

# BÜLTEN'DEN

**BİLİM  
VE  
SANAT  
VAKFI**

## BÜLTEN

Mayıs-Ağustos 2012

Yıl 24 Sayı 79

Yayın Kurulu **Ali Pulcu, Faruk Deniz,**

**Mustafa Demiray, Salih Pulcu,**

**Betül Özel Çiçek, Z. Tuba Kor, Eyüp Süzgülün,**

**F. Samime İnceoğlu, Semih Atış**

Baskı **Denizatı Ofset**

Sertifika No: 15351

Tel: 0212 325 71 25

100. Yıl Mahallesi, Matbaacılar Sitesi, 2. Cadde

No: 202/A Bağcılar-İstanbul

Baskı Tarihi Kasım 2012

Vefa Cad. No. 41 34134 Vefa İstanbul

Tel: 0212. 528 22 22 pbx

Faks 0212. 513 32 20

e-posta [bsv@bisav.org.tr](mailto:bsv@bisav.org.tr)

[www.bisav.org.tr](http://www.bisav.org.tr)

Ücretsizdir. Dört ayda bir yayınlanır.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayınlanan yazıların sorumluluğu

yazarına aittir.

*BSV Bülten*'in Bilim ve Sanat Vakfı'nın Mayıs-Ağustos 2012'de düzenlediği faaliyetleri kapsayan 79. sayısı ile karşınızdayız.

"Muhafazakarlık" başlıklı 2012 Yaz Programını da geride bıraktığımız bu dönemde öne çıkan başlıklar şunlardır: Küresel Araştırmalar Merkezi (KAM), ilk Yaz Okulunu gerçekleştirdi. Türkiye Araştırmaları Merkezi (TAM) "Toplumsal Mekan Etiği ve İstanbul'da Güvenlikli Siteler" başlıklı bir panel düzenledi; ayrıca bir panelle Nuri Arlasez'i andı.

Bu programlar haricinde Yuvarlak Masa Toplantıları da devam etti. Yuvarlak Masa toplantıları ile TAM'ın düzenlediği Nuri Arlasez paneline ve KAM Yaz Okulu'na dair ayrıntıları ilgili merkezlerle ayrılan sayfalarda bulabilirsiniz.

Mecmua sayfalarında 12 Mayıs 2012 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı XXIII. Öğrenci Sempozyumu'nda sunulan tebliğlerden hareketle hazırlan iki makale yer alıyor: Özgür Dikmen, "Yahudi Tarih yazımında Sürgün Kavramı" ve Muhammed Usame Onuş, "Malik'in *Muvatta*'ı Telif Ederken İzlediği Yöntem: 'Kitabu'l-kasâme' Örneği".

Mola sayfalarımızdaki şiirler de 17. yüzyılın önemli şairlerinden Nâilî'ye ait.

2/3 Kasım-8 Aralık tarihleri arasında altı hafta sürececek 46. dönem 2012 Güz Seminerleri'nin faydalı olması ve verimli geçmesi dileğiyle...

Hayırdır kalın!

## İÇİNDEKİLER

### BSV HAVADİS 2

**KAM** Küresel Araştırmalar Merkezi 7

**MOLA** Gazel / Nâilî 25

**MAM** Medeniyet Araştırmaları Merkezi 26

**MOLA** Gazel / Nâilî 43

**SAM** Sanat Araştırmaları Merkezi 44

**MOLA** Gazel / Nâilî 62

**TAM** Türkiye Araştırmaları Merkezi 63

**MECMUA** Yahudi Tarih yazımında Sürgün Kavramı / Özgür Dikmen 81

**MECMUA** Malik'in *Muvatta*'ı Telif Ederken İzlediği Yöntem: "Kitabu'l-kasâme" Örneği / Muhammed Usame Onuş 94

## BSV Yaz Seminerlerinde “muhafazakarlık” tartışıldı

25-30 Haziran tarihleri arasında gerçekleştirilen “muhafazakarlık” temalı Yaz Programı Dr. Alim Arlı, Yrd. Doç. Dr. Aytaç Yıldız, Dr. Bengül Güngörmez, Doç. Dr. Burhanettin Duran, Prof. Dr. Bülent Tanju, Dr. Fırat Mollaer, İsmail Yaylacı, Dr. Mustafa Özel, M. Lütfi Şen, Prof. Dr. Süleyman Seyfi Ögün gibi alanında uzman konukların katılımıyla gerçekleştirildi. Ayrıca, “muhafazakarlık ve sanat”, “siyaset ve muhafazakarlık”, “din ve muhafazakarlık” başlıklı 3 tartışma grubu muhafazakarlığı farklı yönleriyle ele aldı ve temaya uygun filmlerin gösterimleri yapıldı. Programın son gününde (30 Haziran) geleneksel Sapanca gezisi düzenlendi.



## 2012 Güz Dönemi başlıyor

1988’den bugüne değin kesintisiz düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı seminerlerinin 46. dönemi 2/3 Kasım-8 Aralık tarihleri arasında altı hafta sürecek. Uzun yıllar sonra seminerlerimiz sekiz haftadan altı haftaya düştü. Buna karşın seminer süresi 50 dakikadan 75 dakikaya çıkarıldı. Seminerler herkese açık olup katılım için herhangi bir şart aranmamaktadır. Seminer ayrıntılarına [www.bisav.org.tr](http://www.bisav.org.tr) üzerinden ulaşılabilir.



## Geleneksel iftarımız yapıldı

Bilim ve Sanat Vakfı geleneksel iftar yemeği bu yılda geniş katılımıyla gerçekleştirildi. İstanbul Şehir Üniversitesi’nin Altunizade’deki yeni kampüsünde verilen yemek sonrası Vakıf Yönetim Kurulu Başkanı Dr. Mustafa Özel ve Dışışleri Bakanı Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu birer konuşma yaptılar.



## KAM Yaz Okulu’nun ilki gerçekleştirildi

Küresel Araştırmalar Merkezi tarafından bu yıl ilki düzenlenen KAM Yaz Okulu programı 20-22 Haziran tarihleri arasında gerçekleştirildi. KAM’ın faaliyetlerine aktif katılım gösteren lisans ve lisansüstü öğrencileri ortak bir zeminde buluşturarak birbirleriyle kaynaşmalarını sağlamak amacıyla düzenlenen üç günlük programda, uluslararası ilişkiler, siyaset bilimi, iktisat, işletme ve yönetim konularında alanında uzman hocaların ve misafirlerin sunumları eşliğinde toplam yedi seminer, iki yuvarlak masa toplantısı, iki gezi ve iki film tartışması gerçekleştirildi.



### **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar kitabı yayımlandı**

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin Mayıs 2009-Haziran 2011 tarihleri arasında "Kant Sonrası Metafizik Tartışmaları" adıyla on oturum şeklinde gerçekleştirdiği toplantı dizisinde yapılan tartışmalar kitaplaştı (Küre Yayınları, 2012). Oturumlar, Kant ve sonrasında metafizik üzerine yapılan tartışmaları büyük oranda belirlemiş ve kendisinden önceki filozofların tartışmalarına farklı açılımlar getirmiş on bir filozofun (Kant, Hegel, Brentano, Meinong, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Bergson, Whitehead, Levinas ve Derrida) metafizikle ilgili metinlerini okuyan davetlilerin katılımlarıyla gerçekleşmişti. 2011'de gerçekleşen "Gazzali Tartışmaları" toplantı dizisinde yapılan tartışmaların da sonbahar aylarında kitaplaşması hedefleniyor.

### **Osmanlıca Seminerlerinin kapsamı genişletildi**

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi bünyesinde beş senedir devam eden Osmanlıca Seminerlerinin kapsamı genişletilerek öğrenim, kullanım ve neşir kademeleri şeklinde yeniden yapılandırıldı. Bu bağlamda, Osmanlı Türkçesine giriş ve paleografya birinci kademe; diplomatika, epigrafi, hüsn-i hat, nümizmatik, inşa, el yazmaları, metin tahlilleri, transkripsiyon ve tahkik usulleri ve neşir çalışmaları diğer kademeler çerçevesinde önümüzdeki dönemlerde ayrı ayrı ilan edilecektir.

Osmanlı Türkçesine Giriş ve Paleografya olmak üzere iki ayrı seviyede yapılandırılan ilk kademe seminerlerine, 23 Haziran-28 Temmuz 2012 tarihleri arasında düzenlenen 18. dönem Osmanlıca seminerleri ile devam edildi. 16 Haziran 2012'de yapılan seviye tespit sınavı neticesinde, 2 grup (yaklaşık 100 kişi) ile 23 Haziran'da başlayan 18. Dönem seminerleri 28 Temmuz'da son buldu. 8 Ekim 2012-4 Ocak 2013 tarihleri arasında devam edecek 12 haftalık 19. dönem seminerleri için başvurular 21-28 Eylül 2012 tarihleri arasında online olarak kabul edilecektir.



### **KAM e-Bülten'in 5. sayısı yayında**

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin faaliyetlerini çok daha geniş kesimlere ulaştırmak amacıyla geçen yılın sonunda çıkarmaya başladığı *KAM e-Bülten*'in beşinci sayısı yayımlandı. 2012'nin Mayıs-Temmuz aylarında tertiplenen dokuz yuvarlak masa toplantısı ile KAM Yaz Okulu'nun uzun ve detaylı değerlendirmelerinin yer aldığı toplam 72 sayfalık bu e-bültene <http://bisav.org.tr> adresindeki KAM sayfasında yer alan "yayımlar" basamağından ulaşabilirsiniz.



## Toplumsal Mekân Etiği ve İstanbul'da Güvenlikli Siteler Paneli düzenlendi

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi ile İstanbul Şehir Üniversitesi Şehir Araştırmaları Merkezi, 12 Mayıs 2012 Cumartesi günü Zeyrek Salonu'nda, "Toplumsal Mekân Etiği ve İstanbul'da Güvenlikli Siteler" başlıklı bir panel düzenledi. Oturum başkanlığını Ferhat Kentel ve Aslı Telli Aydemir'in yürüttüğü; Uğur Tanyeli, Alim Arlı, Tuna Kuyucu, Murat Güvenç, Emrah Altınok ve Köksal Alver'in panelist olarak katıldığı 2 oturumluk panelde İstanbul konutunda mahremiyet meselesinden, toplumsal etik arayışlarına, kentsel dönüşüm projelerine, toplumsal-etik mekansal değişimden mekan ve yaşam tarzlarına kadar pek çok konu üzerine tartışıldı.

## Sözlü Tarih Çalışmaları devam ediyor

Sesli, görsel ve yazılı bir sözlü tarih arşivi kütüphanesi oluşturmak amacıyla düzenlediğimiz sözlü tarih çalışmalarımıza kaldığımız yerden devam ediyoruz. Sözlü tarih çalışmasında şu ana kadar önemli ilim ve kültür adamlarımız ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden pek çok olaya şahitlik etmiş güngörmüş birçok insanın hatıratlarını sesli veya görüntülü kayıtlarla arşivledik. Sözlü tarih çalışmalarımıza katkıda bulunmak isteyenler [www.bisav.org.tr](http://www.bisav.org.tr) web sayfamız üzerinde yer alan sözlü tarih başvuru formunu doldurmaları gerekiyor.

