileri ve tesirlerini soruşturmaktadır.

Bu bakımdan açık biçimde vurgulamak gerekir ki, Yanyalı Es'ad Efendi hakkında yapılacak her araştırma, aynı zamanda Osmanlı modernleşmesini ve dolayısıyla çağdaş Türk düşüncesini de doğrudan ilgilendirmektedir.

İlk günün ilk oturumu "Dönemin Mahiyeti" başlığını taşı-

maktaydı. Bir eser ile onu ortaya koyan düşünür arasında nasıl doğrudan ve derin bir bağlantı mevcutsa, hiç kuşkusuz söz konusu düşünür ile onu kuşatan zaman, zemin ve kültür atmosferi arasında da doğrudan ilişki bulunmaktadır. Müstakim Arıcı ve -aynı zamanda tıp fakültesi mezunu bir hekim olan- Esra Aksoy'un "Tıbb-ı Cedid Ne Kadar Yenidir? 17. Yüzyıl Osmanlı Tıbbında Yenilik Tartışmaları ve Yeni İlaçlar/Bitkiler" başlıklı tebliğlerinin özü, 17. asırdan itibaren Batı'dan aktarılmaya başlanan yeni tıbbi bilgi ve yöntemleri ifade eden 'tıbb-ı cedid'in (*yeni tıp*) aslında pek de yeni olmadığını ortaya koydu. Osmanlı tıp âleminin dünyadaki gelişmeleri takip ettiğini açık biçimde gösteren bu tebliğ, aslında tüm ilim alanlarında da benzer bir genişliğin olduğunu acaba kanıtlar mı? Elbette bu soruya cevap vermek için çok daha fazla ve çok daha derin araştırma ve sondajlar yapmak gereklidir.

Mimar Sinan Felsefe Bölümünden, eskiçağ ve ortaçağ Yunan ve Bizans dönemi metin ve elyazmalarında uzman olan genç bir akademisyen, Ekin

Dedeoğlu'nun tebliği "Mavrokordatos, Eskiler ve Modernler: Yanyalı Döneminde Yeni Aristotelesçilik Alternatifleri" başlığını taşımaktaydı. İsmi geçen Mavrokordatos, Yanyalı Es'ad Efendi'nin muasırı olan ve Batı'daki geç rönesans Aristoculuğu ile alakası bulunan Fenerli bir Rum aydını. Yanyalı Es'ad Efendi'nin 1653'te ölmüş olan Kottunius'u ve eserlerini nasıl keşfettiği hususunda aydınlatıcı bilgiler içeren tebliğ, klasik dönemde bir Osmanlı müderrisinin ilim arayışı hususunda ne kadar geniş olabildiğini göstermesi bakımından epey dikkat çekiciydi. Diğer bir genç akademisyen olan Nurettin Ürün'ün "Yanyalı Dönemi Osmanlı İlimiyesinde İntisap ve Yükselme Yolu Olarak Mülâzemet Sistemi" başlıklı tebliği, dönemin ulema sınıfının durumuna ve sorunlarına dair ilginç bilgiler verdi. Müzakereciler *-Âlimler ve Sultanlar* eseriyle tanıdığımız- Abdurrahman Atçıl ve Tuncay Zorlu'nun izahları ve eleştirileri de panoramayı tamamladı. İsmi müzakereciler listesinde olmasına rağmen Judith Pfeifer ise mazeretine binaen gelememişti. Onun yerine kürsüye, aslında tebliğ sunmak için gelmiş olan Teymour Morel çıktı. Fakat bundan sonraki celselerde de oturuma gelemeyen müzakereciler yerine toplam üç defa müzakereci olarak kürsüye çıktığını gördüğümde, her seferinde hazırlıksız olduğu için özür dileyerek söze başlayan bu nazik akademisyenin, âdeta "joker müzakereci" durumuna düşmesine üzülmedim değil. Netice itibarıyla bilimsel toplantılarda müzakere önemli bir iş ve dolayısıyla tebliğ metinlerinin önceden incelenmesini

gerektiriyor. Aksi hâlde verimli eleştirilerin ortaya konması kıs- men zorlaşabiliyor.

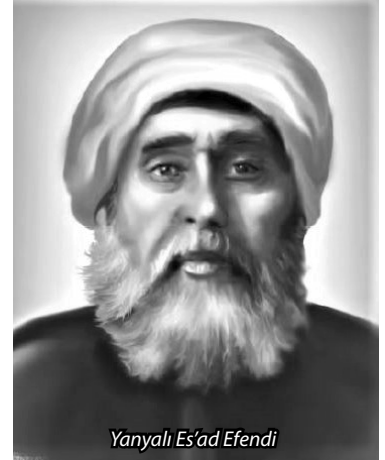
Dediğim gibi, genç ve gayretli akademisyen arkadaşları dinle- mek ve onlardan yeni bilgi ve bulgular edinmek, gerçekten heyecan vericiydi. Bu bakı- mdan İbrahim Hakkı Ayten'in "Yanyalı Esad Efendi'nin Biyog- rafisi ve Yakın İlim Çevresi Üze- rine Bulgular" başlıklı oldukça iyi hazırlanmış tebliği, Yanyalı Es'ad Efendi'nin akademik çev- rede yıllardır cari olan biyogra- fisinin mutlaka yeniden yazıl- ması gerektiğini açık biçimde ortaya koydu. Diğer iki tebliğ yani Ayşe Kaya'nın "Yanyalı'nın Tercemetü's-Şerhi'l-Enver Nüs- haları Üzerine Notlar" ve -son- radan Cezayir menşeli oldu- ğunu öğrendiğim, gayet güzel Türkçe konuşan- Abdessamed Taibi'nin "Yanyalı'nın Fizik Çevirisinin Yazma Nüshaları" başlıklı tebliğleri ise Yanyalı'nın felsefe tercümelerini etraflıca tanıttı ve birtakım yanlış ve eksik bilgileri kaynağından tas- hih etti. Mesela *eş-Şerhu'l-Enver* isminin, aslında Kottinius'un Aristoteles şerhinin Latince is- minin birebir çevirisi olduğunu öğrenmek, ilginçti. Müzakereci- ler Mustafa Bilal Öztürk, Harun Kuşlu ve -bilgisayarın azizliğine uğrayıp hazırladığı slaytları gösteremeyen- Cahid Şenel'in tespit ve eleştirileri de hayli dik- kate değerdi.

YANYALI HAKKINDA YENİ DİKKATLER VE İSLÂM DÜŞÜNÇESİ

İlk günün son oturumu, "Yanyalı'nın Felsefî ve Kelamî Yönü" başlığını taşımaktaydı. Bence bu oturumun -müzake- recilerinden olmamla ilgisiz-

özel bir ehemmiyeti vardı. Zira Yanyalı Es'ad Efendi sadece mütercim değil, aynı zaman- da *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye* adlı müstakil bir felsefî-kelamî eserin sahibi. Şeyhülislam Mîrzazâde'nin isteğiyle yazdığı bu eserde Yanyalı Es'ad Efendi, vâcibu'l-vücûd konusunda ke- lamcuların, felâsifenin ve dahi sufilere görüşlerini ortaya koyup özetlemekte ve tenkit edip tartışmaktadır. Dolayısıyla bu konu, hayli önemli bazı soruların cevaplarını bulmak hususunda büyük büyük kat- kı yapabilir. Yanyalı madem- ki, Aristoteles'in *Fizik*'ini ve *Organon*'dan bazı temel me- tinleri -üstelik Kottinius'un Latince şerhlerinden- çevirmiştir, acaba "vâcibu'l-vücûd" gibi ge- leneğin birçok metin ürettiği bir konuda kelam, felsefe ve ta- savvufun klasik açıklamalarını tartışırken -yaptığı çevirilerle irtibatlı- birtakım yeni düşün- celer ve tahliller ortaya koy- muş, yeni bir tavır geliştirmiş midir? Yoksa Molla Câmî yahut Devvânî yolunda, geleneğin dı- şına taşmayan bir hulasayla mı yetinmiştir?

Sadece müzakereci olmam ha- sebiyle değil, işte bu soruların verdiği merakla, Ömer Mahir Alper Hoca'mızın "Yanyalı Esad Efendi'nin *er-Risâletü'l- Lâhûtiyye*'sinde Zorunlu Var- lık Sorunu" başlığını taşıyan sunumunu dikkatle dinledim. Ömer Mahir Bey, risâlenin ana konusunun zorunlu varlık ve dolayısıyla isbât-ı vacib oldu- ğunu vurguladıktan sonra, Molla Câmî'nin meşhur eseri *ed-Dürretü'l-Fâhire* ile oldukça ufuk açıcı bir mukayesesini yaptı. Mamafih Ömer Mahir Hoca'mızın sunumunda tasvir



Yanyalı Es'ad Efendi

ve tahlil edilen *er-Risâletü'l- Lâhûtiyye*, Müslüman düşün- cesinin üç klasik yapısının yani kelam, tasavvuf ve felsefenin mevzu ile ilgili yaklaşımını izah eden ve geleneği takip eden bir metin olarak görünüyordu; en azından benim kavrayışım bu mahiyetteydi.

İkinci tebliğ ise Yanyalı'nın doğ- rudan fikriyatına dair değildi; ama dolaylı olarak konuya ışık tutan bir yazma analiziydi. İsviçre'den iştirak eden Teymo- ur Morel'in "Al-Yânyawî's Copy of Ibn Rushd's *Tahâfut*: MS La- leli 2490" başlıklı sunumunda ilgi çekici birkaç husus vardı. Morel, İbn Rüşd'ün *Tehâfü't- Tehâfü't*'ünü istinsah etmiş olan Yanyalı Es'ad Efendi'nin, met- nin kenarına "Es'ad" imzasıyla düştüğü birtakım açıklama- ları slaytlar eşliğinde gösterdi. Malum olduğu üzere bizim geleneğimizde *muallim-i evvel* (ilk muallim) Aristoteles'tir; *muallim-i sani* (ikinci mual- lim) ise Farabi'dir. Oysa Yan- yalı, asıl muallim-i saninin Fa- rabi değil İbn Rüşd olduğunu söylemekteydi. Kendi eserine *et-Ta'limu's-Sâlis* (üçüncü ta- lim/öğreti) adını vermiş olan

Yanyalı'nın İbn Rüşd'e yönelik bu büyük iltifatı, Osmanlı ulemasının üzerindeki derin Gazali ve müteahhir kelamı tesirleri göz önüne alındığında, gerçekten önemli ve ilginç bir husustu. Mamafih birkaç yerde Yanyalı'nın, İbn Rüşd'ü eleştirip İbn Sina'ya sahip çıktığı da görülmekteydi.

