ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

YENİ PLATONCULUĞUN OSMANLI MÛSİKÎ NAZARÎYATI MODELLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Hüseyin Cem ESEN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sevilay ÇINAR
Prof. Dr. Okan Murat ÖZTÜRK

DOKTORA TEZİ
TÜRK MÜZİĞİ ANABİLİM DALI

Eylül 2022


ankara
İBM

YENİ PLATONCULUĞUN OSMANLI MÛSİKÎ NAZARÎYATI MODELLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Hüseyin Cem ESEN

DOKTORA TEZİ
TÜRK MÜZİĞİ ANABİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Eylül 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Hüseyin Cem Esen

20.09.2022

TEŞEKKÜR

Öncelikle akademik ilkeler doğrultusunda düşünmeyi, sorgulamayı ve anlamayı öğreten, tez metninin kurgusu sırasında çıkmaza düştüğüm noktalarda bana yol gösteren ve tüm katkılarıyla bu tez çalışmasının ortaya çıkmasını sağlayan danışmanım ve kıymetli hocam Prof. Dr. Okan Murat ÖZTÜRK'e; gerek tez çalışmamda gerek lisansüstü eğitimim ve araştırma görevliliğim süresince göstermiş olduğu anlayışla, öğreticiliği, yol göstericiliği ve samimiyetiyle bana her konuda destek olan değerli danışmanım Prof. Dr. Sevilay ÇINAR'a; tez çalışmasının -benim için- en zorlu bölümlerinde gerek sahip olduğu akademik donanımla gerek iyi niyetiyle en ince ayrıntılara kadar yardımcı olan Doç. Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU'na; çalışmada bizimle olduğu süre içerisinde tez çalışmasına verdiği desteğin yanı sıra bilimsel yaklaşımıma da katkıları için Prof. Dr. Cenk GÜRAY'a; tez çalışmasına her ne kadar sonradan katılmış olsa da çalışmanın bilimsel temellerine yapmış olduğu katkılarından dolayı Prof. Dr. Burçin UÇANER ÇİFDALÖZ'e; tez savunmasında sundukları değerli önerileriyle tez çalışmasının daha sağlam br zemine oturmasına vesile olan Doç. Dr. Vasfi HATİPOĞLU ve Doç. Dr. Mehmet SÖYLEMEZ'e; doktora tez çalışmasını samimiyetle paylaşan, bazı tarihsel ve kavramsal detaylarda yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Mohammad Sadegh Ansari'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Ancak akademik faaliyetler dışında esas teşekkür kıymetli aileme… Yoğun çalışma temposu sırasında, aslında onlara ait olan zamandan çalarak tamamladığım doktora tez sürecinde her ne kadar zaman zaman ihmal etmiş olsam da anlayışlı yaklaşımıyla her zaman yanımda olan sevgili eşim Suzidil ESEN'e ve tam olarak farkında olmasa da ayrı kaldığımız zamanlardan sonra küsmeyip, beni hep gülücüklerle karşılayan biricik kızım Defne'ye bütün samimiyetimle teşekkür ederim.

Bu çalışmaya ve akademik yaşantıma doğrudan ya da dolaylı olarak temas etmiş herkese, şimdiye dek üzerimde emekleri olan bütün hocalarıma ve hayatın zorlu akışı içerisinde yolumun kesiştiği iyi kapli güzel insanlara saygı ve sevgilerimle…

Hüseyin Cem ESEN
Ankara-2022

YENİ PLATONCULUĞUN OSMANLI MÛSİKÎ NAZARÎYATI MODELLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Doktora Tezi

Hüseyin Cem ESEN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Eylül 2022

ÖZET

İnsan sembolleştiren bir canlıdır ve sembolik bir evren içinde yaşamaktadır. İnsan, anlam arayışını bu düşünsel alanda gerçekleştirmekte, bu çabasına ancak sembolleri üretirken, yorumlarken ya da sembolik ifadeleri kavrarken erişmektedir. Kültürel kodlar ve geleneklerin sürekli olarak yeniden yorumlamasıyla, yeni bir semiosis evreni oluşmaktadır; öyle ki bu evren bir yorumlayanlar ağına göre yapılandırılmıştır ve sürekli olarak hakikat hakkında söylenenleri ya da hakiki olduğuna inanılan şeyleri kaydetmektedir. Bu yapılanma ise zamanla kendine özgü farklı düşünce biçimleri geliştirerek semiyosferin içinde gömülü, ezoterik bilgi gelenekleri üzerinden aktarılan ya da yorumlanan bir sembolik anlam ağının oluşmasına yol açmıştır. İnsanın etrafında mevcut olan metafizik gizemi, başka bir ifadeyle kozmolojik ve ontolojik tartışmalar dahilinde 'Tanrı-Âlem-İnsan' arasındaki ilişkiyi, bu ilişkiler ağında insanın konumlanışını anlamlandıran, bir anlamda kozmik ve ontolojik işleyişe konu olan bilginin, müzik aracılığıyla anlaşılıp yorumlanmasını konu edinen spekülatif teori, hermetik bilgiyle harmanlanmış sembolik düşünce çerçevesinde yorumlanarak aktarılmış, böylece müzik teorisi geleneğinde de özel bir sembolik ifade alanı oluşmuştur. Yeni Platoncu kavrayışla yeniden yorumlanan bu sembolik ifade modeli, bir anlamda Yeni Platonculuğun İslamî bir yorumu olan tasavvuf öğretisine eklemlenmiş İşrakî yönelimlerin etkisiyle, Osmanlı dönemi Türk müziği teorisi metinlerine de konu edilerek, XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek kaleme alınmış nazarî eserlerde önemli bir bilme modeli oluşturmuştur. Çalışma, 'Yeni Platonculuğun Osmanlı mûsikî nazariyatı modelleri üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu' sorusundan yola çıkılarak hazırlanmış, bu amaçla öncelikle Yeni Platonculuk hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra bu düşüncenin müzik teorisi alanında nasıl konumlandığı, yine bu düşüncenin Yunanî bilgi dahilinde İslam dünyasına nasıl aktarıldığı ve Osmanlı epistemesi içerisinde kendisine nasıl bir alan bulduğu konuları tartışılmış, nihayetinde Yeni Platonculuğun etkilediği nazarî metinler üzerinde hermeneutik bir okuma yapılarak söz konusu etkilerin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Bu çaba dahilinde söz konusu metinlerin ilişkisel tarih araştırmasıyla epistemolojik dayanağına temas edilmiş, bunun yanında tespit edilen kaynaklarda yer alan kürelerin müziği, sudûr nazariyesi, hermetik bilgi geleneği ve sır kültürü, mikrokozmos-makrokozmos ilişkisi, dört asıl-dört unsur anlayışı gibi Yeni Platoncu sembolik ifadelerle oluşan semiyosfer gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Bilim Kodu	: 40105
Anahtar Kelimeler	: Sembolik düşünce, Spekülatif müzik teorisi, Yeni Platonculuk, Türk müziği nazariyeleri, Müzikal kozmoloji
Sayfa Adedi	: 223
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Sevilay ÇINAR, Prof. Dr. Okan Murat ÖZTÜRK

THE EFFECTS OF NEOPLATONISM ON OTTOMAN MUSIC THEORY MODELS

Ph. D. Thesis

Huseyin Cem ESEN

ANKARA HACI BAYRAM VELI UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

September 2022

ABSTRACT

The human is a symbolizing creature and lives in a symbolic nature. Human being carries out this seek for meaning in this intellectual field, achieves this effort only while producing, interpreting or comprehending symbolic expressions. With the consistently reinterpretation of cultural codes and traditions, a new universe of semiosis is occured; so that this universe is structured into a network of interpreters and constantly recording what is said abouth the truth. This structuring has led to formation of a symbolic meaning network embedded in the semiosphere, interpreted through esoteric knowledge traditions, by developing distinctive ways of thinking over time. A speculative theory that deals with the metaphysical mystery around man, in other words, the relationship between 'God-The Realm-Man' within cosmological and ontological debates, the positioning of man in this network of relations and the understanding and interpretation of knowledge, which is in a sense the subject of cosmic and ontological functioning through music was interpreted and transferred within the framework of symbolic thought blended with hermetic knowledge, thus a special symbolic expression area was formed in the tradition of music theory. This symbolic expression model which has been reinterpreted with a Neo-Platonist understanding, was also mentioned in the Turkish music theory texts with the effect of the Ishraqi (Illuminationist) tendencies that were added to the Sufi teaching, which is an Islamic interpretation of Neoplatonism; it has created an important model of knowing in the theoretical works written from 15. to 19. century. The study was prepared on the basis of the question of 'How did Neo-platonism affect the Ottoman musical theory models', for this purpose, firstly, after drawing a general framework about Neo-platonism, how this thought was positioned in the field of music theory, how this thought was transferred to the Islamic world within the Greek knowledge and It was discussed what kind of a place he found himself in the Ottoman episteme, and finally, it was aimed to clarify the said effects by making a hermeneutic reading on the theoretical texts influenced by Neo-platonism. In this effort, the epistemological basis of these texts has been touched upon with the relational history research, besides, the music of the spheres, the theory of emanation, the hermetic knowledge tradition and the culture of ‘sır’ (mystery), the microcosm-macrocosm relationship, the understanding of the four elements etc; tried to be presented.

Science Code	: 40105
Key Words	: Symbolic thought, Speculative music theory, Neo-Platonism, Turkish music theories, Musical cosmology
Page Number	: 223
Supervisors	: Prof. Dr. Sevilay CINAR, Prof. Dr. Okan Murat OZTURK

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ 1
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 9
3. YENİ PLATONCULUK.....27
3.1 İ.S. III. Yüzyıl: Roma İmparatorluğu'nda Sosyo-Kültürel Ortam ve Yeni Platonculuğun Ortaya Çıkışı.....27
3.2 Plotinos ve Yeni Platoncu Felsefe Tasarımı.....40
3.2.1 Üç Hipostaz 45
4. MÜZİK TEORİSİ 63
4.1 'Theoria' Faaliyeti ve Müzik Teorisi.....63
4.2 'Mousikos', Teorisyen ve Teorisyeninin Bilgi Alanı.....68
4.3 Yeni Platoncu Müzik Kavrayışının Temel Unsurları 74
5. YENİ PLATONCULUĞUN OSMANLI DÜNYASINA İNTİKÂL SÜRECİ 99
5.1 Yunanî Bilginin İslam Dünyasına Aktarımı: Çeviri Çalışmaları 104
5.2 Yeni Platonculuğun İslam Düşüncesine Yansımaları 113
5.3 Osmanlı Epistemesi ve Mûsikî Nazariyatı Çalışmaları.....122
6. OSMANLI MÛSİKÎ NAZARİYATI MODELLERİNDE YENİ PLATONCULUĞUN YANSIDIĞI METİNLER 141
6.1 Kırşehirli Yusuf / Risâle-i Mûsikî (Kırşehrî Edvârı).....141
6.2 Ahmedoğlu Şükrullah / Şükrullah Risalesi (Edvâr-ı mûsikî).....145
6.3 Bedr-i Dilşâd / Murad-Nâme.....149
6.4 Hızır bin Abdullah / Kitâbü'l-Edvâr.....151
6.5 Ladikli Mehmet Çelebi / Zeynü'l-Elhân 158
6.6 Kadızâde Tirevî / Risâle-i Mûsikî 161
6.7 Seydî / el-Matlâ 164

6.8 Yazarı Belli Değil / Ruhperver 168
6.9 Nâyî Osman Dede / Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî 172
6.10 Tanbûrî Küçük Artin / Mûsikî Edvârı 173
6.11 Nâyî Mustafa Kevserî / Kevserî Mecmuası 182
6.12 Kemanî Hızır Ağa / Hızır Ağa Edvârı 186
6.13 Mehmed Hafîd Efendi / ed-Dürer adlı eserin 'mûsikî' maddesi 189
6.14 Hâşim Bey / Hâşim Bey Edvârı 191
6.15 Yeni Platonculuğun Yansıdığı Mûsikî Nâzariyatı Metinlerinde Öne Çıkan Temalar 196
7. SONUÇ 205
8. KAYNAKÇA 209
ÖZGEÇMİŞ 209

TABLOLARIN LİSTESİ

Tablo **Sayfa**

Tablo 1-1 Çalışmada incelenen Yeni Platoncu düşüncenin etkilediği Türk müziği nazarî kaynakları.....6

Tablo 3-1 Platon ve Plotinos'un metafizik hiyerarşileri.....43

Tablo 4-1 Quadrivium: Hakikate ulaştıracak bilgiler. 72

Tablo 4-2 Boethius'un De institutione musica adlı eserinde mousikos, ozan ve icracı ayrımı. 73

Tablo 4-3 Aristoteles'in Karşıtlıkların Oluşturduğu 10 İlkesi.....77

Tablo 4-4 Dört Asıl ve Dört Unsur 83

Tablo 4-5 Proklos ve İamblikhos için Tetrad'ın metafizik katmanları.....84

Tablo 4-6 Nikomakhos'un nota-gezegen ilişkilendirmesi.....86

Tablo 4-7 Proklos'un Timaios dizisinden hareketle oluşturuğu metafizik diyagram 91

Tablo 4-8 Proklos'ta müziğin kademeleri 95

Tablo 6-1 KşE'nda Makam, Âvâze ve Şube'ye karşılık gelen Burçlar, Felekler ve Unsurlar. 144

Tablo 6-2 KşE'nda hangi vakitte hangi makamın insana güzel geleceğinin açıklanması 145

Tablo 6-3 Hızır bin Abdullah'ta burçların dört unsur, dört hılt, dört yön, dört mevsim, on iki renk ve on iki organa karşılıkları 152

Tablo 6-4 HbA'da dört şûbe konusu 156

Tablo 6-5 ZyE'de makamların insan tabiatına etkileri ve on iki makamın tesir zamanları.....160

Tablo 6-6 KzT'de makami âvâze, şûbe ve terkiblerin açıklanması.....163

Tablo 6-7 Ruhperver'de on iki burca karşılık on iki makam ve onların tabiatları 170

Tablo 6-8 Ruhperver'de hangi vakitte hangi makamın insana güzel geleceğinin açıklanması 171

Tablo 6-9 RtM'de on iki makam, yirmi dört şûbe ve kırk sekiz terkip 173

Tablo 6-10 TkA'da Makam-Unsur-Burç-Tabiat ve Şûbe ilişkileri 175

Tablo 6-11 Nikomakhos ve Tanbûrî Küçük Artin'de ses (perde)-gezegen eşleştirmesi. 176

Tablo 6-12 TkA'da makamların burçları.....178

Tablo 6-13 KsM'de on iki makam ve hastalık ilişkisi.....183

Tablo 6-14 Hızır Ağa Edvârı'nda on iki makam, on iki burç, dört unsur, tabiat, on iki ay ve on iki hayvan ilişkisi 187

Tablo 6-15 Hızır Ağa Edvârı'nda yedi âvâze, yedi gezegen, dört unsur tabiat ve yedi maden ilişkisi ve dört şûbe, dört kiriş, dört unsur, tabiat ve dört mevsim ilişkisi.....188

Tablo 6-16 ed-Dürer adlı eserin mûsikî maddesinde yedi gezegen ile makam, âgâze ve terkîb ilişkisi 190

Tablo 6-17 Hafîd Efendi'de makam, terkîb ve nağmelerin tesir ettiği vakitler ve mizâclar.....191

Tablo 6-18 Yeni Platonculuk etkisinin görüldüğü mûsikî nâzariyatı metinlerinde öne çıkan temalar.....202

ŞEKİLLERİN LİSTESİ

Şekil **Sayfa**

Şekil 4-1 Telin uyumlu oranlarla bölünümü. 79

Şekil 4-2 Tetrad ve Tetraktys. 81

Şekil 4-3 Godwin'de A-tipi kozmik dizi örnekleri 87

Şekil 4-4 Godwin'de B-tipi kozmik dizi örnekleri 88

Şekil 4-5 Godwin'de C-tipi kozmik dizi örnekleri 89

Şekil 4-6 Batlamyus'ta kadim dizinin Zodyak üzerinde konumlanışı 96

Şekil 6-1 Hızır bin Abdullah'ta makamlar, burçlar, dört unsur ve tabiat ilişkisi 154

Şekil 6-2 HbA'da Dört Tel ve Dört Unsur analojisi 155

Şekil 6-3 HbA'da haftanın günlerine göre haz veren makamlar 157

Şekil 6-4 Seydî'nin el-Matlâ adlı eserinde makam-burç-unsur ilişkisi 166

Şekil 6-5 Seydî'nin el-Matlâ adlı eserinde gezegen-âvâze-unsur ilişkisi 167

Şekil 6-6 Seydî'nin el-Matlâ adlı eserinde dört şûbe-dört unsur ilişkisi 167

Şekil 6-7 Ruhperver'de makam, âvâze ve şûbelerin burç ve tabiatları 170

Şekil 6-8 TkA'da felekiyyâta göre 'perde-gezegen'in sıralanış prensibi 177

Şekil 6-9 Leonardo da Vinci'nin 'vitruvian man' eskizi 181

Şekil 6-10 KsM'de darb, dört unsur ilişkisinin insan silüetinde resmedilişi 184

Şekil 6-11 KsM'de on iki makam ve insanda etkili olduğu on iki bölge 185

Şekil 6-12 KsM'de asıl makamların burçları ve unsurları 186

Şekil 6-13 HbE'de asıl makamların burçları ve unsurları 193

Şekil 6-14 HbE'de Makam ve âvâzelerin burç, gezegen ilişkisi 193

Şekil 6-15 HbE'de on iki makamın insanda etkili olduğu bölgeler ve şûbe-dört unsur ilişkisi 195

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	**Açıklamalar**
KşE	*Kırşehrî Edvârı*
BdŞ	Bedr-i Dilşâd'ın *Murad-Nâme* adlı eseri
HbA	Hızır bin Abdullah'ın *Kitâbü'l-Edvâr* adlı eseri
ZyE	Ladikli Mehmet Çelebi'nin *Zeynü'l Elhân* adlı eseri
KzT	Kadızâde Tirevî'nin *Risâle-i Mûsikî* adlı eseri
RtM	Nâyî Osman Dede'nin *Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî* adlı eseri
TkA	Tanbûrî Küçük Artin'in *Mûsikî Edvârı* adlı eseri
KsM	*Kevserî Mecmuası*
HbE	*Hâşim Bey Edvârı*

1. GİRİŞ

Antik Çağ müzik teorisi çalışmaları, bilme, açıklama ve yorumlama faaliyetleri açısından müzik teorisi geleneği içerisinde öncü bir anlam teşkil etmekle birlikte gerek epistemolojik gerek metodolojik açıdan kurucu nitelikte farklı yönelimleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu kadim dönemde oluşan müzik teorisi külliyatı, Mathiesen'e göre üç ana geleneği ihtiva etmektedir. Birinci gelenek, müzik ve kozmos ilişkisi etrafında şekillenen müzikal kozmoloji fikrini ve sayı öğretisini ilke edinen - bu düşünceyle Platoncuları ve Yeni Platoncuları da derinlemesine etkileyen- Pythagorasçılardır; ikinci gelenek, Aristotelesçi bir bilimsel yaklaşımı ilke edinen, araştırmasının hareket noktasını müzikal algı olarak belirleyen Aristoksenos ve son olarak Aristoksenos'un, sistemsizlik ve metodolojik olarak sadece deneyle yetinir olmalarıyla eleştirdiği, müzik ile empirik çalışmalar yapan bir grup olan Harmonikçiler gelmektedir.[1] Mathiesen'in ifade ettiği bu üç gelenekten ilki, yani Pythagorasçılar 'Kürelerin Müziği', 'Harmonia', 'Evrensel Sempati' gibi müzikal kozmoloji alanını oluşturan konularla kendisinden sonra gelen düşünce gelenekleri üzerinde oldukça derin izler bırakmış, özellikle Orta Çağ müzik teorisi faaliyetlerinde Yeni Platoncu bir kavrayışla yeniden yorumlanmıştır. Antik dönem müzik teorisi anlayışı ise bu yönüyle, insanın etrafında mevcut olan metafizik gizemi, başka bir ifadeyle kozmolojik ve ontolojik tartışmalar dahilinde 'Tanrı-Âlem-İnsan' arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiler ağında insanın konumlanışını anlamlandıran, bir anlamda kozmik ve ontolojik işleyişe konu olan bilginin, müzik aracılığıyla anlaşılıp yorumlanmasını konu edinen spekülatif teori geleneği içerisinde başat aktör konumunda yer almıştır.[2] Buradan da anlaşılacağı üzere spekülatif yapıdaki teori bilgisi, hermetik bilgiyle harmanlanmış sembolik düşünce çerçevesinde yorumlanarak aktarılmış, böylece müzik teorisi geleneğinde özel bir sembolik ifade alanı oluşmuştur. Sözü edilen spekülatif yapı, Orta Çağ düşünsel alanında kendini özel bir yerde, Yeni Platoncu düşünce içerisinde konumlandırmıştır. Yeni Platoncu kavrayışla yeniden

[1] Thomas J. Mathiesen, "Greek Music Theory", içinde *The Cambridge History of Western Music Theory* (İngiltere: Cambridge University Press, 2008), 114.
[2] Joscelyn Godwin, "The Revival of Speculative Music", *The Musical Quarterly* 3, sy 68 (1982): 388.

yorumlanan bu sembolik ifade modeli, bir anlamda Yeni Platonculuğun İslamî bir yorumu olan tasavvuf öğretisine eklemlenmiş İşrakî yönelimlerin etkisiyle, Osmanlı dönemi Türk müziği teorisi metinlerine de konu edilerek, XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek kaleme alınmış nazarî eserlerde önemli bir bilme modeli oluşturmuştur.

Çalışma, 'Yeni Platonculuğun Osmanlı mûsikî nazariyatı modelleri üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu' sorusundan yola çıkılarak hazırlanmıştır; bu amaçla öncelikle Yeni Platonculuk hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra bu düşüncenin müzik teorisi alanında nasıl konumlandığı, yine bu düşüncenin Yunanî bilgi dahilinde İslam dünyasına nasıl aktarıldığı ve Osmanlı epistemesi içerisinde kendisine nasıl bir alan bulduğu konuları tartışılmış, nihayetinde Yeni Platonculuğun etkilediği nazarî metinler üzerinde hermeneutik bir okuma yapılarak söz konusu etkilerin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Çalışma içerisinde özellikle vurgulandığı gibi Öztürk'ün hassasiyetle ileri sürdüğü kuram ve theoria arasındaki kavramsal farklılıkların anlaşılır hale gelmesi, nazariye kapsamındaki faaliyetlerin epistemolojik düzlemde nerede konumlanacağı noktasında belirleyici bir etken olmakla birlikte, çalışmanın epistemik zeminini de oluşturmaktadır. Öyle ki bu noktada unutulmaması gereken bir başka konu ise modernizmle birlikte Türk müziği teorisi alanında yapılan çalışmaların amaç, kapsam ve söylem alanı noktasında pozitivist yönelim sergilemeleri, spekülatif teori geleneğine ait nazarî eserlerin bir anlamda dışlanması ya da umursanmamasıyla sonuçlanmıştır. Bu durumu kısaca özetlemek gerekirse, Osmanlı ve Türk modernleşmesine öncülük edenler tarafından pozitivist bilgi doğrudan bilimle özdeşleştirilmiş, toplumu hızlı bir biçimde çağdaş, modern, Avrupalı ve Batılı bir toplum haline getirme noktasında kurtarıcı olarak görülmüş, bir anlamda toplumun uygarlık seviyesini ifade eden bileşenlerden biri olan müzik teorisi alanında da söz konusu pozitivist çaba sürdürülmüştür.[3] Batı'da pozitivist düşüncenin oluşumu, esasında bir sürecin ürünüdür; öyle ki XVII. yüzyılda Bacon, Galilée ve Descartes'ın kural, keşif ve düşüneleri ile pozitif felsefe anlayışı yayılmaya başlamış, Hobbes, Locke, Newton, Leibniz, Berkeley, Hume, D'Alembert, Cabanis, Saint-Simon ve Fourrier gibi filozofların çeşitli katkılarıyla gelişen bu düşünce yapısı Auguste Comte

[3] Okan Murat Öztürk, "Türk Müzikolojisinin Evrimci ve Pozitivist Temelleri: Rauf Yekta'dan Günümüze Eleştirel Bir Bakış", içinde *Müziğin Kimlikli Halleri: İdeoloji, Etnografi, Popüler Kültür*, ed. Özlem Doğuş Varlı (Doğu Kitabevi, 2021), 75.

ile birlikte genel hatları belirlenerek son şeklini almıştır.[4] Freyer'in açıklamalarından pozitivizmin esas yapısı gözler önüne serilmektedir; buna göre esas çaba düşüncenin metafizik kayıtlarından ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamiyle kurtulması; bilgi işlerinin ampirik ilimler, bilhassa tabiat ilimleri örneğine göre normlaştırılmasıdır.[5] Bu açıdan bakıldığında Pozitivizm, söz konusu normlarıyla birlikte geleneksel felsefenin metafiziksel soyutlamalarına ve İlk çağ ile Orta Çağ metodolojisinin empirik gerçekliğinin dışına çıkmakta,[6] negatif yani kök anlamıyla yıkıcı olarak gördüğü metafizik ve din gibi konuların karşısında yapıcı ya da pozitif konumda bulunmaktadır;[7] öyle ki Comte'a göre insan, ancak fiziksel olayların doğaüstü güçlerden kaynaklandığına inandıkları dinî evre ve doğaüstü güçlerin soyut kavramlarla yer değiştirdiği metafizik evreden geçtikten sonra bu pozitif evreye ulaşabilecektir.[8] Balkan Harbi'nin ardından Osmanlı Devleti içerisinde garpçılık fikriyatı doruk noktasına gelmişse de bu fikri benimseyenler arasında bazı ihtilaflar oluşmuştur. Bir tarafta Batı'da hâkim olan düşüncelerin 'gülü ve dikeniyle' alınmasını arzulayan Abdullah Cevdet gibi tam garpçılığı savunanlar bulunurken; diğer tarafta ise yerli değerlerin korunup, ağırlıklı olarak Batı tekniğinin alınmasını savunan Celal Nuri gibi Osmanlı düşünürleri yer almıştır.[9] Pozitivizmin Osmanlı düşünce ve bilim dünyasına girişinde tanıklık ettiğimiz 'tam garpçılık' ve 'kısmı garpçılık' anlayışlarında sembol olan bu iki düşünürün yaklaşımları, müzik teorisi konusunda Öztürk tarafından açıklanan iki temel yönelimde de kendini açık biçimde göstermektedir: "Rauf Yekta-Ataullah Dede-Celâleddin Dede etrafında gelişen modernleştirici müdahalenin, tüm pozitivist yönelimine rağmen kısmî bir Garplılaşmaya dayalı ve evrime yatkın olduğu görülmektedir. Buna karşılık, Sadeddin Arel ve Suphi Ezgi'nin temsil ettiği modernleşmenin, doğrudan küllî Garplılaşmaya

[4] Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Hece Yayınları, 2002), 295.
[5] Hans Freyer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1977), 34.
[6] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 707.
[7] Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi: Dört Bin Yıllık Düşünce, Sanat ve Bilim Tarihinin Klasik Yapıtları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 283.
[8] Kostas Gavroğlu, *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 34.
[9] Hasan Yenilmez, "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiyeleri Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 30.

tekabül ettiği bir gerçektir".[10] Bu açıklamalardan da görüleceği üzere İmparatorluk ve Cumhuriyet açısından çöküş ve kuruluş yıllarına yayılan bu süreç içerisinde 'müzik teorisi', tefekkürü barındıran bir 'theoria' ya da nazarî bir faaliyetten ziyade modern anlamda teoriye karşılık gelen 'kuram' kavramı altında kural koyucu nitelikte bir kurallar düzeni ve kurallaştırıcı bir alan olarak kavranmaktadır.[11] Süreç içerisinde teori çalışmalarının öncü isimlerinden biri olan Rauf Yekta'nın Osmanlı dünyasında 'nazarî' bir anlayışla kaleme alınan edvâr ve risaleleri, içerdikleri sembol ve ezoterik ifadeler nedeniyle 'akıl dışı', 'çürük fikirler' ve 'hurufat' olarak görmesi pozitivist eğilimlerin dikkat çekici sonuçlarından birini doğurmaktadır; Öztürk'ün ifadeleriyle "gerçekte antik dönemlerden beri 'kainat' ve 'hareket' esaslı farklı paradigmalara işaret eden bu metinleri hurafe olarak nitelemesi, Yekta'nın kazandığı ve benimsediği bilimsel kavrayışın doğurduğu tek boyutluluk yanında sebep olduğu körleme bakımlarından önemli bir gösterge oluşturmaktadır".[12] Söz konusu tek boyutlu bilimsel kavrayış, insanın etrafında mevcut olan metafizik gizemi, başka bir ifadeyle kozmolojik ve ontolojik tartışmalar dahilinde 'Tanrı-Âlem-İnsan' arasındaki ilişkiyi konu edinen spekülatif teori geleneğinin bilimsel çalışmalara konu edilmeye değer görülmemesine yol açmıştır. Sosyal ve kültür bilimleri alanında yorumlayıcı yaklaşımın yeniden egemen olmaya başlamasıyla birlikte pozitif bilgi inşası ve bilginin sadece deney ve gözleme dayalı pozitivist kalıplarda üretilebilmesi düşüncesi yerini insana ya da topluma dair karmaşık yapılara, kültürel anlamların çeşitliliğine ve değişkenliğine odaklanan, sınırları insan bilimlerinin karakterine uygun ilkelerle belirlenmiş yeni bilgi üretme ve anlama modellerine bırakmıştır. Bu bağlamda Türk müziği teorisi alanında sorgulamaya ve yorumlamaya dönük eğilimler ise ancak 90'lı yılların ortalarında ve kurumsallıktan ziyede bireysel çabalarla ortaya çıkmış; nihayetinde çürük ve hurafe olarak görülen edvâr ve risaleler, gerek kadim toplum ve kültürleri anlama gerekse Türk müziği teorisinin tarihsel süreçteki epistemolojik yönünü tayin edebilme açısından artık merak uyandırıcı bir konuma ulaşmış ve böylece ezoterik ve sembolik düşünce geleneği izleğindeki bu eserler üzerinde

[10] Okan Murat Öztürk, "Türk Müziğinde Yekta, Ezgi ve Arel Teorilerinin Pozitivist İnşası: Kısa Fakat Eleştirel Bir Tarihçe", *Eurasian Journal of Music and Dance* 16 (2020): 199.
[11] Öztürk, "Türk Müzikolojisinin Evrimci ve Pozitivist Temelleri: Rauf Yekta'dan Günümüze Eleştirel Bir Bakış", 76.
[12] Öztürk, "Türk Müzikolojisinin Evrimci ve Pozitivist Temelleri: Rauf Yekta'dan Günümüze Eleştirel Bir Bakış", 78.

bilimsel çalışma gerçekleştirmeye gayret edilmiştir. Bu süreçte Gültekin Oransay'dan Yalçın Tura'ya, Eugenia Popescu-Judetz'ten, Süreyya Agayeva ve Recep Uslu'ya, Şehvar Beşiroğlu'dan Nilgün Doğrusöz'e, Okan Murat Öztürk'ten Cenk Güray'a pek çok bilim insanının özgün çalışmaları neticesinde nazarî anlayışla kaleme alınan eserler üzerindeki tozlar kalkmış, bilimsel çalışmaların yolu artık tamamen açılmıştır. Bu çalışma ise söz konusu süreçteki kazanımlar sonucunda tespit edilen sembolik anlam ağına sahip nazarî modellerin düşünsel dayanağı konumundaki, Orta Çağ düşüncesini tamamiyle etkisi altına alan Yeni Platonculuk felsefesine ve bu felsefi yönelimle geliştirilen müzik kavrayışının müzik teorisindeki konumlanışına odaklanmaktadır.

Varsayım, Kapsam ve Sınırlılılar

Osmanlı dönemi Türk müziği nazarîye örnekleri üzerinde yapılan Yeni Platoncu okumada, bu öğretiye ait temaların meydana getirdiği bir Yeni Platonculuk deseni çizilmiştir. Bu bağlamda, düşünce dünyası içerisinde geniş bir coğrafyada etkinliğini sürdürmüş olan ve farkı dönemlerde farklı paradigmalar ışığında yeniden yorumlanan bu öğretinin, bir çağ ile sınırlandırılamayacağı veya zamansal ve mekânsal bazı kısıtlamaların uygulanamayacağı açıktır. Ancak günümüzdeki yapılan bazı akademik çalışmalarda açıkça görülmektedir ki Yeni Platoculuk, bilgi üretme modeli ve toplumsal yapısına göre farklılık gösteren çevrelerde -bu yapıyı Doğu düşünce geleneğinde tevarüs eden, kendine has özelliklere sahip ezoterik, mistik ve okült anlayışın egemen olduğu toplum yapısı olarak düşünebiliriz- değişik yönleriyle yorumlanmıştır. Bunun sonucunda, Suriye okulu ve onu çevreleyen coğrafyada geliştirilen düşünceler Doğu Yeni Platonculuğu; İskenderiye -son dönemi-, Atina ve Roma çizgisinde geliştirilen düşünceler Batı Yeni Platonculuğu olarak adlandırılmıştır. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere farklı yönelimler, farklı okullaşmaları oluşturmaktadır; bu durum da gerek ontoloji gerekse kozmoloji konularında farklı söylemler geliştirilmesine sebep olmuştur. Ancak araştırma süresince bu öğretiye ait olduğu tespit edilen tüm unsurlar, genel bir Yeni Platonculuk deseni içerisinde verilmiş olup, söz konusu farklı yorumlar ise ayrıca değerlendirilmiştir ve bu durum, çalışmanın temel kabullerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca çalışmada, akademik bir sorumluluk gereği, örneklem dâhilinde tutulan eserlerin asıl nüshaları kullanılmıştır. Ancak asıl nüshalara

ulaşılamaması durumunda, istinsah edilmiş olan nüshalar kullanılmış olup; bu nüshaların içeriklerinde otantisite-orjinallik kaygısı güdülmemiş ve aslını temsil niteliğinde olduğu varsayılmıştır.

Çalışma kapsamında, Yeni Platonculuk öğretisinin, Türk müziği nazarî anlayışındaki yansımalarının tespit edildiği eserler, konu bütünlüğü içerisinde derinlemesine bir çalışma yapabilmek amacıyla, 'Yeni Platoncu düşüncenin etkilediği Türk müziği nazarî kaynakları'nın oluşturduğu evren içerisinde değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Evrenin aynı zamanda örneklemi oluşturduğu çalışmada temel prensip, olasılığı ortadan kaldırmak ve önceden belirlenen ölçütler kapsamında konu hakkında belirgin içeriğe sahip olan tüm kaynaklara yönelmektir. Kapsamlı bir literatür taraması sonucunda tespit edilen kaynaklar çalışmanın sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi amacıyla, akademik bir çalışmaya konu olan nazarî eserlerle sınırlandırılacaktır. Bu doğrultuda, çalışmada incelenen nazarî kaynaklar şu şekildedir:

Tablo 1-1 Çalışmada incelenen Yeni Platoncu düşüncenin etkilediği Türk müziği nazarî kaynakları

Yazar	Eser
Yusuf bin Nizâmeddin Kırşehrî	Kırşehrî Edvârı [Risâle-i Mûsikî]
Ahmedoğlu Şükrullah	Şükrullah Risalesi (Edvâr-ı mûsikî)
Bedri Dilşâd	Muradnâme
Hızır bin Abdullah	Kitabü'l-Edvâr
Lâdikli Mehmed Çelebi	Zeynü'l-elhân
Yusuf bin Nizâmeddin Kırşehrî	Risâle-i Mûsikî
Seydî	el-Matlâ
Yazarı Bilinmemektedir	Ruhperver
Nâyî Osman Dede	Rabt-ı Tabîrât-ı Mûsikî
Tanbûrî Küçük Artin	Mûsikî Edvârı
Mustafa Kevserî	Kevserî Mecmuası
Kemânî Hızır Ağa	Hızır Ağa Edvârı
Mehmed Hafîd Efendi	ed-Dürer adlı eserin 'mûsikî' maddesi
Haşim Bey	Haşim Bey Mecmuası

Araştırma Modeli, Veri Toplama Teknikleri ve Verilerin Yorumlanması

Nitel araştırma desenlerinden 'Tarihsel Araştırma'nın bir kolu olan 'İlişkisel Tarih Araştırması', bir yandan kültür çözümlemesine diğer bir yandan söylem analizine imkân vermesiyle çalışmanın temel modelini oluşturmaktadır. 'İlişkisel Tarih Araştırması'nda araştırmacı, geniş olaylar, eylemler, semboller ve kelimeler

dizisinden toplumsal yaşamın belirli yönlerini araştırır ve onlara odaklanır.[13] Araştırma süresince önemli göstergeler ve bağlamı destekler nitelikte kanıtlar elde eder. Yorumlayıcı yapıya benzer bir şekilde, elde ettiği verilerle, inceleme konusu arasında kurulacak analojilerle araştırmasını güçlendirmeye çalışır. Genel olarak bakıldığında 'İlişkisel Tarih Araştırması'da toplumsal dönüşümlerin nasıl gerçekleştiği, toplumların geçmişteki ortak özelliklerinin neler olduğu, geçmişte yaşayan toplumlardaki devrimlerin ve değişimlerin neden birbirine benzediği ya da ayrıştığı, toplumlar arası kültürel değişimlerin nasıl yaşandığı gibi konular araştırılmaya çalışılır.[14] Çalışmanın konu ve kapsam bakımından tarihsel bir araştırma olması, kapsamlı bir literatür taramasına yönlendirmiştir. Tez merkezi, kütüphane arşivi ve veri tabanları, akademik indeksler, üniversite ve devlet arşivleri gibi resmî kurumlar aracılığıyla yapılan literatür taraması sonucunda birincil, ikincil ve resmi kaynaklara ulaşılmış, böylece derinlemesine bir araştırma yapmanın ön koşulu sağlanmıştır. Ayrıca çalışmanın kapsamı gereği, araştırma sırasında, aslı Arapça, Farsça, Latince ve Grekçe olan eserlerin, tercüme edilmiş metinleri üzerinden inceleme yapılması gerekmiştir. Bu bağlamda, metin içerisinde verilen bazı içeriklerde metnin asıl dilinde uzmanlaşmış kişilere danışılarak, ilgili kısımların aydınlığa kavuşturulması sağlanmıştır.

Çalışma temelde üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, çalışmada örneklem dahilinde incelenen eserlerde yer alan sembolik anlam ağının düşünsel anlamda kaynağı olan Yeni Platonculuk felsefesi etraflıca değerlendirilmiş ve bu ezoterik, hermetik içerikli bilginin kozmolojik ve ontolojik tartışmalar dahilinde 'Tanrı-Âlem-İnsan' arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiler ağında insanın konumlanışını anlamlandırmaya çalışan spekülatif müzik teorisine ilk kez nasıl konu edildiği açıklanmıştır. Bu anlamda geniş bir literatür taraması yapılarak Yeni Platonculuğun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenler tespit edilmeye çalışılmış, bunun sonucuda III. yüzyıl Roma İmparatorluğu dönemi ve bu dönemin sosyo-kültürel ortamı tartışıldıktan sonra Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinden yola çıkarak; bir, nous ve ruh'un oluşturduğu varlık alanlarını konu edinen üç hipostaz ve taşma-temaşa

[13] W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2014).
[14] Sait Gürbüz ve Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Felsefe-Yöntem-Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 113.

döngüsüyle özgün bir anlatıya sahip sudûr öğretisi gibi Yeni Platoncu öğretinin öne çıkan unsurları tüm detaylarıyla açıklanmıştır. Ardından, Öztürk'ün hassasiyetle ileri sürdüğü modern anlamıyla teoriyi konu edinen 'kuram' ile 'theoria' anlayışı arasındaki kavramsal farklılıkların anlaşılır hale gelmesi amacıyla 'theoria' faaliyeti üzerinde durulmuş, bu faaliyetin müzik teorisi geleneği içindeki konumu tartışılarak teorisyenin bilgi alanına değinilmiştir. Tüm bu bilgilerle birlikte, nihayetinde Yeni Platoncu müzik kavrayışı açıklanmış ve bu kavrayışı model alan teorik eserlerde öne çıkan temalar etraflıca örneklendirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise tarihsel olaylar, eylemler, söylemler ve semboller üzerinden yapılan okumalar sonucunda İslam toplumunun felsefî dönüşümlerin nasıl gerçekleştiği, Yunanî bilgiyle birlikte toplumlar arası kültürel değişimlerin nasıl yaşandığı ve bu bilginin nasıl bir epistemolojik yapı içerisinde aktarıldığı gibi konular 'İlişkisel Tarih Araştırması' modeli bağlamında araştırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda, öncelikli olarak Yunanî bilginin çeviri çalışmaları aracılığıyla İslam dünyasına aktarımı ele alınmış, söz konusu bilgi aktarımında kendine özel bir söylem alanı bulan Yeni Platoncuğun Kindî, Farabî, İbn Sinâ, İhvân-ı Safâ, Muhyiddîn ibn el-Arabî ve Suhreverdî gibi düşünürler ve düşünce grupları üzerinde yapılan okumalarla İslam düşüncesinde nasıl yorumlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonrasında Osmanlı epistemik cemaatlerinin bilgi üretme ve açıklama modelleri değerlendirilerek, Osmanlı epistemesinin genel hatları gözler önüne serilmiştir. Bu epistemolojik ortam dahilinde süreç içinde gerçekleşen paradigma değişimlerinden etkilenen müzik teorisi alanında farklı bilme ve açıklama tarzlarının temsil edildiği nazarî modeller öne çıkan özellikleriyle birlikte açıklanmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise amaçlı örnekleme ile tespit edilen nazarî kaynaklardaki Yeni Platoncu temalar hermeneutik bir çabayla değerlendirilmiştir. Bu çaba dahilinde söz konusu metinlerin epistemolojik dayanağına temas edilmiş, bunun yanında tespit edilen kaynaklarda yer alan kürelerin müziği, sudûr nazariyesi, hermetik bilgi geleneği ve sır kültürü, mikrokozmos-makrokozmos ilişkisi, dört asıl-dört unsur anlayışı gibi Yeni Platoncu sembolik ifadelerle oluşan semiyosfer gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

"Homo Sum: Nihil humani a me alienum puto."[15]
-Ben bir insanım: insana dair hiçbir şey bana yabancı değildir-
P. Terentius

İnsanın, varoluşu, kozmik logosu ve hakikati anlamlı bir şekilde açıklayabilme-yorumlayabilme çabası ya da arzusu, düşünce serüveninin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu çabayla birlikte geliştirdiği düşünsel önermeler, insanın karşılaştığı zorluklarda ona yol bulmasını sağlamış, yeni bir çıkmaza girildiğinde ise farklı yöntem ve teknikler geliştirebilme konusunda bir sağduyu kazandırmıştır. Kadim dönemlerden beri en yüksek erek olarak görülen insanın 'kendini bilme' arayışı, kozmogoni temelli bir ontoloji ve kozmolojiyle bezenmiş ilk mitolojik açıklamaları beraberinde getirmiştir.[16] Mitik anlatılar, kaosu kozmosa çevirerek insanın en temel ihtiyaçlarından biri olan güvenlik ihtiyacına cevap vermiş, ilk kozmoloji fikrinin, dünya ve içindekiler arasındaki ilişkilerin ve ilk dünya resminin öğrenilmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki söz konusu mitler aracılığıyla insan, "yeryüzündeki hayatını göklerle, fâni dünyasını sonsuzlukla, geçici anlarını değerle doldurmuş ve mutlak ile göreli, bilinç dışı ile bilinç arasında bağ kurabilmiştir".[17] Bunun yanında nesnelerin yapısının, neden sonuç ilişkilerinin, sınıflamanın, şifacılık ve büyünün söz konusu mitik unsurlarla açıklanmış olması, logosun mitosta içkin olduğunun bir göstergesidir. Antik dönemde felsefi düşünceyle birlikte anlama ve açıklama çabalarının öncelikli hedefi mitostan ziyade 'logos' üzerine olmuştur. Herakleitos için düzenin özünü kapsayan ve kozmik bir süreç olan logos, bir yandan da yaşam ilkesi olan ruhu ifade etmekteydi.[18] Herakleitos düşüncesinde, kozmik bir uyuma sahip olan düzen, doğaya, insana ve bilince ait olan her şeyde mevcuttur; bu yönüyle 'harmonia', ancak özel bir bilme faaliyeti ile açıklanabilecektir.

---

[15] Romalı komedya ozanı Publius Terentius'un (İ.Ö. 184?- 159), insan yaşamının tüm yönleriyle resmedildiği Heautontimorumenos -Kendinin Celladı- adlı komedyasının ilk perdesinde kullandığı bu söz, St. Augustine'den Cicero'ya ve Karl Marx'a kadar defalarca sorgulanmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkn Henry Thomas Riley, *The Comedies of Terence* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1872), 139..
[16] Mona Ahmet Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu" (Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019), 8.
[17] Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu", 81.
[18] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 553.

İlk Çağ'da bilme, "… nesnenin özünü ve mahiyetini, ilk sebep ve prensiplerini bilmektir. İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanında bilmek, bu ilkeleri ve nedenleri anlamaktır".[19] İşte İlkçağ'da söz konusu ilkelere ve nedenlere ulaşmada yürütülen theoria etkinliği, aynı zamada çağın bilgi teorisinin öne çıkan yönünü oluşturmaktadır. Felsefenin araladığı kapıyla birlikte, bu fikre sahip Yunan düşünürleri de bir yandan nesnenin özü, ilk sebep ve prensipler gibi esas soruyu oluşturan konuları sorgulayabilmek, diğer bir yandan uyum ve düzen fikrini anlayabilmek ya da açıklayabilmek için doğanın bizzat kendisini araştırmışlar, böylece mitsel düşünceden rasyonel düşünceye geçişin ilk somut adımlarını atmışlardır. Orta Çağ'da ise Roma İmparatorluğu'nun çöküşü sonrasında bir kargaşa iklimi süregelmiş ve bu dönemde oldukça popülerleşen teoloji çalışmaları, düşünürlere kutsal kitaplar üzerinden bir anlama ruhsatı vermiştir. Bu anlama çabasında hakikat bilgisini içeren kutsal metinler ile Platon ve Aristoteles'in söylemlerinin uzlaştırılması asıl amaç hâline gelmiştir.[20] Özellikle Batı düşüncesini sonraki dönemlerde şekillendirecek olan, 'Patristik'[21] ve 'Skolastik'[22] olarak adlandırılan iki ana dönem göze çarpmaktadır. Bu dönemdeki sınırlı düşünce modeli, modern düşüncenin ilk basamaklarından 'Rönesans'a kadar sürecektir. Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte bilginin, iktidarın (kilise) tekelinden çıkması, artık yeni söylem ve paradigmalar geliştirilebilmesine olanak sağlamış; bu kazanımlarla, doğa bilimleri ve özellikle insan bilimleri alanında metodolojik olarak belirli bir olgunluk seviyesine ulaşılmıştır.

Devam eden süreçte ise asırlardır hâkim olan özne, yani tanrı-özne düşüncesinin yanına artık insan-öznenin de konulması ve gerçek bilgiye ancak deney ve gözlemle ulaşılabileceği düşüncesi, epistemolojik bir kırılmanın yaşanmasına neden olmuştur. Bu kırılma neticesinde insan-özne, bilim ve felsefe sahnesinde daha etkin bir rol

---

[19] Milay Köktürk, "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2001), 2.

[20] Bryan Magee, *The History of Philosophy* (Dorling Kindersley Publishers, 1998), 54.

[21] Patristik dönem, erken dönem Hıristiyanlık dininin Helenistik felsefeyle (özellikle Yeni Platonculuk) birleşimi ile sonuçlanacaktır. Bu bir felsefe olmaktan çok tanrıbilimdir. Bkn Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, c. 1 (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000), 236.

[22] Skolastik dönem, Hıristiyan temeli üzerinde bir yaşam ve dünya kuramı oluşturacaktır. Skolastik felsefe adı verilen bu düşünce, kilise tarafından formülleştirilen Hıristiyan dogmalar üzerinde öğretisel yargılarda bulunmaktadır. Kilisenin baskısı, felsefenin dinin hizmetinde ve onu doğrular nitelikte olmasını gerekli kılmış, düşünce sınırları kutsal metinlerle çevrelenmiştir.Bkn Thilly, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, 1:239.

oynamaya başlamış ve geçmiş dönemin paradigmaları ise artık karanlık dönem ürünü olarak adlandırılmıştır. Ampirik düşünce ve buna bağlı olarak genelleyebilme özelliği, anlama ve açıklamanın yegâne ilkesi olarak belirtilmiştir. Gelişen pozitif bilim anlayışı ile 'nasıl' sorusu, probleme yöneltilen esas soru olurken, verilen cevapların nesnel ve deneysel gözleme dayalı bir çizgide olması zorunlu bir hal almıştır. Söz konusu pozitivist düşüncenin oluşumu için bir süreçten bahsedebiliriz; öyle ki XVII. yüzyılda Bacon, Galilée ve Descartes'ın kural, keşif ve düşüneleri ile pozitif felsefe anlayışı yayılmaya başlamış, Hobbes, Locke, Newton, Leibniz, Berkeley, Hume, D'Alembert, Cabanis, Saint-Simon ve Fourrier gibi filozofların çeşitli katkılarıyla gelişen bu düşünce yapısı Auguste Comte ile birlikte genel hatları belirlenerek son şeklini almıştır.[23] Tek geçerli bilginin bilimsel bilgi olduğu, bu bilginin gerçek olayların eksiksiz ve ayrıntılı incelenmesiyle elde edilebileceği ve felsefenin amacının bu bilimsel bilgiyi çözümlemek olduğu inancı pozitivizmin temel niteliklerindendir.[24] Freyer'e göre "Felsefi Pozitivizm esas itibariyle düşüncenin metafizik kayıtlarından ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamiyle kurtulması; bilgi işlerinin ampirik ilimler, bilhassa tabiat ilimleri örneğine göre normlaştırılması demektir"[25]. Bu açıdan bakıldığında Pozitivizm, söz konusu normlarıyla birlikte geleneksel felsefenin metafiziksel soyutlamalarına ve İlk çağ ile Orta Çağ metodolojisinin empirik gerçekliğinin dışına çıkmakta,[26] negatif yani kök anlamıyla yıkıcı olarak gördüğü metafizik ve din gibi konuların karşısında yapıcı ya da pozitif konumda bulunmaktadır;[27] öyle ki Comte'a göre insan, ancak fiziksel olayların doğaüstü güçlerden kaynaklandığına inandıkları dinî evre ve doğaüstü güçlerin soyut kavramlarla yer değiştirdiği metafizik evreden geçtikten sonra bu pozitif evreye ulaşabilecektir.[28] Doğa bilimlerindeki hızlı gelişme, toplumun da doğa bilimsel yöntemlerle incelenmesini amaçlayan bir toplum bilim yani sosyoloji kurma çabasını tetiklemiştir. Böylece meydana gelecek sosyoloji, toplumla parçalı olarak uğraşan ekonomi, hukuk, siyasal bilimler gibi disiplinler için baz oluşturacak temel bilim

[23] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 295.
[24] Gavroğlu, *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, 33.
[25] Freyer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, 34.
[26] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 707.
[27] Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi: Dört Bin Yıllık Düşünce, Sanat ve Bilim Tarihinin Klasik Yapıtları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, 283.
[28] Gavroğlu, *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, 34.

olacaktır.[29] Comte'un da tüm çabası böyle bir temel bilimi oluşturmaktır; bu temel bilim ise tüm toplumsal olayların bağlı olduğu genel yasaların pozitif olarak araştırıldığı bir bilim olarak, doğa bilimlerinin sahip olduğu empirik yöntemlerle hareket eden genel ve ansiklopedik bir niteliğe sahip olacaktır.[30] Elbette Comte'un bu çabası bir kısım tarafından desteklenmiş olsa da sosyal teorinin pozitivist inşası eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Söz konusu eleştirilerin temelinde yatan sebeplerden biri olan nicelleştirme zorunluluğunu Özlem şu şekilde özetlemektedir:

> "Yasa bilimleri olarak doğa bilimlerinde, nicelleştirmenin, doğa bilimini doğa bilimi kılan, onun matematiksel doğa bilimi olarak çalışmasını sağlayan bir temel işleve sahip olduğu açıktır … Kültür bilimlerine bakıldığında, bu bilimlerde nicelleştirmenin ancak gözlem aşamasında ve o da bazı istatistiksel veriler elde etmekle sınırlı bir işlevi olduğu görülür; çünkü bu bilimlerde nedensellik, doğa bilimlerinde olduğu gibi, yasalar ile olgular arasında matematiksel yoldan ifade edilebilecek bir neden-etki, bir yasa-olgu ilişkisi olarak değil, hepsi de simgesel nitelikte olan değerler, değer sistemleri, ideolojiler, dünya görüşleri, hukuksal, ahlaksal, politik vb. inançlar ile insan eylemleri arasındaki bir simge-eylem, bir değer-eylem ilişkisi olarak kurulur ki; bu simgeler, bu değerler, sayım ve ölçme teknikleriyle nicelleştirilemezler"[31]

Herder ise gerçeklik alanına dikkat çekmektedir. Ona göre doğal gerçeklik ile toplusal ya da kültürel gerçeklik ayrı yerlerde konumlanmakta, farklı bir oluşma ve süreçleşme göstermektedir. Bu sebeple bu gerçeklik alanını kendi nitelikleri bağlamında özel yöntemlerle ele alacak başka bilimsel kavrayışlara ihtiyaç vardır. Pozitivizt anlayış, toplumsal ya da kültürel gerçeklikte de bir yasa arayışı içerisindedir, ancak doğa bilimsel kaygıyla ortaya çıkan söz konusu arayış, kendine özgü süreçler ve anlamlar barındıran insan bilimleri alanında eleştirilen bir arayıştır; başka bir ifadeyle doğa bilimsel kavrayışla ortaya çıkan ve doğal gerçeklik için uygun olan bu yasa kavramı, toplumsal alan için uygun değildir. Toplumsal ya da kütlürel alanda insan, anlam içinde konumlanmaktadır; olguları yapan, insanın amaçlı eylemleri ve bu eylemler doğrultusundaki düzenlemeleridir.[32] Teorik akla dayanarak bu alandaki her olguyu, doğa bilimsel kavrayışın gerektiği şekilde genellik-yasalılık içinde görmek ya da bir anlamda bu alanı zorunluluk tasarımı altında ele almak, insan eylemlerinin

---

[29] Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008), 35.
[30] Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 36.
[31] Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2013), 43.
[32] Köktürk, "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar", 18.

nedenini anlama ve açıklama noktasında kısıtlı bir hareket alanı sunmaktadır. Bunun nedeni ise Köktürk'ün de ifadelerinde vurgulanan neden-sonuç ilişkisinde saklıdır:

> "Kültür bilimlerinin konusu doğal olgular değil, yapay olgulardır; doğa bilimcinin anladığı anlamda olgular dünyası, doğal gerçeklik dünyası değil, insanlar tarafından meydana getirilmiş yapay bir dünyadır … Doğa bilimi için uygun olan pozitivist bilme tarzı sosyal gerçekliğe uygulandığında, bu gerçeklik alanı hakkında kısıtlı bilgi verir. Bu sebeple başka bir bilme tarzına ihtiyaç duyarız. Çünkü sosyal gerçeklik alanının neden-sonuç ilişkisi ile bunların yapısı ve doğadaki neden-sonuç ilişkisi ile yapısı aynı değildir".[33]

Gerek Köktürk'ün gerekse Özlem'in açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Doğa bilimlerinin gittikçe artan epistemik egemenliği, insan bilimleri alanını metodolojik bir çıkmaza sokmuştur; öyle ki mevcut pozitif düşünce, insani yönelim ve motifleri bir tarafa bırakarak, araştırmanın sadece gözlem ve deneyle elde edilebilecek olgular üzerinden yürütülmesini esas almaktadır. Dolayısıyla insana ya da topluma dair karmaşık yapılara, kültürel anlamların çeşitliliğine ve değişkenliğine odaklanan, insan bilimlerinin karakterine uygun bir araştırma modeli ihtiyacı hissedilmiştir. Bu süreçte ise anlama ve kavramayı ilke edinen 'Hermeneutik' düşünce, pozitivist düşüncenin karşısında duran insan bilimi araştırmacıları için, başvurulan güçlü bir bilgi üretme modelini oluşturmaktadır.

Yunanca bir fiil olan -yüzeysel bir şekilde yorumlamak olarak tercüme edilen- 'hermêneuein'den ve isim hali 'hermênia'dan gelen Hermeneutik kavramı, tarih boyunca anlam değişikliklerine uğramasına rağmen, kök anlamıyla olan ilişkisini ezoterik bir yapıda da olsa sürdürmüştür. Gizemli ve antik bir kent olan Delphi tapınağının rahibini işaret eden 'hermêios' kavramıyla ilişkilendirilen 'hermeneutik'in, ayrıca Hermes'e dayandırılması bu ezoterik kavrayış bakımından dikkat çekicidir. Öyle ki Hermes, tanrılardan aldığı mesajları, ölümlülere anlayabilecekleri şekilde kendi yorumlarını da katarak açıklayıcı bir şekilde iletir. Böylece başlangıçta anlaşılamayan mesajlar Hermes ile anlaşılır bir hale gelmiş olmaktadır. Felsefeyi bir yorum olarak gören Heidegger'in de hermeneutiği Hermesle ilişkilendirmesi önem teşkil etmektedir; "Hermes kaderin mesajını getirmektedir, 'hermêneuein' ise mesaj yüklü bir şeyi mesajın yerine konabilecek derecede

[33] Köktürk, "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar", 14.

açıklamaktır".[34] 'Anlaşılır hale getirerek açıklama' amacını taşıyan hermeneutik teriminin, Greklerde kültürel bir kullanım alanı da vardır; buna göre hermeneutik, eski ile yeni değerleri uyuşturma çabasının bir ürünü olmasının yanı sıra toplumsal iletişimin de anahtarı olarak görülmektedir.[35] Halil İnalcık'ın ifadesiyle tekrar edecek olursak hermeneutik, "bir başka kültüre ait bir metin/düşünceyi, yaşanılan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma/çevirme sanatıdır".[36] Bu bağlamda yapılacak açıklama ve yorum faaliyetlerinde hangi yöntemin kullanılacağı, hangi amaçla ilerleneceği ve yürütülecek çalışmaların kapsamı noktasında ortaya çıkan tartışmalar sonucunda hermeneutik anlayışında köklü değişim ve dönüşümlerin yaşandığı görülmektedir. Söz konusu tartışmaları ise Tanrı kelamının anlamını belirlemek gibi bir uğraş harekete geçirmiştir.[37]

Hermeneutik, başlangıçta Homeros destanlarının, kutsal kitapların, antik dönem kehanetleri ve hermetik düşüncelerin yorumlarıyla ilgilenmiştir. Platon'da tanrıların sözlerini açıklayan bir sanat olan hermeneutik, Orta Çağ'da 'yorumlama sanatı' olarak görülmeye başlanmıştır. Aslında bu erken dönemde [rönesansa kadar], hermeneutiğe bir yardımcı bilim olarak genellikle metinlerdeki karanlık yerlerin yorumu için başvurulmuş, daha sonra her bilim dalı kendi hermeneutiğini oluşturmaya başlamıştır.[38] Patristik dönemde tümüyle teolojik bir hermeneutik öne çıkarken, devamında felsefi ya da filolojik hermeneutik ve hukukî hermeneutik ortaya çıkmıştır.[39] Rönesans düşüncesinin etkinliği ile birlikte Luther, birbirinden kopuk, parça parça ve tamamlanmamış halde duran hermeneutik bilgisini, sistematik bir hermeneutik anlayış çerçevesine oturtmuştur.[40] Hermeneutiğin anlam tartışmalarıyla birlikte felsefi bir problem haline gelmesi her ne kadar XIX. yüzyılda Schleiermacher ve Diltey'la başlamış olsa da hermeneutiğin kavramsal alanının genişlemesi Heidegger ile birlikte gerçekleşmiştir.

Schleiermacher, hermeneutik hakkındaki görüşlerini genel hermeneutik adı altında iletmektedir. Kendisinden önceki ortaya çıkan hermeneutik tipolojilerin yaptığı

---

[34] Richard Palmer, *Hermenötik* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 40.
[35] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 8.
[36] Halil İnalcık, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu Batı Dergisi* 1, sy 20 (2002): 13.
[37] Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* (İstanbul: Can Yayınları, 2003), 13.
[38] Jean Grondin, "Hermeneutik", *Cogito Dergisi*, sy 89 (2017): 7.
[39] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 10.
[40] Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *FLSF Dergisi*, sy 4 (2007): 77.

ayrımı yok sayan Schleiermacher, söylemin anlaşılamaması durumuna dayandırdığı hermeneutiği,[41] sadece kutsal metinlerin yorumlanması ya da özel alanlarda sürdürülen bir uğraş olmaktan kurtararak onu genele yaymaya çalışmıştır. Bu durumu başka bir ifadeyle netleştirmeye çalışırsak; Schleiermacher, teolojik, felsefi ve hukukî hermenötiği birbiriyle kaynaştırarak, hermenötiğin epistemolojik değerlendirmelerde bir ölçüt olarak kullanılması gerektiğini öne sürmüş ve böylece onu, yöntemsel tartışmanın merkezine alınmasını sağlamıştır.[42] Bu anlayışta, dilin ön plana çıktığı ve yazılı eserlere bağımlı bir filolojik yorumlamanın sınırları ilkesel olarak aşılmak istenmiştir.[43] Schleiermacher'in konuşma ve insanların birbirini anlaması zemininde hermeneutiği temellendirmesi, onu daha işlevsel bir hale getirerek kullanım alanını genişletmiştir; böylece hermeneutik artık yalnızca teolojik bir yaklaşımdan ziyade tüm tarihsel tin bilimlerinin zemini haline gelmiştir.[44]

Dilthey ise Schleiermacher'in genel hermeneutik görüşünden hareketle sınırlarını tarihsellik ve yaşanmış tecrübelerin oluşturduğu hermeneutik bir anlayış geliştirmiştir.[45] Onun prensip olarak düşüncesinin merkezine aldığı esas konu insanın tarihsel dünyasıdır ve felsefi tasarımında bu dünyanın anlaşılmasını ve bilinmesini amaçlamıştır. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere anlama, Dilthey hermeneutiğinde önemli bir yer teşkil etmektedir; ona göre anlama bir bilme kavramıdır ve insan yaşamı ancak yaşam deneyimleri üzerinden anlaşılarak kavranabilir. Dilthey'da anlam, tinsel yaşam sürecindeki bütün ile parça arasındaki ilişkidir; anlama ise tinsel yaşamın ifadeleri ve işaretleri aracılığıyla kavranmasıdır.[46] Anlam, tarih tarafından belirlenmiş ve tutuklanmıştır. İnsanın kendini ve evreni bilmesi ancak hermeneutik sayesinde tarihsel konumunu yorumlamak yoluyla mümkün olacaktır.[47] Dilthey'ın bu açıklamaları göstermektedir ki yazıyla birlikte sabit forma bürünmüş yaşam ifadelerini anlamanın öğretisi de artık hermeneutik

---

[41] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism* (Cambridge University Press, 1998), 227.
[42] Fatih İbiş, "Hermenötik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış", *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy 11 (2012): 32.
[43] Hazarcan İdil Tufantoz, "Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği" (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2019), 6.
[44] Tufantoz, "Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği", 6.
[45] Palmer, *Hermenötik*, 177.
[46] Köktürk, "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar", 20.
[47] Köktürk, "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar", 21.

kapsamının içinde değerlendirilmektedir.[48] Van A. Harvey'in, Dilthey hermenötiği ile ilgili yaptığı tespitler konuyu daha açıklar niteliktedir:

> "Dilthey'in hermenötiği, kültürel bilimlerle tabii bilimlerin metotları arasındaki keskin bir ayrıma dayanır. Kültürel bilimlerin ayırdedici metodu 'anlama'dır (versthen), halbuki tabii bilimlerinki açıklamadır (erklarung). Tabii bilimci olayları evrensel kuralları koyarak açıklar; oysa tarihçi bu tür kuralları ne ortaya koyar ne de kullanır, daha ziyade insanların niyetlerini, amaçlarını, isteklerini ve karakter özelliklerini keşfederek, onların davranışlarını anlama yollarını araştırır."[49]

Genel olarak bakıldığında, Schleirmacher ve özellikle Dilthey'ın geliştirdiği hermenötik anlayışıyla, normatif anlam arka planda bırakılmış, böylece tarihselciliğin yolu açılmıştır.

Martin Heidegger'in hermeneutik üzerine yaptığı çalışmalarda 'anlama' kavramının derinlemesine irdelendiği görülmektedir. Bu aşamada her şey felsefi temel üzerine inşa edilmiştir. Ona göre felsefe, varlığın anlaşılmasıdır ve 'anlama' hem felsefenin hem de varlığın özüdür.[50] Anlamayı sadece zihinsel değil aynı zamanda ontolojik bir aşama olarak ele alan Heidegger, böylelikle anlama problemini yeni bir kurgu içinde sunmakta, Dilthey'ın önüne geçerek her türden anlamanın kastî ve tarihsel olduğunu vurgulamaktadır.[51] Hans-Georg Gadamer'in de 'anlama' kavramını tanımlamadaki hareket noktası aslında Heidegger ile aynıdır, yani felsefi derinliğe sahiptir; ancak onu konumlandırdığı yer farklıdır. Ona göre anlama, insanın tecrübesiyle şekillenen, tarihsel ve kültürel dünyanın bir parçasıdır. Kökensel olarak anlama peşinde olan insanın varoluşu bir diyalog içinde doğmadır, dolayısıyla bir deneyim ifadesidir.[52] Bu açıdan değerlendirildiğinde Gadamer hermeneutiğinin temel özelliği, tinsel bilimlerin sahip oldukları metotların ötesinde taşıdıkları gerçeklikler ile bizim dünyaya ait tecrübelerimizi yakınlaştırma çabasıdır.[53] Gadamer'in geliştirmek istediği anlam teorisinin temelinde, diyalektiğe ve diyaloğa dayanan tarihsel ve kültürel bir yapı bulunmaktadır.

---

[48] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 110.
[49] Van A. Harvey, "Hermenötik", çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6, sy 6 (1994): 349.
[50] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Hermenötik ve Metin Yorumu", çev. Muhammed Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy 46 (2014): 252.
[51] Palmer, *Hermenötik*, 190.
[52] Ulaş Bilge, "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam: Paul Ricoeur'ün Hermenötik Projesi", *Dört Öge*, sy 17 (2020): 29.
[53] Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", 85.

Paul Ricoeur'ün hermeneutik anlayışında ise uzlaşmacı bir tavır saklıdır; o, birbirine karşıt teorileri kendi bakış açısıyla ele almış ve bu anlayışları uyumlu bir biçimde yorumlamaya çalışmıştır. Felsefesinin merkezine yaşamı ve insanı koyan Ricoeur, anlama ve açıklama diyalektiği üzerinden bir hermeneutik geliştirme çabası içinde olmuştur. Ona göre kendini anlama bir keşif sürecidir ve bu keşif ancak sembolleri, metaforları ve dilsel yaratımları yorumlama ile ortaya çıkacaktır.[54] Hermeneutiği, sembollerdeki gizli anlamı yorumlama ile açığa çıkarabilecek bir yaklaşım olarak tanımlayan Ricoeur,[55] insan eyleminin her zaman göstergelerle ifade edildiğini, kültürel gelenekler ve normlar ışığında yorumlandığı belirtmektedir. Buna ek olarak insan eylemi ham ve dolaysız bir gerçeklik değildir; o durmadan sembolize edilen ve yeniden sembolize edilen bir eylemdir.[56] Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ricoeur'de yorumlama faaliyeti insani eylemlerle ve dolayısıyla kültürel anlam ağlarıyla sıkı bir ilişki içindedir. Buradaki kültürel bağlam, C. Geertz ve C. Taylor'ın kültür ve anlam birlikteliğine yaptıkları göndermelerle daha anlaşılır bir hale gelecektir. Geertz, insanın kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan olduğu görüşüne inanarak, kültürü bu ağların kendisi biçiminde algıladığını ve bu nedenle kültüre dair yapılacak çalışmaların deneysel bir bilim değil, 'anlam arayan yorumsal bir bilim' olacağını ifade etmektedir.[57] Benzer bir yaklaşıma Taylor'da da şahit olmaktayız; "Anlama yetimizin kökleri, kendi öz tanımlamalarımızda yani ne olduğumuzdadır. Ne olduğumuza gelince, kendini yorumlayan ve kendini tanımlayan bir hayvanız. Her zaman kültürel bir dünya içinde ve 'kendi ördüğümüz bir signifikasyon ağının ortasındayız"[58] ifadelerini kullanan Taylor'ın ve Geertz'in bu söylemleri Hermeneutik yaklaşımını sembol ve metaforlar üzerinden inşa eden Ricoeur'ün çizmiş olduğu kültürel çerçeveyi anlamamıza yardımcı olacak niteliktedir. Bu tez çalışması sırasında gerçekleştirilen yorumlama faaliyetlerinin temel dayanağı olarak görülen Ricoeur hermeneutiğinin özünde yer alan sembol kavramı ve sembolik

[54] Tufantoz, "Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği", 12.
[55] Tufantoz, "Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği", 12.
[56] Richard Kearney, "Paul Ricoeur'le Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası", *Cogito: Paul Ricoeur*, sy 56 (2008): 147.
[57] Clifford Geertz, *Kültürlerin yorumlanması* (Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2010), 19.
[58] Paul Rabinow ve William Sullivan, ed., *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990), 5.

düşüncenin açıklanması, tez çalışmasının hangi epistemolojik çerçevede konumlandığını görebilmek açısından oldukça önem teşkil etmektedir.

İnsan söylemde bulunurken, varlığı ya da eylemleri ifade etmek için birtakım referanslara ihtiyaç duymaktadır. Bu doğrultuda sembolik yapılar ortaya çıkmakta, eylemler ve kültürel yaşam alanlarını oluşturan semiyosferler söz konusu sembollerle ifade edilmektedir. Derin ilişki ağlarıyla sınırsız söylem alanına imkân tanıyan bu düşünsel alan, sembollere çok anlamlı bir yapı kazandırmaktadır. Kültürel normlarla yüklü gerçek deneyim alanlarını kapsayan bu çok anlamlılık ise açık, görünür anlam ve ifadelerin yanı sıra gizil alanlara da sahiptir. Ricoeur, sembolün çok anlamlılığına dikkat çekerek onu saydam olmayan opak bir yapıda nitelendirmektedir;[59] bu yönüyle hermeneutik açısından sembollerin esas dikkat çeken yeri, açık ve görünür anlamların ardındaki derin ve gizli anlamlar ya da bilgilerdir. Guenon'a göre gizli anlamların yorumlanması, hakikat ve ilkelerin bilgisine ulaşılmasını sağlayacaktır; öyle ki gelenekselci bu bakışta insanlık, hakikatin bilgisini bu sembol ve mitlerle muhafaza ederek sonraki nesillere aktarmışlardır. Buradaki gizil anlam sembolleri yorumlamakla açığa çıkacaktır ve söz konusu geleneksel semboller ise dinî ya da profan olarak ayırmaksızın yaşamın her alanına yayılmış haldedir.[60]

Orta çağ düşünsel ve algısal mekanizması, gerçeklik üzerine bir düşünmeden ziyade kültürel geleneğin bir yorumudur. Eco'nun ifadeleriyle destekleyecek olursak; "Orta çağ insanı tam anlamıyla şeylerde Tanrı'ya ilişkin anlamlar, göndermeler, sezgisel gerçekler ve belirimlerle yüklü bir dünyada, sürekli olarak simgesel bir dille konuşan bir doğada yaşıyordu"[61]. Bu düşünsel ortam ise kökleri eskiye dayanan alegorik ve simgesel yorumlama çabasını tetiklemiş, geleneksel ve kutsal metinler üzerinde çalışma yapan düşünüler nazarında, bir anlamda görünen her şey 'aliud dicitur, aliud demonstratur'[62] ilkesine dayandırılmıştır. Dönem içinde Hermetik geleneği özümsemiş bu düşünce çevreleri tarafından metafizik simgeciliğin yanında

---

[59] Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1969), 15.
[60] Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu", 187.
[61] Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik* (İstanbul: Can Yayınları, 2020), 96.
[62] Yorumcu geleneğin temel ilkesi olan bu söz, 'Söylenen şeyin farklı, gösterilenin ya da anlamın farklı olması' anlamına gelmektedir. Bu ilkeyi bilhassa yazılı kaynaklar üzerinden değerlendirdiğimizde 'metnin her zaman söyler göründüğünden farklı bir şeyi ifade ettiği' anlayışına ulaşmış oluruz.Umberto Eco, *From the Tree to the Labyrinth* (London: Harvard University Press, 2014), 129.

bilhassa kozmik alegorizme doğru bir yönelimle, kozmosun bir etkiler ağı olarak görülmesi fikri yeniden alevlenmiştir; "Çeşitli yıldızların Tanrı ile ay altı dünya arasında ara güçler olduğu fikri evrensel sempati kanısını, yani kozmosun tüm parçalarının birbirine bağımlı olduğu ve karşılıklı olarak birbirini etkilediği, özellikle yıldızların eyleminin ay altı evrendeki olaylar üzerinde etkisi bulunduğu kanısını doğurmuştur".[63] Eco'nun bu açıklamalarından da anlaşılabileceği üzere sembolik düşünce mirasının temelinde hermetik semiosis yatmaktadır ve büyük ölçüde Yeni Platoncu yorum ve alegorilerle desteklenen bu semiosisin her alanında, evrensel sempatinin ilkeleri yer almaktadır; kısaca dünya, adeta tanrısal yayılmalardan meydana gelmektedir. Bu yaklaşımda her nesne bir gizi barındırmakta, o giz keşfedildiğinde yeni bir giz açığa çıkmakta ve bu aşamalı hareketle birlikte nihaî gize doğru ilerlenmektedir.[64] İşte hermetik düşünceyle birlikte tüm dünya sahnesi sembolik anlam ağlarıyla donatılmıştır; bu sembolizmin tanımlama prensibi ise işlevsellikten ziyade kozmostaki unsurlara olan benzerlik yönünde gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda evren, nesnelerin göstergeleri ve yansımalarıyla donatılmış büyük bir aynalı oda haline gelmekte,[65] kozmik ve metafizik imgelerle yeni bir semboller dünyası inşa olmaktadır. Bachelard'a göre bu sayede insan bilinci evrenle uyum sağlamaktadır; insan belirsizliklerle dolu olan kozmos içinde ancak bu tür bir sembolizm sayesinde uyum ve huzurla yaşama imkanına kavuşmaktadır.[66] Sonuç olarak sembol, insanı 'homosembolicus' olarak sembolik bir dünyanın içine yerleştirir, teofaniye kapı açar, onun evrenle arasındaki uyumunu sağlar ve kopmuş, düşmüş olanı yeniden bir araya getirir. Bu yaklaşımlar ise bizi tüm zihinsel işlemlerin sembol kavramı altında toplandığı Cassirer felsefesinin eşiğine getirmektedir.

Cassirer'in sembolik düşünce kavramına yaklaşımında kültür ve dünyayı bilme çabası belirleyici faktördür. Felsefesinde kurucu ve sentetik niteliğe sahip akıl, iki özelliğiyle daha önemlidir. Buna göre bir yandan dünyayı farklı şekillerde biçimlendiren akıl, aynı zamanda nesneye, kendi enerjisiyle oluşturduğu sembolik formlarda farklı düzeylerde yeni biçimler verir. Kültür dünyasını insan üretimlerinin tümü olarak gören Cassirer'e göre bilimsel ya da felsefi bilgi, dil, din, mitos gibi insan

---

[63] Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik*, 239.
[64] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 42-43.
[65] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 42.
[66] Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu", 38.

zihninin ürünü olan her şey söz konusu bu düşünsel alanın bir parçasıdır.[67] Genel bir çerçeve çizmek gerekirse Cassirer, insanın tüm zihinsel işlevlerini kuşatan bir kavram olarak 'sembol'ü öne sürmektedir. İnsan sembolleştiren canlıdır ve sembolik bir evren içinde yaşamaktadır, semboller insanı ve dolayısıyla kültürel faaliyetleri anlamada anahtar işlevindedir ve dil, mit, sanat ve din tüm bu sembolik evrenin birer parçasıdır;[68] öyle ki insanı ussal hayvan yerine simgeleştiren hayvan olarak tanımlayan Cassirer'e göre insan, kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, mitik semboller ve dinsel törenler içine kapatmıştır.[69] İnsan, ayrılmaz bir vasfı olan anlam arayışını kendini kapadığı bu düşünsel alanda gerçekleştirmekte, bu çabasına sembol üretirken ya da sembolik ifadeleri kavrarken erişmektedir.[70] Sembolik ifade ise en geniş manasıyla zihnin 'işaretler' ve 'semboller' barındıran bir ifade formudur; işaretler, insanın fiziksel dünyasının bir parçasıyken sembol, anlam dünyasının insanî parçasıdır.[71]

Sembole ilişkin metafizik yaklaşımda bulunan bir diğer görüş ise gelenekselci ekoldür; Tanrı'nın bilinmesi va anlaşılabilmesini sağlayan sembol, onlar için en önemli olgulardan biridir. Çünkü gelenekselci ekol'e göre insan, Tanrı'nın imgesinde yaratılmıştır ve onu en iyi gösteren sembol konumundadır.[72] Bu açıklamadan yola çıkarak insanın sembol üretmekten ziyade tam anlamıyla bir sembol haline geldiğini görmekteyiz. Gelenekselci ekol'ün düşüş ve ait olunan asıl yer sembolizmleri aynı zamanda şunu göstermektedir ki insan yalnızca Tanrı'ya gönderimde bulunan bir sembol olmaktan çok kainatla, kozmolojik ve ontolojik tüm problemlerle ilişkilendirilen bir anlama sahiptir. İnsanın bu sembolik konumu, bir anlam taşıyıcısı olarak anlama dair aktarılan içeriklerle donatılmış olan geleneğin, sembolik düşüncede etkin bir rol oynamasına yol açmaktadır. Entelektüel bir öz olarak hakikatin, geleneklerde içkin biçimde sembolik olarak taşınıp korunduğunu ifade eden Guenon'a göre, yalnızca gelenek insanın anlam problemini çözebilecektir.[73] Bu temellendirmeler ise bize geleneksel bilgide yer alan sembolizmin önemli bir yönünü göstermektedir;

---

[67] Köktürk, "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar", 23.
[68] Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu", 11.
[69] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 34.
[70] Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu", 13.
[71] Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), 51.
[72] Tufan, "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu", 32.
[73] Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname*, sy 10 (2006): 94.

söz konusu sembolik anlamların metafizik bilgiye ulaştırmak ve hakikati ifşa etmek gibi iki önemli işlevi olduğu söylenebilir.

Bir başka önemli nokta nakledilen/aktarılan geleneğin yeniyle olan mücadelesinde ortaya çıkmaktadır. Muhafaza ve yenileme eğilimleri, bir çatışmayı beraberinde getirmektedir; yenilik, gelenek içerisinde hareketsiz ve donmuş bir şekilde muhafaza edilen sembollere temas ederken, gelenek buna karşı direnmekte ve bu sayede mevcut anlamlar daha da derinleşmektedir. Lévi-Strauss'un, 'sıcak toplumlar' olarak tanımladığı Yunan ve İbrani toplumlarında, sembolik sistemlerin değişim ve dönüşümleri yorum ve yeniden yorumlama katmanlarını içselleştirmektedir,[74] böylece dönüşüm yorumlama üzerinden gerçekleşmekte, semboller ise yeniden yorumlamalarla farklı düşünce sistemlerine eklemlenmektedir. Yeni Platoncu sembolik ifadelerin Hristiyan ve İslam teolojisine eklemlenmesi ya da benzer şekilde geleneksel büyü düzenine ait ezoterik unsurların -tasavvuf ve bektâşîlik üzerinden- Anadolu'da yayılması ve hâkim düşünce konumuna gelmesi, söz konusu yeniden yorumlamaların dikkat çekici örneklerindendir.

Kültürel kodlar ve geleneklerin sürekli olarak yeniden yorumlamasıyla, yeni bir semiosis evreni oluşmaktadır. Bir anlamda insanı kültürü evreni olarak ifade edilebilecek olan semiosis evreni, Eco'nun tanımlamasıyla üçüncü türden -sezgiye dayalı- bir labirent gibi yapılanmış olarak kavranmalıdır; öyle ki bu evren bir yorumlayanlar ağına göre yapılandırılmıştır ve sürekli olarak hakikat hakkında söylenenleri ya da hakiki olduğuna inanılan şeyleri kaydetmektedir.[75] Bu yapılanma ise zamanla kendine özgü farklı düşünce biçimleri geliştirerek semiyosferin içinde gömülü, ezoterik bilgi gelenekleri üzerinden aktarılan ya da yorumlanan bir sembolik anlam ağının oluşmasına yol açmıştır. Bu durumun en tipik örneği ise Pythagorasçı düşüncede şekillenen akusmatikçiler (akousmatikoi) ve matematikçiler (mathematikoi) olarak ifade edebilir.