## Nuri Arlasez Anma Paneli gerçekleştirildi

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin, Osmanlıca neşriyatın Cumhuriyet'e intikalinde önemli bir yere sahip kişilerle ilgili bilgi ve hatıraları kayda geçirmek amacıyla düzenlediği "Bir Mirasın Tevarüsü: Osmanlıca Neşriyatın Cumhuriyete İntikali" toplantı dizisi çerçevesinde Nuri Arlasez üzerine bir panel gerçekleştirildi. Arlasez'i yakından tanıyan, Beşir Ayvazoğlu, Mustafa Şahidi Örnek ve Nevzat Kaya'nın konuşmacı olduğu programda 2000 yılında kaybettiğimiz koleksiyoner Nuri Arlasez sahafçılığı, örnek şahsiyeti, hatıraları ile yad edildi.



## Behçetü'l-Fetâvâ Klasik'ten çıktı!



Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin Fetva Mecmuları Neşir Atölyesinde yayına hazırlanan Şeyhülislam Yenişehirli Abdullâh Efendi'nin *Behçetü'l-fetâvâ* adlı eseri yayımlandı. Bu seriden ilk olarak Seyyid Feyzullah Efendi'nin *Fetâvâ-yı Fezziye*'sini yayına hazırlayan grubun üçüncü kitabı Şeyhülislam Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi'nin *Neticetü'l-fetâvâ*'sı da yayın aşamasındadır.





# KAM YAZ OKULU 20-22 Haziran 2012

20 Haziran 2012 Çarşamba

## Küresel Siyaset

09:30-10:00 Açılış Konuşması  
Talha Köse

10:00-11:15 Seminer  
M. Akif Kayapınar  
Karşılaştırmalı Siyaset Düşüncesi

11:30-13:00 Seminer  
Talha Köse  
Diplomasi ve Çatışma Çözümü Yöntemleri

14:00-15:30 Yuvarlak Masa Toplantısı  
Mehmet Dönmez  
T.C. Dışişleri Bakanlığı'nın Organizasyonel Yapısı ve Çalışmaları

15:45-17:45 Film Tartışması  
Ali Pulcu  
Wag the Dog (Başkanın Adamları), 1997

21 Haziran 2012 Perşembe

## İktisat ve Siyaset

09:30-11:00 Seminer  
Mustafa Özel  
İktisat ve Edebiyat

11:15-12:45 Seminer  
Coşkun Çakır  
Türkiye'nin İktisat Tarihi

12:45-14:00 Gezi  
T.C. Merkez Bankası İstanbul Şubesi

14:00-16:30 Seminer  
Lokman Gündüz - Şeyket Kamil Akar - Hüseyin Al  
Osmanlı'dan Günümüze Merkez Bankası ve Para Politikaları

17:00-18:00 Film Tartışması  
M. İbrahim Turhan  
Margin Call (Dyunun Sonu), 2011  
The Grapes of Wrath (Gazap Üzümleri), 1940

22 Haziran 2012 Cuma

## Yönetim ve İletişim

09:30-11:00 Gezi ve Seminer  
Süleymaniye Külliyesi  
İbrahim Zeyd Gerçik  
Bir Yönetim Modeli: Süleymaniye

11:15-13:00 Seminer  
Bahattin Aydın  
Stratejik İnsan Kaynakları Yönetimi

15:00-16:30 Yuvarlak Masa Toplantısı  
Yıldırım Oğur  
Türkiye'de Medya ve Siyaset

17:00 Genel Değerlendirme

PANEL

Türkiye Araştırmaları Merkezi

## Toplumsal Mekan Etiği ve İstanbul'da Güvenlikli Siteler

12 Mayıs 2012

### I. OTURUM

Kentsel Yenileşmenin Boyutları  
Oturum Başkanı **Ferhat Kentel**

### Uğur Tanyeli

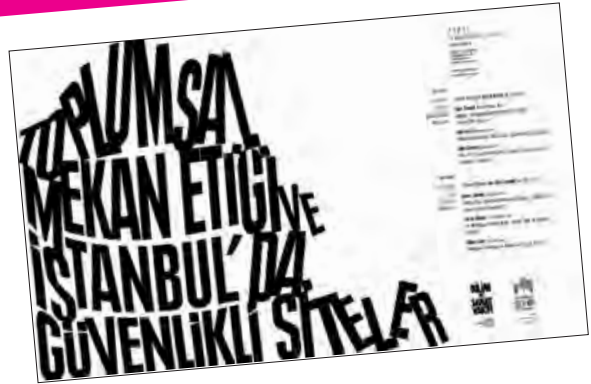
İstanbul Konutunda Mahremiyetin Kısa Tarihi: Osmanlı'dan Bugüne

### Alim Arlı

Kentsel Ayrışmadan Dışlamaya: Toplumsal Etik Arayışları

### Tuna Kuyucu

Yeni Bir Piyasa Yaratma Aracı Olarak TOKİ ve Kentsel Dönüşüm Projeleri



### II. OTURUM

Yeni Yerleşim Biçimleri  
Oturum Başkanı **Aslı Telli Aydemir**

### Murat Güvenç

İstanbul'da Toplumsal-Mekansal Değişim: 1990-2010 Dönemi Nasıl Okunabilir?

### Emrah Altınok

Bir "Mekânsal Sabite Aygıtı" olarak TOKİ ve İstanbul Projeleri

### Köksal Alver

Siteleşme-Sterilleşme: Mekan ve Yaşam Tarzları



KAM Kitap-Makale Sunumları

## Avrupa'da Yerelleşen İslâm: Almanya ve Hollanda'daki Türk Müslüman Cemaatleri Ahmet Yükleyen

4 Mayıs 2012

Değerlendirme: Muhammed Musab Özden

"Kitap-Makale Sunumları" programında Mississippi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Ahmet Yükleyen ile *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands* (Syracuse University Press, 2012) isimli kitabını tartıştık. Yükleyen,

Avrupa'da İslâm ve Müslümanların konumu, Avrupalıların İslâm'a ve Müslüman cemaatlere bakışı, Müslümanların çevre ve devlet ile olan ilişkileri gibi konulara sosyolojik sonuçlara ulaştığını Almanya ve Hollanda örnekleri üzerinden anlattı. "Avrupa'da İslâm'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında bir dinî otorite olarak cemaatlerin rolü nedir?" sorusuna odaklanan yazarın temel argümanı ise şuydu: Farklı hizmet alanlarında zamanlaşan cemaatlerin bir taraftan birbirleriyle rekabet halinde olmaları, diğer taraftan devlet ile Müslümanlar arasında aracı rolü üstlenmeleri, bu dinî otoriteleri ve onların yorumlarını yerleştiriyor.

İslâm ile Batı/Avrupa/modernite ilişkisi üzerinden yapılagelen tartışmayı "özcülük vs. bağlamlılık" kavramsal çerçevesi üzerinden açıklayıp konunun sosyoloji ve antropolojideki tartışma alanlarına değinmesinin ardından Yükleyen, Müslüman göçmenlerin Avrupa serüveninin İkinci Dünya Savaşı ile başladığını ve "Avrupa ve İslâm" dendiğinde "Müslüman azınlıklar"ın aklı geldiğini belirtti. Halbuki Endülüüs ve Balkanlar dikkate alındığında

### KAM Yuvarlak Masa Toplantıları

#### KİTAP-MAKALE SUNUMLARI

Avrupa'da Yerelleşen İslâm: Almanya ve Hollanda'daki Türk Müslüman Cemaatleri

Ahmet Yükleyen • 4 Mayıs 2012

#### TEZAT

Çatışma Çözümü Perspektifinden Oslo Barış Süreci

Bora Bayraktar • 16 Mayıs 2012

#### KÜRESELE KURAMSAL BAKIŞLAR

Türkiye'den 'Küre'ye ve Kurama Bakış

Mustafa Aydın • 11 Temmuz 2012

#### ORTADOĞU KONUŞMALARI

"Arap Baharı" Sürecinde İran'ın Bölge Politikası

Bayram Sinkaya • 26 Mayıs 2012

#### AVRUPA KONUŞMALARI

Avrupa Birliği-Rusya İlişkilerinde Ortadoğu

Esra Hatipoğlu • 27 Haziran 2012

#### AVRASYA KONUŞMALARI

Osmanlı ve Rus Modernleşmesi: Tarihten Günümüze Yansımalar

Taşansu Türker • 23 Haziran 2012

#### İKTİSAT KONUŞMALARI

Kur'an ve İktisat: Kredi ve Faiz Meselesine Makro-Sistemik Bir Yaklaşım

Sabri Orman • 9 Haziran 2012

#### ETKİN YÖNETİM SÖYLEŞİLERİ

Gayrimenkul Sektörüne Bakış: Bir Kurumsallaşma Örneği Dumankaya

Ali Dumankaya • 26 Mayıs 2012

Aile Şirketlerinde Kurumsal Yönetim ve Markalaşma

Ahmet Said Kavurmacı  
16 Haziran 2012

#### KAM YAZ OKULU

20-22 Haziran 2012

İslâm ile Batı'nın karşılaşması çok daha eski ve konuğumuzun deyimiyle "Yerli Müslümanları var Avrupa'nın". Bunun 11 Eylül sonrası yeni paradigmanın bir ürünü olduğunu belirten Yükleven, sanki İslâm ile Batı birdenbire karşılaşmış gibi bir düşüncenin beraberinde getirdiği problemlere de dikkat çekti.

Konu böyle ele alındığında karşımıza belirli bir ekonomik çevreden gelen, çoğu okuma-yazma bilmeyen veya çok az bilen, Avrupa'ya geçici olarak getirilen bir zümre çıkıyor ve İslâm'a bakış doğal olarak böyle bir tablo muvacehesinde oluşuyor. Özellikle Türkler, 1990'lara kadar kendilerini geçici gördüklerinden yatırımlarını Türkiye'ye yapmış ve çevreleriyle münasebet kurmamıştı. Avrupalılar da "nasıl olsa gidecekler" anlayışıyla onların en temel ihtiyaçlarını görmeye yetinmiş, bu yabancı kitleyi görmezden gelmişti. Fakat geçici mescitlerin 1990'lı yıllardan itibaren külliyevari yapılarla yer değiştirmesi, Müslümanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli kuruluşlar kurmasıyla göçmenlerin kalıcı olduğunun farkına varıldı ve ciddi mânâda ilk defa yüzleşildi. Bu yüzleşme ve sosyalleşme daha yeni ve yavaş bir biçimde gerçekleşirken 11 Eylül patlak verdi ve Müslümanlar çevreyi, çevre de Müslümanları çok keskin bir şekilde hissetmeye başladı.