Son tebliğ ise Mustafa Bilal Öztürk'ün "Tevhid Aklî mi, Naklî mi? Yanyalı Bağlamında Bir İnceleme" başlığını taşımaktaydı. Bu değerli genç akademisyen, öncelikle metnin asıl konusunun isbât-ı vacib değil, Allah'ın birliğinin (*tevhid*) kanıtlanması olduğunu açık biçimde vurguladı. Böylece Ömer Mahir Hoca'nın sunumu ile çelişen köklü bir fark ortaya çıktı. Ömer Mahir Hoca -haklı bir yoğunluktan kaynaklanmak üzere- müzakerecilerle ulaştırılacak bir metin gönderememişti; ama genç yoldaşımız Mustafa Bilal Öztürk'ün gönderdiği metni görmüş ve okumuştum. Yaptığı atıf ve alıntılar, açıkçası Öztürk'ün haklı olduğunu gösteriyordu. Ayrıca kanaatimce Öztürk çok mühim bir hususu yakalamıştı: Yanyalı Es'ad Efendi, tevhidin aklî kanıtı muhtaç olup olmaması ve -özellikle kelimelerin kullandığı- kozmolojik delile dayanan 'tevhidin aklî kanıtlanması' hususunda kelimeleri eleştiriyor ve öteliyordu. Mamafih Öztürk'ün ne metninde ne de konuşmasında, bu tavır değişikliğinin ardında duran sebeplerin ve özellikle Yanyalı'nın Batı'daki çağdaş Aristotelesçi felsefe ile bağlantısının tesirlerinin pek derinlemesine araştırılmadığını söylemek gerekiyor. Bu husus takviye için, Mustafa Bilal ile

Yanyalı'nın mantıkçı ve felsefeci kimliğini araştıran ekibin biraz daha yoğun teşrik-i mesai etmesi iyi olur kanaatindeyim.

Müzakerecilerden Ali Durusoy Hoca'muz, Ömer Mahir Alper'in, konuşması sırasında Matüridiliğe dair bir tespitine eleştiriyöneltilti. Zira Ömer Mahir Hoca, Yanyalı'nın metninde, konular tartışılırken görüşleri aktarılan kelimelerin -özellikle müteahhirinden- Eş'ariler olduğunu vurgulamıştı. Matüridilerin ise esamesi geçmemekteydi. Alper bu durumu, Matüridiliğin -tıpkı Mutezile gibi- ölü bir ekol olması ve dolayısıyla Yanyalı'nın tartıştığı konuda dönüp müracaat edilecek üst düzey bir Matüridi fikriyatın bulunmaması ile açıklamıştı. Ali Durusoy Hoca, müzakereci olarak çıktığı kürsüde Matüridiliğin zayıflamakla birlikte devam ettiğini, ancak bilinçli biçimde görmezden geldiğini ve haksızlığa uğradığını açıklamakta iken, ben de içimden Ömer Mahir Hoca'ya hak veriyordum. Maalesef Matüridilik tamamen ölmüş değil ise de komaya sokulmuş ve -ilm-i kelam tarihi içinde- asırlar boyunca ancak incecik bir hat hâlinde ve âdeta merdiven altına itilmiş olarak devam edebilmiştir. Bu bakımdan o an ayağa fırlayıp "keşke Eş'ariler felsefeye bulaşıp kelamı da felsefeyi de aşüreye çevirmeselerdi de ilm-i kelam, Matüridiliğin daha basit ama işlevsel özü üzerinden devam etseydi!" diye seslenmek istedim. Bir de Ali Durusoy Hoca, İbn Rüşd'ün, mantık ilminin bazı bahislerinde İbn Sina'ya yönelik sert eleştirilerini gündeme getirerek, Müslüman dünyada mantık geleneğinin ana kayna-

ğı durumunda olan İbn Sina'ya büyük haksızlık yaptığını vurguladı. Ben kıymetli Hoca'mıza katılmıyorum; ama sadece bu hususu aydınlatmak için de herhâlde böyle geniş bir projeye ihtiyaç var diye düşünüyorum.

Diğer müzakereci -değerli eserlerinden istifade ettiğimiz- Osman Demir Hoca'muzun, ilm-i kelama vukufunu yansıtan bazı tespit ve tahlilleri, tebliğlerdeki tahlillerin kapalı ve eksik taraflarını tamamlayan önemli bilgiler içeriyordu. Böylece *er-Risâletü'l-Lâhûtiyye*'nin mahiyetini daha iyi anlamak imkânı hâsıl oldu. Mamafih müzakerecilerin elinde sadece Mustafa Bilal Öztürk'ün metni olduğu için, somut metin eleştirisi ihalesi ne yazık ki, âdeta sadece Öztürk'e kaldı ve müzakereler bir nevi bu genç akademisyenin tez savunmasına tahavvül eder gibi oldu.

MANTIK VE TABİAT FELSEFESİ

İkinci günün ilk oturumu "Yanyalı ve Mantık" başlığını taşıyordu. Harun Kuşlu Hoca'muzun "Tercümesi ve Derkenar Notları Işığında Yanyalı'nın İslâm Mantık Geleneğine Bakışı" başlıklı tebliği, son derece istifadeliydi ve Es'ad Efendi hakkında yeni araştırmalar yapmanın lüzumunu ve önemini bir kez daha ortaya koydu. Açıkçası şimdiye oluşan literatür ve bilgilerin mutlaka tashihi gerekmektedir. Bir başka değerli mantıkçımız Muhammed Nasih Ece'nin "Yanyalı'nın Tercemetü's-Şerhi'l-Enver'inde Kavram ve Önerme" başlıklı tebliği de oldukça ilginçti; zira doktorasında İbn Rüşd'ün *İbâre* telhisini çalışmış olan Nasih Hoca, rönesans Avrupası'ndan süzülen İbn

Rüşd ile doğrudan karşılaşan Yanyalı'nın fikriyatı hakkında ilginç bilgiler verdi. İki genç akademisyen, Afife Şeyma Taç "Yanyalı Esad'ın Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver'inde Tanım ve Unsurları" ve Firdevs Seyna Yıldırım "Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver'de Kıyas ve Akıl Yürütme Tartışmaları" başlıklı tebliğleriyle Yanyalı'nın mantıklılığı ve bazı orijinal fikirleri hakkında aydınlatıcı bilgiler sundular. Fakat açıkçası, tebliğler arasında Kottinius'un asıl Latince metnini ele alan ve Yanyalı'nın çevirisi ile mukayesenin kapısını aralayan bir sunum olmayışının derin eksikliği de hissedildi.

Çalıştığınız, merakla beklediğim son oturumu "Yanyalı'nın Tabiat Felsefesi" başlığını taşıyordu. Oturumdan önceki arada yakaladığım Cahid Şenel Hoca'ya "Üstadım, en ağır konuyu en sona saklamışsınız!" tarzında bir şaka yapmıştım. Zira Yanyalı'nın Kottinius'tan niçin başka bir şerhi değil *Fizik* tefsirini çevirdiği ve dahi bu tercüme içinde Yanyalı'nın kendine ait görüşlerinin ve değerlendirmelerinin neler olduğu sorusunun büyük bir ehemmiyeti vardı.

İlk tebliğ Cahid Şenel'in "Tercüme ve Telif: Yanyalı Esad Efendi'nin Fizik Şerhi" başlığını taşıyordu. El yazmasından dikkatle seçilmiş metinleri -bu sefer bilgisayarın azizliğine uğramadan- slaytlar eşliğinde takdim eden Cahid Bey, Yanyalı Es'ad Efendi'nin sadece mütercim değil aynı zamanda kısmen müellif olduğunu da kanıtlarıyla gösterdi. Yanyalı, elbette Kottinius'u tercüme etmişti ama gerekli gördüğünde araya girerek büyük bir özgüven ve



salahiyetle kendisi konuşmaktaydı. Özellikle kavramsal düzlemdeki müdahale ve orijinallik dikkat çekiciydi; mesela Yanyalı bir kavramı izah için Farsça ve Türkçe kelimeler de kullanmıştı. Yanyalı'nın, Kottinius'un İbn Rüşd'ü eleştirdiği yerlerde İbn Rüşd'e sahip çıkarak, kabahati İbn Rüşd'ün Latince çevirilerine havale ettiğini öğrenmek de heyecan vericiydi. Zira böylelikle Yanyalı'nın, yeri geldiğinde, hakikat namına Kottinius'u da eleştirip tashih ettiği ortaya çıkmaktaydı.

Klasik Düşünce Okulu bünyesinde yaptığı, Homeros'un *İlyada*'sı okumalarından tanıdığımız Erman Gören Hoca'nın "Miras mı Redd-i Miras mı? Ioannis Cottunius ve Aristoteles Fiziğinin Latin Tercümeleleri" başlıklı tebliği, bu bağlamda resmi tamamlayan hayli önemli bir sunumdu. Sadece Kottinius'u konu edinen bu tebliğ, Yanyalı'nın Arapçaya aktardığı Padoa'nın bu namı Aristoteles üstadını yakından tanımaya vesile oldu. Böylelikle mantık oturumunda eksikliği hissedilen husus, Fizik oturumunda izale edilmiş oldu. Kottinius, şüphesiz bir Aristoteles uzmanıydı; ama kendilerini "modernicus" diye tanıtan bir

kuşağa mensuptu ve o sırada yeni ortaya çıkan Aristoteles muhalifi görüşlerden de haberdardı. Nitekim Yanyalı'nın çevirdiği metinde gönderme yapılan isim ve problemler de arkaik ve güncel olmayan bir metni değil, kendi çağıyla irtibatlı olan canlı bir zihniyeti ortaya koymaktaydı.