Pythagoras Okulu, büyük bir okul olmasının dışında, dinî bir tarikat konumunda idi; adaylar öğretiye hak kazanabilmek için belirli aşamalardan geçmektelerdi. 'Dinlemek için bir araya gelenler' anlamındaki 'Homakooi' ismiyle hitap edilen

[74] Kearney, "Paul Ricoeur'le Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası", 149.
[75] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 112.

adaylar, sıkı bir değerlendirmeye tâbi tutulmakta[76] ve ancak 'noviciat' olarak adlandırılan ilk aşamayı geçtikten sonra okulun avlusuna dâhil olarak Pythagoras'tan istifade etme imkânı yakalamaktaydılar.[77] Bu aşamadan sonra 'Homakooi'ler, 'ezoterik' ve 'ekzoterik' olarak ikiye ayrılmakta ve üç derecelik inisiyasyondan sonra 'ezoterik' öğrenci olarak gizli öğretiye katılma hakkı kazanmaktaydılar.[78] Elbette tüm bu sürecin amacı, üyeler arasındaki ortak anlam ağlarını adaylara aşılamak ve böylelikle sembolik düşünceyle şekillenmiş öğretilerini anlayabilecek konuma getirmekti; öyle ki Pythagorasçılar için bu sembolik anlamları bilmek, gruba olan aidiyetin de bir kanıtı niteliğindeydi.[79] Kapalı bilgi edinme süreciyle ezoterik yapısını koruyan Pythagorasçılar, geleneksel düşünce içerisinde temel yönelimlerine göre iki gruba ayrılmaktadır; buna göre gizemci geleneği temsil eden ve yaşamlarını Pythagoras'ın dini ve ahlaki doktrinlerini kapsayan 'akusma'larına göre sürdüren akusmatikçiler bir grubu oluştururken, diğer grup ise Pythagorasçılığın entelektüel kanadını oluşturan, -mistisizmden ziyade- rasyonel ve bilimsel çizgide ilerleyen Matematikçiler'den oluşmaktadır.[80] Bir şeyi duymaya istekli anlamına gelen 'akousmatikos' kelimesinden türeyerek, çoğul anlam kazanan akousmatikoi[81] -yani akusmatikçiler- düşüncelerini Pythagoras'ın 'symbola' ya da 'akousmata' olarak ifade edilen dini ve ahlaki kurallarına göre şekillendirmekte ve bu yönüyle mistik temelli bir düşünsel alana sahiptirler. Akusmatikçiler hakkında dikkat çekici bir bilgi ise Diderot ve d'Alembert'in kaleme aldığı kadim ansiklopedinin 'acousmatiques' maddesinde yer almaktadır; buna göre inisiyasyon sürecindeki öğrenciler Pythagoras'ın derslerini 'bir perdenin arkasında' dinlemekte, perdenin ardında beş yıl süren bekleyiş sonunda Pythagoras'ı görmeye ve öğretiye tam manasıyla dahil olmaya hak kazanmaktalardı. Pythagoras'ın derslerinde tamamen sembolik bir dil kullanması ezoterik ve ekzoterik

---

[76] Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans* (Hackett Publishing, 2001), 8.
[77] Diler Ezgi Tarhan, "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, sy 15 (2020): 205-6.
[78] Manly P. Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri* (İstanbul: Mitra Yayınları, 2008), 187.
[79] Peter T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Time Limits of Their Texts* (Princeton University Press, 2004), 100.
[80] George Boger, "The Pythagorean Problem: A Study of Historiographic Methodology" (Doktora Tezi, University of New York, 1982), 252.
[81] "Etimolojik olarak Grekçe duymak anlamına gelen 'akouein' ve duyulan şey anlamına gelen 'akousma' kelimelerinden türeyen 'Akousmatikoi', bir şeyi duymaya istekli kişi anlamına gelen 'akousmatikos' kelimesinin çoğul anlamına karşılık gelmektedir" Patrick Lee Miller, "Purity of Thought: Dualism and Divinization in Greek Philosophy" (Doktora Tezi, University of North Carolina, 2005), 92.

ayrımını da beraberinde getirmekte, öğrencilerin nihai hedefi, sembolik anlatılara hâkim olarak belirsizlikten kurtulmak ve böylelikle ezoterik alana dahil olabilmekti.[82] Bu açıklamadan da görüleceği gibi başlarından oldukça ezoterik bir bilgi edinme süreci geçen akusmatikçiler, gizli bilgi geleneğinin en dikkat çekici örneklerinden birini oluşturmaktadırlar. Matematikçiler ise Akusmatikçilerin tersine Pythagoras'ın öğretilerini, aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten oluşan[83] 'mathemata'ya dayandırmalarıyla entelektüel kanadı temsil etmektedirler.[84] Esasında bu iki grubun söylem ve çalışmaları doğal olarak Pythagoras'ın öğretilerine dayanmaktadır, ancak bağlamları ve mahiyeti her ne kadar birbirlerinden farklı olsa da sonucunda inşa ettikleri anlam benzerdir; bu manada aslında ortak bir sembolizme sahiplerdir. Öyle ki akusmatikçiler için tetraktys temelli sayı öğretisi, 'Harmonia' ve müzikal kozmoloji fikri -henüz perdenin arkasındayken şahit oldukları- Pythagoras'ın soru-cevaplarında, yani onlar için bir 'akousma'da saklıdır: "Delphi tapınağındaki kehanet -vahiy- nedir? 'Tetraktys'tir. Harmonia nedir? Sirenlerin sesinde -şarkılarında- mevcut olandır … En bilge şey nedir? Sayıdır. En güzel şey nedir? Harmoniadır".[85] Matematikçiler ise sayıyı ontolojik bir problem olarak ele almaktadırlar. Onlara göre her şeyin ötesinde konumlanan, varlığın kaynağı ve ilk maddesi, yani 'arkhe' olarak gördükleri sayının kendi içinde oluşturduğu özel bir ilişkiler zinciri bulunmaktadır. Tetrad sayıları olarak adlandırılan ilk dört rakamda (1-2-3-4) ve bu dört sayının oluşturduğu 'tetraktys'lerde mevcut olan ilişki ve bu ilişki sonucunda ortaya çıkan Harmonia düşüncesi, tüm kozmoloji ve ontoloji bilgisini içermektedir.[86] Matematikçiler için kâinatın ve varlığın özünü oluşturan tetraktys, birlikten çokluğun oluşumunu betimlemektedir, bu bütünlük alegorilerle desteklenmekte ve sonuçta ortaya çıkan anlam ise geometri bilgisinden yararlanılarak açıklamaktadır: "nokta ile ifade edilen bir sayısı bütünlüğü, doğru parçası ile betimlenen iki sayısı karşıtlığı, üçgen şeklindeki yüzeylerle gösterilen

---

[82] Denis Diderot ve Jean le Rond d'Alembert, "Acousmatiques", içinde *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* (University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2021), http://encyclopedie.uchicago.edu/.

[83] Matematikçilerin bu disiplinlere ait kavramlarla bilim üretme çabaları, daha sonra 'quadrivium' olarak adlandırılacak olan bu disiplinlerin, Pythagorasçı dört temel bilim olarak anılmasının sebebi olarak gösterilebilir.

[84] Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Harvard University Press, 1972), 195.

[85] Thomas Taylor, *Iamblichus' Life of Pythagoras* (Inner Traditions, 1986), 43.

[86] Andrew Barker, *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory* (Cambridge University Press, 1989), 30.

üç sayısı uyumu ve piramit şeklinde gösterilerek cismani bir temsil bulan dört sayısı ise kozmosu anlatır".[87] Bu rakamların toplamından elde edilen on sayısı ise 'decad' olarak adlandırılmıştır; böylelikle tetraktys kâinatın sembolü[88] olarak konumlandırılarak 'siren'lerin ahenkli sesleri ile özdeşleştirilmiştir.[89] Pythagorasçı sayı ve oran prensipleriyle bir müzikal ahenk fikri oluşturulmuş, kainatın unsurları ve bu unsurların birbirleri arasındaki uyumlu ilişki, yine aynı sayı ve oran prensibiyle oluşan uyumlu -müzikal- aralıklardan hareket edilerek, 'harmonia' ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Matematikçilerin geliştirdikleri kozmoloji, kozmogoni ve ontoloji bilgisi, bütünüyle bir sayı sembolizmiyle bezenmiştir. Kullandıkları sembolik ifadeler ise Pythagorasçı dört bilimle desteklenmiş, bu entelektüel çabayla birlikte teorilerine meşruiyet kazandırmayı arzulamışlardır.

Bu noktada sembolik düşünceyle ilgili şu bilgiyi hatırlatmak önem arz etmektedir; o da insanın sembolleştiren bir canlı olduğu ve sembolik bir evren içinde yaşamakta olduğu gerçeğidir. İnsan, anlam arayışını bu düşünsel alanda gerçekleştirmekte, bu çabasına ancak sembolleri üretirken, yorumlarken ya da sembolik ifadeleri kavrarken erişmektedir. Sözü edilen anlam arayışı ve hakikati açıklama çabası, müzik teorisi geleneğinde de önemli bir nitelik olarak karşımızda durmaktadır. Teori geleneğinde spekülatif olarak adlandırılan teorik yönelimin esas kaygısı, kozmolojik ve ontolojik tartışmalar dahilinde 'Tanrı-Âlem-İnsan' arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiler ağında insanın konumlanışını anlamlandırmaktır. Böylece yaşadığı dünyayı ve dolayısıyla kendisini anlamak için ortaya çıkan teorik metinler doğal olarak sembolik düşüncelerle çevrelenmiş, kendine özgü anlam ağlarıyla örülü bir semiosis ortaya çıkarmıştır. 'Kozmik harmonia' ve 'Kürelerin müziği' fikrini tüm spekülatif yaklaşımların merkezine alarak özel bir bilgi haline getiren Pythagorasçı

---

[87] Ozan Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", *Porte Akademik*, sy 10 (2014): 59.

[88] 10 sayısının Pythagoras öğretisindeki hakimiyeti, kozmolojik bilgi üretiminde net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, sonradan üretilmiş olan 'karşı-dünya' fikri tamamen spekülatif bir çözümdür; öyle ki görülebilen gezegen sayısı 9'dur (dünya-güneş-ay-merkür-venüs-mars-jüpiter-satürn ve sabit yıldızlar küresi) ve sırf kâinatın sembolü olarak görülen, kâinatı kusursuz bir şekilde kuşattığına inanılan 10 sayısına karşılık gelebilmesi için karşı-dünya fikrinin geliştirildiği Aristoteles tarafından ifade edilmektedir. Bu çaba, açıkça sembolik düşüncenin bir sonucudur. Bkn; Barker, *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*, 32-33.

[89] Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", 60.

müzik teorisi geleneği, sudûr öğretisiyle birlikte Yeni Platoncu müzik teorisi metinlerinde yeniden yorumlanmış ve sembolik anlam inşası söz konusu yeniden yorumlamalarla derinleşerek devam etmiştir. Böylece akılsal âlemin bilgisinin sayılarda saklı olduğu ve müziğin bu bilgiye erişilmeyi mümkün kılan en özel bilgi olduğu fikri,[90] Orta Çağ'da da spekülatif teori geleneği içerisinde kendine yer bulmuş, insanın etrafında mevcut olan metafizik gizemin, başka bir ifadeyle kozmik ve ontolojik işleyişe konu olan sembolik düşüncelerin Yeni Platoncu bir kavrayışla yorumlanması, bir anlamda Yeni Platonculuğun İslamî bir yorumu olan tasavvuf öğretisinin etkisiyle Türk müziği teorisi metinlerine de konu edilmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi semboller, insanı ve dolayısıyla kültürel faaliyetleri anlamada anahtar işlevindedir. Ricoeur'cü bir bakışla ifade edersek semboller yorumu olanaklı kılan yapıya sahiptirler. Her sembolde gizli bir anlam vardır, yorum bu gizli anlamları açığa çıkarmak için devreye girer. Bu açıdan bakıldığında sembol hermeneutiğinin temel amacının, insanın kendini ve yaşadığı dünyayı anlaması olduğu düşünülebilir. Sonuç olarak tez çalışmasına konu olan mûsikî nazariyatı geleneği sembolik düşünce bağlamında ele alınmış, kültürel kodlar ve geleneklerin sürekli olarak yeniden yorumlamasıyla oluşan semiyosferin hermeneutik yaklaşımla anlamlandırılmasına yönelik bir çaba sarf edilmiştir. Çalışma süresince gösterilen hermeneutik çaba, ilkesel olarak anlamaya yönelik bir tutum olmakla birlikte, çalışmada inşa etmeye çalışılan epistemolojik yapı, kültürel olanı sembolik anlam ağları üzerinden anlamaya çalışan Ricoeur hermeneutiği etrafında konumlanmaktadır.

[90] Sebastian Francisco Moro Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic" (Royal Holloway, University of London, 2010), 10.

3. YENİ PLATONCULUK

3.1 İ.S. III. Yüzyıl: Roma İmparatorluğu'nda Sosyo-Kültürel Ortam ve Yeni Platonculuğun Ortaya Çıkışı

İ.Ö. 334 yılında, 22 yaşlarında olan İskender'in Hellespont'tan (günümüzde Çanakkale Boğazı) Anadolu'ya geçerek başlattığı harekât, tarihte görülmüş en büyük askerî seferlerden birine dönüşmüştür. Seferin henüz üçüncü yılında Pers kralı III. Darius mağlup edilmiş, hemen ardından merkez Asya'dan Pencab'a (Punjab) kadar ilerleyerek Hint Krallığı kuşatılmıştır. Bilhassa ordusundan gelen taleplerle birlikte seferi daha fazla ilerletmeme kararı alan İskender, ordusuyla birlikte Babil'e geri dönmüş; seferin henüz on birinci yılında yani İ.Ö. 323'te 33 yaşında iken burada vefat etmiştir. Ölümünün ardından,[91] geriye sınırları batıda Yunanistan'dan doğuda İndus Nehri'ne uzanan ve kuzeyde Karadeniz kıyılarından güneyde Sahra Çölü'nü de kapsayan devasa bir İmparatorluk kalmıştır.[92] İskender'in bu seferi, mevcut sınırların genişlemesiyle birlikte Yunan dünyasının Doğu'yla olan ilişkisini pekiştirmekle kalmamış, bunun yanında sosyal, politik ve ekonomik alanda yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak kaçınılmaz bir şekilde inanç ve gelenekler ekseninde de pek çok etkileşime sebep olmuştur.

İskender'in fetihleri, yeni yerleşim yerlerini ortaya çıkarmış, çoğunluğunu Yunan vatandaşlarının oluşturduğu toplu göçler meydana gelmiştir. Bu göçler, yeni topraklarda yeni ihtiyaçlara gebe olmuş, halkın ihtiyaçlarının giderilebilmesi amacıyla bu yerleşim yerleri ile kadim topraklar arasında ticaret yolları kurulmuş, ticaretin korunması ve ekonomik düzenin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi adına ekonomiden, askeri ve hukukî politikalardan sorumlu insanların da aralarında bulunduğu yeni sınıflar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Yunan vatandaşları, tüm imparatorluk topraklarındaki toplam nüfusa oranla azınlık olarak kalsalar da metropol konumundaki

---

[91] "İskender'in ölümünün ardından bu topraklar, Mısır'da, merkezi İskenderiye'de olan Ptolemaios Hanedanlığı; Suriye ve Mezopotamya'da, merkezi Antakya'da (Antioch) olan Seleukos Hanedanlığı; Makedonya ve Yunanistan'da Antigonos Hanedanlığı olmak üzere üç hanedanlığa bölünmüştür". Randall R. Cloud, "Aristotle's Journey to Europe: A Synthetic History of the Role Played by the Islamic Empire in the Transmission of Western Educational Philosophy Sources from the Fall of Rome through the Medieval Period" (Doktora Tezi, University of Kansas, 2008), 127.

[92] Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 9.

büyük şehirlerin bürokratik yüzünü oluşturmalarından dolayı sosyal ve kültürel konularda da her zaman etkin bir konumda bulunmuşlar,[93] tabiri caizse 'Yeni Dünya'da ortaya çıkan 'Yeni Kültür'ün, baskın birer figürü olmuşlardır.[94] Devlet işlerinin yürütülmesinde, Yunan dilini ve sikkelerini kullanmaya devam etmişler, bunun yanında günlük yaşantılarını, kültürel faaliyetlerini ve inançlarını kısaca sosyal hayatlarını gelenekleriyle olan bağlarını gevşetmeden hatta daha da sıkılaştırarak sürdürmeye özen göstermişlerdir. Hukuktan ekonomiye, askeriyeden ticarete toplumu derinden etkileyen işleyişlerdeki Yunan hâkimiyeti, beraberinde yerel halk üzerinde de Yunancanın mutlak surette öğrenilmesine ve hâkim bir dil olarak varlığını devam ettirmesine sebep olmuştur.[95] Yeni medeniyeti oluşturan toplumlar arasında, özellikle dil ve kültür ekseninde yaşanan etkileşimler, kimi konularda adaptasyonu gerekli kılmış, kimi konularda ise yeninin oluşumuna zemin hazırlamış; yaşanan bu gelişmeler, inanç ve felsefe düzleminde kendine has bir karaktere sahip olan, kendi paradigmasını geliştirebilen bir 'Yeni kültür' ortaya çıkarmıştır.[96] Bu kültüre, baskın karakterini vurgulayabilmek adına 'Helenistik Kültür', içinde yaşadığı ortak medeniyete ise benzer bir çıkarımla 'Helen Medeniyeti' denilmiştir.[97]

Akdeniz ve Yakın Doğu'yu tamamen etkisi altına alan Helenizm, kültür ve inanç bağlamında farklılık gösteren toplumlara da bariz bir şekilde nüfuz etmiştir. Dış etkilere son derece direnç gösteren Yahudi toplumunun, Helenistik kültüre maruz kalması bunun en tipik örneklerindendir; bu gelişme bize Helenistik dünyanın, dil ve kültür yoluyla toplumların birleşmesi bakımından bir ekümen (ouikomene) durumuna geldiğini göstermektedir.[98] Tripolitis, böylesi evrensel birlikteliğin ortaya çıkışını,

---

[93] D. Brendan Nagle ve Stanley M. Burstein, *The Ancient World: Readings in Social and Cultural History* (New Jersey: Prentice Hall, 1995), 149-50.

[94] Elbette burada tek tip bir demografiden ve kültürel yapılanmadan bahsedilmemektedir; buradaki kasıt oluşan medeniyetin genel ve baskın görünümüdür. "Helen Medeniyeti içerisinde -helenleşerek- Yunan şehri haline gelen merkezlerin yanında -tam olarak helenleşmeden- eski geleneklerini bir şekilde sürdürmeye çalışan bazı şehirlerle birlikte kültürel ve demografik olarak birbirine iyice karışmış şehirler bulunmakta idi" R. J. van der Spek, "The Babylonian City", içinde *Hellenism in the East: the interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander.*, ed. Amelie Kuhrt ve Susan Sherwin-White (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., t.y.), 59.

[95] van der Spek, "The Babylonian City", 59.

[96] Helmut Koester, *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age: Introduction to The New Testament* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995), 41-42.

[97] Koester, *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age: Introduction to The New Testament*, 41.

[98] Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, 10.

dönemin ana karakteri olarak nitelendirdiği senkretizm ile açıklamaktadır; Yunanlıların, Yunanlı olmayan insanlarla ve kültürleriyle kurdukları temas gün geçtikçe birbirleriyle karışmalarına, senkretik bir yapı oluşmasına yol açmıştır.[99] Daha önce Yunanlılar ve Yunan olmayanlar birbirine yakın coğrafyalarda, kendi inanç gelenekleriyle yaşarlarken, İskender'in seferinin sonrasında gerçekleşen toplu göçlerle birlikte özellikle inanç düzleminde derin etkileşimler yaşanmıştır; Yunan tanrıları, Yunan göçmenlerle birlikte Doğu'ya taşınmış, Doğu'nun tanrıları da tüccarlar, denizciler, askerler ve köleler aracılığıyla Batı'ya getirilmiştir. Bu dönemde her inanç, hem kendi kaynağında hem de göç edilen büyük merkezlerde bulunmaktaydı; göçler devam ettikçe insanlar ve dolayısıyla şehirler daha kozmopolit bir hal almaktaydı. İnançların bu kozmopolit yaşamda varlığını sürdürebilmesi için öncelikle ona adapte olması ve bir anlamda yeni bir görünüşe bürünmesi gerekmiş, doğu inanışları da hâkim kültürün bir bakıma emperyal etkisine maruz kalarak bu durumdan nasibini almıştır.[100] Kibele, Dionysos (Roma'daki adıyla Bacchus), İsis-Osiris, Mitracılık gibi Doğu inanışları ya da kültlerinin mitleri, efsaneleri Yunancaya çevrilerek helenleşmiş, bununla birlikte törenler ve tapınım şekilleri kısmen korunmasına rağmen Helenistik düşünceye ve toplumun ihtiyaçlarına uygun gelecek şekilde yeniden yorumlanmışlardır.[101] Şu nokta unutulmamalıdır ki, kültür, inanç, felsefe, hukuk, ekonomi gibi toplumsal çerçevede gerçekleşen Helenik etkileşimleri yalnızca Helenistik dönemle sınırlı tutmak mümkün değildir. Helenistik dönem, tarihsel düzlemde Octavianus'un, Marcus Antonius ve Kleopatra'ya mağlup olduğu Antium Muharebesiyle (İ.Ö. 31) politik birliğini kaybetmiş olsa da Roma'nın politik egemenliğinde, sahip olduğu inanç ve düşünce gelenekleri sayesinde kitlelere temas ederek onları etkilemeye tüm gücüyle devam etmiştir.

Yaşanan askeri ve siyasi gelişmelerle birlikte dünya hâkimi konumuna gelen Roma Devleti için temel bir sorumluluk vardı; ekonomik anlamda refah seviyesiyle, eğitim düzeyiyle, sosyal ve hukuk düzeniyle, sanatıyla, inanç ve gelenekleriyle tüm dünyaya örnek olabilmek. Bu konudaki en büyük maharetlerinden biri ise, çevre kültürlerin sahip olduğu düşünce ve inanç dünyalarına nüfuz ederek onları değiştirme,

---

[99] Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, 11.
[100] Koester, *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age: Introduction to The New Testament*, 41-42.
[101] Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, 11.

kendine uygun hale getirme ve hatta kendi toplumsal düzenine katkısı olacağına inandığında onları kendi özgün kültürüne uyarlaması olmuştur.[102] Bu durum en tipik örneğini Kartaca savaşından sonra gösterecek, bu zor zamanlarda tanışılan Doğu kültürleri ve ona özgü Tanrı kültleri, Roma düşüncesine derinlemesine nüfuz edecektir.

Yunan politikacı ve tarihçi Polybius, büyük kitleleri kontrol etmesi gereken Roma Devleti'nin, bu düzeni sağlamasını ve kitleleri bir arada tutabilmesini, tüm toplumu etkisi altına alan 'deisidaimonia' kavramı ile açıklamaktadır.[103] Yunan dilinde tanrıdan veya kutsal olandan korkmak, çekinmek anlamına gelen 'deisidaimonia'nın Latince karşılığı ise 'religio' kelimesidir. Cicero, Roma'nın bir nevi din anlayışına karşılık gelen 'religio' kavramını, "Tanrılara ibadet etmek" anlamında kullanmış olsa da bu kullanım, kavramın toplumdaki karşılığını tam olarak yansıtmamaktadır. Romalılar için 'religio' kavramı, bir inanç, öğreti, mezhep veya akide değildir; aksine kehanetleri, yakarışları ve kurban etmeyi barındıran bir tapınmadır. Bu tapınmanın nihaî hedefi ise oldukça pragmatiktir: Tanrıların öfkesinden sakınmak ve onların lütuflarından faydalanmak.[104]

Pragmatik ilkelere dayanan Roma dini esasında iki temel aşamada açıklanmaktadır. Bunlardan birincisi, majinin ön planda olduğu ve toplumdaki yerleşikliği bakımından sınırlarının tam olarak belirlenemediği en ilkel aşamadır. İkinci aşama ise ileride devlet dininin sacayağını oluşturacak olan aile kültü üzerine inşa edilmiş Latium köylü dinidir. Aile kültündeki esas amaç, yaşanılan yerin yani evin güvenliğini sağlamak, aileyi güven içerisinde tutmaktır; bu ise ancak evin ve dolayısıyla hane halkının huzurunu sağlayan koruyucu tanrılara tapınmakla mümkün olmaktadır. Bu kültte ailenin yaşadığı ev, tapınağın, vesta ise aile ocağının temsilcisidir.[105] Koruyucu tanrıları yatıştırmak ve bu sayede güvenliği tesis etmek için bir takım özel tapınma şekilleri ve günlük olarak gerçekleştirilen çeşitli ritüeller bulunmaktaydı. Bu özel tapınım ve ritüellerin uygulanması, organize edilmesi evin babasının (pater familiaris) asli sorumluluklarındandı; ailenin dinsel yöneticisi aynı

[102] Çiğdem Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 9.
[103] Valerie M. Warrior, *Roman Religion* (Cambridge University Press, 2006), xiv.
[104] Warrior, *Roman Religion*, xv.
[105] Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 20.

zamanda evin reisi de olan babaydı.[106] Kentleşme ve merkezileşme birbirinden ayrı yaşayan toplulukların bir araya gelmesiyle sonuçlanarak çok daha geniş kitleler oluşturmuş, böylece toplumun tapınım ve ritüellerini kurumsal bir anlayışın denetimi altında tutabilmek maksadıyla bir ruhban sınıfı oluşmuştur.[107] Bir hane ekseninde gerçekleşen aile kültü, kurumsallaşmanın sonuncunda kendisini devlet düzeninin merkezinde bulmuş, kutsallık algısı bu kez devlet ekseninde varlığını sürdürmüştür; artık Roma Devleti bir tapınak haline gelmiş, tapım törenleri ve ritüeller ise resmileşmiştir.[108] Roma'nın devlet dininin oluşmasında, kendi özünden oluşan 'aile kültü'nün yanında yabancı kültürlerin tesiri de oldukça etkili olmuştur; Horatius'un "Zaptedilen Yunanistan vahşi fatihini esir aldı ve kırsal Latium'u sanatla tanıştırdı" deyişi, imparatorluk üzerindeki Yunan etkisinin boyutlarını gözler önüne sermektedir.[109]

Yunan düşüncesi ve sanatı Roma'yı öylesine sarmıştır ki doğu kültleriyle harmanlanmış olan Yunan inanç dünyası da imparatorlukta boy göstermeye başlamıştır. Yunanistan'ın vahşi Roma'yı ehlileştirip onun üzerinde kurduğu hakimiyet, Cicero için kurtarıcı nitelikte olmuş, ona göre Yunan kültürüyle birlikte gelen düşünce ve inançlar dinsel yaşama yeni bir soluk getirmiştir.[110] Bu bilgilerden de görüleceği üzere Helenleşme olgusu Roma'yı da etkisi altına almış, Koester'in tasnifine göre Yunan kültürü içinde olgunlaşan bu düşünce ve inanç modelleri, Roma'ya dört farklı yolla ulaşmıştır. Bunlardan birincisi, Roma'nın erken dönemlerindeki komşusu Etrüskler aracılığıyla; ikincisi, Sicilya civarlarında yer alan, Helenleşmiş ve Yunan kolonisi olarak varlığını sürdürmüş şehirlerle kurulan sıkı ilişkiler yoluyla; üçüncüsü, Roma seçkinlerinin bir dönem yoğunlukla Yunan tarzı eğitim almaları ve bu sırada elde ettikleri kazanımları kurumsal vazifelere geldiklerinde coşkulu bir şekilde aktarmaları sonucunda; dördüncüsü ise Helenleşmiş Doğu topraklarından Batı'ya ulaşan köleler, askerler, gezginler ve ticaretle uğraşan

[106] Warrior, *Roman Religion*, 28-29.
[107] Özgür Turak, "Roma Pantheonu: Eski Yunan Tanrıları Nasıl Romalı Oldu?", *Amisos* 3, sy 5 (2018): 483.
[108] Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 23.
[109] Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 9.
[110] Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 45.

kimseler tarafından gerçekleşmiştir.[111] Koester, mevcut adaptasyon ve dönüşümleri dört yol üzerinden açıklamayı tercih etse de asırlarca sürmüş kadim yolculuk belki de bir kehanet kitabıyla başlamıştır.

İlkel dönem insanının, karşılaştığı bir zorlukta karar vermesi gerektiği anlarda esas düşüncesi, vermiş olduğu veya vereceği kararın Tanrı tarafından nasıl değerlendirileceği, onu öfkelendirip öfkelendirmeyeceği veya eyleminin sonucunda kendisini bekleyen bir cezanın olup olmadığı endişesi üzerine şekillenmektedir. Bu inanç tabanlı endişelerin giderilebilmesi için kehanetlere yoğunlaşılmış, bunun sonucunda, verilecek kararlarının ne şekilde sonuçlanacağı, gelecekte kendilerini nelerin beklediği gibi önemli (bir bakıma oldukça gizemli ve merak uyandıran) soruların cevaplanacağına inanılmıştır. Kendi refahlarını, Tanrıların mutluluğu ve sakinliğine bağlı kılan bir inanca sahip Romalılar için de Tanrıların tutumunun kehanetler yoluyla önceden bilinmesi fikri, en öncelikli meseleler arasında gelmiştir. Bunlar arasında Sibyl (ya da Sibylla) kehanetlerini oluşturan Sibyl kitapları Yunan aracılığıyla Roma'ya girmiş, pek çok yabancı Tanrının ve kültünün Roma'ya girmesine vesile olarak İmparatorluğun dini ve siyasi tarihinde büyük bir rol oynamıştır.[112]

Anadolu'dan gelen Sibyl kehanet kitapları, Roma'da önemli bir konumdaki rahipler kurulu tarafından Jüpiter tapınağında sıkı bir şekilde korunmuş, büyük felaketlerde ve sıra dışı olayların yorumlanması gereken anlarda, Senato'nun emri üzerine bir kurtarıcı olarak bu kitaplara danışılmıştır.[113] Kitapların rahipler tarafından yorumlanması sonucunda, Yunan inancına yerleşik konumdaki bazı Tanrıların onurlandırılması, ritüellerinin yerine getirilmesi ya da bazı doğu kültlerinin Roma'ya taşınması gibi tavsiyeler sunulmuştur. Kartaca savaşları sırasında zor bir dönem geçiren Roma'nın kehanetler üzerinden yaşadığı deneyim ve bu deneyimin sonuçları, Dürüşken için bir inanç arayışı niteliğindedir ve bu arayış Roma'da yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmaktadır:

---

[111] Koester, *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age: Introduction to The New Testament*, 321.
[112] Hilal Susamci, "Batı Resminde Kâhin Kadının Temsili Olarak Sibyl Betimleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, sy 29 (30 Haziran 2020): 175.
[113] Rieuwerd Buitenwerf, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary* (Leiden, Hollanda: Brill, 2003), 92.

"Roma, bu zorlu yıllarda (Kartaca savaşları dönemi) inanç ve yaşam kaynağının yenilenmesi ve gelişmesi konusunda görüş birliğine varınca, gözlerini farklı inançlara çevirmiş ve bu inançlardan kendine güven sağlayacak olanları denemeye başlamıştır. Krallık döneminde kentine aldığı Sibylla kehanet kitaplarının önderliğinde başladığı bu inanç arayışında, kendisini birdenbire Yunan tanrılarının yanında, Anadolu kültürlerinin özgün tanrı kültlerinde ve Mısır ile Pers dünyasının farklı adetleri içinde buluvermiştir".[114]

Sibylla kehanet kitaplarının açtığı yolda süregelen bu inanç arayışı çerçevesinde, Roma'nın ilk kabul ettiği yabancı tanrıça 'Kibele' olmuştur. Bu kabul, Sibylla kitabının önerisi üzerine, Kibele taşı olarak da bilinen siyah bir monolitin Anadolu'dan Roma'ya getirilmesiyle başlamaktadır.[115] Bunu sırasıyla Roma'da Bacchus olarak adlandırılan Dionysos gizemi ve Eleusis bereket tanrıçası takip etmiş, İ.Ö. II. yüzyıldan itibaren Mısır'ın 'gizemli çifti' İsis ve Osiris'in yanı sıra özellikle Roma askeri sınıfına derin bir şekilde nüfuz eden Mitracılık da Roma inanç dünyası içerisinde kendine yer bulmuştur.[116] Zaman içerisinde halkın tüm kesimlerine yayılan bu kültler ya da gizem dinleri, bazı aşırıcı grupların radikal tutumları sebebiyle devlet tarafından bazı müdahalelerle kısıtlanarak kontrol altına alınmaya çalışılmış, zaman zaman sert yaptırımlarla sonuçlanan bu müdahaleler, dernek ve cemaat şeklinde örgütlenen dini yapılanmaları gizliliğe sürüklemiştir. Devletin, kendilerini pek açık etmeden varlığını sürdüren ve aynı gizlilikle yandaş toplama yoluna giden bu yapılanmalar üzerindeki hâkimiyeti de gitgide kaybolmuştur.[117] Yıkıcı etkisiyle Sibyl kehanetlerine konu olan[118], Antik Çağ'da ve belki de tüm uygarlık tarihinde görüp görülebilecek en zor zamanlarından biri olan 'İmparatorluk Krizi' ya da 'Üçüncü Yüzyıl Krizi' sırasında tüm bu değer yargıları yeniden sorgulanacak, insanlığın verdiği

---

[114] Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 10.
[115] Samuel Angus, *The Mystery-Religions: A Study In The Religious Background Of Early Christianity* (New York: Dover Publications, 1975), 50.
[116] Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 10.
[117] Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*, c. I: İlk Çağ (İstanbul: Cem Yayınevi, 1994), 478.
[118] Sibyl kehanetlerinde, düzensiz bir topluma davetiye çıkaran imparatorlar, kıtlık, veba, dehşete düşüren gök olayları, korkunç savaşlar ve şehirlerin yok olması ve bunu takiben Suriyelilerin de destek çıkacağı bir Pers ayaklanması sonucu Roma'nın yıkılışını konu alan olaylar dizisinden söz edilmektedir. Satır arasında geçen 'yaşayanların ölülere kutsanmış gözüyle baktığı' ifadesi, olayların dehşet verici boyutunu bizlere göstermektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkn; Catherine Shortell Nuzzo, "Orpheus and Orphism: Philosophical Religiosity In The Crises of Third-Century C.E. Rome And Fourth-Century B.C.E Greece" (Sanatta Yeterlilik, Southern Connecticut State University, 2020), 19-20.

bu sınav sırasında ortaya çıkan yeni felsefe ve inançlar yoluyla düşünce dünyasında derin değişimler yaşanacaktır.

İ.S. II. yüzyılla birlikte kendini gösteren siyasî gelişmeler ve imparatorluğu saran iktisadî çalkantılar, Roma devlet düzeninde güvenilir olmayan, istikrarsız bir ortam hazırlamış; iç hesaplaşmalar, askeri darbeler ve devletin tüm katmanlarında yaşanan yolsuzluklar devletin toplum üzerindeki saygınlığını yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu kargaşa iklimine kıtlık, kuraklık, veba gibi olağanüstü hadiselerle birlikte sınırlarda başlayan isyan ve savaş çağrılarının da eklenmesiyle Roma halkı tam bir çaresizliğin içine düşmüş, yaşadığı sosyal buhrandan, bu ümitsiz durumdan kurtulmanın yollarını aramaya başlamıştır. C. Ando ve D. Potter'ın, Roma İmparatoru Commodus suikastı sonucu cereyan eden gelişmelere dayandırdığı[119] III. yüzyıl krizi, esasen bazı olumsuz olayların yarattığı domino etkisinin bir sonucudur.

İmparatorluğu krize sürükleyen olayların temelinde İmparatorluğun hâkimiyet alanı ve buna bağlı olarak İmparatorların yetkilerinin deyim yerindeyse sınırsızlığı yatmaktadır. Başarılı seferler, verimli toprakların düzenli dağıtımı ve ticaret noktalarının güvenliğiyle sağlanan istikrarlı iktisadî ortam, Roma'nın günden güne güçlenerek sınırını genişletmesine imkân tanımıştır.

[119] Shortell Nuzzo, "Orpheus and Orphism: Philosophical Religiosity In The Crises of Third-Century C.E. Rome And Fourth-Century B.C.E Greece", 22.



Harita 3.1 III. Yüzyılda Roma İmparatorluğu[120]

Genişleyen sınırlar, kamu düzeni, askerî, dinî ve iktisadî konularda devletin çok daha etkin bir rol oynamasını gerektirirken, yeni yasal düzenlemelerle birlikte İmparatorlara verilen yetkiler genişletilmiş, hali hazırda kendini tanrısal kılan imparatorluk unvanının yanına sözü edilen konularda kontrolün daha da sıklaştırılması adına konsül yoluyla diktatörler[121] atanması sağlanmıştır.[122] Devleti ve toplumu ilgilendiren tüm konularda yetki ve söz sahibi olan İmparatorluk makamı, Commudus suikastı sonrası askeri darbelerle de baş etmek durumunda kalmış, tabiri caizse dünyanın yöneticisi sürekli el değiştirmiştir. Siyasi anlamda bir istikrar krizine sebep olan bu durumun ciddiyeti ortadadır; neredeyse bir yüzyıl içinde altmıştan fazla İmparatora (bunun neredeyse yarısı askeri darbe ve gasp yoluyla) tanıklık edilmiştir.[123] Askeri kalkışmalar ve komuta kademesindeki iktidar yarışı, ordunun otoritesinin

[120] Barbara H. Rosenwien, *A Short History of the Middle Ages* (Kanada: Broadview Press, 2004), 20-21.

[121] Askeri konularda ve siyasal yönetimde olağanüstü durumların üstesinden gelebilmek ve birliği sağlamak için büyük yetkilerle donatılan diktatörün, göreviyle ilgili işlemlerinden dolayı hukukî sorumluluğu bulunmazdı; İmparatorun bir alt kademesi olan konsül tarafından atanır, konsüle kıyasla senato karşısında daha geniş bir hareket alanına sahip olurdu. Detaylar için bknz Selahattin Eren, "Roma Diktatörlüğü", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 23, sy 2 (2017): 217.

[122] Eren, "Roma Diktatörlüğü", 173-76.

[123] Olivier Hekster, *Rome and It's Empire, A.D. 193-284* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 3-5.

zayıflamasına yol açarak iç ve dış kargaşalar karşısındaki direnci azaltmıştır.[124] Bu dönemde yaşanan gelişmelerle birlikte ekonomisi esas olarak halktan alınan vergiler, ticaret gelirleri ve köle emeğinden oluşan bileşenler üzerine kurulu olan Roma İmparatorluğu, iktisadî bir krizin eşiğine gelmiştir. Tarihte bilinen adıyla 'Spartaküs İsyanları' veya 'Spartaküs Savaşları'yla başlayan daha sonraları bir sembol, bir mit haline de gelecek olan kölelik karşıtlığı, direniş ve ayaklanmaların her ne kadar bastırılmış olsa da ekonomik (özellikle sosyolojik) bir yansıması olmuş, iş gücünde yaşanan kayıp sonrası üretimde ve bağlantılı olarak ekonomide bir daralma yaşanmıştır.[125] Devlet yönetiminde kargaşa iklimi hüküm sürerken Roma halkı, verimliliği ve üretimi bitme noktasına getiren bir kuraklık ve kıtlıkla birlikte günlük iki bini aşkın ölüme sebebiyet veren büyük bir vebâ salgınıyla mücadele etmektedir.[126] Kıtlık ve vebâ salgını sonucu azalan nüfus, kuraklıkla birlikte kısırlaşan endüstriyel ve tarımsal üretim, zaten zayıflamış olan ekonomiyi daha da zor duruma düşürmüştür. Vergi ve ticaret geliri oldukça azalan Roma yönetimi her ne kadar para basma yoluyla çözüm arayışına girmiş olsa da, bu karar sorunun çözümünden çok yarattığı enflasyonla birlikte parayı değersizleştirerek halkın fakirleşmesine yol açmış, askeri ve siyasi mekanizmanın sağlıklı çalışmamasından dolayı artan suç unsurlarının da bir türlü önüne geçilemediğinden İmparatorluk tam bir krizin içine düşmüştür.[127] Tarihte 'Üçüncü Yüzyıl Krizi' ya da 'İmparatorluk Krizi' olarak adlandırılan ve Roma'yı çöküşe götüren bu süreç, halkın düşünsel dünyasında da büyük bir değişim yaşanmasına sebep olmuş; bir anlamda 'manevi dağınıklık' yaşayan halk, öte dünya fikri ve bununla bağlantılı ruh öğretilerine yoğunlaşmış; başka bir deyişle çareyi kurtuluş nitelikli doğu düşüncelerinde aramaya başlamıştır.

Halkın üstündeki bu karanlık tablonun, edebî ve dinî literatüre de sirayet ettiği görülmektedir. İnge, dönemin Hristiyan yazınının önemli temsilcilerinden Aziz Cyprian ve önde gelen bazı pagan düşünürler üzerinden bir okuma yaparak bu

---

[124] Lukas de Blois, *Image and Reality of Roman Imperial Power in the Third Century AD* (New York: Routledge, 2019), 37-38.
[125] Brent Shaw, *Spartacus and the Slave Wars: A Brief History with Documents* (Palgrave Macmillan, 2001), 4,14.
[126] Shortell Nuzzo, "Orpheus and Orphism: Philosophical Religiosity In The Crises of Third-Century C.E. Rome And Fourth-Century B.C.E Greece", 28.
[127] Anthony W. Nattania, "The Emperor Julian (A. D.331-363): His Life and His Neoplatonic Philosophy" (Sanatta Yeterlilik, Old Dominion University, 1996), 16.

karamsar tabloyu gözler önüne sermektedir. Aziz Cyprian'ın metinlerinde, kaynakların tükenişi, dünyanın canlılığını ve verimliliğini yitirmeye başlaması, bu çağda yaşayan insanların deyim yerindeyse bir çöküşe, yok oluşa tanıklık ediyor oluşu ana konu başlıklarını oluştururken; Pagan literatürü dünyanın yok oluşa sürüklenmesine yakılan ağıtlarla, hüznün ve umutsuzluğun egemen olduğu pesimist şiirlerle beslenmekteydi.[128] Bu karanlık ve kederli dönemdeki pesimist tutumun altında yatan asıl sebep inanç düzleminde yaşanan bir çözülme, bir çöküş değildir; esas itibariyle faydacı bir geleneğin üzerine inşa edilen mevcut inanç yapısının insanların sorunlarına tam olarak cevap verememesidir. Bir bakıma, eski dünyaya ait değerler ve inanç sistemi artık işlerliğini yitirmiştir; insanların ahlaki ve entelektüel sorunlarına çözüm arayışları felsefeyi de harekete geçirmiştir.[129]

İnge, dönüşümün yaşandığı bu dönemin kendine has birtakım özellikleri olduğunu ve düşünsel dünyanın bu gelişmelerle şekillendiğini belirtmektedir. Göze çarpan özellikler arasında dini kültlerin iyice kaynaşması, oryantalizm akınları, batıl inançların yükselişi, antik döneme duyulan saygının artması, eski pagan ahlak değerlerinin değişime uğraması, düşünsel dünyanın birey merkezli dönüşümü ve bireysel kurtuluşa ya da kurtarıcıya yönelik beklentiler öne çıkmaktadır.[130] Belirtilmesi gereken önemli bir husus da bu dönemde ortaya çıkan mevcut eğilimin eklektik özelliğidir; daha doğru bir ifadeyle yaşanan bu karanlık dönemde doğu ve batının, eski ve yeninin tüm unsurları adeta Helenistik dönemde olduğu gibi tekrar birbirine yaklaşmış (İmparator Alexander Severus'un tipik bir örneğini oluşturduğu gibi),[131] çözüme bir uzlaşı yoluyla ulaşmak amaçlanmıştır. Filozofların da bu dönemdeki esas kaygıları, üstadlarının eserlerini şerh edip gelenek ile mevcut fikirler arasında ilişki kurmak olmuştur.[132] Bu anlamda metafizik düzlemdeki açıklamalarıyla öne çıkan Pythagorasçı, Stoacı, Epikürcü, Platoncu ve Aristotelesçi metinlere yeniden

---

[128] William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918* (Wipf and Stock Publishers, 2003), 27.
[129] Shortell Nuzzo, "Orpheus and Orphism: Philosophical Religiosity In The Crises of Third-Century C.E. Rome And Fourth-Century B.C.E Greece", 53.
[130] Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 29.
[131] İmparator Alexander Severus, kendine yaptırdığı şapelde Apollon'a, İsa'ya, Orfeus'a ve İbrahim'e ait büstlere yer vermesiyle inanç düzleminde gerçekleşen eklektik uygulamaların en tipik örneğini oluşturmaktadır. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 30.
[132] Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus* (United States of America: The University of Chicago Press, 1967), 15.

yoğunlaşılmış, hakikat bilgisiyle kutsandığına inanılan filozofların bilgisine başvurulmuştur.[133] Yeniden yorumlama sürecinde dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise bünyesinde dinsel değerler de taşıyan kadim öğretilerin, özellikle İ.Ö. II. yüzyılla birlikte Helenistik Roma'da oluşan yeni din algısı ile nasıl uzlaştığı olmalıdır. Tam bu aşamada, Helenistik dönemde kurulan ve bilginin merkezi konumunda senkretik karakterli bir metropol olan İskenderiye kentinin, krizin ardından toplumun ihtiyaçlarına yönelik ortaya çıkan yeni öğretilerine de kaynaklık ettiğini söylemek gerekmektedir. Bu nedenle, dönemin İskenderiye'deki yansımalarından ve buna bağlı gelişmelerden bahsetmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Helenistik uygarlığın, kültürel ve politik gelişmelere bağlı olarak farklı toplulukların bir araya gelmesine olanak sağlaması ve bu konudaki teşviki, yeni yerleşim yerlerinin ihtiyacını gündeme getirmiş, özellikle Akdeniz'in doğu sahillerinde yeni yerleşim yerleri kurulmuştur. Adını İskender'den alan İskenderiye kenti de bu amaçla kurulmuş kentlerden ilki olmakla birlikte; iktisadi, ticari, askeri alanlarda sahip olduğu ayrıcalıklı özelliklerinin yanında, asıl konumuz olan düşünsel alandaki merkezi konumuyla en önemli metropollerden biridir.[134] Onu merkez konumuna getiren özelliklerinden biri kozmopolit bir yapıya sahip olmasıydı; kenti oluşturan halklar arasında Yunan, Makedonyalı ve Mısırlılardan başka, İranlılar, Suriyeliler, Araplar ve Yahudiler de vardı.[135] Kentin bu karmaşık yapısı göz önüne alındığında düşünsel bir kaosun hâkim olabileceği öngörülse de yaşananlar aslında bunun tam tersini göstermektedir. İskenderiye kentinin çok kültürlü yapısı, kadim zamanların bilgin ve düşünürlerinin ilgilerini bu yöne çekerek dünyanın farklı yerlerinden bir araya toplamış; bu dönemde açılan okullar, bilim evleri ve meclisler kenti adeta bir düşünce merkezi durumuna getirmiştir. Geçmişin izlerini taşımasıyla da İskenderiye kenti, Brazil'in ifadesiyle artık 'kadim dünyanın göbek deliği' konumundadır.[136] Düşünürlerin öğretme, düşünme ve tartışabilme uğrunda beraberinde getirdikleri ya da ürettikleri yazınların, medeniyetin en büyük

[133] Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 334, [III. 7. 1].
[134] Nagle ve Burstein, *The Ancient World: Readings in Social and Cultural History*, 154-55.
[135] Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*, I: İlk Çağ:379.
[136] Wendy Brazil, "Alexandria: The Umbilicus of the Ancient World", içinde *The Library of Alexandria: Centre of Learning in Ancient World*, ed. Roy MacLeod (New York: I. B. Tauris, 2010), 35.

kütüphanelerinden birinin oluşmasına da ayrıca katkı sağlaması, kentin sahip olduğu kozmopolit yapının kargaşadan çok kazanımlara gebe olduğunun bir göstergesidir. Mısır kurumsal dininin çökmesiyle birlikte (İ.S. II. ve III. yüzyıllar arası) kozmopolit yapı bünyesinde biriken birçok öğreti, ezoterik ya da okült[137] bilginin sarmaladığı tarikatlar içinde kendini gösterme fırsatı bulmuştur. Bernal, bu kazanımlar içinde olgunlaşarak daha sonraları kitleleri etkisi altına almayı başarmış üç ana öğretiyi şu ifadelerle açıklamaktadır:

> "Hermesçi, neo-Platoncu ve gnostik akımların formel örgütlenmeden yoksun olmaları ve iç âleme dönmeye önem veren bir inanç sisteminin bireyselliği zorunlu kılması, görünüşe göre, kurumsal Mısır dininin çöküşünden sonra ortaya çıkan duruma mükemmel bir uygunluk sergiliyordu… Hermesçilik, neo-Platonculuk ve gnostisizm iki katlı felsefeler idi. Bir katında kitleler için batıl inançlar, öteki katında seçkinler için bilgi ya da gnosis vardı. Gnosis her şeyden önce aklî bilgi değildi … gnosis insanın kendi kendini bilmesi gibi sezgisel bir süreci kapsamaktadır. Aydınlanmış azınlık, eğitim, ahlaki ve dinsel çalışmalar ile Tanrı'ya yani İlk Neden'e yaklaşabilirdi".[138]

İç dünyaya kapanış ve seçkincilik düşüncesi içinde şekillenen, insanın potansiyel olarak tanrısal olduğu inancı ve bununla birlikte ruhun önceden var olması, onun bedenden bedene dolaşabilmesi fikri, felsefe ile oldukça sıkı bir temas kuran Helenleşmiş Mısırlılar arasında oldukça yayılmıştır. İki katlılığı sayesinde hem halk tabanında karşılık bulmuş hem de yüksek sınıfa ait astroloji, astronomi, simya, matematik, müzik ve felsefe gibi disiplinler içinde araştırma konularını oluşturmasıyla farklı coğrafyalara yayılma, bilhassa farklı düşüncelerle eklemlenme fırsatı bulmuştur. Bu eklemlenme ve yayılımı yine Bernal'in sözleriyle kısaca açıklamak istersek: Mısır dininin kalıntılarından doğan bu üç düşünce akımından Hermesçiler 'kafa tutarcasına' Mısırlı olarak kalmışlar; gnostikler kendilerini Hristiyan olarak görmüşlerdir.[139] Yeni

---

[137] Belirli bir grup veya kişilere açık, yalnız onlar tarafından anlaşılabilen bir bilgi türünü işaret eden 'ezoterik bilgi' ile doğaüstü güçler kazanmaya yönelik olduğu ifade edilen ve gizli tutularak sınırlı bir kesime açılan 'okült' bilgi, Algan'a göre; her ne kadar birbirine yakın anlamlar taşısa da ereksel nedenlerine bakıldığında, birbirinden ayırmak gerekir. "Ezoterik bilginin en son hedefi, kişinin dünyadaki bireyselliğinin Tanrı'nın varlığında eriyerek onun içinde yok olması, kişinin kendi Tanrısal bireyselliğine kavuşarak Tanrı ile birleşmesi ya da zaten bir olduğunu anlaması iken, diğer tarafta, Okült bilgi, madde ve dünya olayları üzerinde etkili birtakım güçler elde etmeye ve bunları uygulamaya yöneliktir". Refik Algan, "Ezoterizme Genel Bir Bakış", *Cogito Dergisi*, sy 46 (2006): 127-28.

[138] Martin Bernal, *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), 207-8.

[139] Bernal, *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, 210.

Platoncular ise daha da Helenleşerek bağlılıklarını felsefi bir düzlemde inşa etmiş, insanın Tanrısal olanı keşfetmesini öncelikle 'kendini tanıması'ndan başlayıp adım adım ilerleyen bir yolculuk olarak tanımlayarak, kozmoloji ve ontoloji tasarımlarını metafizik önermelerle yoğunlaştırmışlardır.

3.2 Plotinos ve Yeni Platoncu Felsefe Tasarımı

Doğu ve Batı kültürlerinin kesiştiği İskenderiye'de Keldani, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin sahip olduğu mistik unsurlarla Yunan geleneğinin uzlaştırılması sonucunda deyim yerindeyse 'harmonik bir felsefe' geliştirilmiş ve bu felsefe, Orta Platoncuları da kapsayan İskenderiye Okulu'nu ve daha sonraki süreçte Yeni Platonculuk düşüncesini ortaya çıkarmıştır.[140] Yeni Platonculuğun kurucusu olarak addedilen Plotinos'un yaşamına dair bilgilere, öğrencisi Porfirius'un kaleme aldığı *Plotinos'un Hayatı* adlı kısa eserden ulaşmaktayız.[141] Ammonius Saccas ile tanışmasından sonraki sürece odaklanan esere bakıldığında, Plotinos'un yirmili yaşlarında düşünsel bir arayış içerisinde olduğunu görmekteyiz. Porfirius'un ifadelerine göre Plotinos, İskenderiye'nin önde gelen düşünürlerinden yüksek seviyede eğitim almış, birbirinden farklı geleneklerin kadim öğretilerini öğrenmiştir; ancak en sonunda Ammonius Saccas ile tanışmış, 'işte aradığım adam bu' diyerek uzunca bir süre onun okulunda eğitimini sürdürmüştür.[142] Plotinos'un felsefi kimliğinin oluşmasında ciddi bir katkısı olan[143] ve bir anlamda Orta Platonculuk ve Yeni Platonculuk arasında köprü görevi gören Ammonius Saccas'ın hayatı hakkında pek bir bilgimiz olmadığı gibi düşünsel dünyasıyla ilgili de sınırlı bilgilere sahibiz. Hierokles ve Nemesius'un aktardığı bilgilerden Saccas'ın esas amacının, Platon ve

---

[140] Mehmet Murat Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 8.

[141] Karakaya, Porfirius'un 'Plotinos'un Hayatı' adlı eseri hakkında yazılış üslûbu ve kapsamını dikkate alarak önemli bir tespitte bulunmaktadır. Eserin bir biyografi olmasından ziyade daha çok Plotinos'un karakter, düşünce ve kariyer hayatı ile ilgili hagiografik üslûpta yazılmış bir eser olduğunu, bu yönüyle; Yahudi filozof Philon'un Tevrat'ın tanıtımıyla ilgili kaleme aldığı eserin başlangıcında yer alan 'Musa'nın Hayatı' bölümüyle önemli benzerlikler taşımakta olduğunu belirtmiştir. Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 1.

[142] Mark Edwards, *Neoplatonic Saints The Lives of Plotinus and Proclus by their Students* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 5.

[143] Gatti, Plotinos ve Saccas arasındaki birlikteliği Platon ve Sokrates'in kurduğu felsefi bağ ile benzeştirerek; bu katkının ne derece etkili olduğunu bizlere tarif etmektedir. Maria Luisa Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", içinde *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (New York: Cambridge University Press, 2005), 16.

Aristoteles'in uzlaştırılması olduğu anlaşılmaktadır.[144] Bunun yanında, tüm gerçekliğin Tanrı'dan meydana geldiği üç aşamalı bir varlık alanından söz ettiği bilinmektedir: i) Tanrısal, semavî gerçekliğin bulunduğu en yüksek katman; ii) iyi ruhlara ait gerçekliğin ve eterin[145] bulunduğu orta katman; iii) yeryüzü ve insana ait gerçekliğin bulunduğu en düşük katman.[146] Saccas ile geçirdiği dönem boyunca bilhassa doğu düşüncesi ve öğretileri bakımından felsefi bir derinlik kazanan Plotinos, bu gizemli öğretilere (özellikle Babil civarında boy gösteren öğretilere) birinci elden tanıklık edebilmek için Gordian'ın Pers topraklarında başlattığı sefere katılmıştır; ancak Gordian'ın Mezopotamya'da suikasta uğraması sonucunda sefer yarıda kalmış, Plotinos da her ne kadar amacı doğrultusunda önce Antakya'nın yolunu tutmuş olsa da bir süre sonra Roma'ya yerleşerek burada kendi okulunu kurmuştur.[147] Stamatellos'a göre, Plotinos'un Atina'yı değil de Roma'yı tercih etmesinin altında yatan sebeplerden biri ve belki de en önemlisi, Akademi'nin oluşturduğu geleneksel ortamdan bir nebze de olsa uzak kalarak, baskının daha az olduğu bir ortamda Platoncu felsefeye yeni yaklaşımlar getirebilmek olmuştur.[148] Nitekim Stamatellos'un da ifade ettiği gibi çalışmalarını İskenderiye'nin kültür ortamına bir hayli benzeyen Roma'ya taşıyan Plotinos, kısa zamanda kentin seçkin sınıfının dikkatini çekmiş, deyim yerindeyse onların 'spiritüel rehberi' konumuna gelmiştir.[149] Halka açık ve ücretsiz olarak sağlanan eğitimlerin yanında yoksulların barınma ve eğitim ihtiyaçlarını üstlenmesiyle birlikte toplumun alt tabakasında da karşılık bulan Plotinos'un okulu,[150] zaman içerisinde filozoflardan hatiplere, filologlardan fizikçilere, politik figürlere, senatörlere ve hatta imparatora kadar toplumu oluşturan tüm kesimlere hitâp eden bir okul olarak büyük bir popülariteye sahip olmuş,[151] imparatorluğun farklı noktalarından

---

[144] Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (Albany: State University of New York Press, 2007), 4.
[145] "Eter, Aristoteles'e göre ateş, toprak, su ve havadan farklı özelliklere sahip olarak beşinci elementi oluşturur; Ay kürenin ötesiyle yani gökle ilgilidir ve sadece orada bulunur. Tüm gezegenler, ay, güneş, yıldızlar ve diğer hareketli küreler tamamen onunla doludur ve ondan oluşmuşlardır" Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3 (United States of America: Macmillan, 1967), 66.
[146] Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", 16.
[147] Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, c. I: Greece and Rome (Doubleday, 1993), 463.
[148] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 5.
[149] Copleston, *A History of Philosophy*, I: Greece and Rome:464.
[150] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 22.
[151] Copleston, *A History of Philosophy*, I: Greece and Rome:464.

öğrenciler toplamıştır. Plotinos, bu okuldaki derslerini her ne kadar hocası Saccas gibi şifahen ve karşılıklı soru-cevap şeklinde gerçekleştirmiş olsa da materyal olarak kullanılmak üzere bazı ders notları kâleme almıştır.[152] Plotinos'un yirmi yıla yakın bir sürede oluşturduğu bu notlar öğrencisi Porfirius tarafından derlenerek düzenlenmiş ve bunun sonucunda ortaya *Enneadlar* kitabı ortaya çıkmıştır.[153] Plotinos'un doktrinlerinin meydana getirdiği Enneadlar, toplam 54 tezden oluşmaktadır; dokuz başlık halinde tasniflenerek 6 kitapta açıklanan tezler bu sebepten 'Dokuzluklar' anlamına gelen 'Enneads' olarak adlandırılmıştır. Kitabın içeriğine bakıldığında ise ilk kitapta insan ve ahlak konu edilmiştir; güzellik, iyi olmak, diyalektik ve mutluluk konularına felsefi söylemlerle yaklaşıldığı görülmektedir. İkinci ve üçüncü kitaplarda kozmos ve duyusal âlemin yanında felek, sonsuzluk ve taşma kavramları üzerine yoğunlaşılmıştır. Dördüncü kitap tamamen Plotinos'un ruh öğretisine ayrılırken; beşinci kitap üç hipostazın ve bu konuya ek olarak temaşa kavramının açıklandığı tezlerden meydana gelmektedir. Varlığın ve bir anlamda çokluğun meydana gelişinin konu edildiği altıncı kitapla birlikte dokuzluklar tamamlanmaktadır.[154] Plotinos'un kendi ifadelerine göre, öne sürdüğü teoriler (üç hipostazı kastederek) esasında yeni değildir; kadim zamanlardan beri süregelen düşüncelerin birer yorumudur.[155] Gatti, yorumlama tabirini daha da ileri taşıyarak, Plotinos'un, ona miras kalan 800 yıllık Yunan felsefesini büyük bir ustalıkla uzlaştırarak yeni bir felsefe meydana getirdiğini dile getirmiştir.[156] Plotinos'un gelenekle uyumlu bir şekilde geliştirdiği ve merkezinde 'Bir'den 'Çok'luğun meydana geliş süreci yer alan metafizik sistemi, esasında özgün ve 'yeni tarzda' birçok söylem barındırmaktadır; bu durum, onu hem yenilikçi bir düşünür hem de geleneksel düşüncelere sahip çıkmaya çalışan bir gelenekçi konumunda tutar ve felsefi tasarımına zengin bir düşünce altyapısı kazandırmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında, Pythagorasçılara ait kozmik düzen fikri ve buna bağlı olarak gelişen ilk ilke kavramı ve sayı öğretisinin Plotinos felsefesine derin etkisi söz konusuyken; özellikle ikinci hipostaz (Nous) konusunda, Parmenides'in düşünme

[152] Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 4-5.
[153] Burhan Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 63.
[154] Plotinus, *The Enneads*.
[155] Plotinus, *The Enneads*, 543, [V. I. 8].
[156] Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", 10.

ve varlık düzlemindeki tartışmaları öne çıkmaktadır.[157] Empedokles'in sevgi-nefret düalizmine yönelik 'Bir' ve 'Çokluk' üzerinden göndermelerde bulunmasının yanında, Bir'in tanımlanamaz olduğunu vurgulamak yoluyla 'negatif teoloji'ye de başvurmuştur.[158] Plotinos'un bilhassa metafizik ve kozmolojik sorgulamalarının teorik tabanını oluşturan Platon'dur; 'Bir'in doğası ve çoklukla olan ilişkisi, aynı zamanda varlığın ötesinde olan 'İyi' ile ilişkilendirilmesi, idealar gibi temel konuların yanında kozmolojik yapının inşasında Platonik etki kendini göstermektedir.[159]

Tablo 3-1 Platon ve Plotinos'un metafizik hiyerarşileri[160]

PLATO	PLOTİNUS
BİRLİK	
İYİ	BİR
VARLIK	
İDEALAR	NOUS
MATEMATİKSEL NESNELER	RUH
VARLIĞIN EN ALT DERECESİ	
FİZİKSEL NESNELER	ÂLEM RUHU
İMGELER	BİREYSEL RUH

Plotinos, Aristoteles'in akıl ve akılsal madde doktrinlerini kabul etmekle birlikte varlık anlayışı noktasında esas olarak Aristoteles'i değil de Platon'u baz almaktadır; ancak Plotinos'tan sonra bazı farklı yaklaşımların ortaya çıktığı, geç Yeni Platoncular arasında Aristoteles mantığının da Platon ontolojisiyle birlikte değerlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir.[161] Ksenokrates'in kozmosu üç katmanda ele alması (daha sonra Saccas'da da görüleceği gibi) ve varlıkların bu katmanlarda özel alanlara sahip olmaları Plotinos kozmolojisinde önemli bir etkileşime sebep olmaktadır.[162] Stoacı ve Epikürcü felsefe ile Plotinos arasındaki önemli temas, insanın ve bilginin doğası ve

[157] Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", 10.
[158] Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 48.
[159] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 11-12.
[160] G. S. Bowe, *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy* (New York: Global Scholarly Publications, 2004), 23.
[161] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 14.
[162] "Ksenokrates'e göre en üst semavî âlem Tanrılara; en üstün bir alt tabakasında yer alan âlem ruhsal varlıklara ve ay altı âlem ise duyusal varlıklara aittir" Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 63.

bilhassa kozmoloji konularında gerçekleşmiştir. Stamatellos'a göre, Stoa ve Epikür felsefelerinde sıklıkla konu edilen kozmik uyumun açıklandığı kozmik sempati teorisi, kötülük kavramının tartışıldığı teodise ve bunun yanında akıl ve canlılık üzerinden değerlendirilen kavranabilir âlem fikri, Plotinos'a kaynaklık eden düşünceler arasındadır.[163] Tüm bunların ötesinde Plotinos felsefesi, özellikle metafizik, teolojik ve ruhsal konuların yeniden canlılık gösterdiği birinci ve üçüncü yüzyıl arasındaki İskenderiye'de gerçekleşen çalışmalara dayanmaktadır. Yahudi Philon'un, Orta Platoncuların ve Yeni Pythagorasçıların bu dönemde kaleme aldıkları metafizik konulu metinler bir yandan Plotinos'un genel felsefesini inşa ederken, diğer yandan eğitim verdiği okulda kaynak olarak kullanılan düşünceler arasında yer almaktadır.[164]

Plotinos'un, 'eskiler' olarak adlandırdığı geçmiş dönem düşünürler arasında kurduğu bağ 'gelenekçi' tarafını ön plana çıkarırken; dönemin şartlarına uygun bir şekilde felsefesini inanç düzleminde ele alması, bir bakıma onun 'yenilikçi' tarafını öne çıkarmaktadır. Tam bu noktada dönemin şartlarından, yani bir dönüşüm ve değişimden de söz etmemiz gerekmektedir. Nuffelen'e göre; Antik Yunan'da, bugün modern anlamda kullandığımız din kavramına karşılık gelen bir kelime bulunmamaktaydı. Bu kavram, genel anlamda 'gelenek' ya da kişisel ritüellere dayanan 'inanç' kavramında gömülüydü.[165] Daha sonraki dönemlerde Yeni Platonculukla birlikte kutsal, tanrısal ve tanrıyla ilgili olan anlamına gelen 'threskeia' kavramı öne çıkmaya başlamıştır; din kavramı artık gömülü bir halden çıkıp, dönemin önemli metinlerinde kolaylıkla tanımlanabilen bir hale gelmiş, bunun yanında sosyal uygulamalarda da müstakil bir konum kazanmıştır.[166] Esasında Yeni Platonculuk üzerinden döneme hâkim olan bu yönelim, Lankila için basit bir terminoloji değişikliğinden ziyade, düşünce dünyasında vuku bulan 'yeni bir tarz oluşumu'dur.[167] Van Nuffelen, inanç düzlemindeki bu yeni oluşumu da dikkate alarak, Plotinos'un

---

[163] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 15.
[164] Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", 12.
[165] Peter van Nuffelen, *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Greek Culture in the Roman World (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 233, https://doi.org/10.1017/CBO9780511997785.
[166] Tuomo Lankila, "Post-Hellenistic Philosophy, Neoplatonism, and the Doxastic Turn in Religion: Continuities and Ruptures in Ancient Reflections on Religion", *Numen* 63 (2016): 152.
[167] Lankila, "Post-Hellenistic Philosophy, Neoplatonism, and the Doxastic Turn in Religion: Continuities and Ruptures in Ancient Reflections on Religion", 152.

öncülleri ile arasındaki farkı şu üç temel özellikle açıklamaktadır: i) 'Ruh'un tanrısal bir yolculukla 'Bir'e yükseliş aşamalarını ve bir anlamda ilahî kurtuluşu konu edinmesi; ii) Doğu dinleri içinde kendine has özellikleriyle varlığını sürdüren 'metafizik hiyerarşinin', felsefeyle uzlaştırarak uyumlu hale getirilmiş olması; iii) insanlar üzerinde bıraktığı etkiyle, tüm yerel kültlere baskın hale gelerek onun ötesinde bir yere konumlanması.[168] Bu yeni yönelim içindeki ayrıca değerlendirilmesi gereken bir nokta da, tüm bu özelliklerine rağmen Yeni Platonculuğun, ilhâm ve vahyi, rasyonel düşüncenin ötesinde bir yere konumlandırmamış olmasıdır. Enneadlarda da görüleceği üzere kutsal ve tanrısal olan konular ya da bir anlamda keşfi bilgiler, felsefi önermelerle açıklanmaya çalışılmış; bir uzlaşı yolu aranmıştır.[169] Nihayetinde oluşan felsefi tasarım, kendini tüm ayrıntılarıyla üç hipostaz içerisinde açıklayacaktır.

3.2.1 Üç Hipostaz

Plotinos'un felsefi tasarımında geliştirmiş olduğu varlıksal hiyerarşi, metafiziğinin temel dayanağı olması sebebiyle üzerinde dikkatlice durulan konuların başında gelmektedir. Kimi bölümlerinde Platoncu geleneğin dışına çıkarak, kimi bölümlerinde ise farklı felsefi tasarımların Platoncu fikirlerle uzlaştırılmasıyla geliştirilen bu yeni metafizik söylemlerin temel kavramları, 'Bir', 'Nous' ve 'Ruh'tan oluşan üç hipostaz ve özgün bir yapıya sahip 'Taşma', 'Temaşa' kavramlarıdır.

3.2.1.1 Bir

Her şeyin ilkesi ve var olanların varlık sebebi olanın, kısaca ifade etmek gerekirse Tanrı'nın, 'Bir' olarak adlandırılması Plotinos'tan çok daha önce de tartışma konusu olmuş, gerek felsefi gerekse kültürel bağlamda üzerine bir takım anlamlar yüklenmiştir. Pythagorasçılar, geometrik bir sembolizm yükleyerek daire içinde nokta ile gösterdikleri ilk ilkeyi (Monad), çokluktan arındırarak onun karşısında konumlandırmak ve birliğini vurgulamak maksadıyla, çok olmayan anlamına gelen 'Apollon' diye adlandırmışlardır.[170] Plotinos, 'Bir' kavramının kendinden çok daha önce Presokratikler tarafından kullanıldığını belirterek; Parmenides'in 'Bir'i ile

---

[168] van Nuffelen, *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, 237.
[169] Lankila, "Post-Hellenistic Philosophy, Neoplatonism, and the Doxastic Turn in Religion: Continuities and Ruptures in Ancient Reflections on Religion", 153-54.
[170] Plotinus, *The Enneads*, 590, [V. 5. 6].

Anaxagoras, Herakleitos ve Empedokles'in Bir tasarımlarını karşılaştırmıştır.[171] Benzer bir yönelim, Antik Yunan düşüncesini Tevrat ile uzlaştırmaya çalışan Platon yorumcusu İskenderiyeli Philon'un (Yahudi Filon) Tanrı doktrininde karşımıza çıkmaktadır.[172] Antik Mezopotamya düşünce ve kültür dünyasının önemli bir bölümünü kapsayan Sümer ve Babil mitolojisinde tanrıların tanrısı olan 'Anu', Mısır mitolojisinde ise yine daire içine çizilen bir güneş sembolü ile simgelenen Amun-Ra ya da Amon-Re ve Yahudi kültürü içerisinde Yahweh ya da Yehova da 'Bir' olarak adlandırılmıştır.[173] Mezopotamya, Mısır ve Yahudi geleneklerinden verilen örneklerle de açıkça görülmektedir ki 'Bir' olgusu, Plotinos ve Aristoteles'ten çok daha önce kadim Yakın Doğu'da oluşmuş, kadim Yunan'da farklı felsefi sistemler içerisinde kavramsal olarak gelişimini sürdürmüştür. Plotinos da ontoloji ve kozmoloji tasarımının en tepesine 'Bir'i yerleştirmiştir.

V. Ennead'ın ikinci kitabı "Bir' her şeydir, her şeyin ilkesidir…"[174] sözleriyle başlar.[175] Varlığın meydana gelişinin açıklandığı bu pasajda, başlangıç cümlesini oluşturan söylemlerden de anlaşılacağı üzere Plotinos, tasarladığı metafizik hiyerarşiyi 'Bir'e dayandırmaktadır. Her şeyin nedeni olarak 'Bir'i göstermektedir. Kavranabilir-akılsal âlemi (intelligible world) ve duyusal âlemi (sensible world) oluşturan varlıklar, oluşagelmelerini en yüksek ve ilk ilke olan 'Bir'e ya da 'İyi'ye borçludurlar.[176] Plotinos, varlığın, yaşamın, aklın, güzelliğin, formun, tözün üzerinde tuttuğu 'Bir'i, her şeyin nihaî ilkesi, nedenlerin nedeni, kaynağı, kökü olarak ifade eder.[177] O, tüm var olanlardan önce olması sebebiyle bir varlık olamaz; varlığın ötesindedir ve onun nedenidir. O, her şeydir ve aynı zamanda onlardan biri değildir. Her şeyin meydana gelme sebebi olan ve tüme nihaî kaynaklık eden Bir; her şeydir. Fakat o, mutlak aşkınlığa sahiptir, bundan dolayı onlardan tamamen farklıdır.[178] Tek olması ve her

---

[171] Plotinus, *The Enneads*, 543-545, [V. 1. 9].
[172] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 135.
[173] H. Gordon Cyrus, "His Name is 'One'", *Journal of Near Eastern Studies* 29, sy 3 (1970): 198-199.
[174] Plotinus, *The Enneads*, 549, [V. 2. 1].
[175] Plotinos, bu pasajın açılış cümlesinde, Platon'un idealar kuramını yeniden ele aldığı *Parmenides* diyaloğuna bir göndermede bulunmaktadır.
[176] Eric D. Perl, *Thinking Being Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition* (Lieden: Brill, 2014), 115.
[177] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 24.
[178] Plotinus, *The Enneads*, 549, [V. 2. 1.].

şeyin oluşumunun ilk ilkesi olması bakımından 'Bir' olarak adlandırılan bu kavram, aynı zamanda tüm arzuların ve tinsel yolculukların nihaî hedefi olması bakımından 'İyi' olarak adlandırılmaktadır.[179] Bir, çokluğa karşıttır, basitliği ifade eder. İyi ise kötülüğün yani maddenin ve bileşik olanın karşıtıdır.[180] Inge, Yunan felsefesinde, Plotinos'a gelinceye kadar gelişen sistemlerin içerisinde önemli bir tanımlama aracı olarak kullanılan 'İyi' kavramının, genel olarak şu üç söyleme dayanak olduğunu ifade eder: i) İyi, varlıkların arzu ve özlem duydukları en üstün, en yücedir[181]; ii) İyi, kavranabilir âlemi oluşturan bilginin koşuludur ve onu belirler; iii) İyi, âlemlerin oluşmasının ve sürekliliğinin yegâne sebebidir.[182] Bir veya İyi'ye yönelik bu açıklamalardan yola çıkarak, o hem başlangıç hem de son olarak değerlendirilebilir ve bu durum onun sonsuz bir devinim içerisinde oluşunun da ifadesidir. Bir, her şeyin kaynağı olması ve her şeyin ondan türemesi bakımından başlangıç konumunda; her şeyin özlem ve arzularının nihaî hedefi, tinsel yolculuklarının son durağı olması bakımından son konumundadır.[183] Bu aşkın hâl, Bir'i kavranamaz ve tanımlanamaz kılmaktadır. Onun sadece akılsal bir bilgi ile kavranması söz konusu değildir, o ancak akılsal bilgiden daha da üstün bir bilgi ile kavranabilir.[184] Plotinos'un bu sözlerinden hareket eden Perl, düşünerek hakikâte ulaşılamayacağını, bu yolla ancak varlıksal ve akılsal olguların kavranıp anlaşılabileceğini ifade eder.[185] Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; Plotinos, hakikate ulaşmanın bütün epistemolojik yollarını kapatmakta, Bir'in marifet yoluyla bilinebileceğine, bir başka deyişle, bilgi ile değil irfanla ulaşılabileceğine vurgu yapmaktadır.[186] O halde biz, bilgi ile tanımlanamaz, akıl ile bilinemez olan Bir'i nasıl düşünebilir, onun doğası hakkında nasıl konuşabiliriz? Plotinos, bunun ancak negatifleme (olumsuzlama) yoluyla mümkün

---

[179] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 23.
[180] Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Journal of Turkish Studies* 10 (2015): 743.
[181] Plotinos zaman zaman ikinci ve üçüncü anlamları göz önüne alıyor olsa da esas olarak birinci anlamdaki iyiyi kastetmektedir. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 183.
[182] Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 305.
[183] John Bussanich, "Plotinus's Metaphysics of The One", içinde *The Cambrigde Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge University Press, 1999), 45-46.
[184] Plotinus, *The Enneads*, 887, [VI. 9. 4].
[185] Perl, *Thinking Being Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, 120.
[186] Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 113.

olacağını belirtir; "Bir tüm varlıkların kaynağı olduğundan, O'nu konuşamasak, tanımlayamasak da onun ne olmadığını söyleyerek onun hakkında konuşmuş olabiliriz".[187]

Tanrı'nın ne olduğunun, negatifleme yöntemiyle açıklanması yani Negatif ya da Apofatik teoloji, Plotinos'la başlayan bir yöntem değildir. Platon ve Pythagoras yorumcularının yanı sıra özellikle Anaximandros, Xenophanes, Parmenides, Empedokles'in öne çıktığı Pre-Sokratik filozofların sıklıkla başvurduğu bir açıklama modelidir[188] ve Plotinos da Bir tasarımının oluşturulması ve açıklanmasında negatif teolojiye yoğun bir şekilde yer vermiştir. Bir veya İyi'nin, dil yoluyla tarif edilememesinden 'tanımlanamaz'; düalitenin üzerinde olduğundan 'formsuz'; bilgi ve düşünce olgusuna aşkın olmasından dolayı 'aklın dışında'; sınır koyulamayan gücü ve kavrayışı ile 'limitsiz'; varlığın ötesinde olmasıyla 'varlık olmayan' şeklindeki tanımlamalarıyla negatif teoloji yönelimini açıkça ortaya koyan[189] Plotinos, Bir'in negatif doğasını şu ifadelerle özetlemektedir:

> "Bir, her şeyi meydana getiren olması sebebiyle, onlardan -meydana getirdiklerinden- değildir. O ne niteliklidir, ne sayılabilirdir (ne nitel-ne nicel), ne akıl ne de ruhtur; o ne harekettir ne de hareketsizliktir, ne yer ne zamandır; o varlığın, formun tüm hareketlerin, yerin ve zamanın ötesindedir".[190]

Plotinos'un metafizik tasarımının ayırt edici özelliklerinden biri de ilk ilkenin açıklanmasında negatif-apofetik teolojinin yanında pozitif-katafatik teolojiye de yer vermesidir. Bir'in, bağlılık ve çokluk karşıtı olarak kendi kendine yeter ve birlik halinde olması, bileşik karşıtı olarak basit olması, kötünün karşıtı olarak iyi ve mükemmel olması[191] pozitif teoloji örneklerindendir.

Bir'in basitliği, kısım ve bölümlerden oluşmayışı, esasen bileşik olmayışı söylemine dayanmaktadır. Varlıklar karışıklık, bileşiklik, kesinlik ve tanımlanabilirlik içerir. Bir ise tüm bunların ötesinde olması, yani onlarla aynı düzlemde bulunmamasından dolayı bu özelliklerle kategori edilemez; o bu yüzden saftır,

---

[187] Plotinus, *The Enneads*, 570, [V. 3. 14].
[188] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 35.
[189] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 34-35.
[190] Plotinus, *The Enneads*, 885, [VI. 9. 3].
[191] Dmitri Nikulin, *Neoplatonism in Late Antiquity* (New York: Oxford University Press, 2019), 3-4.

basittir.[192] Bir'in var olan ile aynı düzlemde bulunmaması ve özel niteliklere sahip olmaması onun yokluğundan değil, aksine bolluğundan, tokluğundan, sonsuzluğundan, bütün bu sıfatların ayrımlaşmamış olarak kendisinde bulundukları bir kaynak olmasından ileri gelir.[193] Bir'in mutlak anlamda sonsuzluğunun temelinde, basit ve saf oluşu yatar; buna karşın diğer varlıkların sonlu olmalarının nedeni ise bileşik olmalarıdır yani basit olmayışlarıdır.[194] Bir'in mutlak basitliğinin bir sebebi de onun mükemmel oluşudur. Mükemmel olması, diğer tüm var oluşlardan bağımsız olmasını, diğer var oluşların da ona tâbi olmasını, gerektirir. Bir'in mükemmelliği, birlik olmasından gelir. Varlıkların nihaî amacı da arzuları da bundan gelir; 'Bir'de birlik olmak, deyim yerindeyse nokta gibi bir olmaktır.[195] Çokluktan birliğe doğru olan bu yönelim, var oluş şartlarından birini de beraberinde getirmektedir. Varlıklar, var oluşlarını birliğe borçludurlar; bir şey sahip olduğu birlik ölçüsünde vardır.[196] Plotinos, bu konu hakkında VI. Ennead'ın dokuzuncu kitabında; bir ordunun, koronun, sürünün birlik olmadığı takdirde mevcut olamayacağını, varlığını sürdüremeyeceğini ifade eder.[197] Buradaki ordu örneği oldukça kuvvetli bir örnek olarak karşımıza çıkar. Ordunun varlığını sürdürebilmesi, birçok farklı nitelikteki ve davranıştaki askerin ne derece bir arada hareket edebildikleri, ne ölçüde birlik içinde olduklarına bağlıdır. Eğer ordu birliğini kaybederse, ortada herhangi bir 'ordu'dan söz edemeyiz; sadece bireysel hareket eden askerlerden söz edebiliriz. Tek başına bir asker, varlığını pek tabii sürdürecektir ancak bu ordu ölçütünde olmayacaktır, varlık seviyesi bireyselliğiyle sınırlı kalacaktır.[198] Bu esnada değinilmesi gereken önemli bir konu, Plotinos metafiziğinin oluşum esaslarıyla ilgilidir ve bu prensip Arslan tarafından şu şekilde özetlenmiştir;

> "… varlıklar 'birlik'lerine göre yukarıdan aşağıya doğru sıralanmaktadır. Bu hiyerarşinin en tepesinde mutlak birlik, mutlak Bir olan Tanrı bulunmakta, en altta ise kendisi bakımından mutlak bir çokluk, o halde yokluk olarak nitelendirilmesi gereken madde yer almaktadır. Bu bakış açısına göre Tanrı'dan sonra gelen 'Nous',

---

[192] Bussanich, "Plotinus's Metaphysics of The One", 43.
[193] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 189.
[194] Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy 1 (2010): 63-64.
[195] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 136.
[196] Perl, *Thinking Being Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, 116.
[197] Plotinus, *The Enneads*, 882, [VI. 9. 1].
[198] Perl, *Thinking Being Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, 116.