Müslümanların devlet ile olan münasebetlerinin ülkeden ülkeye değiştiğine vurgu yapan Yükleven'e göre, mesela sömürgecilikten dolayı ilişkileri eskiye dayanan İngiltere gibi ülkelerde Müslümanların devlet ve çevreyle ilişkileri daha rahat iken, Müslümanları 11 Eylül ile birlikte fark edip ciddi bir tehdit olarak

algılayan Almanya gibi ülkelerde ise karşılıklı kutuplaşmalar ve cemaatler arasında da farklılıklar söz konusu. Birbirleriyle rekabet halindeki cemaatler, Müslüman azınlıkların sosyal ve dini ihtiyaçlarının karşılanması hususunda farklı yöntemler ve yorumlar geliştiriyorlar. Sadece fikhî konularda değil, devlet ve çevre ile olan ilişkilerinde de farklı yorumlar doğrultusunda birbirlerinden ayrılıyorlar. Bu farklılıklar, devlet ile Müslüman cemaatler arasındaki münasebetleri etkiliyor; bazılarının konumunu rahatlatırken, Milli Görüş gibi tavır yerel hükümetlerle örtüşmeyen cemaatler ise cezai yaptırımlarla sindirilmeye, hatta Kaplan cemaati örneğinde olduğu gibi yasaklanmaya çalışılıyor.

Yükleven, konuşmasının son bölümünde Müslümanların değişen ve yerleşen tutumlarına değindi. Birinci ve ikinci neslin aksine yerelin dilini bazen yerlilerden daha iyi konuşan, kimi lise kimi üniversite mezunu üçüncü ve dördüncü kuşakla birlikte, başlangıçta anavatandan ithal edilip adeta dondurulmuşçasına, bazen de radikalleşerek yaşanan İslâm'ın yerini daha müsamahakâr ve daha yerel bir İslâm anlayışı alıyor. Bu yeni nesil, iki kültür arasında yetişmenin getirmiş olduğu psiko-sosyolojik durumlardan kaynaklanan yeni bir "İslâm-Batı sentezi" oluşturarak yerleşik cemaat anlayışını aşılıyor. Yükleven'in *devletçi* (Diyabet İşleri, Türk İslâm Birliği), *geleneğe* (Süleymanlı Cemaati), *siyasal* (Milli Görüş), *sivil* (Gülen Cemaati) ve *devrimci* (Kaplan Cemaati) İslâm diye tasnif ettiği cemaatlerin, geçmişte yaşadığı sert ayrışmaların genç nesil tarafından devam



KAM TEZAT

## Çatışma Çözümü Perspektifinden Oslo Barış Süreci Bora Bayraktar

16 Mayıs 2012

Değerlendirme: Bilal Yıldırım

ettirilmediği, aksine hepsini aşan yeni bir hareket tarzının geliştiği görülüyor. Sosyal çevrenin ve devletin baskıları, değişen ihtiyaç hiyerarşisi ve çeşitleri gibi başka birçok etken de Avrupa'daki Müslümanların, anavatanlarındaki Müslümanlardan farklı bir İslâm anlayışı geliştirmelerine yol açıyor. Bu yeni sentezin Müslümanları nasıl bir noktaya taşıyacağı tartışılırken diğer taraftan ilginç bir hadise vuku buluyor: Müslüman azınlığın yerleşmesine karşın Avrupa'da ırkçılığın giderek artması. Bu iki hadise birbirini besliyor; Müslümanlar Avrupahlaştıkça yerli Avrupalılar daha fazla sağa kayıyor ve İslamofobi artıyor.

Müslümanların Avrupa'daki konumlarını özetler mahiyette olan bu çalışma, toplumun nereye doğru gittiğine dair de ilginç tespitlerde bulunuyor. İslâm'ın hâkim kültür olduğu Balkanlar ve Endülüs örneğinden farklı olarak Hıristiyan bir toplum içerisinde azınlık olarak Hıristiyan bir toplum içerisinde hayat sürmeye çalışıyorlar. Bu hayat mücadelesi zamanla mezhep ve mezhep farklılıklarını aşıp Müslümanların kendi aralarındaki dayanışma ve hoşgörülerini artırırken, diğer taraftan hâkim kültüre karşı olan tavırları nispetinde de onları ayrıştırmalar Ortak bir gelecek geliştirilen farklı yöntemler ve cevaplarla şekillenirken, Avrupa'nın buna karşı takınmış olduğu siyaset tarzı ise hâlâ netleşmiş ve oturmuş değil. Artan ırkçılık ve baskılar gidişatın aşında hiç de iyi olmadığını gösterir nitelikte. Bu gergin ortamın nereye varacağı ise tam bir muamma.

Euronews kanalı İstanbul Temsilcisi Dr. Bora Bayraktar, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü'nde tamamladığı doktora tezini bizimle paylaştı. Dış haberler muhabiri olarak medyada uzun yıllardır çalışan ve Ortadoğu'dan birçok liderle mülakatlar gerçekleştiren Bayraktar, gazetecilik mesleğinden edindiği birikimleri bir doktora çalışmasıyla akademik alanda kalıcı kılmak istemiş.

Başsa çok yaklaştığı söylenen 2000 yılındaki Camp David Görüşmeleri sonrasında İsrail ve ABD tarafından Filistin lideri Yaser Arafat'a tam ve bağmsız bir devlet teklif edildiği, ama onun tüm teklifleri geri çevirdiği iddiası üzerine bu konuya yoğunlaşan Bayraktar, önce Şubat 2001'de bölgeye giderek taraflarla görüşmüş, ardından Aralık 2001'de kuşatma altındaki karargahında Arafat'la bir mülakat gerçekleştirmiş. Bayraktar, mülakatlarında başında edindiği bilgileri konuşmasının "Barış süreci yerini niye şiddete bıraktı?" sorusuna odaklanan Bayraktar, barış çalışmalarını

Küresel  
Araştırmalar  
Merkezi  
KAM

alanna yönelmiş. Barış sürecini “topyekûn bir siyasi dönüşüm projesi” olarak nitelendiren Bayraktar, çeşitli safhaları olan bu sürecin teorik çerçevesini özetledi. Buna göre, sorunların tespit edildiği, çözüm formüllerinin ortaya konduğu ve tarafların belirlendiği “ön müzakere safhası” sürecin en önemli aşamasıdır. Zira ön müzakerelerde sorunların ve çözüm formüllerinin net bir şekilde ortaya konmaması halinde sonraki safhaların başarısız olması kuvvetle muhtemeldir. Madrid ve Oslo görüşmelerinin yapıldığı 1991-1993 süreci bu safhaya tekabül eder. Ön müzakere safhasının ardından “müzakere süreci”, karşılıklı tavizlerin verildiği ve çözüm formüllerine binaen anlaşmaların şekillendiği safhadır. “Anlaşmaların imzalanması süreci” ni “barış inşası süreci” takip eder. Barış süreçleri doğrusal değildir, sürekli değişen ve işleyen bir sistemdir; süreci baltalamak isteyenlerin kışkırttığı şiddet döngüsü ile birarada yürür.

1991 Kasım’ında tarafların barış için masaya oturmalarının arkasındaki sebepleri sıralayan Bayraktar, ardından başarısızlıkla sonuçlanan Oslo Barış Süreci’ni olumsuz etkileyen faktörleri ayrıntılı bir şekilde değerlendirdi. Buna göre: (i) Anlaşmazlığın ardındaki dört temel mesele -Kudüs’ün statüsü, nihai sınırlar, Yahudi yerleşimcilerin ve Filistinli mültecilerin akıbeti- müzakerelerde ele alınmayıp 2000 yılındaki Camp David Görüşmelerine kadar ötelendi. (ii) 1948 Nakbası gibi tarihî gerçekler dışlandı. (iii) Kimlik meselesi bir kenara itildi ve kimlik dönüşümü ihtiyacı fark edilmedi. Halbuki her iki halkın da ulusal kimliğini aynı topraklar üzerinden tanımladığı, işin içine dinî boyutun da

eklendiği bu meselede “barış için toprak” ilkesi çerçevesinde toprakları bölüşerek çözüme ulaşmak imkânsızdır. (iv) Güç asimetrisi göz ardı edilerek iki taraf sanki eşitmiş gibi masaya oturuldu. Filistinliler zayıflıklarının farkına varmayıp realpolitikten uzak bir şekilde elde edemeyecekleri kadar fazla taleplerde bulunurken, İsrail tarafı çözüme ilişkin net bir tavır koymadığı gibi süreç içinde sürekli pozisyon değiştirdi. (v) Baş arabulucu rolündeki ABD dengeleyici (Filistin) destek çıkarak güç asimetrisini dengelemek yerine, meseleyi İsrail ile Araplar arasında bir mesele olarak görenek İsrail’e arka çıktı. (vi) Sadece iki halk arasında çıkarları doğrultusunda dâhil olduğu bir mesele olması bakımından çözümlü daha da girift bir hal aldı. (vii) Barış çabalarını sabote etmek isteyen karşıt gruplar da sürecin akamete uğramasında etkili oldu. (viii) Karşılıklı aşın bir güvensizlik sözkonusuydu. Filistinliler taleplerini net bir şekilde ortaya koysa da İsraililer nezdinde bunlar karşılık bulmadı; dolayısıyla “İsrail tarafı verdiği Filistinliler tutmuyor, bizi oyahıyor” düşüncesi tarafında da “Ne taviz verirsek verelim Arafat kabul etmeyecek; Arafat bir yalancı ve terörist, Filistinlilerle barış olmaz” düşüncesi hâkim oldu.

Sonuçta tıkanan görüşmeler, Ariel Şaron’un Mescid-i Aksa ziyareti üzerine patlak veren İkinci İntifada ile birlikte yerini tırmanan şiddete bıraktı. Bayraktar’ın bu noktada yaptığı şu tespit önemliydi: “Barış sürecini bitiren, Ariel Şaron değil,







en çarpıcı soru, Aydın'ın da belirttiği gibi, "Türkiye'den bir teori çıkar mı?" sorusudur. Fakat bu girişim birtakım nedenlerle bir sonuca ulaşamamıştır. Aydın'a göre bunun başlıca nedenleri, (i) teori tartışacak yeterince akademisyenin bulunmamasından dolayı bir ekol eksikliğinin söz konusu olmasından dolayı Türkiye'deki akademisyenlerde analizden daha çok betümlenmeye yönelik eğilimin ağır dolaylı teorik düşünmek için gerekli olan altyapı ve akademik donanım eksikliğidir.

Aydın, Türkiye'de günümüzün kuşağına düşen görevin küresel düzeyde bir teori tartışması yapabilmek olduğunu belirtti. Türkiye'deki uluslararası ilişkiler akademisyenlerinin teori tartışacak düzeye gelmeleri elbette önemlidir ve daha sonraki adımlar için bir temel teşkil etmektedir. Ama daha da önemlisi, tüm teorilerin etnosantrik olduğunu, yani belli bir toplumun anlam dünyasından neşet ettiğini ve belli bir topluluğun çıkarlarına hizmet ettiğini hesaba katığımızda, dördüncü kuşağın sorusuna geri dönmemiz ve "Bizim nasıl bir teorimiz olmalı?" sorusunu sormamız gerekmektedir. Bu soruyu hem mümkün hem de elzem kılan, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluş aşamasında dünyaya hâkim olan ulus-devlet odaklı küresel gerçekliğin derinden sarsılması ve yeni bir dünyanın doğmakta olmasıdır. Fakat tüm bu gelişmelere rağmen, Türkiye'de ulus-devlet merkezli analizler hâlâ merkezî konumunu korumaktadır. Bu eğilime karşı, sorunsallaştırmaya odaklanan ontolojik düzeyde analizlere girişmek, diğer taraftan da kendi anlam dünyasının esas olarak küresel gerçeklik inşasının imkânlarını sorgulamak ve peşine düşmek bize bir çıkış yolu sunabilir.