YANYALI'NIN ESERLERİNE BUGÜNÜN İÇİNDEN BAKMAK

Aristoteles hakkındaki ciddi malumatı ve ilginç bakış açısı ile dikkat çeken ve aynı zamanda modern fizik uzmanı olan Baha Zafer Hoca'nın "17. Yüzyıl Bilim Devrimi Öncesi Aristoteles Fiziğinin Ahımlanışı" başlıklı tebliği, sadece içeriği bakımından değil, aynı zamanda oldukça sempatik sunumuyla da hem gönülleri hem de zihinleri doldurdu. Elbette bütün bilimsel toplantılar hakkında geçerli olan "zaman" problemi kısmen engel olsa da Baha Zafer'in, tabiatı anlamak hususunda dün olduğu gibi bugün de Aristoteles'ten öğreneceklerimiz olduğunu ima ve işaret eden izahları son derece önemliydi. Tebliğin önemli bir tarafı, Yanyalı'nın eserlerine -arkaik ve işlevsiz nazarıyla değil- bugünün içinden, çok daha sıcak ve ciddi bakmayı ikaz etmesiy-

di. En azından benim anladığım buydu.

Nitekim müzakerecilerden Eşraf Altaş Hoca'mız şu önemli soruları sordu: Yanyalı, niçin Batı'da yeni ortaya çıkmış çağdaş düşünürleri, mesela -Aristoteles fiziği ve metafiziği eleştirisi ile zuhur eden- Descartes, Galileo ve hatta Newton gibi isimleri değil de Aristotelesçi Kottinius'u keşif ve tercüme etmiştir? O devirde ortalığı kasıp kavurmaya başlayan yeni fizik ve metafiziği bırakıp can çekişmekte olan Aristotelesçiliğe dönmek büyük bir eksiklik ve gerilik değil midir? Nihayet, Yanyalı madem böyle arkaik bir çabaya duçar olmuştur. O hâlde, vefatı ardından unutulması ve ihmal edilmesi tabii değil midir?

Esasen bu önemli sorular, hâlihazırdaki Yanyalı literatüründe dile getirilmiş ve cevapları verilmiş sorulardı. Nitekim *İslâm Ansiklopedisi*'nin Yanyalı maddesinde de Kâzım Sarıkavak, Kottinius'un -Padoa'da tahsil görmesine rağmen- ne Rönesans'tan ne de ilim hayatındaki yeni gelişmelerden habersiz görüldüğünü, dolayısıyla Kottinius'tan yararlanan Yanyalı'nın eserlerinin de Osmanlı ilim hayatına katkı yapmaktan uzak olduğunu belirtmektedir.

Oysa kanaatimce, her üç tebliğde de bu tür bir açıklamanın yanlışlığını ortaya koyan bilgiler mevcuttu. Konunun uzmanı olan Erman Gören, Kottinius'un kendi dönemindeki gelişmelerden haberdar olduğunu açık biçimde gösterdi. Cahid Şenel'in tebliğinde de bu soruların cevapları büyük ölçüde mevcuttu.

Baha Bey'in sunumu, düşünme sistematığı ve yöntemi ile zorunlu olarak eldeki malzemeden inşa edilen açıklayıcı teori arasındaki farkı ve asıl bakılması gereken yerin ilki olduğunu vurgulamıştı. Eşref Hoca'nın dile getirdiği bu önemli eleştiriler, aslında bakış açısındaki farklılığı yansıtmaktaydı. Elbette yanılıyor olabilirim ama bu sorular bana biraz anakronik ve hatta "ilerilik-gerilik" ikileminden fazlaca müteessir gibi geldi. Bir düşünelim; mesela Başhoca İshak Efendi (ö. 1836) *Mecmû'a-i Ulûm-ı Riyâziye*'de, o sırada Batı'daki modern bilimin veri ve açıklamalarını aktarmaktadır ve bu bakımdan hem gayet çağdaştır hem de Osmanlı ilim hayatına büyük katkı yapmıştır. Fakat bence Yanyalı, düşünce sistematığı ve yöntemi üzerine yazmış olmakla daha üst bir konumda sayılmalıdır. Nitekim *Mecmû'a-i Ulûm-ı Riyâziye* bugün sadece bilim tarihine ait bir metindir. Oysa Aristoteles'in *Fizik*'i tabiat hakkında nasıl düşüneceğimiz konusunda hâlâ derin ilhamlar verdiğinden olsa gerek, nice araştırmalara, doktora tezlerine konu olmaya devam etmektedir. Öyleyse Yanyalı'nın eseri dahi derin ve etraflı bir şekilde incelenmeye ve bugüne ilham vermeye herhâlde layıktır.

Diğer müzakereci Mustafa Kaçar'ın değerli analizleri ardından, asıl müzakereci Abdurrahman Aliyy -mazeretine binaen- gelemediği için kürsüde tekrar Teymour Morel'i gördük. Onun bazı tasvir ve tespitleri ardından ara verilerek kapanış ve değerlendirme oturumuna geçildi. Mehmet Özervarlı, Tuncay Zorlu ve tabii Ali Durusoy

hocalarımızın kıymetli değerlendirmeleri zannedirim şu cümle ile özetlenebilir: "Yapılacak çok iş var, yola devam".

Bence bu değerli çalıştay, toplantılar sırasında da defaatle belirtildiği gibi, öncelikle Yanyalı hakkındaki mevcut literatürün oldukça eksik ve yanlış birçok tarafını ortaya koydu. Bu bilgileri tashih edecek yayınların önünü açtı. Bununla birlikte eleştiriye açık bazı hususlar da mevcuttu. Mesela "mantıkçı" ve "felsefeci-kelamcı" Es'ad Efendi hakkında -aynı projede yer alan araştırmacıların- zaman zaman birbirleriyle çelişen tasvirler yapmaları ilginçti. Fakat bu nakisa, Yanyalı'nın "Tabiat Felsefesi"ni ortaya koymaya çalışan son oturum konuşmacılarında mevcut değildi. Zira Cahid Şenel, Erman Gören ve Baha Bey, hem Yanyalı'nın *Fizik* çevirisinin Arapça orijinal metnini hem de Kottinius'un Latince metnini önlerine koyup hep birlikte satır satır incelemişlerdi. Bence benzer bir iş birliğine mantık alanında dahi ihtiyaç bulunmaktadır. Eğer Yanyalı'nın filozof ve kelamcı kimliği layıkıyla araştırılacaksa, aynı usulün burada da uygulanması yerinde olacaktır.

Proje yürütücüsü Mehmet Sait Bey'in değerlendirme oturumunda vurguladığı ve beni de mütehassis kılan bir hususu aktararak, bu güzide ilim meclisi hakkındaki sözlerime nihayet vereyim: Bu proje kapsamında kısıtlı maddi imkânlarla birkaç yıldır azimle çalışan kıymetli akademisyenler, tebrike gerçek anlamda layıktırlar. Allah sayılarını çoğaltsın ve yollarını açsın.

XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi mi Yoksa Yeni Türk Edebiyatı'nın İnşası mı?

CENGİZ TATAR

Türk edebiyatı tarihi dendiği zaman hiç şüphesiz akla iki isim gelir; Fuat Köprülü ve Ahmet Hamdi Tanpınar. Bu iki isim her ne kadar birbiriyle bağıntısız gibi görünse de bize göre Tanpınar, Köprülü'nün devamıdır. Bizi bu devam fikrine iten, birinci ismin “ulusal edebiyat tarihi” modelini teşekkül ettirmesi ikincisinin de onu sürdürmesidir.¹ Bu kanaate yönelmemize sebep ise; kullandıkları usullerden ziyade siyasi tavır ve memuriyetleridir. Her iki isim de edebiyat tarihi yazmaya memur edilmiş ve modern milliyetçi bir zihniyetin edebiyat tarihine yaklaşımını somut hâle getirmekle görevlendirilmiştir. Bu nedenle de Tanpınar ve Köprülü'nün eserleri edebiyat tarihinden ziyade bir “düşünce tarihi” niteliğindedir.

Köprülü yaşı itibarıyla Tanpınar'dan bir önceki nesli temsil eder. Dolayısıyla Köprülü, bir “kurucu” olarak karşımıza çıkarken Tanpınar onun “ardılı” niteliğindedir. Köprülü,

1 Erol Köroğlu'nun *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ni bir “ulusal edebiyat tarihi” modeli olarak ifade etmesi önemlidir. Bk. Erol Köroğlu, “Tanpınar'a Göre Ahmet Mithat”, *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 336.

İttihatçıların iktidarına şahit olmuş ve onlarla birlikte “yeninin” inşası için çalışmıştır. Ardından da Cumhuriyet'e eklenmeyi bilmiş ve bu dönemde de (hemen hemen) aynı çizgiyi sürdürmüştür. Bu çerçevede Türk edebiyatı tarihini kurgularken çalışmalarını tarih öncesi dönemlerden başlatarak 17. asra kadar getirmiştir. İlgilendiği dönemlerle alakalı Batılı müsteşriklerin çalışmalarından faydalanmayı ihmal etmemekle birlikte onların eserlerinde kendi milliyetçi fikirleriyle çatışan görüşlere de karşı çıkmaktadır. Bu nedenle Batılı kaynaklarla irtibatı bir anlamda gelgitli bir seyir takip eder. Buna karşılık Tanpınar, Cumhuriyet'in genç nesli içinde yetişmiş, yeninin içine doğmuştur. Özellikle 19. asra yoğunlaşan Tanpınar, kendinden önce Köprülü tarafından kurulmuş ve sabitlenmiş bir alanda eser verir. Tanpınar 19. asra dikkat kesilirken tamamen Batılı müsteşriklerin eserlerinden yararlanmış ve onların görüşlerini eserlerinde çekimeden kullanmıştır. Böylece Köprülü'nün elinin yetmediği dönemi onun belirlediği bakış açısıyla tamamlamıştır.

Türkiye'de edebiyat tarihi alanına girmek ve bu konuda eser telif etmek “merkez kanona dâhil olmayı” ve buna ilaveten

resmî ideoloji çerçevesinde inşaa faaliyetine katılmayı gerektirir. Tanpınar da bu onayı almış ve memuriyetine başlamıştır.

MERKEZ KANONLA İŞ BİRLİĞİ

Ahmet Hamdi Tanpınar 1939 yılında Fuat Köprülü'nün Edebiyat Fakültesi'nden ayrılmasının ardından Hasan Âli Yücel tarafından Tanzimat'ın 100. Yılı münasebetiyle 19. Asır Türk Edebiyatı adıyla kurulan kürsüye profesör unvanıyla atanmıştır. Köprülü'den sonra Edebiyat Fakültesi'ne atanabileceği iddia edilen adaylara baktığımız zaman (İsmail Habip Sevük, Mustafa Nihat Özön) bunların Atatürk'e yakın isimler olduğunu görürüz. Buna karşılık bilinen ve tanınan bu iki isim yerine Tanpınar'ın seçilmesinde siyasi bir tercihin yattığını ve siyasi normlarda bir kısım değişimlerin yaşandığını sezinleyebiliriz. İsmet İnönü'yle başlayan maziye daha ılımlı bir yaklaşımın sergilenmesi, Atatürk'ün merkezden uzaklaştırıp küstürdüğü isimleri geri getirip tekrardan etkin kılma çabası vb. düşündüğümüzde Tanpınar'ın seçilmesi makul karşılanabilir. Bu seçimin ne kadar isabetli olduğunu Tanpınar'ın siyasete dair ifadelerinde ve kaleme aldığı eserlerinde görmek mümkündür.