> Plotinos'un ifadesiyle 'Bir-Çok'tur. Varlık hiyerarşisinde Nous'tan daha aşağıda yer alan Ruh'ta ise, söz konusu birlik devam etmekle birlikte o, Nous'unkine göre daha aşağı düzeyden bir birliktir; Plotinos'un deyimiyle 'Bir ve Çok'tur".[199]

Bu noktaya geldiğimizde artık sorulacak en önemli soru; 'bütün varlıklarla birlikte âlemin, Bir'den nasıl meydana geldiği' sorusudur. Plotinos bu soruyu, başka bir deyişle var olan her şeyin Bir'den türeme prensibini, felsefesinin özgün ve en ilgi çekici kavramlarından biri olan 'Taşma' ve 'Temaşa' ile açıklama yoluna gitmiştir.

3.2.1.2 Taşma ve Temaşa

Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişki, Plotinos'tan önce de Yunan metafiziğinin gerilimli noktalarından biri olmuş, bu gerilimin çözülebilmesi için farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Tanrı ile âlem arasındaki herhangi bir ilişkiyi reddeden atomcuların yanı sıra Aristoteles de ilişkiye sınırlama getirerek, Tanrı'yı âlemlerin ereksel[200] nedeni olarak görmüştür. Anaksagoras ve Platon (*Timaios'da*) ise hem fâil hem ereksel neden olarak gördükleri Tanrı'nın, âlemin oluşumunda bir etkisinin olmamasıyla birlikte ona şekil vermekle sorumlu tutmuşlardır. Bir diğer görüş ise panteist görüşü temsil eden Herakleitos ve Stoacılarda hâkimdir. Bu görüşe göre doğaya aşkın bir Tanrı kabul edilemez, o âlemlerin ve doğanın içindedir ve onların düzenini sağlar.[201] Plotinos ise Tanrı'yı âlemle birleştirmiş ve âlemlerin Tanrı eseri olduğunu belirterek Tanrı ile âlem arasında derin bir bağ kurmuştur; Tanrı'yı âlemin maddi nedeni olarak kabul etmiştir. Ruh'un ve ona bağlı insanın nihaî amacı ve arzusunun Bir'e ulaşmak olduğu tezi göz önüne alındığında, Tanrı aynı zamanda âlemin ereksel nedeni de

---

[199] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 86.

[200] Aristoteles'in, formel, maddi, fail ve ereksel nedenden oluşan nedenler doktrininin bir nevi sonuncusudur (final cause). "Kendilerinde sürekli devinim olan varlıkların bir amacı (telos) vardır, işte bu son nokta aynı zamanda ereksel nedendir" Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 59. "Aristoteles'e göre deney dünyasında karşılaştığımız bütün varlıklar belli bir modele göre ve belli bir ereği, işlevi yerine getirmek üzere hareket ve değişme içinde gibidirler. Meşe tohumundan her zaman meşe ağacı meydana gelir. Göz görmek, burun koklamak için yapılmış, yapılandırılmış görünmektedir. Kısaca evrendeki hareket ve değişmeler belli bir amacı yerine getirmek üzere gerçekleşir gibi görünmektedirler" Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 114. Bu bilgilere ek olarak Tanrı'nın ilk hareket ettirici olması sebebiyle fail neden de olduğu söylenebilir ki bu durum, başka bir tartışma konusunu beraberinde getirecektir.

[201] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 80.

olmaktadır.[202] Bu ilişkiyi metafiziğinin tümüne yayan Plotinos, Tanrı, âlem ve insanı [hatta maddeyi de ekleyerek] birbirine bağlı halkalardan meydana gelen bir zincir gibi görmüş; en üst noktasında Bir'i, en alt noktasında da maddeyi tasarlamıştır.[203]

'Kavranabilir' ve 'duyusal' âlemler, bu âlemlerin içerisinde bulunan tüm varlıklar, doğa, yaşam, kısaca söylemek gerekirse 'her şey', nasıl meydana gelmiştir? Bu çokluk Bir'den nasıl türemiştir? Plotinos, bu soruların cevabında ve dolaylı olarak, ontolojisinin ve kozmolojisinin oluş basamaklarında 'taşma' ve 'temaşa' tezlerini dayanak olarak kullanmıştır; bu tezlerin kavranabilmesi için öncelikle şu üç varsayımın kabul görmesi gerekmektedir[204]: i) Bir mükemmeldir ve bu yüzden zorunlu bir taşma eğilimindedir. Taşma esnasında meydana gelen varlıklar, kendi mükemmelliklerine eriştikleri anda tekrar taşarlar; ii) varlıkla birlik arasında yoğun bir ilişki vardır, varlıklar ontolojik hiyerarşide birlikleri ölçütünde sıralanmaktadırlar; iii) 'taşma' sonucu meydana gelen varlıklar kaynaklarını bilirler ve ona dönmek isterler ancak kaynaklık eden şey kendinden neyin taştığı hakkında bilgi sahibi değildir.

Taşma (sudur, emanation, feyz) olarak adlandırılan süreç tam olarak, varlıkların birlikleri ölçüsünde oluşan hiyerarşik bir düzende (Bir, Bir-Çok, Bir ve Çok), yüksek bir oluş derecesinden alt oluş derecesinin oluşması sürecidir. Plotinos, bu oluş sürecini *Enneadlar*'da, duyusal âlemin argümanlarıyla bezenmiş metaforik analojilerle tasvir etme yoluna gitmiştir. Bu analojiler, daha henüz Bir, Nous (intellect) ve Ruh'un açıklanışında kendini göstermektedir. Bu tasvire göre Bir, ışıkla (Doğu kültüründe 'nur' olarak da adlandırılan); Nous güneşle; Ruh ise ışığını güneşten alan ay ile simgelenmiştir.[205] Benzer yönelim, taşmanın açıklanışında da görülmektedir. Işık kaynağından ışığın süzülmesi, su kaynağından suyun taşması, tohumdan bir bitkinin büyümesi, hatta soğukluğun veya kokunun etrafa yayılması gibi betimlemelerle birden çokluğun nasıl oluştuğu sembolize edilmiş,[206] çokluğun bire olan bağımlılığı gözler

---

[202] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 84.
[203] Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları*, sy 7 (2009): 48.
[204] Joshua Packwood, "Mysticism and Conversion in Plotinus" (Sanatta Yeterlilik, University of Arkansas, 2008), 9-23; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*; Lloyd P. Gerson, "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?", *Review of Metaphysics* 46, sy 3 (1993): 565-66.
[205] Plotinus, *The Enneads*, 602, [V. 6. 4].
[206] Bussanich, "Plotinus's Metaphysics of The One", 49.

önüne serilmiştir. Ancak duyusal dünyanın terimleriyle verilen bu örnekler, Plotinos'un tasarımının spiritüel tarafını tam olarak yansıtamamaktadır. Çünkü bu tasvirlerde, [ana varsayımlardan biri olan] meydana gelen varlığın kaynağına dönüş hareketinden, onu temaşasından söz edilemez.

Bir, mahiyeti gereği zorunlu olarak taşar ve ilk varlık oluşur (bu sırada güçsüz olan ve potansiyeline ulaşmamış olan varlık henüz Nous olmamıştır); meydana geldiği anda oldukça güçsüz ve gelişmemiş olan bu varlık (inchoate intellect), Bir'e yani kaynağına geri dönme isteğindedir ve onu temaşa eder.[207] Bir'in temaşası sonucunda potansiyeline ulaşan varlık ancak o zaman Nous haline gelir ve kendi mükemmeliyetine ulaşarak tekrar taşar; böylece Ruh meydana gelir.[208] Bu aşağı yönlü hareket yani taşma, varlıklar tanrısallıklarını kaybedene kadar sürer ve son olarak madde ile son bulur.[209] Kaynağından taşan varlık, metaforik anlamda giderek ondan uzaklaşır. Bu sırada kaynağın kendisinden hiçbir şey eksilmez; ancak taşmak suretiyle meydana gelen bir alt varlık, yaşadığı uzaklaşma sonucu tanrısallığını kaybetmeye başlar. Her bir alt aşama, üst aşamanın zayıflatılmış bir taklîdidir ve bu yüzden varlık mertebelerinde aşağıya doğru inildikçe varlıkların etkinlikleri ve güçleri mükemmelliklerine göre azalmaktadır.[210] Bunun tersi hareketi ise alt mertebeden yukarı doğru yükseliştir, çünkü meydana gelen varlık kendi kaynağından haberdârdır; nihaî amacı ve arzusu kötülüklerinden arınarak bulunduğu durumdan kurtulup ona ulaşmaktır, bir nokta gibi 'Bir' olmaktır. Bu anlatımlardan da görüleceği üzere, Plotinos'un metafiziğini oluşturan her basamak, iki yönlü hareket üzerine inşa edilmiş sıkı bir ilişki içerisindedir ve esasen bu ilişki, Plotinos felsefesinin temel söylemlerinden biri olan kozmik birliği sağlar.

Kozmik birlik içerisindeki bu iki yönlü hareketin açıklanması bir sebepten ötürü oldukça zordur. Bu zorluk, oluşun zaman dışı olmasından gelir ki Plotinos'un, süreç, olay gibi zamansal kavramlarla bu oluşu anlatmaya çalışmasına rağmen, bunun zaman dışı bir şey olduğu ve kavramların metaforik algılanması gerektiği ortadadır. Bu

---

[207] Eyjolfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Intellect* (New York: Oxford University Press, 2007), 23. Plotinus, *The Enneads*, 550, [V. 2. 1].
[208] Bruce Elwood Venable, "The Structure of Mysticism and Ontology in Plotinus" (Doktora Tezi, University of Washington, 1976), 35.
[209] Emilsson, *Plotinus on Intellect*, 33.
[210] Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 50.

durumun üzerine giden Eyjolfur Emilsson, konuyu daha açık bir hale getirebilmek için Plotinos'un çift hareket teorisini şu soruyu sorarak yorumlar; kumsalda yürüyüş yapan birinin yürümesi ile kumda iz bırakması aynı eylem midir?[211] Birbirinin neden ve sonuçları olarak gösterdiği bu iki eylemi, içe dönük [internal] ve dışa doğru [external] hareket olarak tasvir ederek taşma ve temaşaya uyarlar. Buna göre ilk hareket, Bir'in kendisinde olur ve bunun sonucunda dışa doğru bir hareket yani taşma meydana gelir. Taşma sonucunda kendi mükemmeliyetini ve gücünü tekrar kazanmak isteyen varlık onu temaşa eder ve böylelikle içe dönük hareket tekrarlanır. Süreklilik arz eden bu devinim sayesinde ise kozmik birlik sağlanmış olur.[212] Bu birliğin ilk varlığı ise Nous'tur.

3.2.1.3 Nous (Intellect)

Plotinos'un 'Nous' teorisi, kendine özgü var oluş tezi ile birbirinden farklı felsefi düşünceleri yine Antik Yunan felsefi geleneğine bağlı kalarak uzlaştırması bakımından sıra dışı anlayışlardan biridir. Bu teorinin felsefi ve tinsel içerikleri gereği eklektik-karmaşık yapısı, Nous kavramın açıklanmasında bazı anlaşmazlıkları beraberinde getirdiği, modern araştırmacıların çalışmalarında[213] sıklıkla sözü edilen bir durumdur. Öyle ki bu heterojen anlayışın oluşumda, Platon'un 'İdealar teorisi' ve dolaylı olarak Demiorgos'undan, Aristoteles'in Formlarına ve kendini düşünen Tanrı fikrine, Parmenides'in varlık teorisinden Orta Platoncuların Form anlayışına, İskenderiyeli Philon'un Logos anlayışından Stoacı düşünürlerin Kozmik Sempati teorisine kadar pek çok olgunlaşmış ve farklılık arz eden düşünce etkin rol oynamaktadır.[214] Bu düşüncelerin de kendine özgü çıkarımlara, varsayımlara ve kavramsal açıklamalara sahip olması, Plotinos'un Nous tasarımının anlaşılması ve

---

[211] Emilsson, *Plotinus on Intellect*, 33.
[212] Packwood, "Mysticism and Conversion in Plotinus", 11-33; Venable, "The Structure of Mysticism and Ontology in Plotinus", 36; Emilsson, *Plotinus on Intellect*, 33-34.
[213] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 83; Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 59; Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2005), 34.
[214] Frederic Maxwell Schroeder, "The Doctrine of Presence in the Philosophy of Plotinus" (Doktora Tezi, University of Toronto, 1970), 123-35; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 157; Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 84; Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 59.

adlandırılması noktasındaki zorlukların başlıca kaynağı olarak ifade edilmektedir.[215] Gerson,[216] MacKenna,[217] Armstrong[218] ve Boillet gibi Modern Ennead çevirmenlerinin, 'nous' kavramını 'akıl' (intellect) olarak adlandırmaları aslında bir geleneğin devamı gibidir; bilhassa Orta Çağ Hristiyan düşünürleri ve İslam filozoflarınca da sıklıkla 'akıl' anlamında kullanılmıştır.[219] Aslında tam bu noktada özellikle bir konunun altını çizmek gerekir; Nous'un karşılığı olarak kullanılan akıl, idrak, algı gibi kavramlar, geçmişte ve bilhassa kavramların sıklıkla yeniden yorumlandığı antikitede, bugün bizim bir genelleme içerisinde söz ettiğimizden farklı anlamlara da gelmektedir. Plotinos'un yaşadığı çağlarda, 'akıl' denildiğinde özellikle iki anlamın öne çıktığından söz edebiliriz. Bunlardan birincisi, mantıksal veya bilimsel akıl yürütmelerde kendisine dayanılan, bir öncülden onun sonuçlarına geçişi mümkün kılan çıkarsamacı (discursive) akıldır; bir diğeri ise mantıksal veya bilimsel aklın tersine, nesnesini doğrudan araçsız bir şekilde ve bütünüyle kavrayan saf bir zihin fiili entelektüel bir sezgi olarak akıl ve düşüncedir (noesis), bir başka deyişle entelektüel bir kavrayış veya temaşadır.[220] Bu gerçekliği göz önünde bulunduran Arnou, Inge, Heinemann gibi bazı Plotinos yorumcuları ise Nous'a karşılık olarak 'akıl' yerine, tinsel bir vurgu yapabilmek adına 'spirit', 'espirit' veya 'geist' terimlerini kullanmayı tercih etmişlerdir.[221] Çalışma içerisinde zaman zaman akıl kelimesini kullanmış olsak da temel yaklaşımımız, kavramın Yunanca aslını koruyarak 'Nous' terimiyle ifade etmek olacaktır.

Plotinos ontolojisinin varlık basamağının ilk sırasında, Bir'den meydana gelen ilk ürün olan 'Nous' yer almaktadır. Plotinos, hakiki varlıkların dünyası, yaşamın kaynağı ve özü olan Nous'a V. Ennead'ın ikinci kitabında özel bir yer ayırmış ve onun oluşunu şu şekilde açıklamıştır;[222]

---

[215] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 83; Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, 34; Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 59.
[216] Plotinus, *The Enneads*.
[217] Stephen MacKENNA, *Plotinus: The Enneads* (London: Faber and Faber Limited, 1966).
[218] A. H. Armstrong, *Plotinus*, Enneads I-IX (Norwich: Harvard University Press, 1989).
[219] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 84.
[220] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 159; Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, 34.
[221] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 84.
[222] Plotinus, *The Enneads*, 549, [V. 2. 1].

> "Varlığa kaynaklık edecek olanın varlık olmaması gerekir ki varlığı meydana getirilebilmesin. O'nun (Bir) bu anlamda hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve mükemmeldir; bu özelliğinden dolayı sürekli taşmaktadır. Onun taşkınlığından ve bolluğundan kendisinden farklı yeni bir şey meydana gelir ve tekrar ait olduğu yere geri dönmeye çalışır, onunla dolar, onu (Bir'i) temaşa eder ve böylece Nous (intellect) ortaya çıkar. Nous'un, Bir'e karşı bu durumu 'varlığı' meydana getirirken; Bir'e karşı olan yönelimi, temaşası sonucunda ise 'Akıl' meydana gelir. Bu şekilde Bir'in bir imgesi olan Nous hem akıldır hem de varlıktır".

Plotinos'un bu ifadelerini biraz daha açmak gerekirse iki temel noktadan bahsetmek gerekecektir. Bunlardan birincisi, Nous'un esasında iki fazda meydana geliyor oluşudur ve bu durum Plotinos'un varlığın oluşma prensibini de net olarak ortaya koymaktadır. İlk olarak Bir'den taşma olarak adlandırdığımız, sonsuz ve herhangi bir forma sahip olmayan yaşam akışı gerçekleşmektedir. Ardından, meydana gelen varlık tekrar Bir'e dönmek suretiyle onu temaşa ederek bir düzene sahip olur; böylece Nous meydana gelir. Taşma ve temaşa arasında daha doğru bir ifadeyle Nous olmadan hemen önce belirsizdir ve herhangi bir sınırı yoktur. Bir'i temaşa sırasında akılla dolar ve sahip olduğu düzene bu şekilde kavuşur.[223] 'Birlikten Çokluğa' ve 'Çokluktan Birliğe' doğru gerçekleşen, genel anlamda kozmik ve tinsel hareket olarak adlandırabileceğimiz bu iki yönlü hareket, Plotinos metafiziğinin temel karakterinin Nous üzerindeki bir yansımasıdır. Plotinos'un yukarıda verilen ifadesinde kavranması gereken ikinci temel nokta, Nous'un 'Varlık' ve 'Akıl' mahiyeti üzerinedir ki bu bölüm, karmaşık bir yapıya sahip olan Nous'un dehlizlerinde dolaşma fırsatını bizlere sunmaktadır.

Nous, her şeyden önce ilk meydana gelendir; o ilk ürün, ilk hakiki varlıktır. Daha doğru bir ifadeyle; Nous, yüksek birliğini başka bir düzlemde devam ettirirken, çokluğun meydana geldiği ilk imgedir.[224] Bir'e en yakın olan gerçekliktir. Bu gerçeklik, çokluğun Nous düzeyinde ortaya çıkmasına dayanır. Kurtoğlu'nun ifadesiyle; "Nous, hakiki varlıkların dünyasıdır. Plotinos'a göre hakiki varlıklar, Platon'da olduğu gibi idealardır. İdealar ona göre, duyusal dünyanın modeli olan kavranılır dünyayı oluştururlar".[225] Ancak Plotinos'ta, Platon'dan farklı olarak

---

[223] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 60-61.
[224] Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, 62.
[225] Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı* (Asa Kitabevi, 2000), 85.

kavranabilir âlem (noeton ya da intelligible World) Nous'tan ayrılamaz, onunla bir bütün halindedir. Aynı doğada ve aynı gerçeklik içerisindedir, ona göre nous ve kavranabilir âlem ayırt edilemez.[226] Bu birlik durumu doğal olarak kendini bilen-bilinen düzleminde de göstermektedir. Bir'in düşünme gibi bir faaliyeti olmadığından, düşünme Nous'la başlar. Esasında Aristoteles'in Düşünen Tanrı tanımlaması, bize bu konuda yeni bir hareket noktası da sağlamaktadır. Aristoteles gerçek veya mükemmel bilgide, akıl, akılsal düşünce ve düşünülenin özdeş olduğu tezini öne sürmektedir. Böylece Tanrı söz konusu olduğunda; o hem düşünendir, hem düşünülen hem de düşüncedir. Tanrı düşünce olduğuna göre aynı zamanda yaşamdır.[227] Plotinos, III. Ennead'ın sekizinci kitabında, Aristoteles'in bu düşüncesini destekleyici ifadelerde bulunur;[228] "İlk yaşam düşüncedir, ikinci yaşam ikinci derecede düşüncedir ve son yaşam son derecedeki düşüncedir. Tüm yaşam kendi derecesine sahiptir ve düşüncedir". Plotinos'un aynı zamanda ilk ve en berrak yaşam olarak tanımladığı Nous[229], bilme ve düşünme kabiliyetine sahip olduğundan, bu kabiliyetini faaliyete dönüştürebilmesi için ona bir düşünce nesnesi gerekecektir. Nous'un düşünce nesneleri ise kavranabilir âlemin bir unsuru ve bunun yanında duyusal âlemde bulunan bütün varlıkların arketipini oluşturan aklî objelerdir; bir anlamda Platon'un 'ideaları'dır. O halde Nous, 'akledilen-âkil'; idealar ise 'akledilen-mâkûl' varlık konumundadır.[230] Plotinos, Platon'un idealar teorisini takip ederek, kendi felsefi tasarımında yeniden yorumlamıştır. Ona göre idealar, cisimsel varlıkların kavranabilir âlemdeki asıl hâlidir, kısaca arketipleridir.[231] İdeaların gerçeklik düzeyinde bulunması, onları Nous'un içinde yer alan bir düzlem olan kavranabilir âlemin bir unsuru kılmaktadır. En saf bilgi ve en berrak yaşam, tüm iyiliğiyle burada mevcuttur.[232] Kavranabilir âlemi oluşturan idealar, Enneadlar'da hakikî varlıklar olarak

[226] Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 85.
[227] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 199.
[228] Plotinus, *The Enneads*, 363-364, [III. 8. 8].
[229] Plotinus, *The Enneads*, 363, [III. 8. 8].
[230] Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 150.
[231] Plotinus, *The Enneads*, 252-253, [III. 2. 1].
[232] Plotinus, *The Enneads*, 356-368, [III. 8. 1-11].

nitelendirilerek, bir anlamda duyusal âlemdeki varlıkların da açıklayıcı ilkesi konumunda tutulmaktadır.[233]

Plotinos'a göre her yaşamın belli düzeyde bir bilgi olduğundan yukarıda söz etmiştik. Kurtoğlu, Plotinos'un kozmolojisinde tasarladığı bilgi ve âlem ilişkisini Stoacı bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirdiğini ifade etmektedir; "O, bilgiyi, Stoacı bir etkiyle tinsel yaşama özdeş kılarak, Platoncu statik, evrensel normlar dünyasını 'yaşamla kaynayan' tinsel bir dünyaya dönüştürmüştür. Plotinos'la birlikte, Platon'un geometrik İdealar Dünyası, artık birbiriyle etkileşen varlıkların organik olarak yaşayan topluluğuna dönüşmüştür".[234] Kavranabilir âlemdeki bu organik birlik, duyusal âlemle kozmik bir ilişki içerisindedir. Bu ilişki bir model-imge ilişkisi çerçevesinde gerçekleşir. Yaşadığımız evren Nous'un dünyasını model almaktadır. Burada yaşayan tüm varlıklar yani, imgeler bir modele sahiptir ve bu yüzden mutlaka kavranabilir âlemde de bulunmalıdır.[235] Plotinos, birbiriyle etkileşen varlıklar arasındaki organik birliği, yine bir Stoa düşüncesinin ürünü olan 'Sempati Teorisi'yle sağlamaktadır. Stoacı sempati teorisi en belirgin haliyle, kozmosun canlı bir varlık, bir organizma olduğu düşüncesi üzerine oluşmaktadır;[236] farklı parçalardan oluşan ama yaşamını ve canlılığını birbirine olan bağlılığı ve uyumuna borçlu olan bir organizma.[237] Plotinos, kozmik sempati ile kozmolojisindeki birlik ve uyum fikrini sağlamış, bu sayede varlık basamakları ve âlem katmanlarını sürekli bir akış içinde, birbirine bağlamıştır. Varlıklar ancak bu bağ sayesinde yükseliş ve alçalış hareketlerinin kesintisizliğini ve sürekliliğini koruyabilir. Duyusal âlem ve kavranabilir âlemler arasında aracı konumda olan, deyim yerindeyse 'hakikât' ve 'fenomen' arasında kalan Ruh, ancak bu sayede mistik serüvenini gerçekleştirebilecek, Bir olabilecektir.

---

[233] Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi", 149; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 163.
[234] Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 94-95.
[235] Plotinus, *The Enneads*, 817, [VI. 7. 12].
[236] Epikuros, sempati teorisini ruhun ve bedenin uyumluluğu çerçevesinde tanımlarken, diğer Stoacı düşünürlerde bu uyum ve birlik tüm kozmosu kapsamaktadır René Brouwer, "Stoic Sympathy", içinde *Sympathy: A History*, ed. Eric Schliesser (New York: Oxford University Press, 2015), 16.
[237] Eyjolfur Kjalar Emilsson, "Plotinus on Sympatheia", içinde *Sympathy: A History*, ed. Eric Schliesser (Oxford University Press, 2015), 39.

3.2.1.4 Ruh

Plotinos'un, ontik ve kozmik düşünce yapısının inşasında ve bu yapıyı detaylandırarak açıklayışında, 'Bir' ve 'Nous' hipostazlarında da olduğu gibi kendinden önceki farklı düşüncelere sahip filozofların bu konuda yaptıkları çalışmalardan belirgin bir şekilde faydalandığı ve bu düşüncelere yeni yorumlar getirdiği bir gerçektir. Ruh konusunda da Plotinos'a gelinceye kadar öne çıkan iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Ruh'u dünya üzerindeki Tanrısal bir güç, Yahudi düşüncesinde 'irfân-hikmet' olarak da adlandırılan bir spiritüel enerji olarak tanımlamaktadır. Bir diğer görüş ise, Ruhların gökteki yerlerinden fenomenal alana düşüşleri ve tekrar ait oldukları yere geri dönüşlerinin detaylı bir şekilde işlendiği mistik bir doktrindir.[238] Plotinos'un esas olarak üzerinde durduğu konu, *Enneadlar'*da açıkça görüleceği gibi kendinden önceki bu düşünceleri uzlaştırıp, gerilimli kısımlarını ortadan kaldırarak daha yanlışsız, daha uyumlu ve ahenk içinde devamlılığını sağlayan bir ilişki zinciri tasvir edebilmektir. Kurgulanan bu ilişki zinciri sayesinde tanımladığı ontolojik ve kozmolojik tasarımının en tepesinde 'Bir' yer alsa da, merkezinde 'Ruh' hipostazı yer almaktadır.

Plotinos'un Ruh görüşü, başlı başına IV. Enneadı oluşturmaktadır. Birinci ve ikinci kitaplar Ruhun özü üzerine; üçüncü, dördüncü ve beşinci kitaplar Ruh'un problemleri üzerine; altıncı kitap duyu algıları ve hafıza üzerine; yedinci kitap Ruh'un ölümsüzlüğü üzerine; sekizinci kitap Ruh'un bedene inişi üzerine; dokuzuncu ve son kitap ise tüm Ruhların bir olup olmadığı üzerine işlenmiştir. Aslına bakılırsa Ruh kavramı ve onun etrafında dönen tartışmalar, o kadar sık dile getirilmiştir ki Plotinos'un bu konudaki açıklamaları diğer Enneadlara da taşmıştır.[239] Öncelikle şu belirtilmelidir ki Ruh, Nous'un bir ürünüdür. Nous nasıl ki Bir'in ürünü ise Ruh da aynı şekilde Nous'un bir ürünüdür; başka bir deyişle Ruh da Plotinos'un oluş ilkesi

---

[238] Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 160-61.
[239] Üç Hipostaz Üzerine (V.1), Bize Tahsis Edilen Koruyucu Tin Üzerine (III.4), Valığın Oluşu Üzerine (IV.4), Gnostiklere Karşı (II.9), Çokluk Halindeki Formların Varlık Haline Nasıl Geldikleri Üzerine (VI.7), Sağlık Üzerine (I.4), Oluş Üzerine (III.2), Yıldızların Neden (cause) Olup Olmadıkları Üzerine (II.3), İnsanın ve Yaşayan Varlığın Ne Olduğu Üzerine (I.1) bölümlerinde Ruh kavramının işlendiği görülmektedir. Bu durum, Ruh kavramının Plotinos metafiziği içinde ne derece önem arz ettiğini gözler önüne sermektedir. Stephen R. L. Clark, "Plotinus: Body and Soul", içinde *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 276.

gereğince taşma ve temaşa sonucunda Nous'tan meydana gelmiştir ve hipostazların son basamağını oluşturur. Ancak bu durum (Nous'un bir ürünü olması ve ondan meydana gelmesi), Ruh konusunun bir Ennead'ın tamamında, diğer Enneadlarda da dolaylı yollarla tartışılmasının ve bir yönüyle Plotinos'un ontolojik ve kozmolojik tasarımının merkezinde yer almasının ardında yatan başlıca sebep değildir. Ruh konusunu bu denli önemli ve ilgi çekici kılan, 'metafizik dünyanın gezgini'[240] olmasıdır; daha açık bir ifadeyle, bu tasarımdaki her noktaya ve hatta Bir'e ulaşabilmesi mümkün olan tek varlık olmasıdır.

Plotinos'un Ruh anlayışında, diğer hipostazlarda görmediğimiz şekilde kendi içinde farklılık gösteren bir takım çoklu özellikler yer almaktadır. Bu özelliklere sırasıyla değinmek gerekirse, onun konumundan başlamak daha sağlıklı olacaktır. Ruh, Plotinos felsefesinde kavranabilir âlemin son, duyusal yani fenomenal âlemin ilk ilkesi olması sebebiyle esasında her iki âleme de aittir; bu özel konumu, onu her iki âlem arasındaki mevcut ilişki noktasında aracı konumda kılmaktadır.[241] Ruh, Nous'tan meydana gelmesiyle onu temaşa eder, bir anlamda onu düşünmesiyle ona yaklaşır; bu yakınlaşma ona kavranabilir âlemde bulunabilme gücü ve kapasitesi sağlamaktadır.[242] Bunun yanında temaşa sırasında duyusal âlemi meydana getirir; onun düzenlenmesi, biçimlendirilmesi ve yönetilmesinden sorumludur. Ruh, doğası itibariyle her ne kadar duyusal dünyadan aşkın olsa da onu içermektedir; o, kavranabilir âlemde olmasıyla birdir, duyusal dünyada olmasıyla da çokluktur. Duyusal dünyada yer alan her aktif güç ruhtur; yıldızlar, dünya, toprak. Onlardan her biri gizli bir yaşam içermektedir ve doğası gereği organik bir bütünlüğe aittir. Bunun tersi yani inorganik olan ise maddedir.[243] Bedenle bütünleşip ona canlılık katan da Ruh'tur. Şimdiye kadar sözü edilen taraflarıyla tek tip bir Ruh'tan, eşit derecede katmanlara sahip bir ruh yapısından söz etmemiz mümkün değildir. Evrenin her kademesini kozmik düzenlilik ilkesiyle birleştiren, organize eden Ruh,[244] bir yandan içinde bedenin de bulunduğu yaşam dediğimiz şeyi kontrol ederek duyusal dünyanın sürekliliğini sağlarken cüz'i (çok) bir

[240] Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 161.
[241] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 53.
[242] Plotinus, *The Enneads*, 378-379, [IV. 1. 1].
[243] Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 112-13.
[244] Antonia Tripolitis, "The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen" (Doktora Tezi, University of Pennsylvania, 1971), 35-36.

nitelik kazanır; bir yandan da kavranabilir âlemdeki varlığını sürdürebilecek kadar küllîdir (bir).[245] Plotinos, Ruh'un 'bir ve çok' olmasına sıklıkla dikkat çekerken, onu işlevsel anlamda birlik içinde tutmakla birlikte, nitelik olarak farklı derecelere ayırma yoluna gitmiştir ve bunun sonucunda ortaya kavranabilir âlemle, evrenle, doğayla, tikellerle, bedenle ilişki içerisinde olan Ruh'un farklı kısımları ortaya çıkmaktadır.[246] Ortaya çıkan bu farklı Ruh tipleri, bir nevî Ruh tipolojileri, Emilsson tarafından dört başlıkta incelenmiştir.[247] Bunlardan ilki tüm ruhları içeren aşkın Ruh'tur. Kendine has, belirli bir şeyin veya âlemin ruhu değildir; o tüm ruhları kapsamakla birlikte kavranabilir âlemin içerisindedir ve Nous'a olan yakınlığını korumaktadır. İkincisi 'Âlem Ruhu' tanımlayabileceğimiz duyusal dünyadan ve onun oluşturduğu varlık alanının yaşamından sorumlu Ruh'tur. Bu sorumluluğunu herhangi bir bedene düşüşünü gerçekleştirmeden yapar; bedenle hiçbir ilişkisi yoktur. Plotinos *Enneadlar* içerisinde bu ruhu, yüksek ve alçak tarafı olmak üzere iki ana düzeyde ifade etmiştir. Bölünemez nitelikte olan bu yüksek kısmı, duyusal dünya ile hiçbir şekilde ilişkiye girmezken, bölünebilen olarak nitelendirdiği alçak tarafı, duyusal olanla ilgilidir. Başka bir deyişle Ruh'un yüksek kısmı 'Birliği' ifade ederken aşağı kısmı 'Çokluğu' ifade etmektedir. Üçüncü bir tür ise, ikincinin aşağı kısmından pek de ayırt edilemeyen 'Doğa'dır. Maddi dünyanın organik yaşamının sürdürülmesine imkân tanımakla birlikte; canlılığın, büyümenin, gelişmenin meydana geldiği Ruh'tur. Son olarak, Plotinos'un bizim ruhumuz olarak ifade ettiği bireysel ruhlar bulunmaktadır. Tıpkı âlem ruhunun kozmik düzeni sağlayıp onu yönettiği gibi, bireysel ruhlar da bedenin düzeninin sağlanması ve yönetiminde rol oynamaktadırlar. İşte burada dile getirilen tüm ruh kısımları bir sempati ile birbirine bağlıdır; her ne kadar birbirinden kopuk olarak düşünülemez olsalar da bu kısımlar arasında elbette bir derece farkı bulunmaktadır.

Plotinos'un Ruh hipostazı, esasında Platon'un evren düşüncesinin anlatıldığı *Timaios* diyaloğuna dayansa da özellikle âlem ruhu ve bireysel ruhlar hakkındaki

---

[245] Philip Lyndon Reynolds, "God, Cosmos and Microcosm: Comparisons Between The Relation of God to the Cosmos and The Relation of The Soul to Man, from Greek Philosohy to The Thirteenth Century" (Doktora Tezi, University of Toronto, 1986), 170-71.
[246] Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 12-17.
[247] Eyjolfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 23-24.

anlatımlar sebebiyle Platon'un doktrinine kıyasla çok daha detay barındırmaktadır.[248] Nous'un taşması sonucu meydana gelen Ruh, Plotinos'un varoluş prensibi gereği, mükemmellik ve birlik bakımından onun daha zayıf bir imgesidir. Bu yönüyle Ruh, Nous'un aksine çoklukla iç içe olabilmektedir. Nous, kendisine bağlı alt varlık alanındaki hâkimiyetini eş zamanlı gerçekleştirirken, Ruh için bu söz konusu değildir. Onun daha alt varlık alanına karşı egemenliği bir süreç içerisinde, yaşamlar arasında belirli aşamalarla gerçekleşmektedir; işte Plotinos için bu sonsuz hareketin adı 'zaman'dır ve duyusal âlemin tüm fiziksel ve yaşamsal aktiviteleri 'zaman' denilen süreç içerisinde gerçekleşirken Ruh da kendi imgesini yaratır.[249] Daha önce de ifade edildiği gibi Ruh'un bir kısmı kavranabilir âlemi temaşa ederken, bir kısmı daha alt varlık katmanında yani yeryüzünde bulunan varlıkların bedenleriyle birleşirler. Bu birleşmenin kendine özel zamanı ve düzeni bulunmaktadır; "âlem ruhu tarafından belirlenmiş olan kozmik düzen içinde hazır hale getirilmiş bedenlere, kendileri için (bireysel ruh) uygun bir zamanda inerek onlarla birleşirler… Her varlık türünün kendi özel kaderi ve kendi özel zamanı vardır. Bireysel ruhların kendi hareketleri evrenin genel, evrensel düzeni, yasaları içinde yer alır ve onlara uygun olarak gerçekleşir".[250] Böylece Plotinos, Ruh'un bedenle olan ilişkisini başlatarak, Ruh'a iki hareket atfetmektedir. Arslan, ruhun iki hareketini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "O (insan ruhu) isterse Âlem Ruhu gibi kendisinden çıktığı akılsal ilkeyi (Nous) temaşa edebilir, sürekli onun yanında kalabilir ve onu seyretmek suretiyle kendisine verilmiş veya kendisi için uygun hale getirilmiş olan özel bedeni canlandırabilir, bu bedene hayat, hareket ve düzen kazandırabilir. Ama isterse bunun tersine ve Âlem Ruhu'ndan farklı olarak gözünü ilkesi olan akılsaldan başka yana çevirebilir, kendi meydana getirdiği eserine yönelebilir ve bu hareketiyle onun etkisine maruz kalabilir, hatta ona saplanarak onun kölesi haline gelebilir".[251]

Arslan bu ifadeleriyle, ruhun iki yönlü hareketine irâdî bir nitelik kazandırmaktadır. Plotinos'un ayna metaforuyla hem iki âlem arasındaki asıl-imge olma durumunu vurgulanmakta hem de bu oluşumun sahip olduğu organik bağı anlamlı bir hale gelmektedir. Bu metaforda bireysel ruhlar yani insan ruhları,

---

[248] Tripolitis, "The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen", 35.
[249] Tripolitis, "The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen", 36.
[250] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 139.
[251] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 142-43.

Dionysos'un aynasında kendi imgelerini görürler ve görmüş oldukları şeyden oldukça etkilenirler. Yaşadıkları etkilenme duygusuyla, görmüş oldukları şeye ulaşabilme arzusu duyarak onun bulunduğu varlık alanına doğru yönelirler.[252] Yunan düşüncesi içinde Dionysos'un oyuncakları arasında bulunan 'ayna'; dönemin kültür dünyasında belirgin bir yer kaplayan Orfik düşünce geleneğinde de üst âlemin alt âleme bir yansımasını simgeleyen bir metafor olarak sıklıkla kendine yer bulmuştur.[253] Burada ayna metaforunun kullanılması da tesadüfi değildir, aksine *Enneadlar*'ın genelinde karşımıza çıkan göndermelerden biri olarak görünmektedir. Plotinos'un metafizik katmanlarını oluşturan kavranabilir ve duyusal âlemin, kendinden önceki düşünce geleneklerinde sıklıkla zikredilen üst-alt âlemlerin bir yorumu ile geliştirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Ruh'un kavranabilir ve duyusal âlemler arasında gerçekleştirdiği iki yönlü hareketi göz önüne alındığında, aşağı yönde bir ilerlemeyle doğal olarak kendi ilkesi olan Nous'tan uzaklaşılacak ve ona karşı bir yabancılaşma gerçekleşecektir. Ancak her ne kadar alt varlık alanına yaklaşmasıyla sahip olduklarından kayıplar yaşasa da özünde, ilkesini yani Nous'u kuşatan, onun kavranmasını sağlayan bilgiye de sahiptir. O halde şunu ifade edebiliriz ki Plotinos'a göre, bu dünyanın ötesinde var olan kavranabilir bir gerçekliğe kendi doğamızın derinliklerine inerek,[254] ona kaynaklık eden bilgileri düşünerek, başka bir deyişle Delphi tapınağının girişinde de yazdığı gibi 'kendimizi tanıyarak-bilerek' ulaşabilmek mümkün olacaktır. Ruh'un yukarı yani Bir'e doğru gerçekleştirdiği hareket, ancak bu içsel olanı bilmeyle başlayacaktır.

---

[252] Plotinus, *The Enneads*, 400, [IV. 3. 12].
[253] W. B. Crow, *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*, çev. Fulya Yavuz (Dharma Tarih, 2002), 138.
[254] O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 21.

4. MÜZİK TEORİSİ

"Music is so naturally united with us that we cannot be free from it even if we so desired." [255]

-Müzik bizimle o denli doğal bir bütündür ki, istesek bile ondan ayrılamayız.-
Boethius- De institutione musica

4.1 'Theoria' Faaliyeti ve Müzik Teorisi

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin birinci kitabı, "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler"[256] cümlesiyle başlamaktadır. Aristoteles bu sözleriyle, insanın bilme eylemini doğal bir sürece oturturken, çalışmasının devamında; insanın bilmeyi arzulayan ve bu eylemleri gönüllü bir şekilde, bir karşılık beklemeden yapmakta olduğunu ifade etmekte ve bunun kanıtları arasında duyuları ve özellikle görme duyusunun faaliyetlerini örneklemektedir. Ancak bu faaliyet tek başına, bilgelik kavramı üzerinde ve bilgeliğe ulaşmada bir anlam teşkil etmemektedir; en yüce bilgeliğe doğru gidişin her aşamasında Aristoteles şu ilkeye başvurur "[…] aşağıdan yukarıya doğru zihin etkinliğinin çeşitli biçimleri arasındaki hiyerarşiyi meydana getiren şey, 'niçin' hakkında gitgide artan bilgidir".[257] Böylece, bilginin niteliğine göre bir ayrım ortaya koyan Aristoteles; bilgelik sevgisiyle yanıp tutuşan düşünürlerin de 'neden' ve 'niçin' sorularını çözümlemede farklı ve özel bir bilgi kavrayışına sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[258] Temel olarak ilk neden üzerinden kâinatın oluşumunu, gelişimini ve onun tüm unsurlarını keşfetmeye yönelen düşünürler, bu özel bilgiye temaşa yoluyla ulaşmışlardır. Kadim dönem düşünürlerinin bu hakîkât bilgisine ulaşma sırasındaki temaşa faaliyeti, bilim ve bilgi üretmenin düşünsel bir yolculuğu olan 'Theoria' kavramı ile açıklanabilecektir. Bu noktada söz konusu theoria kavramının çalışma içerisinde özel bir anlam taşıdığını belirtmek yerinde olacaktır; öyle ki Öztürk'ün hassasiyetle ileri sürdüğü kuram ve theoria arasındaki kavramsal farklılıkların anlaşılır hale gelmesi, nazariye kapsamındaki faaliyetlerin epistemolojik düzlemde nerede konumlanacağı noktasında belirleyici bir etkendir.[259]

---

[255] Anicius Manlius Severinus Boethius, *Fundamentals of Music (De institutione musica)*, ed. Claude V Palisca, çev. Calvin M. Bower (Yale University Press, 1989), 8.
[256] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 75.
[257] Aristoteles, *Metafizik*, 75.
[258] Benzer bir yönelimi Platon'un *"episteme"* ve *"doksa"* ayrımında da görmekteyiz.
[259] Öztürk'ün ileri sürdüğü kavramsal farklılık şu şekilde özetlenebilir:

Martin Heidegger'in, 'bilim, reel olanın teorisidir' sözü, teorinin Antik dönem düşünce dünyasındaki algılanışından hareketle; bilimin ne olduğunun yanı sıra bilimsel düşünce ve uygulamaların nasıl olacağına açıklık getirme amacındadır. Ona göre bilimin özü, felsefe diye adlandırılan Greklerin düşünmesinde temellenir;[260] ana prensip konumundaki bu düşünme modeliyle edinilen bilgiler, 'theoria' faaliyeti ile açıklamaya çalışılmış, mevcut olan felsefi bilgi ortamında anlamlandırmaya çalışılmıştır. Teori sözcüğünün Grekçe karşılığı olan 'theoria', iki kök sözcük olan 'thea' ve 'horaô'nun bir araya gelmesinden ortaya çıkmıştır ve Antik Yunan düşünce gelenekleri içinde derin ve gizemli bir anlam ihtiva etmektedir; "Thea, bir şeyin kendisini gösterdiği dış görüntü, veçhedir, bir şeyin kendisini sunduğu dış görünüştür. Bu veçheyi görmüş olmak, bilmek anlamına gelir. Horaô, bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözden geçirmek, ona yakından bakmak anlamındadır. Böylelikle bundan şu çıkar ki, theôrein; mevcut olan şeyin görülebilir hale geldiği dış görünüşe dikkatlice bakmak ve böyle bir görüş-görme- sayesinde ondan gözlerini ayıramamaktır".[261] Bu kök anlamlardan yola çıkıldığında Theoria faaliyeti, mevcut olan şeyin gizinden çıkmasına saygı dolu bir kulak kabartmayla birlikte, hakikati gözeten temaşa'dır. Bu faaliyet, içerisinde merakla dikkatli bir bakış,[262] bilgi edinme amaçlı bir gözlemleme ve derin bir tefekkür barındırmaktadır.

Teori ya da Antik dönemdeki isimlendirilişiyle Theoria düşüncesi, temelinde kültürel bir anlam taşır. Kadim bir kültürel pratik olan bu faaliyet, i) kehanet merkezlerinin ziyaretçileri, ii) hac merkezlerinin ziyaretçileri, iii) öğrenme ve bilgi

---

Yunanca bir kelime olan theoria, Latin diline contemplatio ve Arap diline ise nazariye olarak çevrilmiştir. Tefekkür faaliyetine karşılık olarak kullanılan contemplatio kelimesinin kökünde bir şeyi ayrı dilimlere bölerek onu orada kapatmak anlamına gelen contemplari fiili yer alır. Contemplatio ile "seyretme, tefekkür, değerlendirme, tahmin" anlamlarına gelen eş-anlamlısı speculatio, Roma imparatorluk kültüründe, zaman içinde, Antik Yunan'daki kavrayıştan büsbütün farklı bir içerik ve boyut kazanmıştır; söz konusu bu kavramlar artık bilme eyleminde normativ-kural koyucu bir anlam kazanmıştır. Bu dönüşüm sonucunda modern anlamdaki 'theory'e temel oluşturan contemplatio kelimesinden, Türkçe 'kur-mak' kökünden türetilen 'kuram' kavramının oluşmasıyla, müzik kuramı ifadesi ile müzik nazariyesinin içerik, bağlam, niyet ve amaç bakımından birbirinden farklı yönelimler olduğu net bir şekilde görülmektedir. Ayrıntılar için bkz. Okan Murat Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller", içinde *Anadolu ve Komşu Coğrafyalarda Makam Müziği Atlası*, c. 1 (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2021), 2-3.

[260] Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 15.

[261] Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, 23.

[262] Teorinin Arapça karşılığı olan 'Nazariye'de yer alan 'nazar' sözcüğünün 'bakmak ve bakış' anlamlarına gelmesi hiç de tesadüf değildir ve benzer bir bilginin ürünüdür.

edinme uğrunda yolculuk eden bilginler olmak üzere başlıca üç şekilde uygulanmaktaydı.[263] Buna benzer bir tanımlamaya Heraclides de başvurmuş, festivalleri gözlemlemeye gelenler ile felsefi theoria faaliyetini gerçekleştiren 'Theoros' (çoğulu Theoroi) arasında bir bağlantı kurmuştur.[264] Platon ve Aristoteles'in konu ile ilgili yaklaşımları da theoria faaliyetinin niteliğinin kavranmasına destek olmaktadır. Platon, bu temaşa eyleminin kâinatı anlamada ve hakikate ulaşmada bir süreç olduğunu, bu temaşa sırasında merak etme ile bilgiyi keşfetmenin eşzamanlı gerçekleştiğini vurgular.[265] Aristoteles ise öğrenme ve merak etme sürecini eşzamanlılıktan çıkararak birbirinin nedeni ve sonucu olarak açıklar. Daha açık bir ifadeyle filozof, bu tefekkür esnasında karmaşadan, belirsizlikten bilgiye doğru yönelir ve bunun sonucunda tüm merakı ve şüphesi son bulur.[266] Her iki anlatımda da vurgulanmakta olan bir merak duygusu ve keşfetme arayışı bulunmaktadır. Platon, Timaios adlı eserinde bu derinlemesine bakış halini daha da ileriye taşımış, 'felsefi teoristin göğe baktığında ne göreceği' sorusuna, 'kozmik düzen' ve 'harmonia' kavramlarını işaret ederek metafizik tefekkür halini örneklemiştir.[267] Bu özel bilgiyi kavrama sürecinde olan teorisyen, kendi bilgi evreni dışına çıkıp, başka bir bilgi evrenindeki keşfedilmeyi bekleyen bilgiyi temaşa etmektedir. Kısacası geleneksel theoria faaliyetinde 'dışarıda olan' bilgiye ulaşma,[268] onu anlayıp anlamlandırabilme durumu mevcuttur. Bu manada theoria, doğrudan tecrübeye dayanan, gizli ve kapsamlı

---

[263] Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 40.

[264] Heraclides de festival katılımcılarını üç grupta tanımlamaktadır: i) Onur ve itibar için rekabet eden yarışmacılar, ii) bu rekabetten kazanç sağlayanlar, iii) bilgi edinmek üzere gözlemlemeye gelen teorisyenler. Heraclides bu fenomeni yaşanılan dünya üzerinden de tasavvur ederek; işte bu üçüncü gruba, bilim üreten düşünürler olarak bakar. Bknz H. B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

[265] Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, 12.

[266] Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, 13.

[267] Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, 37.

[268] Dışarıda olan bilgi, kadim dönemlerden beri geleneksel bilgi kaynaklarından biri olmuştur. Platon'un theoria'ya verdiği önemin bir diğer sebebi de devletlerin gelişimine katkıda bulunmasıdır; ona göre 'theoria'sız hiçbir devlet gelişimini sürdüremez. Devletler görevlendirdikleri bilginleri çevre coğrafyalara göndererek 'dışarıdaki' ya da 'yabancı olan' hakkında bilgi alır ve bu bilgileri kendi bilgi alanıyla işler, geliştirir. Benzer bir durum Francis Bacon'ın ütopya eseri *Yeni* Atlantis'te karşımıza çıkmaktadır; Süleyman Evi'nde 'ışık tüccarları' adı verilen bilgi toplamakla yükümlü on iki üye dışarıda olan bilgiyi derleyip toparlamakta ve Süleyman Evi'nin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Bknz Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli (Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1999), 77-79.

bilgi edinimini işaret etmektedir. İşte müzik teorisi alanı da gerek felsefi düşünce gelenekleriyle olan bağlantısı ve o bilme modeli çerçevesinde kâinattaki işleyişi anlama ve yorumlama çabası içerisinde olmasıyla, gerek astronomi, matematik, geometriyle doğal bir irtibat halinde olarak dört temel konudan birini oluşturması bakımından özel ve gizli birtakım bilgiler ışığında derin bir tefekkür ve entelektüel çabayı gerektirerek 'dışarıda olan bilgiye' ulaşma arzusu taşıyan faaliyetlerden birisi konumundadır. Bu noktada tekrar hatırlatılması gereken nokta theoria ve contemplatio'dan dönüştürülmüş 'theory' yani kuram arasındaki farktır. Öztürk'ün ifadeleriyle tekrarlayacak olursak; "Modern anlamıyla 'müzik kuramı' ifadesinin dayanağını oluşturan contemplatio nedeniyle, içerik, bağlam, niyet, amaç ve yönelim bakımlarından, mûsikî nazarîyatı kapsamındaki faaliyetlerden büsbütün farklı olduğu bir gerçektir. Kuram kelimesi, hiçbir şekilde, Antik Yunan'daki theoria'nın karşılığı değildir. Bu yüzden de theoria kapsamındaki tefekkürün ürünü olan bir müzik nazariyesi ile contemplatio kapsamındaki bir müzik kuramını, birbirinden özenle ayırmak gerekir".[269] Çalışma içerisinde bu ayrım ilkesel olarak sürdürülecek ve müzik teorisi bir 'kuram' olarak değil, theoria'ya dayanan bir anlayışıyla değerlendirilecektir.

Temel karakteristiğinde keşfe dayalı bir inceleme, araştırma, soruşturma, ölçüm ve gözlem faaliyetleri olan müzik teorisi, bu anlamda kendisini pratik alandan tamamen ayırarak spekülatif bir düzlemde gerçekleştirilmesiyle, müziğin oldukça özel bir alanı olmasının yanı sıra, çağlardan bu yana en köklü düşünsel faaliyetlerin yansıdığı kaynaklardan biri olmuştur. Boethius'un müzik fenomenine yönelik; 'musica mundana', 'musica humana' ve 'musica instrumentalis' ayrımı da kadim müzik teorisi geleneğinde üretilen ve yorumlanan bilginin kapsamı hakkında genel bir değerlendirme yapmamızı olanaklı kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında müzik teorisi; 'musica mundana'nın konusu olan kürelerin uyumu-kürelerin müziği ya da başka bir deyişle 'âlemlerin ahengi'nden, musica humana' içinde değerlendirilen müziğin insan bedeni ve ruhuna etkisine ve ruh beden uyumuna, üçüncü olarak 'musica instrumentalis'i oluşturan sözel-enstrumantal müziğe, geniş bir bilgi dağarcığı ve felsefi teorileri de kapsayan bir çalışma alanıdır. Tarihsel bir bakış içinde değerlendirildiğinde ise bu teorik çalışmaların, belli bir ilke doğrultusunda

[269] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller", 3.

gerçekleştirildiği, kendine has paradigma ve metodolojilerini geliştirerek kendi söylem geleneklerini ortaya çıkardığını görmekteyiz. Metodolojik ve -Kuhn'cu bir yaklaşımla- paradigmatik ilkeleri süzgecine alan Carl Dahlhaus, müzik teorisini spekülatif, regülatif ve analitik olmak üzere üç yaygın yönelim üzerinden incelemiştir.[270] Dahlhaus'un tanımlamalarından kısaca özetlemek gerekirse, spekülatif yönelimde müziğin özü, niteliği ve unsurları üzerinden sayı ve akustik esaslarına dayanan ontolojik ve metafizik bir tefekkür hali hakimdir. Regülatif teori ise ontolojik karakterden tamamen arınmış ve daha çok uygulama alanına yönelen; modların, armoninin, formların, notaların pedagojik kaygılarla belli bir kalıp ve kurallar içerisinde açıklanmış çalışmaları kapsamaktadır. Son olarak Analitik teori ise müzikal analiz ve ifadelerden oluşan, bunun yanında estetiğe özel bir önem atfeden çalışmalardan oluşmaktadır. Dahlhaus'un bu sınıflandırmalarından, her bir yönelimin kendine özel bir terminoloji geliştirdiği ve farklı tartışma alanlarında yer aldıkları görülmektedir ve çalışmamızın kapsamından çıkmamak adına sadece 'Spekülatif Teori' geleneği üzerinde durulacak olup, bu ifade geleneğine kaynaklık eden düşünceler tartışılacaktır.

Antik Yunan müzik teorisi çalışmaları, müzik teorisi alanının bilme, açıklama ve yorumlama faaliyetleri açısından öncü bir anlam teşkil etmekle birlikte gerek epistemolojik gerek metodolojik açıdan farklı gelenekleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu kadim dönemde oluşan müzik teorisi külliyatı, Mathiesen'e göre üç ana geleneği ihtiva etmektedir. Birinci gelenek, müzik ve kozmos ilişkisi etrafında şekillenen müzikal kozmoloji fikrini ve sayı öğretisini ilke edinen -bu düşünceyle Platoncuları ve Yeni Platoncuları da derinlemesine etkileyen- Pythagorasçılardır; ikinci gelenek, Aristoteleşçi bir bilimsel yaklaşımı ilke edinen, araştırmasının hareket noktasını müzikal algı olarak belirleyen[271] Aristoksenos ve son olarak Aristoksenos'un, sistemsizlik ve metodolojik olarak sadece deneyle yetinir olmalarıyla eleştirdiği, müzik ile empirik çalışmalar yapan bir grup olan Harmonikçiler

[270] Thomas Christensen, "Genres of Music Theory: 1650-1750", içinde *Towards Tonality: Aspects of Baroque Music Theory* (Leuven University Press, 2007), 11-12.
[271] Ozan Baysal, "Aristoksenos'un Müzik Bilim Anlayışı", *Akademik Bakış Dergisi*, sy 46 (2014): 80.

gelmektedir.[272] Mathiesen'in ifade ettiği bu üç gelenekten ilki, yani Pythagorasçılar,[273] müzikal kozmoloji fikriyle kendisinden sonra gelen düşünce okulları ve gelenekleri üzerinde oldukça derin izler bırakmış, bu yönüyle spekülatif teori alanında başat aktör konumunda yer almışlardır. Burada sıklıkla sözü edilen spekülatif teorinin temel amacı, insanın etrafında mevcut olan metafizik gizemin, başka bir ifadeyle kozmik ve ontolojik işleyişe konu olan bilginin, kuramsal bir düzlemde müzik aracılığıyla anlaşılıp-yorumlanmasıdır.[274] Müzikal kozmoloji çerçevesinde gelişen bu anlama ve yorumlama faaliyeti, yoğun bir entelektüel düşünce ortaya çıkarmasıyla, müzik teorisyeninin bilgi alanını belirleyerek, 'gerçek müzisyen' fikrini geliştirmiştir.

4.2 'Mousikos', Teorisyen ve Teorisyeninin Bilgi Alanı

Antik Yunan müzik teorisi alanı, esas olarak müzik eserlerinin analizine yönelmemiş, her ne kadar pratikle ilgili bir takım teknik bilgiler aktarılmış olsa da daha ziyade kâinatın müzik aracılığıyla yorumlandığı entelektüel bir çaba ortaya koymuştur. Bu çaba, kendine has terminolojiye, farklı düşünsel arzular ve teolojik kavramlara sahip olan Pythagorasçı, Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu düşünce gelenekleri içinde ifade edilmiştir.[275] Müzik teorisi alanının belki de en önemli niteliği burada kendini göstermektedir; her ne kadar farklı düşünsel arzu ve teolojik kavramlara sahip olsalar da bu düşünce geleneklerinin 'müzikal kozmoloji' düşüncesi altında uzlaşmış olması, öncelikle çok güçlü felsefi ve bilimsel bir fikrin oluşup gelişmesine zemin hazırlamış, aynı zamanda bu düşüncenin özellikle Bizans, Arap, Osmanlı ve Latin müzik kavrayışına kaynaklık ederek, varlığını farklı düşünce gelenekleri içinde sürdürmesine olanak sağlamıştır. Teori faaliyetini yürüten teorisyen ise müzikal kozmoloji konusunu oluşturan tüm bu bilim ve felsefe alanlarına hâkim olmuş, kurmuş oldukları sembolizm ve analojilerde bu alanlardan beslenmesi sonucunda özel ve derin bir bilgi alanının oluşmasını sağlamıştır.

---

[272] Mathiesen, "Greek Music Theory", 114.

[273] Bu noktada unutulmaması ve dikkat çekilmesi gereken bir nokta ise Pythagorasçıların, matematik ve aritmetik çalışmalara odaklanan 'Mathematikoi' ve Pythagoras'ın öğretilerinin esas olarak ezoterik boyutuyla ilgilenen 'Akousmatikoi' grubu olmak üzere iki kola ayrıldığıdır; çalışma içerisinde genel olarak kastedilen grup 'Akousmatikoi'dir.

[274] Godwin, "The Revival of Speculative Music", 388.

[275] Thomas J. Mathiesen, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages* (University of Nebraska Press, 2000), 289.

Amann'a göre mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki ilişkiyi ilke edinen Müzikal kozmoloji,[276] evrensel düzenin müzik üzerinden algılanması ve onda sorgulanması fikrini temel almaktadır. İnsanlığın bilinci kadar eski bir olgu olan bu fikir, öncelikle mitlerde ve daha sonra astral sembolizmlerde astroloji ve astronominin temel konusu olarak kültür tarihinin hemen hemen her noktasında karşımıza çıkmaktadır.[277] Müzikal kozmolojinin köken arayışına giren Schneider, kendini erken Neolitik dönemin mitolojisinde bulur; notalar, unsurlar, gezegenler, Zodyak işaretleri ve hatta mevsimsel ve coğrafi süreçlerle ilgili bir takım ilişkilere ulaşarak, ön-müzikal kozmoloji kavramını geliştirmiştir.[278] Şiire, mimariye, ikonografi ve kozmogoni gibi alanlara da konu olan bu kadim düşünce, Antik Çağlardan itibaren kozmolojik ve ontolojik tartışmaların tam ortasında konumlanarak, -Aristoteles'in tabiriyle- dönemin teorik biliminin tüm unsurlarının dâhil olduğu bir epistemoloji çerçevesinde sürdürülmüş, felsefi geleneklere derinlemesine nüfuz etmiştir.[279] Aristoteles'in teorik bilimler tanımlaması, dönemin teorisyenlerinin bilgi dağarcığının farkına varabilmek, bu bilgileri ne derece müzik teorisi kavrayışlarının içerisine dâhil ettiklerini görebilmek açısından oldukça aydınlatıcı niteliktedir. Müzik teorisine kaynaklık eden teorik bilimler Aristoteles'e göre; teoloji -bir anlamda ontolojik kaynaklı felsefe-, matematik ve fizik olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[280] Felsefi düşünce sistemlerinde hakim olan tinsel epistemoloji ile ilgilenen ve teorik bilimlerin ilk sırasında yer alan teoloji, birlik-çokluk, teklik-çiftlik, sonluluk-sonsuzluk gibi zıtlıkların birlikteliği, unsurlar ve nitelikler, âlem ruhu ve bireysel ruh, evrensel ve kozmik harmonia fikri gibi konularla, ontoloji ve kozmolojinin hakim olduğu müzik teorisinin -kısaca *musica mundana*- spekülatif unsurlarından biri olmuştur. Müzik teorilerinde yer alan bu ontik ve kozmik kavrayış üzerinden hareket eden Proklos, Yunan teolojisinin yolcuğunu Orpheus'tan başlatır; sırasıyla Pythagoras ve Platon'u zikrettikten sonra son sıraya

---

[276] Peter J. Amann, "The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, sy 30 (1967): 198-227.
[277] Hans Kayser, *Akróasis; the Theory of World Harmonics*, çev. Robert Lilienfeld (Boston: Plowshare Press, 1970), 57-59.
[278] Anthony Peter Westbrook, "The Divine Vina and the World Monochord: Musical Cosmology from the Rg Veda to Robert Fludd" (Doktora Tezi, University of Maryland, 2001), 514.
[279] Westbrook, "The Divine Vina and the World Monochord: Musical Cosmology from the Rg Veda to Robert Fludd", 5-6.
[280] Terence J. Maher, "On a Contemporary Boethian Musical Theory" (Doktora Tezi, The University of Iowa, 1980), 115.

kendini -bir anlamda Yeni Platoculuğu- koymaktadır.[281] Müzikal kozmoloji alanında üretici konumdaki teorisyen açısından bir değerlendirme yapıldığında; Orpheus'tan başlayıp, Pythagorasçı ve Platoncu düşünce içerisinde gelişen ve Yeni Platonculukla birlikte son halini alan bir bilgi ve yorumlama geleneği ile ilişki içinde olduğu açıkça görülmektedir. Teorik bilimlerin ikinci sırasında yer alan 'matematik' ise esas olarak, daha sonra 'quadrivium' olarak adlandırılacak olan Pythagorasçı dört temel bilimi ifade etmektedir.[282] Aritmetik, geometri, müzik ve astronomiden oluşan bu yapı, -müzikal kozmolojinin temel söylemini oluşturan ve daha sonraki bölümlerde detaylandırılacak olan- 'Âlemlerin Âhengi' düşüncesinin içerisine eklemlenmiş vaziyette bulunmaktadır. Cicero'nun 'Pythagorasçı bilimler', Nikomakhos'un 'dört yol-dört yöntem' olarak adlandırdığı bu disiplinler, Boethius tarafından yine dört yol anlamına gelen 'quadrivium' içerisinde değerlendirilmiştir.[283] İlk ve Orta çağ boyunca metafizik alegorilerle desteklenen Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi disiplinleri, bilimin yanı sıra felsefenin de düşünsel ilkelerini oluşturmakla birlikte bütüncül bir görünüm sergilemektedir;[284] Boethius'a göre bu bilgilerden birinin

[281] Westbrook, "The Divine Vina and the World Monochord: Musical Cosmology from the Rg Veda to Robert Fludd", 100.

[282] Maher, "On a Contemporary Boethian Musical Theory", 115-16.

[283] Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi bilgilerinden oluşan 'Quadrivium' ile Gramer, Mantık ve Retorik bilgilerinden oluşan 'Trivium', klasik antikitenin eğitim modeli olan yedi liberal ya da bağımsız sanatı (liberal arts) oluşturmaktadır. Adını 'liber' yani bağımsız ve özgür insanlardan alan bu bilgi alanının tam karşısında daha aşağı sınıfa ait kişilerin uğraşları (servile arts) yer almaktadır. Latince köle ve hizmetçi anlamına gelen 'servus'tan türetilen bu alan hayvancılık, marangozluk, demircilik gibi dönemin aşağı sınıfının uğraş alanını konu edinir. Bu yönüyle üst sınıfa ait yedi bağımsız sanattan olan müzik ise bu alandaki varlığını XVII. yüzyıla dek sürdürmüştür. Matematiksel oranlara ve kürelerin uyumuna dayanan bir görüş olarak anlaşılan müzik idealine meydan okuyan yeni bir müzik anlayışının ortaya çıkmasıyla bu sınıflandırmalar yeniden şekillenmeye başlamıştır. Daha gelenekçi görüş içerisinde bulunanlar açısından müziğin matematiksel ve astronomik ilişkisi ifade edilmeye devam ederken, yeni melodik ifadeciler daha ziyade müziğin 'trivium'a ait olan şiir ve retorik bilgisine daha yakın olduğuna dikkat çekmiştirler. "Bu yeni melodik ve temsili eğilim, müziğin retorik ve şiire daha da yaklaşmasını sağlamak suretiyle, quadrivium içindeki bağların zayıflamasına katkıda bulunuyor ve ileride şiir, retorik ve müziği resim, heykel ve mimarlıkla birlikte gruplandırarak 'güzel sanatlar' adını alacak olan sınıflandırmanın habercisi oluyordu" Larry Shiner, *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 111.

[284] Boethius bu alegorileri şu şekilde özetlemektedir: "İlk aşamada Tanrı, yaratılışı 'aritmetik' ile yarattı; her şeyi uyumlu sayılarla yaratarak bir düzen oluşmasını sağladı. Eğer birisi sayıları ortadan kaldırırsa, geometri de varlığını sürdüremez, çünkü geometri sayıları kullanır. Sayılar, oranlar dikkate alındığında aynı zamanda müzik için de öncelikli durumdadır. Astronomi disiplini form ve şekillerle ilgilendiğinden geometri ile ilişki içindedir. Aynı zamanda semavi kürelerin ahenkli hareketleri ve sahip oldukları müzikal nitelikler dikkate alınırsa müzik ile de organik bir bağ kurmaktadır. Böylece astronomi de aynı şekilde geometri ve müzik bilgisini içerdiğinden Aritmetikle ilişki içindedir. Bu bilgilerden birinin eksikliği entelektüel düşünceyi sekteye uğratacaktır. Maher, "On a Contemporary Boethian Musical Theory", 109-10.

eksikliği entelektüel düşünceyi sekteye uğratacaktır. Onun düşüncesinde -ve öncesini de kapsayarak genel olarak Yeni Platonculardа- bu bilgilerden birinin anlaşılabilmesi için diğerlerine de ihtiyaç duyulduğu ve hakiki bilgiye ancak bu dört bilginin bilinmesiyle ulaşılabileceği fikri hâkim olmuştur.[285]

[285] Maher, "On a Contemporary Boethian Musical Theory", 109-10.

Tablo 4-1 Quadrivium: Hakikate ulaştıracak bilgiler. [286]

			Quadrivium
Hakikat	Çokluk sınırlı-limitli, süreksiz, çoğalan	Mutlak	Aritmetik
		Uyumlu	Müzik
	Büyüklük sınırsız-limitsiz, sürekli, bölünen	Yerleşik-Sabit	Geometri
		Hareketli	Astronomi

Üçüncü sırada yer alan ve müzik teorisine sıklıkla konu olan bir bilim alanı olma özelliği taşıyan fizik bilimi ise bugün anladığımız modern fizik bilgisinin yanı sıra embriyoloji, biyoloji, kimya, jeoloji, meteoroloji, psikoloji gibi bilimsel alanların katkılarıyla birlikte tam anlamıyla doğa bilimlerini kapsamaktadır. Tüm bu anlatımlar açıkça göstermektedir ki müzik teorisi alanı, tüm teorik bilimleri muhteviyatında barındırmasıyla oldukça geniş bir bilgi alanı teşkil etmektedir; bu sebepledir ki müzik teorisyeni, alanındaki öncül çalışmaları kavrayıp, yeni çalışmalar yapabilmek ve bir anlamda edindiği bilgileri kendinden sonrakilere aktarabilmek için bu kadim ve özel bilgi alanına dâhil olmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi Antik Yunan'daki -genel olarak İlk Çağdaki- müzik kavrayışı orfik düşünce kaynaklı olup, daha sonra Pythagorasçı ve Platoncu düşünce gelenekleri içerisinde ontik ve kozmik bilgilerle güncel tutulmuş ve 'Âlemlerin Ahengi' fikriyle Yeni Platoncu düşünürler tarafından Orta Çağ'ın bilgisine taşınmıştır. Mistik ve metafizik öğelerle donatılmış olan bu kavrayışta, müziği üreten kişi de gerek kültürel gerek sosyal açıdan farklı bir konumda yer almıştır. Antik Yunanda müzik üreten kişi modeli, mitolojinin de etkisiyle Orpheus, Hermes, Apollon ve dokuz kardeş tanrıçadan oluşan Musalar gibi doğaüstü özelliklere sahip figürlerdir.[287] Bu modellerden de anlaşılacağı üzere, Antik Yunan'da 'mousikos'

[286] Maher, "On a Contemporary Boethian Musical Theory", 111.
[287] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 14.

olarak adlandırılan ve gerçek müzisyen olarak addedilen kişiler, sıradan birer icracının ötesinde, müziğin özü ve doğasını bilmek durumunda olan kişilerdir.[288] Kökleri Pythagorasçı ve hatta orfik geleneklere dayanan Platoncu müzik kavrayışı, içinde müziğin özü ve doğası, sayı ve nispetleri gibi müziğin matematiksel unsurlarının yanında astronomi bilgisi ve derin bir felsefi düşünce de içermekteydi; gerçek müzisyen bu bilgilere hâkim olması gereken kişiydi.[289] Dahası gerçek müzisyen olarak addedilen 'mousikos'un nitelikleri arasında şarkı söyleyip, enstrüman icrasında bulunmak ya da beste yapmak yoktu, hatta büyük ihtimalle mousikos bunlardan hiç birini yapmamaktaydı; o, kozmik müziğin ya da başka bir deyişle müzikal kozmolojinin bir parçasıydı ve bu yönüyle ozan ve icracılardan kesin olarak ayrılmaktaydı.

Tablo 4-2 Boethius'un De institutione musica adlı eserinde mousikos, ozan ve icracı ayrımı.[290]

1. Musica Mundana	**2. Musica Humana**	**3. Musica İnstrumentalis**
a. Semavî Küreler	a. Hayvan Ruhları	a. Telin Gerilmesi
b. Dört Unsur	b. Beden	b. Hava - Soluk
c. Devir -mevsimler-	c. Tabiat	c. Vurmalı Çalgı
**Mousikos*	**Ozan*	**İcracı*

Boethius'un 'mousikos'a atfettiği bilgi alanını oluşturan musica mundana, esas olarak orfik temelli Pythagorasçı öğretileri konu edinmektedir; Yeni Platoncular da Pythagorasçı müzik bilgisini semavi ve ilahi bilginin kökeni olarak görür. Daha dikkat çeken nokta ise Platon'un, âlemlerin oluşumunun yanı sıra gezegenlerin oluşturduğu müzikal diziyi açıkladığı ve müzikal kozmolojinin unsurlarını değerlendirdiği *Timaios* adlı çalışmasını da Pythagorasçı bir kavrayış olarak ele almaktadırlar.[291] Yeni Platoncu müzik kavrayışının Platon'un diyaloglarındaki müzik düşüncesi üzerine inşa edildiği

[288] Christensen, "Genres of Music Theory: 1650-1750", 13.
[289] Christensen, "Genres of Music Theory: 1650-1750", 13.
[290] Christensen, "Genres of Music Theory: 1650-1750", 14.
[291] Platon'un bilhassa kozmogonisini açıkladığı *Timaios* adlı çalışmasının, Pythagoras ve Orfik düşünceden ilham alınarak kaleme alındığı düşüncesinin, Spevsippos ve Xenokrates gibi Platoncuların yanı sıra Proklos, İamblikhos ve Porfiryus gibi Yeni Platoncuların da yorumlarına sıklıkla yansıdığını görmekteyiz. Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 9.

dikkate alındığında ise Yeni Platoncu müzik, bir anlamda Pythagorasçı müzik anlayışının yeniden canlanması ya da yeniden yorumlanması olarak görülebilir. Kısaca bir değerlendirme yapılmak istenirse, Pythagorasçı düşünce içinde gelişen 'Harmonia' fikri ve tetraktys temelli sayı öğretisinin yanı sıra Platon'la birlikte esas halini alan 'Kürelerin müziği/Âlemlerin Ahengi' düşüncesi, makrokozmos-mikrokozmos ilişkisi ve birlik-çokluk karşıtlığı ekseninde tartışılan evrensel sempati konusu, Yeni Platoncu müzik yorumlamalarının başlıca konularını oluşturmaktadır; bu unsurların incelikle değerlendirilmesi, Yeni Platoncu müzik kavrayışının daha sağlıklı anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir.

4.3 Yeni Platoncu Müzik Kavrayışının Temel Unsurları

Felsefenin mucidi olarak anılan Pythagoras aynı zamanda felsefi eğitimde de ilk hoca olarak addedilmektedir. Ancak Pythagoras'ın felsefe sahnesindeki ilklerinden belki de en önemlisi 'kozmos' olarak adlandırdığı, âlemi kuşatan bir düzen fikrini keşfetmesidir.[292] Bu düzen fikri yalnızca semavî alanla sınırlı kalan bir olgu olmamış; aksine, 'harmonia' düşüncesiyle birlikte tüm varlık derecelerine ve katmanlarına yayılarak metafizik bilginin temel konusunu oluşturmuştur. Daha kapsayıcı bir ifadeyle açıklamak gerekirse; Pythagorasçı gelenekte metafizik bilgi, rasyonalist, empirist ve pragmatik tüm alternatif düşüncelerin eleştirel ve kısıtlayıcı tutumuna rağmen öncelikli konumunu korumuştur. Bu durum, 'harmonia' fikrini tüm spekülatif yaklaşımların merkezine alarak özel bir bilgi haline getirmiştir. Pythagoras Okulu'nun, inisiyeleri tâbi tuttuğu aşamalar da bu ifadeleri destekler niteliktedir. Pythagoras'ın kurduğu bu okul, Atina'nın en büyük okullarından biri olmasının dışında, dinî bir tarikat konumunda idi ve inisiye alımında oldukça büyük bir titizlik gösterilmekteydi. 'Dinlemek için bir araya gelenler' anlamındaki 'Homakooi' ismiyle hitap edilen adaylar, sıkı bir değerlendirmeye tâbi tutulmakta[293] ve ancak 'noviciat' olarak adlandırılan ilk aşamayı geçtikten sonra okulun avlusuna dâhil olarak Pythagoras'tan istifade etme imkanı yakalamaktaydılar.[294] Bu aşamadan sonra 'Homakooi'ler, 'ezoterik' ve 'ekzoterik' olarak ikiye ayrılmakta ve üç derecelik inisiyasyondan sonra

[292] Paul Grimley Kuntz, "Philosophy as the Discovery of Orders", *Teaching Philosophy* 3, sy 1 (1979): 65.
[293] Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, 8.
[294] Tarhan, "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", 205-6.

‘ezoterik’ öğrenci olarak gizli öğretiye katılma hakkı kazanıyorlardı.[295] İlk aşamada sezgileri geliştirilen ‘Homakooi’ler, ikinci aşamada matematik, geometri, müzik ve felsefe alanlarında dersler alırken son aşamaya geldiklerinde ise ‘harmonia’ fikri üzerine inşa edilmiş bir kozmogoni öğrenmekteydiler; yani ‘Homakooi’ler, bir anlamda kozmik harmonia’yı ‘dinlemek için bir araya gelenler’di, inisiyasyonun sonunda uyum fikrini müzikal bir kavrayış aracılığıyla tam olarak özümseyenlerdi.

Daha önceki bölümlerde defalarca ifade edildiği gibi insan ruhunun göğe ait oluşu ve tekrar ait olduğu yere geri döneceği fikri, ezoterik kültlerin yanı sıra özellikle felsefi düşünce içerisinde de egemen olmuştur. Bu fikirle birlikte gök, insan için başlıca merak konularından biri olarak sıklıkla metafizik çıkarımların ve araştırmaların temeline yerleşmiştir; Pythagorasçı düşüncede ise ontoloji ve kozmolojinin sebebi olarak konumlanmaktadır. Pythagoras tıpkı orfik gelenekte olduğu gibi ruhun bu dünyaya düştüğünü, bir bedene hapsolduğunu, ancak gerekli hikmete eriştiğinde o bedenden kurtulup, eski haline, o göksel ve aklî konumdaki özüne geri dönebileceğine inanmaktadır. Bu mistik düşünceye göre, hepimiz kutsal ateşin birer kıvılcımlarıyız ve nihayetinde bir gün o ateşte yeniden birleşeceğiz.[296] Çokluk-birlik ilişkisini içeren ve çokluğun birliğe dönüşünü sembolize eden bu kadim düşüncede, süreklilik ve devinim olgusu hakimdir; bu kusursuz döngüyü olur kılan, oluşan düzenin sürekliliğini sağlayan şey ise ‘harmonia’dır. ‘Harmonia’nın etimolojik kökenine baktığımızda kavramın erişim alanı daha anlaşılır olacaktır. *‘Ar’* ya da *‘Har’*, Hint-Avrupa dillerinde, kadim dönemlerden beri farklı olan ve benzeşmeyen karşıt unsurların bir düzen içerisinde birleşmesi anlamında kullanılmıştır. Homeros’un *İlyada* ve *Odysseia*’sında ‘*ararisko*’, birleşmek anlamında kullanılırken; ‘*aresko*’ uyum sağlamak-uzlaşmak, ‘*arasso*’ birlikte vurmak-lir çalmak, ‘*harmozo*’ birbirine geçmek-bir olmak anlamına gelmektedir. Başlı başına ‘Harmonia’ ifadesi ile fiziksel bir bütünleşmeden ziyade aklî ve nitelikli bir ahenge işaret edilmektedir; bu özelliğiyle de müzlerin annesi olarak nitelendirilmiştir.[297] Yine Antik dönem felsefi metinlerinde de sıklıkla karşımıza birleştirmek *(harmos)* ve düzenlemek *(harmodzein)* anlamlarında çıkan ‘Harmonia’nın Pythagorasçı düşünce içindeki hükmünü, Philolaus’un

[295] Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, 187.
[296] Kuntz, “Philosophy as the Discovery of Orders”, 66-67.
[297] Edward A. Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece* (Columbia University Press, 1964), 3-4.

fragmanlarından tespit etmek mümkün olacaktır. *Timaios*'a ve dolayısıyla kısmen Yeni Platonculuğa da fikri kaynaklık eden Philolaus için harmonia kuramının, ses perdelerinin saptanması, ses dikliklerinin birbirleriyle olan ilişkileri ve farklı tetrakord cinslerinin kurulumları gibi müzik teorisi konularının ötesinde başka bir nihai amaca hizmet ettiğini belirten Baysal; " asıl amaç, müzikal ahengi açıklayabilen sayı ve oran prensiplerinin aslında bütün evrenin yapısal unsurlarını ve bu unsurların birbirleri arasındaki ahengi aynı şekilde açıklayabilmeleridir. Yani evren, harmonia prensibine dayalı, sayısal oranlar ile bir araya getirilen farklı olgulardan meydana gelir" diyerek sözlerine devam etmiştir.[298] Philolaus altıncı fragmanında, kâinatı oluşturan unsurlar arasında bir uyum sağlanmasaydı düzenin oluşmasının mümkün olamayacağını, böylece tüm unsurların 'harmonia' ile birbirine bağlı olmaları gerektiğini ifade etmektedir.[299] Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Philolaus'ta harmonia düşüncesi "farklılıkların ve karşıtlıkların bir araya gelmesinden oluşan âhenk anlamında tarif edilmemiş, yani bir sonuç olarak görülmemiştir; aksine farklılıkların bir araya getirilmesini sağlayan, adeta bir harmanlama aracı olarak anlatılmıştır".[300] Yeni Platoncular için ise Harmonia kavramı, görülür dünyanın her alanını etkileyen akılsal prensiplerin bir bütün, bir uyum içinde var oluşlarının göstergesidir. Başka bir ifadeyle Harmonia, müzikal armoniden ziyade Yeni Platoncu varlık hiyerarşisinin tüm katmanlarında tezahür eden metafizik bir kavrayış olarak karşımızda durmaktadır.[301] Yeni Platoncular, birbiriyle etkileşim halinde olan varlıklar arasındaki organik birliği, 'Sempati Teorisi'yle sağlamaktadır. Sempati teorisi en belirgin haliyle, kozmosun canlı bir varlık, bir organizma olduğu düşüncesi üzerine oluşmaktadır;[302] farklı parçalardan oluşan ama yaşamını ve canlılığını birbirine olan bağlılığı ve uyumuna borçlu olan bir organizma.[303] Nihayetinde Yeni Platonculuk, kozmoloji ve ontolojilerindeki birlik ve uyum fikrini 'Harmonia' ile sağlamış, bu düşünceyi kozmik

---

[298] Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", 64.
[299] Günter Berghaus, "Neoplatonic and Pythagorean Notions of World Harmony and Unity and Their Influence on Renaissance Dance Theory", *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research* 10, sy 2 (1992): 44.
[300] Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", 58.
[301] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 8.
[302] Epikuros, sempati teorisini ruhun ve bedenin uyumluluğu çerçevesinde tanımlarken, diğer Stoacı düşünürlerde bu uyum ve birlik tüm kozmosu kapsamaktadır Brouwer, "Stoic Sympathy", 16.
[303] Emilsson, "Plotinus on Sympatheia", 39.

sempati teorisi içinde ifade ederek; varlık basamaklarını ve âlem katmanlarını sürekli bir akış içinde birbirine bağlamıştır. Varlıklar yükseliş ve alçalış hareketlerinin kesintisizliğini ve sürekliliğini ancak bu bağ sayesinde koruyabilmektedir. Burada mevcut olan uyum, aynı zamanda karşıtlıkların ahengini de oluşturur.[304] İlk karşıtlık Bir'den çokluğun oluşmasıyla meydana gelmiştir; bu sebeple ilk uyum da birlik ve çokluk arasında olmalıdır.