## KAM Ortadoğu Konuşmaları "Arap Baharı" Sürecinde İran'ın Bölge Politikası Bayram Sinkaya

26 Mayıs 2012

Değerlendirme: Abdullah Erboğa

"Ortadoğu Konuşmaları" toplantı dizisinin yedincisinde, İran'ın Ortadoğu politikasını ve "Arap Baharı"na bakışını tartışmak üzere Yıldırım Beyazıt Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Bayram Sinkaya'ya ağırladık. Sinkaya konuşmasında "Arap Baharı" öncesinde ve sonrasında İran'ın dış politikasının muhtemel sınırlarını değerlendirdi.

Bölgenin en önemli güçlerinden biri olan İran'ın, İslâm Devrimindeki değişimi Ortadoğu politikalarındaki değişimi mukayese ederek sözlerine başlayan Sinkaya, Şah döneminde Batı ile ilişkileri olumlu seyrederken, hatta kimilerinin deyimle "Ortadoğu'da Batı'nın jandarmalığını yaparken", devrimle birlikte Batı'nın en amansız düşmanlarından biri haline geldiğini belirtti. Devrimin dış politikada yaptığı değişiklikler arasında, Şiiliğin temelleriyle de desteklenen, anti-empyrealizm bağlamında Amerikan karşıtı son derece önemli. Bir başka önemli nokta da özellikle ilk yıllarda etkili olan devrim ihracı politikası. Humeyni liderliğindeki İran'ın

Küresel  
Araştırmalar  
Merkezi  
KAM



mezhepler üstü bir İslâm anlayışıyla bütün İslâm Dünyasında benzer devrimlerin yapılmasını hedeflediğini belirten Sinkaya, bunun için kimi yerde mevcut İslâmî eğilimli hareketleri desteklemeye, kimi yerde kültürel propaganda yoluyla etkili olmaya çalıştığını söyledi. Ardından 1990'lı yıllarla birlikte İran dış politikasında yaşanan yumuşamaya dikkat çekti ve Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi döneminde Batı'yla ve komşularla daha sağlıklı ilişkiler kurma arzusunun öncelik kazandığını ABD'nin İran'a yönelik Eylül sonrasında ABD'nin 2003'teki tutumunu sertleştirmesinin ve 2003'teki Irak işgaliyle bölgede yaşanan jeopolitik değişimlerin İran'ı yeniden radikal bir çizgiye ittiğini, rejimin tehdit altında olduğunu hissinin güvenlik eksenli politikaları tetiklediğini belirtti. Bu algı dış politikada ise Filistin sorununa yeniden öncelik verilmesi, İsrail düşmanlığının artması ve Ortadoğu'nun İran ile ABD arasında bir mücadele sahasına dönüşmesi şeklinde tezahür etti. Sinkaya, İran-ABD mücadelesinin İran'da nasıl algılandığını felsefi olarak da temellendirdi. İran'ın "Arap Baharı" sürecinde yaşanan gelişmeleri nasıl değerlendirdiği konusunda Sinkaya özetle şunları söyledi: "İslâm Devrimi'nden itibaren Tahran'ın Arap halklarının kendi inisiyatifleriyle yapmak isteyip de yapamadığını bir anda gerçekleştirmesini memnuniyetle karşıladı. Arap Baharını 1979 İslâm Devrimi'nden sonra sıkça vurgulanan 'İslâmî Uyanış' perspektifinden okudu; kendi tecrübesi ile Ortadoğu'da Batı'yla iyi ilişkileri olan otoriter rejimlerde yaşanan devrimler arasında paralellikler kurdu. Devrimlerle birlikte bu ülkelerin Amerikan yanlısı tavırlarını

terk edip doğal olarak İran'ın yanında saf tutacağına dair bir beklenti doğdu." Peki, İran bu süreçte diplomatik olarak nasıl tepkiler verdi ve nasıl bir politika izledi? Sinkaya, devrimlerin bakışı çerçevesinde İran'ın geleneksel siyasi bakışı çerçevesinde İran'ın farklı tutumlar sergilediğine dikkat çekti. Buna göre, Kuzey Afrika ve Körfez'deki Batı'ya yakın rejimlerin devrimlerine yol açacak gelişmeleri yakın müttefiki olan Suriye'de desteklerken, yakın müttefiki olan Suriye'de devrim sürecinin yaşanmasını ciddi bir tehdit olarak gördü. İran içerisindeki demokratik araçlarla İslâmî rejimi yıkmaya çalışan Batı'nın, benzer araçları kullanarak anti-emperyalist ve İsrail karşıtı çizgideki Esed rejimini devirmeye, böylece İran-Suriye-Hizbullah-Hamas bloğunu dağıtmaya çabaladığı inancı Tahran'da hâkim oldu. Sinkaya, Arap coğrafyasında yaşanan devrim süreçlerinin İran ile Amerika'nın müttefiki Suudi Arabistan arasında da gerilimli bir bilek güreşine dönüştüğünü, özellikle Bahreyn, Suriye ve Yemen'de bu mücadelenin zirveye çıktığını anlattı. Bahreyn'deki halk ayaklanması Suudi Arabistan tarafından şiddet yoluyla bastırılmasaydı, küresel bir zemin kaybedebilirdi. Bahreyn'deki halk güçlendirip bölgede uzun süre beklediği liderlik vasfını kazanabilirdi. Yine de Suriye ve Bahreyn dışında devrim süreçlerinin İran'a büyük ölçüde yaradığı ve Ortadoğu'daki jeopolitik konumunu güçlendirdiği iddia edilebilir. Öte yandan Sinkaya, Tahran yönetiminin üzerindeki siyasi ve iktisadi baskıların yanı sıra bölgedeki devrimci hareketlerin İran'a mesafeli olmasının da etkisiyle

“Arap Baharı” sürecine –Suriye dışında– fiili destekten ziyade ancak söylemsel bir katkıda bulunabildiğini de vurguladı.

Her ne kadar İran bu süreci kendisi için bir fırsat olarak görse de Sinkaya, “Arap Baharı” sonrası İran’ın Ortadoğu politikasındaki muhtemel sınırlara da dikkat çekti. Devrimlerin her ülkede farklı koalisyonların birer ürünü ve İslâmcıların da bu koalisyonların sadece birer parçası olduğunu hatırlatan Sinkaya, bu ülkelerdeki İslâmcıların İslâm anlayışının İran’ın anlayışı ile farklılığına ve koalisyonu oluşturan diğer grupların da İran’a mesafeli olduğuna vurgu yaptı. Özellikle 2006’daki Hizbullah-İsrail Savaşı ile birlikte İran’ın Arap Dünyasındaki itibarı büyük ölçüde artsa da, Irak’taki mezhep çatışmaları ve İran’da Yeşil Hareket’in şiddet yoluyla bastırılması Nihayet Suriye’de karşı devrimci bir duruş sergilemesi, devrim olan diğer ülkelerde İran’ın pozisyonunu epeyce zora soktu. Bununla birlikte Sinkaya, devrimin yaşadığı Tahran’ın bölgede rahatlayacağı, yeni gelecek hükümetlerin dost diğer ülkelerde azından İran’a yönelik politikalarının eskisi gibi olumsuz seyretmeyeceği beklentisinde. “Arap Baharı” sürecinin bazı ülkelerde siyasi istikrarsızlığa yol açabileceğini, ancak İran’ın istikrarsızlık, özellikle de iç savaş konusunda oldukça deneyimli olduğunu hatırlatan Sinkaya, Suriye’nin akibetinin İran’ın bölgedeki konumunu doğrudan ve derinden etkileyeceği, öte yandan yeniden kartların karıldığı bir süreçte İran’ı dışlar şekilde kurulacak bir bölge sisteminin başarılı olmayacağı kanaatinde.

KAM Avrupa Konuşmaları

## Avrupa Birliği-Rusya İlişkilerinde Ortadoğu

Esra Hatipoğlu

27 Haziran 2012

Değerlendirme: Meltem Dumanlıkaya

Son dönemde dünya gündeminin en temel konularından biri Ortadoğu’da yaşanan sıcak gelişmeler ve büyük güçlerin bölgeye yönelik izlediği politikalar. Bu çerçevede “Avrupa Konuşmaları”nın dördüncüsünde misafirimiz olan Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Esra Hatipoğlu, Ortadoğu’yu iki büyük güç olan Avrupa Birliği ve Rusya ilişkileri açısından değerlendirdi. AB-Rusya ilişkilerinde genel çerçeveyi çizerek konuşmasına başlayan Hatipoğlu, her iki tarafın Ortadoğu’ya bakışına ve bölge politikalarının benzeşen ve ayrışan yönlerine değindi.

AB ile Rusya arasında asimetrik bir ilişkinin olduğunu belirten ve bunu ulus-üstü bir örgüt (AB) ile bir federasyonun (Rusya) davranış kalıplarının örtüşmemesine bağlayan Hatipoğlu, iki tarafın karar mekanizmalarının, tarihî gelişmelerinin ve uluslararası sistemdeki konumlarının farklı yapıda olduğunu hatırlattı. AB ile ilişkiye giren diğer ülkelerin aksine, Birlik ile Rusya arasında baştan beri “eşit ortaklık” üzerine kurulu

Küresel  
Araştırmalar  
Merkezi  
KAM

bir ilişki biçimi olduğunu belirtti. AB ile Rusya arasındaki bu farklı etkileşimin temel sebeplerine de değindi. Bu noktada en başta, doğalgaz ve petrol ticaretinde iki tarafın yüksek oranda karşılıklı bağımlılığı geliyor; bu sayede aralarında siyasi bir sorun olduğunda adım atabiliyorlar. Diğer önemli bir boyut da AB'nin yılda iki kez zirve yaptığı tek ülkenin Rusya olması; bu da bize ilişkilerde ciddi bir kurumsallaşmanın olduğunu gösteriyor. Öte yandan AB ile Rusya birbirlerine güveniyorlar mı, bu önemli bir soru işareti. Yirmi yedi üyeden oluşan AB, Rusya'ya karşı ne yapacağını pek bilmiyor; çünkü her üye Bununla birlikte istatistiklere bakıldığında, iki taraf arasında siyasi ilişkilerin oldukça iyi seviyelerde seyretmesi dikkat çekici.