BORCU ÖDEME VAKTİ: XIX. ASIR TÜRK EDEBİYATI TARİHİ VEYA ZECRİ BATICILIKTAN BATICILIĞA

Tanpınar, 1939 yılında 19. asır Türk Edebiyatı Kürsüsü'ne tayin edildikten sonra sıkı bir çalışma içine girer. Hasan Âli Yücel, Tanpınar'ı bir edebiyat tarihi yazmakla görevlendirir.² Bunun için harekete geçen Tanpınar, iki ciltlik bir edebiyat tarihi yazmayı planlar. İlk cildini 1942'de fasiküller hâlinde neşretmeye başlamış ve ancak 1949 yılında ilk baskısını gerçekleştirebilmiştir. Edebiyat tarihini yazarak kendisini bu göreve getirenlere karşı borcunu ödemiştir.

19. asırla birlikte yeni edebiyata merhaba diyen Tanpınar, her ne kadar XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ni 1949 yılında neşretmiş olsa da eserin içerisinde serdettiği görüşler ve klasik edebiyata yaklaşımında onun hâlen daha 1930'larda kaldığını görürüz. Tarih 1930. Ankara'da Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi düzenlenmektedir. Kongrede okullarda okutulacak edebiyat derslerinin içeriği üzerine tartışılmaktadır. Katılımcılardan biri de Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Tanpınar burada Divan Edebiyatı'nın lise ders müfredatından çıkarılmasını teklif eder. 1930'lardaki inkılapçı hava düşünüldüğünde bu teklif bizi pek de şaşırtmamalıdır. Çünkü Cumhuriyet'in ilk nesli olan bu gençler her alanda geçmişi yıkmayı, kendi düşünceleri çerçevesinde yeni bir dünya inşa etmeyi hedeflemektedir. Hedeflenen "yeni hayatın" içinde Osmanlı mirası yer almaz. Bu nedenle Tanpınar'ın bu dönemi için "zecri Batıcı ol-

duğu dönem" ifadesi kullanılır. "1932'ye kadar çok cezri bir Garpcı idim. Şark'ı tamamıyla reddediyordum. 1932'den sonra kendime göre tefsir ettiğim Şark'ta yaşadım. Asıl yaşama iklimimizin böylesi bir terkip olacağına inanıyorum."³ Genelde Tanpınar'ın Yahya Kemal tesirinden sonra İstanbul'daki hayatının fikri bakımından mutedil bir vafsa büründüğü iddia edilir. Bu iddia gerçeklikten ziyade bir temennidir. Çünkü Tanpınar, Şark'a, kendi kültür ve medeniyetine karşı müellefe-i kulübden olsa da hiçbir zaman Batıcılıktan taviz vermemiş ve maziyi geçmişte bırakmıştır. Kısacası Tanpınar fikri yönden "zecri Batıcılıktan" Batıcılığa evrilmiştir.

Bu bağlamda onun Osmanlı edebî mirasına yaklaşımını görmek için 1930'daki Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde savunduğu görüşleri iyi tedkik etmek gerekir. Çünkü burada savunduğu görüşlerini 1959 yılında neşrettiği XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinin ikinci baskısında tatbik etmiştir. Muallimler Kongresi'nde öncelikle Divan Edebiyatı'nın lise ders müfredatından kaldırılması gerektiğini söyler ve ardından da edebiyat tarihi dersinin Tanzimat sonrasına teksif edilmesi gerektiğini savunur. Tanpınar'a göre Tanzimat öncesindeki Divan Edebiyatı yeknesak bir vafsa sahip olup devirleri, edebiyatçıları hemen hemen birbirinin aynı ve tekrardır. Bütünüyle bir tekrardan ibaret olan dönemin işlenmesinin bir anlamı yoktur. Buna karşılık Tanzimat'la birlikte edebiyatımıza yeni bir soluk gelmiş, Batı medeniyeti merkezli yeni kimliğimiz şekillenme-

ye başlamıştır. Yeni edebiyatın başlangıcı Tanzimat olduğuna göre edebiyat tarihinin merkezinde de Tanzimat olmalıdır. Ders kitaplarında Tanzimat öncesi dönemin "giriş" mahiyetinde kısaca ele alınması yeterli olacaktır.⁴ Tanpınar'ın 1930'da "zecri Batıcı" olduğu dönemde beyan ettiği bu görüşleri XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin ikinci baskısında adım adım uyguladığını görürüz. Evvela daha önce savunduğu gibi 19. asır merkeze alır ve eserinin "Giriş" bölümünde 19. asır öncesini kısaca özetler. Ardından "Garplılaşma Hareketine Umumi Bir Bakış" başlığıyla Tanzimat'a kadar Batılışmayı merkeze alan bir değerlendirme yapar. Tanpınar, kongrede son sınıflarda Batı Edebiyatı etrafında gelişen türlerin anlatılmasının gerekliliğini de savunur. XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin İkinci Bölümü'ne baktığımız zaman bölümün bu minval üzere hazırlandığını görürüz. "Şinasi'den Sonra Nevilerin Gelişmesi" başlığını taşıyan bu bölümde Batı tesirinde gelişen gazete, şiir, tiyatro, hikâye ve roman gibi türlerin anlatıldığına şahit oluruz.

XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin bu kongreyle başka bir ilintisi de kongre sonucunda alınan "son sınıf öğrencilerine Tanzimat sonrasındaki Türk Edebiyatı'yla beraber Batı Edebiyatı, bazı şaheserler ve büyük şahsiyetler etrafında gösterilecektir"⁵ kararının "Şinasi'den Sonra" başlığı altında Namık Kemal, Ahmet Mithat, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamid üzerinden uygulanmaya çalışılmasıdır. Görüldüğü üzere Tanpınar, 1930'lardaki inkılapçı ve Batı

2 Orhan Okay, *Bir Hülya Adamının Romanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 283.

3 Orhan Okay, *age.*, s. 158.

4 Orhan Okay, *age.*, s. 160-161.

5 Orhan Okay, *age.*, s. 163.

tesirindeki havayı bozmak istememiş hayatının sonraki dönemlerinde de bu görüşlerini perdeleyerek devam ettirmiştir.

Tanpınar *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* boyunca Batılı müsteşriklerin iddialarını tekrarlayıp onları destekler ve olayları onların bakış açısıyla değerlendirir. 19. asırda teşekkül eden Encümen-i Şuara, Tanpınar tarafından 16. asır Paris'indeki "le Plaide" gurubuna benzetirken İbnülemin Mahmut Kemal İnal ise bu teşekkülü "Ukaz Panayırı'na benzetir.⁶ İki ismin aynı olaya hangi çerçeveden baktıklarını göstermesi açısından bu örnek önemlidir. Benzer şekilde Tanpınar, *Beş Şehir*'de Emir Sultan ve Bursa'nın manevi havasından bahsederken bir anda Diyonizos, naturiste gibi Batılı kavramları devreye sokup açıklamalara girişmesi⁷ onun zihninin ne derecede Batı efkârıyla dolu olduğunu gösterir.

Yazar eserinin başından sonuna kadar "Müslüman Şark" ifadesini kullanarak anlattığı dünyayla kendisi arasına mesafe koyar. O, Müslüman Şark içinde yaşayan biri değil onu gözlemleyen biridir. Tanpınar, bunu bilinçli bir şekilde yapmaktadır. Çünkü onun ağzından anbean "hâlâ okuduğu Frenk kitapları konuşmaktadır."⁸

Yaşadığı toplumla arasına mesafe koyan Tanpınar, Osmanlı



Ahmed Hamdi Tanpınar

Tarihi'ne yaklaşımında da müsteşriklerin etkisindedir. Osmanlı gerilemesinden bahsederken bunu Avrupa ve Amerika'nın çok ileri gittiklerini kurdukları sömürge düzeni üzerinden anlatır ve bundan hayranlıkla bahseder. "Hülasa, on sekizinci asrın başlarında, Rönesans'ı ve onun hayata getirdiği feyizli değişiklikleri idrak eden, coğrafi keşifler sayesinde Amerika'yı kendisine eklemek ve eski dünyanın mühim bir kısmını doğrudan doğruya faaliyete geçirmek suretiyle sahasını ve istihsal imkânlarını iki yüz yılda birkaç misli genişleten..."⁹

XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi içerik yönünden de bazı zaafı hâvidir. Ahmet Hamdi Tanpınar, eserin "Garblılılaşma Hareketine Umumi Bir Bakış" başlıklı ilk bölümünde döneminin kurucu ideolojisi tarafından yapılan Osmanlı eleştirilerine katılarak Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi sonrasında Osmanlı'nın Araplaştığını ve Ehli Sünnet anlayışının daha da katılaştığını iddia eder ve Batılılaşmaya çok geç başladığımız için hayıflanır.¹⁰

9 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 42.

10 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 41.

Bölümün devamındaysa klasik "çöküş", "gerileme" teorisini benimseydiğini görürüz. Osmanlı'nın 17. yüzyılın sonuna kadar bir şekilde Avrupalı devletlerle yapılan savaşlarda dengeyi koruduğunu fakat 1699 Karlofça sonrasında bu dengenin Osmanlı aleyhine bozulduğunu savunur.¹¹ Oryantalist temelli bu görüşün tashihe ihtiyacı vardır. Çünkü yakın dönemde yapılan Osmanlı tarihi çalışmalarında 17. asır ve hatta 19. asrın son çeyreğine kadar herhangi bir duraklama yaşanmadığı görüşü ağırlık kazanmıştır.¹²

Lale Devri'ni Osmanlı tarihinde Avrupa'ya açılan bir pencere şeklinde değerlendirmiş ve bu dönemde meydana gelen değişimleri hep Batı'nın taklit edilmesi, örnek alınması şeklinde yorumlamıştır. Bununla da kalmamış Osmanlı'yı değişmemekle, değişime direnmekle suçlamıştır.¹³ Hâlbuki Tanpınar, 18. asırda devletin geçirdiği siyasi ve iktisadi değişimleri görememiştir.¹⁴ Ayrıca bu asırda meydana gelen fikrî atılım yabana atılacak gibi değildir. Dönemin önde gelen isimleri Osmanlı toprakları haricinde İran ve Hindistan gibi bölgelerden fikrî bakımdan yararlanma yoluna giderler. Batı'dan ziyade kendi kaynaklarına yönelme ve yakın kültürel tecrübelerle başvurma dikkati çeker. Bu nedenle 18. asırda sadece Osmanlı-Avrupa ilişkileri değil buna ilaveten İslâm kla-

11 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 42; Turan Alptekin, *age.*, s. 107.