Tablo 4-3 Aristoteles'in Karşıtlıkların Oluşturduğu 10 İlkesi[305]

Karşıtlıkların Oluşturduğu 10 İlke	
Bir	Çok
Limit	Limitsizlik
Tek	Çift
Sağ	Sol
Erkek	Dişi
Hareketsiz	Hareketli
Düzgün	Çarpık-Eğri
Aydınlık	Karanlık
İyi	Kötü
Kare	Dikdörtgen

Bu bölümde detaylıca ele alındığı üzere, Pythagorasçı müzik kavrayışının bir devamı, yeninden canlanması ya da yorumlanması olarak görülen Yeni Platoncu müzik kavrayışı, esasında 'uyum' fikri üzerinden metafizik unsurlara dayanmaktadır. Bu bağlamda sayılar, kozmik düzeni mevcut kılan ideal sayılara; sayıların ilişkisi ile ortaya çıkan müzikal oranlar ise akılsal âlemin 'harmonia'sına karşılık gelmektedir; bir başka ifadeyle akılsal âlemin bilgisi bu sayılarda saklıdır; müzik ise bu bilgiye erişilmeyi mümkün kılan en özel bilgidir.[306]

[304] Kâinattaki her şeyin birbirinden ayrılamayacak karşıtlıkları olduğu, uyum ve uyumsuzluğun dahi belli bir devinime ve değişime sahip olduğu düalist kozmoloji düşüncesi Çin kozmolojisinde de görülmektedir; bu devinim kendini ying-yang düalizminde gösterir. Gecenin, tek sayının, semânın, daireselin karşınında; gündüz, çift sayı, yerküre ve kare yer almaktadır. Her karşıtlık birbirinin özünü barındırır; uyum da bu karşıtlıkların özünde yer almaktadır.Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 46-47.

[305] Kuntz, "Philosophy as the Discovery of Orders", 69.

[306] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 10.

Ezoterik ve mistik düşünce geleneklerinde ve bunu takip eden felsefi düşünce sistemlerinde göksel bilgi ve kâinatın özü problemlerinin, insan için başlıca merak konularından biri olarak sıklıkla metafizik çıkarımların ve araştırmaların temeline yerleşmiş olduğu önceki bölümlerde de defalarca ifade edilmiştir. Bu çıkarımlardan doğan Harmonia ve kozmik sempati kuramlarında, kâinatın tüm unsurlarının ilişki içinde olduğu vurgulanmaktadır. Kâinattaki kozmik düzen içindeki sürekli devinimi ve bu devinimin sayısal unsurlarının müzik ile ilişkilendirilmesi konusunda Baysal'ın ifadeleri konuyu özetler niteliktedir:

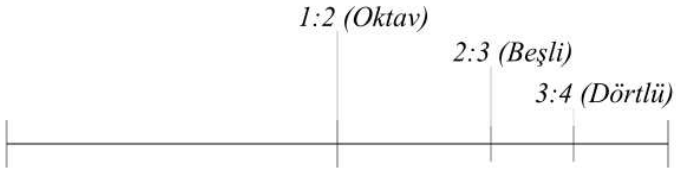
> "Evrenin özünü merak eden Antik Çağ düşünürü, gökcisimlerinin hareketlerini hayranlıkla gözlemlerken bu hareketin rastgele olmadığını fark eder; evrende günleri, mevsimleri ve yaşamı meydana getiren düzenli bir döngü vardır. Platon'un Timaios'undaki mimar da evreni inşa ederken 'kuralsız, düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününü almış; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene sokmuştur. Pisagorcu için bu hareketler sayılar ile bu hareketler arasındaki düzen ise sayılar arasındaki oranlar ile gösterilebilir; tıpkı ses perdeleri arasındaki 'düzenli' aralıklarda gösterileceği gibi… Dolayısıyla müzik, Pisagorcu için sanatsal bir ifade biçimi değil, 'ahenk' içerisindeki evrenin işitsel bir modelidir. Açıkça kendini belli etmeyen 'hakikat', aritmetiğin dilinde ifade bulup müzik ile ortaya çıkmayı beklemektedir."[307]

Baysal'ın ifadelerinden açıkça görüldüğü üzere, Pythagorasçı müzik kavrayışını kozmolojide tecelli eden 'harmonia'nın sayı öğretisi üzerinden açıklanması oluşturur. Bu öğretinin temeli, Philolaus'un dört numaralı fragmanında açığa çıkmaktadır; o da 'bilinen her şeyin bir sayısı olduğu' düşüncesidir,[308] bu sayılar aynı zamanda kâinatın ilkesini de oluşturmaktadır ve mevcut uyum bu sayılara dayanmaktadır.[309] İşte böylece tüm bilgiye sayılar üzerinden ulaşılabilme ve o özel bilgiyi farklı bir modelle açıklayabilme düşüncesi geliştirmişlerdir; aslında kendilerinden çok daha önce ortaya çıkan bu düşünce,[310] kozmogonilerinin de özünü oluşturur. Kâinatın esasında sayılardan oluştuğu düşüncesi, matematik ve kozmoloji arasında kurulan analojilerde kendini göstermektedir. Tüm kâinatın düzeni ve niteliği müziğe benziyorsa ya da

---

[307] Ozan Baysal, "'Kanon'un Bölünümü' Yazması ve Helenistik Dönemde Müzikbilim", *International Journal of Human Sciences* 12, sy 1 (2015): 1351.
[308] Charles Andre Barbera, "The Persistence Of Pythagorean Mathematics In Ancient Musical Thought" (Doktora Tezi, The University of North Carolina, 1980), 14.
[309] Berghaus, "Neoplatonic and Pythagorean Notions of World Harmony and Unity and Their Influence on Renaissance Dance Theory", 44.
[310] Pythagoras'ın mistik ve matematiksel bilgileri, Babil ve Mısır kaynaklarından edindiği ve kozmogonisini bu bilgiler ışında geliştirdiği Heredot'tan İamblikhos'a dek birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece*, 6.

müzikal üretimde bulunuyorsa ve müzik, ideal sayılardan kaynaklanıyorsa, o halde tüm kozmos sayısal unsurlardan meydana gelmektedir.[311] İşte kozmogonilerinin özünü oluşturan bu olgular ve ilişkiler zinciri aslında bir demirci dükkanında keşfedilmiştir. Anlatıya göre Pythagoras, demirci dükkanının önünden geçerken demircilerin çekiçlerinden çıkan seslerden; ses dikliklerinin aralık oranlarının farklı çekiç büyüklüklerinin oranları ile bir ilişkisi olduğunu fark eder ve gerçekleştirdiği bir dizi deneyle bu keşfini doğrular.[312] Çok daha sonra XV. yüzyılda Gaffurio'nun müzik teorisi kitabında resmedilecek olan bu hikaye, yüzyıllarca müzik teorisi kitaplarında evrensel uyumun keşfi olarak anlatılmıştır. Harmonia'yı betimleyen bu seslerin farkına varabilecek sezgilere sahip bir kişi olarak ifade edilen Pythagoras, bu yönüyle aynı zamanda kutsal bir kimliğe büründürülmüştür. Bukofzer de bu müzikal aralıkların, 'kozmik harmonia'yı algılamada yardımcı bir unsur olmasını, ölçünün tanrısallığıyla ilişkilendirir; işte bu oranlar aynı zamanda telin bölünümünde de mevcuttur.[313]



Şekil 4-1 Telin uyumlu oranlarla bölünümü.[314]

Sokrates öncesi dönemde, 'varlığın kaynağının ne olduğu' ve 'kozmik düzenin nasıl işlediği' gibi ontolojik ve kozmolojik bilgiyi bir araya getiren sorular, özellikle Pythagorasçı birçok filozof tarafından, tıpkı demirci dükkanı hikayesi ve telin bölünümü konularında olduğu gibi evren, insan ve müziğin yapısı arasında ilişkiler ve birtakım benzerlikler kurulmasıyla sonuçlanmıştır.[315] Bu dönemde müzik ve

[311] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 44.
[312] Baysal, "Erken Dönem Pisagorculardа Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", 55.
[313] Manfred F. Bukofzer, "Speculative Thinking in Medieval Music", *Speculum* 17, sy 2 (1942): 165.
[314] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 52.
[315] Aslına bakılırsa daha önceki dönemlerde, Sümer, Babil ve Eski Mısır âlimleri, tel boylarından elde ettikleri matematiksel oranlarla tanrılar arasında bağlantı kurmuşlar, geliştirdikleri nazariyelerde çalgı, doğa ve tanrılar arasında bir ilişki kurmuşlardır. Cihat Can, "XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 29. Bu

kozmoloji arasında kurulan analojilerle, müziğin bünyesinde barındırdığı düzen ve oranların, insanın ve evrenin yapısı içinde de mevcut olduğu fikrine yoğunlaşılması, Pythagorasçıların bu mevcut uyuma 'harmonia' adı verdiğini ve bu uyumun sayılarla ifade edilebileceği fikrini detaylıca açıklamıştık. Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Pythagorasçıların her şeyin ötesinde konumlandırdıkları, varlığın kaynağı ve ilk maddesi, yani 'arkhe' olarak gördükleri sayının da kendi içinde oluşturduğu özel bir ilişkiler zinciri bulunmaktadır; kozmolojik ve ontolojik alegorileri de kapsayan tüm bu anlamlar bütünü, tetrad sayıları olarak adlandırılan ilk dört rakamda (1-2-3-4) ve dört sayının oluşturduğu 'tetraktys'lerde mevcuttur.[316] Pythagorasçılar için kâinatın ve varlığın özünü oluşturan bu dört sayı, birlikten çokluğun oluşumunu betimleyerek kozmogoni bilgisini iki şekilde aktarmaktadır. Bu aktarımın ilki, geometrik figürler üzerinden gerçekleşmektedir. Buna göre kusursuz bütünlüğe sahip olan noktadan bir çizgi oluşur. Çizgiler birleşerek düzlemi oluştururken, düzlemlerin bir araya gelmesiyle üç boyutlu cisim oluşmuş olur. Bu üç boyutlu fiziksel olgu 'dört asılla' harmanlanarak nihayetinde algılanabilir materyal haline gelmektedir.[317] İkinci aktarım ise birinci aktarımın alegorisi niteliğindedir ve kozmik uyumu betimler:

> "Pythagoras için bu sistem, benzer biçimde insan düşünce sisteminde de mevcuttur. Buna göre insan, sayı sayarken 'bir' ile başlar ve 'bir' ile düşünür. 'bir' sayısı tektir ve 'monad'dır. Bir sayısı aynı zamanda tanrı ile onun yeryüzündeki tezahürü olan insanın da sembolüdür. Buna göre monad, hem mikrokozmosu hem de makrokozmosu bünyesinde barındıran bir sayıdır. İki sayısı ise bir sayısında özümsenmiştir ve kendisini kavramakla ikilik yani dualitüd oluşur. Bu düalitüddeki tez ve antitezden, sentezi olan üç sayısı meydana gelmektedir. Üç sayısı içsel dinamizmi temsil etmektedir. Üç sayısı içsel dinamizmi temsil ettiğine göre dört sayısı dışsal dinamizmi yani tezahürü ve kemâli temsil etmektedir. Böylece bütün sayılar, kutsal olan bu ilk dört sayının birbirleriyle çarpılması ve toplanmasıyla elde edilmiştir."[318]

Burada Taşpınar'ın özetlediği alegorik aktarım ile geometrik aktarımı bir arada ifade etmek gerekirse; "nokta ile ifade edilen bir sayısı bütünlüğü, doğru

---

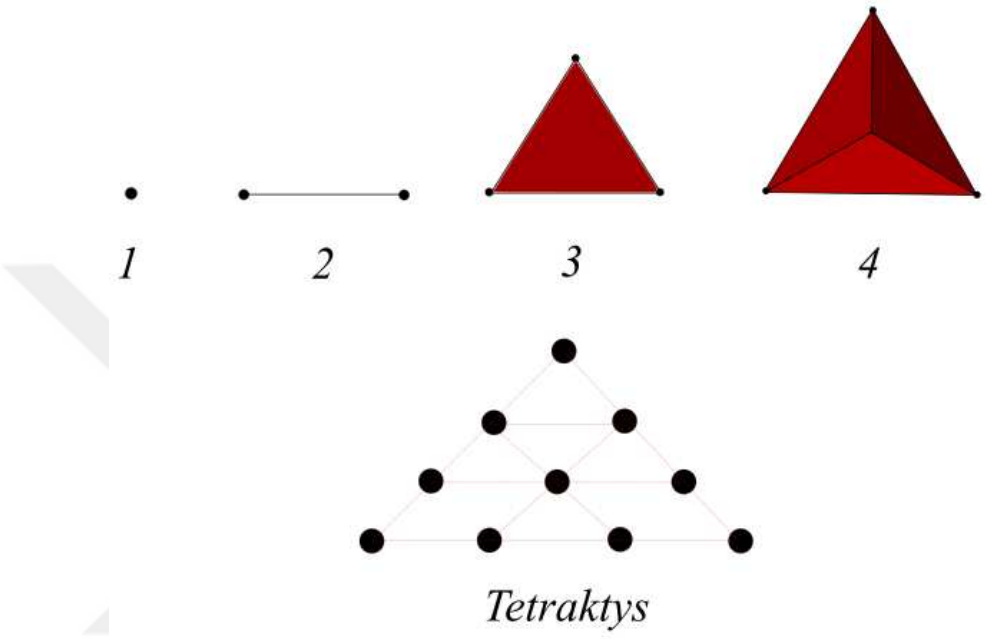
uygarlıklarda teller ve devirler ile başlayan ilişkiler ağı, müziği evreni anlamanın en önemli yollarından biri olarak kabul eden anlayışın bilinen ilk halkasını oluşturmaktadır. Cenk Güray, *Bin Yılın Mirası, Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017), 21.

[316] Barker, *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*, 30.

[317] Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece*, 9.

[318] İsmail Taşpınar, *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV Yayınları), 2018), 47.

parçası ile betimlenen iki sayısı karşıtlığı, üçgen şeklindeki yüzeylerle gösterilen üç sayısı uyumu ve piramit şeklinde gösterilerek cismani bir temsil bulan dört sayısı ise kozmosu anlatır".[319] Bu rakamların toplamından elde edilen on sayısı ise 'decad' olarak adlandırılmıştır; kâinatın sembolü,[320] bilgeliğin daimi kaynağı olan ve 'siren'lerin ahenkli sesleri ile özdeşleştirilen bu ilahi sembole 'tetraktys' denir.[321]



Şekil 4-2 Tetrad ve Tetraktys.

Tetrad, en temel müzikal aralıkları içerdiğinden ötürü, eksiksiz harmonia'ya sahiptir; oktav:2/1, oktav+beşli:3/1, beşli:3/2, dörtlü:4/3 ve çift oktavı:4/2 barındırır, bu sayıların tetrad sayılarına ait olması da kurulan analojilere ayrı bir anlam kazandırmaktadır.[322]

---

[319] Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", 59.

[320] 10 sayısının Pythagoras öğretisindeki hakimiyeti, kozmolojik bilgi üretiminde net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, sonradan üretilmiş olan 'karşı-dünya' fikri tamamen spekülatif bir çözümdür; öyle ki görülebilen gezegen sayısı 9'dur (dünya-güneş-ay-merkür-venüs-mars-jüpiter-satürn ve sabit yıldızlar küresi) ve sırf kâinatın sembolü olarak görülen, kâinatı kusursuz bir şekilde kuşattığına inanılan 10 sayısına karşılık gelebilmesi için karşı-dünya fikrinin geliştirildiği Aristoteles tarafından ifade edilmektedir. Barker, *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*, 32-33.

[321] Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", 60.

[322] Sebastian Francisco Moro Tornese, "The Metaphysical Meaning of the Musical Scale of Plato's Timaeus in Proclus", içinde *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives.*, ed. R. Loredana Cardullo ve Francesco Caniglione (Academia Verlag, 2017), 92.

Pythagorasçılığın yeniden canlandığı Yeni Platonculukta da sayı algısı, sayısal oranlarla veya matematiksel pratiklerle sınırlı değildir; burada değerlendirilen sayı öğretileri matematik bilgisinin yanı sıra metafizik kavrayışın sembolik açılıkları durumundadır. Sayılar, Platoncu düşüncede yer alan formlara sembol olmakla birlikte mevcut düzenin paradigması olarak kabul edilir. Âlemin düzenini doğuran bu bilgi, bir yandan 'Kozmik ahengin' birer unsuru, diğer yandan müzikal kavrayışın ifade araçlarından biri olmasıyla evrensel ahengin anahtarı konumundadır; bu yönüyle gerçekliğin tüm katmanlarında kendini göstermektedir. İamblikhos, Tetrad'ın aynı zamanda ikincil kozmik düzeni içerdiğini belirtir; ilk kozmik düzen akılsal âleme karşılık gelmektedir, adeta Demiurge'nin modelidir. İkinci kozmik düzen ise Ruh'a karşılık gelir ve duyusal âlemin tüm unsurlarını içinde barındırır. Tetrad'ın duyusal alanda sağladığı bu felsefî bütünlük, dört asıl ve dört unsur düşüncesi içinde de kendini göstermektedir. Platon'a göre evren dört asıldan meydana gelmiştir; ateş, hava, su ve toprak. Bunu takip eden tüm oluşumlar da bu dört unsuru içinde barındırmaktadır. Bu düşünce, bir yandan karşıtlıklar arasında kurulan sıkı ilişkiyi yansıtırken, diğer bir yandan devinim ve sürekliliğin kaynağıdır; işte bu yönüyle müzik teorisi alanının geleneksel söylemleri arasında yerini almaktadır.

Tablo 4-4 Dört Asıl ve Dört Unsur[323] [324]

Dört Asıl (Saf Unsur):	Ateş	Hava	Su	Toprak
Dört Sayı:	1	2	3	4
Dört Düzey:	Yaratıcı İlke	Nous (Akılsal Alan)	Âlem Ruhu/Küllî Ruh	İlk Madde (Duyusal Alan)
Dört Aralık:	Oktav (2/1)	Sesteş (1/1)	Beşli (3/2)	Dörtlü (4/3)
Dört Hacim:	Nokta	Çizgi	Yüzey-Düzlem	Cisim (3 boyutlu)
Dört Şekil:	Piramit	Sekizyüzlü	Yirmiyüzlü	Küp
Dört Özellik:	Sıcak	Yaş	Soğuk	Kuru
Dört Topluluk:	İnsan	Köy	Şehir	Devlet
Dört Meleke:	Akıl	Kanaat	Düşünce	Duyum
Dört Mevsim:	İlkbahar	Yaz	Sonbahar	Kış
Dörtlü Burç:	Koç, Aslan, Yay	Terazi, Kova, İkizler	Yengeç, Akrep, Balık	Oğlak, Boğa, Başak
Dört Dönem:	Bebeklik	Gençlik	Reşit-Olgunluk	Yaşlılık
Dört ilke (metafizik):	Öz	Varlık	Kuvve	Devinim
Dört Hareket:	Alçalma	Yükselme	İleri	Dairesel
Dört Bölge (Semâda):	Yüksek	Alçak	Orta	En Aşağı Kısım
Dört Yön:	Doğu	Batı	Kuzey	Güney
Dört Hılt:	Safra	Kan	Balgam	Sevdâ

Proklos için ilk üç sayı, açıkça metafizik düzeylere işaret eder. Metafizik prensipler ve alanlar tetrad'ın ilk sayısıyla, yani monad'la başlar, ardından akılsal âlem ve âlem ruhu gelir. Dördüncü sayı ile birlikte artık duyusal alana girilir. Proklos ve İamblikhos'ta düzeylerle anlamlandırılan tetrad'ın paradigmatik yapısı, metafizik alanla başlar; kozmolojik alana doğru hareket ederek fiziksel dünyada son bulur.[325]

[323] S. K. Heninger, *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics* (Huntington Library, 1974), 152-153.
[324] Cihat Can, "Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarında Etkisi", *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22, sy 2 (2002): 136.
[325] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 195.

Tablo 4-5 Proklos ve İamblikhos için Tetrad'ın metafizik katmanları

Tetrad'ın Metafizik Düzeyleri
1- Yaratıcı / Yaratıcı İlke
2- Nous (Akılsal Alan)
3- Âlem Ruhu / Küllî Ruh (Akılsal Alan-Duyusal Alan Arası)
4- İlk Madde (Cismanî/Duyusal Alan)

Proklos ve İamblikhos örneğinde görüldüğü üzere metafizik katmanlar arasında kurulan bu ilişkiler, yaşamın ve doğanın kaynağı olan ve temel müzikal aralıkları içeren tetrad'ı, akılsal âlemin bir modeli kılmaktadır. Gök kürelerin çıkarttığı seslerin de bir müzikal değere ve aralıklara sahip olması, bu metafizik katmanlar arasındaki müzikal ilişkinin de sorgulanmasını doğurmaktadır; bu konu da bizleri 'Kürelerin Müziği/Âlemlerin Ahengi'[326] fikrine götürmektedir. Göksel fenomenler üzerinden astronomi, müzik ve matematiğin kurduğu ilişkiler sonucunda ortaya çıkan bilgi, adeta 'Âlemlerin Ahengi' düşüncesinde özetlenmektedir.[327]

Âlemlerin ahengi düşüncesi ortaya çıktığı andan itibaren akıllardaki esas soru, kürelerin oluşturduğu müziğin, dünyevi müzikle ilişkisinin nasıl kurulacağı olmuştur.[328] Bu soruya verilecek basit bir cevap, aynı zamanda kozmik dizinin de bir açıklaması mahiyetindedir. Buna göre küreler, tıpkı bir merdiven basamağı gibi gökyüzünde -ve hatta bazı kaynaklarda yeryüzünden cennete doğru- sıralanmaktadır. Sıralanan her bir küre esasında bir sese karşılık gelmektedir; Latince 'merdiven' anlamına gelen 'scala' kelimesi üzerinden de bir alegori oluşturulmaya çalışılırsa tüm bu sıralanan küreler, müzikal skalayı daha doğru bir ifadeyle kozmik müzik dizisini ortaya çıkarmaktadır.[329] Platon, bu olguyu 'Er Efsanesi'nde tanımlamıştır. *Devlet*'in

[326] Öztürk'ün de ifade ettiği gibi 'kürelerin uyumu/musikisi' olarak adlandırılan bu kavram, kâinattaki uyumu, birliği ve düzeni simgeleyen bir kavramdır. Buradaki 'küre' aynı zamanda 'âlem', 'felek' ve 'gök' anlamlarına karşılık gelmektedir. Bu nedenle kavram 'âlemlerin ahengi/müziği' ya da 'feleklerin uyumu/müziği' olarak da adlandırılabilir. Yeni Platoncuların da varlık katmanlarında sıklıkla kullandığı 'âlem' ifadesi de dikkate alındığında çalışma içerisinde bu kavram 'Âlemlerin Ahengi' olarak ifade edilecektir. Okan Murat Öztürk, "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu 'Kürelerin Uyumu/Musikisi' Anlayışının Temsili", *Rast Müzikoloji Dergisi* 2, sy 1 (2014): 5.

[327] Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, 3-4.

[328] Joscelyn Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde* (Inner Traditions, 1987), 142.

[329] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 142.

onuncu kitabında yer alan bu anlatı, savaşta ölmüş bir savaşçı olan 'Er'in, mucizevi bir şekilde hayata dönüp, öldükten sonra öte dünyada yaşamış olduğu tecrübeleri konu edinmektedir. Buna göre, dünyayı çevreleyen ve her birinin üzerinde 'Siren'lerin durduğu küreler tarif edilmektedir; her Siren'in kendine ait bir sesi -notası- vardır ve hep birlikte bir harmonia yaratmaktadırlar.[330] Mitolojik bir anlam taşıyan sirenlerin de dâhil olduğu Er efsanesi, esasında Odysseus'un yolculuğunun Pythagorasçı bir yorumudur. *Odysseia*'da anlatılan bu mit, bir dönüş serüvenidir; kurtuluş uğruna verilen bir mücadelenin anlatısıdır. Er efsanesinde de âlemlerin ahengi düşüncesi dâhilinde ruhun yükseliş serüveni müzikle ilişkilendirilerek konu edilmektedir.[331] Proklos özellikle mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki bu ilişkiye dikkat çekerek, gezegenlerin titreşimleriyle ortaya çıkan sesi, müziğin ilk tezahürü olarak nitelemektedir. Ancak bu müzik farklı ve özel bir müziktir; insan üretimi olanla aynı değildir ve bu sebeple 'musica instrumantalis'in konusu olmamaktadır.[332] Bu olgu, kozmik sempati ve yer ile gök arasında mevcut olan şeylerin birlik içinde kâinatı oluşturması düşüncesinin bir ürünü olmasıyla, esas olarak 'musica mundana'nın konusudur; aynı zamanda mitolojik bir arka plana da sahiptir. Kâinatın lire benzetilişi, bu müzikal alegorilerin anlaşılmasında iyi bir örnek teşkil etmektedir. Antik dönemde kâinat ile Hermes, Apollo veya Orpheus'un liri arasında benzerlikler kurulması, sıklıkla başvurulan bir alegoridir. Kurulan bu ilişki Yunan düşüncesinde Orfizm ve Pythagoras üzerinden yayılmışsa da esas önemli örneği Babildir; tel isimlerinin gökyüzündeki tanrıçalarla ilişkilendirilmesi dikkate alındığında astronomik kavramlar üzerinden bir anlamlandırma çabası göze çarpmaktadır.[333] Benzer bir ilişki Kadmos ve Harmonia mitinde en eski müziğin ifade edilişinde kendini göstermektedir. Anlatıya göre Kadmos, Thebai kentinin kurucusudur ve Harmonia ile evlenir. Apollo ve müzlerin de müzikleriyle eşlik ettiği düğünlerinde 'lir'in kendilerine hediye edilmesiyle, Yunan topraklarına girişi konu edilmektedir. Amphion da Kadmos'un

---

[330] Jacomien Prins, *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory* (Brill, 2014), 5.

[331] Sebastian Francisco Moro Tornese, "Music and The Return of The Soul In Proclus' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Ancient Approaches To Plato's "Republic", sy 117 (2013): 123-24.

[332] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 55.

[333] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 95.

kurucusu olduğu şehrin duvarlarını lirden çıkan ezgiler eşliğinde ördürmüştür; bu duvarlar aynı kendi lirinin telleri gibi 7 kapıda oluşmaktadır. Böylece Apollo'ya ait lirin tel sayısı üzerinden kurulan analojiyle yedi sembolizmi açığa çıkmış, bu mitsel yedi daha sonra yedi gezegen, haftanın yedi günü ve güneş ışınlarındaki yedi tayf ile ilişkilendirilmiştir.[334] Kozmik bilginin müzik unsurları üzerinden anlamlandırılma ve açıklanma çabasının en keskin örneklerinden biri perde isimleriyle ve onların nitelikleriyle gezegenlerin ilişkilendirilmesi konusudur. Nikomakhos'un yöntemi, gezegenlerin pozisyonunu ilke edinmektedir; iki tetrakordun birbirine eklenmesiyle oluşan heptakord'a ait yedi perdeyi -etimolojik anlamlarına da göndermede bulunarak-[335], dünyaya uzaklıklarına göre sıraladığı gezegenlerle ilişkilendirmiştir. Buna göre Dünya'ya en yakın konumda olan Ay en pest sese -nete-, en uzak konumda olan Satürn ise en tiz sese -hypate-sahiptir.[336]

Tablo 4-6 Nikomakhos'un nota-gezegen ilişkilendirmesi.

Nota Adı	***Anlamı***
Nete	En alt, en yakın
Paranete	En altın yanı/Nete'nin yanı
Trite	Üçüncü
Mese	Orta
Paramese	Ortanın yanı/Mese'nin yanı
Likhanos	İşaret Parmağı
Parhypate	En yükseğin yanı/Hypate'nin yanı
Hypate	En yüksek
Proslambanomenos	Eklenilmiş (tel-nota)

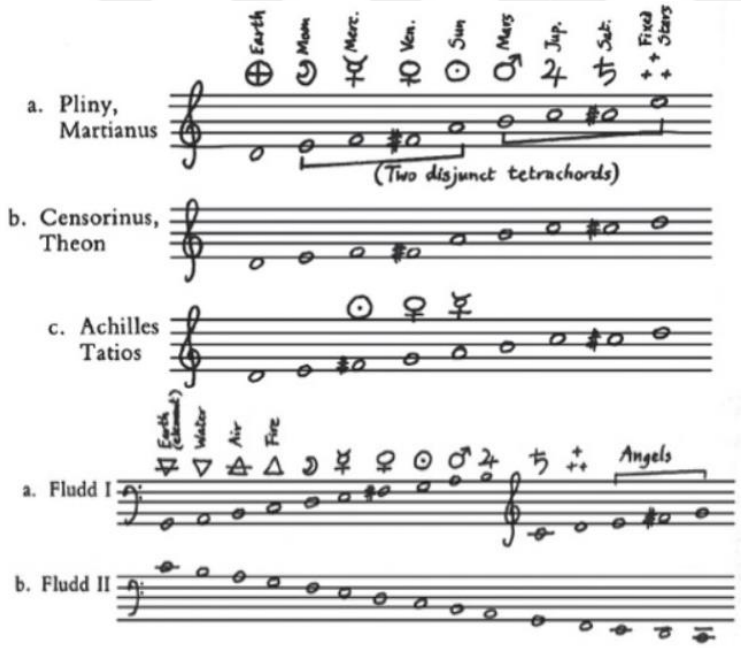
Dörtlü	nete	Ay
	paranete	Aphrodite (Venüs)
	paramese	Hermes (Merkür)
	mese	Güneş
Dörtlü	hypermese/likhanos	Ares (Mars)
	parhypate	Zeus (Jüpiter)
	hypate	Kronos (Satürn)

Kozmik müzikte gezegenlere ait diziler çoğunlukla yedi notadan oluşmaktadır ve bir nota daha ilave edilmesiyle oktav tamamlanır ki bu nota sabit yıldızlar küresine tekabül eder. Nikomakhos dizisinde diğer teorisyenlerden farklı olarak sadece yedi nota vardır. Onun yedi notalı tetrakordu, yedi gezegenle özdeştir; tam oktavlı sistem ise Pythagoras'a aittir. İşte bu sekiz notalı sistemde sabit yıldızlar küresi de eklenmiş vaziyettedir. Dikkat edileceği üzere oktavın ya da iki dörtlünün birbirine eklenmesiyle

[334] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 95-96.
[335] Tablo 4-6'deki nota adları ve anlamları Can, "XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı", sayfa 38'den alınmıştır.
[336] Mathiesen, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, 396-97.

oluşan heptakordların, kozmolojik bir takım argümanlarla kürelere ait dizileri oluşturması konunun temelini oluşturmaktadır.[337] Platon'un 'âlemlerin oluşumunu' açıkladığı *Timaios*'unda ifade ettiği kozmik dizi ya da kısaca Timaios dizisi, Pythagoras'ın dizisi ile benzer paradigmaya sahiptir.

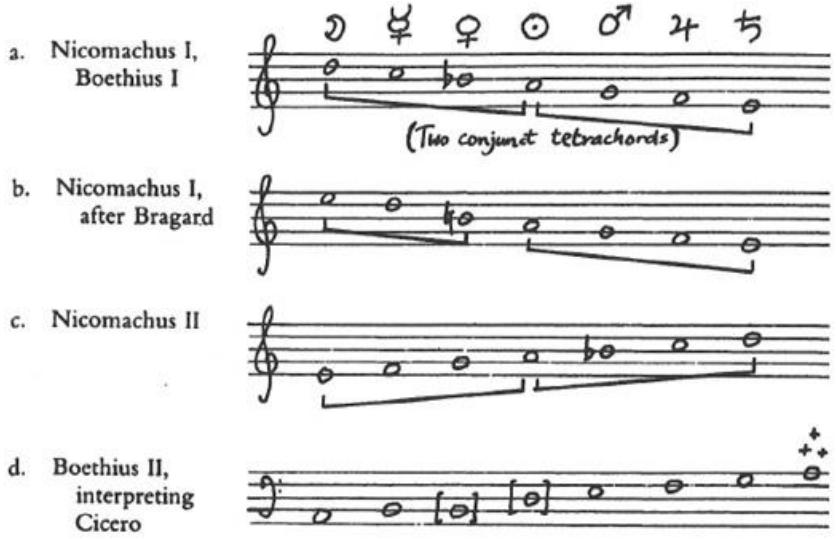
Joscelyn Godwin, kürelerin oluşturduğu kozmik diziyi oluş ilkelerine göre üç farklı tipte sınıflandırmaktadır. Buna göre, gezegenlerin birbirleri arasındaki mesafelerden yola çıkılarak tasarlanan dizi 'A-tipi' olarak adlandırılmaktadır. Yan yana gelen iki tetrakorda bir ton daha eklenmesiyle oluşan oktav, Pythagorasçı sisteme karşılık gelmektedir. Diziyi oluşturan temel prensip ise gezegenlerin arasındaki mesafedir; dünya ile ay arasındaki mesafe tam ses aralığı ile açıklanmaktadır. Bu prensipte gelişen sistem çok daha sonraları Fludd tarafından dört unsurun ve semavî-meleksi varlıkların dâhil edilmesiyle birlikte âlemlerin oluşturduğu ahenk ve bu ahengin varlık alanlarıyla ilişkisi olarak yeniden betimlenecek, çift oktavlı bu yapı sembolik bir ifade aracı olarak müzik teorisinde kullanılacaktır.[338]



Şekil 4-3 Godwin'de A-tipi kozmik dizi örnekleri[339]

[337] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 98.
[338] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 142,144.
[339] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 143.

Godwin'in ikinci tip olarak ifade ettiği B-tipi ise A-tipinin aksine gezegenler arası astronomik uzaklıklarla alakadar olmamıştır; onun çıkış noktası kürelerin devinimidir. Gezegenlerin dönüş hızları ile Zodyak etrafındaki dönüş sürelerinin dikkate alındığı bu dizi sisteminde, dünya etrafında en hızlı dönüşe sahip olan gezegen-küre en tiz sese sahip olurken; kimi teorisyenler Zodyak etrafındaki dönüşü dikkate almaktadırlar. Bu sebeple her ne kadar iki yöntem özelinde dizilimin tam tersi şekilde işlediği görülmekte ise de sonuç olarak B-tipi dizinin oluşum ilkesinde devinimin yer aldığı açıkça görülmektedir.[340]

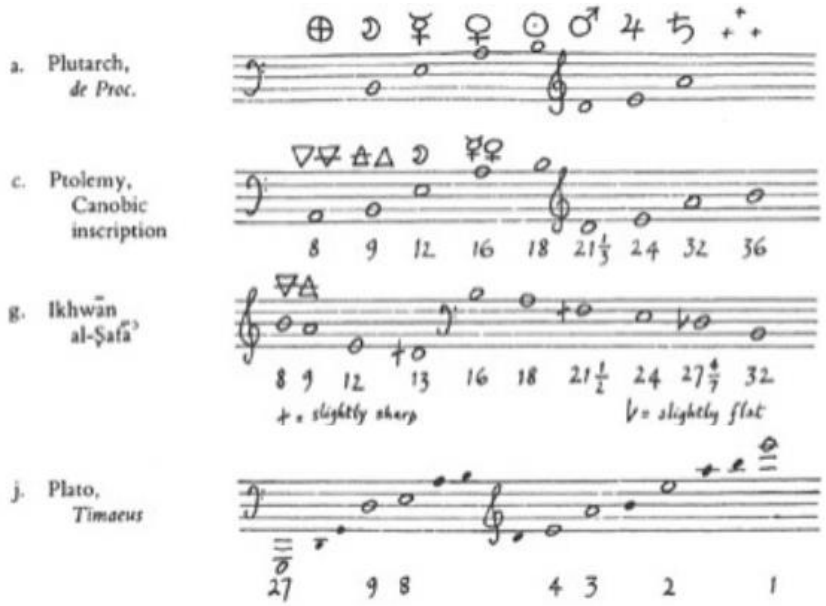


Şekil 4-4 Godwin'de B-tipi kozmik dizi örnekleri[341]

Godwin'in kozmik dizi sınıflandırmasında üçüncü ve son tip C-tipi dizidir; her ne kadar tam olarak A ve B tiplerindeki gibi bir dizi anlayışı hakim olmasa da yapının iskeletini bir dizi algısı oluşturmaktadır. Bu yapı, ne gezegenlerin arasındaki mesafelere ne de gezegenlerin dönüş hızlarına göre yapılan bir sıralama mantığından oluşan dizilimdir; bu yapıyı ayrı kılan nokta, kürelerin sabit birer dizi oluşturmayıp belirli aralıkları oluşturmasıdır. Müzlerin (9), Sirenlerin (8), zodyakın (12) ve dünyanın-yerin- (27) sembolize edildiği bu yapıda, aralıklar uyumlu aralıkları ve bu uyumlu aralıklar da çift oktav, dörtlü ve beşliler üzerinden modları ve cinsleri

[340] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 148,149.
[341] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 149.

oluşturmaktadır. Timaeus dizisi bunun en kapsayıcı örneklerinden biri konumundadır.[342]



Şekil 4-5 Godwin'de C-tipi kozmik dizi örnekleri[343]

Timaios dizisi, hakikatin, ruh ve duyusal âlemin oluşturduğu ahenge yansımasının kozmik bir sembolüdür. Bu sebeple Timaios dizisi, ahengin tüm katmanlarını açıklar niteliktedir; Proklos için bu katmanlar tetraktys'te özetlenmektedir.[344] Timaios dizisi "dört oktav+bir beşli+bir ton"dan oluşur ve tüm bu aralıkları oranladığımızda, kübik bir sayı olan ve âlemlerin ahengi düşüncesinde 'Dünya'ya -yani yere- karşılık gelen 27 sayısına ulaşırız: "16x3/2x9/8=27[345]. Proklos'un yorumu tam da bu esnada başlamaktadır; bu dizinin varlık alanlarıyla ilişkisinin bir anlamda kozmolojik ve ontolojik arka planının daha iyi anlaşılabilmesi adına bu diziyi, "iki oktav, bir beşli ve iki oktav+bir ton"un birleşiminden oluşan üç ana katman üzerinden açıklama yoluna gitmiştir.[346] Buna göre, ilk nota -ya da perde-

[342] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 158.
[343] Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*, 159.
[344] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proklos, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 119-120.
[345] Tornese, "The Metaphysical Meaning of the Musical Scale of Plato's Timaeus in Proclus", 97.
[346] Proklos'un bu yorumlaması, temelinde Nikhomakhos'un dizilim prensibine de dayanamaktadır. *Timaios*'ta ruh'un ortasında yer aldığı ve nous'ta başlayıp bedende son bulan varlık katmanları yer almaktadır. Bu varlık katmanları Yeni Platoncu düşünce içerisinde müzikal dizi olgusuyla özdeşleştirilmiştir; nous/hypatê ile eşleşirken, ruh/mesê ve beden/nêtê ile

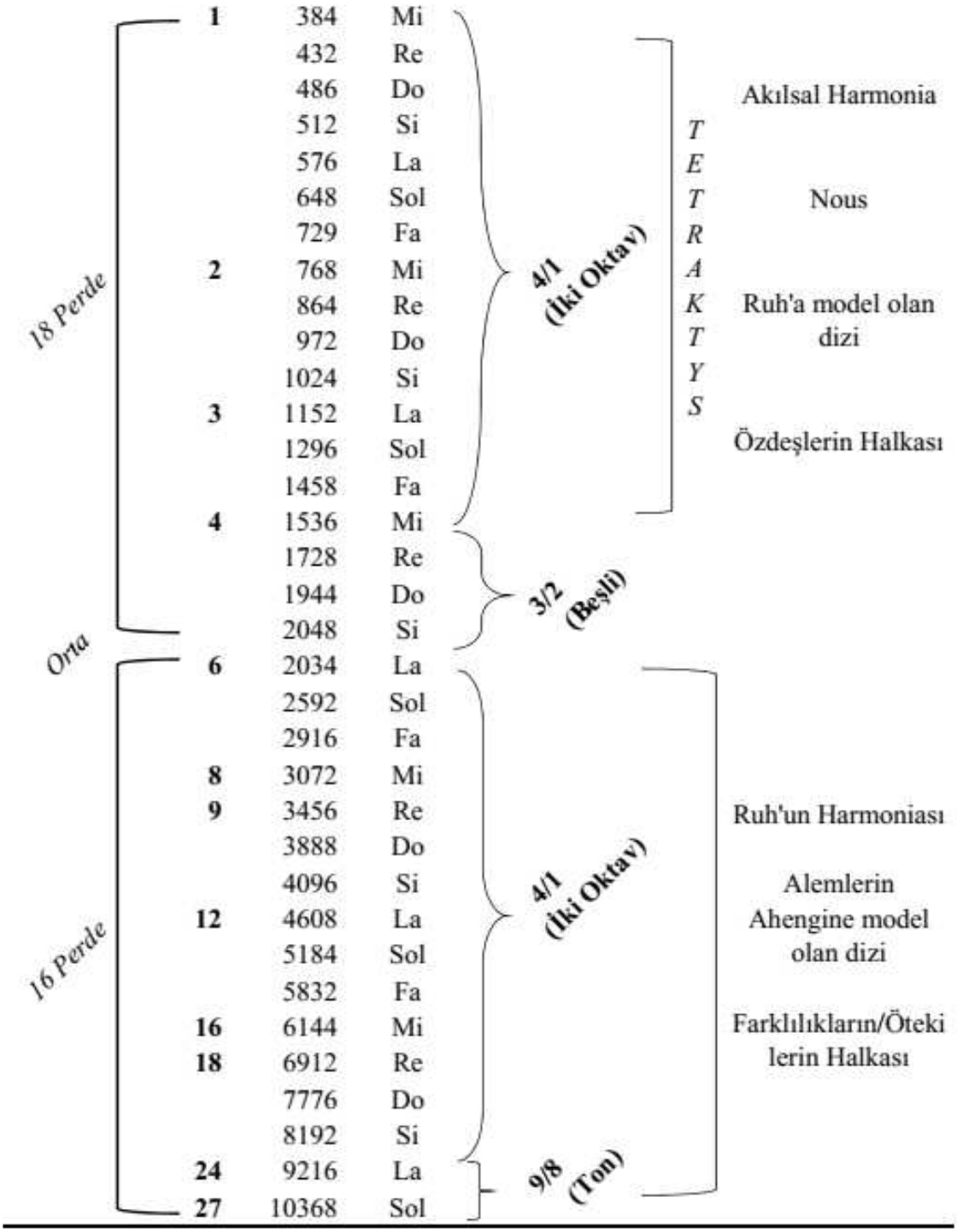
Apollon ve Nous'a karşılık gelen monad'dır. Tetraktys'in oluşumuna vesile olan bu ilk nota, aynı zamanda akılsal âlemin harmoniasının yani ideal harmonianın da ilk notasını oluşturmaktadır. Bu düşünceyi daha da detaylandıran Proklos, müzlerden yola çıkarak, 18 perdeden (iki oktav+beşli) oluşan ilk bölümü, akılsal âleme karşılık getirmektedir; çünkü müzlerin sayısı 9'dur ve 18'e müzler aracılığıyla (9x2) ulaşılabilmektedir.[347] Bu esnada Yeni Platoncu müzik kavrayışının bir başka söylemi açığa çıkmaktadır; müzler akılsal alanın varlıklarıyken; sirenler, sekiz gezegenden dolayı duyusal âleme karşılık gelmektedir.[348] Bu fikir üzerine diyagramını devam ettiren Proklos, orta bölümü âlem ruhuna ayırır; bu bölüm akılsal âlem ve duyusal âlemin arasında yer almaktadır. Son olarak en alt kısım ise müzlere karşılık olarak sirenlerden hareketle duyusal alana karşılık gelmektedir; aynı şekilde 16 perdeye (8x2) sirenlerden ulaşılmaktadır.

eşleşmektedir. Bu alegoride dikkat çekici bir nokta da hiyerarşik katmanların tıpkı daha önce Nikhomakhos'un göksel dizilimde başvurduğu ilke göre isimlendirilmesidir. Buna göre en yüksek anlamına gelen hypatê, nous'a karşılık gelirken, orta anlamındaki meşe Ruh'a, en alt/en yakın anlamına gelen nêtê ise insan bedenine karşılık gelmektedir. Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", md. 138.

[347] Tornese, "The Metaphysical Meaning of the Musical Scale of Plato's Timaeus in Proclus", 93-94.

[348] Proklos üç farklı türde sirenden söz eder; birincisi, Platon'un *Devlet*'inde ifade edilen 'Göksel-Semavî Sirenler', ikincisi Homeros'a ait 'Dünyevî Sirenler' ve son olarak yeraltında yaşayan sirenler. Bu üç farklı türdeki sirenler de ortak bir şekilde fiziksel harmonia üretir. Ancak müzler için durum farklıdır; onlar akılsal âleme ait olan harmoniayı üretmektedirler.Tornese, "Music and The Return of The Soul In Proclus' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'", 125.

Tablo 4-7 Proklos'un Timaios dizisinden hareketle oluşturuğu metafizik diyagram[349]



[349] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 122.

Proklos'un diyagramı, metafizik katmanların hiyerarşik diziliminin yanında yoğun bir sayısal sembolizm içermektedir; diyagrama dikkatlice bakıldığında, ilk ilkeyi temsil eden 1'den başlayıp tam bir uyum içerisinde 'yer'i temsil eden 27'ye ulaşılır. Nihayetinde oluşan bu müzikal dizi bir anlamda, akılsal âlemden duyusal âleme bir devinimin kesin bir uyum içerisinde açıklanışını temsil etmektedir; bu yönüyle bir bütün olarak Âlemlerin Ahengi düşüncesini özetlemektedir. Yeni Platoncu müzik kavrayışının temelini oluşturan bu düşünce, önemli bir soruyu da beraberinde getirmektedir; Timaios'ta açıklanan dizi duyulabilir bir nitelikte midir?

Duyusal alanın yanı sıra metafizik düzlemde de temsil bulan Timaios dizisinin duyulup duyulamayacağı konusu iki temel fikir etrafında tartışılmıştır. Yahudi Philon için ilahi müziğin ay-altı âlem tarafından algılanamamasının sebebi; ruhun onu duyacak güçte olmaması, eski gücünü kaybetmiş olmasıdır. Sirenlerin müziği olarak ifade ettiği bu tanrısal müzik insan için tehlike arz etmektedir. Çünkü insan semavî ve tanrısal olan bu müzikle doğrudan iletişime hazır değildir. Eğer ki ruh gerekli aşamalardan henüz geçmediyse, bir anlamda tam olarak arınmadıysa bu bilgi onu çılgına çevirebilir.[350] Proklos ise Devlet ve Timaios'u işaret ederek Philon'un sirenleri koyduğu alana karşılık müzleri koymuş ve konuya farklı bir bakış kazandırmıştır. Timaios'ta açıklanan müzik -arınmamış kulaklar için- işitilemez durumdadır ve matematikseldir. Bu akılsal âleme ait bir nitelik olmakla birlikte Er efsanesinde tasvir edilen âlemlerin ahengine konu olan 'siren'lerin ezgilerinin duyulabilir olduğunu belirtir.[351] Devlet ve Timaios'daki anlatılarda müzler ideal harmonia'yı temsil ederken, sirenler imgedir. Bir anlamda duyusal âleme düşen, uyanması ve arınması gereken ruh, imge üzerinden ideye ulaşmayı hedefler; işte bu olgu ve arzuların sonucunda oluşan devinim, Yeni Platonculuk felsefesinin temel doktrinini oluşturmaktadır.

Yeni Platoncu düşüncede müzik algısı, daha önceki bölümlerde de defalarca değinildiği gibi genel olarak felsefî söylemlerle dışa vurulmuş, bunun sonucunda metafizik alanla iç içe geçmiştir. Salt insan pratiği bağlamında bir sanat ürününden

---

[350] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 222.
[351] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 201.

ziyade sahip olduğu entelektüel bilgi ve hakikatle olan ilişkisi sayesinde müzik, gerek epistemolojik gerek pedagojik, insanın konu olduğu tüm alanlarda sıklıkla başvurulan bir ifade aracı olmuştur. Yine bu düşüncede kâinatın müzikal yolla temaşası büyük önem arz eder. Ruhun dönüş yolu makrokozmosu hatırlamaktan geçer. Ona bu yolu anımsatacak olan şey ise kozmik harmoniayı içeren müzikal dizilerde gizlidir.[352] Bu bağlamda müzik dinlediğimizde ruh, titreşimler aracılığıyla semavî ve bir anlamda uhrevî alanla bir olmaya başlar. Duyusal müzik, metafizik katmanlarda mevcut olan müziğin bir taklîdidir; temaşanın ilk adımıdır.[353] Yeni Platoncu görüşte, müziği insan yaşamında bu denli etkili kılan başlıca unsur, varlığın tüm katmanlarında mevcut olduğu düşüncesidir. Quintilianus, müziğin insan üzerindeki etkisine *Müzik Üzerine* adlı yapıtının ikinci kitabında açıklık getirmektedir. Burada geçen anlatılara göre; Ruh'un akılsal âlemden duyusal âleme yani materyal alana inmesi, başka bir ifadeyle önceki formundan (daire formundan) insan bedenine geçmesi, ruhun yapısını ve niteliğini değiştirir. Yüzeyindeki mevcut yarıklar ve çizikler, organ ve kasları çevreleyen sinirlere dönüşür; -dört asıldan biri olan- nefesin de eklenmesiyle insan bedeni doğal yapısına kavuşur. Quintilianus'a göre yaşamı oluşturan şey, bu yapının niteliğini oluşturan nefes ve sinir gibi unsurların bir aradaki düzenli ilişkisidir ve bu düzeni harmonia olarak adlandırmaktadır. Buna ek olarak ikinci kitabında bu harmonia'yı açıklarken, bedenin sahip olduğu nefes ve sinirler, nefesli ve yaylı müzik enstrümanları ile ilişkilendirilmiştir. Sonuç olarak insanın da özünü oluşturan harmonia, akılsal âlem kaynaklı olduğundan tanrısaldır. Müziğin insan ruhunu etkisi altına alması da bu yüzdendir; ona ait olduğu yeri, özünü hatırlatır.[354] Platon'un görüşüne göre ise akılsal âleme ait müzik her ne kadar insan ruhuna aksediyor olsa da ruh, duyusal âleme düştüğünden itibaren bünyesinde barındırdığı ilahi harmonia'yı kaybetmeye başlar, mevcut uyumu bozulur. Bu yüzden ruh, bir arınma sürecine ihtiyaç duyar; o, tekrar güzel olanla tanışmalı, derin tefekkür halinde temaşayı özümsemelidir.[355] Müzik ise 'keşfi' ve 'hatırlatıcı' nitelikleriyle bir yandan temaşanın

---

[352] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 178.
[353] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 179.
[354] Joscelyn Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music* (Inner Traditions, 1993), 53.
[355] Tornese, "Music and The Return of The Soul In Proclus' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'", 118.

rehberi, diğer yandan arınma sürecinin bir parçası olarak eğitimin vazgeçilmez unsuru konumundadır.

Yeni Platoncular için eğitimin nihai amacı -temaşa olgusuyla paralel şekilde- ruh'u tekrar ait olduğu yere, özüne yükseltmektir. Ancak bu mistik yolculuğun ilk adımı, ruh'un tam bir arınma adına uykudan uyanması ve yeniden harekete geçirilmesiyle mümkün olabilmektedir. Ruhun sahip olduğu ahenk, ilahî ahenge benzer niteliktedir; bu sebeple ruh, asıl niteliğine müzikal ahenk aracılığıyla ulaşabilecektir. Dolayısıyla, bu bilgi alanına girebilmek adına bir dizi süreçten geçerek kendini hazır hale getirmelidir. Bu süreçte hayati bir rol oynayan müzik, Platon'un Devlet'inde yer alan eğitim programlarında jimnastik ile birlikte ilk aşamada verilmesi gereken ders konumundadır; böylece birey -dolaylı olarak ruh- çocukluk çağından itibaren müziğe maruz kalarak, anamnêsis yani hatırlama yoluyla arınma sürecine başlayacaktır. Ancak ruh'un arınması için bu telkin edici ilk aşama yeterli değildir; bunun için ikinci aşamada, quadrivium'dan faydalanmak gerekmektedir.[356]

Proklos, müziğin insan ruhuna etkisini ya da daha doğru bir ifadeyle insanın müzikle olan ilişkisini dört aşamada ele almaktadır; bu dört aşama bu bölümde anlatılanları tam olarak özetler niteliktedir. Buna göre birinci aşamada, yani en yüksek seviyede, ancak felsefe yoluyla tanımlanabilecek olan 'mousiké'[357] bulunmaktadır; çünkü arka planında derin bir tefekkür içerir. Bu aşama, var olan her şeye bir nitelik kazandıran ve onları uyumlu bir şekilde bir arada tutan 'Bir'e tekabül etmektedir. Proklos bu aşamayı Apollo ile daha doğrusu onun akılsal ilahileri ile özdeşleştirir ve bu aşamanın her şeyi uyum içinde bir arada tutan anlamına gelen 'mousiké' ile tasavvur edilmesi bu yüzdendir. İkinci aşama ise müzler tarafından meydana getirilen keşfî müziktir. Bu müzik ruhu etkileyerek onu 'Bir'e doğru harekete geçirir. Üçüncü aşama, Proklos'un Hermes'le ilişkilendirilerek açıkladığı quadrivium konusuna dâhil edilen müziktir; Hermetik disiplinlerden biri olarak Platoncu eğitimde ikinci kısmı oluşturur. Dördüncü ve son aşama ise artık tamamen materyal alanın içindedir. Modlar

[356] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 198.
[357] Mousiké sözcüğü, Platonik-Pythagorasçı anlayıştan Proklos'a miras kalan bir kavram olarak kâinattaki her şeyin uyum içindeki düzenini ifade eder. Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 8.

ve ritimler aracılığıyla insan karakterine şekil verebilen müziktir. Bu türdeki müzik, Platoncu eğitimde ilk sırayı teşkil eder ve bu konuya oldukça önem atfedilir. Öyle ki kişinin polise uygun bir yurttaş olabilmesi için çocukluktan itibaren alması gereken bir eğitimdir; böylece kişinin olumsuz yönleri törpülenir, kimi duyguları kabartılıp, kimi duygularının bastırılmasına olanak sağlar. Bu aşama, sahip olduğu niteliklerden dolayı terapötik ve eğitici müzik olarak ifade edilmektedir; aynı zamanda ruhun temaşa faaliyetinin de ilk şartlarından birini oluşturur.[358] Burada kısaca özetlenen aşamalarda; i) felsefeye konu olan müzik, ii) telkin edici keşfî müzik, iii) anagojik müzik -müziğin evrensel düzen içindeki konumunun ve hikmetinin ifade edildiği alan- iv) Eğitici nitelikli müzik olmak üzere hiyerarşik biçimde sıralanan dört tür müzikten söz edildiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Yeni Platoncu gelenek içinde gelişen müzik felsefesi hakkında oldukça detaylı bir çalışma yapan Sebastian Moro, Proklos'un bu dört aşamasını -Boethiusçu bir yaklaşımla- musica mundana, musica humana ve musica instrumentalis ile ilişkilendirerek, Yeni Platoncu müzik algısının kozmolojik ve ontolojik kademelerini tümüyle kapsayan bir diyagram haline getirmiştir.

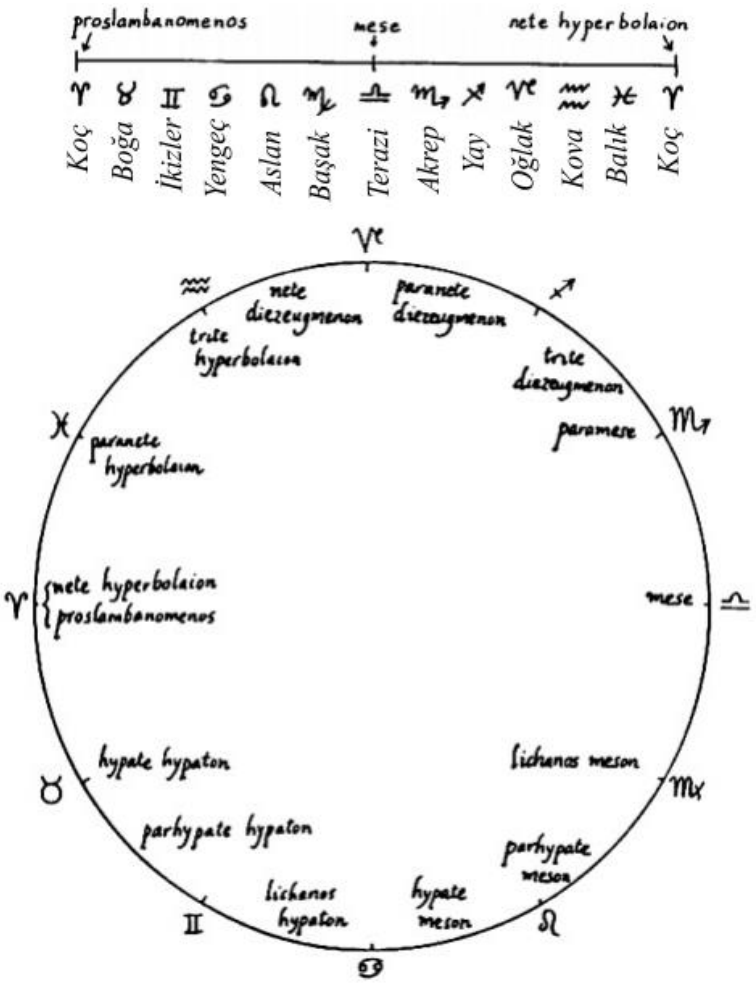
Tablo 4-8 Proklos'ta müziğin kademeleri[359]



Müzik ve insan ruhunun arasındaki ilişki, kozmolojik bilgi kapsamında astronominin yanı sıra 'Zodyak' fikri içerisindeki konumlanışıyla astrolojinin de temel

[358] Tornese, "Music and The Return of The Soul In Proklos' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'", 126-127.
[359] Tornese, "Music and The Return of The Soul In Proclus' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'", 128.

bir unsuru olmuştur. Burçların, insan karakteri ve davranışları üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu düşüncesi müzikle ilişkilendirilmiş, Zodyak kuşağı içinde yer alan 12 burç, iki oktavlı sistem içerisinde gösterilmiştir.[360]



Şekil 4-6 Batlamyus'ta kadim dizinin Zodyak üzerinde konumlanışı.[361]

Batlamyus, Şekil 4-6'da görülen dizinin zodyak üzerindeki konumlanışını, 'düzenli ve dairesel göksel hareket' olgusuyla daha da detaylandırarak, bazı müzikal oluşumlarla analoji kurmuştur. Buna göre; i) Boylamsal, ii) Yükselen-Alçalan ve iii) Enlemsel olmak üzere üç tipte göksel hareket vardır. Bu düzenli ve dairesel hareketler, müzikteki bazı oluşumlarla ilişki halindedir. Batlamyus'un Harmonikler'inin on birinci bölümünde, ikinci göksel hareket olan yükselme-alçalma hareketi, cinslerin

[360] Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*, 30.
[361] Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*, 30.

oluşumuyla ilişkilendirilmiştir; yıldızların yükselme ve alçalma hareketleri sonucunda oluşan mesafeye göre enharmonik, kromatik, diyatonik cinsler meydana gelmektedir. Bir başka örnek ise üçüncü göksel hareket olan enlemsel hareket üzerinden verilmiştir; bu hareketle insanın karakter ve davranışlarına tesir ettiği düşünülen modlar ortaya çıkmaktadır.[362] Proklos ise bu düzenli ve dairesel hareketi Sirenlerin hareketiyle ilişkilendirerek, kusursuz olarak nitelendirmektedir; ona göre dairesel hereket, sonsuz bir devinim içerir ve aklın imgesini oluşturur.[363] Proklos'un bu ifadelerinde görüleceği gibi Yeni Platonculukta kozmik düzenin müzikle olan ilişkisi, daire sembolizmi içinde değerlendirilmektedir; oluş, varlık kaynağına ya da özüne geri dönmek ister ve bu dönüş, mükemmeli simgeleyen dairesel hareket içerir. Buna göre ilk hareket, Bir'in kendisinde olur ve bunun sonucunda dışa doğru bir hareket yani taşma meydana gelir. Taşma sonucunda kendi mükemmeliyetini ve gücünü tekrar kazanmak isteyen varlık, onu temaşa eder ve böylelikle içe dönük hareket tekrarlanır. Süreklilik arz eden bu tanrısal devinim sayesinde ise kozmik birlik sağlanmış olur.[364] Dairenin tanrısal yönüne, Timaios'ta da rastlanmaktadır. Bu diyaloğa göre Tanrı, kâinata, her yanı, her yönde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdi, bu yuvarlak şekil hepsinin en kusursuzu, kendi kendisine en çok benzeyenidir.[365] Aristoteles'te de benzer bir şekilde dairesel hareketin tanrısallığı vurgulanmaktadır. Dört unsurdan yapılmış durumdaki 'Ay-altı âlem', yalnızca doğrusal tarzdaki harekete müsaittir. Buna karşın "Ay-üstü âlem' ise tanrısal bir vasfa sahiptir, bu yüzden de bu âlemde yer alan gökcisimlerin ve kürelerin tümü, mükemmeliği temsil eden 'dairesel hareket'e tâbidir. Bu nedenle Aristoteles, dairesel hareketi, 'ideal hareket' olarak niteler".[366] Burada sözü edilen ideal hareket ya da daire figürü, taşma-temaşa sürecine de karşılık gelmesiyle, Yeni Platoncu müzik kavrayışının önemli bir ifade aracı olmuştur. Bu bilgi ve yorumlama tarzı, sonraki dönemlerde özellikle Bizans, Arap, Osmanlı ve Latin nazariyelerinde de

[362] Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*, 34.
[363] Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*, 74.
[364] Packwood, "Mysticism and Conversion in Plotinus", 11-33; Venable, "The Structure of Mysticism and Ontology in Plotinus", 36; Emilsson, *Plotinus on Intellect*, 33-34.
[365] Platon, *Timaios* (Milli Eğitim Basımevi, 1989), 35.
[366] Okan Murat Öztürk, "Makam-tarifli lâhinlerde nazarî bakımdan iki temel hareket tarzının mevcudiyeti: dairevî ve müstakim hareketler", içinde *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021), 254.

benimsenerek, ‘devir’ düşüncesi içerisinde önemli bir temsil aracı olarak gelenekleşmiştir.

5. YENİ PLATONCULUĞUN OSMANLI DÜNYASINA İNTİKÂL SÜRECİ

Bilgi kavramı; mahiyeti, konusu, kapsamı, ulaşılabilir olup olmadığı gibi noktalarda Klasik Antikite'nin düşünce hareketliliği içerisinde önemli bir tartışma alanı yaratmıştır. Müslüman âlimler de bu tartışmaları sürdürmüş; kendi paradigmalarında bilgi konusuna farklı anlamlar yüklemişlerdir. Âlimlerin bu anlamlandırma yöneliminin ise temelde iki önemli dayanağı bulunmaktadır; bunlar, Kur'ân-ı Kerîm ile gelen bilgi ve Hz. Muhammed'in bilgi anlayışıdır. Burada sözü edilen bilgi, i) esasında bilmenin temel gereksinimlerini içeren dünyevî bilgi, ii) daha özel bir bilmeyi içeren, insanın edinebileceği en geniş bilgiyi oluşturan dinî beşerî bilgi ve iii) bu bilgi türlerine ek olarak, nitelik ve kapsam olarak onların üzerinde yer alan ilahî bilgidir.[367] Tüm bu bilgi türlerini ve bilme faaliyetlerini kapsayan 'Allah bilir' ifadesinin Kur'ân'da sürekli tekrar eden bir ifade olması Müslüman âlimlerin dikkatini çekmiş, teolojinin gelişimine yön vermiştir.[368] Öyle ki bütün beşerî bilginin özel bir biçimde Allah'tan geliyor oluşu, insanın Allah'tan daha fazla bilemeyeceği inancını beraberinde getirmiş; bilme faaliyetinin niteliği ve kapsamı üzerinde yapılan tartışmalar, İslami teolojinin bilgiyi ve bilme faaliyetini imanla eş değer tutmasına olanak sağlamıştır. Rosenthal, sözü edilen bu eş değerliği âyetler üzerinden verdiği örneklerle güçlendirmektedir:

> "Bir Kur'ân ayeti, bilginin imanın zorunlu sonucu olduğunu ima eder: 'İnananlar bilirler ki… oysa inanmayanlar derler ki…'. Bilgi ve imanın temelde özdeş olduğunun en etkili belirtileri, zihnî algılamayı farklı nüanslarla ifade eden köklerin, 'inanmak' fiilinin peşi sıra zikredildiği ayetlerde görülür. Sözgelimi En'am sûresinin 97-99. Âyetlerinde, dünyadaki her şeyin insanlığa yol göstermek üzere yaratıldığını açıklarken şu ifadeleri kullanır: 've biz, bilebilen insanlar için…, anlayabilen insanlar için…, inanan insanlar için…, ayetleri birer birer açıkladık."[369]

İman ile bilginin kavramsal olarak yakınlaştırılmasıyla, bu iki kavram meşruiyetlerini birbirlerinden almış ve böylelikle bilgiye âlimlerin gözünde bir marifet, bilme işlemi, elde etme-bulma işlemi, açıklama-tesbit etme eylemi, inanç, hayal gücü olması gibi farklı anlamlar yüklenmiştir. 'Hikmet' ile 'Bilgi'nin, Batı

---

[367] Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004), 49.
[368] Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 46.
[369] Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 48.

düşüncesindeki konumundan farklı olarak keskin bir şekilde birbirinden ayrılmaması, hatta sınırlarının iç içe geçmesinin bir sonucu olarak Müslüman âlimlerin bilgi ve bilme anlayışının derinleşerek kapsamının genişlediğini söyleyebiliriz. Batı'da, bilhassa Hristiyan ilahiyatında, hikmet ile bilgi birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaktadır; dahası 'hikmet'e, 'bilgi'nin üzerinde bir değer atfedilmiştir. Cicero'ya göre 'hikmet', beşerî ve ilahî şeylerin ve onların sebeplerinin bilgisidir. St. Augustinus ise Cicero'nun bu tanımında değişikliğe giderek, 'ilahî olan şeylerin bilgisine hikmet; beşerî olan şeylerin bilgisine ise bilgi' denmesinin daha doğru olacağı görüşünü dile getirmiş ve hikmet ile bilgi arasında kategorik ayrımda bulunmuştur.[370] Kur'ân'ın bilgi kavramına önem atfetmesi, Müslüman âlimlerin hikmet ve bilgi arasında bu gibi bir kategorik ayrım yapmalarına engel olmuş, ilim kavramının sahip olduğu ağırlıktan dolayı da bu iki kavram kimi zaman birbiri yerine kullanılmıştır.[371] Arapça bir kelime olan ilim, "bugün hem bilgi ve hem de mahiyeti ne olursa olsun bir bilgi disiplini karşılığında"[372] kullanılmakta ise de Orta Çağ anlam dünyası içerisinde ilim, belirli bir tür 'bilgi'ye işaret edecek biçimde kullanılmıştır; "bu özel bilgi, kuşkusuz ki Kur'ân-ı Kerîm ile gelen veya getirilen bilgidir".[373] Süreç içerisinde bu özel bilginin daha iyi anlaşılabilmesi ve karşılaşılan problemlerin 'İslamî çerçevede' kalarak çözülebilmesi için yapılan hamleler ilmin kapsamını genişletmiştir; Demir'in 'Naklî ilimlerin' geliştirilmesine yönelik ifadeleri konuyu özetler niteliktedir:

> "…bu özel bilginin daha iyi anlaşılabilmesi ve karşılaşılan sorunların çözümünde uzlaşılamayan sorunların çözülebilmesi için birtakım araştırmaların yapılması, aynı maksada ve yönteme dayalı araştırma biçimlerinin örgütlenmesi gerekmiş, ve bunun sonucunda, Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği bilginin açımlanmasını konu edinen 'tefsîr', Peygamber'in sözlerinin ve eylemlerinin derlenmesi ve yorumlanmasını konu edinen 'hadis', İslami bilginin kaynaklarına dayanarak hukukî hükümlerin teşkili ve tasnifini konu edinen fıkıh ve son olarak İslami inancın fikri saldırılara karşı korunmasını konu edinen 'kelâm' gibi Naklî İlimler geliştirilerek ilim kavramının kapsamı genişletilmiştir".[374]

---

[370] Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 54.
[371] Rosenthal, İshâk b. Huneyn'in çevirisini yaptığı eserler üzerinde bir sözlük karşılaştırması yaparak 'ilim' kavramının çok-anlamlı bir şekilde kullanıldığını tespit etmiştir. Bu çalışmaya göre, ilim en yaygın şekilde episteme karşılığı olarak çevrilmiş olsa da 'methodos', 'theoria', 'didache', 'epignosis', 'Philosophia' gibi farklı kavramların karşılığı olarak da kullanılmıştır. bkz., Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 254.
[372] Remzi Demir, *Bilim ve Felsefe* (İstanbul: Lotus Yayıncılık, 2016), 14.
[373] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 15.
[374] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 15.

İlim kavramının kapsamının genişlemesiyle birlikte âlimler, ilim faaliyetini yalnızca Kur'ân-ı Kerîm içinde değil, sözü edilen özel bilgiyi anlaşılır ve açıklanır kılmaya çalışan bu epistemolojik disiplinlerde de aramaya başlamışlardır. Bu arayış, beraberinde çeşitli düşünce kırılmalarına yol açarak, âlimlerin paradigmalarında değişimler yaşanmasına ve farklı düşünce geleneklerine başvurmalarına sebep olmuştur. Öyle ki söz konusu âlimlerin 'ilim' ve 'âlem' arasında kurdukları ilişki [bu ilişkiye daha sonra 'alâmet' bilgisi de dahil olmuştur], farklı yöntem ve açıklamalara ihtiyaç duymuş, bu ihtiyaç ise Yunan Bilim ve Felsefesi ile tanışılmasına olanak sağlamıştır. Bu ifadeyi, Rosenthal'dan bir örnekle daha da güçlendirmek yerinde olacaktır:

> "İnsanoğlunun 'ilâhi olanı özümsemesini' ve Allah'a ilişkin en azından nâtamam bilgiden edinmesini sağlayacak, ilâhi olandan bir parçanın kendisinde bulunduğunu kabul etmedikçe, Allah'a dair bilgiden mahrum kalması gerektiği açıktır. Aslında Yeni Platoncuların, mistiklerin ve geç Antikite'de Hristiyanların kabul ettikleri doktrin buydu. Oradan dolaysız olarak Müslümanlara intikâl etmiştir… İnsanın kendisini bilmesi sayesinde Allah'ı bilmesini sağlayacak ilahî kıvılcım, zamanla büyük kudsiyet kazanan ve İslâm mistisizminin büyük bir iştiyakla bağrına bastığı 'Kendini bilen, Rabb'ini bilir' meşhur mevzu hadisinde nüvesini bulur"[375]

Kendini bilme ve tanıma, Delphi Tapınağı'nda da yer alan kadîm bir düşüncenin ürünüdür. İslâmi teolojinin bilgi ya da daha kapsamlı bir ifadeyle ilim konusunda kadîm düşüncelerle iletişime geçmesi ve bu düşüncelerin Kur'ân-ı Kerîm ile ya da başka bir deyişle Hz. Muhammed ile gelen bilgiyle benzer yerlere temas etmesi, Yunanî Bilgiye olan ilgiyi arttırmış ve onu teolojik sorunların çözümü için başvurulan bir kaynak haline getirmiştir. İslam düşüncesi, tıpkı Âlemî ya da Hakikî bilginin ışık veya nur sembolizmiyle özdeşleştirilmesi gibi çeşitli tezahürlerle örtüldür. Bilginin, İslâmi düşünce içerisindeki bu özel anlamı ve konumu, Müslüman âlimleri felsefe ile din konusunda yeni bir mecraya yönlendirmiş, ilim anlayışlarını yaşanan tartışmalarda kimi zaman meşruiyet sağlama noktasında kimi zaman akılsal zemine oturtabilme noktasında Yunanî Bilimleri de kucaklayacak biçimde genişletmelerini gerekli kılmıştır; böylece İslâmi epistemolojide ilk kırılma gerçekleşmiş, düşünce dünyasında büyük bir epistemolojik ufuk açılmıştır.[376] Burada sözü edilen epistemolojik

[375] Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 157.
[376] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 17.

hareketlilik, âlimler için bilginin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ile Peygamberin sözleri ve davranışlarının oluşturduğu hadislerin,[377] Yunanî ilimler olarak da ifade edilen 'Aklî İlimler'le uzlaştırılması sürecinde meydana gelmiştir. Bu sancılı süreçte, Yunanî Bilgi'yi İslâmî Bilgi'ye uyarlamakta ve dönüştürmekte güçlükler yaşanmaya başlanmıştır; "sorun Yunanî Bilimlerden çok Yunanî Felsefelerin temelini teşkil eden ontolojik ve epistemolojik öğretiler idi; söz konusu felsefe, Yunanî Bilimler gibi bir 'bilim' olarak algılanmış ve geleneksel ilim anlayışına uygun olarak İslâmîleştirme ve 'ilim' içinde eritme arayışına girilmişti".[378]

Gerçekleşen bu ilk kırılma sonucunda ilim sahası içerisinde, din ile felsefe konularının ortak bir zeminde tartışılmasına çaba sarf edilmiştir. Ortak zemin tartışmalarının temel dayanağı, Arslan'ın ifadeleriyle tekrar edecek olursak, "felsefe ile dinin aslında aynı gerçeğin iki ayrı düzenden ifadeleri olduğu; aralarındaki farkın sadece hitap ettikleri zümrelerin[379] birbirinden farklı olmasından ötürü sadece bir anlatım farkından ibaret olduğu konusu üzerinde ısrar edilmiştir".[380] Dönemin bu hakim yaklaşımında felsefenin içeriğinin, ihtiyaç ve ilgisinin dinle tamamen müşterek olduğu, tıpkı din gibi , gerçekte felsefenin de bir ibadet olduğu ve bu niteliklerden ötürü din ile felsefenin bir anlamda özdeş olduğu düşüncesi[381], Kindî, Farabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta olmak üzere İslâm düşünürleri tarafından din ile felsefenin uzlaştırılması ya da uyarlanarak İslâmîleştirilmesi arayışlarıyla desteklenmiştir. Bilhassa Kindî ve Farabî'nin felsefe-din ilişkisi konusundaki yaklaşımları, gösterilen çabanın gerekçesini ortaya koymaktadır. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde, inancın gerçek mesajıyla felsefenin örtüştüğü yorumunu yaparak;[382] felsefeyi hakîkâtin bilgisi olarak tanımlamaktadır.[383] Kindî'nin yine aynı eserde, "Her ne kadar

---

[377] Ateeb Gul, "Muslim Thought: It's Origin and Achievements" (Yüksek Lisans Tezi, Boston University, 2013), 35.
[378] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 18.
[379] Burada ifade edilen zümreler; filozofların hitap ettikleri seçkinler (hassa) ile dinin hitap ettiği zümre yani halk veya avam'dır. bkz., Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 24.
[380] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 24.
[381] G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 34,35.
[382] Alfred L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise "on First Philosophy"* (State University of New York Press, 1974), 9.
[383] Maha Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement" (Doktora Tezi, The University of Arizona, 2010), 31.

bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikâl eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar… Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız"[384] ifadeleri, Yunanî bilginin aktarımı ve uyarlanması noktasındaki duruşunu gözler önüne sermektedir. Felsefeyle uğraştığı için kendisine yönelik eleştiride bulunanlara; felsefenin uğraştığı konuların başında varlığın hakîkâtinin bilgisi ve Allah'ın varlığı, birliği ve ahlâk bilgisi, başka bir deyişle her şeyin bilgisi olduğunu belirtmiş, peygamberlerin Allah'tan getirdikleri bilginin konusunun da bundan ibaret olduğunu ifade ederek; aslında din ile felsefenin, işlediği konu ve edindiği amaç noktasında kolektif bir şekilde ilerlediğini vurgulamaktadır.[385] Farabî ise yaşadığı dönemde mevcut olan felsefenin Yunanlılardan aktarıldığını; erdemli bir din olarak tanımladığı İslâm'ın, aklın Yunan felsefesinde ulaşmış olduğu sonuçları dinin kendi söylemi içerisinde en mükemmel şekilde temsil ettiğini savunmaktadır.[386] İbn Sinâ ve Suhreverdî gibi düşünürlerle de örneklerin çoğaltılabileceği bu uzlaşma yöneliminin altında yatan temel sebebin, yapılan etkinliğin meşru kılınma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Meşru bir zemin kazanma ihtiyacı görüşü, Arslan'ın ifadeleriyle de desteklenmektedir; ona göre "Orta Çağ Doğu toplumları, esasta teosantrik yani merkezi değeri din olan bir değerler sistemi etrafında biçimlenmiş toplumlardır. Bu tür toplumlarda akla dayanan etkinliklere, yani felsefe ve bilimlere meşru bir zemin, sağlam bir yer kazandırılabilmesi için, bunlarla din veya başka bir deyişle akılla iman arasında inandırıcı bir uzlaşmanın gerçekleştirilmesi zorunluydu".[387] Bu uzlaşma, felsefe ile dinin ortak noktaları üzerinde gerçekleşmektedir; daha açık bir ifadeyle felsefenin konu edindiği bilgi, 'bilgelik niteliği taşıyan bilgidir' ve burada sözü edilen bilgelik, 'insanın evrendeki yeri ve anlamına', 'insan hayatının amacı' ve 'ilk neden'e ilişkin özel türden sorulara cevap bulma amacını taşıyan bilgidir.[388] Dolayısıyla bu türden bir özel bilgi, dinin de temel sorularını kapsadığından ötürü, öğrenilmesi gereken bir bilgi türüdür. Kindî de iki alan

[384] Mahmut Kaya, "Kindi: İslâm Dünyasının Felsefe ile Tanışması", içinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 96.
[385] Kaya, "Kindi: İslâm Dünyasının Felsefe ile Tanışması", 113.
[386] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", içinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 174.
[387] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 23.
[388] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 32.

arasındaki bu ilişkiyi gerekçe göstererek felsefeyle ilgilenmenin gerekli olduğunu vurgulamaktadır: "O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız".[389] İşte felsefe bu türden bilgiyi içeriyor oluşundan ötürü, İslâm düşünürleri tarafından teolojik ve entelektüel anlaşmazlıkların çözümü[390] olarak kullanılmıştır.[391] Esasında teoloji tartışmalarında felsefeye başvurma hadisesi Müslüman âlimlerle başlayan bir süreç değildir; öyle ki Tanrıyla âlemin ya da insanın ilişkisine konu olan tüm tartışmalarda felsefeye başvurulmuştur ve felsefenin semavî dinlerle tanışması çok daha öncesinin konusudur. Şenel, felsefenin semavî dinlerle üç kez karşılaştığını ve bu karşılaşmalarda benzer problemlerin gün yüzüne çıktığını belirtmektedir.[392] Bu karşılaşmalardan birincisi, İ.Ö. III. yüzyılın henüz başlarında Ptolemaios Soter'in İskenderiye'de kurduğu felsefe okulu aracılığıyla olmuştur; felsefe burada Yahudi toplumuyla karşılaşmıştır.[393] İkinci kez karşılaşması ise Hellenizmin ikinci döneminde Hristiyanlıkla gerçekleşmiştir; bu karşılaşmada ise Yeni Platonculuk egemen bir rol üstlenmiştir.[394] Felsefenin semavî bir dinle son karşılaşması ise İslâmiyet'le gerçekleşmiştir;[395] özellikle Yeni Platoncu söylemlerle genişleyen felsefi ve bilimsel literatürün, teosantrik yapıdaki Müslüman toplumuyla karşılaşması büyük bir ilgi uyandırmış, bu süreçte çeviri faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte tarihin en kapsamlı düşünce etkinliklerinden biri ortaya çıkmıştır.