AB ve Rusya'nın Ortadoğu'ya bakışına gelince, Hatipoğlu iki taraf için de kendi aralarındaki meselelerin (Kosova'nın tanınması, NATO'nun füze savunma sistemi, vize muafiyeti, Rusların biyometrik pasaporta geçmeleri, yasadışı göçle mücadele, Kaliningrad meselesi vs.) Ortadoğu meselesinden daha önemli olduğunu, AB'nin kendine ait yekpare bir Ortadoğu politikası bulunmadığı gibi bölgede oyunun daha ziyade Amerika ve Rusya üzerinden oynandığını belirtti ve Rusya'nın Ortadoğu'ya bakışını kısaca şöyle özetledi: "SSCB dağıldıktan sonra Putin'e âdeta kayıp bir alandı. Bu dönemde Rusya, Batı'yla ilişkilerini geliştirmek ve Batıcılık-Avrasyacılık tartışmaları çerçevesinde Ortadoğu'yu bırakmak zorunda kaldı, ta ki 11

Eylül'e kadar. 11 Eylül'den sonra Çeçenistan meselesini uluslararasılaştırabilmek ve Ortadoğu'da Çeçenlere desteği kırabilmek üzere bölgeye yönelik sözkonusu oldu." Hatipoğlu'na göre Rusya'nın Ortadoğu konusunda AB, ABD ve Çin'den daha farklı bir politika izlemesi, bu bölgedeki petrolere ihtiyaç duymamasından kaynaklanıyor. Rusya'nın temel amacı, enerji fiyatlarını mümkün olduğunca yüksek tutmak ve Ortadoğu'nun Avrupa enerjisi pazarına engellemek. Bölge politikalarını da bu endişe çerçevesinde şekillendiriyor. Ancak Hatipoğlu'na göre, Barack Obama'nın Amerika başkanı seçilmesinden sonra Rusya, Ortadoğu politikasını "resetledi"; özellikle İran ekseninde bir değişime gitti ve daha sonra Esed rejimine doğru bir kayış gözlendi.

Hatipoğlu'na göre Rusya'nın Ortadoğu politikasında dönüm noktası Libya oldu. Moskova yönetimi Suriye'de yeni bir Libya senaryosunun yaşanmasını istemiyor. Çünkü Rusya, BM Güvenlik Konseyi'nin Libya'ya ilişkin kararına çekimser oy vererek bir bakıma Fransa liderliğindeki askerî müdahalenin önünü açmış ve bu ülke Suriye ile ilgili kararları veto ederek kadar pek çok alanda geri adım atmak zorunda kalan Rusya için Suriye son koz mahiyetinde. Bu alanda geri adım Rusya'ya hem kendi kamuoyunda hem de uluslararası sistem içerisinde güç kaybettirecektir. Dolayısıyla bir aktör olarak varlığını devam ettirebilmek

için Ortadoğu'ya, özellikle de küresel bir oyunun oynandığı Suriye'ye çok ihtiyacı var. Ortadoğu'da AB ile Rusya'nın beklentileri benzer olsa da kullandıkları araçlar farklı. Hatipoğlu'na göre, özellikle ortak bir politikası ve gücü olmayan AB'nin Ortadoğu'yu konuşmak, bölgede ekonomik etkisini kullanmak, sivilleri koruma güçleriyle birarada çalışmak dışında fazla bir seçeneği yok. AB'nin Suriye konusundaki temel politikası, müzakere dışında fazla bir seçeneği yok. AB'nin Suriye konusundaki temel politikası, müzakere dışında fazla bir seçeneği yok. AB'nin Suriye konusundaki temel politikası, müzakere dışında fazla bir seçeneği yok.

“AB, Ortadoğu'ya, özellikle de Filistin'e en fazla yatırım yapan ama bölgede en az güvenilen oyuncu konumunda. Çünkü herkes biliyor ki silahlı gücü elinde tutan Amerika olmadan bölgede herhangi bir değişimin yaşanması imkânsız” diyen Hatipoğlu, son olarak Ortadoğu'ya yönelik Rusya-AB politikaları ile kıyaslandığında benzeşen yönlerin çok daha fazla olduğuna dikkat çekti.

## KAM Avrasya Konuşmaları

# Osmanlı ve Rus Modernleşmesi: Tarihten Günümüze Yansımalar

Taşansu Türker

23 Haziran 2012

Değerlendirme: Veysel Kurt

“Avrasya Konuşmaları” toplantı dizisinin altıncı konuğu, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Doç. Dr. Taşansu Türker'di. Türker, konuşmasında Osmanlı ve Rus modernleşme süreçlerini paralellikler ve farklılıklar bağlamında mukayeseli bir perspektifle ele aldı. Bu bağlamda en genel yargı, her iki imparatorluğun yaklaşık 300 yıl süren Batılılaşma sürecinde hem en muzaffer hem de en mağdur oluşudur. Türker öncelikle her iki imparatorluğun Batı karşısındaki pozisyonunu değerlendirdi. Buna göre her iki imparatorluk da (i) Batı'nın ilk çemberinde yer alırlar. (ii) Bu bağlamda Osmanlı için en çarpıcı örnek Fatih Sultan Mehmed'in “Kayzer” unvanını kullanmasıdır. Yine Romalılık iddiası sadece söylem düzeyinde kalmaz, Osmanlı'nın hukuki ve idari metinlerine de girer. Ruslar ise Romalılık iddiasını IV. İvan döneminde ilk kez ortaya atarlar; kendilerini Ortodoksluğun



koruyucusu olarak ilan ederler ve Moskova “Yeni Roma” olarak zikredilmeye başlanır. **(ii)** Hem antropolojik ve etnik köken hem de hukuki ve siyasi süreklilikler bakımından benzerlikler gösterirler. **(iv)** Batılılaşma sürecinde hem iktidar hem de bilgi ve üretim bakımından Batı karşısında zayıf düşerler.

Batılılaşma sürecinde iki imparatorluk arasındaki farklılıklara gelince Türker şu noktaları öne çıkarır: **(i)** 18. yüzyılda Rusya’da imparatorluk inşa süreci yaşanırken, Osmanlı İmparatorluğu zirve döneminde geride bırakır ve Batı karşısında zayıflamaya başlar. **(ii)** Ruslar bu dönemde, Osmanlı’nın aksine, aristokrasiyi meşrulaştırıp müesseseleştirir. **(iii)** Batılılaşmaya yaklaşım farklıdır. 18. yüzyılda Osmanlı modernleşmesi, “değişmemek için değişmiş”i seçer; modernleşmenin ana amacı, savaşa yenilmemek için teknik reformlar yapmaktır, yoksa sosyal ve kültürel alanda bir dönüşüm niyeti yoktur. Rusya’da ise Petro, sosyal ve siyasal yapının tamamen değişmesi için reformlara yönelir; bu yüzden de keskin ve kanlı bir modernleşme süreci yaşanır. Karşı bir güç odağı olmaya aday kesimleri hiyerarşik bir düzene sokarak kendisine bağlar. Yine Petro, “milliyetçilikler çağı” da denilen modern dönemde ulusal devlet formunda bir imparatorluk kurar. Rus İmparatorluğunun gücü de işte bu çelişki-den gelir. Romalılık, Rusluk ve Ortodoksluk arasında hiyerarşi kurarak yaşatır. Türk modernleşmesi ise hiçbir zaman Rusya’daki gibi keskin ve kanlı olmaz. Osmanlı’da millet sisteminin etnisite ve dille işi yoktur. Dolayısıyla Petro’nun Rusçuluğuna benzer bir tarzda Türkçülük ancak 19. yüzyılın

sonlarında benimsenir. **(iv)** Din bağlamındaki farklılık, Ortodoksluk ile İslâm’ın siyasal anlamlarında gözlemlenebilir. İslâm ancak II. Abdülhamid döneminde siyasal bir argüman olarak kullanılırken, Rusya’da ise 16. ve 17. yüzyıldaki reformlar kiliseyi devlete tabi kılar ve Moskova Patrikliği erken bir dönemde kendisini milli bir kilise olarak tesis eder. Türker’e göre, Batılılaşma sürecini belirli kazanımlarla yürüten her iki imparatorluk da bu bağlamda muzafferdi. Peki, neden mağdurdular? Türker, bu mağduriyeti modern kimlik süreçleri üzerinden açıkladı. Buna göre Osmanlı’da 19. yüzyılın ilk yarısında teritoryal unsura bağlı bir Osmanlılık kimliği, ardından İslamcılık, geç dönemde ise Türkçülük akımı tedavüle girer. Ancak bu kimlikler Batı’ya karşı alternatif bir kimlik iddiası taşımaz. Batı’nın tek ve alternatifsiz olarak algılanması sonucu 19. yüzyılda bu medeniyetin bir parçası olma kararı çekingen bir şekilde verilir. Ancak bu durum Batılı reformların sert dönemlerde sert kırımlar yaşanmaz. Rusya’da ise Petro’nun sert reform süreci toplumda tepki toplarken Rus entelektüeller ve devlet ricalı katında kimlik tartışmaları dikkat çekicidir. Çok etnili ve çok dinli yapıyı yönetmek için Nikolay Danilevsky medeniyetleri tasnif eder ve Rusların yeni bir medeniyet kurup dünyaya hâkim olma iddiasını dile getirir. Aynı dönemde bizdeki reformlar “Batı’nın bir parçası olmayız” fikri etrafında gelişirken, Rusya’daki reaksiyoner-muhafazakâr düşünce “medeniyet” kavramı çerçevesinde bölgesel bir güç olma arayışındaki Rus





KAM İktisat Konuşmaları

## Kur'an ve İktisat: Kredi ve Faiz Meselesine Makro-Sistemik Bir Yaklaşım

Sabri Orman

9 Haziran 2012

Değerlendirme: Melike Akkuş

“İktisat Konuşmaları” toplantı dizisinin altuncusunda, T.C. Merkez Bankası Meclis Üyesi Prof. Dr. Sabri Orman’ı misafir ederek *İktisat, Tarih ve Toplum* (Küre Yayınları, 2012, 3. baskı) adlı kitabının sekizinci bölümünü teşkil eden “Kur'an ve İktisat: Kredi ve Faiz Meselesine Makro-Sistemik Bir Yaklaşım” bağlamında bir toplantı gerçekleştirildi. KAM’ın Türkiye İktisadi Düşünce Çalışmaları Atölyesi’nin faaliyetleri çerçevesinde tertiplenen bu toplantı, genç iktisatçılar ile seneler önce yola çıkmış tecrübeli bir hocayla buluşturması hasebiyle bir ilk olup klasik yuvarlak masa faaliyetlerinin dışında soru-cevap formatında ilerledi.

Sabri Orman, makalesinin tahlilinden önce, İslâm iktisadi çalışmanın nasıl bu alanla bir dönemde yolunun nasıl bu alanla kesiştiğini bizimle paylaştı. İmam Gazzâlî’nin insan bazı şeyleri ihtiyar ettiğini zanneder ama aslında bu tercihler bile belirlenmiştir mânâsına gelen cebr-i ihtiyar kavramından hareketle akademiye giriş hikâyesini anlattı.