12 Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2016, s. 34.

13 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 41-46.

14 Ali Yaycıoğlu, "Karlofça Anı: Osmanlı XVIII. Yüzyıla Nasıl Başladı", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 18, s. 11, 23.

6 Tefvik Sütçü, "Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli Bir İsim: Hersekli Arif Hikmet ve Divanı", *Turkish Studies*, cilt: V, sayı 2, s. 486.

7 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, s. 122.

8 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 38.

siklerine rağbetin artması, İran ve Hint sahasıyla ilişkileri de göz önünde bulundurmak gerekir. “Özellikle Safevi rejiminin kriz ardından yıkılması sonucu meydana gelen siyasi ortam Osmanlı dünyası ile geniş Fars havzası, İran ve Hint Okyanusu arasındaki trafiği artırmıştır. Bu geniş coğrafyada ticaret ve entelektüel ağlar eskisine göre daha çok yoğun bir şekilde faaliyet göstermeye başlamıştır. XVIII. yüzyıl Osmanlı sosyal ve dini hayatını derinden etkileyecek Nakşibendi-Müceddidi hareketi, tam da bu dönemde Hindistan ve Orta Asya’dan Osmanlı dünyasına girmiştir.”¹⁵

Tanpınar’ın Lale Devri’ni ele alırken yeniliklerin baş amili ve dönemin en önemli ismi olarak İbrahim Müteferrika’yı göstermesi ve III. Ahmet, Damat İbrahim Paşa ve diğer devlet ricalini görmezden gelmesi dikkat çekicidir. “Yazık ki ne Damat İbrahim Paşa bir yenileşme programını hazırlayabilecek kadar iradeli bir şahsiyetti, ne devri buna müsaitti.”¹⁶ Tanpınar’ın dönemin iki muktedir ismini atlayıp onların himayesi ve teşvikiyle devlet destekli matbaayı kuran İbrahim Müteferrika’yı “uyanışın sembolü” olarak göstermesi¹⁷ onun mühtedi ve özünde Batılı olması sebebiyledir. Çünkü Tanpınar da diğer birçok aydın gibi Osmanlı’nın kendi içerisinde gelen bir ivmeyle herhangi bir atılım yapılabileceğini tahayyül edemez. Hâlbuki Damat İbrahim Paşa’nın matbaanın kurulması için gösterdiği gayretlerin yanında oluşturduğu tercüme heyeti ve yapılan tercümelere bakıldığında Tanpınar’ın bahsettiği gibi zevk ve eğlence düşkü-

nü bir isimle değil, ne yaptığını bilen, belli bir plan çerçevesinde hareket eden, savaş yerine diyalog ve diplomasi taraftarı bir isimle karşılaşıyoruz. Damat İbrahim Paşa ve III. Ahmed’in iş birliğiyle Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde daha evvel görülmemiş bir çeviri faaliyeti başlatılmıştır. Önceki padişahlar döneminde bireysel bir teşvik şeklinde yapılan çeviri faaliyeti bu dönemde “bir devlet teşebbüsü” olarak sistemli bir harekete dönüşür.¹⁸

YENİLİĞE MECLUBUZ

Genellikle edebiyat tarihçileri (Tanpınar da buna dahil) ve araştırmacıları Şeyh Galib’le birlikte klasik şiiri nihayete erdirirler. Onlara göre klasik şiir Şeyh Galib’le son zirvesini yaşamış ve nihayet bulmuştur.¹⁹ Bu nedenle 18. asrın sonu aynı zamanda klasik şiirin de sonudur. 19. asır ise Yeni Türk Edebiyatı’nın başlangıcıdır.²⁰ Bu bağlamda Tanpınar’ın eserine *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* ismini vermesi daha da anlam kazanır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta eskinin defterinin bir anda kapatılması ve hemen yeninin başlatılmasıdır. Aklı başında olan her insan bilir ki hiçbir düşünce, fikir, edebî gelenek bir anda sona ermediği gibi “yeni”de pıtırak çiçeği gibi bir anda peyda olmaz. Bunlar uzun süreçleri gerektirir. 19. asrın “yeniyle” özdeşleşmesi daha

çok ideolojik bir kurgunun eseri olduğu için bu kabullenilmiş bir doğru hâline gelmiştir. Bu vasatta Tanpınar da 19. asrı yeniliğin merkezine koyarak öncesini “eski” diye nitelendirir. Klasik edebiyatımız karşısında kurucu ideoloji ve Türkçülerle aynı safta yer alan Tanpınar, sürekli “eski şiir” ifadesini kullanır. Söylenen bu ifade klasik edebiyatımızı şiire hapsettiği gibi nesri de (az rağbet gördüğünü söyleyerek)²¹ ikinci plana iter. Hatta abartılı bir şekilde nesri İbrahim Şinasi ile başlatır. Böylece altı asırlık kültürel bir birikimi ifade eden sözlükleri, *Mesnevi* şerhlerini, seyahatnameleri, seferatnameleri, şair tezkirelerini, tarihleri, siyasetnameleri vb. bir çırpıda silip atar. Tanpınar bütün bu birikimi “sade ve şiirle bütün alakalarını kesmiş bir cümle” yapısının olmaması sebebiyle elinin tersiyle iter.²² Dahası klasik edebiyatımız dönemindeki nesri hiçe sayan Tanpınar, Orhun Abideleri’ni mükemmel bir Türk nesri olarak karşımıza çıkarır.²³ Tanpınar gibi bir estetin basit bir hitabet örneği olan Orhun Abideleri’nden mükemmel, efsanevi bir metin çıkarması büyük bir çelişkidir. Burada yine kurucu kadro ve Türk milliyetçileriyle ortak bir payda da buluşarak sıradan denebilecek bir metni olağanüstü bir edebî miras olarak bize takdim eder. Yakın geçmişi silip uzak geçmişte büyük destanlar ve anlatılar ortaya çıkaran muhayyel ulus müessesileri²⁴ gibi davranır.

15 Ali Yaycıoğlu, *agm.*, s. 55-56.

16 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 44.

17 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 45.

18 Mehmet İpşirli, “Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler”, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, İstanbul, 1987, s. 33-42.

19 Turan Alptekin, *Ahmet Hamdi Tanpınar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 128.

20 Victoria Rowe Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 211.

21 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 5.

22 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 191.

23 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. 32.

24 Mustafa Özel, *Roman Diliyle Siyaset*, Küre, İstanbul, 2021, s. 42-43.

Klasik şiiri “yeninin” zıddı olarak “eskiliğe mahkûm ettikten” sonra Tanpınar, yeniliğin öncüsü kabul edilen isimleri (Şinasi, Namık Kemal, Şinasi, Abdülhak Hamid vb.) klasik edebiyata karşı gösterdikleri reaksiyonla ön plana çıkarır. Böylece klasik edebiyatın nihayete erip “yeni edebiyatın” başladığı havasını oluşturur. Hâlbuki kendisinin “yeninin temsilcileri” olarak zikrettiği isimler klasik edebiyatla bağlarını koparmış değildir. Bir şeyi eleştirmek onu yok saymak anlamına gelmez. Klasik şiir edebî bir zevk ve estetik ihtiyaca cevap verme görevini Servet-i Fünûn döneminde bile devam ettirebilmiştir.²⁵ Bu bağlamda Ruşen Eşref’in *Diyorlar ki* adlı eserinde dönemin yaşayan şairleri tarafından klasik edebiyatımız hakkında sorulan sorulara veridikleri cevaplar oldukça önemlidir. Samipaşazade Sezai’nin ifadeleri bu anlamda dikkat çekicidir: “... [Namık] Kemal Bey eski edebiyata karşı samimi bir surette harb ilan etmişti. Zannederim Avrupa’yı görmüş, gerçekleri görüp tanımış ve bizim edebiyatımızı son derece berbad bulmuştu. Kemal Bey’in bu yenilik harbi; dedelerimizi kötölemekten, dedelerimizi batırmaktan ziyade, içinde bulunduğumuz o hareketsizliği yıkmak, Avrupa’daki ilerleme ve gelişmenin bizde de meydana gelmesini şiddetle arzu etmekten ileri geliyordu. Evet o harbin sebebi; ilerleyip gelişmenin edebiyata, edebiyattan da fikirlere ve vicdanlara geçerek buralarda yer etmesini şiddetle arzu etmesinden ileri geliyordu. Yoksa eskilerin en güzel şiirlerini yine üstadın ağzından işitmiştim; onları takdirle okurdum.”²⁶ Görül-

25 Ruşen Eşref Üneydın, *Diyorlar ki*, MEB, Ankara, 1972, s. 76, 82.

26 Ruşen Eşref Üneydın, *age.*, s. 32.

düğü gibi Namık Kemal’in amacı üzerine ölü toprağı serpilmiş, hareketsiz duran edebî ortamı harekete geçirmektir. Eğer Namık Kemal eskiyi tamamen ortadan kaldırmak isteseydi eleştirmiş olmasına rağmen Klasik Şiir tarzını devam ettirir miydi?

Klasik şiirimize yeni şekiller kazandıran ve yeninin en büyük uygulayıcısı kabul edilen Abdülhak Hamid de aynı şekilde “yeni şeyler ortaya koymakla” eskiyi tamamen silmenin farklı olduğunu anlatır. Abdülhak Hamid kendisini inkılapçı olarak değil edebiyatımıza katkı yapan isimlerden birisi olarak görür.²⁷ Yeniliğin en önemli temsilcilerinden kabul edilen Abdülhak Hamid aruzun estetik ve müzikalitesinin heceden üstün olduğunu söyleyerek²⁸ kendisine yüklenen ulvi görevi bir anlamda reddeder. Buradan hareketle “yeni-den”, “yenilikten” bahsedenleri, kendinden öncekileri eleştirenleri maziye tamamen yok sayan şahıslar olarak görmek ideolojik körlüktür. Ki Tanpınar da buna dahildir.