5.1 Yunanî Bilginin İslam Dünyasına Aktarımı: Çeviri Çalışmaları

Çeviri faaliyetleri denildiğinde, VIII. ve X. yüzyıllar arasında yaklaşık iki yüz yıldan daha uzun süren entelektüel bir etkinlikten söz etmiş olmaktayız. Bu entelektüel

---

[389] Kaya, "Kindi: İslâm Dünyasının Felsefe ile Tanışması", 114.
[390] Bazı gelenekçi düşünürler bu sorunların çözümü için 'yabancı bilgilerin' kullanılmasına karşı çıkarken, diğer düşünürler ise sorunların çözümünün Yunanî bilgiden geçtiğini savunmaktaydılar. Bu düşünürlerden olan Kindî, felsefeyi dinin en büyük yardımcısı olarak tanımlamaktadır. bkz., Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 32.
[391] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 32.
[392] Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları" (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 1.
[393] Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 1.
[394] Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 1.
[395] Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 1.

etkinlikle birlikte bir yandan düşünce dünyasında Müslüman âlimler üzerinden epistemolojik bir dönüşüm yaşanmış, diğer yandan bilimsel ve felsefî çalışmalar toplumsal bir fenomen haline gelmiştir. Çevirinin ilk zamanlarında pek tabii ki bilimsel bir amaç taşınmamaktaydı; yapılan çeviriler ya pratik nedenlerle ya da farklı kültür ve inanç gruplarıyla sağlıklı bir diyalog kurulabilmesi için, kısacası toplumun ihtiyacını karşılamak amacıyla yapılmaktaydı.[396] Çeviri pratiğinin gelişmesinde günlük yaşantıdaki -daha çok sözlü- çevirilerin payı büyüktü; bunlar özellikle erken çeviri döneminde[397] [yani Emeviler döneminde] Arapların Arap olmayan halkları yönetmesinin ortaya çıkardığı günübirlik yapılan çevirilerdi. Bunu takip eden çeviriler ise yönetimin sürekliliğini sağlayabilmek adına kamuda kullanılan idari, bürokratik, siyasi ve ticari belgeler üzerinde yapılan çevirilerdi;[398] 'divân' olarak adlandırılan bu yönetimsel belgelerin aslı [kamuda kullanılan dil Yunanca olduğundan] Yunancaydı ve bu belgelerin Arapçaya tercümesi sözlü olarak gerçekleşmekteydi.[399] Burada sözü edilen gündelik ve pragmatik girişimlerin yanı sıra toplumdaki farklı kültür ve inanç yapısının da çeviri pratiği açısından geliştirici nitelikte olduğu düşünülebilir; bilhassa Emevîler döneminde Müslümanların yönetimindeki Hristiyanlar ve Yahudiler inançlarını özgürce sürdürmekteydiler ve bu inanç ve kültür çeşitliliği, söz konusu inanç grupları arasında bir merak, tartışma ve uzlaşma ortamı hazırlamış, böylece kutsal kitapların çevirilerine öncelik verilmiştir.[400] Yeni olanla gerçekleşen bu karşılaşma sonrasında dinler arası teolojik tartışmalar ortaya çıkmış ve reddiyeler

---

[396] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 14.

[397] VIII.-X. yüzyıllar arasında gerçekleşen çeviri hareketleri genel olarak birkaç belirli dönem altında ifade edilmektedir. Bu dönemler kronolojik olarak açıklanmak istenirse: i) Emevîler döneminde yönetimin sürekliliğini sağlayabilmek adına yapılan, günlük ve idarî ihtiyaçlar için yapılan çeviriler, ii) Abbâsî Halifesi Mansur döneminde başlayan, önceki döneme göre bilimsel bir nitelik taşıyan çeviriler, iii) Abbâsî Halifesi Me'mûn'un başlattığı ve 'Kindî çevresi' etrafında yoğunlaşan çeviriler, iv) Kindî çevresi sonrası Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn ve onların etrafında gelişen çeviriler. bkz., İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", içinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 73.

[398] Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 34.

[399] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 16.

[400] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 14.

yazılmıştır; özellikle Müslüman âlimlerin İslâm'a yönelik yazılan reddiyelere cevap arayışı, onları bir yandan kutsal metinlerin Yunancadan çevirisine yönlendirirken, öte yandan felsefeye başvurmalarına yol açmış ve bu ilişki sonrasında Orta Çağ'ı etkisi altına alacak olan bilimsel etkileşimin ilk adımları atılmıştır. Konuyu daha anlaşılır kılabilmek adına 'pax İslamica' döneminde ve sonrasında oluşan kültürel yapıdan bahsetmek yerinde olacaktır.

İslâmiyet'in kısa sürede Mezopotamya, İran ve Kuzey Afrika gibi kadim düşünce gelenekleriyle çevrili bir coğrafyaya yayılması, Müslüman âlimleri kaçınılmaz bir şekilde bu yeni kültür çevresini tanıma yoluna yönlendirmiştir; Karlığa'nın da ifade ettiği gibi "böylece evrensel kültürle temasa geçen Müslümanlar, başta Helen ve Helenistik düşünce olmak üzere Hint, İran, Mezopotamya ve Mısır düşüncesini köklü değişimlere tâbi tutarak bir kısmını benimseyip kendi bünyelerine uydurmaya bir kısmını da reddetmeye çalıştılar".[401] Tüm bu entelektüel çaba ile 'yeni' olana ya da 'ötekine' olan ilgi artmış, başta metafizik ve matematik olmak üzere Yunanî Bilginin konusu olan tüm disiplinlere bir yönelim olmuştur. Böylesi bir yönelimin sonucunda, antik dönem metinleriyle ve bu metinleri çevreleyen yorum geleneklerinin ortaya çıkarttığı problemler ve aporialarla yüz yüze kalınması kaçınılmaz olmuş;[402] söz konusu durumun çözülebilmesi ise karşılıklı etkileşimi ve kolektif çalışmayı zorunlu kılmıştır. Düşünce dünyası içerisinde yaşanan bu hareketliliği, İslâm coğrafyasında süregelen siyasî ve ekonomik gelişmelerin de takip etmesi, yeni bir bilim ve felsefe merkezinin oluşumuna kolaylık sağlamıştır.

Emevîler döneminde gerçekleşen Arap fetihleriyle birlikte siyasî egemenlik alanı Orta Asya'dan İspanya'ya kadar yayılan İslâm uygarlıklarının ekonomik ve sosyal alanda can damarını, İran'dan başlayıp Mezopotamya'yı da içine alarak Suriye ve Mısır'a uzanan kadim merkezler oluşturmaktaydı. Bu yükseliş, özellikle sözü edilen coğrafyalarda yaklaşık bin yıl boyunca sürmüş olan ekonomik ve kültürel bölünmeyi sonlandırdı; "Doğu ve Batı arasında iki büyük nehir tarafından çizilen ve

---

[401] Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", içinde *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* (I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmî Toplantısı, İstanbul: İsam Yayınları, 1996), 45.

[402] Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 39.

her iki yakada birbirine muhalif iki iktidar yaratmış olan sınır ortadan kalkmış oldu".[403] Doğu ile Batı'nın yeniden birleşmesiyle mevcut olan 'pax islamica'nın[404] yarattığı koşullar, ticaret ve tarımda önemli gelişmelere yol açmakta, ekonomik olarak refaha ulaşan ve barışın egemen olduğu bu coğrafyada yeni bir kültürel atmosfer oluşmaktaydı; Konstantinopolis'in dışlayıcı politikaları dinde [özellikle Anadolu coğrafyasında] ayrılığa yol açmış, Süryanice konuşan Hristiyanlar, Nasturîler ve diğer dışlanan kesimler İslâm devletinin yönetimi altında birleşmişlerdi.[405] Bilhassa Suriye ve Irak çevresinde bulunan Süryanilerin Helenistik kültüre ait [daha çok felsefe, tıp, astroloji] önemli bir külliyatı kendi ana dillerine çevirmiş olmaları,[406] Süryaniceyi bilim yapılan bir dil konumuna getirmişti; bu dili bilen ve konuşanlar da bilim hareketlerinde önemli bir yer kazanmışlardı. Öyle ki Yunan bilimleri bu dönemde Süryanî âlimler tarafından özümsenmişti; Batı'da Urfa, Kuzey Mezopotamya'da Nusaybin ve Musul boyunca, Cundişapur'dan[407] Batı İran'a kadar Bereketli Hilal'in her yanındaki bilim merkezlerinde de oldukça karşılık bulmaktaydı.[408] İslâm ve Helenistik düşünce arasındaki asıl bağlantı, kültür dilleri Süryanice olan Nasturî ve Yakubîlere ait heterodoks kiliseler aracılığıyla oldu; Yunan felsefesi ve bilimi onların yayınları ve çevirileri ile İslâm dünyasına yayılma fırsatı yakalamıştı.[409] Daha önce de ifade edildiği gibi Atina Okulu'nun kapanmasının ardından bilginlerin bir kısmı İskenderiye'ye, bir kısmı da Suriye tarafına geçmişler; İskenderiye'deki okulda mistik Platoncu ve Yeni Platoncu eğilimliler toplanırken, Antakya Okulu'nda ise Aristotelesçiler toplanmış ve ilerleyen dönemlerde bu okullarda yapılan çalışmalar, Harran'da ve Cundişapur'da etkisini göstermiştir.[410] Cundişapur'da Yunanca ve

---

[403] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 23-24.

[404] 'Pax İslamica'; 'Dar-ül İslâm' yani Müslümanların hâkimiyeti altındaki topraklarda, 'Barışın Evi' yakıştırmasıyla savaşsız geçen döneme verilen bir isimdir. bkz., Ismaʿīl R. Al Fārūqī ve İmtiyaz Yusuf, "The Islamic State and the Pax Islamica", içinde Islam: Religion, Practice, Culture & World Order (International Institute of Islamic Thought, 2012), 83.

[405] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 25.

[406] Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", 49.

[407] Şahpûr, Andiv-i Şapur [Şahpûr'un Antakya'sı] adıyla bir şehir kurar, daha sonra bu şehir Cundişapur adıyla anılacaktır. bkz., Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", 49.

[408] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 26.

[409] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* (Doğu Batı Yayınları, 2020), 35-36.

[410] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 37-38.

Süryanice çalışmaların yanı sıra Hintçe eserlerin de Pehlevîce'ye çevrildiği, bu çalışmalarla birlikte Yeni Platoncu öğretilerin Zerdüştçü düşünce ekseninde sürdürüldüğü görülmektedir.[411] Harran'ın önemi Hermetik kültürün Süryanice üzerinden Arapçaya aktarılması sırasındaki oynadığı rolden kaynaklanmaktadır.[412] Harranlı Sabiîler'in kültür ortamı, Atina Okulu'nun kapatılmasının ardından bölgeye yerleşen düşünürlerle birlikte değişim ve dönüşüme maruz kalmıştır; yaşanan bu Helenistik etkileşim, Harran'ın yerel pagan kültü ile Yeni Platoncu yaklaşımlar arasında senkretik bir ilişkiye yol açmıştır.[413] Buna benzer bir kültür etkileşimi[414], Selçuklu döneminin önemli bilim merkezlerinden biri olan Merv'de de görülmektedir; Zerdüştlükle, [Yeni Platoncu unsurların yoğunlukta olduğu] Helenleştirilmiş Nasturîliği birleştirmeye çalışmışlardır.[415] Etkileşimin boyutunu, yönetici sınıfa yansıdığı bir örnekle daha da detaylandırılabiliriz; bu defa farklı bir etkileşimi, hermetik kültürün egemen olduğu İskenderiye'de yetişen Emevî Emiri Halid b. Yezid'in desteklediği çevirilerde görmekteyiz. Mısır'dan getirttiği iki rahipten özellikle hermetik simya, astronomi ve gizli büyülerle ilgili literatürün çevrilmesini istemiş,[416] İskenderiye ile bağlantı kurarak burada yer alan tüm hermetik eserlerin getirilmesi için görevlendirmiştir.[417] Bu yönelimler her ne kadar Ehli Sünnet ulemâsı tarafından eleştirilmiş olsa da dönemin paradigması artık Yunanî Bilginin araştırılmasını gerekli kılmıştır; toplumun ihtiyaçları dikkate alınarak daha ziyade Tıp ve 'quadrivium' alanındaki literatüre ağırlık verildiği görülmektedir. Tüm bu girişimler, Abbasi devrimiyle birlikte entelektüel ve bilimsel bağlamda zirveye ulaşacak, çeviri faaliyetleri artık daha farklı bir amacın hizmetine girecektir.

İslâmiyet'in yükselişi ve fetihlerin bir sonucu olarak, sözü edilen bilim merkezleri siyasi ve idari olarak birleştirilmiştir. Bu birleşmeyle birlikte bilim

---

411 Gul, "Muslim Thought: It's Origin and Achievements", 42-43.
412 Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 20.
413 Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 51-52.
414 Harran'da, Yeni Platoncu düşüncenin temel ilkelerinin de sembolize edildiği ilk neden heykelinin, küllî nef heykelinin, ilk akıl heykelinin yanı sıra yedi gezegen adına tapınakların bulunması ve Harran'lı Sabîilerin burada ibadet ediyor oluşu, yaşanan etkileşimin ne derece güçlü olduğunu gözler önüne sermektedir akt. Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 20.
415 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 26.
416 Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 18.
417 Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", 100-101.

merkezlerindeki düşünürler, çalışmalarını hiçbir inanç ve kültür kaygısı taşımaksızın gerçekleştirme imkanına kavuşmuşlar, böylece daha sağlıklı bir karşılıklı ilişki kurabilmişlerdir. Nihayetinde bu coğrafyada, özgürce bilimsel faaliyetlerini sürdürebilen 'uluslararası' bilginler ortaya çıkmıştır.[418] Abbasi devrimini takip eden dönemde ise Bağdat'ta, Bizans etkisinden uzakta çok-kültürlü yeni bir toplumsal yapı oluşmuştu; bu toplum, Müslümanların yanı sıra Aramca konuşan Yahudi ve Hristiyanlar, Farsça konuşanlar, Hristiyanlığı benimsemiş ve kısmen göçebe kalmış Araplardan oluşmaktaydı. Abbasî Halifesi Mansur'un Bağdat'ı başkent yapmasının ardından, çevre coğrafyalardaki bilim ve düşünce merkezlerinde bulunan bilginler bu bölgeye akın etmiş, adına 'Barış Şehri' de denilen bu şehirde özgürce bilim yapma fırsatı yakalamışlardır.[419] Bilginler için Bağdat'a gelebilmek ayrıca önemli bir imtiyaz sağlamaktaydı; buraya gelenler için özgürce bilim ve felsefe yapabilmenin yanında sunulan ekonomik şartlar ve oluşan entelektüel ortam, yaşam standartını çok yüksek seviyelere çıkartmaktaydı.[420] Cundişapur'da, Harran'da, İskenderiye'de ve Merv'de oluşan bilimsel ve felsefi birikim bir anlamda Bağdat'a taşınmıştı.[421] Bu merkezler üzerinden sürdürülen çeviri faaliyetleri, yaklaşık iki yüzyıldan fazla bir süre boyunca etkinliğini sürdürmüş, bu bilimsel ve felsefî etkinlikte yüzlerce âlim, çevirmen, hamî ve kâtip görev yapmıştır. İşte Abbasi Halifelerinin özellikle Mansûr ve Memûn'un dinsel, mezhepsel, etnik ve dilsel tüm sınırların ötesine geçebilmeleri, çeviri faaliyetlerine kattıkları en önemli kazançlardan biridir.[422] Bu sayede "hamiler; gayrimüslim, avam, toprak sahipleri, sünnî, şii ya da burjuva fark etmeksizin toplumun tüm tabakaları birbiri ile çalışabilecek uygun ortamı yakalayabilmiştir".[423] Mevcut güven ortamında çeviriler artık toplumsal düzlemde oldukça yaygın bir pratik haline

---

[418] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 27.
[419] Gul, "Muslim Thought: It's Origin and Achievements", 43-44.
[420] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 20.
[421] Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar* 7, sy 19 (2004): 351.
[422] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 21-22.
[423] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 22.

gelmiştir; özellikle tıp alanında yapılan çeviriler ise politik ve finansal kazanç sağlamasının yanında halifenin gözünde iyi bir konum sağlamaktaydı. Bu iyi konumun sürdürülebilmesi için, daha ziyade Halife tarafından tercih edilen disiplinlerdeki çalışmaların finanse edilmesi gerekiyordu; mevcut sosyal statüleri ise onların bilimde söz sahibi olmalarını sağlıyordu.[424] Erken dönemde gerçekleşen Süryanice çeviriler ile Abbasi dönemi çeviri etkinliği, yöntem ve mahiyet açısından kısmen ayrılmakta olsa da bu iki etkinliği birbirinden kesin bir çizgiyle ayıran nokta Mansur döneminde ortaya konulan ve Memûn dönemiyle devam eden ideolojik amaçlardır.

Abbasî Halifesi Mansûr, bilginin ve bilimin kökeni hakkında tarihsel bir dayanak ortaya koymuştur. Bu inanca göre, bütün bilimler ilk olarak Zerdüştlüğün kutsal kitabı olan Avesta'dan türemiştir; Zerdüşt, Tanrı Ahura Mazda'dan tüm bilgileri muhafaza eden Avesta metnini aldı; ancak İskender'in İran'ı yakıp yıkmasından sonra bu metinler dünyanın her yanına dağıldı; Yunanlılar ve Mısırlılar bilgiyi bu metinden edindiler ve daha sonra Sasanî İmparatorları, tüm bu metinleri ve onlardan türemiş olan bilgileri toplayarak yeniden bir araya getirmeyi amaç edindiler.[425] Gutas'a göre tarihin ideolojik olarak bu şekilde yeniden inşası, 'seçmen gruplarına' çekici gelmişti; toplumun bir kesimi [Zerdüştçi İranlılar] için Denkard'da adı geçen tüm bilimlerin incelenmesi dinsel bir görevdi, İslamiyeti seçen İranlılar için tüm bilimlerin araştırılması, kendi miraslarının bir parçası olarak görülmekteydi.[426] Nüfusun diğer kısmını oluşturan yani Aramca konuşan ve Müslümanlığı henüz kabul etmiş olanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler için ise bu ideolojik mesaj özel bir anlam içermekteydi. "Abbasî yöneticilerinin böyle bir görüşü benimsemesini yüzyıllardır fiili ve kültürel olarak Bizanslıların zulmüne uğramış Aramilerin sevinçle destekleyeceği" görüşünde bulunan Gutas'a göre, Yunan bilimlerini konu edinen metinlerin incelenmesi eski Pers biliminin yeniden canlandırılması anlamına gelmekteydi.[427] Tüm bu anlatımdan da görüleceği üzere, İmparatorluk ideolojisi bütünüyle etkin bir çeviri faaliyetine

---

[424] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 24.
[425] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 48.
[426] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 50.
[427] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 50.

dayanmaktaydı; uygarlığın temeli, eski çağlardan süregelen fikirlerle inşa edilen metinler üzerinde yapılacak bilimsel çevirilerle sağlanacaktı. Bu amaçla, İskenderiye'deki modele göre Tıp okulları inşa edilmiş, burada üretilen bilgiyi ilke edinen yani başka bir deyişle Hipokratçı ve Galenci çalışmalara dayanan bir işleyiş geliştirilmiştir.[428] Yine bu dönemde astronomi ve astroloji disiplinleri pratik nedenlerin yanında 'Denkardçı bilimler' arasında olmalarından dolayı yönetici sınıf arasında revaçta olmuştur.[429] Bağdat'ın yapısının ideolojik göstergelerle dolu olması da başka bir çarpıcı örneği oluşturmaktadır. Şehrin yuvarlak biçimde olması ve hilafet sarayının tam merkeze konumlanmış olması, merkezi yönetimi ve kontrol güdüsünü simgelemesinin yanında Öklid'in daire tanımının şehir planlamasında uygulanması dikkat çekicidir; Öklid'i bilenler için bunun anlamı, İlk Çağ bilimlerinin kullanılıyor olmasıdır; böylece onlar için Mansûr, kadim bilimlerin peşinden giderek eski Sasanî İmparatorluk geleneğini devam ettirmiş olmaktadır.[430]

Mansûr'un imparatorlukta uyguladığı Zerdüştçü Sasani ideolojisinin etkisinde yetişen Memûn da bu ideolojiyle örtüşen bir görüş edinmiştir. Yıldızlara güvenip, kadim kitaplara gömülerek çalışan Memûn, kendini İslamın savunucusu olarak sunmuş, böylece dış politikada Bizans'a karşı saldırgan bir tavır sergilemiştir.[431] Gutas'a göre Bizanslıların sırt çevirdiği kadim bilgilere Müslümanların sahip çıkması, gitgide Bizans düşmanlığının Helenizm hayranlığına dönüşmesine de yol açmaktaydı.[432] "Bu süreçte çeviri hareketi ve onun simgelediği her şey İslam toplumunun gözünde daha fazla değer kazanmıştır".[433] Memûn'un, Mansûr'un sergilediği ideolojiye eklemlediği Bizans karşıtı propagandaları entelektüeller arasında

---

[428] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindî, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 25.
[429] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindî, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 26.
[430] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 59.
[431] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 87.
[432] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 87.
[433] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 87.

sonuç vermekteydi; Kindî'nin soyağacı tablosu, bu propagandanın bilimsel söylemini oluşturur niteliktedir. Gutas, Kindî'nin çabasını şu şekilde özetlemektedir:

> "Kindî, düzenlediği soyağacı tablosunda eski Yunanlılara adını veren Yûnân ile Arapların atası Kahtân'ın kardeş olduğunu gösteriyordu. Böylece eski Yunan bilimlerinin aslında Arap kökenli oldukları ve çeviri hareketi yoluyla Abbasî toplumunda geliştirilmelerinin de yurda dönüşten ibaret olduğu savunulabilirdi. Bu görüş, söz ettiğimiz Zerdüştçü Sasani ideolojisiyle tam bir paralellik içindedir" [434]

Kindî'nin söylemlerine paralel olarak, Abbasî metinlerinde Galenos, Hermes gibi kişiliklerin Arapların kutsal kişilikleriyle birlikte anılması, Yunanlıların toplumda ne derece içselleştirildiklerine bir örnektir[435]; Memûn'un Aristoteles rüyası da bunun sonuçlarından biri olarak görülebilir.

Bağdat'ta yaşanan gelişmelerle birlikte oluşan toplumsal yapı, bilim ve felsefe etkinliklerinde teorik bilgiye talebi arttırmış, bu da bilim ve felsefe alanında daha kapsamlı çeviri çalışmaları yapılmasıyla karşılık görmüştür. En çok ihtiyaç duyulan disiplinlerin başında gelen astroloji, astronomi ve tıp gibi alanların yanı sıra özellikle mühendislik, tarım, sulama gibi uygulamalar için cebir ve fizik çalışmalarına önemli bir yönelim olmuş; hukuk ve iktisat gibi toplumsal düzenin işleyişiyle ilgili konularda çeviri çalışmaları hızlanmıştır.[436] Kağıt üretiminin yerli sanayinin bir parçası haline gelmesiyle birlikte kitap basımının da çok düşük maliyetlerle gerçekleştirilmiş olması hususî ve halk kütüphanelerinde büyük bir artış yaşanmasına sebep olmuştur.[437] Bu bilimsel ortam, [uzak coğrafalardan bile] çok sayıda astrolog, astronom, matematikçi, doktor ve filozofu Bağdat'a çekmiştir. İslâmiyetin yeni üretim merkezi haline gelmesiyle felsefî tartışmalar da doruk noktasına ulaşmış, "felsefenin İslâm'ın gerçek entelektüel düzeyden ifadesi olduğu" düşüncesi özellikle Kindî, Farabî ve İbn Sinâ

---

[434] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 90.
[435] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 102.
[436] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 108.
[437] Musul, Basra, Merv gibi merkezlerdeki bazı özel kütüphane sahipleri bilginlerin kendi kütüphanelerinde çalışmaları için maaş ödenmekteydi. Bazı büyük kütüphanelerde kitap sayıları yüz binleri geçmekteydi; bu sırada Avrupa merkezinde yer alan kütüphanelerde ise kitap sayıları dört-beş binlere anca ulaşmaktaydı. bkz., Gul, "Muslim Thought: It's Origin and Achievements", 51.

gibi isimlerle farklı bir düzleme taşınmıştır[438]; buradaki temel dayanak ise dini ve mistik eğilimli olması sebebiyle Yeni Platonculuk olmuştur.[439]

5.2 Yeni Platonculuğun İslam Düşüncesine Yansımaları

Antik Yunan felsefesinin son önemli ürünü olan Yeni Platonculuğun, İslâm düşüncesini etkilemesi bakımından iki temel niteliği öne çıkmaktadır. Arslan'ın ifadeleriyle tekrarlayacak olursak bu okul, asıl olarak Platon'a yeniden dönüşü hedeflemekle birlikte, aynı zamanda kendisinden önce gelen tüm 'spritüalist-idealist' felsefe okullarını birbirleriyle birleştirmek istemektedir; özellikle Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışır, bunun yanında Stoacıları, Pythagorasçıları da bu uzlaşmanın içine katmaktadır.[440] Tüm bu uzlaşma çabasını dinsel ilgi ve kaygılarını sürdürerek gerçekleştirmeleri ise ikinci temel niteliğini oluşturmaktadır; böylelikle "Yeni Platonculuk, insanların ruhlarını kapladığı görülen bu derin dinsel ilgi ve kaygılara Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap olarak ele alınabilir".[441] İslam âlimlerinin, Yunan felsefesini bu niteliklere sahip bir düşünce çizgisinde tanıması ve yorumlaması bazı kabullerin gelişmesine zemin hazırlamıştır; onları, "uyuşma durumunda olunan ve bilim niteliğinde olan bir felsefenin var olduğu" düşüncesinin yanında sözü edilen "bu felsefenin aynı zamanda gerçek dini de temsil ettiği" anlayışına ulaştırmıştır.[442] Kendi düşünce dünyalarını da oldukça ilgilendiren teolojik problemlerin, Yeni Platoncu felsefe tarafından ele alındığını ve cevaplandırılmaya çalışıldığını görmeleri, felsefeyi Yeni Platoncu doktrinler çerçevesinde yorumlayıp geliştirmeye sevk etmiş, bu yönelim ise âlimleri, felsefe ile İslam vahyi arasında bir uzlaşma sağlamaya dek götürmüştür. Şenel, uyum ve uzlaşma fikri sonucunda [eklektikten ziyade] senkretik bir yapı olarak ifade ettiği İslam felsefesi'nde Yeni Platoncu üç temel metni öne çıkarmaktadır.[443] Bunlardan ilki, yanlışlıkla Aristoteles'e mâl edilen ancak mahiyetine bakıldığında Plotinos'un Enneadlar'ının yorumlandığı ve başta Kindî olmak üzere Meşşai izleği takip eden

---

[438] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 13.
[439] Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindî, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 36.
[440] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 11-12.
[441] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 12.
[442] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 13.
[443] Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 5.

filozofların, din ile felsefenin uzlaştırılmasında temel kaynak olarak başvurdukları bir eser olan 'Esûlûcyâ Aristûtâlîs'tir. İkinci eser, Aristoteles ve Proklus'a nisbet edilen ve Batı'da Liber de Causis diye bilinen el-Hayru'l-Mahz adlı eserdir ki Köroğlu bu eserde, Proklus'un 'Elemente Teologia'sının özetlenerek yorumlandığı ve bu yorum ve önermelerde Enneadlar'ın güçlü etkisinin hissedildiğini dile getirmektedir.[444] Üçüncü eser ise bu defa yanlışlıkla Farabî'ye mâl edilen 'Risâle fî ilmi'l-ilâhî'dir; V. Ennead'ın özeti mahiyetindedir.[445] Yeni Platonculuğun, bu eserler ve şerhleri ile [bir anlamda Aristotelesçi tezler olduğu zannedilerek] İslam düşüncesine temas etmesiyle, bilhassa metafizik ve kozmolojide ana dinamik olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.[446] Bu aşamada şunu da belirtmek gerekecektir ki Kindî'yle birlikte vahyin bir bilgi süreci olarak aklen temellendirilmesi çabası ve daha sonraki dönemlerde sezginin bilgi sürecindeki edindiği özel konum, İslâm filozofları arasında da bir takım paradigma farklılıklarına yol açmış, kendi içlerinde farklı yönelimler sergilemelerine neden olmuştur. Bu durum bir örnekle kuvvetlendirmek istenirse, Mutezîle yanlıları akılcı skolastik olarak tanımlanırken; Matürîdî ve Eşârîler ise Ortodoks skolastik olarak tanımlanmaktaydı.[447] Demir ise âlimleri, Aristotelesçi düşünceyi benimsemiş ancak akıl veya sezgiye verdikleri ağırlığa göre bir ayrımda bulunarak, filozoflar ve mutasavvıflar olmak üzere iki ana gruba ayırmıştır; vahyi bilgiyi tanıyıp, 'Hakikat'in Bilgisi' olarak gördükleri 'Tanrı'nın Bilgisi'ne ulaşmak için 'aklın rehberliğinden' yararlanmak gerektiğini düşünen filozoflar arasında Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd öne çıkmaktadır. Vahyi bilgiyi tanıyıp, 'Tanrı'nın Bilgisi'ne ulaşmak için 'sezginin rehberliğinden' yararlanılması gerektiğini düşünen mutasavvıflar arasında ise Muhyiddîn ibn el-Arabî, Mevlânâ, Suhreverdî ve Şirazî öne çıkmıştır.[448] Bu ayrım şu noktada önemlidir ki XII. yüzyıla geldiğimizde birinci grubu oluşturan 'filozofların' İslâmileştirmekte güçlük çektikleri Yeni Platonculuğu, aslında

---

[444] XII. yüzyılda Aristoteles'e ithaf edilen bu eser için Thomas Aquinas, Proklus'un *Elementatio Theologica*'sından hareketle yazıldığını dile getirmiştir. Rosenthal ve Fuat Sezgin'in araştırmalarıyla da edinilen bilgiler ışığında, bu eserin yazarının henüz tam olarak bilinemeyeceği söylenilebilir. bkz., Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", 110.

[445] Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", 5.

[446] Eyüp Şahin ve Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy 2 (2014): 194.

[447] Gul, "Muslim Thought: It's Origin and Achievements", 80.

[448] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 31.

mutasavvıflar İslâmileştirmiş;[449] böylece Yeni Platonculuk, tasavvuf öğretisinin de getirdikleriyle birlikte İslâm düşüncesinde ve bilhassa Osmanlı düşünce dünyasında hakimiyet kurmuştur.[450]

Abbâsî döneminde sarayda astronom ve astrolog olarak müneccimlik görevinin yanında dönemin politikalarına yaptığı katkılarla Halife Memûn'un yakın ilgi ve desteğini görerek büyük bir saygınlığa ulaşan Kindî, çeviri döneminde etkin bir rol oynamıştır. Kindî'nin düşünsel ilkesi Helenistik görüşlerin alınıp İslâm düşüncesine adapte edilmesidir; her fırsatta entelekteüel meselelerde karşılaşılan problemlerin çözümünde felsefeye başvurulması gerektiğini ve bunun da yapılacak olan çevirilerle desteklenebileceğini ifade etmiştir. Bu gayede yapılan ve Kindî çevresi çevirileri olarak da anılan çevirilerle birlikte özellikle metafizik konularında yaşanan problemlerde başvurulacak eserler bilinçli olarak seçilmiş,[451] din ile felsefe uzlaştırmasında eksik kalan noktalar daha çok Yeni Platoncu metinlerle desteklenmiştir; niteliği dolayısıyla bu uzlaşma arayışına uygun Yeni Platoncu unsurlar dönemin felsefi hareketliliği içerisinde kendine nüfuz edecek birçok alan bulmuştur. Yaşanan etki örneklendirilmek istenirse, Aristoteles kozmolojisinin barındırdığı sorunlu kısımların çözümü etkili olabilecektir. Aristotelesçi kozmolojide eter (esir) maddesinden oluşan ay üstü felek ile dört unsurdan oluşan ay altı felek ilişkisiz bir durumdadır; bu ilişkisizlik dolayısıyla ay üstü semavî cisimlerin ay altı âleme nasıl ve ne derecede etkide bulunabileceği konusunda bir açıklama getirmekte zorlanılmıştır.[452] Burada ifade edilen Aristotelesçi kapalı evren şeması Yeni Platoncu öğretiyle birlikte kırılmış, hiyerarşik bir düzen içerisinde söz konusu evren tabakaları arasında [sudur fikrinin de güçlü desteğiyle] organik bir bağ kurulmuştur. Bu bağ Kindî tarafından da benimsenmiş, 'er-Rahman' ayetinde ifade edilen 'yıldızlar ve bitkiler secde ederler' ayetini yorumlamak amacıyla kaleme aldığı *Göklerin Allah'a*

---

[449] Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica* (Lotus Yayıncılık, 2018), 89-90.
[450] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 20-21.
[451] Müslüman filozoflar, çalıştıkları izleklerin kaynağının, yorumlama ve şerhlerinin oldukça bilincindeydiler. Özellikle kendi zamanlarının oluş ve pratik anlaşmazlıkları noktasında benimsedikleri bakış açısının ifade edilmesinde dayanak olarak kullanılacak söylemlerde oldukça seçici davranmışlardır. bkz., Baddar, "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement", 97.
[452] Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 37.

Secde ve İtaât Edişi Üzerine adlı eserindeki "kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir" ifadesi, Kindî'nin de Aristotelesçi kozmolojiyi uzlaştırmak adına [Yeni Platoncu unsurları ekleyerek] canlı ve akıllı bir felek anlayışı geliştirdiğini göstermektedir.[453] Buna benzer uzlaştırma ve uyumluluk arayışları diğer meşşaî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'da da net bir şekilde görülmektedir.

Aristoteles mantığına dayanan akılcı bir metafiziğe sahip olan Fârâbî, tıpkı Kindî gibi bu görüşü İslâm inancı ile uzlaştırmaya çalışmış, bu uzlaşmada ise Yeni Platonculuğu temel almıştır. Bu sentez çabası, Aristoteles'ten sonra 'muallim-i sânî' adıyla anılmasını sağlamıştır. Ülken, Fârâbî'nin uzlaştırma çabasının iki aşamadan oluştuğunu ifade etmektedir: "o, önce Yunan kaynaklarını birbiriyle uzlaştırmaya çalışıyor, Aristoteles'e dayanmakla birlikte, onun Yeni Platoncu yorumlamalarını tercih ediyor; İsagogia, Esûlûcyâ gibi kitaplara dayanıyor. Sonrasında Aristoteles'i Platon'la uzlaştırıyor; daha sonra ise bilimle şeriatın uzlaştırılması söz konusudur".[454] Fârâbî ayrıca sudûr teorisini Batlamyus kozmolojisiyle birleştirmiş[455], Harran okulundan aldığı Gök kuramı ile birlikte yorumlamıştır.[456] "Bu anlayışa göre merkezinde dünyanın yer aldığı âlem sabittir ve iç içe geçmiş kürelerden meydana gelmektedir; ilk akıldan başlayıp maddeye kadar inen oluş süreci Tanrı'nın kendini akletmesiyle başlar ve birbiriyle hiyerarşik bir ilişki içinde olan mertebeli bir yapı arzeder.[457] Burada sözü edilen sudûr kavramı, Fârâbî'nin kozmolojisinde ilk akılı takip eden ve ondan taşan 'on akıl teorisi'ne dayanak olmaktadır. Bu teoriye göre, ilk aklın taşması sonucunda ondan bir felek ve cisim oluşur, bu aklın kendi ilkesini düşünmesiyle ikinci bir akıl meydana gelir. "Bu sudûr zinciri onuncu akıla kadar ve onlara tekabül eden birinci semâ, sabit yıldızlar küresi, Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay küreleri meydana gelinceye dek devam eder". Fârâbî'nin faal akıl olarak ifade ettiği bu onuncu akılda 'akılsal âlem' sona erer; Ay küresi ile birlikte

[453] Kaya, "Kindi: İslâm Dünyasının Felsefe ile Tanışması", 106.
[454] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 73.
[455] Şahin ve Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik bir Karşılaştırma", 222.
[456] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 74.
[457] Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", 157.

de ‘tabiatı gereği dairesel hareketler yapan semâvî cisimler’ sona ermektedir.[458] Bu oluş ilkesinin bir başka yansıması da Tanrı tasavvurunda bulunmaktadır. Aristoteles’te hareketin ilk sebebi olan Tanrı, Fârâbî metafiziğinde varlık veren yaratıcı ilke olarak da bulunmaktadır; Tanrı ilk mevcuttur, en üstün ve en yetkin varlıktır. Bütün var olanların nihaî kaynağı ve en son nedeni, Bir olandır.[459] Açıklamalardan da görüleceği üzere Aristotelesçi bir zeminde felsefe üretmeye çalışan Fârâbî, daha ziyade ontoloji ve kozmoloji alanlarında Yeni Platoncu unsurlardan beslenmiştir; ruh konusundaki görüşleri Proklos’la uyum içersindedir. Proklos’a göre “insan ruhu’nun düşüşü, maddi dünyanın cazibesine kapılması ve bedenle birleşmesinden ileri gelmektedir. Bedenle birleşen ruhların bu tutkulardan kurtulmasının yolu ise felsefedir. Proklos’un ruhun bedenle ilişkisini düşüş, arınmayı ise bedenden kurtulma çabasıyla gerçekleşecek hedef olarak koyması, bunun sadece felsefe ile gerçekleşeceği düşüncesi benzer şekilde Fârâbî’de de yankı bulan bir düşüncedir”.[460]

İhvân-ı Safâ’ya göre şeriat, yanlış inançlar yoluyla bozulmalar yaşamıştır; onu felsefe ve ilimle temizlemek ve hakikî özünü meydana çıkarmak gerekmektedir.[461] Kendi felsefi yönelimlerini konu alan Risaleler’de, Pythagoras, Aristoteles ve Platon’un yanı sıra Yeni Platoncu düşüncelerin yorumlandığı eklektik ve uzlaştırmacı bir yapı dikkat çekmektedir. Özellikle sudûr teorisiyle bezenmiş metafizik anlayışlarında ‘Tanrı’yı Bilme’ önemli bir yer tutmaktadır. Varlık ve oluş açıklanışında Yeni Platoncu unsurların etkisi gözlenirken; Tanrı’nın birliği ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında ise Pythagorasçı yorumların etkisi görülmektedir. ‘Zahîr’ ve ‘Bâtın’ olarak ikiye ayırdığı bu âlem görüşünde, önce zahiri tanımaya çalışırlar; çünkü görünen âlem görünmeyenin en belirgin örneğini oluşturarak, onun en açık delilidir.[462] Bu görüş, İhvân-ı Safâ’nın kozmoloji düşüncesinde de Yeni Platoncu etkiyi gözler önüne sermektedir. İhvân-ı Safâ’ya göre de kozmos, bir âhenktir. Makrokozmos-Mikrokozmos arasındaki ilişki ve varlık hiyerarşisinin açıklanışında

---

[458] Burhan Köroğlu, “Fârâbî Felsefi Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme”, içinde *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 39.
[459] Aydınlı, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, 156-57.
[460] Şahin ve Macic, “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik bir Karşılaştırma”, 208.
[461] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 49.
[462] Hasan Rıza Özdemir, “Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 71.

sayısal sembolizmler kullanılmıştır;[463] Mûsikî risâlesinin temel fikrini oluşturan, özel sayıların oluşturduğu oranların kozmolojik bilgiyle ilişkilendirildiği 'kürelerin müziği', 'lahnlar ve nağmelerin ruha tesiri' gibi konularda Yeni Platoncu yorumların takip edildiği görülmektedir.[464] İhvân'da da tıpkı Yeni Platonculardа olduğu gibi mistik birleşmenin koşulu ruhun arınmasından geçmektedir; bu arınma ise insanın nihai hedefi olup, yine Yeni Platoncu 'aşk-âşık' alegorileriyle yorumlanmıştır.[465]

İbn Sinâ ise akılla sezgiyi uzlaştırması bakımından meşşâî izlekten işrâkî düşünceye dönüşümün bir örneğini oluşturmaktadır. Eserlerine kronolojik olarak bakıldığında derece derece rasyonalist çizgiden irrasyonalizme evrildiği görülmektedir.[466] Bu evrilmenin en etkin sebebinin, ontolojik problemlerin cevaplanmasında sudûr nazariyesine başvurulması olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı ve insan arasında bir bağlantı kurmaya çalışan İbn Sinâ, öne sürdüğü düşüncelerin dayanağı olarak sudûr nazariyesini ve hiyerarşik varlık katmanlarını kullanmış, tıpkı Fârâbî'nin on akıl teorisine benzer bir anlayışla kendi kozmolojisini inşa etmiştir. Corbin'in, bir tür melek bilinci fenomenolojisi haline geldiğini ifade ettiği bu evren telakkisinin[467] yanında, yine hiyerarşi ve sudur kavramlarını varlık metafiziğine de entegre ederek Yeni Platoncu yaklaşımı sürdürmüştür. Ona göre, "Allah, kendisinden sudur eden tüm varlıkların, tüm âlemin en üstün sebebidir… Allah'ın ilim sıfatı da son derece önemlidir, çünkü tüm varlıklar Allah'ın bilgisinden doğmuştur".[468] İhvan'da rastladığımız Yeni Platoncu 'aşk-âşık' alegorileri, İbn Sinâ'nın düşüncesinde de kendine yer bulmaktadır; ona göre "duyulur ve akledilir dünyada, tamamen yükselici bir aşk hamlesi hâkimdir ki, o nurların yükselici hareketini meydana getirir. Var olan her şey kendi yetkinliğini ister. Her var olanda tabiî bir arzu, doğuştan bir sevgi vardır ve bu sevgi onun varlığının zarûrî şartıdır"[469]. Bu ifadelerden de destek alarak şunu

---

[463] Bu noktada Nikomakhos'un öğrencileri olduklarını vurgulamaktadırlar. bkz., Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 74.
[464] Mohammad Sadegh Ansari, "Pythagoras in Baghdad: Ṣafī al-Dīn al-Urmawī and the Science of Music in the Medieval Islamic World" (Doktora Tezi, Columbia University, 2020), 70.
[465] Richard Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 49.
[466] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 109.
[467] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, c. 1 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 305.
[468] Fatma Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", *Kader Dergi*, sy 16 (2018): 169.
[469] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 128.

dile getirebiliriz ki, insan ruhunun ilk ilkeyi zihnen, sezgi aracılıyla kavrama arzusu İbn Sinâ'nın mistik ve işrâkî eğilimini göstermektedir. Tüm bu açıklamalar bize, Müslüman filozofların kozmoloji ve ontoloji konularında kendi sistemlerine dayanak olarak kullandıkları sudûr nazariyesi ve varlık hiyerarşileri yoluyla Yeni Platonculuğun etkisine girdiğini göstermektedir. Yaşanan bu derin etkileşim filozoflarla sınırla kalmamış, mutasavvıfların âlem anlayışına da tesir ederek, 'İşrâkî Felsefe' aracılığıyla tasavvuf anlayışında yeniden yorumlanmıştır.[470]

Şark kökünden türeyen işrak, "güneşin doğuşu sırasındaki ışımasını ve parlaklığını ifade eder".[471] Aydınlanma ve doğu anlamlarını içinde barındırması, güneşin doğudan doğmasıyla her şeyi aydınlatması ve bu sebeple ışığın yurdunun yani doğunun irfân ve aydınlık ile aynı olması sembolizmine dayanır.[472] İşrak, terim anlamıyla da aydınlanmayı içerir; epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi aracına gerek kalmadan, hakikî bilginin içe doğması, metafizik âlemden gelen bir iç aydınlanma ve keşfe dayanan bilgidir.[473] Başka bir deyişle, duyusal âlemde şafak sökmesi, gün doğuşu anlamının yanında akılsal âlemde de hakikate ve marifete erişin tecellisi anlamına gelmektedir.[474] Nihayetinde İşrâkî düşünce böylece, bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan 'meşşâî' felsefenin karşısında yer alarak sezgiye ve mistik tecrübelere dayanan teosofik bir düşünceyi oluşturmaktadır.[475]

Suhreverdî felsefesinin hareket noktası sezgidir; "ona göre nazar ve akıl yürütme yoluyla varlığın, cevherin, cismin mahiyeti anlaşılamaz. Şeylerin özüne nüfuz için çare sezgi yoludur. Suhreverdî'ye göre ana gaye, bu sezginin ilim aracı olduğunu göstermektir".[476] Suhreverdî bu ilmi, Hermes'ten Platon'un zamanına gelinceye kadar Empedokles ve Pythagoras gibi büyük hikmet abidelerinin ilmi olarak tanımlamaktadır.[477] Bu ilim ise eski filozofların felsefi hakikatleri ifade ederken kapalı

---

[470] Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", 170.
[471] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, 1:361.
[472] Eyüp Bekir Yazıcı, "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 28.
[473] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 74.
[474] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, 1:362.
[475] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 75.
[476] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 216.
[477] Suhreverdî, *İşrak Felsefesi "Hikmetü'l-İşrâk"*, çev. Tahir Uluç (İz Yayıncılık, 2019), 26.

dil kullanma tercihlerinden dolayı sembolik anlam ağlarıyla örülüdür.[478] Doğu'da 'heramise' diye tanınan bu bilgiler, gizli ve oldukça kapalı anlamında hermetik bilgi olarak öğretilerin içerisine dahil olmuşlardır; işte Suhreverdî'nin 'ilm ül-envâr' yani nurlar bilgisi dediğinde asıl olarak ifade etmek istediği, keşfi bilgidir: "Bana her şey düşünce ve akıl yürütme yoluyla değil, büsbütün başka bir tarzda gelmiştir. Ben sonra bu keşfedilmiş şeylerin kanıtını aradım" sözleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.[479] Suhreverdî'nin görüşlerinin oluşmasında söz konusu ilimlerin, hermetik bilginin, Zerdüştlüğün ve tasavvufun yanında özellikle Yeni Platonculuğun derin bir etkisi olduğu söylenebilir. Özdemir'in de ifade ettiği gibi; "Enneadlar'ın temel konusu, 'kendini bilen Tanrı'yı da bilir, insanın kendisine doğru yönelmesi aynı zamanda Tanrı'ya yönelmesi' olduğu gibi Suhreverdî'nin epistemolojisi de Peygamber'e nisbet edilen 'kendini bilen Rabbini bilir' hadisi üzerinde şekillenir".[480]

İşrak felsefesinde algının sebebi ve varlığın temel prensibi 'nur'dur. Her şey nurdân sudûr eder ve yine nura döner. Suhreverdî'nin, Yeni Platoncu bir ilke üzerinden oluşturduğu ontolojisinde, nurlar hiyerarşik bir yapıdadır ve âlemler bu hiyeraşinin taşmasıyla tabakalı bir anlayışla açıklanmaktadır: "İşrâkilik'te ontik varlığın yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Oradaki akılların yerini İşrâkîlikte nurlar almış, sudûr da işrak diye adlandırılmıştır".[481] Buna göre nurlar nuru olan Allah'tan ilk nur sudûr eder; niteliği bakımından bu ilk nur, nurlar nuruna en yakın nur olmasıyla yetkin, özü itibariyle de eksiktir.[482] Meydana gelen ilk nurun temaşasıyla ikinci nur, eksikliğini idrak etmesiyle de en yüksek berzah[483] denilen ilk gölge oluşur. Böylece her bir nur arasında yani alttaki ve üstteki iki aydınlık için bir ara bölge konumunda olan 'berzah' oluşur. Berzah'ın Suhreverdî kozmolojisindeki en önemli vasıflarından birisi de üst âlemi gizleyen perde görevi görmesidir.[484] Bu şekilde her nur bir alt nuru ve bir berzahı yani feleği meydana

---

[478] Suhreverdî, *İşrak Felsefesi "Hikmetü'l-İşrâk"*, 26,27.
[479] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 214.
[480] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 78.
[481] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 86.
[482] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 86.
[483] Özdemir'e göre; suhreverdî, akılsal âlem ile duyusal âlem arasına berzah adını verdiği ara bir âlem koymaktadır ki bu Platon'un matematik idealarına karşılık gelmektedir. bkz., Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 86.
[484] Suhreverdî, *İşrak Felsefesi "Hikmetü'l-İşrâk"*, 139.

getirmek üzere işrâk süregelmektedir.[485] Bu hiyerarşik yapıda ontolojik bir bağ kurulmuştur; buna göre, her bir nur üsttekine 'sevgi' ile bağlıyken, her bir üst nur da alttakine 'hâkim olma' açısından bağlıdır. Böylece akılsal âlem ile duyusâl âlem arasındaki ilişki kurulmuş olup, insan yaşamında olup biten her şeyin ulvî âlemden etkiler taşıdığı fikri vurgulanmış olur.[486] Burada genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılan İşrâkî düşüncenin, sufî geleneğe bağlı mutasavvıflara etkisini Özdemir şu şekilde özetlemektedir:

> "Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da mevcut olan İşrâkî eğilimlerin Suhreverdî tarafından tasavvufa sokulması, Suhreverdî dönemi ve sonrasında terim olarak değilse bile kavram olarak mutasavvıfların bu hususa ilgi duymasına sebep olmuştur. Öte yandan İbn Arabî ve takipçileri işrâk felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdet-i vücûdla bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan, özellikle Mişkâtü'l-envâr'da ışık ve karanlığı esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazâli olmuştur".[487]

Demir'in, "Yeni Platonculuğun İslâmi bir türevi" olarak tanımladığı tasavvuf düşüncesi, esasında Kur'ân-ı Kerîm'de tasvir edilen Allah-âlem-insan ilişkisinden farklı bir ontolojik ve epistemolojik zemin üzerine oturtulmuş olsa da mutasavvıfların uzlaştırıcı yorumlarıyla[488] şeriat ile arasındaki farklılıklar giderilerek, bir anlamda aynı inancın bâtını ve zâhiri olarak algılanmıştır.[489] Mutasavvıfların bilhassa sudûr nazariyesine gösterdikleri ilgi, yaratan ile yaratılan arasında kurulan ilişkiden ileri gelmektedir. Onlara göre insan küçük bir âlemi temsil etmektedir ve tüm âlemin özü niteliğindedir. Sufilerin, Tanrı-âlem-insan arasında kurduğu bu benzerlikle, 'sonucun asıldan çıktığı' bir ontolojik işleyişi benimsediği görülmektedir.[490] Arslan, İbn Arabî'yle birlikte tasavvufun büyük bir evren sistemine dönüştüğünü ifade etmektedir; bu sistemde en yukarıda Plotinos'un 'bir'ine benzeyen Tanrı bulunmaktadır. Gizli

---

[485] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 86.
[486] Yazıcı, "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", 76.
[487] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 88.
[488] O (Allah) evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır (Hadid. 3); Maşrık ve Mağrıb, Allahındır. Yüzünüzü ne tarafa çevirirseniz Allah' ın yüzü oradadır (Bakara. 115); İşlerin hepsi O'na döner (Hadid. 5); Ben insana onun şah damarından daha yakinim (Kaaf. 16); Siz nerede iseniz O sizinle beraberdir
(Hadid. 4) âyetleri, mutasavvıfların sözü edilen uzlaşmalarda dayanak olarak kullandıkları âyetlerdir ve böylece şeriat ile yakınlaşma sağlanmaya çalışılmıştır. Bkn Cavit Sunar, *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1978), 8-9.
[489] Demir, *Philosophia Ottomanica*, 89.
[490] Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", 182.

olarak addedilen bu varlık, bilinmek istemiş ve görünür hale gelmiştir. Tüm evren de bu gizli varlığın safha safha açılması yani görünür hale gelmesiyle oluşmaktadır; yaratılmış doğa ile yaratan doğa eş zamanlıdır. Nihayetinde duyusal âlem başka bir deyişle madde âlemi açığa çıkar ve bu alan gizli varlığın en son tezahürü, tam görünür hale gelmesidir. Arslan'a göre bu metafizikte insanın özel bir yeri vardır; "insan âlemler arasına atılmış bir köprü, varlığın gizli ve görünen manzaralarını birleştiren bir mikrokozmostur. O, Tanrının bir aynasıdır".[491] İnsanın nihâî amacı da kaynağına dönmektir, bu da ancak tasavvuf bilgisiyle mümkün olabilecektir. Bu metafizik anlayışta da görüleceği üzere İbn Arabî, hakikate ulaşmada aklî bilgi yerine keşfî bilgiyi önermiş, bu bilgiye ulaşmada yegâne aracın 'keşf yolu' olduğuna inanmıştır. Bu yeni teolojinin sahip olduğu dünya anlayışı ve ahlak öğretisi, ötekini dışlamak yerine, onu saymayı ve sevmeyi yayarak bir yandan toplumsal dayanışmaya katkı sağlamış, diğer yandan Anadolu'nun ve Rumeli'nin İslâmlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Keşfî bilgiye belirli bir üstünlük tanıyan tasavvuf öğretisi, toplumsal düzlemde büyük bir karşılık bulmuş, Demir'in ifadeleriyle söyleyecek olursak, "epistemolojik kurgusundan dolayı da 'ilim' anlayışı içerisinde kendine müstesnâ bir yer açmayı başarmıştır".[492]

5.3 Osmanlı Epistemesi ve Mûsikî Nazariyatı Çalışmaları

"İlim ilmi bilmektir
İlim kendini bilmektir
Sen kendini bilmez isen
Bu nice okumaktır?"
Yunus Emre

Osmanlılar tarafından bilgiyle sistematik olarak girilen etkileşimi ifade eden ilim terimi, geniş bir anlam ve kullanım çeşitliliğine sahip olması göz önüne alındığında Osmanlı toplumunda bilgi kavramının karmaşık yapısını ifşâ etmektedir. Burada sözü edilen sistematik etkileşim, Demir'in ifadeleriyle "bütünleşik bilgi anlayışının bir sonucudur"; öyle ki bilim ve felsefe, bu anlayışın bir sonucu olarak ilim kavramı altında toplanmıştır.[493] Dolayısıyla 'ilim', Osmanlı'nın kendi bilimi hakkındaki sınırlarını, anlamlandırmalarını ve kavramsallaştırmalarını değerlendirebilmek adına

[491] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 29.
[492] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 20.
[493] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 63.

anahtar işlevi görmektedir.[494] Rosenthal *Bilginin Zaferi* adlı çalışmasında, ilim kelimesinin çoğul bir hale (ulûm) sahip olmasının semantik olarak bilginin farklı formlara sahip olduğunun bir kanıtı olarak görür; bu da onu dolaylı olarak ilim kavramının, farklı dönemlerde ve farklı metinlerdeki anlam çeşitliliğini sorgulamaya götürmektedir. Bir çeviri metin üzerinden yaptığı sözlük karşılaştırmasında ilim sözcüğünün farklı terimlerin karşılığı olarak çevrildiğini tespit etmiştir; buna göre ilim, 'epistémé', 'methodos', 'theória', 'didaché', 'epignósis', 'theórama' ve 'philosophia' gibi farklı kavramlara karşılık gelerek anlam çeşitliliği göstermektedir.[495] İlmin anlam çeşitliliği ve kapsamı, Meninski'nin 1687 yılında basılan, bir anlamda 17. Yüzyıl Osmanlı alimlerinin dilbilimsel dünyalarının yansıtıldığı *Lexicon latino-turcico-arabico-persicum* adlı eserinde de göze çarpmaktadır. Meninski'nin bu detaylı sözlük çalışmasında ilim kavramına ait birçok madde eklemesi ve bu maddeleri ayrıntılı bir şekilde tanımlaması, onun ilim kavramını açıklama çabasını ortaya koymaktadır. Meninski tarafından bilgi, bilim, kendini bilme ve tanıma, öğreti, yetenek-marifet, sanat ve uzmanlık olarak tanımlanan ilim,[496] bir yandan teorik bilginin diğer bir yandan pratik bilginin tanımlanmasında kullanılmıştır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle ilim, gerek sanat-zanaat gerek bilim alanında kendine yer bulmakta ve bu yönüyle hem 'tekhné'yi hem de 'epistémé'yi bünyesinde barındırmaktadır.[497] Shefer-Mossensohn'a göre Meninski'nin bu açıklamaları, dönemin Osmanlı zihin dünyasını ortaya koyar: "(Meninski) kaynağını bazen kehanetten, bazen de aritmetikten ve şiirden alan tanrısallık bilgisine eğilir. İlâhiyât bilgisinin (ilm-i kelâm) yanı sıra sihir bilgisinden (ilm-i sihir) de bahseder. Dolayısıyla Meninski, Osmanlıların birçok bilgi türünü bir dizi kaynakla ve çeşitli amaçlarla ilişkilendirdiğini ortaya koyar".[498] Osmanlı dönemindeki ilim anlayışı, esasında XII. yüzyılda merkezinde Orta Doğu bulunan İslam coğrafyasında yerleşmiş ve kemikleşmiş bir epistemenin bir uzantısı olarak görülebilir.[499] Osmanlı düşünce atmosferini adeta demir korselerle çevreleyen bu

---

[494] Miri Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, çev. Kübra Oğuz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 36.
[495] Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 225.
[496] Franciszek Mesgnien Meninski, *Complementum Thesaurus Linguarum Orientalium (Latin to Turkish)*, 1687, 1738.
[497] Bekir Harun Küçük, "Contexts and Constructions of Ottoman Science with Special Reference to Astronomy" (Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2005), 9.
[498] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, 37.
[499] Remzi Demir, *Osmanlı Epistemesini Anlamak (Çatışma Kuramı)* (İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2020), 67.

epistemik miras, yaratıcı-yaratılan ilişkisini öne çıkarmaktaydı. Bilginlerin asıl çabası ve arzusu, yaratılan olarak gördükleri doğa ve onun tüm unsurlarıyla, yaratan olarak gördükleri Tanrı unsuru arasındaki zorunlu bağlantıları kavramaktı. Böylece yaratılanların bilgisinden yaratanın bilgisine ulaşarak görünen dünyayı 'marifetullah' bağlamında betimleyebilecek ve bunun sonucunda Müslüman insanı bu bilgilere göre yeniden temellendirebileceklerdi.[500]

Osmanlı bilimsel düşüncesinin başat dinamikleri olan kelâm ve tasavvuf bu noktada devreye girmekte, yaratan-yaratılan ilişkisi üzerinden başlayan çatışmalar ile Osmanlı epistemesinin temeli atılmaktaydı. Kelâm yaratılanlar ile yaratanı ayrı varlık alanı olarak görmekteyken, Yeni Platonculuğun İslâmî versiyonu olarak nitelendirilebilecek tasavvuf ise yaratılanlar ile yaratanı aynı varlık alanı olarak görmekteydi.[501] Varlık alanlarına nasıl temas edileceği, içinde saklı olan bilginin nasıl dışarı çıkarılabileceği gibi sorular farklı paradigmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır; Demir'in mutasavvıflar üzerinden temellendirdiği akıl-keşf çatışması, derin bir kırılmanın da göstergesidir:

> "Mutasavvıflara göre dış âlemi oluşturan yaratıklar, 'sudûr', yani tanrısal açılım sonucunda oluşan ve müstakil olarak mevcut olmayan görüntülerden ibarettir ve bu nedenle, bilme uğraşısı, görüntülere değil, bu görüntülerin oluşmasını sağlayan Biricik Varlık'a, yani Tanrı'ya yönelmelidir; bu ise akılla değil, ancak ve ancak sezgiyle yapılabilir; öyleyse aklî yöntemi bir yana bırakmak ve insanı doğrudan doğruya Tanrı'nın bigisne ve sonuçta Tanrı'nın kendisine götürecek olan irfânî yöntemi benimsemek gerekir."[502]

Âlimler ilimle uğraşırken, irfânî bilgiyi tecrübe edenler ise ârifler olmuştur. Ârifler için irfânî bilgi yani marifet, Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla birlikte tasavvufta esas olan marifetullah denen özel bir bilgidir.[503] En yüce gerçekliğin en yüce özün bilgisidir ve ilkesel bilginin özünü oluşturmaktadır.[504] İlim medreselerde aklî ve naklî yöntemle öğretilirken, irfânî bilgiyle yoğrulan tasavvuf tekkelerde keşfî yöntemlerle öğretilmiştir.[505] İki ayrı kutbu temsil eden aklî ve keşfî

---

[500] Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı* (Ankara: Epos Yayınları, 2014), 11.
[501] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, 41.
[502] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, 54.
[503] Süleyman Uludağ, "Mârifet", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 55.
[504] Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", çev. Adnan Aslan, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (2004): 20.
[505] Can Abdullah Günay, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Epistemik Cemaatler ve Modern Bilim Algısı'nın Doğuşu" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019), 185.

bilginin çatışmasında felsefenin önemli bir işlevi olmuş, mutasavvıflarla mücadele eden kelamcılar meşşâî felsefesinden destek alırken, kelamcılarla karşı karşıya gelen mutasavvıflar da işrâkî felsefeden destek almışlardır. Farklı felsefi dinamiklerin de katılımıyla bu kutuplar arasındaki çatışmanın sonucunda hangi çerçevede bilim yapılacağını koşullandıran paradigmanın belirlenmesi, bilgi üretiminin kurumsallaşamamasından ötürü hükümdarların himaye ve teşviklerine bel bağlamıştır. İki topluluk arasındaki çatışma, XVII. yüzyıla kadar etkinliğini sürdürmüş olsa da Osmanlı düşünce tarihi boyunca farklı kültürel ve siyasi sebeplerden ötürü iktidarın desteğini alan âlimlerin lehine sonuçlanmış, medreselerin kurulmasından sonra epistemik yatırımlar büyük ölçüde 'âlimler cemaati'ne yapılmış, böylelikle bu cemaat kendi epistemesi olan ilmin hudutlarını belirleme fırsatını yakalamıştır.[506] Elbette bilgi kollektif bir şeydir, daha açık bir ifadeyle bireyin bir ürününden ziyade toplumun ve kültürün ürünüdür. Âlimler cemaati de kendi epistemesini oluştururken belirli bir perspektif prensibini uygulamaktadır öyle ki dış dünyadan algıladığı şeyi kendi düşüncesi içerisinde bir değerlendirme tarzı geliştirmiştir. Mannheim'ın düşüncesinden hareket edersek bilgi, gruba bağlı bir paylaşım sürecidir. Bireyler ise üyesi olduğu grubun kollektif ilgi ve amaçlarının belirlediği yönelimleri paylaşmaktadırlar.[507] Kültürel, iktisadi ve siyasi süreçler, âlimin yalnızca birey olarak hayatta kalabileceği bir ortamdan ziyade oluşan sosyal sürecin bir parçası haline gelmesini zorunlu kılmaktadır. Bu atmosferi soluyan âlim, sürecin doğal bir katılımcısı durumundadır, bu sebeple bağlı olduğu entelektüel geleneğin normlarına uymaktadır. Znaniecki'nin bilgi ve sosyal çevre ilişkisine yönelik geliştirdiği kuram da bilginin gruba ve sosyal bir paylaşım sürecine bağlı olduğu düşüncesini sağlamlaştırmaktadır:

> "Bilgi ile sosyal çevre arasında iki tür bağ vardır. İlk olarak bir bilgi sistemine iştirak, bir sosyal sisteme iştirak etmek, bir sosyal sistemin içinde yer almaktır. İkincisi, belirili bir eğitimden geçmek, belirli bir rolün icrasına, belirli bir grubun üyeliğine hazırlanmaktır. Dinî bilgi geleneğine sahip bir insan, seküler bilgi geleneğine sahip bir insandan farklı bir tavır sergiler ve daha farklı bir rolü yerine getirir. İnsan hangi sosyal sistem içinde yer alıyorsa, o sisteme uygun bilgi sistemine bağlanır."[508]

---

[506] Demir, *Osmanlı Epistemesini Anlamak (Çatışma Kuramı)*, 41.
[507] Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: Epos Yayınları, 2002).
[508] Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992), 72.

Bu açıklamalarla birlikte önemli bir noktayı daha netleştirmek yerinde olacaktır; o da ortada bir bilgi varsa mutlaka onun üretilmesini sağlayan, onu koruyan ve aktaran bir grup ya da bilgi topluluğunun, yani kavramsal olarak ifade edersek bir epistemik cemaatin mevcut olduğudur.

Epistemik cemaat kavramı hakkında *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* adında önemli bir çalışması bulunan Hüsamettin Arslan'ın tanımına başvuracak olursak; "epistemik cemaat, bir bilme, bilgi, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğunu ima eder".[509] Epistemik cemaat, kavramsal olarak bilimsel bilgiyi de içine alarak tüm bilgilerin var oluş prensibidir, yine Arslan'ın ifadeleriyle destekleyecek olursak, epistemik cemaat genelde bütün bilginin özel olarak da bilimsel bilginin 'sine qua non'udur yani olmazsa olmazıdır, çünkü bir öne süreni ve bir alıcısı ya da kabul edeni bulunmadığı sürece bilgi bir hiçtir.[510] Bu yorum bilginin kollektif yapısını da betimlemektedir, bir bilgi önermesinin kimlik kazanabilmesi için bu önermeyi kabul eden bir ikinci kişiye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında başkası, başkaları ya da daha büyük anlamda topluluk var olmadıkça, kollektiviteye dayanan bilginin de mevcudiyeti sorgulanacaktır. Epistemik cemaatler de tıpkı bilgi gibi kollektif nitelikte olup konvansiyonlara dayalı bir halde varlıklarını sürdürmektedir; kavramlar, önermeler, kategoriler, teoriler ve buna bağlı gelişen epistemolojik dil de kendisini üreten cemaatin belirli bir zaman içerisinde geliştirdiği konsensüs sonucu oluşmuştur. Böylelikle geleneği içselleştiren bir yaklaşım sergileyen epistemik cemaat, entelektüel cedlerinden devraldığı paradigmalarla doğmakta, birbirlerinden bu paradigmalar doğrultusunda ayrılmaktadır.[511]

Kuruluş ve gelişme dönemlerini kapsayan XIV. ve XVII. yüzyıllar arasında Osmanlı Toplumu'nda bilginin üretim ve aktarımı, miras aldıkları bilgi cemaati ve bilgi türlerinin belirlemiş oldukları ilmi paradigma çerçevesinde yürütülmüştür. İlim kavramı altında kümelenen bilgi türleri yaygın bir biçimde Aklî ilimler ve Naklî ilimler olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Aklî ilimler de kendi içinde nazarî ve amelî olarak iki ana kısma ayrılmıştır: nazarî olanlar, i) Fizik, ii) Matematik (Aritmetik, Geometri,

[509] Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 5.
[510] Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 59.
[511] Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 86.

Astronomi ve Mûsikî), iii) Metafizik ve amelî olanlar ise i) Ahlak, ii) İktisat, iii) Siyaset'tir; Kur'an-ı Kerîm ve Hadisler'den aktarma yoluyla derlenen bilgilere dayanan naklî ilimler ise, i) Tefsir, ii) Hadis, iii) Fıkıh, iv) Kelâm'dır. Aristoteles ve İslâmî geleneğin müşterek etkisi altında yapılmış olan bu ilim sınıflandırmalarından hareket eden Demir, son gruba Yunan Felsefesi (özellikle Platonculuk ve Yeni Platonculuk öğretileri) ile İslâm Felsefesi'nin bireşimsel mahsullerinden biri olan Tasavvuf'u da eklemek gerektiğini belirtmektedir.[512] Dönemin epistemik cemaatleri ise fakihler, mütekellimler, mutasavvıflar, bilginler ve edipler olmak üzere beş gruptan ibarettir. Sözü edilen bilgi cemaatleri arasında en güçlü kesim şüphesiz devletin hukukî işleyişlerinden sorumlu tutulan fakihler olmuş, geri kalan gruplar ise tüm bilim ve felsefe faaliyetlerini fakihlerin hukukî ilkelerine bağlı kalmak ve onların kaygılarını gözetmek suretiyle kelâmî-tasavvufî-ilmî paradigma etrafında sürdürmüştür. [513] Bu durum ise âlimleri, epistemik bakımdan hem güvenilir hem de yararlı olan bilgiye sevk etmiştir; geçmiş dönemde sıklıkla başvurulan 'quadrivium'a metafizik, ahlak ve kozmoloji gibi felsefi konular ancak dinî öğretinin belirlediği sınırlar içerisinde eklemlenebilmiştir. Böylelikle felsefenin konusu olan gerilimli alanların yani bir bakıma hikmetin, şeriatle uzlaştırılmasında daha güvenli sayılan bilgilere başvurulmuş, sözü edilen uzlaşmanın Akıl-Nakil uzlaşması ile değil, ancak Keşif-Nakil uzlaşması ile mümkün olacağı konusunda bir konsensüs oluşmuştur. Tekrar Demir'in ifadeleriyle konuyu detaylandırmak istersek, "… bir bakıma kapıdan kovulan felsefe, bacadan içeri alınmış ve hads, keşf, ilham olarak adlandırılan alternatif bilgi kaynağını öne çıkaran bir tür Platonculuk'a ulaşılmıştır; böylece Metafizik alanında oldukça katı bir Akılcılık'tan, Sezgicilik'e doğru ciddi bir kayış gerçekleşmiştir".[514] Demir'in sözünü ettiği bu yönelim neticesinde, devlet ile çeşitli irfan cemaatleri arasında simbiyotik bir ilişki mevcut olmuş, böylece ilmî ve felsefî konularda mutasavvıfların eli güçlenmiştir.

İlimlerin tasnifinde faydalı olanlar ve faydalı olmayanlar ayrımıyla oluşturulan pragmatist tutuma tekrar dönecek olursak, bu yönelimin temelinde her şeyin insan için olduğu yatmaktadır. Osmanlı bilimsel düşünce yapısını oluşturduğunu

[512] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 64.
[513] Remzi Demir, *Bilim ve Toplum* (Ankara: Lotus Yayıncılık, 2017), 85.
[514] Demir, *Philosophia Ottomanica*, 67.

söyleyebileceğimiz arkaik kuramlarda da antroposentrik bir söylem geliştirildiğini görmekteyiz. Kuramsal çerçevenin yöntem ve içeriğini oluşturan Aristoteles kuramı, Batlamyus kuramı ve Galenos kuramları bu durumun en tipik örneklerini bizlere sunmaktadır. Aristoteles kuramında evren, dairesel harekete sahip olan ulvî yani yüksek âlem ile doğrusal harekete sahip suflî yani alçak âlem olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Yüksek âlemin üyeleri olan felekler, yıldızlar ve gezegenler esirden, alçak âlemin üyeleri olan bitki, hayvan ve madenler ise toprak, su, hava ve ateşten oluşmaktadır. Batlamyus da Aristoteles kozmolojisini benimsemiş, gezegenlerin devinimlerini, yer küreye göre uzaklık ve ivmelenmesini geometrik-kinetik düzenler aracılığıyla açıklamıştır. Batlamyus'un bu kuramı özellikle Osmanlılarda 19. yüzyıla kadar etkinliğini korumuş, astronomik ve astrolojik hesaplamalarda temel alınan bir kuram olarak varlığını sürdürmüştür. Galenos'ta da düşünsel hareket noktası yine Aristoteles'tir ve dönemin hekimlerinin de gelişimine katkı sağladığı bu kurama göre insan kan, balgam, sarı safra ve kara safradan oluşmaktadır. Sağlık, bu sıvılar arasında kurulmuş olan dengeye bağlı iken, bu sıvılar arasında oluşacak bir dengesizlik hastalığı ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu kuramlar insanı evrenin merkezine konumlandırdığından, dönemin doğa araştırmalarını içeren bilimsel çalışmalarda söz döner dolaşır bu bilgilerin insan açısından taşıdığı öneme gelir.[515] Bu noktada tekrar ifade etmek gerekirse ilim, Osmanlı'nın erken dönemlerinde bilhassa dinî ve dünyevî problemlerin çözümü için kullanılmış ve işe yaradığı ölçüde değerli görülmüştür. İlimlerin tasnif ve tarifinde Gazzâlî ile başlayan bu pragmatist eğilim, Taşköprüzâde Kemâleddin Efendi örneğinde de göze çarpacak derecede belirgindir. Taşköprüzâde, *Mevzû'âtul'l Ulûm* adlı çalışmasında ilkesel olarak fıkıh, kelam, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi naklî ve keşfi bilgileri faydalı olarak kabul etmektedir. Bunun yanında dinî olmayan aklî ilimlerin ise faydalı ve faydasız olarak ayrımına gitmiştir. Bu ayrımda kullanılan epistemolojik tutumu tam olarak anlayabilmek için nücûm ilmi üzerinden bir örnek vermek yeterli olacaktır. Buna göre "ilm-i nücûm, eğer takvim düzenlemek ve su ile karada yer belirlemek amacıyla, yani coğrafî-astronomik sâiklerle öğrenilirse faydalı/iyi; geleceği bilmeye yönelik, yani

[515] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, 14.

astrolojik sâiklerle öğrenilirse faydasız/kötü olarak nitelendirilmiştir".[516] İlim tasnifinde bir başka önemli husus ise oluşturulan hiyerarşik yapıda saklıdır. Taşköprüzâde, yine aynı eserinde ilimleri, i) yazı ilimleri, ii) söz ilimleri, iii) mantık ilimleri, iv) felsefe ilimleri, v) âmelî hikmet ilimleri, vi) dinî ilimler, vii) bâtınî ilimler olmak üzere yedi kategoride incelemiş, ilk beş sırada aklî ilimlere yer verirken son iki sırada ise naklî ilimlere yer vermiştir. Burada dikkat edilecek nokta ilimlerin sıralanış şeklindedir; öyle ki "ilk olarak yardımcı olarak nitelendirilen aklî ilimleriden başlayıp ardından naklî ilimlerle devam edecek ve görünen şeylerin gizli manâsının yani bâtınî bilginin keşfedilmesiyle sona erecektir. Görüleceği üzere Klasik Osmanlı Epistemesi, zahirden bâtına ilerleyen bir ilimler hiyerarşisi sistemine dayanmaktadır".[517] Mevcut hiyeraşik yapı, kadim bilgilerin üretim-denetim-kontrol mekanizması içerisinde aktarımını zorunlu kılarak epistemik cemaatlere de sirayet etmiş, irfan cemaatinde şeyh-mürîd epistemik ilişkisi gözlemlenirken; ilim cemaatinde müderris, muîd, danişmend şeklinde bir hiyeraşik ilişki oluşmuştur.

Her epistemik cemaat gibi Osmanlı'nın erken dönem ilim paradigmasını oluşturan klasik epistemik cemaatler de bir güç ve statüko temeli üzerinde durmaktaydı. Söz konusu otorite arayışlarının temelinde Arslan'dan aktaracağımız bilgiler yatmaktadır:

> "Osmanlı devlet mekanizması içinde dar anlamda klasik epistemik cemaat ve entelektüel faaliyetin uzmanlarının oluşturduğu ilmiyye sınıfı veya ulema, modern epistemik cemaat gibi devlete bağlı bir kurum değildir; devletin yönetim mekanizmasının bir ortağıdır. Klasik epistemik cemaat bu nedenle, devlet ve toplum yapısı içinde modern epistemik cemaatten daha stratejik bir konum işgal eder".[518]

İşte bu stratejik konum rekabeti kızıştırmaktadır; öyle ki toplumsal, siyasi ve iktisadî koşullar bağlamında devletin yönetim mekanizması ile en uygun ilişkiyi kuran epistemik cemaat bu rekabetin galibi olarak ayrılacaktır. Bu yönelimler neticesinde cemaatler zamanla kurumsallaşmakta ve kendi finans kaynaklarını yaratmaktadır, eğitim-araştırma kurumlarını kurup yagınlaştırarak, paradigmalarını güvence altına

---

[516] Günay, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Epistemik Cemaatler ve Modern Bilim Algısı'nın Doğuşu", 132.
[517] Günay, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Epistemik Cemaatler ve Modern Bilim Algısı'nın Doğuşu", 136.
[518] Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 131.

almış olmaktadırlar. İktidara yakın olmak bir anlamda finansmanı rahatlatmakta, elde edilen ekonomik güç ise statü ve otorite kazanımı sağlamaktadır.[519] Pek tabii tüm bu gelişmeler epistemik cemaatin lehine sonuçlanmış gibi görünse de bu ilişkiler ağı sayesinde nizâm-ı âlem ideolojisi üzerinden bir ilmi paradigma oluşturan devlet, asıl kazanan konumunda olmuştur.