İmparatorluğu’nun tüm saldırganlığını meşrulaştırır. “Medeniyetçilik” Rusya’da çatışmacı bir muhafazakâr kimlik olarak ortaya çıkar ki Türker’e göre aramızdaki en önemli farklılıklardan birisi de budur. Rusya’nın agresif ve iddialı politikalarına karşın Osmanlı’da savunmacı bir devlet yapısı mevcuttur. Batılılaşma sürecinde Osmanlı’da entelektüeller ve devlet adamları “Biz bu devleti nasıl kurtarıyoruz?” diye düşünürken, Rusya’da entelektüeller “Bu devleti nasıl yıkarız?” sorusunu tefekkür edebilme özgüvenine sahiptirler. İşte o özgüven entelektüel yaratıcılığın önünü açar.

Türker konuşmasının sonunda, 20. yüzyıl da dâhil bugün yaşadığımız pek çok siyasi tartışmanın temelinde yattığını düşündüğü Rus ve Türk modernleşmelerinin farklı yönelimlerine değindi: “Rusya 1917 Bolşevik İhtilali ile imparatorluk yapısını savunurken ve Batı’ya karşı ayakta dururken, biz ise imparatorluğu kaybedip Batı ile bütünleşerek kendimizi geliştirme çabasına girdik. İşte Rus ve Türk modernleşmelerinin kırılganlığı farktır. Biz imparatorluğu verip cumhuriyete geçmeyi göze aldık, başka çaremiz de yoktu zaten.” Bu iki farklı yönelimin sonuçlarını değerlendirirken Türker, geline nokta atarak Rusya’nın demokratikleşme bağlamında Türker’in çok gerisinde, ancak imparatorluk iddiası için gerekli olan bilim, teknoloji ve doğal kaynaklar açısından çok ilerisinde olduğunu belirtti. Rusya’nın Batı’ya karşı pozisyon almasının bir maliyeti olarak demokratik değerler noktasında yaklaşık yüzyıl geride kaldığına vurgu yaptı.

Küresel  
Araştırmalar  
Merkezi  
KAM

Bu girizgâhın akabinde Prof. Orman, makalesinden hareketle kendisine yöneltilen soruları cevaplandırdı. Bu çerçevede “Hadis ve ayetlerde işçi sınıfının mevcudiyeti kabul edilirken neden makalenizde işçi-patron ayrımını vurguluyorsunuz?” sorusuna şunları söyledi: “İktisadi sistemde yapılırsa muhtemel bütün düzenlemelere rağmen hâlâ işçi, yani bağımlı olmaya müsade insanları kalacaktır. Zira bazı insanların vasıfları başka türlü olmaya müsade etmediği gibi, her işin yapısı da ortaklığa müsait olmayabilir. Dolayısıyla o durumlara münhasır olmak üzere, tabii sistemin fiiliyattaki performansına da bağlı olarak işçilik statüsü varlığını sürdürür. İşçinin durumunuyla ilgili bir tavsiye ya da emir olarak ‘İşçinin ücretini almanın teri kurumadan devam eder... Ben işçi ile patronun kardeş olabileceğine inanmıyorum; zira tarafların statüleri buna müsait değildir. Onun için insanları kardeş yapmak istiyorsanız onları aynı statüye eriştirmez icap eder; bu da ortaklık kurmakla olur. Söylemek istediğim tam olarak budur.’”

İslâm iktisadi tartışmaları genelde “Faizi nasıl İslâmlaştırabiliriz?” sorusu etrafında yürürken Orman’ın faiz yasağının kredi mekanizmalarını törpülemek ve adaletsizliği önlemek amacıyla konduğu tezi tartışmanın ana konularından birisi oldu. Faiz meselesinin insanlık tarihinin en eski konularından biri olduğunu, bütün İbrahimi dinlerde haram kabul edildiğini, bu konunun bizim tartışma gündemimize modern zamanlarda girdiğini belirten Orman öncelikle önemli bir İslâm düşünürü olan Fazlurrahman’ın “İslâm’da İktisadi Adalet” başlıklı makalesine uzun bir atıf yaptı:

“Fazlurrahman’ın makalesine göre, İslâm’da faiz yasağı aslında bizim şimdi tartıştığımız gibi tartışılmamalıdır; çünkü yasaklanan şey, o tahrimin geçerli olduğu zamanın zenginlerden fakirlere doğru oluyordu ve kişiler tüketim maksadıyla, ihtiyaç sahibi olarak belli bir faiz oranı mukabilinde borçlanıyorlardı. Bu Tabii dinlerin bu adaletsizliğe müsade etmesi uygun olamazdı; dolayısıyla faiz yasaklanmıştı. Ama artık borçlanmaların yapısı değişti; ihtiyaç kredisi devam etse bile insanlar daha ziyade yatırım maksadıyla borçlanıyorlar ki bunlar genelde zenginler ya da zengin olma kabiliyeti son derece yüksek olan müteşebbisler. Yani faiz yasağının modern zamanlarda hadiseye aynı şekilde bakarak başka bir adaletsizliğe izale etmek için Adalet-zulüm kriterine göre yapılacak bir değerlendirilmede kredi işlemlerinde faizin haram olması artık geçerli değildir. Haram olan *usuary*dir, *interest* değil sonucuna varıyor Fazlurrahman.”

Orman, burada kredilesmenin konusunun tüketimden üretime doğru değişmesi ve *usuary*den *intereste*, yani murabahadan faize doğru bir normalleşmenin gerçekleşmesi şeklinde iki ayrı kriter olduğunu, bundan hareketle faiz yasağının doğru olmadığı kanaatine varan İslâm düşünürleri bulunduğunu, sonuçlarını etrafıca mütalaa etmeden faizin haramlığına inanmaların da mevcut olduğunu belirtti. Bu konu üzerinde kendi görüşlerini ise şu şekilde ayrıntılandırdı: “Faiz yasağı ile mikro bazdaki adalet-zulümden ziyade makro çerçevedeki sosyal sonuçlar öncelendiği için murad-ı

KAM Etkin Yönetim Söyleşileri

## Aile Şirketlerinde Kurumsal Yönetim ve Markalaşma

Ahmet Said  
Kavurmacı



16 Haziran 2012

Değerlendirme: Melih Torlak

“Etkin Yönetim Söyleşileri”nin yirmi birincisinde Aydınlı Grup Yürütme Kurulu Başkanı Ahmet Said Kavurmacı’yı misafir ederek aile şirketlerinde kurumsal yönetim ve markalaşma üzerine Ahmet Bey, şirket kurucusu tanıtımdan sonra Mustafa Bey, İstanbul Mustafa Kavurmacı’nın hayat hikayesinden kesitler paylaştı. Aydın’ın Karacasu ilçesinde dünyaya gelen Mustafa Bey, İstanbul Sabahattin Zaim Hoca’nın nasihatleri üzerine ticari hayata yönelmiş, 1965’te Fatih’te 50 m<sup>2</sup>lik bir dükkanda ticarete başlayan Mustafa Bey, insanlara nasıl faydalı olabilir düşüncesiyle hareket etmiş. Şimdilerde ise Aydınlı Grup bünyesinde Pierre Cardin, U.S. Polo ve Cacharel gibi büyük markaların distribütörlüğü yürütülüyor.

Mustafa Bey’in tutumu ve büyüklerin sözlerinden hareketle Aydınlı Grup içerisinde temel değerlerin oluşturulduğunu söyleyen Kavurmacı, idarecilerin ciddiyet ve şefkat sahibi olması gerektiğine

ilahî faizin yasaklanması yönünde değildir. Faiz yasağının belirli bir tarih döneme ait olduğuna da inanmıyorum; zira Kur’an tarihî bir metin değildir. Faizin haramlığını anlamlı kılan, makro düzlemde etkileri bulunan sosyal bir konu olmasıdır. Esas yasaklanan istenen faiz değil, kredi mekanizmasıdır. Kredi mekanizması yasaklamak başka bazı sebeplerle olumsuz sonuçlara yol açacağı için kredi mekanizması değil, dolaylı olarak onu engelleyen faiz orta tasarruf olarak elindeki tasarrufu patron kardeşine vermek istesin? Dolayısıyla stratejik olarak yasaklanması hedeflenen kredi mekanizmasıdır. Faiz yasaklanmasın diye düşünüyorum. Faiz yasağının dolaylı olarak değerlendirmesinin bir kredi yasağı olarak değerlendirmesinin akademisyenler ve pratisyenler için inanılmaz bir inovasyon alanı açtığını düşünüyorum; zira kredi mekanizmasını kaldırmak için onun yerine geçebilecek yeni mekanizmaların geliştirilmesi gerekir. Ayrıca iktisadi açıdan önem arz eden karz-ı hasen ahlaki açıdan önem arz eden karz-ı hasen müessesesinin korunması taraftarım.”

Orman, faiz yasağının ardındaki amacın kredi mekanizmasını kaldırmak olduğu kanaatine paralel bir toplum tasavvurundan da bahsetti. Kredili bir sistem ile ortaklık esasına dayalı bir yapının ortaya çıkaracağı iktisadi, siyasi ve sosyal ortamın çok farklı olacağını hatta kültürün bile bundan etkilenebileceğini söyledi. Sabri Orman’ın tecrübelerini paylaştığı bu toplantı, patron-işçi ilişkileri ve faiz yasağı konularında sunduğu farklı perspektiflerle katılımcıların İslâm iktisadını net sınırlarla çevrili bir alan yerine, inovasyona açık devrimci bir alan olarak yeniden değerlendirmelerine imkân verdi.

Küresel  
Araştırmalar  
Merkezi  
KAM

vurgu yaptı. Hakiki lider, Kavurmacı'ya göre, tek başına yol yürüyen değil, beraberindeki insanlarla mesafe kat eden, arkasında bulunanları yüce ve yüksek bir hedefe yönlendiren kişidir.

Şirketlerin en büyük sorunlarından biri olan gybet konusuna karşı topyekûn savaş açtıklarını söyleyen Kavurmacı, Hz. Muhammed'in "Gybetten sakının! Çünkü gybet zinadan daha şiddetlidir. Kişi zina tövbesini kabul buyurur. Ancak gybet eden, gybet edilen affetmedikçe, mağfîret olunmaz" hadisini aktardı.

Aile şirketi olarak kurulan Aydınli Grup'ta hâlihazırda yerli-yabancı toplam 3000 kişi çalışıyor. Kavurmacı, dil-din-ırk ayrımı yapmaksızın herkesi kapsayacak, yaşanabilir temel değerler oluşturduklarını, en üstteki yöneticiden en alttaki çalışana kadar herkesin bu değerlere uymak zorunda olduğunu söyledi.