EDEBİYAT TARİHİ YERİNE DÜŞÜNCE TARİHİ

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın edebiyat tarihi her ne kadar 19. asırla müsemma olsa da eser aslen 1860-1885 tarihlerini ihtiva eder.²⁹ Buna rağmen bir asrı muhtevi olma iddiasını sürdürmüş ve böyle de kabul görmüştür.

Tanpınar, bir edebiyat tarihçisi, bir şair, bir roman yazarı, bir

27 Ruşen Eşref Üneydın, *age.*, s. 11.

28 Ruşen Eşref Üneydın, *age.*, s. 15-16.

29 M. Kayahan Özgül, “Türk Edebiyatı Tarihine Manifestik Bir Bakış”, *Turkish Studies*, Volume 8/9 Summer 2013, s. 2690.

hikâye yazarı olmanın yanında bir mütefekkir gibi davranmaya da çalışmıştır. Türkiye’deki birçok edebiyatçı ve şair gibi bu vasıflarını aşır düşünür olma ve bir anlamda topluma yön gösterme çabası içine girer. Bunu en rahat görebileceğimiz eserlerinden biri de *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’dir. Eserde toplumsal değişim ve dönüşüm odaklanmış, kendine böyle bir misyon yükleyerek olayları değerlendirmeye tabi tutmuştur. “On dokuzuncu asır Türk edebiyatı tarihinin bu ikinci baskısının okuyucuları, kitapta bu esas şemanın bazı yerlerde çok aşıldığını, tarihi hadiseler ve ictimai değişikliklere lüzumundan fazla yer ayrıldığını ve muharrirci esas addedilen bazı meseleler üzerinde fazla ısrar edildiğini görecektir... On dokuzuncu asır Edebiyat tarihi her şeyden evvel Türk insanında başlayan bir buhranın ve yeni ufuklar ve değerler etrafında yavaş yavaş kurulan bir iç düzenin tarihidir.”³⁰

Bir mütefekkir edasıyla olayları yorumlayan Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nde edebiyat tarihimizi bir dualite/ikilik üzerinden kurgulanmıştır. Bu ikilik kurgusu ideolojilerin kendilerini idealleştirip ötekini kötücül hâle getirmelerini sağlar. Tanpınar, Tanzimat öncesi dönemi avam-saray/yüksek zümre ikiliği Tanzimat sonrası dönemi de Doğu-Batı ikiliği merkezinde işler. Klasik edebiyatımızı ele alırken eserinin “Giriş” bölümünde “Bu şiirde [Klasik] bize ait herhangi bir şey aramak hemen hemen beyhudedir” ifadelerini kullanarak Osmanlı ve İslâm birikimini bir kenara itip, yok sayması üzerinde düşünülmesi gerekir. “Biz” ve “onlar/öte-

30 Ahmet Hamdi Tanpınar, *age.*, s. IX.

kiler” kimleri kapsıyor acaba? Bizden kasdı kurucu ideolojinin de dillendirdiği Türk ulusu/milleti olmalıdır. Onlar/Öteki de Osmanlı ve İslâm olsa gerektir...

ADEMİYETE MAHKÛM OLDUĞUNU İDDİA EDERKEN ADEMİYETE MAHKÛM ETMEK

“Ulusal edebiyat tarihi” modelinde resmî ideolojinin onay verdiği isimlerin ve konuların işlenmesi gerektiğinden edebiyat tarihi aynı zamanda “kanonik” bir güce de sahiptir. Bu gücü nedeniyle geçmiş edebî birikimi kendi bakış açısı çerçevesinde tasnif edip bu minval üzere üdeba ve şuara isimlerine yer vererek kendine uygun bir kurguyla kamuoyunun karşısına çıkar. Bu nedenle gerçekleri değiştirebildiği gibi bir kısım edebiyatçıyı ademiyete mahkûm edebilir. Tanpınar’ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nde yer verdiği isimlere dikkatle baktığımız zaman eserde yer verilen isimlerin ciddi bir elemenden geçtiği fark edilir. Tanpınar eserinde Ahmet Cevdet Paşa, Münif Paşa, Şinasi, Yenişehirli Avni, Leskofçalı Galip, Arif Hikmet Bey, Pertev Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ahmet Mithat, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamid ve Muallim Naci gibi sayılı isimlere yer verir. Peki, çok uzun bir dönemi muhtevi 19. asır, parmak sayısını geçmeyecek kadar az sayıda edebiyatçıdan mı ibarettir? İsimleri zikredilmeye değer görülmeyen kaç isim vardır? Bunların isimleri niçin zikredilmemiştir? şeklinde sorular sorduğumuz zaman muhtemelen “yeniliğin kurbanı” oldukları için cevabını alacağız. Buna karşılık yeniyle özdeşleştirilen isimler konusunda aşırı hassas davranılır. Tanpınar, Batılılaşma yolundaki öncülüğü sebe-

biyle Şinasi’ye büyük bir önem atfedip ona geniş yer vermiştir. Bunu, Şinasi’nin edebî yönünü zayıf bulmasına rağmen yapmıştır.³¹

Tanpınar’ın seçici tavrı ismini zikretmek zorunda kaldığı bazı isimlerde de kendini gösterir. O, Ahmet Mithat Efendi’ye edebiyat tarihinin ikinci baskısında yer vermiştir. Tanpınar’ın Ahmet Mithat Efendi karşısındaki tavrı tam anlamıyla siyasiydir. Çünkü Ahmet Mithat, II. Abdülhamid taraftarı olarak *Üss-i İnkılap* ve *Zübdetü’l-Hakâyk* adlı eserleri yazarak büyük bir “günaha” ortak olmuştur. II. Abdülhamid gibi bir ismi seven ve metheden birisinin iyi bir eser vermesi mümkün değildir.³²

DUALİTE Mİ TERCİHİNİN GÜNAHINDAN KAÇMAK MI?

Tanpınar, Tanzimat sonrası süreci de dualite, Doğu-Batı ikilemi üzerine oturtur. Bu dualiteyi müteharrik unsur olarak görür. Buradaki problem Tanpınar ve neslinin yaşadığı ikilemi Tanzimat aydınları üzerine yıkmasıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Ruşen Eşref’in *Diyorlar ki* adlı eserine baktığımız zaman Samipaşazade Sezai’nin, Cenap Şahabettin’in, Abdülhak Hamid’in vb. edebiyatçılarımızın hâlen daha eski dünyayı ve zevkleri sürdürdüklerin görürüz. Buna karşılık Tanpınar ve nesildaşları çocukluklarında Osmanlı kültürüyle beslenmiş, gençliklerine geldiklerinde yeni ve kendine kök oluşturmaya çalışan Cumhuriyet Türkiye’siyle karşılaşmışlar. Cumhuriyet

Türkiye’sinin ısrarla Batılı kültürünü mehz alması onların da Batılı edebî ve kültürel değerleri benimsemelerine neden olmuştur. Cumhuriyet’in bu genç nesli inkılapçı olmakla geçmişin engin birikiminden yararlanmak arasında sürekli gelgitler yaşamıştır. Bu nedenle eski-yeni çatışması onların yakasını bırakmamıştır. Nurullah Ataç’ın şu ifadesi bizim için önemlidir: “Fuzuli’nin, Baki’nin şiirlerini sevmiyorum desem yalan söylemiş olacağım ama o şiirlerin bundan sonra da yaşayabileceğine, çocuklarımıza onları öğretmek gerektiğine inandığımı söylesem o da yalan olacak... Duygularımın düşüncelerim arasında bir ayrılık, bir uyumsuzluk var. Ne yapayım? Devrim çağlarında böyle olur...” Devrim çağı geçtikten sonra da geçmiş bir “nostaljik malzemeye”, “müzelik” bir materyale dönüşür. Tanpınar ve üstadı Yahya Kemal de bu müzeyi inşa eden en önemli isimlerdir. Osmanlı ve İslâm kültürünü bir musiki, mimari ve belki de hat sanatıyla sınırlandırmış ve onları estetik materyal olarak görmüştür. Zaman zaman güzelleme yaptıkları mazinin anda varolması istedikleri bir şey değildir. Tanpınar’ın “Hayır, aradığım şey ne onlar ne de zamanlarıdır.”³³ İfadesine boşuna söylenmemiştir.

Necip Fazıl’ın Yahya Kemal için kullandığı şu ifadelerin Tanpınar’a da uygun olduğunu düşünerek yazımızı noktalayalım: “Allah ismini sırf imalesi yüzünden sevmek, Feth-i Mübin tabirini de ahengine hürmeten kullanmak...”³⁴

31 Erkan İrmak, “Tanpınar’ın Edebiyat Tarihinde Edebiyat ve Tarih”, *Edebiyatın Omuzundaki Melek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 72-73.

32 Erol Köroğlu, *agm.*, s. 334.

33 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, s. 103.

34 Be. De., “Hadiselerin Muhasebesi”, *Büyük Doğu*, sayı: 1, 6 Mart 1959, s. 8.

Karanlığı Kelimeleriyle Aydınlatan Şair: Ebu Ala El-Maarri

ÜMİT YİĞİT

“Nice ümmetler, nice milletler...
Ne acıklı sonlarla yok olup gittiler de hâlâ yerli yerinde şu yeryüzü
Ve dağlarından hiçbirinin kıpırdamaya niyeti yok yerinden!”

Charles Dickens Batı'nın aydınlanma dönemine giden yolun mihenk taşlarından biri olan Fransız Devrimi'nin, öncesinde ve sonrasında cereyan eden hadiseleri işlediği romanına meşhur girişle başlar. Birlikte okuyalım: “Zamanların en iyisiydi, zamanların en kötüsüydü, hem akıl çağıydı hem aptallık, hem inanç devriydi hem de kuşku, aydınlığın mevsimiydi, karanlığın mevsimiydi, hem umudun baharı hem de umutsuzluğun kışıydı, hem her şeyimiz vardı hem hiç bir şeyimiz yoktu, hepimiz ya doğruca cennete gidecektik ya da tam öteki yana.”