Berkes'in de ifade ettiği gibi günümüzde toplum bilimiyle uğraşanların derdi, toplumların nasıl gelişebileceği ya da değişebileceği sorusu etrafında toplanmaktadır. Yani günümüzde esas ilgi evrim, devrim gibi sorunlarda toplanmış olsa da eski çağlarda durum bunun tam tersi idi; nasıl olur da bulundukları durumu koruyabilirlerdi, kısacası düzeni nasıl sağlayacaklardı. Devleti, hükümdarları ve bilginleri esas düşündüren sorun buydu ve bu kişilerin asli görevi toplumsal sükuneti sürdürerek, düzeni yani nizâmı sağlayabilmekti; "Tanrının emri böyle! Dünya düzenle durur" derlerdi. En önemli kavram düzen, en önemli amaç olduğu gibi kalabilmekti.[520] Osmanlı Devleti'nde de tüm siyasî, hukukî, askerî ve içtimaî yapılar bu patrimonyalist ideoloji ile bezenmiş, bir anlamda var oluşlarını bu ideolojiye bağlı kılmışlardır. Bu görüşe göre Sultan, tüm ülkenin ve toplumun mutlak hâkimidir ve kendi hükümranlık çıkarlarını gözeterek oluşturulmuş kurallar-kurumlar eliyle yönetimini sürdürür. Nizâm-ı Âlem olarak da adlandırabileceğimiz bu iktidar ideolojisi bütün toplumsal yapıyı sıkı bir biçimde denetim altında tutmuştur; kısacası bu dönemin fikir hareketlerinin esas kaygısı, tevhîd fikri çerçevesinde özellikle ontolojik ve epistemolojik söylem birliği sağlamak olmuştur.[521] İdarî ve kültürel iktidar ile 'Havâss'ın[522], yani Seçkin Sınıf'ın içinde yer alan düşünürler arasında kurulan ilişki, daima hanedanlık çıkarları etrafında şekillenmiş, bu durum da müktesebatlar üzerinde dahil olmayı, dışlanmayı, kabulü ve gerilimleri barındırmıştır. "Osmanlı'nın yönetimi kendine has biçimde oldukça eklektikti. Osmanlılar farklı jeokültürel kaynaklardan

---

[519] Demir, *Osmanlı Epistemesini Anlamak (Çatışma Kuramı)*, 81.
[520] Niyazi Berkes, *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, c. 1 (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1972), 14.
[521] Demir, *Bilim ve Felsefe*, 83.
[522] "Osmanlı'da toplumsal yapı 'Havâss' ve 'Avam' olmak üzere iki temel tabakadan oluşmaktadır. Havâss'ın dünya anlayışı, esasen Sünnî-Eşarî Kelâmı ve özellikle de İbn Arabî Tasavvufu ile belirlenmiştir. Bu iki teolojik paradigma, zihinlerinin bütün köşelerine sinmiş ve Türk düşüncesini aklî olandan mistik olana doğru çekerler. Avam ise umumiyetle ümmîdir ve dolayısıyla şifâhi kültürün temel unsurları olan Türkçe şiirler ve hikayelerle beslenmiştir. Dünya anlayışı da kelâm ve tasavvufun yalınlaştırılmış türevleri ile Şiî-Bâtınî karakterli heterodoks öğretilerin etkisi altında kalmıştır". Demir, *Bilim ve Felsefe*, 89.

gelen çoklu ve çeşitli geleneklerden besleniyordu. Gelenekler sadece kaynakları değil, özellikleri itibariyle de çeşitlilik gösteriyordu. Bazıları yazılıyken, bazıları sözel olarak aktarıldı."[523] Osmanlı âlimleri ise çeşitlilik gösteren bu bilgileri, nizâm-ı âlem ilkesi dolayısıyla ötekileştirmek yerine uzlaştırma ve uyarlama yoluna gitmiştir. Marshall Hodgson tarafından 'muhafazakâr çiçeklenme' olarak tanımlanan, yeni bir fikir ya da tekniğin benimsenmesi için gösterilen bu uyumlulaştırma çabası, mimarî dönüşüm üzerinden kolaylıkla örneklendirilebilir:

> "Maurice Cerasi'nin Osmanlı'da mimari ve alan kullanımı hakkında söylediği gibi, Osmanlılar Fransız rokoko ve İtalyan barok üsluplarını aynen benimsemek yerine onları kendi mimarî ve işlevsel ihtiyaçları için kullanarak Osmanlı zevkine uydurdu ve böylece klasik dönemden farklı ama hala esasen Osmanlı'ya ait bir mimarî üslup yarattı. Bu örnek, yeni fikirlerin ve tekniklerin Osmanlı entelektüel dünyasıyla çevrelendikleri müddetçe benimsenebileceklerine yönelik isteği ve kabiliyeti gösterir".[524]

Bu örneklerden de görüleceği üzere makro iktidar olarak kültürel iktidarın bilimle ve dolayısıyla epistemik cemaati oluşturan bilginlerle ilişkisi son derece güçlü olmuştur. Kültürel iktidarın öğeleri olan ilmî iktidar, felsefî iktidar, dinî iktidar ve ideolojik iktidar arasındaki bu çok kollu ilişkiler ağı, bir yandan temel toplumsal ve siyasi birimleri temsil etmekte, diğer bir yandan nizâm-ı alemin korunması amacıyla epistemik gelişmelerde denetim mekanizmasının başında yer almaktadır.[525]

Epistemik cemaatin müktesebâtını belirleyen bir diğer unsur ise geleneklerdir; Osmanlı'da gelenekler ya da Adanır'ın deyişiyle geleneksel 'büyü düzeni' bir anlamda gelişmenin ana motorudur. Öyle ki Adanır'a göre tasavvuf, gelişme döneminde büyü düzeniyle din arasında bir sentez oluşturabildiği için var olabilmiş,[526] Yeni Platoncu öğretiyle bezenmiş olmasıyla tüm toplumsal tabakalar için kolay benimsenebilir bir bilgi türünü barındırdığı için de patrimonyal iktidar için önemli bir paradigma halini almıştır. Söz konusu paradigmanın yayılmasının arkasında ise korkutma ya da sindirme politikasından ziyade ikna eden, uzlaştıran, katılımcı bir politika bulunmaktadır ve bu politika Osmanlı'nın 'form verici'olmaktan çok 'form alıcı' bir

---

[523] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, 26.
[524] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, 65.
[525] Remzi Demir, *Bilim ve İktidar* (İstanbul: Lotus Yayıncılık, 2018), 15.
[526] Oğuz Adanır, *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış: Baudrillard, Berkes, Mauss ve Ülgener Üzerinden Kuramsal Bir Deneme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 150.

yapıda olduğunun göstergesidir.[527] Dolayısıyla gelişen epistemik ortamda, Osmanlı ilminin gelenekle olan bağını kesmeden, ona uyum sağlayacak ve elbette gelenekle çelişmeyecek düşünce sistemleri geliştirilmelidir.Bu bağlamda, Osmanlı düşünsel alanında önemli bir rol oynayan sufî anlayış da gerek geliştirdiği terminoloji gerek başvurduğu epistemoloji bakımından İşrâki felsefeyle bezenmiş olması, bu anlayışın form alıcı yapısını gözler önüne sermektedir. Bu noktada İşrâkî düşüncenin, bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan 'meşşâî' felsefenin karşısında yer alarak sezgiye ve mistik tecrübelere dayanan teosofik bir düşünceyi oluşturmakta olduğunu hatırlamakta fayda görülmektedir [528]. Bu felsefi yönelimde temel hareket noktası sezgidir. Suhreverdî'ye göre nazar ve akıl yürütme yoluyla varlığın, cevherin, cismin mahiyeti anlaşılamaz ve öze nüfuz edebilmenin çaresi sezgi yoludur; ona göre ana gaye bu sezginin ilim aracı oluduğunu göstermektir.[529] Osmanlı döneminde irfanî bilgi cemaatinin de bilgi kaynağı olan bu ilmi, Hermes'ten Platon'un zamanına gelinceye kadar Empedokles ve Pythagoras gibi büyük hikmet abidelerinin ilmi olarak tanımlayan Suhreverdî'nin[530] epistemolojisi de Enneadlar'da temel ilke konumunda olan, insanın kendine doğru yönelmesinin aynı zamanda Tanrı'ya yönelmesi olarak görüldüğü 'kendini bilen Tanrı'yı da bilir' düşüncesi ve yine benzer bir anlam ihtiva eden Peygamber'e nisbet edilen 'kendini bilen Rabbini bilir' hadisi üzerinde şekillenmektedir.[531] Suhreverdî, aşağı ve yukarı olan arasında bir engel olmadığını ifade ederek bu varlıksal ilişkiyi bir başka boyuta taşır; Yeni Platoncu sudûr düşüncesinden hareketle aşağıda olanın yukarı olanı gözlemleyerek temaşa ettiğini ve yukarı olanın da aşağının üzerinde ışıldadığını ifade ederek âlemler arasında devamlı bir ilişkiye ya da bir anlamda "yukarıdaki aşağıdaki gibidir, aşağıdaki yukarıdaki gibidir"[532] anlayışına dayanan yedi hermetik ilkeden birine değinmiş olur.[533] Sufi öğretiye de temel dayanak olan bu anlayış Yeni Platoncuğun dikkat çekici bir yönünü oluşturmakla birlikte ontoloji ve kozmoloji bilgisinin öne çıktığı irfanî cemaat içerisinde önemli bir epistemolojik temel oluşturmaktadır. Konumuz özelinde ise tarih

---

[527] Oğuz Adanır, *Osmanlı ve Ötekiler* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 304.
[528] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 75.
[529] Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 216.
[530] Suhreverdî, *İşrak Felsefesi "Hikmetü'l-İşrâk"*, 26.
[531] Özdemir, "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri", 78.
[532] Murat Sağlam, çev., *Kybalion, Yedi Kozmik Yasa: Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi* (Hermes Yayınları, 2021), 25.
[533] Suhreverdî, *İşrak Felsefesi "Hikmetü'l-İşrâk"*, 140.

boyunca bu anlayışla ortaya çıkan epistemik yönelimler sonucunda, Osmanlı'da müzik teorisi de dönem dönem farklı paradigmalarla irdelenmiştir. Özellikle ontolojik ve kozmolojik sorgulamaları içeren nazarî metinlerde yer alan Yeni Platoncu söylemler ise bu durumu en iyi örnekleyen epistemik yönelimlerden biri olarak başlıca nazariyat modellerinden bir tanesini oluşturmaktadır.

Çalışmanın daha önceki bölümlerinde sıklıkla altı çizildiği üzere, Orta çağ düşünsel ve algısal mekanizması gerçeklik üzerine bir düşünmeden ziyade kültürel geleneğin bir yorumudur. Eco'nun ifadeleriyle destekleyecek olursak; "Orta çağ insanı tam anlamıyla şeylerde Tanrı'ya ilişkin anlamlar, göndermeler, sezgisel gerçekler ve belirimlerle yüklü bir dünyada, sürekli olarak simgesel bir dille konuşan bir doğada yaşıyordu"[534]. Bu düşünsel ortam ise kökleri eskiye dayanan alegorik ve simgesel yorumlama çabasını tetikler; bir anlamda görünen her şey 'aliud dicitur, aliud demonstratur'[535] ilkesine dayandırılır. Dönem içinde Hermetik geleneği özümsemiş düşünce çevreleri tarafından metafizik simgeciliğin yanında bilhassa kozmik alegorizme doğru bir yönelimin gerçekleşmesiyle, kozmosun bir etkiler ağı olarak görülmesi fikri yeniden alevlenir; "Çeşitli yıldızların Tanrı ile ay altı dünya arasında ara güçler olduğu fikri evrensel sempati kanısını, yani kozmosun tüm parçalarının birbirine bağımlı olduğu ve karşılıklı olarak birbirini etkilediği, özellikle yıldızların eyleminin ay altı evrendeki olaylar üzerinde etkisi bulunduğu kanısını doğurur".[536] Bu düşüncelere kaynaklık eden İskenderiye, Harran ve Urfa gibi düşünce merkezlerinin etkisiyle yoğrulan İslâmî paradigma, Antik Yunan'da belirginleşen tanrı-evren-insan ilişkisini müzik üzerinden anlama ve açıklama fikrini keşfeder. Böylece Aristoksenos, Öklid, Nikomakhos, Batlamyus, Quintilianus'un kaleme aldığı müzik teorisi metinleri, böylesi bir düşünsel ortamda yeniden ele alınmış, çeviriler yoluyla İslamî paradigmaya adapte edilmeye çalışılmıştır. Antik Yunan müzik teorisi unsurlarının İslam felsefesine ve İslâmî paradigamaya adaptasyonu ise Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi dönemin önde gelen âlimlerinin kaleme aldıkları nazariyelerle sonuçlanmıştır. Hodgson, bu

---

[534] Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik*, 96.
[535] Yorumcu geleneğin temel ilkesi olan bu söz, 'Söylenen şeyin farklı, gösterilenin ya da anlamın farklı olması' anlamına gelmektedir. Bu ilkeyi bilhassa yazılı kaynaklar üzerinden değerlendirdiğimizde 'metnin her zaman söyler göründüğünden farklı bir şeyi ifade ettiği' anlayışına ulaşmış oluruz.Eco, *From the Tree to the Labyrinth*, 129.
[536] Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik*, 239.

adaptasyon çabalarını 'muhafazakâr çiçeklenme' tabiriyle açıklar; buna göre kadim gelenekler belirli bir düşünce süzgecinden -buna İslâmî paradigma diyebiliriz- geçirilerek yeniden şekillendirilmektedir.[537] Böylece kadim geleneklerle bağ koparılmamış olacak, yeni bilgiler ise uzlaşı ve uyarlamalarla müktesebatın içerisine dahil olacaktır. Osmanlı'da da bu anlayış değişmemiş, erken dönem epistemik faaliyetlerde gelenek ana bir dinamik olarak varlığını sürdürmüş, mevcut bilgiler ekseriyetle benzer bir adaptasyon sürecinden geçerek kavram, içerik ve terminoloji bağlamında semiyosfere dahil edilmiştir. Bu konuyu müzik teorisi alanı özelinde değerlendirecek olursak, en dikkat çekici örnek, Öztürk'ün ifadelerinde karşımıza çıkmaktadır. Aristoksenci gelenekte kullanılan 'topos' kavramından hareket eden Öztürk, anlam ve işlevi bakımından makam kavramının sahip olduklarıyla yakından bağlantılı olduğu bilgisini vererek, topos'un mevki, mekân, menzil, pozisyon veya yer-mahâl gibi farklı bağlamlarda kullanılmış olduğunu, bu yönüyle Sufî terminoloji[538] ve makam nazariyatı içinde rastlanan anlamlarla birebir örtüşür durumda olduğunu ifade etmektedir.[539] Kavram, içerik ve uygulamaların semiyosfere dahil olma süreci ise ortak bilgi alanlarının oluşmasına, böylece bazı bilgi türleri arasında da bağımlı bir ilişki yaşanmasına sebep olmuştur. Mûsiki nazariyatı eserlerinin aynı dönemde kaleme alınmış farklı bilgi türlerine ait eserlerle benzerliklerine dikkat çeken Güray, bu eser türlerini şu şekilde açıklar:

> "Bu eser türleri arasında velîlerin ve tarikat büyüklerinin kerametlerini konu alan menâkıbnâme ve velâyetnâmeleri, insan ve Tanrı arasındaki döngüsel yolculuğu devir nazariyesi üzerinden anlatan manzum devriyeleri, yıldız ilmi olarak adlandırılan astronomi-astroloji arasındaki ortak bir alana gönderme yapan ilm-i nücûm eserlerini ve hatta ahîlik geleneğini anlatan menkıbevi fütüvvetnâmeleri dahil edebilmek mümkündür. Söz konusu irtibat noktalarını bazı makam yapılarının kozmolojik unsurlarla açıklanmasından, makam terkiplerinin devir nazariyesinin aşamaları ile ifadesine; müzikteki uyumun evrendeki tüm varlıkların özünde bulunduğuna inanılan dört unsur kavramı üzerinden

[537] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, 159.
[538] Sûfî terminolojide mekân, menzil, mevki ve makam kavramları özel bir anlam ihtiva eder. Öyle ki tasavvuf düşüncesinde insanın mânâsı, 'nereden', 'nerede' ve 'nereye' sorularına ilişkin aranan cevaplarda saklıdır.
[539] Okan Murat Öztürk, "Türklerde Makam Nazariyatı", içinde *Türk Mûsikîsi Atlası*, c. 1 (İstanbul: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, 2019), 401.

aktarılmasından, evrendeki ve müzikteki ahengin sayılarla açıklanmasına kadar genişletebilmek mümkündür".[540]

Tüm bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere burada ifade edilen nazariyat anlayışı, günümüz teori kavramından oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Öztürk'ün ifadeleriyle, "günümüz kavrayışı, bu yönüyle, müzik teorisi konusunu daha çok temel kurallar çerçevesine indirgemiş ve çoğunlukla da standart ve değiş(tirile)mez bir içerikle sınırlandırmış görünür".[541] Oysa bu niteliklerden farklı olarak Osmanlı döneminde kaleme alınan mûsikî nazariyatı çalışmaları özünde 'theoria'yı barındırmaktadır. Theoria faaliyeti, mevcut olan şeyin gizinden çıkmasına saygı dolu bir kulak kabartmayla birlikte, hakikati gözeten temaşa'dır. Bu faaliyet, içerisinde merakla dikkatli bir bakış bilgi edinme amaçlı bir gözlemleme ve derin bir tefekkür barındırmaktadır; bu açıdan bakıldığında mûsikî nazariyatı da kuşkusuz dönemin paradigmalarıyla ilişkili bir halde olan algısal ve yorumsal bir çabanın ürünüdür.

Bilgi üretmede kullanılan modeli ve bilim yapma sürecini temsil eden paradigmalar ise felsefi yönelime ve mevcut episteme üzerindeki değişikliklere bağlı kalarak işlevlerini yitirirler ve yerini yeni paradigmalara bırakırlar. Değişen paradigma, bilme tarzını ve bilim yapma yöntemi üzerinde de etkinliğini göstererek yeni kavrayışların oluşmasına zemin hazırlar; ifade biçimleri ve söylem düzenleri yeniden tasarlanır. Söz konusu değişim ve dönüşümlerden -her teorik bilginin tecrübe ettiği gibi- müzik teorisi alanı da etkilenmiş, böylece nazarî faaliyetlerde çizgisel bir ilerlemeden ziyade farklı bilme tarzlarının temsil edildiği modeller meydana gelmiştir. Osmanlı döneminde gerçekleştirilen mûsikî nazariyatı çalışmalarının, müzikoloji alanı içerisinde farklı şekillerde modellenerek açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir; makam konusunun kavranış ve betimlenişi açısından önem taşıyan bu çalışmalar Oransay, Popescu-Judetz ve Öztürk tarafından gerçekleştirilmiştir.[542] Oransay, nazariyelerdeki betimleme tarzlarını dikkate alarak dört eğilim tespit etmiştir. Buna göre teorik eserlerde, dönemsel mahiyette; 'dairesel', 'satırsal', 'perdesel' ve 'aşıtsal'

[540] Cenk Güray, "Edvâr Geleneğindeki Makam Kültürünün İzlerini İlm-i Nücûm Kitaplarında Sürmek", içinde *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021), 25.
[541] Öztürk, "Türklerde Makam Nazariyatı", 403.
[542] Okan Murat Öztürk, Ş. Şehvar Beşiroğlu, ve M. Ertuğrul Bayraktarkatal, "Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller" 10 (2014): 11.

olmak üzere dört tip makam tarifi biçimi kullanılmıştır.[543] Popescu-Judetz ise nazarî kaynaklar arasındaki metinlerarası ilişkiden hareketle tema ve motif donatımlarıyla bir metinleştirme arayışı görüldüğünü, belirli tema ve motiflerin kullanımıyla bir 'etkilenmeler tipolojisi' ortaya çıktığını belirtmektedir.[544] Bu ölçüte göre üç farklı nazarî anlayışın varlığından söz eden Popescu-Judetz, birinci eğilimi Maragalı Abdülkadîr izleği olarak belirler, onun eserlerini örnek alarak yazılmış nazariyeleri bu sınıfa koyar.[545] XV. ve XVI. yüzyılları kapsayan İkinci eğilim ise Yusuf bin Nizameddin, Hızır bin Abdullah, Bedr-i Dilşâd ve Seydi gibi kuramcılarla temsil edilmiş olup, konusunu kozmos, astroloji ve tıp gibi alanların ezoterik yorumlarına dayanan bilgilerle ele alınan nazarî eserlerden oluşmaktadır.[546] Kantemiroğlu ile yeni bir evre başlar ve onun diyalektik yaklaşımı da üçüncü yönelimi oluşturur.[547] Öztürk ise paradigma kavramından hareketle, epistemik değişimleri dikate alarak makam nazariye tarihinin farklı bilme, kavramlaştırma, sınıflandırma ve açıklama modellerine sahip olduğuna dikkat çekmiş, i) temel kavram, ii)makamları tarif etme ve açıklama tarzı, iii) makam snıflaması, iv) dil ve terminoloji'den oluşan dört ana ölçütü kullanarak makam nazariye tarihinde etkili olmuş modelleri belirlemiştir. Bu ölçütler temel alındığında i) Dâire/Devir/Şed Modeli, ii) Bâtınî Sembolizme Bağlı Makam Modeli, iii) Bestesel Seyre Dayalı Makam Modeli, iv) Tonaliteye Dayalı Makam Modeli olmak üzere dört ana modelin varlığıyla karşılaşılmaktadır.[548] Öztürk, *Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller* adlı sonraki çalışmasında düşünsel odak ve teorik merkezleşme gibi yeni ölçütlerin de ilavesiyle modellerin isimlendirmesinde sadeleştirmeye gitmiş, yeniden ele alınan modeller sadeleştirilmiş bir yaklaşımla şu başlıklarla adlandırılması tercih edilmiştir: i) Devir Modeli, ii) Makam Modeli, iii) Seyir Modeli, iv) Tonalite Modeli.[549]

İlk örnekleri Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyüddin Abdülmümin ve Maragalı Abdülkadir gibi seçkin isimlere dek uzanan Devir modelinin, Osmanlı nazarîyat geleneği

---

[543] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".
[544] Eugenia Popescu-Judetz, *Türk Musıki Kültürünün Anlamları* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1996), 74-75.
[545] Popescu-Judetz, *Türk Musıki Kültürünün Anlamları*, 75.
[546] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".
[547] Popescu-Judetz, *Türk Musıki Kültürünün Anlamları*, 83.
[548] Öztürk, Beşiroğlu, ve Bayraktarkatal, "Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller", 12.
[549] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".

içerisindeki başlıca temsilcileri Ahmedoğlu Şükrullah, Lâdikli Mehmet Çelebi, Fethullah Şirvanî ve Mahmud bin Abdülaziz gibi isimler olmuştur. Sistemciler ya da Sistemci Okul gibi isimlerle de anılan bu yönelimin, sistem kavramıyla özdeşleştirilmesinin kaynağı, Antik Yunan nazariyat geleneğinde saklıdır; Öztürk'ün açıklık getirdiği bu hususta, 'sistemci' nitelemesinin kullanılan, açıklanan ve hesap edilen çift oktav esaslı ses sisteminden kaynaklanmış olduğu görülmektedir.[550] Aslında Öklid'in monokord yöntemini temel alan bu yaklaşımda tümüyle modüler bir mantık söz konusudur: "Dörtlü cinslerin temel durumda olduğu bu modüler anlayışta, önce dörtlü cinslerin, ardından bunlara tanini aralığının eklendiği beşliler ve daha sonra da dörtlü ve beşlilerin birleşimlerinden elde edilen sekizli daireler elde edilir".[551] Antik Yunan'da geliştirilen nazarî anlayışın bir devamı niteliğinde olan bu teorik modelin odağında 'devir' kavramı yer alır. "Başlanılan noktaya dönüşü ifade eden devir -daire sembolüyle beraber- felsefe, fizik, metafizik, tasavvuf, astronomi ve geometri gibi alanlarda çok yönlü irtibatara sahiptir. Kavramın öne çıkmasında Pythagorasçı ve Yeni Platoncu 'Kürelerin/âlemlerin müziği/ahengi' inancıyla beraber, Platon'un âlemin nefsi, küre şekli ile dairesel hareketin tanrısal mükemmelliği temsil ettiğine dair düşüncelerin[552] önemli öncüller oluşturduğu bir gerçektir".[553] Öztürk'e göre devir kavramını temel alan nazariyatçılar, her şeyden önce daire sembolüyle ifade ettikleri sekiz perdeli bir 'bütün'ü (küll) temel almak ve bunun içinde yer alabilecek aralık çeşitlerinin tamamının ölçülmesi; uyum ilkesi dahilinde seçilip sınırlandırılması

---

[550] Öztürk, "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu 'Kürelerin Uyumu/Musikisi' Anlayışının Temsili", 14.
[551] Öztürk, "Türklerde Makam Nazariyatı", 407.
[552] Proklos ise bu düzenli ve dairesel hareketi Sirenlerin hareketiyle ilişkilendirerek, kusursuz olarak nitelendirmektedir; ona göre dairesel hereket, sonsuz bir devinim içerir ve aklın imgesini oluşturur. Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*, 74. Proklos'un bu ifadelerinde görüleceği gibi Yeni Platonculukta kozmik düzenin müzikle olan ilişkisi, daire sembolizmi içinde değerlendirilmektedir; oluş, varlık kaynağına ya da özüne geri dönmek ister ve bu dönüş, mükemmeli simgeleyen dairesel hareket içerir. Dairenin tanrısal yönüne, Timaios'ta da rastlanmaktadır. Bu diyaloğa göre Tanrı, kâinata, her yanı, her yönde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdi, bu yuvarlak şekil hepsinin en kusursuzu, kendi kendisine en çok benzeyenidir. Bkn Platon, *Timaios*, 35. Aristoteles'te de benzer bir şekilde dairesel hareketin tanrısallığı vurgulanmaktadır. Dört unsurdan yapılmış durumdaki 'Ay-altı âlem', yalnızca doğrusal tarzdaki harekete müsaittir. Buna karşın "Ay-üstü âlem' ise tanrısal bir vasfa sahiptir, bu yüzden de bu âlemde yer alan gökcisimlerin ve kürelerin tümü, mükemmeliği temsil eden 'dairesel hareket'e tâbidir. Bu nedenle Aristoteles, dairesel hareketi, 'ideal hareket' olarak niteler". Öztürk, "Makam-tarifli lâhinlerde nazarî bakımdan iki temel hareket tarzının mevcudiyeti: dairevî ve müstakim hareketler", 254.
[553] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".

ve belli kurallara tabi kılınması anlayışına katı bir bağlılık sergiler.[554] Hareket esasına dayanan Makam modeli ise derin bir sembolizmle yüklüdür. Pythagorasçı, Platoncu ve Yeni Platoncu karakterdeki ezoterik kültürün, Makam modeli nazarîyatçıları üzerindeki etkileri özellikle 'makam', 'âvâze', 'şûbe' ve 'terkip' sınıflaması üzerinden açıklıkla görülmektedir.[555] Söz konusu bilgi ve semboller, mûsikî-kâinat, ilâhî nizâm, ahenk ve birlik, bir'den taşma yoluyla ortaya çıkan dört-asıl, doğayı oluşturan dört-unsur, insana özgü dört mizaç, tıpta insanı tetkik için ilgilenilen dört sıvı gibi ezoterik konulardan oluşur.[556] Kırşehirli Yusuf, Bedri Dilşâd, Hızır bin Abdullah, Kadızâde Tirevî, Seydî, Makâmî ve Lâdikli Mehmed Çelebi gibi nazariyatçılar tarafından temsil edilen ve mûsikî-kozmoloji ilişkisi temeline dayanan bu model, esasında 'musica mundana' ve 'musica humana'nın açık bir tezahürüdür. Devir ve makam kavramlarını karşılaştıran Öztürk, iki model arasındaki farkı kavramsal olarak da açıklamaktadır:

> "Devir, 'spekülatif'[557] bir teorik kavram durumundayken, makam temelde işitme pratiğine dayalı bir kavram görünümündedir. Devir, perde dizgesi içindeki on yedi tabakaya yerleştirilebilir nitelikte iken makam, sadece belli âgâz ve kararlar arasında yerleşebilmekte; dolayısıyla perde dizgesi içinde belli bir yer ve konum sahibi olmaktadır. Makam, teorik olarak kurgulanmış, hesap edilmiş soyutlama mahsulü devirlerin gerçek uygulama alanındaki asıl karşılıkları olan nağme hareket tarzlarının ifadesi olmaktadır. Devir ne denli bir soyutlama ise makam da o denli bir somutlaşma olmaktadır".[558]

XVII. yüzyıldan itibaren gelişme gösteren ve başlıca temsilcileri arasında Kantemiroğlu, Nâyî Osman Dede, Tanbûrî Küçük Artin, Kemânî Hızır Ağa, Abdülbaki Nasır Dede, Haşim Bey gibi isimlerin yer aldığı Seyir modelinde öne çıkan husus, "besteleme, gazel ve taksim gibi alanların 'yaratma/telif etme/üretme/meydana getirme' boyutudur".[559] Nağme hareketlerinin yine odakta olduğu ve bir anlamda makam kavramının kullanılmaya devam edildiği bu modelde, ilgi odağı haline gelen en önemli kavram seyir kavramıdır ve bu dönemde anlam bakımından önemli bir değişikliğine uğrayarak, "ezgi yapımı bakımından bestelemede izlenebilecek

---

[554] Okan Murat Öztürk, "Kadızâde Tirevî'de Perde, Düzen ve Makam", içinde *Şehvar Beşiroğlu'ya Armağan* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2019), 197.
[555] Öztürk, "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu 'Kürelerin Uyumu/Musikisi' Anlayışının Temsili", 42.
[556] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".
[557] Dahlhaus'un tanımlamalarını yeniden hatırlatacak olursak, spekülatif yönelimde müziğin özü, niteliği ve unsurları üzerinden sayı ve akustik esaslarına dayanan ontolojik ve metafizik bir tefekkür hali hakimdir. Christensen, "Genres of Music Theory: 1650-1750", 11-12.
[558] Öztürk, "Kadızâde Tirevî'de Perde, Düzen ve Makam", 209.
[559] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".

stratejileri kast edecek bir içerikle yüklenmeye başladığı görülmektedir"[560], bu yönüyle seyir, kompozisyona dönük bir anlama kavuşmuştur. Özütrk 'ün model anlayışının son halkası olan Tonalite modelindeki temel anlayış ise adeta modern bilimin ve pozitivizmin demir korseleriyle sarılmıştır. Teoriyi bilim adına kural koyan bir olgu olarak gören bu anlayışta, tıpkı Devir modelinde olduğu gibi matematiksel oranlar, Pythagorasçı müzik teorisi çerçevesine uygun nitelikteki aralıklar ve cinsler bilimsellik kaygısıyla yeniden ilgi merkezine yerleşmiş, dönemin mutlak yönelimlerinde biri olan Garplılaşma çabasını takiben ton, tonalite, gam, dizi, derece, durak, güçlü, mod ve yeden gibi Avrupa müziğine ait kavram ve terimler de teori anlatımına dahil edilmiştir.[561] Temsilcileri arasında Rauf Yekta Bey, Hüseyin Saadettin Arel, Suphi Ezgi, Abdülkadir Töre, Mildan Niyazi Ayomak, Ekrem Karadeniz, Kemal İlerici, Yakup Fikret Kutluğ ve İsmail Hakkı Özkan gibi isimlerin sayılabileceği ve Türk müziğinin Batı müziğinin bir koluymuşçasına hareket edildiği bu model anlayışında makam, dizi merkezli ve tonal işlevlerle donanmış bir anlayışla ele alınır olmuştur;[562] böylece makamın merkezine tonal dizi kavramı yerleştirilmiş, Arel ve Ezginin geliştirdiği teorik anlayışta makam durak ve güçlü perdeleri arasındaki ilişkiden doğan bir dizi olarak ele alınmıştır. Tonalite modelinin bilhassa seyir kavramı üzerindeki kural koyucu ve bir anlamda dondurucu etkisi adeta theoria'dan kopuşu simgelemektedir; Öztürk'ün bu konudaki ifadeleri dikkat çekicidir:

> "Bu modele tabi olarak teorisyen tavrı takınmaya çalışan kimseler, her şeyden önce önemli bir zihniyet problemiyle karşı karşıyadır. Makam teorisi alanına dahil ettikleri terim, kural ve özelliklerin tamamı, Avrupa tonal teorisine bağlı ve bağımlıdır. Matematiksel oranlar konusunda Pisagorcu oranlara tabiiyet, temel ve güçlü bir eğilim halindedir. Seyir kavramını kullanımında, makamların değişmez karakteristikleri bulunduğuna yönelik; gerçekte bestecilik nosyonunu kısıtlayan 'kural koyucu' nitelikteki yaklaşımın hâkimiyeti görülür. Bu nedenle, temel aldığı tonal teori nedeniyle bu model; teorinin müziğin gerçekliğinden üstün tutulduğu, katı ve dondurulmuş nitelikte, 'dizi merkezli' bir çerçeveye oturtulmuş durumdadır"[563].

---

[560] Öztürk, Beşiroğlu, ve Bayraktarkatal, "Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller", 22.
[561] Öztürk, Beşiroğlu, ve Bayraktarkatal, "Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller", 23.
[562] Öztürk, Beşiroğlu, ve Bayraktarkatal, "Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller", 26.
[563] Öztürk, "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller".

Bu bölümdeki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Türk müziği nazarî geleneği bir süreklilikten ziyade kopuşu ve süreksizlikleri andıran kesitlerden oluşmaktadır. Değişen paradigmaların neticesinde ortaya çıkan farklı yönelimler, birbirinden farklı bilgi türlerine ve bilme anlayışına sahip olan nazariye modellerinin oluşmasına neden olmuştur. Söz konusu modellerde hikmet ve irfan kültürüne dayalı ezoterik bir yaklaşımı benimseyen ve tümüyle Yeni Platoncu sembol ve yorumlamalara dayalı bir nazarî yönelim gözlemlenmektedir. Öyle ki kadim zamanlara ait 'musica mundana', 'musica humana' ve 'musica insturmantalis' fikrine dayanan; Âlemlerin ahengi, yer ile göğün sürekli bir iletişim halinde olduğu fikrinin oluşturduğu kozmik sempati, dört asıl-dört unsur ve ruhun sahip olduğu ilahi ahenk düşüncesi gibi Yeni Platoncu sembol ve alegorilerin benimsendiği metinler, Türk mûsikîsi nazarîyat geleneğinin anlam mekanizması içerisinde önemli bir yer tutarak tanrı-evren ve insan ilişkisinin müzik üzerinden anlaşılıp açıklanma çabasının en dikkat çekici örneklerinden birini oluşturur.

6. OSMANLI MÛSİKÎ NAZARİYATI MODELLERİNDE YENİ PLATONCULUĞUN YANSIDIĞI METİNLER

6.1 Kırşehirli Yusuf / Risâle-i Mûsikî (Kırşehrî Edvârı)

XIV. yüzyılın ortalarında, 1360-65 civarlarında dünyaya gelen Kırşehirli Yusuf, henüz gençliğinde Konya'ya giderek burada mevlevî olmuş, tasavvuf eğitimini gerçekleştirmiştir. Hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Kırşehirli Yusuf, daha sonra Kırşehir'e dönerek burada Mevlevî dergâhı açmış, tasavvuf öğretisini aktarmakla birlikte mûsikîyle de ilgilenmiştir.[564] İlerleyen dönemlerde çevresinden gelen istek üzerine bir nazariye hazırlayan Kırşehirli Yusuf, Farsça kaleme aldığı *Risâle-i Mûsikî*'sini 1411 yılında tamamlamıştır. Daha sonra bu eser Derviş Hariri tarafından 1469'da Türkçe'ye çevrilmiş, mevcut nüshâlar eserin orijinal Farsçasının henüz bulunamamış olmasından dolayı bu çeviri üzerinden yazılmıştır. Kırşehrî Edvârı (KşE) olarak da anılan eserin ilk nüshası Paris Bibliotheque National'de bulunmaktadır. Çorum Hasan Paşa kütüphanesinde 2263 numarada kayıtlı bulunan ikinci nüsha Sezikli tarafından,[565] Ankara Milli Kütüphane 131/1 nolu üçüncü nüsha ise Doğrusöz[566] ve Kamiloğlu[567] tarafından tez çalışmalarında değerlendirilmiştir. KşE üzerinde yaptığımız çalışmada ise söz konusu tez çalışmalarında kullanılan nüshalardan hareket edilmiştir.

KşE, sesin ortaya çıkışıyla başlar; Fârâbî'den rivayet edilerek açıklanan bu konu, adeta Yeni Platoncu anlam ağına da bir girişi sembolize etmektedir. Buna göre Tanrı, felekleri ve yıldızları yaratmış ve onlara hareket niteliği kazandırmıştır. Bu hareket sonucunda âvâzeler meydana gelmiş, bu sesler ruha ait olan nağmeler olarak nitelendirilmiştir ve mûsikî ilmi bu nağmelerden hasıl olmuştur.[568] Safiyüddin Urmevî'ye göndermede bulunarak, onun on iki burçtan on iki makam, yedi yıldızdan

---

[564] Recep Uslu, "Yusuf Kırşehri Mevlevi'nin Türk Müzik Tarihindeki Yeri: Yeni Sistemcilerin Kurucusu Müzik Teorisyeni", *Researcher: Social Science Studies* 5, sy 4 (2017): 657.
[565] Ubeydullah Sezikli, "Kırşehirli Nizâmeddin İbn Yûsuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000).
[566] Nilgün Doğrusöz, "Harîrî bin Muhammed'in Kırşehrî Edvârı Üzerine Bir İnceleme" (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007).
[567] Ramazan Kamiloğlu, "Şehrî Kırşehrî el-Mevlevî Yusuf ibn Nizameddin ibn Yusuf Rumî'nin Risale-i Mûsikîsi'nin Transkribe ve Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 1998).
[568] Doğrusöz, "Harîrî bin Muhammed'in Kırşehrî Edvârı Üzerine Bir İnceleme", 174.

yedi avâze, dokuz felekten dokuz darb meydana getirdiğini, her makamın aslını âvâzından farklı kıldığını, bunun sonucunda tüm bu yapıların dört türden oluşmasından sebep, onları ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsura karşılık getirdiğini belirtmiştir.[569] Bu açıklamalar bize açıkça göstermektedir ki KşE'de mûsikî, âlemin bir temsili olarak görülmüş, teorik unsurlar ile âlemin unsurları arasında sürekli bir ilişki kurma çabası geliştirilmiştir. Edvarda mûsikî kavramı, etimolojik olarak ruha ve ruhsal âleme dayanadırılmış, mûsikînin anlam ve mahiyetinin ise hâkimler-filozoflar tarafından nefsin terbiyesiyle keşf ve tecrübe edildiği bilgisi verilmiştir. 'Nefsin terbiyesi' söylemiyle bir anlamda tasavvufî öğretiye dahil edilen mûsikî bilgisinin, esasında ruhsal âleme ait olduğu fikri, 'hoş bir nağmenin' insan üzerinde bıraktığı etki üzerinden açıklanmaktadır; öyle ki ezelde tüm canlar bu ruhânî sesleri işitmekte ve o seslerle yakınlık kurmaktalardır, insan -bu âlemde- ne zaman çeng, ud ya da ney gibi çalgılardan hoş bir ses işitirse, ezelde işitmiş oldukları nağmeleri hatırlarlar ve böylece neşeyle harekete geçerler. Bu coşkun hareketin sebebi de canların o nağmeleri ezelden tanıması ve o âlemi bir an olsun hatırlamalarından gelir.[570] KşE'deki bu açıklamalar, Yeni Platoncu 'Ruh' anlayışının ve bu anlayıştan doğan 'âlemlerin âhengi' düşüncesinin çok dikkat çekici birer yansımasını oluşturmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse Ruh, Yeni Platoncu felsefede kavranabilir âlemin son, duyusal yani fenomenal âlemin ilk ilkesi olması sebebiyle esasında her iki âleme de aittir; bu özel konumu, onu her iki âlem arasındaki mevcut ilişki noktasında aracı konumda kılmaktadır.[571] Evrenin her kademesini kozmik düzenlilik ilkesiyle birleştiren, organize eden Ruh,[572] bir yandan içinde bedenin de bulunduğu yaşam dediğimiz şeyi kontrol ederek duyusal dünyanın sürekliliğini sağlarken cüz'i (çok) bir nitelik kazanır; bir yandan da kavranabilir âlemdeki varlığını sürdürebilecek kadar küllîdir (bir).[573] Sûfî öğretide de kendine müstesna bir yer bulan bu düşünce, orfik gelenekte olduğu gibi ruhun bu dünyaya düştüğünü, bir bedene hapsolduğunu, ancak gerekli hikmete eriştiğinde o bedenden

[569] Doğrusöz, "Harîrî bin Muhammed'in Kırşehrî Edvârı Üzerine Bir İnceleme", 174.
[570] Kamiloğlu, "Şehrî Kırşehrî el-Mevlevî Yusuf ibn Nizameddin ibn Yusuf Rumî'nin Risale-i Mûsikîsi'nin Transkribe ve Değerlendirilmesi", 28.
[571] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 53.
[572] Tripolitis, "The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen", 35-36.
[573] Philip Lyndon Reynolds, "God, Cosmos and Microcosm: Comparisons Between The Relation of God to the Cosmos and The Relation of The Soul to Man, from Greek Philosohy to The Thirteenth Century" (Doktora Tezi, University of Toronto, 1986), 170-71.

kurtulup, eski haline, o göksel ve aklî konumdaki özüne geri dönebileceğine inanılmaktadır. Platon'un görüşüne göre ise akılsal âleme ait müzik her ne kadar insan ruhuna aksediyor olsa da ruh, duyusal âleme düştüğünden itibaren bünyesinde barındırdığı ilahi harmonia'yı kaybetmeye başlar, mevcut uyumu bozulur. Bu yüzden ruh, bir arınma sürecine ihtiyaç duyar; o, tekrar güzel olanla tanışmalı, derin tefekkür halinde temaşayı özümsemelidir.[574] Müzik ise 'keşfî' ve 'hatırlatıcı' nitelikleriyle bir yandan temaşanın rehberi, diğer yandan arınma sürecinin unsuru konumundadır. Bu açıklamalardan da açık bir şekilde görülmektedir ki KşE'de sesin oluşumu ve canlılara etkisi üzerinden yapılan ontolojik tasarım, tümüyle Yeni Platoncu öğretiye dayanmaktadır. Hatta bu ontolojik tasarım, mûsikî ilminin şerif bir ilim olduğunun ispatında yani deve hikayesinde de kullanılmış, öyle ki mûsikî haram olmaktan kurtulup epistemolojik olarak meşruiyet kazanmıştır. Proklos ve Boethius'ta karşılaştığımız bir diğer görüş ise söz konusu arınma sırasında müziğin tek başına işlevsiz kalacağı görüşüdür; bunun için müziğin astronomi, astroloji, felsefe ve tıp disipliniyle ya da kısaca Hermetik bilgilerle olan ilişkilerinden de faydalanmalıdır, çünkü bir anlamda ilâhî nağmelerin tam olarak anlaşılabilmesinin yolu budur. KşE'de de bu durum net bir şekilde ifade edilmektedir; eğer ki bu ilim hikmetle, hey'etle (astronomi), nücumla ve tıp bilgisiyle ilişkili olmasaydı; on iki burç, yedi yıldız, dört anasır ve yirmi dört saatle bir analoji kurulamazdı.[575] Kozmik bilginin müzik teorisi unsurları üzerinden anlamlandırılma ve açıklanma çabasının en keskin örneklerinden biri Nikomakhos'un yöntemidir; daha açık bir ifadeyle perde isimleriyle ve onların nitelikleriyle gezegenlerin ilişkilendirilmesi konusudur. Benzer bir prensip Batlamyus'un zodyak kuşağı içinde yer alan on iki burcu, kadim iki oktavlı sistem içerisinde göstermesinde saklıdır.[576] KşE'nda ise makam-âvâze-şûbe ve terkipler üzerinden zodyak ve feleklere uzanan bir analoji bulunmaktadır.

---

[574] Tornese, "Music and The Return of The Soul In Proclus' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'", 118.
[575] Kamiloğlu, "Şehrî Kırşehrî el-Mevlevî Yusuf ibn Nizameddin ibn Yusuf Rumî'nin Risale-i Mûsikîsi'nin Transkribe ve Değerlendirilmesi", 30.
[576] Godwin, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*, 30.

Tablo 6-1 KşE'nda Makam, Âvâze ve Şube'ye karşılık gelen Burçlar, Felekler ve Unsurlar.[577]

Makam	***Burç***	***Unsur***
Rast	Koç	Ateş
Irâk	Boğa	Toprak
Isfahan	İkizler	Hava
Kûçek	Yengeç	Su
Büzürg	Aslan	Ateş
Zengûle	Başak	Toprak
Rehâvî	Terazi	Hava
Hüseynî	Akrep	Su
Hicâz	Yay	Ateş
Bûselik	Oğlak	Hava
Nevâ	Kova	Toprak
Uşşâk	Balık	Su

Âvâze	***Felek***	***Tabiat***
Gerdâniye	Kamer (Ay)	Soğuk-Islak
Geveşt	Zuhâl (Satürn)	Kuru-Toprak
Nevrûz	Müşterî (Jüpiter)	Sıcak-Islak
Selmek	Merih (Mars)	Kuru-Sıcak
Şehnâz	Şems (Güneş)	Sıcak-Islak
Hisâr	Zühre (Venüs)	Soğuk-Islak
Mâye	Utârîd (Merkür)	Mümtezic (birleşik)

Şûbe	***Tabiat***
Yekgâh	Soğuk-Islak
Dügâh	Sıcak-Islak
Segâh	Soğuk-Kuru
Çargâh	Sıcak-Kuru

[577] Doğrusöz, "Harîrî bin Muhammed'in Kırşehrî Edvârı Üzerine Bir İnceleme", 177, 178.

KşE'nda, 'yukarısı' ile 'aşağısının' sürekli bir ilişki içinde olduğuna dayanan kozmik sempatiyle bezenmiş ve Orta çağ'a özgü bir Yeni Platoncu estetik anlayışına da şahitlik etmekteyiz. Buna göre hangi makamın, âvâzenin, şubenin ya da terkibin günün hangi vaktinde dinlenmesinin insanlara iyi gelip, hoşuna gideceği; insanın mizacına göre hangi nağmenin etkileyeceği ve etnik-coğrafî unsurlar göz önüne alındığında hangi makamın hoşa gideceği, tabiatının ne olduğu gibi klasik unsurlar barındırmaktadır.

Tablo 6-2 KşE'nda hangi vakitte hangi makamın insana güzel geleceğinin açıklanması[578]

Sabah'tan Kuşluk vaktine (soğuk-yaş)	**Kuşluk'tan İkindi Vaktine (sıcak-kuru)**
uşşâk, hüseyni, kûçek, nevruz zilkeş-hâverân, nişavurek hisar, rekb, rekb-i nevrûz, muhayyer hüseynî-acem, çârgâh-acem, si-bahr uşşâk-mâye, nevâ ve aşîrân	*ırâk, zengûle, nevâ-geveşt, segâh, zâvilî rûy-i ırâk, hisârek, segâh-mâye, müsteâr nihâvend, hümâyûn, ırâk-mâye*
Kara Yağız (sıcak-kuru): *ırâk*	**Sarışın (soğuk-kuru):** *rast*
Buğday (sıcak-yaş): *ısfahan*	**Ne sarı ne kara (soğuk-yaş):** *kûçek*

6.2 Ahmedoğlu Şükrullah / Şükrullah Risalesi (Edvâr-ı mûsikî)

Hayatı hakkında detaylı bilgilere ulaşılamayan Ahmedoğlu Şükrullah, Atsız'a göre 1388 yılında doğmuştur.[579] Kendi kaleme aldığı *Behçetü't-Tevârîh* adlı eserinde 20'li yaşlardan beri sarayda bulunduğunu ifade eden Şükrullah, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed zamanında önemli görevlerde bulunmuş, Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde ve Mısır'da elçilik vazifesinin yanı sıra Mevlanâ Celâleddin Abdurrahman Çelebi, Molla Şemseddin Fenarî, Tûsî ve Hızır Bey Çelebi gibi isimlerin tedrisatından geçerek Osmanlı ilim dünyasında ve padişahın nezdinde seçkin bir yer kazanmıştır. "Gençliğini Fetret devrinde; olgunluk yıllarını II. Murad'ın, yaşlılığını ise Fatih Sultan Mehmed'in zamanında idrâk eden Şükrullah patronajda sırasıyla bizzat Fatih'in, oğlu Beyazid'in, diğer oğlu Cem'in ve Sadrazam Mahmud Paşa'nın bulunduğu ilim, sanat ve kültür merkezlerinden Mahmud Paşa'nın grubuna dahil

[578] Kamiloğlu, "Şehrî Kırşehrî el-Mevlevî Yusuf ibn Nizameddin ibn Yusuf Rumî'nin Risale-i Mûsikîsi'nin Transkribe ve Değerlendirilmesi", 46.
[579] Nihal Atsız, *15. Asır Tarihçisi Şükrullah - Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultânları Tarihi* (İstanbul: Aylı Kurt Neşriyatı, 1939), 1.

olmuş ve *Behçetü't-Tevârîh* adlı eserini patronu Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir".[580] XIV. ve XV. yüzyıllarda tercüme faaliyetleriyle birlikte ilim çalışmalarında yaşanan hareketlilik bilhassa II. Murad devrinde oldukça yoğunlaşmış, bizzat II. Murad'ın isteği üzerine bir mûsikî nazariyesi kaleme alan Şükrullah da bu yönelimi takip ederek söz konusu nazariyesini Safiyüddîn Urmevî'nin *Kitabü'l-Edvâr* adlı eseriyle Hasan Kâşânî'ye ait *Kenzü't-Tuhâf* adlı eserin (bazı fasılları da kendi ekleyerek) Türkçe çevirisinden meydana getirmiştir. Çalışmada Şükrullah Risâlesi üzerinde yapılan değerlendirmeler, eserin tek nüshası olan Rauf Yekta Bey nüshasına dayanmaktadır.

Risale, Lokmân suresi 10. âyetten önemli bir ifadeyle başlamaktadır; "Allah, gökleri görebileceğiniz direkler olmaksızın yarattı". Bu kozmolojik ifadelerin devamında ise geri kalan yaratılanların türlü türlü hoş sedâlarıyla ve ruha dokunan nağmeleriyle "göklerde ve yerde olanlar, havada kanatlarını açarak süzülen kuşlar Allah'ı tesbih ederler" ayetini tekrar kıldıklarını ifade etmektedir.[581] Şükrullah eserin henüz ilk satırlarında kozmoloji ve ontolojiye temas ederek müziğin mânâsının kalbe yerleştiğini ve böylece yaratılanların tekrar tekrar yaratıcısını tesbih ettiğini ifade ederek müziği ruhâni bir alana konumlandırmaktadır. Daha sonra mûsikî ilminin aziz ve şerif bir ilim olduğunu ifade eden Şükrullah, bu ilmin klasik episteme içerisindeki önemini vurgulamaktadır:[582] "… birkaç ilim vardır ki bu mûsikî ilmi bilmeyince ol ilimler bilinmez. Mecestî ilmi gibi, hesab ilmi gibi, Öklidis ilmi gibi, nücûm ilmi gibi ve tıb ilmi gibi".[583] Mûsikînin epistemolojideki bu önemli konumu risalede üç ana sebebe bağlanmaktadır ve bu noktada öne sürülen dayanaklar kadim anlatıları işaret etmesiyle oldukça dikkat çekici anlamlara sahiptir. Şükrullah'ın ifadelerinde ilk sebep, bu ilimde 'adl sûreti olmasıdır. Sûfî gelenekte ilk varlık manasıyla da anlaşılan 'adl nazariyesine göre Allah, her şeyi hak ile yaratmaktadır. İbn Arabî düşüncesinde de kendine yer bulan 'adl, "vücûbdan imkâna, bâtından zuhura geçişin başlangıç

---

[580] Murat Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011), XXX.
[581] Ramazan Kamiloğlu, "Ahmed Oğlu Şükrullah ve 'Edvâr-ı Mûsikî' Adlı Eseri" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 34.
[582] Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, 8.
[583] Mecestî, Batlamyus'un astronomiyi konu alan '*He Mathematike Syntaxis' (Matematiksel Oluşum)* adlı eserine İslam dünyasında verilen isimdir. Kitâbu'l-Mecestî, Almagest, el-Mecestî olarak da anılmaktadır. Böylelikle mecisti ilmi 'astronomi' bilgisini ifade ederken; Öklidis ilminden de anlaşılması gereken 'geometri' bilgisidir.

noktasıdır. Zât-ı ilâhi daima gizli kalmaya meylederse de ulûhiyyet[584] devamlı olarak tecelliler vasıtasıyla kendini açığa vurmak ister. Adl zât-ı ilâhî ile ulûhiyyet arasında bir denge kurar. Zira her şey adl ile yaratılmış ve yerli yerine konulmuştur. Bu anlamdaki adl, kâinattaki kusursuz ve mükemmel dengeden ibarettir".[585] Devirler ve (sonucunda meydana gelen) sesler 'adl ile birbirine uygun kılınmıştır. Cihân içindeki tüm insanlar 'adl'in hasretini çekmektedir ve âlem 'adl' ile güzel bir hale gelmiştir.[586]

Kadim harmonia ve kozmik sempati fikrinin görüldüğü bu satırların devamında ikinci sebep olarak mûsikî ilminin değerli ruhlara ait bir ilim olması ifade edilmektedir. Geri kalan sanatların cismî âlemden hâsıl olduğunu ancak mûsikî ilminin ruhanî bir ilim olduğu vurgulandıktan sonra mûsikî nağmelerinin işitenler üzerinde bıraktığı lezzet ve haz bu ilmin ruhâni bir ilim olmasının gerekçesi olarak sunulmaktadır. Mûsikînin ontolojik bir probleme konu olması, esasında ruhun Yeni Platoncu ontolojide özel bir konuma sahip olmasından ileri gelmektedir. Daha önceki bölümde detaylandırıldığı gibi Yeni Platoncu kavrayışta ruh, kavranabilir âlemin son, duyusal yani fenomenal âlemin ilk ilkesi olması sebebiyle esasında her iki âleme de aittir; bu özel konumu, onu her iki âlem arasındaki mevcut ilişki noktasında aracı konumda kılmaktadır.[587] Sûfî öğretide de kendine müstesna bir yer bulan bu düşünce, orfik gelenekte olduğu gibi ruhun bu dünyaya düştüğünü, bir bedene hapsolduğunu, ancak gerekli hikmete eriştiğinde o bedenden kurtulup, eski haline, o göksel ve aklî konumdaki özüne geri dönebileceğine inanılmaktadır. Sudûr nazariyesine atıfla ezelde tüm canlar ruhânî âleme ait sesleri-nağmeleri işitmekte, o seslerle yakınlık kurmaktalardır. Nağmelerin verdiği hazzın sebebi de canların o nağmeleri ezelden tanıması ve o âlemi bir an olsun hatırlamalarından gelir. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi mûsikî, 'keşfî' ve 'hatırlatıcı' nitelikleriyle bir yandan temaşanın rehberi, diğer bir yandan arınma sürecinin unsuru konumundadır. Üçüncü sebep ise kürelerin müziği fikrine dayandırılmaktadır. Pythagoras'ın feleklerin dönmesiyle oluşan sesleri işitmesi ve mûsikî ilmini meydana getirmesiyle başlayan ifadelerin ardından Platon,

---

[584] Ulûhiyyet, tasavvuf düşüncesinde Allah'ın zat mertebesinden sonra bütün ilâhî sıfat ve isimleriyle zuhur ettiği ilk tecelli mertebesidir.
[585] Süleyman Uludağ, "Adl", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1988).
[586] Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, 9.
[587] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 53.

Aristoteles ve Batlamyus'un bu ilmi tasnif ettiği belirtilmiştir. Bu bilgilerin devamında Davud Peygamber üzerinden bir hikaye anlatılmaktadır. Müziğin insan üzerindeki etkisinin vurgulandığı bu bölümde sudûr nazariyesiyle ilişkilendirilebilecek dikkat çekici ifadeler yer almaktadır:

> "… müminler mescidlerde türlü türlü nağmelerle Kur'ân okurlar, medh okurlar ve ol mescidde olanlardan ba'zısı gönli yumuşaklığından ağlar ve feryâd eder … bunun gibi hareketlere sebep budur ki nefsde ülfet ve muhabbet zâhir olur ve bu kişiye o yüce âlemden sevgi ve yakınlık kokusı gelür ve cism dahı hareket idüp çerhe girür. Vâkıf olur ki nefs ü can geldügi yeri arzu ider ve cismi harekete getirür. Amma tenün ağırlıkı can yokaru çıkmağa komaz … Ve vakt odur ki nefsün müştaklığı (arzusu) ervâh âlemine (ruhlar âlemine) şol haddile olur ki ol âvâzları ve nağmeleri işidicek, fi'l-hâl (hemen) tenden ayrılır."[588]

Müziğin, 'keşfî' ve 'hatırlatıcı' nitelikleriyle adeta temaşanın rehberi olduğunu ifade eden Şükrullah, bu ifadelerini Platon'a atfedilen sözlerle desteklemektedir: "Kim müziği 'kendini vererek', 'tam anlamıyla' dinlerse mest olur, coşmaktan ölür"[589].

Şükrullah Risâlesi'nde bir diğer çarpıcı anlatı ise Zühre Duası'nda saklıdır. Şeyh Şihâbü'd-dîn-i Maktûl yani İşrâkî felsefenin kurucusu olan Suhreverdî'den rivayet edildiği üzere mûsikîye heves edenlerin Zühre'ye yakarmaları, dua etmeleri gerekmektedir; söz konusu yakarışta yer alan ifadelerde ise kültürel aktarımın temsili niteliğinde dikkat çekici yansımalar izlenmektedir:

> "Sanadır saygı ve övgü … ilmiyle amil olan sensin. O aydınlık ve değerli ay geldiği zaman … bereketsin, kadim maşuksun, özlemiyle sürekli hareket halindesin. Üçüncü feleksin sana iki cihanda da mutluluklar dilerim. Birinci ve en üst illet külli akıldır, her şey değerini ondan alır her şeyin sahibidir, nefsimi aydınlatıp işimi kolaylaştırmasını umarım ve beni kendine yaklaştırmasını nur ve işrak ehline yardım etmesini arzularım, dilerimki bana ve onlara sonsuza kadar hayır versin. Ey kutlu Zühre (yıldızı), ey sefa kaynağı; ey ışığı kutlu şahlar doğuran Nahit … Müziğin ve eğlencenin güzelliği senin feyzindendir; bizim güzel ezgilerimiz senin lütfundandır".[590]

Bardakçı'nın tespitlerine göre Şükrullah'ın naklettiği ve Zühre'nin balık burcuna girdiği sırada mûsikîye heves edenlerin yapmaları gerektiği yakarışlardaki ifadeler İnanna kültünün binlerce sene öncesinden uzanan yansımalarıdır; burada mûsikîye heves edenlerin yakarmaları gereken Zühre, Sümer mitolojisinde bereket ve aşk

---

[588] Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, 9-10.
[589] Kamiloğlu, "Ahmed Oğlu Şükrullah ve 'Edvâr-ı Mûsikî' Adlı Eseri", 44.
[590] Kamiloğlu, "Ahmed Oğlu Şükrullah ve 'Edvâr-ı Mûsikî' Adlı Eseri", 161,162,163.

tanrıçası olan İnanna'nın asırlar sonra Ortadoğu'da aldığı isimdir.[591] İnanna'nın bitkiler âleminin enerjisini temsil eden Dumuzi (günümüzde Temmuz ayına adını veren Tanrı) ile evliliği Sümer mitolojisinin önemli bir bölümünü meydana getiren ve hemen hemen her medeniyette başka isimlerle de olsa varlığını sürdüren bir anlatıdır. Bardakçı'nın aktardıklarına göre "Babil'de İştâr olarak semitik kimliğe bürünür, Yahudilik'te Ester, diğer Semitik kültürlerde Astarte, eski Yunan'da Afrodit, Roma'da Venüs ismini alır. Batı Anadolu'nun bereket tanrıçası Kibele de İnanna kültünün devamıdır".[592] Peki Suhreverdî'den rivayetle mûsikîye heves edenler neden Zühre'ye yakarmaktadır? Sorunun cevabı yine Sümer mitlerinde gizlidir; Bardakçı'ya göre "balık burcu dediğimiz hut, Tanrı Enki'nin zaman içerisinde değişmiş halidir. İnanna, mitolojiye göre yılın belirli zamanlarında Tanrı Enki'nin yanına gitmekte ve ondan entelektüel alanda güçler almaktadır, bu güçler arasında mûsikî de vardır ve metinde geçen 'her vakt ki Zühre hût burcına irişe' ifadesi, İnanna'nın Enki'nin yanında olması ve mûsikî alanında kuvvet elde etmesi inancının yine zamanla başka kimlikler altında devam etmesidir".[593]

Şükrullah Risalesi üzerinde yapılan değerlendirmelerden sonra metinde ele alınan kozmoloji ve ontoloji konularında harmonia, kozmik sempati, sudûr nazariyesi ve kürelerin müziği gibi Yeni Platoncu bilgiyle inşa edilmiş bir anlam ağı görülmektedir. Müziğin keşfî ve hatırlatıcı niteliklerine sıklıkla vurgu yapılan bu kaynakta, Zühre duası aracılığıyla önemli bir bilgi aktarımı yapılmakta ve söz konusu aktarımda gelenekle ve mitsel anlatılarla eklemlenmiş halde olan İşrâkî bir yönelim göze çarpmaktadır.

6.3 Bedr-i Dilşâd / Murad-Nâme

Hakkında fazla bilgiye ulaşılamayan Bedr-i Dilşâd'ın, 1427 yılında Kabus-nâme'den manzum olarak tercüme ettiği Murad-Nâme adlı eserinde yer alan ifadelerinden XV. yüzyılın başlarında doğduğunu ve babasının âlim bir kimse olduğunu öğrenmekteyiz. Bedr-i Dilşâd'ın, II. Murad'a takdim ettiği ve bundan dolayı

---

[591] Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, 123.
[592] Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, 123.
[593] Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, 124.

Murad-Nâme adını verdiği bu eserde (BdŞ), her ne kadar Kabus-nâme'yi esas almışsa da eklemiş olduğu bablar sonucunda ortaya telif bir eser çıktığını söyleyebiliriz.[594] Murad-Nâme'nin (BdŞ) nazariyatla ilgili bölümünde yer alan Yeni Platoncu sembolik anlamlar, Ceyhan[595] tarafından hazırlanan doktora tezinde kullanılan nüsha temel alınarak yorumlanmıştır.

"Bil evvelki bu ilm-i İdrîs'dür
Açuk sözü sanma ki telbîdür
Anı dört ilimden çıkarmış tamâm
Alup biri birine karmış tamâm
Olar hey'et ü ilm-i hikmet nücûm
Dahı tıbb imiş söz beyânını um
Ki on iki burca on iki makâm
Komuşlar ki seyr eyleyeler müdâm
Yedi yıldıza yedi şûbe misâl
Kodular ki eynenile imtisâl
Anâsır nitekim olupdur çehâr
Makâmun dahı aslını anla çâr".[596]

BdŞ Hermetik bilgi geleneğine vurgu yaparak, mûsikî ilminin tıpkı Proklos ve Boethius'ta görüğümüz gibi hermetik bilgilerle ilişkisine değinmiştir; mûsikî ilmiyle birlikte aslında astronomi, felsefe, astroloji ve tıp ilminin girift hale geldiğini ifade etmiştir. Esasında oluşan müktesebatla birlikte burç-makam-yıldız-şube-unsur ilişkisi üzerinden bir anlam modeli inşa edildiği görülmektedir; burçların ve feleklerin (yıldızların) seyri üzerinden makama bir hareket ve mekân anlamı yüklenmiştir. Bunun yanında dört doğurucu makamdan söz eden Bedr-i Dilşâd; makamın kaynağını tetraktys'i temsil eden dört unsura dayandırmasıyla da Yeni Platoncu semiyosferden dikkat çekici bir örnek vermektedir. Hangi makamın günün hangi vaktinde dinlenmesinin insanlara iyi gelip, hoşuna gideceği; insanın mizacına göre hangi nağmenin etkileyeceği ve sûfî, pîr ve hocalar gibi havass'a ait zümrenin beğenisinin ne olduğu gibi klasik estetiğe ait unsurlar barındırmasıyla bu semiyosfere ait yönelimleri sürdürdüğü görülmektedir.[597]

---

[594] Goncagül Yaylı, "Bedr-i Dilşâd'ın Murad-Nâme'si: İnceleme ve Söz Dizini" (Yüksek Lisans Tezi, Artvin Çoruh Üniversitesi, 2019).
[595] Adem Ceyhan, "Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-Nâme'si" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).
[596] Ceyhan, "Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-Nâme'si", 278.
[597] Ceyhan, "Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-Nâme'si", 284.

6.4 Hızır bin Abdullah / Kitâbü'l-Edvâr

XV. yüzyılda yaşamış olan Hızır bin Abdullah, II. Murad döneminde Edirne Sarayı'nda hânende ve sâzende olarak görev almış, 1441 yılında *Kitâbü'l-Edvâr* isimli nazarî eserini kaleme almıştır.[598] Hızır bin Abdullah'ın II. Murad'a takdîm ettiği bu eser, sembolik anlatımlarla bezenmiş kozmoloji ve ontoloji bilgisini içeren dikkat çekici bir nazariye örneğini oluşturmaktadır. Çalışmada *Kitâbü'l-Edvâr*'ın (HbA) değerlendirilmesinde, Özçimi[599] ve Çelik[600] tarafından hazırlanan tez çalışmasında incelenen nüshalar esas alınmıştır.

> "Evvel Allah'ü-te'alâ celle ve âlâ kendi kudretinden bir gevher yaratdı fazl u kemâli birle ânı âreste kıldı ki âna meşâyih ıstılâhında 'akl-ı kül' dirler … andan dahı bir gevher âşikâre oldı amma akl gevherinden rütbetile bir mertebe ednâ oldu ana 'nefs-i kül' didiler … bir gevher dahı âşikâre oldı rütbetile nefs-i külden aşağa oldı ama kâbil-i suret oldı ana 'heyûlây-ı evvel' didiler".[601]

HbA, 'âferîniş-i âlem' yani 'âlemin yaradılışı' bölümünüde yer alan bu açıklamada Yeni Platoncu sudûr nazariyesinin İslâmî paradigmaya uyarlanmış haline tanıklık etmekteyiz; Proklos ve İamblikhos için Tetrad'ın metafizik katmanlarını da içeren söz konusu uyarlama ilk akıl, küllî nefs ve heyûlâ dan oluşan hiyeraşik ve katmanlı ontoloji ve kozmoloji modelidir. Bilhassa İhvân-ı Sâfa'da benimsenen sudûr nazariyesinin, Hızır bin Abdullah'ta da benimsenip detaylı bir şekilde açıklanması, Yeni Platoncu nazariyelerin aktarımı açısından dikkat çekicidir.

Buçların oluşumu bölümünde burçlar ile anâsır-ı erba yani dört unsur, dört hılt, dört yön, dört mevsim, on iki renk ve son olarak insana ait on iki organın ya da uzvun ilişkilendirilmesiyle -daha sonraki bölümlerde buna makamları da dahil etmiştir- kozmik sempati ilkesine bağlı olduğunu göstermektedir;[602] nitekim saz düzenlerinin açıklandığı bölümde satır arasında kullandığı 'yukarısı aşağısı ile mâlum olur'[603] ifadesi Hızır bin Abdullah'ın bu düşünceyi ne derece içselleştirdiğinin bir kanıtıdır.

---

[598] Recep Uslu, *Hızır b. Abdullah Kitab-ı Edvar* (Ankara: Çengi Yayınevi, 2016), 9.
[599] Sadreddin Özçimi, "Hızır bin Abdullah ve Kitabü'l-Edvâr" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989).
[600] Binnaz Başar Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).
[601] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 144.
[602] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 151,163,164,168,171.
[603] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 261.

Tablo 6-3 Hızır bin Abdullah'ta burçların dört unsur, dört hılt, dört yön, dört mevsim, on iki renk ve on iki organa karşılıkları

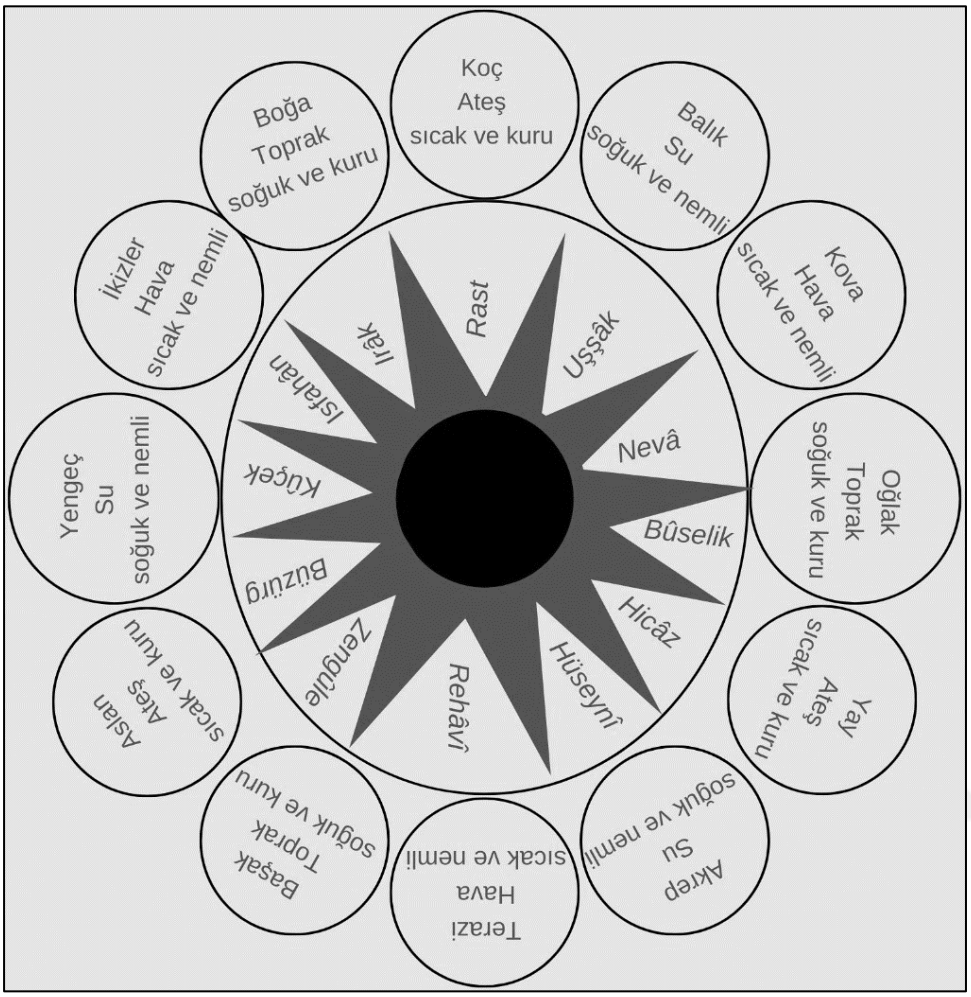
Burç	*Dört Unsur*	*Gün*	*Dört Hılt*	*Dört Yön*	*Dört Mevsim*	*On iki Renk*	*On iki Organ*
Hamel (Koç)	Ateş	Gündüz	Safra	Doğu	Bahar	Sarı	Baş
Sevr (Boğa)	Toprak	Gece	Sevda	Güney	Bahar	Açık Mavi	Boyun
Cevza (İkizler)	Hava	Gündüz	Kan	Batı	Bahar	Yeşil	Kol
Seratân (Yengeç)	Su	Gece	Balgam	Kuzey	Yaz	Pembe	Göğüs
Esed (Aslan)	Ateş	Gündüz	Safra	Doğu	Yaz	Mor	Yürek
Sünbüle (Başak)	Toprak	Gece	Sevda	Güney	Yaz	Beyaz	Karın
Mizân (Terazi)	Hava	Gündüz	Kan	Batı	Güz	Buğday rengi	Bel
Akreb (Akrep)	Su	Gece	Balgam	Kuzey	Güz	Siyah	Üreme organı
Kavs (Yay)	Ateş	Gündüz	Safra	Doğu	Güz	Amber	Uyluk
Cedy (Oğlak)	Toprak	Gece	Sevda	Güney	Kış	Kızıl	Diz
Delv (Kova)	Hava	Gündüz	Kan	Batı	Kış	Yeşil	Baldır
Hût (Balık)	Su	Gece	Balgam	Kuzey	Kış	Karışık	Ayak

‘İlm-i mûsikînin aslı’nın açıklandığı fasılda, mûsikînin özü ve mahâlinin ruhânî olduğu ve bu sebeple ruha tesir ederek nefsi harekete geçirdiği bilgisini verir; bu etkiyi, düşman iki kabile arasındaki husûmetin mûsikî nağmeleriyle ortadan kaldırıldığı ve Fârâbî’nin Halife Me’mun’u nağmelerle etkileyerek güldürüp ağlatması ve uyutması gibi hikayelerle desteklemiştir.[604] Daha sonra her topluluk için her türden mûsikînin olduğunu ve farklı mekânlarda mûsikînin insanlar üzerindeki tesirlerini açıklayan Hızır bin Abdullah; mihraplarda çalındığında dualaların kabul olup fesatlık çıkaranların tövbe etmesi ve bîmârhânelerde çalındığında hastaların şifâ bulması gibi örneklerle mûsikînin her mizaca, her sıhhate göre bir çeşidinin olduğu belirterek insan üzerindeki etkilerine açıklık getirmiştir.[605] Devam eden bölümde feleklerin ve yıldızların seslerine değinilmiştir; söz konusu seslerin Platon, Aristoteles ve Batlamyus için ruhâni nitelikte olduğu ve ancak ince ruhlar -dünyevî nefslerden arınmış anlamında- tarafından duyulabilen sırlı bir ses olduğu bilgisiyle âlemlerin ahengi düşüncesine temas edilmiştir.[606]

Makam, âvâze, şûbe ve terkipler konusuna değinen Hızır bin Abdullah, makamın üstadlar nezdinde ittifakla on iki olduğunu, âvâzelerin ise Fârâbî’ye göre yedi olduğunu ancak diğer üstadlara göre altı alduğunu belirtir. Bu noktada şubeler üzerinden çok önemli bilgiler veren Hızır, dört unsur ilkesini şubelere aktararak, Öztürk’ün de ifade ettiği gibi bir yandan “sayısal sembolizme bağlı anlamlarla sesler arasında gizli bir uyum yaratmış olmakta”, diğer bir yandan “müziğin, makamların, terkiplerin tümünün aslının ‘dört şûbe’ olduğunu ısrarla vurgulamaktadır”[607]: “bilgil kim makâmlar ve âvâzeler ve terkîbler dörtten taşra değüldür evvel yegâh ikinci dügâh üçüncü segâh dördüncü çargâh budur cemî’inun aslı sonra makam sonra âvâzeler ve illâ aslı dört şu’bedür”. On iki makamdan her birinin on iki burçtan birine karşılık geldiğini ifade eden Hızır, burcun tabiatı ne ise ona karşılık gelen makamın da tabiatının o olduğunu belirterek, âlemlerin ahengi anlayışıyla bağlantılı olan dikkat çekici bir şekil üzerinde göstermektedir. Öztürk’ün de ifade ettiği gibi “hermetik

[604] Çelik, “Hızır bin Abdullah’ın Kitâbü’l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi”, 174,175.
[605] Çelik, “Hızır bin Abdullah’ın Kitâbü’l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi”, 178.
[606] Çelik, “Hızır bin Abdullah’ın Kitâbü’l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi”, 181.
[607] Okan Murat Öztürk, “Hızır bin Abdullah’ta Saz Düzenleri ve Yansıttığı Ses Sistemi Üzerine Tespitler”, *Porte Akademik*, Organoloji Özel Sayısı, 3, sy 2 (2012): 115.

sembolizmde tanrıyı simgeleyen ‘güneş’, ‘daire’ ve hatta ‘göz’ şeklindeki diyagram, burç-makam-tabiat-dört unsur ilişkisinin tipik bir özeti halindedir”.[608]

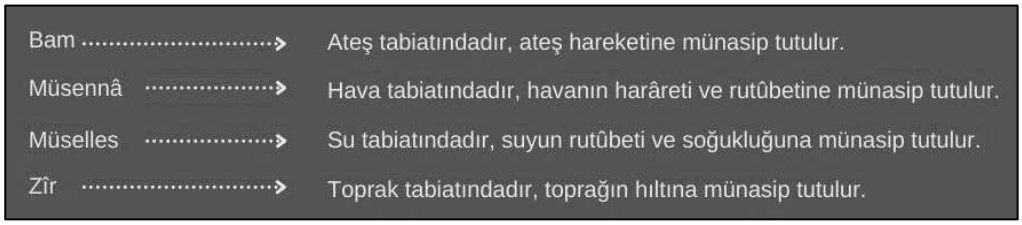


Şekil 6-1 Hızır bin Abdullah’ta makamlar, burçlar, dört unsur ve tabiat ilişkisi[609]

Feleklerin âvâzelerinin açıklandığı bölümde ise ‘âlemlerin ahengi’ anlayışının sürdürüldüğü görülmektedir; öyle ki Pythagoras’ın feleklerin âvâzesini işittiğini -bazılarına göre bu kişi Hermes’tir- mûsikî ilmini de feleklerden işittiği âvâzelerden aldığını söylemiştir. Ne zaman bir kişi hastalığa yakalansa, mûsikî ilminin kuvvetiyle o kişinin tedavi edilip şifâ bulduğunu ve özellikle ruhsal hastalıklarla, delilikle, keder ve kara sevda gibi bilinç ve akılla ilişkin şeylerle ilişkisi olduğunu belirtmiştir. Daha sonra saz teli üzerinden yeni bir sembolik anlatım başlar; ileri gelen bilginlerin, sazların aslını dört veter yani dört tel üzerine kurduklarını ve zîr, müsennâ, müselles

[608] Öztürk, “Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu ‘Kürelerin Uyumu/Musikisi’ Anlayışının Temsili”, 21.
[609] Çelik, “Hızır bin Abdullah’ın Kitâbü’l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi”, 218.

ve bam teli -tel adlandırmalarında da dörtlü bir kategorik anlam bulunmaktadır- dört unsurla ilişkilendirilmiştir. Tellerin niteliklerinden hareketle yerden göğe doğru hiyerarşik biçimde kozmolojik bir analoji kurulması ayrıca dikkat çekicidir.[610]



Şekil 6-2 HbA'da Dört Tel ve Dört Unsur analojisi

Kaynağı Pythagorasçılara dayanan ve Yeni Platoncular tarafından da tümüyle benimsenen 'dört sembolizmi', HbA'da tel örneğiyle sınırlı kalmamıştır; bundan çok daha dikkat çekici simgesel bir anlatımı barındırmaktadır:

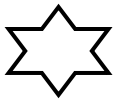
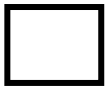
> "Her perde ki var dört nağmeden eksük değül ve sekiz nağmeden ziyâde degül dimişler, Arab üstâdlar ve lîkin müteahhirler dört perdede ziyâde idüpdürürler, kim ol ırâk ve ısfahân ve zirefkend ve büzürgdür … Ammâ dört nağmeden kemter yokdur, ol cihet ile kim evvel nağme-i od mesâbesinde dutupdururlar ikinci nağme-i hevâ mesâbesinde tutubdururlar üçünci nağme sû mesâbesinde tutubdururlar dördüncü nağmeyi toprak mesâbesinde dutupdururlar … pes nağme-i evvel nokta mesâbesindedür ve ikinci nağme hat mesâbesindedür ve üçüncü nağme sath mesâbesindedür ve dördünci nağme cism mesâbesindedür".[611]

HbA'da geçen bu ifadeler Pythagorasçıların her şeyin ötesinde konumlandırdıkları, varlığın kaynağı ve ilk maddesi, yani 'arkhe' olarak gördükleri sayının da kendi içinde oluşturduğu özel bir ilişkiler zincirine gönderme yapmaktadır; kozmolojik ve ontolojik alegorileri de kapsayan tüm bu anlamlar bütünü, tetrad sayıları olarak adlandırılan ilk dört rakamda (1-2-3-4) ve dört sayının oluşturduğu 'tetraktys'lerde mevcuttur.[612] Pythagorasçılar için kâinatın ve varlığın özünü oluşturan bu dört sayı, birlikten çokluğun oluşumunu betimleyen kozmogoni bilgisine sahiptir; bu kavrayış birçok açıklama modeline sahip olmakla birlikte Hızır'ın ifadelerinde yer alan nokta, çizgi, düzlem ve cisim gibi geometrik figürler üzerinden de gerçekleşmiştir. Buna göre kusursuz bütünlüğe sahip olan noktadan bir çizgi oluşur. Çizgiler birleşerek düzlemi oluştururken, düzlemlerin bir araya gelmesiyle üç boyutlu cisim oluşmuş olur. Bu üç

[610] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 246.
[611] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 251.
[612] Barker, *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*, 30.

boyutlu fiziksel olgu ‘dört asılla’ harmanlanarak nihayetinde algılanabilir materyal haline gelmektedir.[613] Böylece bütün sayılar, kutsal olan bu ilk dört sayının birbirleriyle çarpılması ve toplanmasıyla elde edilirken, materyaller de unsurların karışımından oluşmaktadır. Hızır bin Abdullah’ın hermetik geleneğe ait en önemli alegorilerden birini şûbe kavramı üzerinden yorumlaması bize bir gerçeği daha göstermektedir; tıpkı sayıların ilk dört sayıdan oluşması ya da maddelerin dört unsurdan oluşması gibi ses organizasyonunu oluşturan makamlar, âvâzeler ve terkipler de esasında şûbeleri oluşturan nağmelerden oluşmaktadır. Öztürk’ün ifadeleriyle pekiştirmek gerekirse; “Hızır açıkça, dört şubeyi, dört temel aralık olarak nitelendirmekte ve mûsikî sanatında seslerle ilgili olarak açıklanmak istenen her şeyin, bu dördü üzerinden görünür hale getirilebileceğini vurgulamaktadır”.[614]

Tablo 6-4 HbA’da dört şûbe konusu[615]

Şube ve Perdeler	***Yekgâh*** (İlk)	***Dügâh*** (İkinci)	***Segâh*** (Üçüncü)	***Çargâh*** (Dördüncü)
Özellikler	Birinci şûbe Nokta Tanrı Kuru Zir	İkinci şûbe Çizgi Akıl Nemli Müselles	Üçüncü şûbe Düzlem Ruh Soğuk Müsennâ	Dördüncü şûbe Cisim Madde Sıcak Bam
Elementler	Toprak 	Su 	Hava 	Ateş 
Astrolojik Yönler	Üçgen (120°) 	Altmışlık (60°) 	Kare (90°) 	Karşı Konum (180°)  Kavuşum (0°) 

[613] Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece*, 9.
[614] Okan Murat Öztürk, “15. Yüzyıl Osmanlı Müziğinde Şube Kavramı ve Hermetik Gelenek: Hızır bin Abdullah’ı Anlamak”, *Doğu Batı Dergisi* 15, sy 2 (2012): 121.
[615] Tablonun oluşturulmasında, Öztürk’ün dört asıl şûbe, perde ve özellikleri arasındaki ilişkiyi konu edinen şemasından faydalanılmıştır. Şube kavramı hakkında daha detaylı bilgiler için bkz. Okan Murat Öztürk, “The Concept of Şube (‘Branch’) as a Tetrachordal Classification Method in the 15th Century Ottoman Makam Theory”, içinde *Maqam: Historical Traces and Present*

Mûsikî ilminin şerif, kutsal bir ilim olduğunu zikreden Hızır bin Abdullah, bunun sebebi olarak canların, cismî âleme gelmeden önce ruhlar âlemindeyken feleklerin hareketinden hâsıl olan seslerden haz almış olmalarını göstermektedir. Her bir feleğin hareketinden kendine özgü bir avâz hâsıl olduğunu belirten Hızır, nefsleri terbiye olmuş kişilerin ahenk olarak adlandırılan bu seslere vâkıf olduğunu ve mûsikî ilmini de bu seslerden yani bir anlamda kürelerin/âlemlerin ahenginden meydana getirdiklerini ifade etmektedir.[616] Devamında İbn Sînâ'dan naklederek her insanın göklerde bir yıldızı olduğunu ve yıldızına uygun gelen nağmeleri işittiği vakit o nağmelerden büyük bir haz alacağını belirterek, haftanın her gününün ve gecesinin, mevsimlerin bir yıldıza nisbeti olduğunu ve bundan dolayı her mizâca ayrı nağmelerin güzel gelmesiyle haz vereceği bilgisini verir; böylece Hızır bin Abdullah, kozmik sempatiyle bezenmiş ve Orta çağ'a özgü Yeni Platoncu klasik estetik anlayışını nazariyesine dahil etmiştir.[617]



Şekil 6-3 HbA'da haftanın günlerine göre haz veren makamlar

Hızır bin Abdullah son olarak on iki makamın oluşması hakkında özgün ve şaşırtıcı bir örnekte bulunur; buradaki kahraman kaknûs kuşudur, on iki makam, burnunun her deliğinden farklı bir ses çıkaran kaknûs kuşunun çıkardığı seslerden oluşmaktadır.[618] Hızır'ın 'kaknûs kuşu' sembolü üzerinden gerçekleştirdiği bu anlatım, Feridüddin Attâr'ın *Mantık Al-Tayr* adlı eserindeki kaknûs kuşu hikayesinde

Practice in Southern European Music, ed. J. Elsner, G. Janichen, ve J. Talam (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014), 9.