Kavurmacı, Aydınli Grup'un temel değerleri olarak şunları sıraladı: **(i)** Adil, dürüst, inançlara ve farklılıklara saygılı davranmak. **(ii)** Alçakgönüllü, hoşgörülü ve yardımsever olmak. **(iii)** Öncelikleri dikkate alarak örnek, hızlı ve durumsal davranmak. **(iv)** Hata yapmaktan korkmamak, hatalardan ders almak, ama istisnasız iş yapmamak. **(v)** Kurumsallaşmanın en önemli reçetesinin bu madde olduğunu düşünün Kavurmacı, bunun aile şirketlerinin temel düsturu olması gerektiğini de sözlerine ekledi. **(vi)** Duyguları dikkate almak, ancak bilimsel metotları ve objektif verileri kullanarak karar vermek. **(vii)** İş kolaylaştırmak, hızlandırmak ve daha akıllı iş yapmak için teknolojiyi etkin kullanmak. **(viii)** İşlerin kişilere bağlı olmadan sürdürülebildiği, kurumsal bilginin

üretildiği, geliştirildiği ve kurum hafızasına kazandırıldığı bir iş modelinde süreçleri ve sistemleri kurgulamak, yaşatmak ve yazılı hale getirmek. **(ix)** Müşteri, çalışan, hissedar kurallara uymak. **(x)** İş ehline vermek. **(xi)** Mevcutla yetinmemek, ölçülebilir ve başarmaya değer hedefler koyarak sürekli iyileşmeyi ve geliştirmeyi hedeflemek. **(xii)** Konulan hedeflerde –zorluklar karşısında– yılmadan ve mazeret üretmeden– inanıp, azmedip, iş başarmaya kadar yüksek gayret göstermek. **(xiii)** Her zaman iyi niyeti ve önyargısız olarak pozitif düşünmeyi esas almak; sorunlara üçüncü kişiler ile değil, bizzat sorumluları ile görüşerek çözüm aramak. **(xiv)** Zamanı israf etmemek. **(xv)** Çalıştığı ortamı sadece bir iş ortamı değil, bir yaşam ortamı olarak görmek; Aydınli ailesinin bir üyesi olarak ülkesine ve insanlığa faydalı olmak.

Özetle, bu temel değerler üzerinde yükselen bir vakıf müessesesi olmayı hedeflediklerini söyleyen Kavurmacı, "Ailede, şirkette ve ülkede bugün yaşadığımız güzelliklerin devamını arzuluyorsak istişare, vıfak ve ittifak tam tesis edilmelidir" dedi. "Başarı hikayeleri anlatan ve dinleyen değil, yazan kişiler hareketlerini kendi içimizden çıkarmamız, gözümüzü ufuklara dikip ulvi bir mefkure ile dopdolu olmamız gerektiğine vurgu yaptı.





## KAM Yaz Okulu Programı

20-22 Haziran 2012  
Değerlendirme: Kadir Temiz

Küresel Araştırmalar Merkezi olarak bu yıl ilkinizi düzenlediğimiz KAM Yaz Okulu Programını 20-22 Haziran tarihleri arasında gerçekleştirdik. Amaç ve hedeflerimizden en önemlisi, geçtiğimiz bir sene içinde KAM faaliyetlerine (okuma grupları, atölyeler ve yuvarlak masa toplantılarına) aktif katılım gösteren lisans ve lisansüstü öğrencilere, bulunana uluslararası ilişkiler, siyaset bilimi, iktisat, işletme ve yönetim ile ilgili pratik ve teorik seminerlerin verilmesi ve bu vesile ile farklı çalışma alanlarındaki katılımcıların ortak bir zeminde buluşarak birbirleriyle kaynaşmalarını sağlamaktır. Üç günlük programın sonunda bu hedefimize ulaşmanın memnuniyetini yaşadık.

KAM Yaz Okulu'nun ilk günlük programını, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler konularının yer aldığı seminerler eşliğinde gerçekleştirdik. Açılış konuşmalarının ardından İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretmeni üyesi M. Akif Kayapınar'ın "Karşılıklı seminerini dinledik. Bir anlamda "Günümüz siyaset düşüncesine tarih ve felsefe geleneğimizin nasıl bakabiliriz?" sorusunun cevabının arandığı bu seminer, yaz okulumuzun hedeflerinden biri ile de doğrudan örtüşüyordu. Bilim ve Sanat Vakfı'nın dört araştırma merkezi arasında çalışma alanları farklı olsa da bir süreklilik vardır. Bu süreklilik bir yandan bilim ve sanat ikilisini birleştirirken, diğer yandan teori ve

pratik bütünlüğünü sağlayan bir çalışma yöntemi olarak her zaman gündemde olmuştur. Bu bakış açısını yaz okulunun diğer seminerlerinde de görmek mümkündür.

İkinci seminerimizi de bu teori-pratik bütünlüğünü doğrular şekilde "Diplomasi ve Çatışma Çözümleri Yöntemleri" başlığı altında gerçekleştirdik. KAM'ın koordinatörlüğünü yürüten ve yaz okulunun da mimarı olan İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi Talha Köse'nin sunumu, bir yandan çatışmanın doğası ve yöntemi üzerinde düşünmemizin gerekliliğini vurgularken, diğer yandan pratikteki uygulamaları için gerek ve yeter şartları ortaya koydu. Programın öğleden sonraki ilk toplantısı da bu anlamda olarak uygulandığı bir kurum olan Dışişleri Bakanlığı'nın çalışmaları ve organizasyon Bakanlığı İstanbul Temsilcisi Büyükelçi Mehmet Dönmez'in pratiğin içinden bir kişi olarak çalışma yöntemlerini aktardığı toplantının devamında ilk elden tecrübelerini de dinleme fırsatını yakaladık.

"Küresel Siyaset" üst başlıklı bu seminerlerimizi, Bilim ve Sanat Vakfı Genel Koordinatörü Ali Pulcu ile beraber keyifli bir film tartışmasıyla nihayetlendirdik. *Başkanın Adamları*'nın başka bazı filmlerden sahneler eşliğinde değerlendirmesi sırasında bir yandan Hollywood filmlerinin güncel siyasi sorunlara taraf oluşunu, diğer yandan filmlerin içeriğinin bu güncel tartışmalara olan etkisini tartıştık. KAM Yaz Okulu'nun ikinci gününün gündemi "İktisat ve Siyaset" idi.



İlk semineri veren Bilim ve Sanat Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Mustafa Özel'in iktisat ve edebiyat ile kurduğu ilişki, belirli bir disipline hasredilmiş çalışmaların bir sorunu anlamada ne kadar yetersiz kaldığını göstermiş oldu. "Türkiye'nin İktisat Tarihi" başlıklı ikinci seminerde, bu defa edebiyat arasında kurduğu ilişkiye benzer tarzda fakat içeriği farklı olarak, bu defa iktisat ve tarih arasındaki ilişki gündemeydi. İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Coşkun Çakır'ın Türkiye'nin iktisat tarihi literatürünü özetlediği seminerde devamında mevcut iktisadi sisteme alternatif bir arayışın imkânını da tartıştık. T.C. Merkez Bankası İstanbul Şubesinde gezi ile devam ettüğümüz programımızda Banka Meclis Üyesi Lokman Gündüz'ün yanı sıra BDDK Başkanlık Müşavirliğinden Hüseyin Al ve İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi öğretim üyesi Şevket Kamil Akar'la Merkez Bankası'nın Osmanlı'dan günümüze kadarki genel tarihini konuştuk. Toplantıda bankanın para politikaları ve Türkiye'nin finansal sorunlarına karşı geliştirdiği çözüm mekanizmaları gibi güncel konuları da tartıştık.

Bilim ve Sanat Vakfı'nda gerçekleştirdiğimiz film tartışmaları bölümlerde ise küresel iktisadi derinden etkileyen iki önemli krizi konu alan iki ayrı filmi değerlendirdik. 1940 yapımı olan *Gazap* Üzümleri filminde 1929'daki Büyük Buhran'ın toplumsal sonuçlarını anlamaya çalışırken, 2011 yapımı *Oyunun Sonu* filminde ise 2008 Finansal Krizinde etkili olan önemli bir Amerikan yatırım bankası İstanbul Menkul Etkilerini analiz ettik. İstanbul Menkul Kıymetler Borsası Başkanı M. İbrahim Turhan'ın katılımı ile gerçekleştirdiğimiz film tartışmalarında, iki filmin hem tarihi hem de iktisadi anlamda karşılaştırmasını

yaparken bugünkü finans sermayesinin yapısını ve muhtemel kriz senaryolarını da değerlendirme imkânı yakaladık.

Üçüncü günü "Yönetim ve İletişim" seminerlerine ayırdık. İstanbul Şehir Üniversitesi Yaşam Boyu Öğretim Merkezi Gerçek ile gerçekleştirdiğimiz Süleymaniye Külliyesi gezisinde Mimar Sinan ve Süleymaniye'nin zamannın ruhunu nasıl temsil ettiğini etraflıca tartıştık. Günün ikinci konuştuğu Avea İnsan Kaynakları Direktörü Bahattin Aydın, çalışmaları seminer dinledik. Teori ve pratiğin birbirini kaynakları yönetimi hakkında doyurucu bir ile iç içeliğini işletme ve yönetim alanından örneklerle açıklayan Aydın, paylaşım hayatındaki tecrübelerini de bizimle paylaştı. Günün son konuştuğu Öğur ile Türkiye'de Koordinatörü Yıldırım Öğur ile Türkiye'de medya ve siyaset konulu bir yuvarlak masa toplantısı gerçekleştirdik. Öğur'un ülkemizde gazeteciliğin gelişimini ve tarihini bugüne bağlayan yaklaşımı Türkiye'de gazeteciliğin sorunlarını siyasi ve tarihi süreklilik içinde anlamamız gerektiğini bir kez daha hatırlattı.

Yaz Okulu'nun sonunda katılımcılarla gerçekleştirdiğimiz genel değerlendirmede ilk tecrübemizin artlarını ve eksilerini enine boyuna tartıştık. Bu tartışmalar ışığında KAM Yaz Okulu'nun önümüzdeki yıllarda da düzenli bir şekilde devam etmesi gerektiği üzerinde mutabık kaldık. Programımızı merak edenler, tüm seminerlerin, film tartışmalarının ve yuvarlak masa toplantılarının müstakil değerlendirmeye yazılarının yer aldığı beşinci KAM *e-Bülten*'imizi [http://bisav.org.tr/merkez.aspx?module=yayin&yayin\\_tipid=8&menuID=10\\_6\\_2&merkez\\_id=6](http://bisav.org.tr/merkez.aspx?module=yayin&yayin_tipid=8&menuID=10_6_2&merkez_id=6) linkinden ulaşabilirler.

# Gazel

## Nâilî\*

Mârız ki aşâ-yı kefi Mûsâda nihânız  
Mâr anlama mûruz ki kefi pâda nihânız

Görmez bizi âyîne ger aks-dih olsak  
Pîş-i nazar-ı akl-ı hûd-ârâda nihânız

Güncâyîşimiz dîde-i Mecnûnadır ancak  
Nîreng-i cemâlîz ruh-ı Leylâda nihânız

Elmâs ise de kârger olmaz bize merhem  
Ol dâğ-ı cünûnuz ki süveydâda nihânız

Mûsa göremez Tûr-u şecerde bizi bi'llâh  
Biz şu'le-i sîmâ-yı tecellâda nihânız

Derdiz ki devâ şîfte-i sıhhatimizdir  
Aşkız ki nihân-hâne-i sevdâda nihânız

Destinde dağal mühreyiz ey çarh-ı müşa'biz  
Her lahzada bin çeşm-i temâşâda nihânız

Biz Nâ'iliyâ sözde füsûn-kâr-ı hayâlîz  
Elfâzda peydâ dil-i ma'nâda nihânız

\* 17. yüzyılın önemli şairlerinden biri olan "Nâilî-i Kadîm" 1608/1610 senesinde İstanbul'da doğmuş ve 1666'da yine İstanbul'da vefat etmiştir.