ZAMAN VE MEKÂN

“Aydınlığın mevsimiydi” tabiriyle devrimden sonraki dönemi işaret ederken, karanlığın mevsimi de Orta Çağ'dır Batılı yazar için. Bizim tasvir etmeye gayret edeceğimiz zaman ise Dickens'in betimlediği Fransız Devrimi'nden yaklaşık yedi asır öncesinin zamanı. Batı'da açlık ve yoksulluğa bağlı hastalıklardan ölen yüzbinlerce insanın cesetleri üzerinde feodalizm olgunluk devrine yükselirken; Doğu'da kervanlarla bereketin şehirden şehre aktarıldığı za-

mana doğru olacak yolculuğumuz. Daha belirgin bir ifadeyle; karanlığın koyu gölgesiyle boğuşan kilise tıp okullarını kapayıp hekimliği yasaklarken; Endülüs'te Ebu'l-Kasım otuz ciltlik tıp eseri olan *Kitâbü't-Tasrîfi* yazdığı zamana sefer edeceğiz. Tarihi tasnif ederken Orta Çağ diye isimlendirilen, Batılı tarihçilerin karanlık devrine değil; Aydınlık Endülüs'ün dahi ziyasını aldığını Beytül-Hikme'ye gideceğiz.

Beytül-Hikme, Abbasiler zamanında Bağdat'ta kurulan ve beş yüz sene faaliyet gösteren ilim, irfan, kültür merkezi, daha doğrusu büyük bir akademi. Bizans İmparatorluğu'ndan, Kıbrıs'tan ve komşu ülkelerden satın alınan eserlerin, kitap yüklü deve kervanlarıyla geldiği devrin eşsiz bir ilim mabedidir. İslâm ilim ve kültür tarihinde çeviri ve ileri seviyede bilimsel araştırmaların yapıldığı bu merkezden, her biri birbirinden değerli birçok filozof, kâşif, mucit ve edebiyatçı yetişmiştir. İşte Maarri de bunlardan biri.

EL-MAARRİ

Halep'le Humus'un kavşak noktasında yer alan ve konumu itibarıyla faal bir ticaret merkezi

olan “Maerretünnu'mân” şehrinde köklü bir ailenin çocuğu olarak hayata gözlerini açar Maarri. Baba tarafı Araplar arasında nam salmış “Tenûh” kabilesine, anne tarafı ise ilim irfan sahibi bir aile olması ile maruf “Beni Sebike” kabilesine mensuptur. Dedesi, babası ve amcası dönemin mülki idare amirliği makamına tekabül eden kadılık görevinde bulunur.

Maarri'nin şahsiyetinin gelişmesinde şüphesiz, sahip olduğu aile yapısı başlıca etken olur. Hayatın, çevresinde çeşit çeşit renk cümbüşleriyle oluşturduğu manzarayı sadece dört sene gözlemleyebilir. Ne yazık ki dört yaşında çiçek hastalığına yakalanır ve gözlerini kaybeder. O kadar erken bir yaşta ki bu, ne etrafında var olan insanların simalarını anımsar ne de idrakine varamadığı o envai renkleri. Hastayken üzerine giydirdikleri elbisenin renginden başka bir renk hatırlamaz. Artık onun için tek renk vardır: Kırmızı. Renkler arasında kırmızıya ayrı bir önem veren Maarri, yanına gelen bir gurup kişiye; “Bana renkleri sayın!” der; onlar da “Beyaz, yeşil, sarı, siyah ve kırmızı...” cevabını verdiklerinde, şair onlara dönerek “Hepsinin efendisi de kırmızıdır.” der.

Fiziksel rahatsızlıklar, genel anlamda insanın dünya hayatını olumsuz şekilde etkiler. Lakin bazı şahsiyetler vardır ki, bu rahatsızlıkların, ibret ve hikmet dolu hayatlarına olumlu yansımaları olur. El-Maarri de bu şahsiyetlerden biridir. Çiçek bozuğu yüzü ve gözlerinin dış dünyaya kapalı oluşu daha çocukluk döneminde onu toplumun dışına iter. Kendini sosyal hayatın içinden tecrit eden çocuk yaşamak, hayata tutunmak, kendi dünyasını inşa etmek zorundadır. Maarri de münzevi dünyasını ilimle kurar. Ve inşa edeceği bu dünyanın ilk tuğlasını çocuk denecek yaşta, babasının rehberliğinde nahiv, sarf, kafiye gibi Arap dili ilimlerini öğrenerek koyar. Allah vergisi keskin zekâsı ve harikulade hafızası, adım attığı yolda ona kısa zamanda çok mesafe aldırır. Henüz on bir yaşında iken ilk şiirlerine yazmaya başlar. Kısa bir zaman sonra babasının verdiği eğitim kâfi gelmez bilgiye susmuş çocuğa ve rotasını yeni bir ilim membana, Halep'e çevirir.

O devrin Halep'i Hamadani emiri Seyfûddeve'nin başlattığı bilimsel hareketlerin merkezi konumdadır. Arap edebiyatının hamilerinden sayılan İbn-i Halaveyh'in öğrencilerinden ders alırken; ömrü boyunca hayranlık besleyeceği ve tarzından etkileneceği, klasik Arap şiiri denilince ilk akla gelen isim olan Mütenebbi'nin şiirleri ile tanışır. Mütenebbi'nin üzerinde bıraktığı tesirler, ilk divanı olan *Sıktu'z-Zend'i* meydana getirirken üslubuna yansiyacaktır. Çok sevdiği babasının vefat haberini alıp doğduğu şehre döndüğünde on dört yaşındadır Maarri. Bu sıkıntılı hadise esnasında ve sonrasında sığınacağı tek liman yine kitapları olur.

İlk divanı olan *Sıktu'z-Zend'i* oluşturduğu sıralarda ise, Maarri herkesin dikkatini çeken, çevresinde dilci ve eleştirmen kimliği ile tanınan meşhur bir şairdir artık. İsmine ilim meclislerinde kulaklar aşına olsa da, ünü komşu şehirlere kadar dalga dalga yayılsa da, Maarri'nin içindeki ilim aşkı hiçbir zaman sönmez. Yanında yöresinde ilminden istifade edeceği kimse kalmadığını anladığında, istikametini ilmin başkenti Bağdat olarak belirler.

Bağdat yolculuğu Maarri'nin ruhunda derin izler bırakacak bir serüvenle başlar. Bağdat'a varış güzergâhını Fırat nehri üzerinden kayıkla yapılacak bir yolculuk hattıyla belirleyen Maarri, Kadisiye'ye geldiğinde Sultan Bahauddevle'nin adamları yolunu keser ve kayığına el koyar. Yolun geri kalan kısmını meşakkatli bir şekilde tamamlamak zorunda kalan Maarri Bağdat'a varır varmaz yöneticiler nezdinde itibar sahibi ve Bağdat ulemasının lideri konumdaki Ebu Hamid İsfarayini'den sitayişle bahseden ve başından geçen olayları anlatan bir kaside kaleme alır. Kaidesinde İsfarayini'den kayığı gasp eden eşkiyaların sultanıyla görüşerek, kayığı geri almasını talep eder. İsfarayini ise talebine karşılık vermeyince huzursuzluk ruhuna tesir eder.

DİKKATLERİ ÜZERİNE ÇEKEN MÜSTESNA EDİP

Nihayet şairin Bağdat'a gelişini duyan ilim ehli, onu güzel bir şekilde karşılar ve bu karşılama; şairin, yolda çektiği sıkıntıları bir nebze de olsa unutmaya vesile olur. Maarri'nin Bağdat'a gelmesi tesadüfi değildir. Dönemin kültür başkenti olan şehrin

her mahfili o vakitler birer ilim ocağıydı. Şehrin bir köşesinde fakih ve muhaddislerin oluşturdukları ilim halkalarına rastlamak mümkünken, başka bir köşesinde filozof ve kelamcıları hararetle bir münazaranın içinde görmek pek tabiiydi. Birçok şair ve edip tertip edilen toplantılara katılmak için yakın ırak demeden bu şehre akın ediyordu. Kütüphaneleri uzak ülkelere kadar nam salmıştı. Burada Eflatun ve Aristo konuşuluyor, çeşitli felsefi görüşler ve ekoller ele alınıyordu. Dolayısıyla şairimizin gözleri görmemesine rağmen bu zor yolu kat ederek ilim diyarına gelmesinde garipsenecek bir durum yoktu.

Halep tarihi ve coğrafyasını, burada yaşayan meşhur şahısların biyografilerini ele alan *Buğyetü't-Taleb* adlı ünlü eserin müellifi olan İbnü'l-Adim'in aktardığına göre Maarri Bağdat'a geldiği daha ilk gün, devrin meşhur şairi Şerif er-Radi'nin babasının vefat haberini duymuş ve başsağlığı için taziye evine gitmiştir. Şairlerden oluşan kalabalık bir meclisle karşılaşan şair, arka sıralarda bir yere oturmak üzereyken, orada bulunan ünlü edip el-Murtada'nun ayağına takılınca küçük bir patırtı çıkmıştır. Durumdan rahatsız olan el-Murtada "Kim bu köpek" diye yüksek sesle söyleyince, Maarri "Köpek, köpeğin yetmiş ismini bilmeyendir!" diye özgüven içinde cevap vererek yerine oturur.

Cenaze evinde toplanan mecliste hüznü bir hava hâkimdir. Şairler teessürlerini şiirleştirerek kaside okurken, sıra Maarri'ye geldiğinde o da kalkar ve kasesini okur. Bunu duyan Şerif er-Radi "Sen Ebu'l-Ala olmalısın?" dediğinde o ada "Evet!" diye cevap verir. Bu

diyalogdan sonra Maarri çok hürmet görür. Topluluktan kendisine Bağdat'ın kütüphanelerinin kendisine gösterilmesini ve buradaki kitapların okunmasını ister. Böylece Bağdat kütüphanelerinin kapıları şaire açılır ve Maarri, kendisine okunan bütün kitapları ezberler. Günlerini ilim meclislerine katılarak, tanınmış şahsiyetlerin iştirakleriyle tertip edilen felsefi sohbetlerde bulunarak geçiren şair, annesinin hasta olduğu haberini aldığı anda memleketi olan Maarra şehrine geri döner.

Maarri'nin doğduğu şehre geri dönüşü hayatında yeni bir dönemin kapısını açar. Bu yeni dönemde şair inzivaya çekilir. Bağdat'a gitme sebebinin, çevresinde ilminden istifade edeceği kimsenin kalmaması olduğu düşünülürse, şairi uzlet hayatına sürükleyen ruh hâli bir nebze olsun anlaşılabilir. Maarri ise *Lüzûmiyyât* eserinde bu inzivayı, hâlihazırdaki iki hapisliğine eklenen üçüncü mahpusluk olarak niteler: "Kendimi, üç türlü hapis içerisinde görüyorum. Bu sırrın ardını arkasını araştırma! Bu mahpusluk; gözlerimi kaybedişimden, evime kapanışından ve ruhumun pis bir beden içinde bulunuşundan kaynaklanıyor."