[616] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 269.

[617] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 276.

[618] Çelik, "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi", 270.

de net bir şekilde anlaşılacağı üzere; ölüm, tekrar dirilme ve müziğin iç içe geçtiği öğelerle birlikte esasında -tıpkı Er Efsanesinde olduğu gibi- oldukça kadim bir anlayışın yansımasıdır:

> "Kaknûs güzel, fakat acayip bir kuştur. Yeri yurdu da Hindistan'dadır. Uzun, kuvvetli bir gagası vardır. O gagada ney gibi birçok delik bulunur … Her delikten ayrı bir çeşit ses çıkar; her sesten de bir başka nağme duyulur! Her delikten ayrı bir çeşit ses çıkmaya başladı mı bütün kuşlar susarlar, onun sesinin güzelliğinden hepsinin de aklı başından gider. Bir filozof vardı; bir müddet onunla düştü kalktı, onun sesini dinledi de mûsikî bilgisini onun sesini taklit ederek meydana getirdi. Bu kuşun ömrü bin yıla yakındır. Öleceği vakti iyice bilir. Öleceğini anladı da kendisinden ümidi kesti mi, çalı çırpı toplar, onları çepeçevre yığar. Tam ortasına da kendi geçer, yüzlerce türlü nağmelerle feryâda başlar. Adeta ruhunun her deliğinden başka çeşit bir dertli nağme çıkar … Onun feryâdını duyup işiten bütün kuşlar, onun coşkunluğunu gören bütün yırtıcı haycanlar, seyretmek için bulunduğu yere yaklaşırlar; hepsi de gönüllerini âlemden keser. Hepsi onun ağlamasına ağlar; bir kısmı da dermansız, tâkâtsiz bir hale düşüp ölür gider! Onun bu ölüm günü, acayip bir gündür. Nihayet bir soluk ömrü kalınca, şiddetle kanatlarını çırpar. Kanadından bir kıvılcımdır sıçrar; alev alır, ateşlenir; o ateş, çevresindeki çalı çırpıyı da tutuşturur; bu suretle tamamıyla yanar gider! Kaknûsla çevresindeki çalı çırpı tamamıyla yanı, kor oldu mu; biraz sonra o kor, kül haline gelir. Ateş o çalı çırpıyı kül haline getirince, külün içinde bir kaknüs yavrusu baş gösterir".[619]

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, tıpkı Platon'un 'Er efsanesi'nde olduğu gibi Hızır'da da müziğin ölüm-yeniden doğuş mitiyle desteklenmesi ve müzikal seslerin keşfinde ya da oluşumda iki âlemi de tecrübe eden kahramanların rol alması, Hızır'ın Hermetik ve Yeni Platoncu kültür semiyosferine ne derece dahil olduğunun da açık bir göstergesidir.

6.5 Ladikli Mehmet Çelebi / Zeynü'l-Elhân

XV. yüzyıl ortalarında Amasya'ya bağlı Ladik'te dünyaya gelen Ladikli Mehmet Çelebi, II. Bayezid'in huzurunda çalışmalarını sürdürmüş, Zeynü'l Elhân ve Fethiyye ismindeki nazarî eserlerini de ona ithaf etmiştir. Bunun yanında mantıkla ilgili bir eser olan 'Zübdetü'l-Beyân'ı kaleme alan Ladikli, XV. yüzyılın sonlarında

[619] Ferüdüddin Attâr, *Mantık Al-Tayr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 176-77.

hayatını kaybetmiştir.[620] Zeynü'l Elhân (ZyE) adlı eser Pekşen[621] ve Kalender[622] tarafından tez çalışmasına konu edilmiş olup, bu çalışmada sözü edilen tezlerde değerlendirilmiş olan nüshalardan hareket edilmiştir.

ZyE'ye Riyâzî ilmin tanımıyla başlayan Ladikli Mehmet Çelebi, bu ilmin; ilm-i hey'et (astronomi), ilm-i hendese (geometri), ilm-i hesab (aritmetik) ve ilm-i mûsikî'den oluştuğunu belirterek bir anlamda 'quadrivium' ile mûsikî ilmi arasında bir ilişki kurmaktadır.[623] Kudemâ yani eski bilginlere göre âvâzenin altı olduğunu ancak Müteahhirin yani sonraki bilginlerin avâzeleri feleklere nisbet etmelerinden dolayı bir ilave daha yapmalarıyla âvâzenin feleklerle eşit sayıda yani yedi olarak değiştirdiklerini anlatan Ladikli, nefsini terbiyeye çekmiş bazı alimlerin nağmelerin tabiatı ile burçların, kevâkibin (gezegenler) ve unsurların tabiatları arasında ilâhi bir ilişki olduğuna kanaat getirdiklerini belirterek makam, avâze ve şubelerin karşılığı olan burçları, felekleri ve unsurların açıklamasına geçmiştir.[624]

Ladikli, insanın mizacına, etnisitesine ve coğrafî aidiyetine göre hangi makamın hoşuna gideceğini açıklamaktadır; böylece Yeni Platonculuğun etkisinde yazılmış kadim teorilerde olduğu gibi nazarî yapının içerisine ontolojik-klasik estetik anlayışını dahil etmiştir.[625]

---

[620] Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2003), 18-22.
[621] Ahmet Pekşen, "Zeynü'l-Elhân İsimli Eserin Metin ve Sözlük Çalışması" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).
[622] Ruhi Kalender, "XV. Yüzyılda Musiki Kuramı ve Zeynü'l-Elhân Fi'ilmi't-Te'lif ve'l-Evzân" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1982).
[623] Pekşen, "Zeynü'l-Elhân İsimli Eserin Metin ve Sözlük Çalışması", 17.
[624] Kalender, "XV. Yüzyılda Musiki Kuramı ve Zeynü'l-Elhân Fi'ilmi't-Te'lif ve'l-Evzân", 142.
[625] Benzer kullanımlarla birlikte adeta kanonikleşen anlatımlar ve mizaç teorisi hakkında detaylı bilgi için bkn; Erol Işıldak, "IX. – XIX. Yüzyıl Edvârlarında Müzik – Sağlık Konusuna İlişkin Bir Literatür Analizi" (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2022).

Tablo 6-5 ZyE'de makamların insan tabiatına etkileri ve on iki makamın tesir zamanları[626]

Ilımlı Kişilere	**Yumuşaklık-Ferahlık-Lezzet Etkisi** **Rast, Irâk, Isfahan** **Nevrûz, Gerdaniye, Pençgâh, Zavîl**
Türk-Habeş-Zenc Ülkeleri Halkına ve Dağ sakinlerine	**Kuvvet-Cesaret Etkisi** **Uşşak, Nevâ, Bûselik** **Mahûr, Nihâvend**
Zayıf-Kuvvetsiz-Güçsüz kişilere	**Hüzün Etkisi** **Zirefkend, Büzürg, Zengûle, Rehâvî, Hüseynî, Hicâz** **Geveşt, Şehnâz, Hisâr, Hümâyûn, Müberkâ, Bestenigâr**
Rehâvî: ağlamayı şiddetlendirir Kûçek: üzüntüyü şiddetlendirir Büzürg: kokuyu şiddetlendirir Isfahan: cömertliği şiddetlendirir Irâk: lezzeti şiddetlendirir	Uşşâk: gülmeyi şiddetlendirir Zengûle: uykuyu şiddetlendirir Nevâ: cesareti şiddetlendirir Bûselik: kuvveti şiddetlendirir Hüseynî: anlaşmayı şiddetlendirir Hicâz: alçak gönüllülüğü şiddetlendirir
1- Şafaktan önce: Rehâvî 2- Şafakta: Hüseynî 3- Küçük kuşlukta: Rast 4- Büyük kuşlukta: Bûselik 5- Günün ortasında: Zengûle 6- Öğle vaktinde: Uşşâk	7- İki namaz arasında (Öğle-İkindi): Hicâz 8- İkindide: Irâk 9- Güneş batışında: Isfahân 10- Güneş battıktan sonra: Nevâ 11- Yatsı namazından sonra: Büzürg 12- Uyku vaktinde: Kûçek

ZyE'de bir diğer önemli husus, Ladikli tarafından Süleyman Peygamber'in şakirdlerinden olarak addedilen Pythagoras'ın demirci efsanesinden doğmaktadır. Ladiklinin hikayeleştirerek oluşturduğu anlatıya göre Pythagoras'ın üç gece üst üste rüyasında gördüğü bir bilge, kendisine deniz kıyısına giderek mûsikî ilmini keşfetmesini söyler. Bunun üzerine üç gün boyunca deniz kıyısına giden ancak kimseyi bulamayan Pythagoras, demirci dükkanındaki bir demircinin ahenkle demir dövdüğünü görmüştür. Bu ahenkli sesler karşısında derin bir tefekküre dalan Pythagoras, daha sonra ses fenomeninin matematiksel oranlarla nasıl açıklanabileceği sorusuna yönelir; böylece büyük keşfi tamamlanmış olur. Hikayeleştirilerek anlatılan bu anlatının merkezinde harmonia'nın bir demirci dükkanında keşfedilmesi yatmaktadır, oysa ki burada demir ve demirci söylemi öylesine bir tercih değildir; bu tercihin arkasında mitler üzerinden aktarılmış olan derin bir sembolik anlam yatmaktadır. İlk olarak demir göksel bir metal olarak kabul görmektedir, göksel metal

[626] Kalender, "XV. Yüzyılda Musiki Kuramı ve Zeynü'l-Elhân Fi'ilmi't-Te'lif ve'l-Evzân", 117,118.

de yere yabancıdır yani aşkındır, yukarıdan gelmektedir; bu yönüyle göksel kutsallığa aittiler.[627] Bununla birlikte demirci aletleri de kutsal alana aittir. Demircilik, Davud Peygamberin bir armağanı olarak görülmesinin yanında kadim dönemlerden beri demircilik sanatının okült bilimler, şarkı, dans ve şiir sanatı arasında süregelen sıkı bir ilişki bulunmaktadır.[628] Yukarı ve aşağı âlem arasındaki ilişkinin vurgulandığı durumlarda başvurulan bu sembolik yapının, ZyE'de de Ladikli tarafından benzer bir amaçla kullanıldığı açıkça görülmektedir. Öyle ki Pythagoras'ın demirci efsanesi anlatan Ladikli anlatımına şöyle devam eder; O (Pythagoras), bu ilmin kaidelerini telif etti. Ondan sonra riyâzî ilimlerde öyle bir mertebeye ulaştı ki, feleklerin hareketinden doğan sevgili nağmeleri işitirim derdi. Daha sonra gelen bilginler yeni keşfettikleri şeyleri de eklediler ve bilmek gerekir ki onların bu ilimde eser yazmalarının maksadı canları, ruhlar âlemine alışkın kılmalarıydı. Çünkü insana güzel nağmeler dinletmekten ferahlık doğar, yüksek nefsleri ve yüksek âlemi hatırlar. Böylelikle insan kendi kalbini harekete geçirir ve raks ettirir ancak bedenindeki ağırlıklardan dolayı yükselemez; arzular bu yolla galip gelir ki bedenden ayrılır.[629] Ladikli'nin anlatısında da çok açık bir şekilde dikkat çektiği gibi duyusal âleme düşen, uyanması ve arınması gereken ruh, imge üzerinden ideye ulaşmayı hedefler; deyim yerindeyse 'hakikât' ve 'fenomen' arasında kalan Ruh, ancak bu irfanî tefekkürle mistik serüvenini gerçekleştirebilecek, Bir olabilecektir. İşte bu olgu ve arzuların sonucunda oluşan devinim, aynı zamanda Yeni Platonculuk felsefesinin temel doktrinini oluşturmaktadır.

6.6 Kadızâde Tirevî / Risâle-i Mûsikî

Kadızâde Tirevî ile ilgili bilgilerin büyük bir bölümü Taşköprülüzâde'ye dayanmaktadır. Buna göre XV. yüzyılda yaşamış olan Tirevî, Fatih döneminde kurulan Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapmış, daha sonra II. Bayezid döneminde de kadılık yaparak aktif bir rol almıştır.[630] Riyazi ilimlerde çalışmaları olan Tirevî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı ve bu niteliğiyle ilk nazarî eserlerden biri olan *Risâle-i Mûsikî*'si, Uygun tarafından hazırlanan Yüksek Lisans tezine konu edilmiş,

[627] Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 29-30.
[628] Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 106.
[629] Kalender, "XV. Yüzyılda Musiki Kuramı ve Zeynü'l-Elhân Fi'ilmi't-Te'lif ve'l-Evzân", 157.
[630] Nuri Uygun, "Kadızâde Tirevî ve Mûsikî Risalesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 15.

beş farklı nüsha karşılaştırılarak Latin harfleriyle transkribe edilmiştir. Çalışmada, *Risâle-i Mûsikî* üzerinde yapılan tüm incelemelerde sözü edilen tez çalışmasındaki beş nüsha esas alınmıştır.

Kadızâde Tirevî eserin başlangıcında, edvâr sahibi Şeyh-i Mûsikâr'ın feleklerin ve meleklerin hüzünlü sesine ve ağlamalarına şahitlik etmesi, tıpkı bir vahiy sesi olarak nitelendirilen bu sesleri can kulağıyla dinleyerek o sadâ sayesinde şaşkınlıkla kendinden geçmesini konu edinmiştir.[631] Feleklerin dönüş hareketinden oluşan, başka âlemlere ait olan bu sesleri, -her günü farklı olmak üzere- on iki gün boyunca işitmesiyle, bu on iki sadâ hatrına on iki burçla ilişkilendirerek makam adı verildiğini, iki makamın biraraya getirilmesiyle oluşan yedi âvâzenin yedi gezegenle ilişkilendirildiğini, böylece tüm bunlardan dört yapı daha oluşturularak dört şûbe dendiğini ve onun da dört unsurla ilişkilendirildiğini, son olarak yirmi dört terkibin yirmi dört saatle bağdaştırıldığını açıklar.[632] Yeni Platonculuğun yansıdığı bu metinlerde, makam-âvâze-şûbe ve terkip yapıları âlemlerin ahengi düşüncesine dayandırılarak adeta kanonik bir görünüm sergilemektedir.

[631] Uygun, "Kadızâde Tirevî ve Mûsikî Risalesi", 24.
[632] Uygun, "Kadızâde Tirevî ve Mûsikî Risalesi", 25-27.

Tablo 6-6 KzT'de makami âvâze, şûbe ve terkiblerin açıklanması

On İki Makam	*Yedi Âvâze*	*Dört Şûbe*	*Kırk Sekiz Terkip*[633]			
Rast	Geveşt	Yegâh	Pençgâh	Zirkeşîde	Muhâlifek	Gülizâr
Irâk	Nevrûz	Dügâh	Aşîrân	Zemzeme	Gerdâniye bûselik	Râhatulervâh
Isfahan	Selmek	Segâh	Mâhûr	Hümâyûn	Nevâ-i Uşşâk	Zirkeşhâverân
Kûçek	Şehnâz	Çargâh	Sazkâr	Muhayyer	Zâvilî	Ruy-i Irâk
Uşşâk	Hisâr		Türkî Hicâz	Sünbüle	Nişâbûrek	Beste Isfahân
Büzürg	Gerdâniye		Karciğâr	Sipihr	Bahr-i nâzik	Müsteâr
Zengûle	Mâye		Nevâ-i aşîrân	Rekb	Vech-i hüseynî	Evc
Rehâvî			Beste hisâr	Uzzâl	Nevâ-i acem	Müberkâ
Hüseynî			Acem	Nihâvend-i kebîr	Hicâz-ı muhâlif	Bestenigâr
Hicâz			Acem aşîrân	Nihâvend-i sagîr	Isfahânek	-
Bûselik			Nevrûz u Acem	Nihâvend-i rûmî	Çargâh-ı Acem	-
Nevâ			Nigâr	Nühüft	Hûzi	-

KzT'de, 'yukarısı' ile 'aşağısının' sürekli bir ilişki içinde olduğuna dayanan bir anlamda makrokozmos-mikrokozmos ilişkisini ön plana çıkaran, kozmik sempatiyle bezenmiş ve Orta çağ'a özgü bir Yeni Platoncu estetik anlayışına da şahitlik etmekteyiz. Buna göre makâmatla ezan okumayı peydâ eden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi âlimler, Mısır'da bu uygulamanın yasaklanması üzerine Halife'yle görüşmek üzere Mısır'a giderler. Mûsikînin kutsal ve ruhânî bir ilim olduğunu kanıtlamak üzere bir deve getirirler ve onu üç gün aç susuz bırakırlar. Daha sonra meydanda insanların huzuruna çıkarlar ve devenin önüne yem ve su koyarlar. Üç gün aç susuz kalmış olan deve büyük bir iştahla suya doğru yönelir; tam bu esnada Fârâbî, rehâvî ve zengûle makamında seyir yapar ve bunu işiten deve yemek ve sudan ilgisini keserek tüm dikkatle nağmelerin geldiği yöne doğru bakar; Fârâbî seyri kestiğinde deve tekrar suya yönelir. Bu olay Halife'nin önünde üç kere tekrarlanır ve sonucunda Halife ve yanındaki âlimler mûsikînin şerif bir ilim olduğu konusunda iknâ olurlar ve böylece makam nağmeleriyle ezan okunmasının makbul görüldüğünün bilgisi verilmiştir. Mûsikî ilminin epistemolojik olarak meşruiyet kazandığının betimlendiği bu anlatıda dikkat çekici bir başka nokta daha bulunmaktadır; o da anlatıda seçilen 'deve'nin

[633] Yirmi dört saate karşılık gelen yirmi dört terkibin, önceki bilginler tarafından kırk sekize çıkarıldığını ifade eden Kadızâde Tirevî, farklı risâlelerde bu sayının değişkenlik göstermesine vurgu yaparak, 'terkibatta nihayet yoktur' demiştir. Bunun üzerine terkiplerin açıklanmasında kendinden evvel olan âlimlere bağlı kalacağını belirterek tabloda yer alan terkipleri zikretmiştir. bkn. Uygun, "Kadızâde Tirevî ve Mûsikî Risalesi", 31.

sembolik düşüncedeki ihtivâ ettiği anlamdan ileri gelmektedir. Çoruhlu'nun verdiği bilgilere göre deve, Türk mitolojisinde gök unsuruna tekâbül eden hayvanlardandır[634] ve Yahudi mistisizminin -Kabala- temel kaynaklarından biri olan Zohar'da, bir kanatlı devenin ilk insan çiftinin cennetten kovulmasına ya da düşmesine sebep olan hayvan olarak addedilmektedir. Avesta'da gökyüzündeki bir Tanrı'nın deve kılığında Ahura Mazda'nın yanına gelmesi, İran ve Hint ezoterik metinlerinde devenin Tanrının bir sembolü olarak aktarılmasına sebep olmuş, böylece deve gökyüzüyle ilişki halinde olan bir sembol olarak kullanılmıştır.[635] Daha önceki bölümlerden de hatırlanacağı üzere müziğin insan -ya da canlılar- üzerindeki etkisi konusu esasında âlemlerin birbiri arasında ilişki içerisinde olduğu, böylece ezelde duyulan nağmelerin hatırlanmasıyla bir duygu durumunun oluştuğu fikrine dayanmaktadır. Hint, İran ve Türk kaynaklarında, Tanrı'nın ya da gezegenin bir sembolü konumunda olan ya da başka bir açıdan bakıldığında yukarı âleme ait bir unsur olan 'deve'nin, mûsikî ilminin meşrulaştırıldığı bir anlatıda rol alması, Yeni Platonculuğun yansıdığı metinlerdeki anlam ağının anlaşılması açısından dikkat çekici bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

6.7 Seydî / el-Matlâ

Hakkında kesin bilgilere ulaşılamayan Seydî'nin *el-Matlâ* adlı eseri ezoterik geleneğe özgü bir soruyla başlar; bu ilimde kalem parmak, saz yazı, kulak kağıttır, çözülmesi güç ince anlamlara sahiptir. Akıl bu yazıyı okuyup idrâk eder; hayallerini, düşlerini -bir anlamda ezelini- zihninde canlandırır. Peki bunu yazdıran kimdir, bu sesi oluşturan, ona dil verip söylettiren, aşk ile dağlattıran kimdir?[636] Seydî hikâyeleştirerek yaptığı anlatımına Ömmer bin Bahr Câhız adında riyâzî ilimlere tam manâsıyla hâkim bir bilgeden bahsederek devam eder ve makamların sadâsının kaynağını ve feleklerle yıldızların dönüşünün nedenini bu âlimin bildiğini ifade

---

[634] Yaşar Çoruhlu, *Türk Sanatı'nda Hayvan Sembolizmi* (Konya: Kömen Yayınları, 2014), 217.
[635] Mustafa Kılıç, "Klasik Türk Şiirinde Şütür-i Çarh ile Avesta'ya Yolculuk", *Akademil Dil ve Edebiyat Dergisi*, Tebdiz Özel Sayısı, 2, sy 4 (2018): 173,174.
[636] "Kalem bû ilme barmak sâz hatdur
Kulak kırtâsdur ukde nukatdur
Okur akıl iş bu hattî derk eyler
Hayâlatın zihinde berk eyler
Okudan kim bunı yâ yazduran kim
Buna sözile savtî düzdüren kim" bkn. Mithat Arısoy, "Seydî'nin el-Matlâ Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), 9.

ederek, makamâtın feleklerin âvâzesinden meydana geldiğini, feleklerin ve yıldızların dönüşünün ise ahengin bir gerekliliği olduğu bilgisini verir.

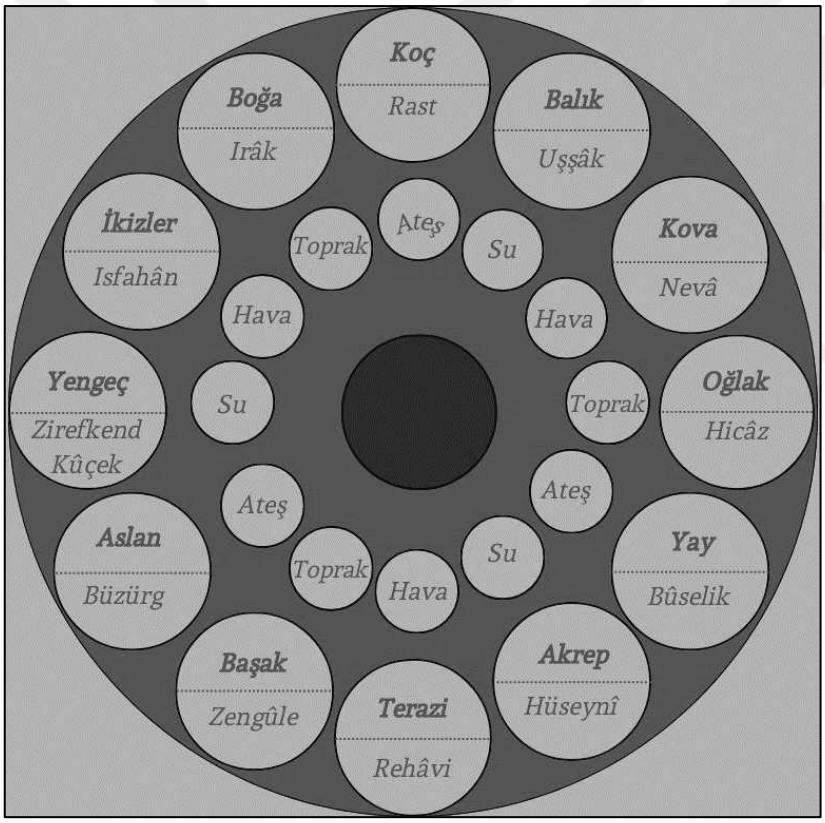
Mûsikînin gizli bilginin bir unsuru olarak görülmesi Seydî'de de rastladığımız sembolik anlam formlarından biridir; öyle ki hermetik gelenekte, 'sır kültürü' ve buna bağlı semboller önemli temsillerden biridir. Buna göre Seydî, bu ilimde mâhir olmak gerektiğini ilk sıraya koymaktadır; böylece sırra erişebilmenin ilk şartı bir anlamda bu ilme hâkim olmaktan geçmektedir. Devamında saz ehlinin uzaktaki sırları işittiğini, böylelikle makamların -maden analojisini de kullanarak- saklı halden çıkarıldığını belirtir. Onların her perdeyi tam manâsıyla bildiğini, adeta aşk denizinin içinde inciyi bulup çıkarttıklarını ifade eder. Saz sesinden haz duymayanların ise bu gizli sırları işitemeyeceğini açıklayan Seydî'nın kullandığı sembolik dil, önemli bir detayı barındırmaktadır; öyle ki bâtınî geleneğe bağlı âlimlerin başlıca vasıflarından biri 'sır kültürü'dür, buna bağlı rumuzlar ve sembollerin de bu kültürde belirleyici bir rol sahibi olduğunu hatırlamak gerekir.[637] Bir önceki alıntıda da görüleceği gibi mûsikî ilminin içerisinde barınan sırlı bilgileri alemlerin ahengi üzerinden yorumlayan Seydî, eserinin sonunda satır arasında kullandığı 'bu gizli sırlardandır, bu düzeni ifşâ etmemek üstadların vasiyetidir' ifadeleriyle ait olduğu geleneğe bağlılığını açık bir şekilde göstermektedir.

Eserinin nesir bölümünde mûsikî ilminin oluşumu -Fârâbî'den rivayetle- Yeni Platoncu bir klasik kavrayışla açıklanmaktadır; buna göre Tanrı felekleri yarattı ve onlara dönmelerini emretti, onların hareketinden âvâzeler hâsıl oldu. Nağme olarak adlandırdıkları bu seslerin ruhsal âleme ait olduğunu ve mûsikînin aslının bu ruhânî nağmelerden meydana geldiğini belirterek; Safiyüddin'in, hâkim olduğu ilimler ve elde ettiği bilgiler sayesinde feleklerin bu nağmelerini işittiğini, bunun üzerine on iki burcun âvâzelerinden on iki makamı, yedi gezegenin âvâzesinden yedi âvâzeyi, dokuz felekten dokuz türlü darbı meydana getirdiğini ifade etmektedir. Safiyüddin'den bahsetmeye devam eden Seydî, onun dikkatli bir idrâkle gözlemlediğinde tıpkı insanın dört unsurdan oluştuğu gibi makamların aslının da dört türlü olduğunu gördüğünü ve

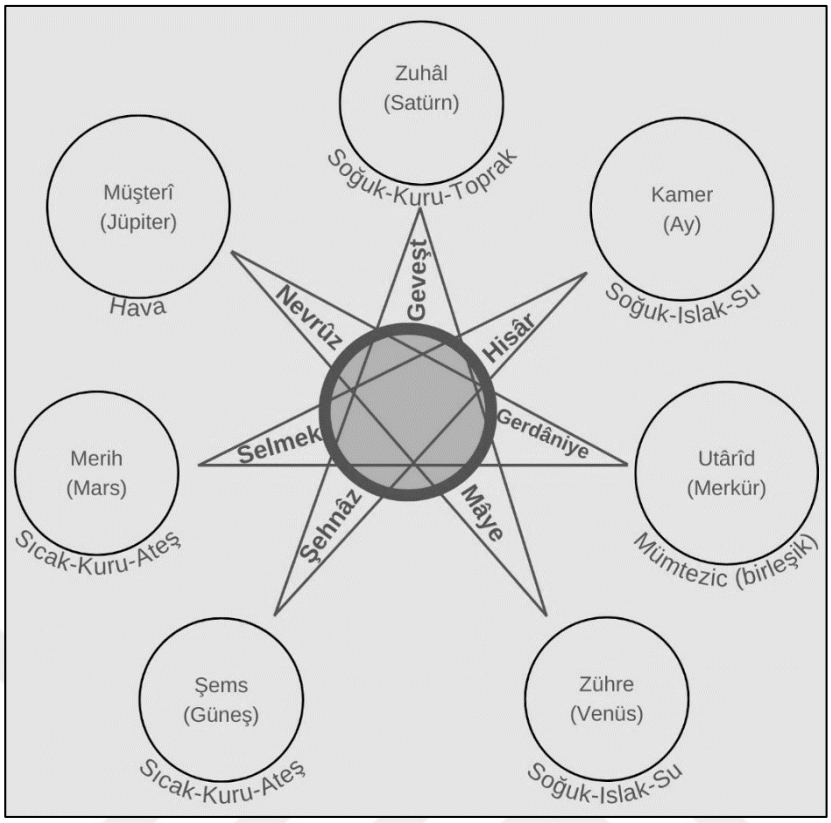
[637] Öztürk, "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu 'Kürelerin Uyumu/Musikisi' Anlayışının Temsili", 16.

bu âvâzelerin canlar tarafından ruhlar âleminde işitilmiş olduğunu açıkladıktan sonra bu söylemlerini kanonikleşmiş 'deve hikayesiyle' desteklemektedir.

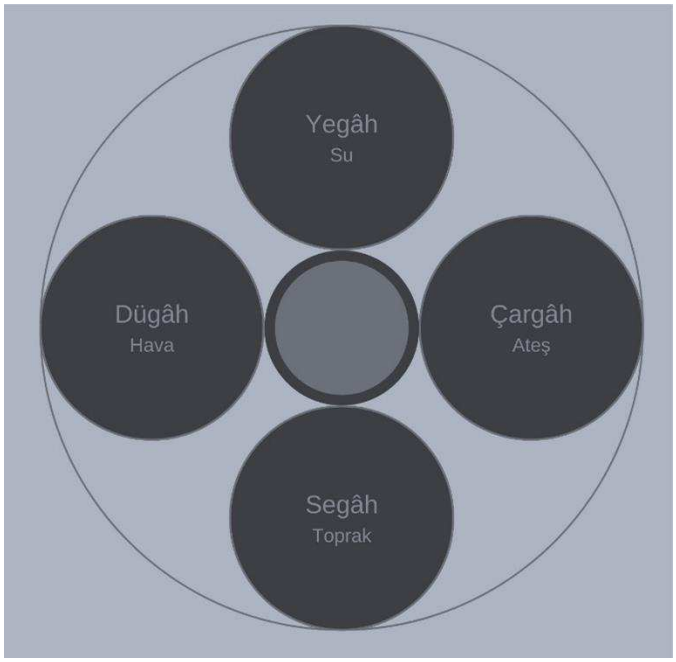
Daha önce ifade edildiği üzere Proklos ve Boethius'ta da karşılaştığımız müziğin astronomi, astroloji, felsefe, tıp ve matematik disiplinleriyle ya da kısaca Hermetik bilgilerle olan ilişkilerinden de faydalanılması fikri, *el-Matlâ*'da da net bir şekilde kendini göstermektedir; Seydî'ye göre eğer ki bu ilim, hikmet (felsefe), hey'et (astronomi), nücumla (astroloji), tıp ve matematik ilimlerinden çıkarılmış olmasaydı, on iki makam on iki burçla, yedi âvâze yedi yıldızla, dört şûbe dört unsurla ve terkipler yirmi dört saatle ilişkilendirilemez, gizli bilgileri gösteren olarak addedilen bu ilim tam olarak anlaşılamazdı.



Şekil 6-4 Seydî'nin el-Matlâ adlı eserinde makam-burç-unsur ilişkisi



Şekil 6-5 Seydî'nin el-Matlâ adlı eserinde gezegen-âvâze-unsur ilişkisi



Şekil 6-6 Seydî'nin el-Matlâ adlı eserinde dört şûbe-dört unsur ilişkisi

6.8 Yazarı Belli Değil / Ruhperver

Yazarı hakkında bir bilgiye sahip olmadığımız Ruhperver adlı eser feleklerin dönüşüne bir gönderme yaparak başlamaktadır. Kitabın bir adının da edvâr olmasından yola çıkılarak feleklerin dönüş ve dizilişinden burçlar kuşağının oluştuğu, bu anlamda on iki burca karşılık on iki makam bulunduğu ifade edilmektedir.[638] Dört unsurun dört şubeye karşılık geldiği bildirildikten sonra altı avâzenin bir başka görüşe göre yedi yıldıza nisbet olabilmesi için yediye çıkarıldığı bilgisiyle, bu bilginlerin sayısal sembolizme ne derece bağlı oldukları da gözler önüne serilmektedir. Dört asıl şubeden yirmi dört şûbe meydana geldiği ve bu şûbelerin gece ile gündüzün yirmi dört saatine karşılık geldiği belirtilmektedir.[639] Kanonikleşen makam-avâze-şûbe ve burç-gezegen-unsur-saat ilişkilendirmelerinden sonra Yeni Platoncu sudûr anlayışını akıllara getiren çok önemli bir anlatı karşımıza çıkmaktadır; bu anlatıya göre mûsikî ilmi sekiz harf üzerine kurulmuş, Adem'in kalbine dokunan bu sekiz harf Adem'in sesinden âlemlere yayılmış ve âlemlerin âhengini oluşturmuştur. Söz konusu rivayet Cevher tarafından şu şekilde Türkçe'ye çevrilmiştir:

> "Allâh, Âdem Peygamber'i kendi güzelliğinden meydana getirmek istemiş. Bedenini uygun bir şekilde oluşturduktan sonra, ruhuna emretmiş. Âdem Peygamber'in ruhunu kalp katına getirmişler. Melekler de meleklerin ruhuna 'Bu devran nedir' diye sormuşlar. Onlar; 'Sen cânsın bu tendir' demişler. Bu dört harfi duyduğu zaman diğerleri de 'n, r, d, e' diye cevap vermişler. Bu sekiz harf (n, r, d, e, k, h, a, y) Âdem'in kalbine dokunmuş ve daha sonra bir aksırma isteği duymuş, 'Allah'ım sana şükürler olsun' demiş. Bu sözler gökyüzüne ulaşmış ve o günden beri kararsız bir şekilde gece ve gündüz, yirmi dört saat, yedi yıldız ile on iki burcu döndürür olmuş."[640]

Seslerin meydana gelişinde tıpkı Hızır bin Abdullah'ta karşılaştığımız dikkat çekici bir anlatım bulunmaktadır; bu anlatım 'Kaknûs Kuşu' hikayesidir. Kendi küllerinden yeniden doğan bu kuşun burnunda bir yılın günlerine denk delik bulunurmuş ve ölümüne yakın bu deliklerden çıkan nağmelerden terkîblerin oluştuğuna inanılırmış.[641] Ruhperver'de 'kaknûs kuşu' sembolü üzerinden gerçekleştirilen bu anlatım, çalışmanın Hızır bin Abdullah bölümünde detaylıca

---

[638] Suraya Agayeva ve Recep Uslu, *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı* (Ankara: Ürün Yayınları, 2008), 81.
[639] M. Hakan Cevher, *Rûh-perver* (İzmir: Sade Matbaacılık, 2004), 8.
[640] Cevher, *Rûh-perver*, 7,8.
[641] Agayeva ve Uslu, *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı*, 82.

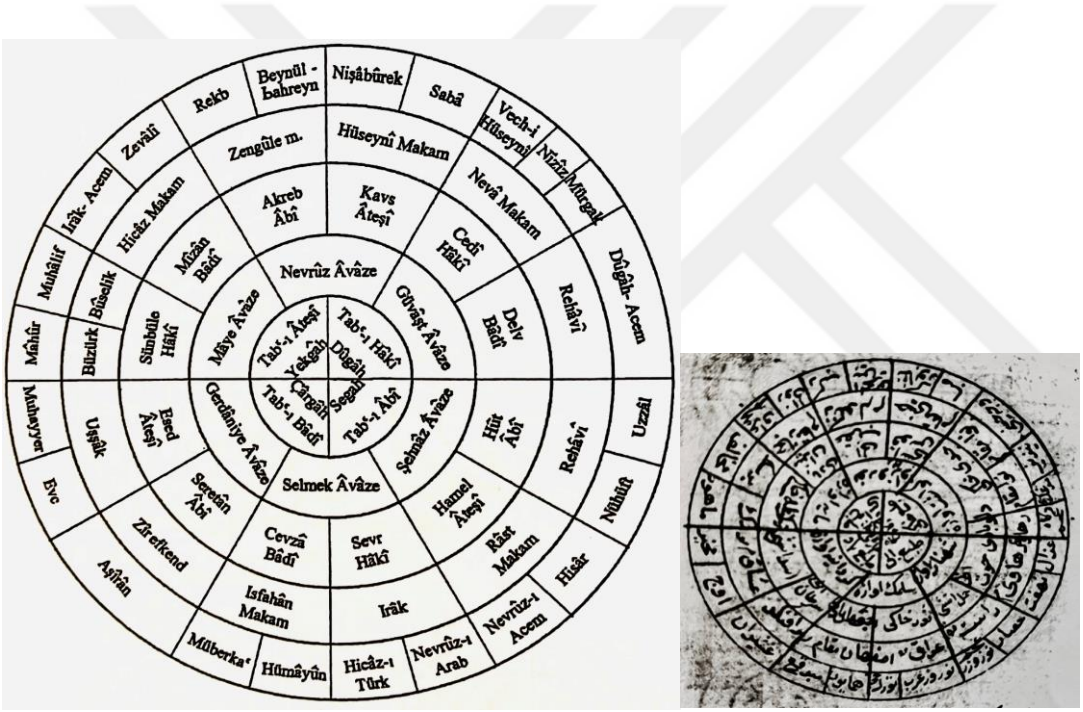
açıklanan Feridüddin Attâr'ın *Mantık Al-Tayr* adlı eserindeki kaknûs kuşu hikayesinden net bir şekilde anlaşılacağı üzere; ölüm, tekrar dirilme ve müziğin iç içe geçtiği öğelerle birlikte esasında -tıpkı Er Efsanesinde olduğu gibi- oldukça kadim bir anlayışın yansımasıdır.

Ruhperver'de dikkat çekilen bir diğer konu mûsikî ilminin epistemolojik konumu üzerinedir. Mûsikî ilminin pek çok ilimden yararlanılarak oluşturulduğu, bu ilimlerin hikmet (felsefe), heyet (astronomi), nücûm (astroloji) ve tıb ilmi olduğu belirtilmiştir. Müslüman bir kimsenin öncelikle din ilmine hâkim olması gerektiği ondan sonra çalışarak başka bir ilmi öğrenerek onunla nefsini, arzularını bilmesi gerektiği ve böylelikle nefsini bildikçe rabbini de bileceği ifade edilmektedir.[642] Devamında on iki burca karşılık on iki makamın bulunduğunu ifade ederek bu makamların tabiatları açıklanmıştır.

[642] Agayeva ve Uslu, *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı*, 85.

Tablo 6-7 Ruhperver'de on iki burca karşılık on iki makam ve onların tabiatları[643]

On İki Burç	*On İki Makam*	*Tabiatlar*
Hamel (Koç)	Rast	Ateş
Sevr (Boğa)	Irâk	Toprak
Cevza (İkizler)	Isfahân	Hava
Seratân (Yengeç)	Zirefkend	Su
Esed (Aslan)	Uşşâk	Ateş
Sünbüle (Başak)	Büzürk	Toprak
Mizân (Terazi)	Bûselik	Hava
Akreb (Akrep)	Hicâz	Su
Kavs (Yay)	Zengûle	Ateş
Cedy (Oğlak)	Hüseynî	Toprak
Delv (Kova)	Nevâ	Hava
Hût (Balık)	Rehâvî	Su



Şekil 6-7 Ruhperver'de makam, âvâze ve şûbelerin burç ve tabiatları[644]

Ruhperver'de dört asıl şûbe verilmiştir; dügâh, segâh, çargâh ve pençgâh'tan oluşan bu asıl şûbelerin tabiatları sırasıyla toprak, su, hava ve ateştir. Esas şûbelerin bu dördü olduğu, sonrasında yedi âvâze, on iki makam, yirmi dört şûbe ve kırk sekiz terkîb geldiği belirtilmiştir. Dört unsurun, alegorik anlatımlarla dört şubeye karşılık geldiği ve onun doğurucu ya da asıl unsur olarak görüldüğü bölümün ardından nazarî

[643] Cevher, *Rûh-perver*, 32.
[644] Agayeva ve Uslu, *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı*, 88.

kaynaklarda sıklıkla karşımıza çıkan deve hikayesi anlatılmaktadır.[645] Çalışmanın Kadızâde Tirevî bölümünde detaylandırıldığı üzere, Hint, İran ve Türk kaynaklarında, Tanrı'nın ya da gezegenin bir sembolü konumunda olan ya da başka bir açıdan bakıldığında yukarı âleme ait bir unsur olan 'deve'nin, mûsikî ilminin meşrulaştırıldığı bir anlatıda rol alması, Yeni Platonculuğun yansıdığı metinlerdeki anlam ağının anlaşılması açısından dikkat çekici bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Ruhperver'in son bölümünde ise 'yukarısı' ile 'aşağısının' sürekli bir ilişki içinde olduğuna dayanan kozmik sempatiyle bezenmiş ve Orta çağ'a özgü bir Yeni Platoncu estetik anlayışına şahitlik etmekteyiz. Buna göre hangi makamın, âvâzenin, şubenin ya da terkibin günün hangi vaktinde dinlenmesinin insanlara iyi gelip, hoşuna gideceği; insanın mizacına göre hangi nağmenin onu etkileyeceği ve etnik-coğrafî unsurlar göz önüne alındığında hangi makamın daha çok tesir edeceği gibi klasik unsurlar barındırmaktadır.[646]

Tablo 6-8 Ruhperver'de hangi vakitte hangi makamın insana güzel geleceğinin açıklanması

Sabah'tan Kuşluk vaktine (soğuk-yaş)	**Kuşluk'tan İkindi vaktine (sıcak-kuru)**
uşşâk, hüseyni, nevruz *dilkeş-hâverân, nişaburek* *hisar, rekb, rekb-i nevrûz, muhayyer* *acem, çârgâh, sipihr* *mâye, nevâ, aşîrân, nevrûz-ı Rûmi*	*ırâk, zengûle, geveşt, segâh, zâvilî* *rûy-i ırâk, hisârek, segâh-acem, müsteâr* *nihâvend, hümâyûn, ırâk-mâye, müberkâ*
İkindi'den Yatsı vaktine (sıcak-yaş)	**Yatsı'dan Sabah vaktine (soğuk-kuru)**
ısfahânek, zirkeşîde, nigâr, zemzeme *gerdâniye, vech-i hüseynî, karcığar*	*rast, büzürk, şehnâz, selmek* *nizîr, pençgâh, uzzâl, hicâz-ı muhalîf,nühüft* *bahr-i nâzik, râhatü'l-ervâh, muhâlefek,* *türk-i hicâz*
Kara Yağız-esmer (sıcak-kuru): *ırâk* **Buğday (sıcak-yaş):** *ısfahan* **Türklere:** *Uşşâk* **Habeşlilere:** *Nevrûz* **Frenklere:** *Bûselik* **Acemlere:** *Irâk*	**Sarışın (soğuk-kuru):** *rast* **Ne sarı ne kara-kumral (soğuk-yaş):** *kûçek* **Araplara:** *Hüseynî* **Alimlere:** *Rast* ***Beylere:*** *Isfahân* **Dervişlere:** *Hicâz* **Sûfilere:** *Rehâvî*

[645] Agayeva ve Uslu, *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı*, 89.
[646] Agayeva ve Uslu, *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı*, 93-94.

6.9 Nâyî Osman Dede / Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî

Medrese eğitimini tamamladıktan sonra Galata Mevlevîhânesi şeyhi Gavsi Ahmed Dede'nin hizmetine giren Nâyi Osman Dede, 1697 tarihinde Galata Mevlevîhânesi şeyhi olmuştur. Aynı zamanda baş neyzenlik de yapan Nâyî Osman Dede, *Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî* (RtM) adında nazarî bir eser kaleme almıştır.[647] Farsça olan bu eser, Erguner tarafından Yüksek Lisans tezi olarak çalışılmış, söz konusu tezde Rûşen Ferit Kam'ın Arel nüshasından istinsah ettiği nüsha kullanılmıştır.[648] Yeni Platoncu sembolik anlamlarla donatılmış *Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî*'nin yorumlandığı bu tez çalışmasında da Rûşen Ferit Kam nüshası esas alınmıştır.

İşitmenin diğer hislerden daha kıymetli olduğunu ifade eden Nâyi Osman Dede, insanların yaratılışa geldiklerinde nefret ya da lezzet duydukları seslerin işitildiği bir âlem gördüklerini belirtmektedir. Hoşa giden seslerin nereden geldiğini sorduktan sonra, kâmillerin bu hususu bildiklerini ifade etmektedir. Bunun, Hermes'in İslâm kültüründeki karşılığı olan İdris Peygamberin[649] bir hikmeti olduğunu ve bu sesleri onun tâyin ettiğini bildirir. Devamında insanların manevî bir aşamaya ulaştıklarında da yaradılıştaki bu sesleri işittiğini belirten Nâyi Osman Dede, bu aşamaya gelmiş kişilerden birinin de Pythagoras olduğunu belirterek âlemlerin ahengi düşüncesine adım atmaktadır. Tanrı'nın felekleri ve yıldızları yaratıp onları harekete geçirdiği vakit onlara tam bir dönüş emrettiği ve gece gündüz dönüşün devam ettiğini ifade eder; böylece her devrin yani dönüşün bir anlamı olduğunu, İdris ve Pythagoras gibi kişilerin her devrin özelliğini bildiklerini, hikmet gereği edvârların kaleme alındığı bilgisini verir. Daha sonrasında o ululların, incelemeler sonucunda sözü edilen seslerden makamı oluşturduklarını, şubeleri ve terkipleri bulduklarını ve benzersiz nağmelerin hâsıl olduğunu, tüm bunlarda konu nağmelere dayandığı için de bu ilme mûsikî denildiğini açıkça belirtmektedir.

---

[647] İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*, 94.
[648] Süleyman Erguner, "Kutb-ı Nâyî Osman Dede ve Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 50.
[649] Bu dönüşümün detaylı bir anlatımı için bkn; Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir DİNsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004).

Tablo 6-9 RtM'de on iki makam, yirmi dört şûbe ve kırk sekiz terkip

On İki Makam	*Yirmi Dört Şûbe*		*Kırk Sekiz Terkip*			
Rast	Rehâvî	Kûçek	Zâvil	Nevrûz-ı Acem	Nigâr	Acem
Pençgâh	Mâhûr	Şehnâz	Uşşâk	Bestenigâr	Sebz-ender-sebz	Acem Aşîrân
Nevâ	Selmek	Nişâbûr	Nevrûz-ı arab	Zâvîl	Müsteâr	Muhayyer bûselik
Çargâh	Karciğâr	Bûselik	Zirkeş-i Derzî	Zirefkend	Nevâ-yı Sünbüle	Nevâ-yı Uşşâk
Dügâh	Isfahan	Hûzî	Hümâyûn	Beste-hisâr	Sultânî-arab	Nevâ-yı Acem
Hüseynî	Nikrîz	Bayâtî	Zengûle	Sipihr	Hüseynî-kürdî	Bûselik Aşîrân
Aşîrân	Nihâvend	Sabâ	Necd-i Hüseynî	Nihâvend-i Sagîr	Türkî-hicâzî	Nevrûz-ı Rûmî
Acem	Hisâr	Sünbüle	Arabân	Nihâvend-i Rûmî	Nevâ-yı bâ-'Aşîrân	Muhâlif ırâk
Muhayyer	Mâye	Büzürg	Zemzeme	Gerdâniyye	Geveşt	Rahâtü'l-ervâh
Irâk	Evc	Arazbâr	Vech-i Hüseynî	Bahr-i Nâzik	Hüseynî Aşîrân	Çargâh-ı acem
Uzzâl	Müberkâ	Hicâz	Hâverân	Sultânî-Nevâ	Hicâz	Gül'izâr
Segâh	Hüzzâm	Nühüft	Rekb	Beste Isfahân	Muhalif	Sazkâr

6.10 Tanbûrî Küçük Artin / Mûsikî Edvârı

XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Tanbûrî Küçük Artin'in hayatı hakkında bildiklerimiz *Tavârih-i Tahmas Kulu* isimli seyahatnâmesinde aktardığı bilgilerden ibarettir.[650] Sultan I. Mahmud'un sarayında müzisyenlik faaliyetini sürdürürken, Sultan tarafından diplomatik bir görevle İran'a gönderilmiştir. Misyonu itibariyle Nadir-şah'ın sarayındaki müzisyenlerin arasına giren Artin, daha sonra Nadir-şah'ın yanında Hindistan seferine katılmış, yolculukları Babür İmparatorluğu'nun başkenti olan Delphi'ye dek uzanmıştır.[651] Altı yıla varan bu yolculuklar sırasında başta İran, Afganistan, Horasan, Orta Asya ve Hindistan olmak üzere farklı kültür ortamlarıyla tanışan Artin, edindiği tecrübelerle *Mûsikî Edvârı* (TkA) isimli teorik eserini kaleme almıştır.

Eserin henüz ilk cümlesinde şûbelerin oluşumunu, renkler ve onların birbirine karışımıyla farklı renklerin oluşması örneği üzerinden açıklayan Artin, şûbelerin de buna benzer bir prensiple meydana geldiğini, ancak 'yedi âvâze' ve 'yedi nim'in birbirine karıştırılmasıyla şûbelerin oluştuğunu ifade etmektedir. Şûbeler ile makam, unsur, burç ve tabiat arasındaki ilişkiyi açıklamasının ardından İran'ın, Turan'ın,

[650] İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*, 103.
[651] Eugenia Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002), 15.

Hint'in ve Sind'in mûsikî bilginlerinden edindiği bilgiler doğrultusunda meydana gelen bu şûbelerin seyir tariflerini vermektedir.[652]

[652] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 27.

Tablo 6-10 TkA'da Makam-Unsur-Burç-Tabiat ve Şûbe ilişkileri

Makam	***Unsur***	***Burç***	***Tabiat***	***Şûbeler***			
Rehâvî	Ateş	Sevr (Boğa)	Toprak burcu	Müberkâ -su- Mahûr -hava- Nikrîz -toprak-	Büzürg -su- Mahûrek -hava- Nihâvend - ateş-	Müberkâ-i rûmî -ateş- Rekb -hava- Sazkâr -ateş-	Hicâz-büzürg -su- Sazkâr-ı rûmî -su- Nihâvend-i rûmî -ateş-
Pençgâh	Toprak	Kavs (Yay)	Ateş burcu	Nihâvend-i sagîr -ateş-	Zirefkend-i rûmî -hava-	Zâvîl -ateş-	
Muhayyer	Su	Sünbüle (Başak)	Toprak burcu	Zirefkend -ateş- Muhayyer bûselik-hava- Sünbüe -ateş-	Hisâr -ateş- Kûçek -hava- Isfahânek -ateş-	Muharrik sabâ -toprak- Karadügâh -ateş Sipihr -ateş-	Bayzan kürdî -ateş- Dügâh-ı rûmî -ateş-
Sabâ	Ateş	Akrep	Su burcu				
Şehnâz	Hava	Hût (Balık)	Su burcu	Karcığâr -toprak- Sûzidîl -ateş- Geveşt -hava-	Hümâyûn -toprak- Şehnâz bûselîk -hava- Serenk -ateş-	Segâh-muhalifek -su- Bahr-i nâzik -ateş- Hüzzâm-ı rûmî -ateş-	Zengûle -ateş- Uzzâl -hava- Mâye -ateş-
Hicâz	Toprak	Cevza (İkizler)	Hava burcu				
Acem	Su	Cedy (Oğlak)	Toprak burcu	Arabân -ateş- Uşşâk -hava- Hüzzâm -toprak-	Nişâbûr -hava- Yegâh -ateş- Nişâbûrek -toprak-	Nihâvend-i kebîr -ateş- Beyâtî -ateş- Hûzî -hava-	Müsteâr-i rûmî -ateş- Nevrûz-i acem -ateş- Nihâvendimek -ateş-
Isfahân	Ateş	Esed (Aslan)	Ateş burcu	Acem kürdî -ateş-	Acem aşîrân -su-	Müsteâr -ateş-	
Tahîr	Toprak	Seratân (Yengeç)	Su burcu	Sûzinâk -ateş- Vecd-i hüseynî -ateş- deşt-i erjen -hava-	Horasan -toprak- Hisâr bûselîk -hava- Sûrî -ateş-	Aşîrân bûselik -hava- Şûrî -su- Aşîrânek -ateş-	Aşîrân kürdî -su- hüseynî kürdî -ateş-
Bûselîk	Hava	Delv (Kova)	Hava burcu				
Gerdaniye	Hava	Mizân (Terazi)	Hava burcu	Rûy-i ırâk -ateş- Muhâlif ırâk -ateş- Dilkeş -hava-	Eviç horasan -toprak- Eviç arak -hava- Necd-i Horasânî -toprak-	Horasânek -su- Eviç bûselîk -hava- Râhâtü'l ervâh -toprak-	Gerdaniye kürdî -ateş- Gerdaniye bûselîk -hava- Arazbâr -ateş-
Bestenigâr	Hava	Hamel (Koç)	Ateş burcu	Dilkeşhâverân -su-	Muhalifek arak -ateş-	Râhâtü'l ervâh necd -ateş-	

Daha sonra ilm-i mûsikînin nereden alındığı sorusunu sorar: "Üstadlarımıza sual ettik ki bu ilm-i mûsikî nereden alınmış? El cevab, Allahu azimüşşan dünyayı yaratacak zamanı evvel felekleri de yarattı ve dönmek buyurdu. O dönmenin arasında avaz peyda oldu, o avazdandır! Yedi âgâze oldur ki rast, dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseynî, evc. Yedi âgâze bunlardır ne altı olur, ne sekiz olur".[653] Kürelerin müziği/âlemlerin ahengi fikri üzerinden yanıtlanan bu soru, aynı zamanda kadîm bir yönelim olan Nikomakhos'un ses-gezegen ilişkilendirmesini de içinde barındırmaktadır. Antik dönemde kâinat ile Hermes, Apollo veya Orpheus'un liri arasında benzerlikler kurulması, sıklıkla başvurulan bir alegoridir. Kurulan bu ilişki Yunan düşüncesinde Orfizm ve Pythagoras üzerinden yayılmışsa da esas önemli örneği Babildir; tel isimlerinin gökyüzündeki tanrıçalarla ilişkilendirilmesi dikkate alındığında astronomik kavramlar üzerinden bir anlamlandırma çabası göze çarpmaktadır.[654]

Tablo 6-11 Nikomakhos ve Tanbûrî Küçük Artin'de ses (perde)-gezegen eşleştirmesi.

Nikomakhos	*Yedi Gezegen*	*Tanbûrî Küçük Artin*
nete	Ay-Kamer	rast
paranete	Aphrodite (Venüs) Zühre	segâh
paramese	Hermes (Merkür) Utarid	dügâh
mese	Güneş-Şems	çargâh
hypermese/likhanos	Ares (Mars) Merîh	nevâ
parhypate	Zeus (Jüpiter) Müşterî	hüseynî
hypate	Kronos (Satürn) Zuhâl	evc

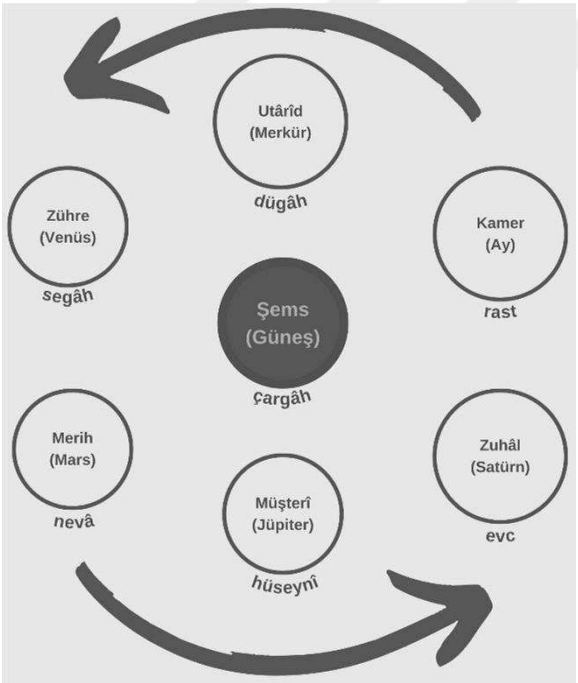
Kozmik dizi prensibine dayanan bu perde-gezegen ilişkilendirmesinin ardından Artin, bu seslerin oluşumu ve uyumlu bir şekilde sıralanması hakkında oldukça özgün bir anlatıda bulunur. Buna göre, mûsikî ilmini yedi hükemâ ortaya çıkartmıştır; bu bilgeler ise sırasıyla Zat, Fat, Cem, Em, Fen, Er, Ser'dir ve her biri kendinden öncekinin öğrencisi konumundadır. İlm-i ledüni yani ilâhî sırlara ait ilim ile bâtın ilmini bilen Zat, arkasından gelen öğrencileri o kadar terbiye etmiştir ki yedisi de tek fikir, tek vücûd, tek kişi olmuşlardır:

> "Bu yedi şahıs bir yere geldikleri zaman, ayna gibi birbirinin kalbini seyir ederler idi bunlar göya yedi aynada. Bu şahsın birisi dışarıdan kalbine bir şey aks ettiği gibi hepsinin kalbinden aks ederdi ve biri birine bakışırlar idi ki kimin kalbinden

[653] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 79.
[654] Tornese, "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic", 95.

> geçti deye öyle mirat-i kalb peyda ettiler … Onun gibi bunların derûnları feleklerin ve burçların şeklini aks etmişler kendilerine. Bunların da şekili feleklere ve burçlara aks etmiş ve nice ki pertavsız ola yahud dürbün uzağı yakın eder. Ol mertebe rûhanî olmuşlar ki fikirlerinden cüda olur imiş. Bu kadar hal sahibi olmuşlar ki bu hal ile her biri birer feleğe tayin olmuşlar. Tayin olduğu feleğe herkes kendini ceza etmiş ve âgâzelerini de hıfzına almışlar".[655]

Artin'in aktardığı bilgilere göre Şems'in [güneş] âgâzesi çargâh'dır, Zat onu hıfzına almıştır; Zühre'nin [Venüs] âgâzesi segâh'dır, Fat onu hıfzına almıştır; Utarid ki [Merkür] dügâh âgâze eder, Cem hıfzına almıştır; Kamer'in [Ay] âgâzesi rast'tır, Em hıfzına almıştır; Merîh ki [Mars] nevâ âgâze eder, Fen onu hıfzına almıştır; Müşterî'nin [Jüpiter] âgâzesi hüseynî'dir, Er hıfzına almıştır; Zuhâl ki [Satürn] evc âgâze eder, Ser onu hıfzına almıştır. Sonra bu yedi bilge bir araya gelmiş ve hafızalarına aldıkları sesleri birden âgâze etmiş, ancak Zat'a göre ortaya karmakarışık ve uyumsuz bir ses çıkmıştır. Uygun sıralamayı bulana kadar denemişler ve ne zaman ki felekiyattaki gibi dizilime girdiklerinde doğru sıralamanın ortaya çıktığını görmüşlerdir.[656]



Şekil 6-8 TkA'da felekiyyâta göre 'perde-gezegen'in sıralanış prensibi

Artin'in anlatımına göre, perdelerin diziliminden sonra ahengi de yakalayan yedi bilge tabipliğe girişmiş, hastalara ve illet sahibi olanlara, o kişi hangi yıldızların

[655] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 80,81.
[656] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 83.

hükmündeyse ona göre ilaç verip, ona ait âgâzeyi kullanmışlardır.[657] Müziğin insan üzerindeki etkisinin vurgulandığı bu bölümün ardından Artin, yedi bilgenin birbirinden ayrılıp farklı vilâyetlere dağıldıklarını ve burada makamları terkîp ettiklerini açıklamıştır.

Daha sonra bu yedi bilgenin de öğrencileri olduğunu, isimleri Beha, Enis, İlyas, Feridun, Esedî, Hut olan bu bilginlerin de mûsikî ilminin gelişmesinde ve bilhassa çalgıların icâdı noktasında katkılarının bulduğunu zikretmiştir; Esedî, kanun isimli bir vilayetin resminden hareketle kanunu icâd ederken, Feridun dala konmuş bir kuştan hareketle çenk çalgısını icâd etmiştir.[658] Devamında bu bilgelerin de öğrencilerinin mûsikî ilmine katkılarda olduğunu belirten Artin, onların devrinde de usûllerin, şubelerin ve makamların icâd edildiğini aktarmaktadır. Turhan, Cüneyid, Muzid, Şâhîpeder, Navzâ ve Heyâz ismindeki bu bilginler, feleklerin şerefi evinde âgâzelerini değiştirmelerini dikkate alarak o âgâzeye uygun bir yapı inşâ etmişler ve buna makam demişlerdir; kürelerin müziği/âlemlerin ahengi düşüncesine dayandırılan bu oluşumda, feleklerin hubûtu ve evci yönünde mekân değiştirmelerine vurgu yapılarak, bu yer değiştirmeler sonucunda meydana gelen Zodyak yani burçlar kuşağı ile yine benzer bir şekilde yukarı ve aşağı yönlü mekân değişimi sonucu oluşan makamlar arasındaki ilişki açıklanmıştır.[659]

Tablo 6-12 TkA'da makamların burçları

Burç	***Makam***
Hamel (Koç)	Bestenigâr
Sevr (Boğa)	Rehâvî
Cevza (İkizler)	Hicâz
Seratân (Yengeç)	Tahîr
Esed (Aslan)	Isfahân
Sünbüle (Başak)	Muhayyer
Mizân (Terazi)	Gerdâniye
Akreb (Akrep)	Sabâ
Kavs (Yay)	Pençgâh
Cedy (Oğlak)	Acem
Delv (Kova)	Bûselik
Hût (Balık)	Şehnâz

[657] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 84.
[658] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 86.
[659] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 87.

Artin'in, âlemlerin ahengi anlayışını açıklayışında başvurduğu 'Yedi Bilge' İran, Hindistan ve Horasan seyahatlerinde keşfettiği kültür ortamlarında oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Öyle ki Sümercede Abgal şeklinde telaffuz edilen yedi yarı-tanrı bilge olan Apkalular,[660] Tanrı Enki'nin insanlara medeniyet öğretmek için gönderdiği doğaüstü varlıkların en önemlilerindendir.[661] Mühendislik ve mimari gibi teknik konularda üstün becerilere sahip bu kişiler, kaba insanlara uygar hayatı oluşturan tüm unsurları öğreten kahramanlar olarak nitelendirilmektelerdir.[662] Onlara edebiyat, bilim ve her tür tekniği öğretmekle kalmamış, şehirler kurmayı, tapınaklar inşa etmeyi, yasalar çıkarmayı, ölçüm yapmayı ve tarımı öğreterek uygar yaşamla ilgili bilgiler vermişlerdir.[663] Yedi antik kentin kuruluşunda rol alarak kültür inşa etmekle görevlendirilen bu bilgeler, Gılgamış Destanı'nda da kutsal Uruk şehrinin kuruluşunda temelleri atan usta mimarlar ve bilge koruyucular olarak gösterilmektedirler.[664] Yine Yedi Bilge'nin Antik Mezopotamya hakkında bilgi veren 'Cehennem Levhası' adlı eserde hastanın başında bulunarak tedavi edici bir ritüel gerçekleştirmeleri de Artin'in Yedi Bilge'nin tabipliği anlatımında vurgulamış olduğu müzik ve sağlık konusunu destekler niteliktedir.[665] Farklı kültürlerde yer alan yedi sembolizmi ve bilgelik arasındaki ilişkinin yine 'Yedi Bilge' üzerinden yorumlandığı düşünülmektedir. Öyle ki Hintli 'yedi bilgeler', Antik Yunanların 'yedi Bilgesi', Arapların Muallâkat-ı Sebâ'da yer alan "yedi ozan-bilgeleri" olasılıkla benzer düşünsel kaynaktan türemişlerdir. Dikkat çekici bir diğer durum ise Abdallarla olan ilişkilendirmede saklıdır.[666] Yedi sembolizmiyle ulaşılan hakikat ve ilahî bilgelik durumu, tasavvuf alanında ricaü'l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan 'Abdallar'ı akla getirmektedir. Tıpkı Yedi Bilgelerde olduğu gibi ilahi sırlara vakıf olan abdallar, Muhyiddîn ibn el-Arabî tarafından bilgilerini gayb aleminden yani göksel ve akılsal

---

[660] Erica Reiner, "The Etiological Myth of the 'Seven Sages'", *Orientalia* 30, sy 1 (1961): 1.
[661] Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2017), 41.
[662] Jean Bottero, *Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 274.
[663] Jean Bottero, *Eski Yakındoğu - Sümerden Kutsal Kitap'a* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 37.
[664] Jonas C. Greenfield, "The Seven Pillars of Wisdom (Prov. 9:1): A Mistranslation", *The Jewish Quarterly Review* 76, sy 1 (1985): 16.
[665] Seher Şentürk, "Mezopotamya'da EA, Yedi Bilgeler ile Kova ve Kozalak Sembolleri" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2020), 69.
[666] Barış Gürkan, "Çoklukimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdalları'nın Müziksel Dinamikleri" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019), 74.

âlemden alan velîler olarak tanımlanmaktadır.[667] Bu açıklamalardan da görüleceği üzere Artin'in Yedi Bilge anlatısı, hermetik düşüncelerle bezenmiş ve sembolik anlam ağlarıyla örülü kadim bir inanışın müzikal kozmoloji bağlamında yeniden yorumlanması olarak literatürde yerini almaktadır.

Tanburî Küçük Artin, mûsikî ve insan arasında kurduğu ilişkiyle bir yandan bu ilmin manevî yönünü vurgularken diğer bir yandan insan ile mikro-kozmos arasında bir benzerlik kurarak kadim dönemlerden beri süregelen ezoterik bir bilgiye sarılmaktadır. Tasavvuf görüşünde 'vahdet-i vücûd' olarak adlandırılan bu kadim bilgi, her şeyin 'bir' olduğu esasına dayanarak Yeni Platoncu ontolojinin temelleri üzerinde durmaktadır; buna göre her şey 'bir'den meydana gelmekte ve onun yansıması konumundadır. Bu metafizikte insanın özel bir yeri vardır; "insan âlemler arasına atılmış bir köprü, varlığın gizli ve görünen manzaralarını birleştiren bir mikrokozmostur. O, Tanrının bir aynasıdır".[668] Şeyh Gâlib'in sıklıkla atıf yapılan "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin [âlemin özü] sen / Merdüm-i dîde-i ekvân [varlığın göz bebeği] olan âdemsin sen"[669] beyitine de konu olan Zübde-i âlem, yani insanın âlemin özünü içerme durumu, Artin'in nazariyesindeki dikkat çekici konulardan birini oluşturmaktadır:

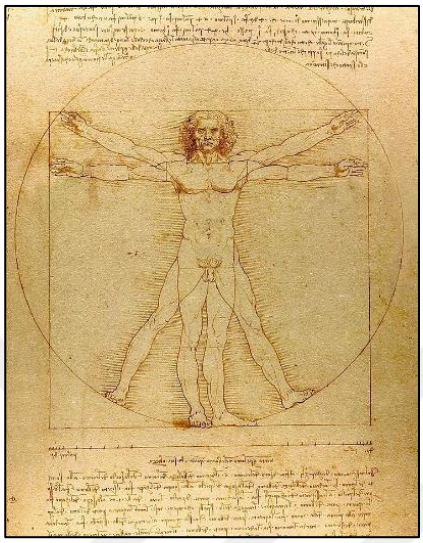
> " … zirâ biz tanburu vücûdu insandan aldık, zira insan dünyayı saniadır ve nüshâyı kübrâdır, zira dünyada her ne varsa insanda vardır … zira dünyada yer var, gök var, yıldızlar var ve felekiyyatlar var, burçlar var … insanın vücudu göktür, yüreği ki yerdir. Fikirler ki semt be semt gezer onlar felekiyatlardır … yüreğin ihata etmiş yedi damarın dördü derya ve ırmaklardır. İnsanın başının müdevverliği [daireselliği-yuvarlaklığı] semâya işarettir ve başındaki yedi delik yedi felekiyata işarettir ve insanın vücudu on iki parçadandır. O da on iki burca işarettir ve insanın üç yüz altmış beş oynakların yeri, o da üç yüz altmış beş güne işarettir ve kemikleri taşlara, kayalara işarettir ve o ufak kıllar yeryüzündeki otlara ve o başındaki saçlar ormanlara işarettir ve sakalın saçları da ulu ağaçlara işarettir. Nefesi de rüzgâra teşbihtir ve karnımız da dereye teşbihtir ve tenimiz de toprağa teşbihtir".[670]

Bu dikkat çekici açıklamalardan sonra Artin, akıllara Leonardo da Vinci'nin 'vitruvian man'[671] eskizini getirecek yeni bir söylemde bulunur: "… hem dünya ne

---

[667] Şentürk, "Mezopotamya'da EA, Yedi Bilgeler ile Kova ve Kozalak Sembolleri", 83.
[668] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 29.
[669] Naci Okçu, *Şeyh Gâlib Dîvânı* (Kültür ve Turizm Bakanlığı, t.y.).
[670] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 91.
[671] "Vitruvian man, Leonardo da Vinci'nin günlüklerinin birinde bulunan bir eskizdir. Leonardo'nun, insan vücudunun evrenin işleyişinin bir analojisi olduğu düşüncesinden hareketle

şekil, bir demir kazıktır. O bir demir kazık yere değin varıncak ne kadar ise boyu o kadardır, yeni gün doğuşundan batışına dek. İşte onun gibi insan da kafasından topuğuna ne kadar ise iki elin orta parmakların saçlarından ölçesen bes beraber gelir. Bu kayık dünya ne şekil müdevverdir [dairesel, yuvarlak] onun gibi insanda ilm-i hendese de müdevverdir".[672]



Şekil 6-9 Leonardo da Vinci'nin 'vitruvian man' eskizi

Tanburî Küçük Artin, insan ve âlem ilişkisinin özel örneklerini sunduğu bu bölümün devamında, tanbur çalgısını da insanla özdeşleştirmektedir; tanburun teknesini insan başına, sapı vücuda, perdeleri gırtlağa, dört teli yürekteki dört damara ve beşinci teli ise insan nefesine benzetmektedir. Bununla yetinmeyen Artin, tıpkı insan-âlem alegorisi gibi tanbûr-âlem alegorisiyle devam etmektedir:

> "… teknesi arza işarettir ve kolu semâya telleri felekiyata nim perdeler de burucatlara ve o perdelerin katkat bağları da derecelere teşbihtir ve hem tanburumuzun kolu göğün sevâbit [gezegen dışındaki yıldızlar] katına teşbihti … o parmaklar ki aşağı yukarı gezer, felekiyatların burcdan burca gezmesini teşbihdir ve ne şekil felekiyatlar burcdan burca gezdikleri vakit zuhuratlar olur onun gibi o parmaklar da o perdelerde gezdiği zaman, türlü türlü makamlar, türlü türlü nagamatlar zuhur eder".[673]

bu eskizi kaleme aldığı ve maddesel varlığın kare ile ruhanî varlığın daire ile sembolize edilmesiyle insanın iki yönünün de ifade edildiği sanılmaktadır" Mustafa Tolay, *Leonardo ile Sanat ve Düşünce* (Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019), 7,8.

[672] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 92.

[673] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 92.

Kâinat ile müzikal unsurlar arasında birlik düşüncesi üzerinden şekillenen bu alegorik anlatımların ardından Artin, Hermetik bilgi geleneğine de temas ederek, mûsikî ilminin tıpkı Proklos ve Boethius'ta görüğümüz gibi hermetik bilgilerle ilişkisine değinmiştir: "Bu ilim (mûsikî), ilm-i rakamdan, ilm-i hendeseden, ilm-i nücumdan [astroloji], ilm-i tıbdan, büyüktür ve evveldir. Zira mûsikî âgâzedir ve âgâzesiz hiçbir şey lisana gelmez ve hareketsiz bir şey vücuda gelmez. Bir şeyin ki âgâzesi yoktur, kendi de yoktur ve ölüdür … o dört ilim de mûsikînin içindedir"[674]. Sayı ilmini usullerle ilişkilendiren Artin, ilm-i hendeseyi nağme ve terkiplerle ilişkilendirmiştir. Feleklerin burçlar arasında gezinmesi gibi nağmelerin de seyrine göre adlandırılacağını, "hüseynî agazesi bûselik uğrayıp aşîrân karar ederse, ona bûselik-aşîrân derler. Anın gibi bûselik perdesi hüseynî âgâzesine burc oldu" sözleriyle örneklendirerek, bu durumu ilm-i nücûmun bir konusu olarak ifade eden Artin, hastaların mizâc ve unsurlarına bağlı olarak müziğin etkili bir şekilde kullanılmasını da ilm-i tıbbın konusu olarak görmektedir.[675] Bu etki esasında mûsikî ilminin ruhâni bir ilim olmasıyla bağlantılıdır ve insanın aynası olduğundan dört unsurla ilişkilidir. Artin, bu dört unsurun ikisinin ateş ve hava olmak üzere âliya [yukarısıyla ilgili], diğer ikisinin toprak ve su olmak üzere suflî [aşağısıyla ilgili] olduğunu belirterek kendi aralarında da ayrı bir ilişkiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Böylece insanda hangi unsur galib gelirse ona göre bir mizâca sahip olacağı ve nağmelerin tesirinin ya da duyulacak hazzın bu duruma göre değişeceği bilgisini vermektedir.

6.11 Nâyî Mustafa Kevserî / Kevserî Mecmuası

XVIII. yüzyılda yaşamış olan Nâyi Mustafa Kevserî, mevlevîği ve Neyzenliğiyle tanınmaktadır. Nâyi Osman Dede ve Kantemiroğlu gibi isimlerin izinden giden Kevserî, onlarla aynı merakı, yani müziği notaya alma merakını paylaşmıştır.[676] Bu merakın sonunda Kantemiroğlu'nun kaleme aldığı yazmaya ulaşmış, böylece Kantemiroğlu nota sistemini inceleyerek öğrenme fırsatı yakalamıştır. Kantemiroğlu Edvârı'nın ikinci bölümünde notaya alınmış eserlerin

[674] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 94.
[675] Popescu-Judetz, *Tanburî Küçük Artin*, 94.
[676] Eugenia Popescu-Judetz, *XVIII. Yüzyıl Yazmalarından Kevserî Mecmuası* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998), 13.

tamamını kopya eden Kevserî, bunlara aynı nota sistemini kullanarak pek çok yeni eser eklemiş ve sonucunda *Kevserî Mecmuası* (KsM) meydana gelmiştir. Toplam 250 varaktan oluşan bu eser, tümüyle müziğe ilişkin bir yazma olup nota koleksiyonunun yanı sıra nazariyat bilgisinin aktarıldığı, bu bilgilerin menkıbeler ve çizimlerle desteklendiği bir eserdir;[677] içeriğinde yer alan sembolik anlatımlar ise oldukça dikkat çekicidir.

KsM'nin henüz ilk sayfalarında Safiyüddîn'in aşkı çoğaltan nağmeler ile arzuları harekete geçiren makamları tertîb ettiğini, bu makamların ruhanî bir hazla kişinin eksik taraflarını doldurduğunu, nefsi ferahlattığını ve sağlık verdiğini ifade etmiştir. Eski zamanlarda bîmarhânelerde görevli sâzendeler olduğunu ve icrâlarıyla kişilerin dertlerine çare bulduklarını söyledikten sonra hangi makamın hangi hastalığa iyi geldiğini açıklamaktadır.[678]

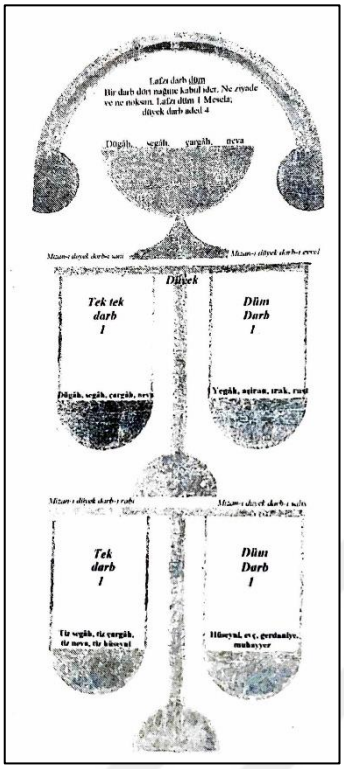
Tablo 6-13 KsM'de on iki makam ve hastalık ilişkisi

On iki Makam	***Hastalık***
Rast	Felç
Irâk	Çarpıntı ve sersemlik
Zirefkend	Kulunç, eklem ve sırt ağrısı
Rehâvî	Baş ağrısı, balgam ve kanla ilgili hastalıklar
Büzürg	Korkuyu def eder, zihni arıtır
Zengûle	Karaciğer ve kalp
Bûselik	Kulunç ve damar ağrıları
Hicâz	İdrar yapma zorluğu ve ağrılar
Isfahân	Soğuk hastalığa iyi gelir ve zekâyı açar
Nevâ	Siyatik ağrısı
Uşşâk	Ayak ağrısı ve guta iyi gelir, uykuyu çeker
Hüseynî	Hummâ ve yaraya iyi gelir, mideye kuvvet verir

Devamında usulün önemine değinen Kevserî, usûlsüz nağme dahî olamayacağını belirterek dikkat çekici ifadelerde bulunmaktadır: "usûl, mûsikînin terâzesi ve endâzesidir [ölçüsüdür] … heyûlâ-yı usûl, anâsır-ı erbaaya teşbih, dört âlâmetten kıyâm olur düm; tek; te-ke; te-ke-te-ke". Mûsikînin denge ve düzeninin dört

[677] Mehmet Uğur Ekinci, *Kevserî Mecmuası: 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyatı* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2016), 29.
[678] Gökhan Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 16.

unsur üzerinden açıklandığı bu bölümün ardından, insanı andıran bir terazi resmedilerek alegorik anlatımlar devam etmektedir.

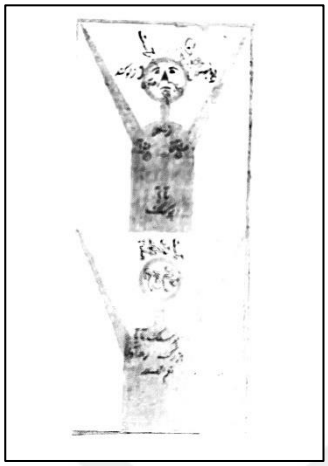


Şekil 6-10 KsM'de darb, dört unsur ilişkisinin insan silüetinde resmedilişi[679]

KsM'de özgün ve dikkat çekici bir başka konu ise on iki makam ile insanda on iki bölgenin ilişkilendirilmesidir. Makamların insanda hangi noktalara tesir edebileceği açıklanmıştır, buna göre, Rast, Rehâvî, Zirefkend, Hüseynî, Büzürg ve Isfahân makamları insanın baş bölgesine; Zengûle, Uşşâk, Nevâ makamları göğüs bölgesine, mâye ve bûselik makamları ise karın bölgesine tesir etmektedir.[680] Ayrıca daha sonraki bir varakta, Akovalızâde Hâtem Efendi'den aktardığı bilgilere göre nefse haz ve ferahlık veren makamları açıklamıştır; bu makamlar ise Rast, Zavilî, Pençgâh, Gerdâniye, Nevrûz, Isfahân, Irâk'tır. Devamında Fârâbî'den aldığını açıkladığı, makamların tesir ettiği vakitler ve kalbe tesir eden makamlarla ilgili bilgiler veren

[679] Şekil 6-10'da kullanılan görsel Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*, 30.'dan alınmıştır.
[680] Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*, 29.

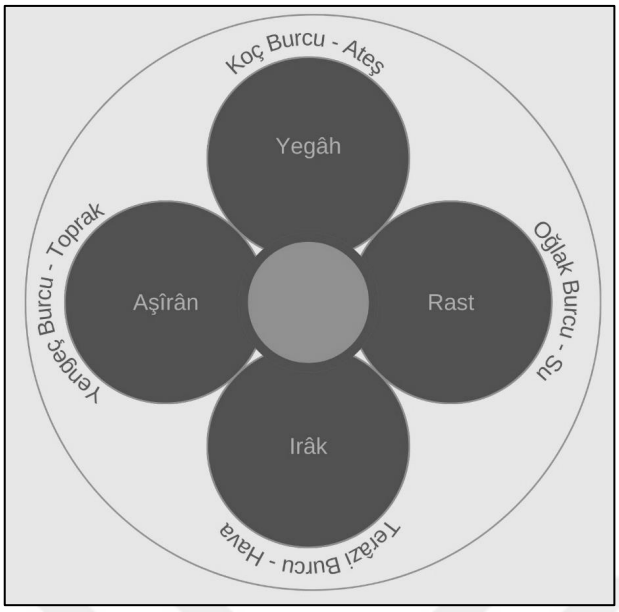
Kevserî, bu bölümün özeti olacak ve kendi sûfi yönelimini de ortaya koyduğu şu notu paylaşmaktadır: "Vücûd-ı mûsikî insanın hazine-i aşkından bir esrardır".[681]



Şekil 6-11 KsM'de on iki makam ve insanda etkili olduğu on iki bölge[682]

Müziğin insan üzerindeki etkilerinin konu edildiği ve bu yönüyle Boethius'un 'musica humana' olarak açıkladığı alana giren bölümün ardından Kevserî, makamın aslı konusunu açmaktadır: "asıl makam dörttür, anasır-ı erbaya mutabıktır. Anasır dörtdür, makam dahi dörtdür. Usûl-i darb dahi dörtdür. Asıl makam yegâh, âşirân, ırâk, rast".[683]

[681] Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*, 57.
[682] Şekil 6-11'da kullanılan görsel Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*, 29.'dan alınmıştır.
[683] Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*, 45.



Şekil 6-12 KsM'de asıl makamların burçları ve unsurları

Mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki ilişkiyi ilke edinerek, evrensel düzenin mûsikî üzerinden algılanması ve onda sorgulanması fikrini temel alan Müzikal kozmoloji[684] düşüncesine de temas eden Kevserî, bunu ney üzerinen alegorik anlatımlarla gerçekleştirmektedir: "velâkin vücûd-u nâyı kevâkibe nisbet perdesi yedi ve vücûd-u insana havâs esmâyı sebebiyle ta'allûk tâmmesi vardır".[685] Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere ney çalgısındaki yedi deliğinin feleklerle ve insan vücudunun kısımlarıyla -sonraki bölümde ise meleklerle- ilişkilendirilmesi, Yeni Platoncu ontoloji ve kozmoloji anlayışıyla bezenmiş sûfî öğretinin önemli bir konusu olan insan-âlem ilişkisini akıllara getirmektedir.

6.12 Kemanî Hızır Ağa / Hızır Ağa Edvârı

Sultan I. Mahmud zamanının önemli bestekâr ve icrâcılarından biri olan Kemanî Hızır Ağa, III. Ahmed döneminde de aktif bir rol oynamasıyla sarayda seçkin bir konum kazanmıştır.[686] Hızır Ağa Edvârı olarak da bilinen *Tefhîmü'l Makamât fi Tevlîdi'n-Nagamât* adlı nazarî eseri, Tekin[687] tarafından hazırlanan Yüksek Lisans tezinde incelenmiştir; söz konusu tezde, Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi

[684] Amann, "The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd".
[685] Yalçın, *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*, 62.
[686] İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*, 108.
[687] Abdülkadir Tekin, "Hızır Ağa'nın 'Mûsikî Risâlesi' İsimli Yazma Eserinin Transkripsiyonu ve Dönemin Edvârları ile Mukayesesi" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003).

yazması no:291 nüshasından hareket edildiği görülmektedir. Bu çalışmada da Hızır Ağa Edvârı'nda yer alan Yeni Platoncu sembolik anlamın yorumlanmasında Tekin'in transkribe ettiği Süleymaniye Kütüphanesi nüshası esas alınmıştır.

Safiyüddîn Urmevî ve Şeyh-i Mûsikâr'ın on iki burca karşılık on iki makamı, yedi gezegene karşılık yedi âvâzeyi ve dört unsura karşılık dört şubeyi meydana getirdiğini belirterek eserine başlayan Hızır Ağa, ilerleyen bölümlerde bu açıklamasını detaylandırmıştır.[688] Buna göre, gök cisimlerini gözleyen Batlamyus ile müneccimlerin, nurlara ulaşan bilgelerin yaptıkları hesaplarla on iki burç, eski -bir anlamıyla İranlı- filozofların feleklerin dönüşü hakkındaki tartışmalarıyla on iki hayvan, Rûmeli'li bilginlerce güneşin hareketi esas alınarak on iki ay tespit etmeleri gibi mûsikî âlimlerinin de bu bilgilerden hareketle on iki asıl makam tespit ettiklerini ifade ederek, makamların on iki burç, dört unsur, on iki ay, on iki hayvan ve tabiatları arasında bir ilişki kurmaktadır.[689]

Tablo 6-14 Hızır Ağa Edvârı'nda on iki makam, on iki burç, dört unsur, tabiat, on iki ay ve on iki hayvan ilişkisi[690]

On iki Makam	*On iki Burç*	*Dört Unsur*	*Tabiat*	*On iki Ay*	*On iki Hayvan*
Rast	Hamel (Koç)	Ateş	sıcak-kuru	Mart	Domuz
Irâk	Sevr (Boğa)	Toprak	soğuk-kuru	Nisan	Kuş
Isfahân	Cevza (İkizler)	Ateş	sıcak-kuru	Mayıs	Köpek
Kûçek	Seratân (Yengeç)	Su	soğuk-yaş	Haziran	Fare
Büzürg	Esed (Aslan)	Ateş	sıcak-kuru	Temmuz	Timsah
Zengûle	Sünbüle (Başak)	Hava	sıcak-yaş	Ağustos	Maymun
Rehâvî	Mizân (Terazi)	Toprak	soğuk-kuru	Eylül	Koyun
Hüseynî	Akreb (Akrep)	Hava	sıcak-yaş	Ekim	Öküz
Hicâz	Kavs (Yay)	Ateş	sıcak-kuru	Kasım	Yılan
Bûselîk	Cedy (Oğlak)	Toprak	soğuk-kuru	Aralık	Tavşan
Nevâ	Delv (Kova)	Toprak	soğuk-kuru	Ocak	Pars
Uşşâk	Hût (Balık)	Hava	sıcak-yaş	Şubat	At

[688] Tekin, "Hızır Ağa'nın 'Mûsikî Risâlesi' İsimli Yazma Eserinin Transkripsiyonu ve Dönemin Edvârları ile Mukayesesi", 94.
[689] Tekin, "Hızır Ağa'nın 'Mûsikî Risâlesi' İsimli Yazma Eserinin Transkripsiyonu ve Dönemin Edvârları ile Mukayesesi", 95-96.
[690] Burada zikredilen on iki hayvanın, on iki hayvanlı Türk takvimiyle örtüşüyor olması dikkat çekicidir. Bkn Tekin, "Hızır Ağa'nın 'Mûsikî Risâlesi' İsimli Yazma Eserinin Transkripsiyonu ve Dönemin Edvârları ile Mukayesesi", 95.

Sonrasında yedi avâzenin yedi gezegene ve yedi madene karşılık geldiğini belirten Hızır Ağa, devamında dört şubeyi 'anâsır-ı erbaa' (dört unsur), 'fusûl-i erbaa' (dört mevsim) ve 'evtâd-ı erbaa' (dört kiriş) ile ilişkilendirmiştir. Bu sembolik ilişkilendirmelerde yedi madenin kullanılması önemli bir detaydır; öyle ki daha önceki bölümlerde değinildiği üzere başta demir olmak üzere madenlerin bir kısmı göksel metal olarak kabul görmektedir, göksel metal de yere yabancıdır yani aşkındır, yukarıdan gelmektedir; bu yönüyle göksel kutsallığa aittiler.[691] Bunun yanında 'evtâd-ı erbaa'nın da tasavvuf düşüncesi içerisinde Anadolu'nun dört mânevî direği kabul edilen Mevlâna Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli, Şeyh Şaban-ı Veli'ye karşılık gelmesi sembolik düşünce ortamının bir yansıması olarak oldukça dikkat çekici bir örnektir.

Tablo 6-15 Hızır Ağa Edvârı'nda yedi âvâze, yedi gezegen, dört unsur tabiat ve yedi maden ilişkisi ve dört şûbe, dört kiriş, dört unsur, tabiat ve dört mevsim ilişkisi[692]

Yedi Âvâze	***Yedi Gezegen***	***Dört Unsur***	***Tabiat***	***Yedi Maden***
Geveşt	Zuhâl (Satürn)	Toprak	soğuk-kuru	Kurşun
Nevrûz	Müşterî (Jüpiter)	Hava	sıcak-yaş	Kalay
Selmek	Merîh (Mars)	Ateş	sıcak-kuru	Demir
Şehnâz	Şems (Güneş)	Ateş	sıcak-kuru	Altın
Hisâr	Zühre (Venüs)	Su	soğuk-yaş	Bakır
Segâh-mâye	Utarid (Merkür)	Kaynaşmış	dönüşmüş	Civa
Gerdâniye	Kamer (Ay)	Ateş	soğuk-yaş	Gümüş

Dört Şûbe	***Dört Kiriş***	***Dört Unsur***	***Tabiat***	***Dört Mevsim***
Yegâh	Koç	Ateş	sıcak-kuru	Yaz
Dügâh	Yengeç	Su	soğuk-yaş	Güz
Segâh	Akrep	Hava	sıcak-yaş	Kış
Çargâh	Oğlak	Toprak	soğuk-yaş	Bahar

[691] Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 29-30.
[692] Tekin, "Hızır Ağa'nın 'Mûsikî Risâlesi' İsimli Yazma Eserinin Transkripsiyonu ve Dönemin Edvârları ile Mukayesesi", 96.

6.13 Mehmed Hafîd Efendi / ed-Dürer adlı eserin 'mûsikî' maddesi

Uslu'dan edinilen bilgilere göre Kastamonulu olan Mehmed Hafîd Efendi, reisülküttâb Mustafa Efendi'nin torunu ve kurduğu kütüphane[693] ile meşhur olan şeyhülislam Mustafa Âşir Efendi'nin oğludur.[694] II. Mahmud'un padişahlığı sırasında bir süre devlet hizmetinde bulunan Hafîd Efendi, -aile büyüklerinden de süregelen bir alışkanlıkla- kitaplara olan ilgi ve merakıyla bilinmektedir. Topladığı kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'nde kendi adını taşıyan bölümde yer almaktadır ve Uslu'ya göre bu bölümde mûsikî ile ilgili tek kaynak Hızır Ağa Edvârı olarak da bilinen Kemanî Hızır Ağa'ya ait *Tefhîmü'l Makamât fi Tevlîdi'n-Nagamât* adlı nazarî eserdir.[695] Çalışmada Hafîd Efendi'nin dilde yanlış kullanılan kelimelerin incelenmesini konu edinen *Galatât-ı Hafîd Efendi* adıyla da meşhur olan *ed- Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhi'l-galatâti'l-meşhûre* adındaki bir nevî sözlük çalışmasının mûsikî bölümü değerlendirilmiştir. Hafîd Efendi'nin bu bölümü kaleme alırken gerek makam tariflerini anlatım tarzında gerekse daire şekilleri gibi görsel anlatım yöntemlerinde Hızır Ağa'dan istifade ettiği açık bir şekilde görülmektedir.

Ed-Dürer'in mûsikî maddesi, mûsikî kelimesinin nereden geldiğini açıklamakla başlamaktadır. Devamında mûsikî ilminin riyazi ilimlerden sayılması konusuna değinilmiştir. Bu bölümde mûsikî ilminin, hikmet ilmi (felsefe), heyet ilmi (astronomi), nücûm ilmi (astroloji) ve tıb ilmi ile olan ilişkisi Tûsi, Farabî, Safiyyüddin gibi isimler anılarak desteklenmiştir. Hafîd Efendi'ye göre mûsikînin tıp ilmiyle olan alakası hekimler ve tabiplere göre insan nabzının makamlar usulüyle hareket etmesinden; hikmet, heyet ve nücûm ilmiyle olan ilişkisi ise on iki makamın on iki burca, yedi agâzenin yedi yıldıza, dört şubenin dört unsura ve yirmi dört terkibin gece ve gündüz saatlerine uymasından ileri gelmektedir.[696]

---

[693] Bu kütüphane günümüzde Süleymaniye kütüphanesinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır; hakkında detaylı bilgi için bkn Mehmet İpşirli, "Âşir Efendi", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1991).
[694] Recep Uslu, *Mehmed Hafîd Efendi ve Musiki* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2001), 19.
[695] Uslu, *Mehmed Hafîd Efendi ve Musiki*, 19.
[696] Uslu, *Mehmed Hafîd Efendi ve Musiki*, 39.

Sonraki bölümlerde makamların tariflerini veren Hafîd Efendi, kendi ifadesiyle ‘gizli kalmaması’ için yedi agâzenin yedi yıldıza nisbet edildiği bilgisini paylaşmaktadır.

Tablo 6-16 ed-Dürer adlı eserin mûsikî maddesinde yedi gezegen ile makam, âgâze ve terkîb ilişkisi

Yedi Gezegen	***Makam, Âgâze ve Terkîb***
Zuhâl (Satürn)	geveşt âgâze, mahûr terkîbi, evc
Müşterî (Jüpiter)	nevrûz âgâzesi, hüseynî makamı, acem terkîbi, muhayyer, sünbüle
Merîh (Mars)	selmek âgâzesi, nevâ makamı, bâyâtî, ısfahân, yegâh şûbesi, nihâvend-i kebîr terkîbi, arabân
Şems (Güneş)	şehnâz âgâzesi, uşşâk makamı, dügâh şûbesi, kürdî terkîbi, nihâvend-i sagîr, arazbâr, tâhir
Zühre (Venüs)	hisâr âgâzesi, aşîrân makamı, nühüft terkîbi, bûselik, sabâ, nişâbûr
Utarid (Merkür)	segâh-mâye âgâzesi, ırâk makamı, segâh şûbesi, rahatü'l-ervâh, ısfahân, rûy-i ırâk, muhâlif-i ırâk, bestenigâr, rahatfezâ, zirkeşhâverân, hüzzâm, müsteâr
Kamer (Ay)	gerdâniye âgâzesi, rast makamı, pençgâh terkîbi, sazkâr, nikrîz

Bu bilgilerin ardından ‘yukarısı’ ile ‘aşağısının’ sürekli bir ilişki içinde olduğuna dayanan kozmik sempatiyle bezenmiş ve Orta çağ’a özgü bir Yeni Platoncu estetik anlayışına şahitlik etmekteyiz. Buna göre hangi makamın, âvâzenin, şubenin ya da terkibin günün hangi vaktinde dinlenmesinin insanlara iyi gelip, hoşuna gideceği; insanın mizacına göre hangi nağmenin onu etkileyeceği ve etnik-coğrafî unsurlar göz önüne alındığında hangi makamın daha çok tesir edeceği gibi klasik unsurlar barındırmaktadır.

Tablo 6-17 Hafîd Efendi'de makam, terkîb ve nağmelerin tesir ettiği vakitler ve mizâclar

İcrâ Vakti	*Âgâzede*	*Sazda*
Seher vakti	Rast	Rehâvi
Sabah vakti	Hüseynî	Rehâvi
Öğle vakti	Nihâvend	Rast
İkindi vakti	Bûselik	Bûselik
Akşam vakti	Uşşâk	Uşşâk
Gece yarısı	Rast	Zirefkend
Gecenin sonu	Zirefkend	Rast

Esmer renkiler	Irâk ve ıraktan türeyen makamlar
Buğday renkliler	Isfahân ve Isfahâna tâbî olanlar
Sarı renkliler	Rast ve Rasta tâbî olanlar
Beyaz tenliler	Kûçek ve Kûçeke tâbî olanlar
Araplar	Hüseynî ve Hüseynîye tâbî olanlar
İranlılar	Irâk ve ırâka tâbî olanlar
Türkler	Uşşâk ve uşşâka tâbî olanlar
Avrupalı ve Rûm	Bûselik ve bûselike tâbî olanlar

6.14 Hâşim Bey / Hâşim Bey Edvârı

Hâşim Bey, 1815 yılında doğmuş ve erken yaşta Enderûn-i Hümayun'a alınmıştır. Dellal-zâde İsmail Efendi, Şâkir Ağa ve İsmail Dede Efendi'den ilk bilgilerini edinen Hâşim Bey, bu dönemde Bektaşî tarikatına intisab etmiştir. Daha sonra Sultan Abdülmecid devrinde Muzika-i Hümayun'da fasl-ı atîk heyetinde serhânende olarak görev yapmıştır.[697] Müziğin pratiğinin yanı sıra teorik bilgisiyle de ilgilenen Hâşim Bey, *Hâşim Bey Edvârı* (HbE) olarak da bilinen *Mecmuâ-i Kârha ve Nâleşha ve Şarkiyyat* adında bir nazariye kaleme almış ve eser 1853 yılında Sultan Abdülmecid'e sunulmuştur. Ardından 1864 yılında, Sultan Abdülaziz'e takdim edebilmek adına eserin ikinci bir baskısının yapıldığı belirtilmektedir.[698]

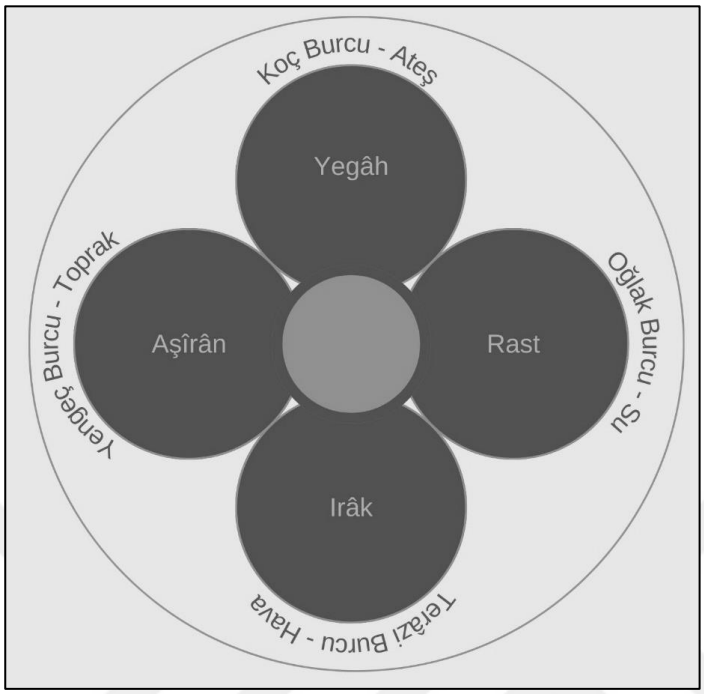
Hâşim Bey, edvârında olasılıkla Kevserî'den yaptığı aktarımla, ölçüsüz beyitin şiirden sayılmadığı gibi usûlsüz nağme olamayacağını ifade ederek, "usûl mûsikînin terâzesi ve endazesidir … heyûlâ-i usûl-i 'anâsır-ı erbâ'aya teşbih olunup, dört 'alâmet ile ta'rif olunmuştur" sözleriyle 'düm', 'tek', 'te-ke' ve 'te-ke te-ke' darblarının dört

[697] İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*, 146.
[698] Ahmet Gürsel Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2000), XX.

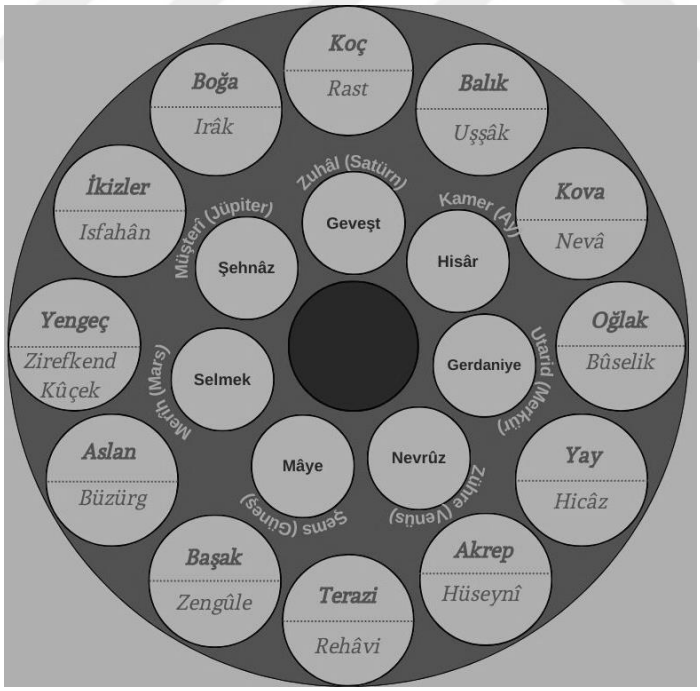
unsurla ilişkili olduğunu vurgulamıştır.[699] Daha sonra edvâr ilmine dair açıklamaların bulunduğu bölümde, mûsikî ilminin başlangıcı ile ilgili önemli açıklamalarda bulunan Hâşim Bey; Zülkarneyn [cihân hükümdarı] İskender zamanında filozofların ve âlimlerin rasat icâdıyla [gök cisimlerini incelemeye yarayan alet, dürbün] başlayıp, matematik bilgisiyle mûsikîyi öğrenip tertîb ettikleri bilgisini vermektedir.[700] Devamında -Lâdikli Mehmet Çelebi'den aktardığını açıkladığı- Süleyman Peygamber'in şakirdlerinden olarak addedilen Pythagoras'ın demirci hikayesi karşımıza çıkmaktadır;[701] buna göre Pythagoras'ın üç gece üst üste rüyasında gördüğü bir bilge, kendisine deniz kıyısına giderek mûsikî ilmini keşfetmesini söyler. Bunun üzerine üç gün boyunca deniz kıyısına giden ancak kimseyi bulamayan Pythagoras, demirci dükkanındaki bir demircinin ahenkle demir dövdüğünü görmüştür. Bunun üzerine icâd ettiği monokordla, duymuş olduğu ahenkli sesler üzerinde deney ve uygulamalarda bulunmuş, sonucunda da makam ve nağmeleri meydana getirmiştir. Daha önceki bölümlerde de açıklandığı üzere demir, göksel bir metal olarak kabul görmektedir, göksel metal de yere yabancıdır yani aşkındır, yukarıdan gelmektedir; bu yönüyle göksel kutsallığa aittiler.[702] Demircilik, Davud Peygamberin bir armağanı olarak görülmesinin yanında kadim dönemlerden beri demircilik sanatının okült bilimler, şarkı, dans ve şiir sanatı arasında süregelen sıkı bir ilişki bulunmaktadır.[703] Yukarı ve aşağı âlem arasındaki ilişkinin vurgulandığı durumlarda başvurulan bu sembolik yapının, Hâşim Bey tarafından benzer bir amaçla kullanıldığı açıkça görülmektedir. Öyle ki Pythagoras'ın demirci efsanesini anlatan Hâşim Bey, anlatımına Pythagoras'ın matematik yeteneklerinin yanında gök cisimlerinin ve yıldızların hareketlerinden oluşan sesleri dinleyip hafızasına alabildiği bilgisiyle devam etmiş,[704] bu söylemiyle kürelerin müziği/âlemlerin âhengi düşüncesine açıkça temas etmiştir. On iki burca karşılık on iki makamın, yedi gezegene karşılık yedi âvâzenin meydana getirildiği belirtildikten sonra dört asıl olarak dört unsurdan hareketle dört şûbenin hâsıl olduğu ifade edilmiştir. Olasılıkla yine Kevserî'den aktarılan bilgilere göre şûbelerin burç ve unsur karşılıklarını veren Hâşim Bey,

[699] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 3.
[700] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 18.
[701] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 19.
[702] Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 29-30.
[703] Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 106.
[704] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 38.

devamında makamların ve âvâzelerin de burçlar ve unsurlarla ilişkisini açıklamaktadır.[705]



Şekil 6-13 HbE'de asıl makamların burçları ve unsurları



Şekil 6-14 HbE'de Makam ve âvâzelerin burç, gezegen ilişkisi

[705] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 39.

HbE'de hermetik bilgi geleneğine vurgu yapılarak, musiki ilminin tıpkı Proklos ve Boethius'ta görüğümüz gibi hermetik bilgilerle ilişkisine değinilmiştir; mûsikî ilminin çevresinin beş ilimle sarılı olduğunu ifade eden Hâşim Bey, ilm-i hikmet [felsefe], ilm-i hey'et [astronomi], ilm-i tıb, ilm-i nücûm [astroloji] ve ilm-i hendesenin [geometri] ilminin bilinmesi gerektiğini açıklamıştır.[706] Devamında mûsikî nağmelerinin insanda uyandırdığı hazzın sebebi sorusuna Hâşim Bey'in verdiği cevap, Yeni Platoncu kozmoloji ve ontoloji bilgisiyle bezenmiş, âlemlerin ilişki içerisinde olduğu fikrini açıklayan kozmik sempati düşüncesine dayanmaktadır; öyle ki mûsikînin esasında ruhsal âleme ait olduğu fikri, 'hoş bir nağmenin' insan üzerinde bıraktığı etki üzeriden açıklanmaktadır. Ezelde tüm canlar bu ruhânî sesleri işitmekte ve o seslerle yakınlık kurmaktalardır, insan dünyevî âlemde ne zaman bir nağme ses işitse, ezelde işitmiş olduğu nağmeleri hatırlarlar ve böylece neşeyle harekete geçer: "Mâlum ola ki âlem-i bekâda [ezelde], rûh-i insânî bu ağâzeleri istima' eylediğinden sonra âlem-i fenâda [dünyevî âlem] dahî istima eyledikde bir zevk-i rûhânî hâsıl edip hâlet-i vecde geldiği…"[707] ifadelerini kullanan Hâşim Bey, bu sırlı durumu Mevlâna'dan alıntıladığını söylediği ancak kaynaklara bakıldığında Ferîdûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr'da rastladığımız bir beyitin özetlediğini ifade etmektedir:[708]

> "Ey çalgıcı, bizim sırlarımızı tekrar et
> Cana can katan hikayeleri tekrar söyle
> Biz bugün ağzımızı ona kapamışız
> Gönül açan sözü sen söyle".[709]

Burada sözü edilen sırlı bilginin ise Mevlânâ tarafından mesnevînin henüz girişinde ney çalgısının dilinden 'tekrar edildiği' ve sırla dolu ezelî bilginin esasında çok da uzakta olmadığı vurgulanmıştır:

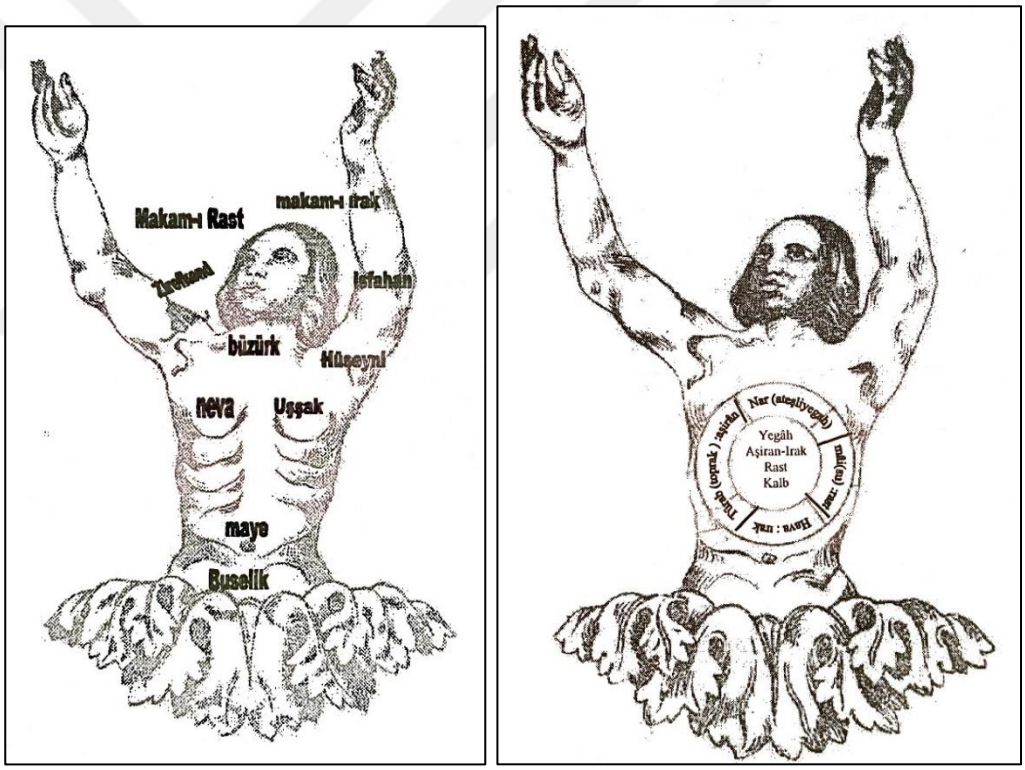
> "Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor.
> Diyor ki: Beni kamışlıktan kestiler keseli, feryâdımla erkek kadın ağlayıp inledi.
> Özlem derdini anlatabilmem için ayrılıktan dilim dilim olmuş bir yürek isterim.
> Kendi aslından uzak kalan herkes, yine kavuşma zamanını arar.
> Ben her toplulukta inleyip sızladım; bedbahtlara da eş oldum bahtiyârlara da.
> Herkes kendi zannınca yâr oldu bana; ama kimse içimdeki sırları aramadı.
> Benim sırrım iniltimden uzak değil; ama gözde ve kulakta o ışık yok.

---

[706] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 39.
[707] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 40.
[708] Tırışkan, "Hâşim Bey'in Edvârı", 49.
[709] Ferîdûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı (Tercüman, 1977), 132.

Beden candan, can bedenden gizli değil; ama canı görmeye kimsenin izni yok”.[710]

Eserin devamında Hâşim Bey, insanda olan kısımlara on iki makamın taksim olunduğunu, kalbe zuhur eden makamların unsurlara taksim edilip, bu unsurların da burçlarla ilişkilendirilmesi sonucunda insana mizacına ve günün vaktine göre etki eden nağmelerin açığa çıktığını, bunun sır ve hikmetinin ise insan ruhunun melekler âleminde nağmelerle yakın ilişki içerisinde olarak ondan haz duymalarından geldiğini ifade etmektedir; bu durumu yine Nâyî Mustafa Kevserî’nin *Kevserî Mecmuası*’nda da karşılaştığımız bir sözle noktalar: “mûsikî, insanın hazîne-i aşkından bir esrardır. Hakîkat esrâr-ı nây’da tafsil olunur [açıklanır]”.[711]



Şekil 6-15 HbE’de on iki makamın insanda etkili olduğu bölgeler ve şûbe-dört unsur ilişkisi[712]

[710] Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 33.
[711] Tırışkan, “Hâşim Bey’in Edvârı”, 52.
[712] Şekil 6-15’te kullanılan görseller, Tırışkan, “Hâşim Bey’in Edvârı”, 52,53’ten alınmıştır.

6.15 Yeni Platonculuğun Yansıdığı Mûsikî Nâzariyatı Metinlerinde Öne Çıkan Temalar

Bu bölümde hermeneutik yaklaşımla değerlendirilen metinlerin epistemolojik dayanağında, Orta çağ'a özgü sembolik-alegorik düşüncelerin varlığı açıkça görülmektedir. Söz konusu sembolik düşüncede esas amaç, âlimlerin islâmi paradigmaya bağlı kalarak yaratılan olarak gördükleri 'doğa' ve onun tüm unsurlarıyla, yaratan olarak gördükleri 'Tanrı' unsuru arasındaki mevcut bağlantıları kavramak olmuştur. Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişkinin sembolik ve alegorik bir dille egemen olduğu Orta çağ düşünsel ve algısal mekanizması, bu yönüyle gerçeklik üzerine bir düşünmeden ziyade kültürel geleneğin bir yorumudur. Bu durumu Eco'nun ifadeleriyle destekleyecek olursak; "Orta çağ insanı tam anlamıyla şeylerde Tanrı'ya ilişkin anlamlar, göndermeler, sezgisel gerçekler ve belirimlerle yüklü bir dünyada, sürekli olarak simgesel bir dille konuşan bir doğada yaşıyordu"[713]. İşte bu düşünsel ortam, daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi kökleri kadim dönemlere dayanan alegorik ve simgesel yorumlama çabasını tetiklemiş, bir anlamda görünen her şey 'aliud dicitur, aliud demonstratur' ilkesine dayandırılmıştır. Hermetik geleneği özümsemiş epistemik cemaatler tarafından metafizik simgeciliğin yanında bilhassa kozmik alegorizme doğru bir yönelimin gerçekleşmesiyle, kozmosun bir etkiler ağı olarak görülmesi fikri özellikle Yeni Platonculuğun İslâmi bir yorumu olarak nitelendirebileceğimiz tasavvufla birlikte yeniden alevlenir; "Çeşitli yıldızların Tanrı ile ay altı dünya arasında ara güçler olduğu fikri evrensel sempati kanısını, yani kozmosun tüm parçalarının birbirine bağımlı olduğu ve karşılıklı olarak birbirini etkilediği, özellikle yıldızların eyleminin ay altı evrendeki olaylar üzerinde etkisi bulunduğu kanısını doğurur".[714] Osmanlı döneminde Yeni Platoncu düşüncenin derin bir biçimde sirayet ettiği mûsikî nazariyatı metinlerindeki teorik unsurların, metafizik simgecilik ve kozmik alegorizmle açıklanması, kökleri kadim dönemlere dayanan Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişkinin müzik üzerinden anlama ve aktarma geleneğinin sürdürüldüğünün açık bir göstergesi olarak karşımızda durmaktadır. Buna göre söz

[713] Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik*, 96.
[714] Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik*, 239.

konusu metinlerde ortaya çıkan Yeni Platoncu temalar aşağıdaki şekilde özetlenebilecektir:

- Bunlardan ilki sesin oluşumu üzerine yapılan açıklamalarda saklıdır. Kürelerin müziği ya da bir başka ifadeyle âlemlerin ahengi fikrine dayanan bu sembolik anlatıma göre, gök kürelerin hareketi esnasında müzikal ve ilâhi nitelikte bir ses çıktığına inanılmaktadır. Bu ses, ay-üstü âlem'e ait bir ses olduğundan tanrısal bir vasfa sahiptir, bu sesi meydana getiren gökcisimlerin ve kürelerin tümü, mükemmeliği temsil eden 'dairesel hareket'e tâbidir. Aristoteles tarafından 'ideal hareket'in sonucunda meydana gelen bu sesler, bir anlamda ideal seslerdir; bu sesler üzerinden inşa edilecek bir müzik bilgisi de ruhsal âlemi hatırlama ve anlamada önemli bir araç olacaktır. İşte müzik bilgisi böylece âlemin temsili olarak sembolik anlamlarla ve alegorik anlatımlarla donatılmıştır. Bu temsilin en önemli örneklerinden birine, makam-âvâze-şûbe ve terkiblerin kozmolojik unsurlara karşılık gelecek biçimde tasarlandığı bilgisinde rastlamaktayız; öyle ki kurulan alegorilerde on iki makam on iki burca, yedi âvâze yedi gezegene, dört şûbe dört unsura ve yirmi dört terkip günün saatlerine karşılık gelmektedir. Yeni Platoncu etkilerin görüldüğü nazâri metinlerde ekseriyetle karşılaştığımız bu alegoriye Artin'in perde-gezegen ilişkisinde de rastlamaktayız. Nikomakhos'ta da gördüğümüz kozmik dizi prensibine dayanan bu perde-gezegen ilişkilendirmesi her ne kadar Yunan düşüncesinde Orfizm ve Pythagoras üzerinden yayılmışsa da esas önemli örneği Babildir; tel isimlerinin gökyüzündeki tanrıçalarla ilişkilendirilmesi dikkate alındığında göksel kavramlar üzerinden bir anlamlandırma çabasının kadim zamanlardan beri süregeldiği göze çarpmaktadır.
- İncelediğimiz nazarî metinlerdeki bir başka Yeni Platoncu tema ise sudûr nazariyesine dayanmaktadır. Daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi Ruh, Yeni Platoncu ontolojide kavranabilir âlemin son, duyusal yani fenomenal âlemin ilk ilkesi olması sebebiyle esasında her iki âleme de aittir; bu özel konumu, onu her iki âlem arasındaki mevcut ilişki noktasında aracı konumda kılmaktadır.[715] Sûfî öğretide de kendine müstesna bir yer bulan bu düşünce, orfik gelenekte olduğu gibi ruhun bu dünyaya düştüğünü, bir bedene hapsolduğunu, ancak gerekli hikmete eriştiğinde o bedenden kurtulup, eski haline, o göksel ve aklî konumdaki özüne geri dönebileceğine

[715] Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, 53.

inanılmaktadır. Nazarî metinlerde bu ontolojinin ve bu anlayıştan doğan 'âlemlerin âhengi' düşüncesinin çok dikkat çekici örnekleri bulunmaktadır. Öyle ki ezelde tüm canlar bu ruhânî sesleri işitmekte ve o seslerle yakınlık kurmaktalardır, insan -bu âlemde- ne zaman çeng, ud ya da ney gibi çalgılardan hoş bir ses işittiğinde, ezelde işitmiş olduğu nağmeleri hatırlar ve böylece neşeyle harekete geçer. Bu coşkun hareketin sebebi de canların o nağmeleri ezelden tanıması ve o âlemi bir an olsun hatırlamalarından gelir. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi müzik, 'keşfî' ve 'hatırlatıcı' nitelikleriyle bir yandan temaşanın rehberi, diğer bir yandan arınma sürecinin unsuru konumundadır. Önemli bir başka örnek ise Hızır bin Abdullah'ta karşımıza çıkmaktadır; Proklos ve İamblikhos için Tetrad'ın metafizik katmanlarını da içeren söz konusu açıklamasında ilk akıl, küllî nefs ve heyûlâ dan oluşan hiyeraşik ve katmanlı ontoloji ve kozmoloji modeli inşâ etmektedir. Bilhassa İhvân-ı Sâfa'da benimsenen sudûr nazariyesinin, Hızır bin Abdullah'ta da benimsenmesi, Yeni Platoncu düşüncenin aktarımı açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada ruhun bu metafizik hareketliliği, mûsikînin insan üzerindeki tesirleri konusunda da işlenmiş, bilhassa hastalıkların tedavisinde kişinin ait olduğu kozmolojik özelliklerden hareketle uygun nağmelerin seçilebileceği bilgisi verilmiştir.

- İncelediğimiz nazarî metinlerdeki Yeni Platoncu temalardan bir diğeri bilgi türleri ile alakalı konudur. İlk ve Orta çağ boyunca metafizik alegorilerle desteklenen aritmetik, geometri, müzik ve astronominin yanı sıra felsefe ve tıp disiplinlerinin hermetik bilginin ilkelerini oluşturmasıyla bütüncül bir görünüm sergilemektedir; Boethius'a göre bu bilgilerden birinin eksikliği hakikate doğru sürdürülen yolculuğu sekteye uğratacaktır. Onun düşüncesinde -ve öncesini de kapsayarak genel olarak Yeni Platonculardа- bu bilgilerden birinin anlaşılabilmesi için diğerlerine de ihtiyaç duyulduğu ve hakiki bilgiye ancak bu bilgilerin bilinmesiyle ulaşılabileceği fikri hâkim olmuştur.[716] Bu konu özelinde Osmanlı mûsikî nazariyatı metinlerinde sıklıkla ifade edilen bir görüş de ruhun arınması sürecinde müziğin tek başına işlevsiz kalacağı görüşüdür. Bunun için müziğin astronomi, astroloji, felsefe ve tıp disipliniyle ya da kısaca Hermetik bilgilerle olan ilişkilerinden de faydalanmalıdır, çünkü bir anlamda ilâhî nağmelerin tam olarak anlaşılabilmesinin yolu budur. Önemli bir söylem de 'sır

[716] Maher, "On a Contemporary Boethian Musical Theory", 109-110.

kültürü' düşüncesinde yatmaktadır. Mûsikînin gizli bilginin bir unsuru olduğu konusu Seydî'de de rastladığımız sembolik anlam formlarından biridir; öyle ki Yeni Platoncu gelenekte ve dolaylı olarak sûfî öğretide 'sır kültürü' ve buna bağlı semboller önemli temsillerden biridir. Buna göre Seydî, bu ilimde mâhir olmak gerektiğini ilk sıraya koymaktadır; böylece sırra erişebilmenin ilk şartı bir anlamda bu ilme hâkim olmaktan geçmektedir. Saz ehlinin uzaktaki sırları işittiğini, böylelikle makamların saklı halden çıkarıldığını belirtirerek, saz sesinden haz duymayanların ise bu gizli sırları işitemeyeceğini açıklamaktadır.

- Bir diğer Yeni Platoncu tema ise yukarı âlemin, aşağı âlemle sürekli bir ilişkisinin bulunması konusudur. Kâinatın tüm unsurlarının bir ilişki içinde olduğu fikrine dayanan harmonia ve kozmik sempati kuramlarıyla bezenmiş bu tema, Osmanlı mûsikî nazariyatı metinlerinin dikkat çekici konularından birini oluşturur. Öyle ki harmonia ve kozmik sempati gibi mikrokozmos-makrokozmos ilişkisini öne çıkaran düşünceler sembolik anlatımlarda kendini göstermektedir; bunlardan ilki demirci dükkanı hikayesinde göze çarpmaktadır. Daha önceki bölümlerde de açıklandığı üzere demir, göksel bir metal olarak kabul görmektedir. Göksel metal de yere yabancıdır yani aşkındır, yukarıdan gelmektedir; bu yönüyle göksel kutsallığa aittirler.[717] Demirciliğin Davud Peygamberin bir armağanı olarak görülmesinin yanında kadim dönemlerden beri okült bilimler, şarkı, dans ve şiir sanatı arasında süregelen sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır.[718] Yukarı ve aşağı âlem arasındaki ilişkinin vurgulandığı durumlarda başvurulan bu sembolik yapıya benzer bir örnek, Hızır bin Abdullah'ın Kaknûs kuşu alegorisinde saklıdır. Feridüddin Attâr'ın *Mantık Al-Tayr* adlı eserindeki kaknûs kuşu hikayesinde de net bir şekilde anlaşılacağı üzere; ölüm, tekrar dirilme ve müziğin iç içe geçtiği öğelerle birlikte bu anlatım, esasında oldukça kadim bir anlayışın yansımasıdır. Bir başka özgün örnek ise Tanburî Küçük Artin'in yedi bilge alegorisinde yer almaktadır. Buna göre, mûsikî ilmini Zat, Fat, Cem, Em, Fen, Er, Ser isminde yedi hükemâ ortaya çıkartmıştır. Zaman içerisinde adeta tek fikir, tek vücûd, tek kişi haline gelen bu âlimler o derece ruhânî bir hale bürünmüşlerdir ki her biri birer feleğe tayin olmuş ve tayin olduğu feleğin âgâzelerini de hıfzına almışlar, böylece mûsikî nağmelerini oluşturmuşlardır. Âlemlerin ahengi düşüncesi dâhilinde ruhun

[717] Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 29-30.
[718] Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 106.

yükseliş serüveninin müzikle ilişkilendirilerek konu edildiği Platon'un Er efsanesine çok benzer bir anlatıma sahip bu sembolik yorumlamayı takiben Artin, başka bir önemli noktaya temas etmektedir. İnsanı âlemin unsurlarıyla ilişkilendirmesinin yanında tanbur çalgısını da insanla özdeşleştirmekte ve insanın metafizik konumunu da 'vitruvian man' kavramına çok benzer bir sembolik bir yaklaşımla açıklamaktadır. Böylece mûsikî, insan ve âlem arasında kurduğu hiyerarşik bir ontoloji anlayışına dayanan ilişkiyle bir yandan bu ilmin manevî yönünü vurgularken diğer bir yandan insan ile mikrokozmos arasında bir benzerlik kurarak kadim dönemlerden beri süregelen ezoterik bir bilgiye sarılmaktadır. Tasavvuf görüşünde 'vahdet-i vücûd' olarak adlandırılan bu kadim bilgi, her şeyin 'bir' olduğu esasına dayanarak Yeni Platoncu ontolojinin temelleri üzerinde durmaktadır; buna göre her şey 'bir'den meydana gelmekte ve onun yansıması konumundadır. Bu metafizikte insanın özel bir yeri vardır; "insan âlemler arasına atılmış bir köprü, varlığın gizli ve görünen manzaralarını birleştiren bir mikrokozmostur. O, Tanrının bir aynasıdır".[719] İnsanın söz konusu konumu, nazarî eserlerde önemli bir söylemi de beraberinde getirmektedir. Bu söylem, ethos, harmonia ve kozmik sempati düşünceleriyle bezenmiş klasik bir estetik anlayışından başka bir şey değildir. Bu anlayış ise özetle hangi makamın, âvâzenin, şubenin ya da terkibin günün hangi vaktinde dinlenmesinin insanlara güzel geleceği, insanın mizacına göre hangi nağmenin onu etkileyeceği ve etnik-coğrafî unsurlar göz önüne alındığında hangi makamın hoşa gideceği ve tabiatının ne olduğu, sûfî, pîr ve hocalar gibi havass'a ait zümrenin beğenisinin ne olduğu gibi klasik unsurlar barındırmaktadır.

- İncelediğimiz nazarî metinlerdeki bir başka Yeni Platoncu tema ise dört unsur nazariyesine dayanmaktadır. Bir anlamda doğayı oluşturan dört unsurun, alegorik anlatımlarla dört şubeye karşılık gelmesi ve onun doğurucu ya da asıl unsur olarak görülüp, tüm ses organizasyonlarının ondan türediği düşüncesi dikkat çekici örneklerden birini oluşturmaktadır. Hızır bin Abdullah, sazların aslının dört veter yani dört tel üzerine kurulduğunu ifade ederek zîr, müsennâ, müselles ve bam telini dört unsurla ilişkilendirmiş, tellerin niteliklerinden hareketle yerden göğe doğru hiyerarşik biçimde kozmolojik bir analoji kurmuştur. Hızır bin Abdullah'ın söylemlerindeki dört

[719] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 29.

sembolizmi bununla sınırlı değildir. Kâinatın ve varlığın özünü oluşturan bu dört sayı, birlikten çokluğun oluşumunu betimleyen kozmogoni bilgisine sahiptir; bu kavrayış birçok açıklama modeline sahip olmakla birlikte Hızır'ın ifadelerinde yer alan nokta, çizgi, düzlem ve cisim gibi geometrik figürler üzerinden de kendine alan bulmuştur. Dört unsurun nazariyelerdeki bir diğer sembolik anlatımı usûller üzerinden gerçekleşmektedir. Usûllerin nağmeler için olmazsa olmaz bir unsur olduğunu dile getiren Kevserî', mûsikînin denge ve düzenini sağlayan darbları dört unsurla ilişkilendirmiştir. Böylelikle düm, tek, te-ke, te-ke-te-ke darblarının asıl konumunda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Tablo 6-18 Yeni Platonculuk etkisinin görüldüğü mûsikî nâzariyatı metinlerinde öne çıkan temalar

Kişi	***Nazariye***	***Dönem***	***Nazarî Model***	***Yeni Platoncu Tema***
Kırşehirli Yusuf	Risâle-i Mûsikî	XIV-XV. Yüzyıl	Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Sudûr* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium*
Ahmedoğlu Şükrullah	Şükrullah Risâlesi	XV. Yüzyıl	Devir Modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Sudûr* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Bedr-i Dilşâd	Murad-Nâme	XV. Yüzyıl	Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Hızır bin Abdullah	Kitâbü'l-Edvâr	XV. Yüzyıl	Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Sudûr* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Ladikli Mehmet Çelebi	Zeynü'l-Elhân	XV. Yüzyıl	Devir modeli Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Sudûr* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium*

Kişi	***Nazariye***	***Dönem***	***Nazarî Model***	***Yeni Platoncu Tema***
Kadızâde Tirevî	Risâle-i Mûsikî	XV. Yüzyıl	Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Seydî	el-Matlâ	XV. Yüzyıl	Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Yazarı Belli Değil	Ruhperver	XVII. Yüzyıl	Makam modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Sudûr Nazariyesi* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Nâyî Osman Dede	Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî	XVII-XVIII. Yüzyıl	Seyir Modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati*
Tanbûrî Küçük Artin	Mûsikî Edvârı	XVIII. Yüzyıl	Seyir Modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Sudûr Nazariyesi* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Nâyî Mustafa Kevserî	Kevserî Mecmuası	XVIII. Yüzyıl	Seyir Modeli	*Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Dört Asıl-Dört Unsur*

Kişi	***Nazariye***	***Dönem***	***Nazarî Model***	***Yeni Platoncu Tema***
Kemanî Hızır Ağa	Hızır Ağa Edvârı	XVIII. Yüzyıl	Seyir Modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Mehmed Hafîd Efendi	ed-Dürer	XVIII. Yüzyıl	Seyir Modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*
Hâşim Bey	Hâşim Bey Edvârı	XIX. Yüzyıl	Seyir Modeli	*Kürelerin Müziği-Âlemlerin Ahengi* *Müzikal Kozmoloji-Kozmik Sempati* *Mikrokozmos-Makrokozmos ilişkisi* *Sudûr Nazariyesi* *Hermetik Bilgi Dağarı-Quadrivium* *Dört Asıl-Dört Unsur*

7. SONUÇ

Sembolik anlam ağına sahip nazarî modellerin düşünsel dayanağı konumunda olan ve Orta Çağ düşüncesini tamamen etkisi altına alan Yeni Platonculuk felsefesine ve bu felsefi yönelimle geliştirilen müzik kavrayışının müzik teorisindeki konumlanışına odaklanan bu çalışma, Osmanlı döneminde XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek kaleme alınmış Türk müziği nazarîyatında kendine yer bulan sembolik anlamların Yeni Platoncu etkilerin bir sonucu olarak bir açıklama modeline dönüştüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çalışmada sıklıkla vurgulandığı üzere Yeni Platoncuğun İslâmi bir yorumu olan tasavvufa eklemlenmiş olan İşrâkî düşüncenin Osmanlı epistemesi üzerindeki hakimiyeti, spekülatif bir yapıya sahip mûsikî nazariyatı kaynaklarında gerek kozmoloji gerekse ontoloji konularında kendini göstermiş, tıpkı sözlü gelenekte olduğu gibi söz konusu nazariyelerde de önemli bir açıklama modelinin oluşmasına olanak sağlamıştır. Hatırlanacağı üzere metodolojik ve -Kuhn'cu bir yaklaşımla- paradigmatik ilkeleri süzgecine alan Carl Dahlhaus, müzik teorisini spekülatif, regülatif ve analitik olmak üzere üç yaygın yönelim üzerinden incelemiştir.[720] Spekülatif yönelimde müziğin özü, niteliği ve unsurları üzerinden sayı ve akustik esaslarına dayanan ontolojik ve metafizik bir tefekkür hali hakimdir. Regülatif teori ise ontolojik karakterden tamamen arınmış ve daha çok uygulama alanına yönelen; modların, armoninin, formların, notaların pedagojik kaygılarla belli bir kalıp ve kurallar içerisinde açıklanmış çalışmaları kapsamaktadır. Son olarak Analitik teori ise müzikal analiz ve ifadelerden oluşan, bunun yanında estetiğe özel bir önem atfeden çalışmalardan oluşmaktadır. Bu açıklamalardan da görüleceği üzere insanın etrafında mevcut olan metafizik gizemi, başka bir ifadeyle kozmolojik ve ontolojik tartışmalar dahilinde 'Tanrı-Âlem-İnsan' arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiler ağında insanın konumlanışını anlamlandıran ve bu işleyişe konu olan bilgiyi, müzik aracılığıyla anlaşılıp yorumlanmasını konu edinen kaynaklar, derin bir tefekkür ve 'theoria' faaliyetiyle kaleme alınan nazarîyatı oluştururken; regülatif ve normatif karakterdeki 'kuram' anlayışından keskin hatlarla ayrılmaktadır. Çalışmada, spekülatif teori geleneğinin kuşkusuz en çarpıcı örneklerinden birini oluşturan

[720] Christensen, "Genres of Music Theory: 1650-1750", 11-12.

Osmanlı dönemi Türk mûsikîsi nazarîyatına bir anlamda kimlik kazandıran sembolik anlatımlara odaklanılmış, söz konusu anlatımları göz önünde bulundurarak Yeni Platoncu bilme modeliyle inşa edilmiş bir semiyosfer oluştuğuna dikkat çekilmiştir.

Hermeneutik yaklaşımla değerlendirilen metinlerin epistemolojik dayanağında, Orta çağ'a özgü sembolik-alegorik düşüncelerin varlığı açıkça görülmektedir. Söz konusu sembolik düşüncede esas amaç, âlimlerin islâmi paradigmaya bağlı kalarak yaratılan olarak gördükleri 'doğa' ve onun tüm unsurlarıyla, yaratan olarak gördükleri 'Tanrı' unsuru arasındaki mevcut bağlantıları kavramak olmuştur. Hermetik geleneği özümsemiş epistemik cemaatler tarafından metafizik simgeciliğin yanında bilhassa kozmik alegorizme doğru bir yönelimin gerçekleşmesiyle, kozmosun bir etkiler ağı olarak görülmesi fikri özellikle Yeni Platonculuğun İslâmi bir yorumu olarak nitelendirebileceğimiz tasavvuf ve İşrâkî düşünceyle birlikte bilhassa mûsikî nazarîyatı kaynaklarında yeniden alevlenmiştir. Kaynaklarda öne çıkan Yeni Platoncu söylemlerden ilki feleklerin mükemmeliği temsil eden dairesel hareketle çıkardığı tanrısal vasfa sahip sesleri konu edinen Kürelerin Müziği ya da Âlemlerin âhengi fikrine dayanmaktadır. Makam-âvâze-şûbe ve terkiblerin kozmolojik unsurlara karşılık gelecek biçimde tasarlandığı bu anlayışta on iki makam on iki burca, yedi âvâze yedi gezegene, dört şûbe dört unsura ve yirmi dört terkip günün saatlerine karşılık gelmektedir. Bunu sudûr nazariyesi takip etmekte, bilhassa müziğin varlık alanlarıyla olan ilişkisi Yeni Platoncu ontolojiye dayanarak inşa edilmektedir. Değerlendirilen kaynaklarda mûsikî ilmi epistemolojik olarak hayatî bir yerde konumlanmaktadır; öyle ki Orta Çağ'ın önemli bilgi alanlarını oluşturan aritmetik, geometri, astronomi, astroloji, felsefe ve tıp gibi disiplinlerle mûsikî ilmi arasında kurulan ilişkide Yeni Platoncu gelenekte ve dolaylı olarak sûfî öğretide önemli temsillerden birini oluşturan sır kültürüne sıklıkla temas edilmesi dikkat çekici bir diğer ayrıntıdır. Gerek demirci dükkânı gerekse kaknûs kuşu hikayelerinde harmonia ve kozmik sempati gibi mikrokozmos-makrokozmos ilişkisini öne çıkaran düşünceler sembolik anlatımlarda kendini göstermekte olup, kadim ethos anlayışıyla bezenmiş beğeni ve hazla ilgili klasik unsurlar barındırmaktadır.

Osmanlı döneminde Yeni Platoncu düşüncenin derin bir biçimde sirayet ettiği mûsikî nazariyatı metinlerindeki teorik unsurların metafizik simgecilik ve kozmik alegorizmle açıklanması, kökleri kadim dönemlere dayanan Tanrı-âlem-insan

arasındaki ilişkinin müzik üzerinden anlama ve aktarma geleneğinin sürdürüldüğünün açık bir göstergesi olarak karşımızda durmaktadır.

8. KAYNAKÇA

Adanır, Oğuz. *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış: Baudrillard, Berkes, Mauss ve Ülgener Üzerinden Kuramsal Bir Deneme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

———. *Osmanlı ve Ötekiler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Agayeva, Suraya, ve Recep Uslu. *Ruhperver: Bir XVII. Yüzyıl Müzik Teorisi Kitabı*. Ankara: Ürün Yayınları, 2008.

Al Fārūqī, Ismaʿīl R., ve İmtiyaz Yusuf. "The Islamic State and the Pax Islamica". İçinde *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*, 79-84. International Institute of Islamic Thought, 2012.

Algan, Refik. "Ezoterizme Genel Bir Bakış". *Cogito Dergisi*, sy 46 (2006): 127-42.

Amann, Peter J. "The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, sy 30 (1967): 198-227.

Angus, Samuel. *The Mystery-Religions: A Study In The Religious Background Of Early Christianity*. New York: Dover Publications, 1975.

Ansari, Mohammad Sadegh. "Pythagoras in Baghdad: Ṣafī al-Dīn al-Urmawī and the Science of Music in the Medieval Islamic World". Doktora Tezi, Columbia University, 2020.

Arısoy, Mithat. "Seydî'nin el-Matlâ Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

———. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Armstrong, A. H. *Plotinus*. Enneads I-IX. Norwich: Harvard University Press, 1989.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.

———. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

———. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk, Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

———. *İslâm Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.

Atsız, Nihal. *15. Asır Tarihçisi Şükrullah - Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultânları Tarihi*. İstanbul: Aylı Kurt Neşriyatı, 1939.

Attâr, Ferüdüddin. *Mantık Al-Tayr*. Çeviren Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, editör M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Aygün, Fatma. "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr". *Kader Dergi*, sy 16 (2018): 157-87.

Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. Çeviren Hamit Dereli. Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1999.

Baddar, Maha. "From Athens (via Alexandria) to Baghdad: Hybridity As Epistemology In The Work Of Al-Kindi, Al-Farabi, And In The Rhetorical Legacy Of The Medieval Arabic Translation Movement". Doktora Tezi, The University of Arizona, 2010.

Barbera, Charles Andre. "The Persistence Of Pythagorean Mathematics In Ancient Musical Thought". Doktora Tezi, The University of North Carolina, 1980.

Bardakçı, Murat. *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.

Barker, Andrew. *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge University Press, 1989.

Baysal, Ozan. "Aristoksenos'un Müzik Bilim Anlayışı". *Akademik Bakış Dergisi*, sy 46 (2014): 62-83.

———. "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı". *Porte Akademik*, sy 10 (2014): 54-73.

———. "'Kanon'un Bölünümü' Yazması ve Helenistik Dönemde Müzikbilim". *International Journal of Human Sciences* 12, sy 1 (2015): 1350-80.

Berghaus, Günter. "Neoplatonic and Pythagorean Notions of World Harmony and Unity and Their Influence on Renaissance Dance Theory". *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research* 10, sy 2 (1992): 43-70.

Berkes, Niyazi. *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*. C. 1. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1972.

Bernal, Martin. *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*. Çeviren Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Bilge, Ulaş. "Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam: Paul Ricoeur'ün Hermenötik Projesi". *Dört Öge*, sy 17 (2020): 25-36.

Blois, Lukas de. *Image and Reality of Roman Imperial Power in the Third Century AD*. New York: Routledge, 2019.

Boethius, Anicius Manlius Severinus. *Fundamentals of Music (De institutione musica)*. Editör Claude V Palisca. Çeviren Calvin M. Bower. Yale University Press, 1989.

Boger, George. "The Pythagorean Problem: A Study of Historiographic Methodology". Doktora Tezi, University of New York, 1982.

Bottero, Jean. *Eski Yakındoğu - Sümerden Kutsal Kitap'a*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

———. *Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

Bowe, G. S. *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*. New York: Global Scholarly Publications, 2004.

Brazil, Wendy. "Alexandria: The Umbilicus of the Ancient World". İçinde *The Library of Alexandria: Centre of Learning in Ancient World*, editör Roy MacLeod. New York: I. B. Tauris, 2010.

Bréhier, Émile. *The Philosophy of Plotinus*. United States of America: The University of Chicago Press, 1967.

Brouwer, René. "Stoic Sympathy". İçinde *Sympathy: A History*, editör Eric Schliesser. New York: Oxford University Press, 2015.

Buitenwerf, Rieuwerd. *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary*. Leiden, Hollanda: Brill, 2003.

Bukofzer, Manfred F. "Speculative Thinking in Medieval Music". *Speculum* 17, sy 2 (1942): 165-80.

Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press, 1972.

Bussanich, John. "Plotinus's Metaphysics of The One". İçinde *The Cambrigde Companion to Plotinus*, editör Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 1999.

Can, Cihat. "Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarında Etkisi". *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22, sy 2 (2002): 133-43.

———. "XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı". Marmara Üniversitesi, 2001.

Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. New York: Doubleday Anchor Books, 1954.

———. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Cevher, M. Hakan. *Rûh-perver*. İzmir: Sade Matbaacılık, 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Ceyhan, Adem. "Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-Nâme'si". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Christensen, Thomas. "Genres of Music Theory: 1650-1750". İçinde *Towards Tonality: Aspects of Baroque Music Theory*. Leuven University Press, 2007.

Clark, Stephen R. L. "Plotinus: Body and Soul". İçinde *The Cambridge Companion to Plotinus*, editör Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Cloud, Randall R. "Aristotle's Journey to Europe: A Synthetic History of the Role Played by the Islamic Empire in the Transmission of Western Educational Philosophy Sources from the Fall of Rome through the Medieval Period". Doktora Tezi, University of Kansas, 2008.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. C. I: Greece and Rome. Doubleday, 1993.

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*. C. 1. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Corrigan, Kevin. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2005.

Crow, W. B. *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*. Çeviren Fulya Yavuz. Dharma Tarih, 2002.

Cyrus, H. Gordon. "His Name is 'One'". *Journal of Near Eastern Studies* 29, sy 3 (1970): 198-99.

Çelik, Binnaz Başar. "Hızır bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvârı ve Makamların İncelenmesi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Sanatı'nda Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları, 2014.

Demir, Remzi. *Bilim ve Felsefe*. İstanbul: Lotus Yayıncılık, 2016.

———. *Bilim ve İktidar*. İstanbul: Lotus Yayıncılık, 2018.

———. *Bilim ve Toplum*. Ankara: Lotus Yayıncılık, 2017.

———. *Osmanlı Epistemesini Anlamak (Çatışma Kuramı)*. İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2020.

———. *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*. Ankara: Epos Yayınları, 2014.

———. *Philosophia Ottomanica*. Lotus Yayıncılık, 2018.

Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2017.

Diderot, Denis, ve Jean le Rond d'Alembert. "Acousmatiques". İçinde *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2021. http://encyclopedie.uchicago.edu/.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Doğrusöz, Nilgün. "Harîrî bin Muhammed'in Kırşehrî Edvârı Üzerine Bir İnceleme". Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007.

Dürüşken, Çiğdem. *Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Hermenötik ve Metin Yorumu". Çeviren Muhammed Coşkun. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy 46 (2014): 237-66.

Eco, Umberto. *From the Tree to the Labyrinth*. London: Harvard University Press, 2014.

———. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzelik*. İstanbul: Can Yayınları, 2020.

———. *Yorum ve Aşırı Yorum*. İstanbul: Can Yayınları, 2003.

Edwards, Mark. *Neoplatonic Saints The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. C. 3. United States of America: Macmillan, 1967.

Ekinci, Mehmet Uğur. *Kevserî Mecmuası: 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyatı*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2016.

Eliade, Mircea. *Demirciler ve Simyacılar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Emilsson, Eyjolfur Kjalar. *Plotinus on Intellect*. New York: Oxford University Press, 2007.

———. *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———. "Plotinus on Sympatheia". İçinde *Sympathy: A History*, editör Eric Schliesser. Oxford University Press, 2015.

Eren, Selahattin. "Roma Diktatörlüğü". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 23, sy 2 (2017): 167-220.

Erguner, Süleyman. "Kutb-ı Nâyî Osman Dede ve Rabt-ı Ta'bîrât-ı Mûsikî". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Evkuran, Mehmet. "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar". *Bilimname*, sy 10 (2006): 93-115.

Ferîdûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr. *Mevlânâ ve Etrafındakiler*. Çeviren Tahsin Yazıcı. Tercüman, 1977.

Freyer, Hans. *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*. Çeviren Tahir Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1977.

Gatti, Maria Luisa. "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism". İçinde *The Cambridge Companion to Plotinus*, editör Lloyd P. Gerson. New York: Cambridge University Press, 2005.

Gavroğlu, Kostas. *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Geertz, Clifford. *Kültürlerin yorumlanması*. Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2010.

Gerson, Lloyd P. "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?" *Review of Metaphysics* 46, sy 3 (1993): 559-74.

Godwin, Joscelyn. *Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde*. Inner Traditions, 1987.

———. *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of Pythagorean Tradition in Music*. Inner Traditions, 1993.

———. "The Revival of Speculative Music". *The Musical Quarterly* 3, sy 68 (1982): 373-89.

Gottschalk, H. B. *Heraclides of Pontus*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Greenfield, Jonas C. "The Seven Pillars of Wisdom (Prov. 9:1): A Mistranslation". *The Jewish Quarterly Review* 76, sy 1 (1985): 13-20.

Grondin, Jean. "Hermeneutik". *Cogito Dergisi*, sy 89 (2017): 7-41.

Gul, Ateeb. "Muslim Thought: It's Origin and Achievements". Yüksek Lisans Tezi, Boston University, 2013.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Çeviren Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Günay, Can Abdullah. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Epistemik Cemaatler ve Modern Bilim Algısı'nın Doğuşu". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019.

Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Güray, Cenk. *Bin Yılın Mirası, Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.

———. "Edvâr Geleneğindeki Makam Kültürünün İzlerini İlm-i Nücûm Kitaplarında Sürmek". İçinde *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra*, 24-34. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021.

Gürbüz, Sait, ve Faruk Şahin. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Felsefe-Yöntem-Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Gürkan, Barış. "Çoklukimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdalları'nın Müziksel Dinamikleri". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019.

Hall, Manly P. *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*. İstanbul: Mitra Yayınları, 2008.

Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi: Dört Bin Yıllık Düşünce, Sanat ve Bilim Tarihinin Klasik Yapıtları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

Harvey, Van A. "Hermenötik". Çeviren Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6, sy 6 (1994): 343-55.

Hegel, G. W. F. *Din Felsefesi Dersleri*. Çeviren Doğan Naci Kadıoğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Heidegger, Martin. *Bilim Üzerine İki Ders*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Hekster, Olivier. *Rome and It's Empire, A.D. 193-284*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

Heninger, S. K. *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*. Huntington Library, 1974.

Inge, William Ralph. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*. Wipf and Stock Publishers, 2003.

Işıldak, Erol. "IX. – XIX. Yüzyıl Edvârlarında Müzik – Sağlık Konusuna İlişkin Bir Literatür Analizi". Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2022.

Ivry, Alfred L. *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise "on First Philosophy"*. State University of New York Press, 1974.

İbiş, Fatih. "Hermenötik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış". *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy 11 (2012): 31-40.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Gülcan Gündüz, ve Serdar Bekar. *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*. Editör Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2003.

İnalcık, Halil. "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji". *Doğu Batı Dergisi* 1, sy 20 (2002): 13-39.

İpşirli, Mehmet. "Âşir Efendi". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4:8. Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans*. Hackett Publishing, 2001.

Kalender, Ruhi. "XV. Yüzyılda Musiki Kuramı ve Zeynü'l-Elhân Fi'ilmi't-Te'lif ve'l-Evzân". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1982.

Kamiloğlu, Ramazan. "Ahmed Oğlu Şükrullah ve 'Edvâr-ı Mûsikî' Adlı Eseri". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

———. "Şehrî Kırşehrî el-Mevlevî Yusuf ibn Nizameddin ibn Yusuf Rumî'nin Risale-i Mûsikîsi'nin Transkribe ve Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 1998.

Karakaya, Mehmet Murat. "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi". Ankara Üniversitesi, 2016.

Karlığa, Bekir. "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler". İçinde *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, 294. İstanbul: İsam Yayınları, 1996.

Kaya, Mahmut. "Kindi: İslâm Dünyasının Felsefe ile Tanışması". İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, editör M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Kayser, Hans. *Akróasis; the Theory of World Harmonics*. Çeviren Robert Lilienfeld. Boston: Plowshare Press, 1970.

Kearney, Richard. "Paul Ricoeur'le Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası". *Cogito: Paul Ricoeur*, sy 56 (2008): 141-60.

Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmaları*, sy 7 (2009): 39-56.

Kılıç, Mustafa. "Klasik Türk Şiirinde Şütür-i Çarh ile Avesta'ya Yolculuk". *Akademil Dil ve Edebiyat Dergisi*, Tebdiz Özel Sayısı, 2, sy 4 (2018): 172-86.

Koester, Helmut. *History, Culture and Religion of The Hellenistic Age: Introduction to The New Testament*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.

Köktürk, Milay. "Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2001.

Köroğlu, Burhan. "Fârâbî Felsefi Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme". İçinde *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi*, 21-48. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

———. "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Kuntz, Paul Grimley. "Philosophy as the Discovery of Orders". *Teaching Philosophy* 3, sy 1 (1979): 65-81.

Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Asa Kitabevi, 2000.

Küçük, Bekir Harun. "Contexts and Constructions of Ottoman Science with Special Reference to Astronomy". Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2005.

Lankila, Tuomo. “Post-Hellenistic Philosophy, Neoplatonism, and the Doxastic Turn in Religion: Continuities and Ruptures in Ancient Reflections on Religion”. *Numen* 63 (2016): 147-66.

Lippman, Edward A. *Musical Thought in Ancient Greece*. Columbia University Press, 1964.

MacKENNA, Stephen. *Plotinus: The Enneads*. London: Faber and Faber Limited, 1966.

Magee, Bryan. *The History of Philosophy*. Dorling Kindersley Publishers, 1998.

Maher, Terence J. “On a Contemporary Boethian Musical Theory”. Doktora Tezi, The University of Iowa, 1980.

Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. Çeviren Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos Yayınları, 2002.

Mathiesen, Thomas J. *Apollo’s Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*. University of Nebraska Press, 2000.

———. “Greek Music Theory”. İçinde *The Cambridge History of Western Music Theory*. İngiltere: Cambridge University Press, 2008.

Meninski, Franciszek Mesgnien. *Complementum Thesaurus Linguarum Orientalium (Latin to Turkish)*, 1687.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma’nevî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Miller, Patrick Lee. “Purity of Thought: Dualism and Divinization in Greek Philosophy”. Doktora Tezi, University of North Carolina, 2005.

Nagle, D. Brendan, ve Stanley M. Burstein. *The Ancient World: Readings in Social and Cultural History*. New Jersey: Prentice Hall, 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin. “Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”. Çeviren Adnan Aslan. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (2004): 1-25.

Nattania, Anthony W. “The Emperor Julian (A. D.331-363): His Life and His Neoplatonic Philosophy”. Sanatta Yeterlilik, Old Dominion University, 1996.

Netton, Richard. “İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk”. Çeviren Gürbüz Deniz. *Dinî Araştırmalar* 7, sy 19 (2004): 351-55.

———. *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Çeviren Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası, 2014.

Nightingale, Andrea Wilson. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Nikulin, Dmitri. *Neoplatonism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2019.

Nuffelen, Peter van. *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Greek Culture in the Roman World. Cambridge:

Cambridge University Press, 2011. https://doi.org/10.1017/CBO9780511997785.

Okçu, Naci. *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı, t.y.

O'Meara, Dominic J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji". *Journal of Turkish Studies* 10 (2015): 735-48.

Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir DİNsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Özçimi, Sadreddin. "Hızır bin Abdullah ve Kitabü'l-Edvâr". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.

Özdemir, Hasan Rıza. "Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.

Özlem, Doğan. *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2013.

———. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.

Öztürk, Okan Murat. "15. Yüzyıl Osmanlı Müziğinde Şube Kavramı ve Hermetik Gelenek: Hızır bin Abdullah'ı Anlamak". *Doğu Batı Dergisi* 15, sy 2 (2012): 115-40.

———. "Hızır bin Abdullah'ta Saz Düzenleri ve Yansıttığı Ses Sistemi Üzerine Tespitler". *Porte Akademik*, Organoloji Özel Sayısı, 3, sy 2 (2012): 109-28.

———. "Kadızâde Tirevî'de Perde, Düzen ve Makam". İçinde *Şehvar Beşiroğlu'ya Armağan*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2019.

———. "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu 'Kürelerin Uyumu/Musikisi' Anlayışının Temsili". *Rast Müzikoloji Dergisi* 2, sy 1 (2014): 1-49.

———. "Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Gelenek ve Modeller". İçinde *Anadolu ve Komşu Coğrafyalarda Makam Müziği Atlası*, C. 1. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2021.

———. "Makam-tarifli lâhinlerde nazarî bakımdan iki temel hareket tarzının mevcudiyeti: dairevî ve müstakim hareketler". İçinde *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra*, 248-78. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021.

———. "The Concept of Şube ('Branch') as a Tetrachordal Classification Method in the 15th Century Ottoman Makam Theory". İçinde *Maqam: Historical Traces and Present Practice in Southern European Music*, editör J. Elsner, G. Janichen, ve J. Talam, 20-42. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

———. "Türk Müziğinde Yekta, Ezgi ve Arel Teorilerinin Pozitivist İnşası: Kısa Fakat Eleştirel Bir Tarihçe". *Eurasian Journal of Music and Dance* 16 (2020): 171-215.

———. “Türk Müzikolojisinin Evrimci ve Pozitivist Temelleri: Rauf Yekta’dan Günümüze Eleştirel Bir Bakış”. İçinde *Müziğin Kimlikli Halleri: İdeoloji, Etnografi, Popüler Kültür*, editör Özlem Doğuş Varlı, 53-103. Doğu Kitabevi, 2021.

———. “Türklerde Makam Nazariyatı”. İçinde *Türk Mûsikîsi Atlası*, 1:401-23. İstanbul: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, 2019.

Öztürk, Okan Murat, Ş. Şehvar Beşiroğlu, ve M. Ertuğrul Bayraktarkatal. “Makamı Anlamak: Makam Nazariye Tarihinde Başlıca Modeller” 10 (2014): 9-36.

Packwood, Joshua. “Mysticism and Conversion in Plotinus”. Sanatta Yeterlilik, University of Arkansas, 2008.

Palmer, Richard. *Hermenötik*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.

Pekşen, Ahmet. “Zeynü’l-Elhân İsimli Eserin Metin ve Sözlük Çalışması”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Perl, Eric D. *Thinking Being Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Lieden: Brill, 2014.

Platon. *Timaios*. Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Plotinus. *The Enneads*. Editör Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Popescu-Judetz, Eugenia. *Tanburî Küçük Artin*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002.

———. *Türk Musıki Kültürünün Anlamları*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1996.

———. *XVIII. Yüzyıl Yazmalarından Kevserî Mecmuası*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998.

Prins, Jacomien. *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*. Brill, 2014.

Rabinow, Paul, ve William Sullivan, ed. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. Çeviren Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.

Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy 1 (2010): 59-78.

Reiner, Erica. “The Etiological Myth of the ‘Seven Sages’”. *Orientalia* 30, sy 1 (1961): 1-11.

Reynolds, Philip Lyndon. “God, Cosmos and Microcosm: Comparisons Between The Relation of God to the Cosmos and The Relation of The Soul to Man, from Greek Philosohy to The Thirteenth Century”. Doktora Tezi, University of Toronto, 1986.

Rızvanoğlu, Eren. “Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme”. Hacettepe Üniversitesi, 2013.

Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1969.

Riley, Henry Thomas. *The Comedies of Terence*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1872.

Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Çeviren Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.

Rosenwien, Barbara H. *A Short History of the Middle Ages*. Kanada: Broadview Press, 2004.

Sağlam, Murat, çev. *Kybalion, Yedi Kozmik Yasa: Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi*. Hermes Yayınları, 2021.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. Cambridge University Press, 1998.

Schroeder, Frederic Maxwell. "The Doctrine of Presence in the Philosophy of Plotinus". Doktora Tezi, University of Toronto, 1970.

Sezikli, Ubeydullah. "Kırşehirli Nizâmeddin İbn Yûsuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.

Shaw, Brent. *Spartacus and the Slave Wars: A Brief History with Documents*. Palgrave Macmillan, 2001.

Shefer-Mossensohn, Miri. *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*. Çeviren Kübra Oğuz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Shiner, Larry. *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Shortell Nuzzo, Catherine. "Orpheus and Orphism: Philosophical Religiosity In The Crises of Third-Century C.E. Rome And Fourth-Century B.C.E Greece". Sanatta Yeterlilik, Southern Connecticut State University, 2020.

Spek, R. J. van der. "The Babylonian City". İçinde *Hellenism in the East: the interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander.*, editör Amelie Kuhrt ve Susan Sherwin-White. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., t.y.

Stamatellos, Giannis. *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press, 2007.

Struck, Peter T. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Time Limits of Their Texts*. Princeton University Press, 2004.

Suhreverdî. *İşrak Felsefesi "Hikmetü'l-İşrâk"*. Çeviren Tahir Uluç. İz Yayıncılık, 2019.

Sunar, Cavit. *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1978.

Susamci, Hilal. "Batı Resminde Kâhin Kadının Temsili Olarak Sibyl Betimleri". *Sanat Tarihi Yıllığı*, sy 29 (30 Haziran 2020): 171-99.

Şahin, Eyüp, ve Haris Macic. "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik bir Karşılaştırma". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy 2 (2014): 192-226.

Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Şentürk, Seher. "Mezopotamya'da EA, Yedi Bilgeler ile Kova ve Kozalak Sembolleri". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2020.

Tanilli, Server. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*. C. I: İlk Çağ. İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.

Tarhan, Diler Ezgi. "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine". *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, sy 15 (2020): 203-24.

Taşpınar, İsmail. *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV Yayınları), 2018.

Taylor, Thomas. *Iamblichus' Life of Pythagoras*. Inner Traditions, 1986.

Tekin, Abdülkadir. "Hızır Ağa'nın 'Mûsikî Risâlesi' İsimli Yazma Eserinin Transkripsiyonu ve Dönemin Edvârları ile Mukayesesi". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003.

Thilly, Frank. *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren İbrahim Şener. C. 1. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000.

Tırışkan, Ahmet Gürsel. "Hâşim Bey'in Edvârı". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2000.

Tolay, Mustafa. *Leonardo ile Sanat ve Düşünce*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019.

Topakkaya, Arslan. "Felsefi Hermeneutik". *FLSF Dergisi*, sy 4 (2007): 75-91.

Tornese, Sebastian Francisco Moro. "Music and The Return of The Soul In Proclus' Commentaries On Plato's 'Timaeus' and 'Republic'". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Ancient Approaches To Plato's "Republic", sy 117 (2013): 117-28.

———. "Philosophy of Music In The Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony In Proclus, Commentaries On Plato's Timaeus and Republic". Royal Holloway, University of London, 2010.

———. "The Metaphysical Meaning of the Musical Scale of Plato's Timaeus in Proclus". İçinde *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives.*, editör R. Loredana Cardullo ve Francesco Caniglione. Academia Verlag, 2017.

Tripolitis, Antonia. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

———. "The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen". Doktora Tezi, University of Pennsylvania, 1971.

Tufan, Mona Ahmet. "Cassirer Sembolizminde İnsan Mit ve Anlam Sorunu". Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019.

Tufantoz, Hazarcan İdil. "Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği". Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2019.

Turak, Özgür. "Roma Pantheonu: Eski Yunan Tanrıları Nasıl Romalı Oldu?" *Amisos* 3, sy 5 (2018): 481-92.

Uludağ, Süleyman. "Adl". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1:388. Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

———. "Mârifet". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28:54-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Uslu, Recep. *Hızır b. Abdullah Kitab-ı Edvar*. Ankara: Çengi Yayınevi, 2016.

———. *Mehmed Hafîd Efendi ve Musiki*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2001.

———. "Yusuf Kırşehri Mevlevi'nin Türk Müzik Tarihindeki Yeri: Yeni Sistemcilerin Kurucusu Müzik Teorisyeni". *Researcher: Social Science Studies* 5, sy 4 (2017): 655-79.

Uygun, Nuri. "Kadızâde Tirevî ve Mûsikî Risalesi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, editör M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. Doğu Batı Yayınları, 2020.

Venable, Bruce Elwood. "The Structure of Mysticism and Ontology in Plotinus". Doktora Tezi, University of Washington, 1976.

Warrior, Valerie M. *Roman Religion*. Cambridge University Press, 2006.

Westbrook, Anthony Peter. "The Divine Vina and the World Monochord: Musical Cosmology from the Rg Veda to Robert Fludd". Doktora Tezi, University of Maryland, 2001.

Yalçın, Gökhan. *Nâyî Mustafa Kevserî'nin Kaleminden 18. Yüzyıl Türk Musikisi: Kevserî Mecmuası*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

Yaylı, Goncagül. "Bedr-i Dilşâd'ın Murad-Nâme'si: İnceleme ve Söz Dizini". Yüksek Lisans Tezi, Artvin Çoruh Üniversitesi, 2019.

Yazıcı, Eyüp Bekir. "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Yenilmez, Hasan. "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiyeleri Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı	:ESEN, Hüseyin Cem
Uyruğu	: T.C.
Doğum tarihi ve yeri	: 23.08.1987 / Şişli

Eğitim

Derece	**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet tarihi**
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi	2018
Lisans	Haliç Üniversitesi	2010

İş Deneyimi

Yıl	**Yer**	**Görev**
2016	Niğde Ömerhalisdemir Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2016	Gazi Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2018	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

ankara HBM



ankara AHBV

le.ahbv.edu.tr