Maarri bu üçüncü hapislikten ancak, onun ilminden yararlanmak için başka şehirlerden talebelerin gelmesiyle kurtulacaktır. Kısa süre sonra sadece öğrencilerin değil, çeşitli münazara ve araştırmalar yapan bilginlerin de odak noktası olur. Maarri onlara ders verir, edebî incelemeler yapar ve çeşitli yazışmalarla uğraşır. Çok geçmeden hayatı, bir ilim meclisine dönüşür. Belirli bir zaman sonra ise Maarri'nin hayatının geri

kalan kısmını oluşturacak ikinci uzlet dönemi başlar.

Bu dönemde Maarri zühde ağırlık veren, az ile kanaat eden bir ruh hâline bürünür. Hükümdar Muştansır'ın Maarra Beytülmal'inde bulunan bütün malları şaire hibe etmesine rağmen o bu teklifi reddederek, bir vakfın tahsis ettiği senelik otuz dinarla geçinir. Yaşam standartlarını alabildiğine düşürerek zahid hayatı yaşamaktadır. Maarri. Kışları geçeden mamul, yazları ise hasır bir yatakta ömür sürer. Bununla da yetinmeyen şair, bedeninin ihtiyacı olan sıcaklığı da çok görür ve nefisini soğukla terbiye etmeye çalışır. Yemek ve gidalanmak söz konusu olduğunda, birçok nimeti kendisine yasaklar. Günün birinde Maarri hastalanınca onu muayene eden hekim ilaç olarak bir piliç getirir ve pilici yemesini salık verir. Maarri bunun üzerine elini pilice sürerek "Seni zayıf gördüler de bana ilaç olarak yazdılar, kolaysa aslan yavrusunu yazsalar ya!" diyerek eliyle pilici iter ve ağzına bir lokma bile koymaz. Maarri neredeyse elli yıl böyle hayat sürer. Yaşlılığının son demlerinde çeşitli hastalıklarla boğuşur. Son hastalığına ise üç gün dayanabilir. Üçüncü günün sonunda 83 yaşında vefat eder.

Kendisinden sonrasına bıraktığı fikrî mirasın en önemli parçası olan *Lüzûmiyyât*'ta, insanlardan uzakta ve ıssız bir yerde defnedilmeyi vasiyet eden Maarri, kaderin cilvesine bakınız ki aralarında birçok talebesinin bulunduğu büyük bir kalabalık tarafından ahirete uğurlanmıştır.

Maarri, döneminin şartlarını aşarak inşa ettiği şiiri ile dikkatleri üzerine çeken müstesna

Palacios, Dante'nin İlahi Komedya'sının, sadece Maarri'nin *Risâletü'l-Ğufrân*'ından değil, aynı zamanda Orta Çağ'da Latinceye çevrilmiş miraç hakkındaki Arapça metinlerden ve İbn Arabî'nin eserlerinden derin etki ve izler taşıdığı kanıtlamaktaydı.

bir ediptir. Ne var ki, felsefi görüşleri üzerine yükselttiği yaşam biçimi, tarih içinde çeşitli tenkitlere de maruz kalmıştır. Bu eleştirileri, görme yetisini kaybetmiş olağanüstü yetenekli bir insanın psikolojisini de göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. İşin aslı şudur: Arap edebiyatı tarihinde, Maarri'nin tarzını aşabilmiş bir üslupla yazan edibe, o günden bugüne kadar pek nadir rastlanır. Bu sebeple Maarri, kendi döneminden sonraki zamanlarda da birçok şair ve sanatkârı derinden etkilemiştir. Dahası da var: İtalyan dilinin kurucusu kabul edilen, *İlahi Komedya*'nın şairi Dante de bu etkilenmeden nasibini almış sanatkârlar arasındadır.

DANTE'NİN ŞAHESERİNDE MAARRİ İZLERİ

Yazımızın girişinde, Orta Çağ'ın, Batı'da kilisenin hüküm sürdüğü, dinî bağnazlığın ve cehaletin kol gezdiği karanlık bir çağ olarak telakki edildiğini söylerken, yine Doğu'da İslâm medeniyetinin ilim alanında en aydınlık dönemini yaşadığı

ğını belirtmiştik. Maarri'nin yaşadığı dönem, ilim ve irfan sahasında ortaya konan eserler bakımından en verimli devrini yaşıyorduydu da siyasi bakımdan Müslümanlar arasında mezhep kavgalarının başladığı ve iç karışıklıkların sürekli baş gösterdiği bir zaman dilimine tekabül ediyordu.

Nitekim cehaletlerinin yavaş yavaş farkına varan Batılılar, İslâm medeniyeti içinde başlayan krizi pas geçmeyecek ve bu krizi fırsat bilerek Haçlı Seferlerine başlayacaklardı. Haçlı Seferleri esnasında Batılılar nerede kıymetli bir eser gördülerse, ne pahasına olursa olsun onu elde edip Avrupa'ya götürüyorlardı. Batı'ya bu şekilde ulaşan eserler, istifade edilmesi için Latinceye çevriliyor ve yeni kurulmaya başlanan üniversite çevrelerinde tedavüle giriyordu. Modern dönemdeki araştırmalar, bu tür çevirilerden bazılarının, özellikle ilk zamanlarda hakiki yazarın adı belirtilmeksizin mütercime nispet edildiğini, hatta eserin isminin değiştirilerek neşredildiğini göstermiştir.

Batı'nın İslâm âlimleriyle ve kadim Yunan'ın filozoflarıyla tanışmasının bir başka yolu da şüphesiz Endülüs olmuştur. Müslüman Endülüs var olduğu süre boyunca, Doğu-Batı arasında her daim köprü vazifesi görmüştür. Bağdat'ta, Beytül-Hikme'de, Arapçaya tercüme edilen eserler doğrudan Endülüs'e geliyor ve Latinceye çevriliyordu. Hususiyetle İber Yarımadası'nda Hıristiyanların başlattığı *Reconquista* (yeniden fetih) hareketi başarılı olup, Toledo'nun geri alınmasıyla burada kurulan Toledo Çevirmenler Okulu sayesinde çeviri faaliyetleri zirveye ulaşmıştı. Maarri'nin en ilginç ve yaratıcı

eserlerinden biri olan *Risâletü'l-Ğufrân* da Batı ile Doğu arasındaki derin kültür alışverişinin bir parçası olmuştur.

Risâletü'l-Ğufrân, İbnü'l-Kârih lakabıyla bilinen Mansur el-Halebi'nin mektubuna cevap olarak yazılmıştır. İbnü'l-Kârih, bu mektubunda, cahiliye şairlerinden başlayarak kendi çağına dek uzanan ünlü şairlerin ve ediplerin günahlarını ve kusurlarını sayıp dökmekte, onları ayıplamaktadır. Maarri, dostu İbnü'l-Kârih'i kahramanı yaptığı hayali bir cennet, cehennem ve araf hikâyesi kaleme alarak, Allah'ın rahmet ve bağışlamasının İbnü'l-Kârih'in zannettiğinden çok daha geniş olduğunu dile getirme fırsatı bulur. Zaten kitabın ismi, bu yüzden *Risâletü'l-Ğufrân*'dır. Baştan son müthiş bir edebî üslup, son derece zengin bir muhayyile ve derin bir tefekkür görülen eserde, Şeyh İbnü'l-Kârih'in yolculuğu cennete başlar, cehennemde devam eder ve tekrar cennete dönmesiyle sona erer. Görevli meleğin sura üflediği zaman, mezarından kalkan ve Haşir Meydanı'nda altı ay bekledikten sonra nihayet Hz Peygamber'in şefaati ve kızı Hz Fatma'nın yardımıyla cennete giren İbnü'l-Kârih'in manevi dünyalara uzanan yolculuğudur *Risâletü'l-Ğufrân*.

Ne kadar ilginçtir ki, üç asır sonra benzer bir yolculuk, Dante'nin ölümsüz eserinde görülecektir. Yolunu şaşırıp kendini karanlık bir ormanda bulan ve üzerine yürüyen üç vahşi hayvandan kaçmaya çalışan Dante'nin karşısına çıkan Vergilius; onu cehennem ve araftan geçirecek, cennete ulaştıracaktır. Hıristiyan terminolojisinde araf kavramı olmadığı hâlde Dante'nin eserde bu mefhumu

kullanmış olması nazarlardan kaçmayan bir vakıadır.

Risâletü'l-Ğufrân'ın *İlahi Komedyâ* içindeki etki ve izlerine, ilk kez 1901 yılında ünlü Fransız oryantalist Edgard Blochet tarafından dikkat çekildi. Batı'nın kültür emperyalizminin de etkisiyle önceleri pek dikkat çekmeyen bu konu, birkaç yıl sonra -özellikle Endülüs İslâm düşünce ve kültür tarihiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan- İspanyol müsteşrik Miguel Assin Palacios tarafından müstakil bir kitapta incelendi. Ayrıntılı incelemeler ve ikna edici deliller ortaya koyan Palacios, Dante'nin *İlahi Komedyası*'nın, sadece Maarri'nin *Risâletü'l-Ğufrân*'ından değil, aynı zamanda Orta Çağ'da Latinceye çevrilmiş miraç hakkındaki Arapça metinlerden ve İbn Arabî'nin eserlerinden derin etki ve izler taşıdığını kanıtlamaktaydı.

Bu iki eser arasındaki bağlantıyı araştırma konusu yapıp gündeme getiren kişilerin müsteşrik olması, bizim üzerine kafa yormamız gereken bir durumdur. Bu manzara bize, aydınımızın kaybettiği entelektüel seviyeyi gözler önüne sererken, aynı zamanda kendine nasıl yabancılaştığını gösteren bir vesika olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçirdiği medeniyet travması karşısında kendine el olmuş aydınımız; Dante ve eserine methiyeler düzerken, medeniyet binamızın üzerinde yükseldiği sütunlardan biri olan edebiyat sahasında, zamanın ötesinde eserler vermiş Maarri gibi bir edebiyatçıdan habersiz oluşu aydın yabancılaşmasına yerinde bir örnek değil de nedir?