MAM Divân Toplantıları

## Matematikte Kesinlik Problemi M. Ali Çalışkan

28 Nisan 2012

Değerlendirme: : Kübra Soğukkanlı

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Divân Toplantıları'nın Nisan ayındaki konuğu Mehmet Ali Çalışkan'dı. Matematiksel bilginin kesinliği ile ilgili tartışmalar çerçevesinde "hesaplanabilirlik problemi"ni ele alan Çalışkan, matematikteki kesinlik probleminin tarihsel bir zeminde açıklamasını yaparak sunumuna başladı. Klasik bilgi teorisinde aklettiğimiz âlemin (matematiksel dünya) hakikat, hissettiğimiz âlemin (fiziksel dünya) ile ilişkili olduğundan söz eden Çalışkan, matematiğin, felsefede tamamlanmamış ve tam

formuna ulaşmamış bir dış dünya karşısında tamamlanmış ve kesin olan şekilde değerlendirilen bir matematik olduğunu belirtti. Dolayısıyla klasik dönemde mutlak bir matematiksel bilginin izafi bir evreni temsil edemeyeceği, yalnızca hakikat ile ilişkili olabileceği düşünülüyordu. Aydınlanma'yla formunu bulan modern bir çerçeveye kavuştuğunu ve kesin matematiksel bilginin evreni temsil edebilir bir noktaya geldiğini ifade eden Çalışkan, akledilen âlemin de insan zihni ile yer değiştirdiğini belirtti. Çağdaş bilgi teorisinde indeterminist hal alan fiziğin de mutlak macerayı yaşayan matematiğin eksik, tutarsız ve ve tamamlanmış dönüşüğünden söz eden izafi bir duruma dönüşümünden söz eden Çalışkan, matematikte kesinlik problemine dair yirminci yüzyılın başlarında meydana gelen gelişmelerden bahsederek konuşmasını sürdürdü. Çalışkan, 1910 yılında Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead tarafından yayınlanan *Principia Mathematica*'nın mutlak bir fiziksel evrenle örtüşen çok güçlü bir matematiği gösterdiğini belirtti. Kitabın yazarlarından matematiğin

### MAM Yuvarlak Masa Toplantıları

#### DİVÂN TOPLANTILARI

Matematikte Kesinlik Problemi	M. Ali Çalışkan • 28 Nisan 2012
İbn Taymiyya against Extremisms	Yahya Michot • 5 Mayıs 2012
Dünyada ve Türkiye'de Helal Gıda Çalışmaları	Ahmet Gelir • 16 Haziran 2012

#### TEZGÂHTAKİLER

<i>Düşünce Tarihi</i> : Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi	Bahadır Türk • 21 Nisan 2012
<i>İslam Düşüncesi</i> : Abbasi Veziri Tâhir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname	Özgür Kavak & Hızır Murat Köse 12 Mayıs 2012
<i>Düşünce Tarihi</i> : Nuhilik: Evrensellik ve Yayılmacılık Bağlamında Yahudiliğin Çözüm Arayışları	Eldar Hasanov • 15 Mayıs 2012

<i>Felsefe</i> : Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi	Kemal Batak • 2 Haziran 2012
<i>Düşünce Tarihi</i> : Osmanlı Siyasetname Geleneği ve Dede Cöngü	Abdullah Sabit Tuna • 9 Haziran 2012
<i>İslami İlimler</i> : Müsterek Ravi Teorisi ve Tenkidi	Fatma Kızıl • 23 Haziran 2012

#### TOPLANTI DİZİLERİ

Felsefi Açından Tabakat Literatürü 1: İshâk b. Huneyn, <i>Târîhu'l-ebbâ ve'l-felâsife</i> ; İbn Cülcül, <i>Tabakâtü'l-ebbâ ve'l-hukemâ</i>	M. Cüneyt Kaya • 28 Nisan 2012
Felsefi Açından Tabakat Literatürü 2: İbnü'n-Nedîm ve <i>el-Fihrist</i> 'i	İbrahim Halil Üçer • 26 Mayıs 2012
Hermenötik Tartışmaları 1: Hermenötik'in Tarihsel ve Entelektüel Koşulları	Hüsamettin Arslan • 26 Mayıs 2012

kesinliğine inanan Russell, 1900 yılında kendi düşüncesinin temellerini sarsan ve matematiğin çelişkilerden anımsanmış olduğunu gösteren paradoksunu (*Russell Paradoksı*), 1908 yılında keşfettiği “Tipler Kuramı” ile ortadan kaldırdı. Çalışkan, bu çağdaş dönem matematiğini harekete geçiren bir paradoks olduğunu vurguladı.

Ünlü matematikçi David Hilbert’in 1920 yılında, gündelik dille oluşturulan matematiğin bu tip paradoksları ortaya çıkardığından ve bu nedenle üst bir matematik dilini gerektirdiğinden bahsettiğini ifade eden Çalışkan, bu dört önerisini *formalizasyon, matematiğin tamamlanmış olması, tutarlılık, karar verilebilirlik* olarak özetledi. Tüm matematiğin kendisinden neşet ettiği sonlu bir aksiyom sistemi olduğunu (*FAS: Formal Aksiyomatik Sistem*), bu aksiyomatik sisteme dayanan bütün matematiksel önermelerin bir mantık makinesiyle keşfedilebileceğini ve bu makinenin herhangi bir önermenin doğru olup olmadığını ispatlayabileceğini ileri süren Hilbert, Çalışkan’a göre, insan düşüncesinin temel ilkelere indirgenebileceğini ve mekanik bir alet yardımıyla bu ilkelere taklit edilebileceğini düşünen yapay zekâcılarının öngörüsünü oluşturdu.

Çalışkan, sunumuna, 1931 yılında Hilbert’in sisteminde formal olarak karar verilemez önermeler bulunduğunu ispat eden ve Hilbert formalizminin çöküşü anlamına gelen “Eksiklik Teoremleri”ni yayımlayan Kurt Gödel ile devam etti. Gödel, bu teoremin “tutarlı bir sistem eksiktir ve bu sistemin aksiyonlarının tutarlılığı da sistem içinde ispatlanamaz” diyerek matematiğin tümü için biçimsel bir aksiyomatik sisteme

sahip olacak hiçbir yol olmadığını ifade etmişti. Gödel’in teoremlerinden ilk bakışta çıkarılabilecek fikir, bir daire çizip bir şey sınırlanırldığında o dairenin içinde kalan şeyler ve dairenin kendisi hakkında konuşulamayacağı, daire yani sınırlar hakkında konuşmanın ise ancak sınırlar dışındaki unsurları kullanmakla mümkün olacaktır. Böylece Gödel’in çağdaş fiziğin kendi imkânlarıyla kendini açıklayamaz oluşuna benzer bir şeyi matematikte yapacağını ifade eden Çalışkan, bununla birlikte Gödel’in yöntem olarak çok farklı bir şey yaparak bizi bilgisayarlarla biraz daha yaklaştırdığını belirtti.

Gödel’in anlaşılması için Turing’i beklemek zorunda kaldığımızı ifade eden Çalışkan, Turing’in Gödel’in problemini, günümüzde “Turing Makinesi” olarak adlandırılan bir düşünce deneyine indirgediğinden bahsetti. Tüm matematiksel işlemlerin temel bileşenlerine indirgenmesinden söz ettiği makalesini 1936 yılında yayımlayan Turing, algoritmanın ve bilgisayarların olmadığı bir çağda bilgisayara en yakın tanımı yapmış oldu.

Modern dönem matematikçilerinden hesaplanabilirlik problemi üzerine çalışmış Gregory Chaitin, 1987 yılında açıkladığı “Algoritmik Enformasyon Teorisi” ile Omega Sayısı’nın (bir Turing makinesinin durma olasılığını ifade eden sayı) hesaplanamaz olduğunu ispatlayarak bu sayının rastlantısal olduğunu gösterdi. Böylece Chaitin matematiksel doğruların mutlak bir neden olmadan yani rastlantı icabı doğru olduğunu kanıtlamış oldu. Chaitin’in





matematiğin tıpkı fizik gibi deneysel doğrulara dayandığını, mutlak olmadığını, rastlantısal olduğunu ileri sürerek bir anlamda Kant'ı ötelediğini söyleyen Çalışkan, onun "yapısal rastlantı"yı hayatımıza soktuğunu, tüm fizik kanunlarının yapısal bir rastlantı olduğunu ve evrene asla pozitif bir şekilde yaklaşamayacağımızı iddia ettiğini belirtti.

Son olarak, "Matematik mutlak olduğu zaman mı yoksa olmadığı zaman mı tanrısaldır?" sorusunu dile getiren Çalışkan, Gödel'in mutlak yapıyı bozup onu tutarsız göstererek matematiğin tanrısallığını yıktığının düşünülüğünü, ancak zaman içinde tam tersinin ortaya çıktığını belirtti. Çalışkan'a göre, Gödel bir anlamda matematiği sınırsızlaştırmış ve onu tanrısal bir alana taşımıştır.

## Aşırılıkçılığa Karşı İbn Teymiyye (Ibn Taymiyya against Extremisms)

Yahya Michot

5 Mayıs 2012

Değerlendirme: Arif Bilir

İslâm düşünce tarihinde klasik sonrası dönemde selefi düşüncenin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen İbn Teymiyye'nin şöhreti, Batılı İslâm araştırmalarında genel olarak 20. yüzyılda İslâm dünyasının farklı bölgelerinde "cihad" fikri etrafında gelişen İslâmi hareketlerin, özel olarak ise 11 Eylül sonrasında

varlığından haberdar olunan el-Kaide'nin "fikir babası" olarak yaftalanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yafta sebebiyle çoğu zaman "aşırılığın teorisyeni" olarak da görülen İbn Teymiyye hakkındaki bu algının ne oranda gerçeği yansıttığı sorusu, Mayıs ayında Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Divân Toplantıları'na konuk olan Yahya Michot tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alındı.

Hartford Seminary'de (Connecticut, U.S.) İslâm araştırmaları ve Müslüman-Hristiyan ilişkileri alanında çalışmalarını sürdüren ve akademik çevrelerde daha ziyade İbn Sinâ ve İbn Teymiyye hakkında kaleme aldığı eserleriyle tanınan Yahya Michot, yeni yayınlanan kitabı *Against Extremisms*'ten kurguladığı konuşmasında İbn Teymiyye'ye dair Batılı algının üç noktada toplandığını belirtti: (a) Dârü'l-harb/küfür-dârü'l-İslâm ayırımına eserlerinde çok belirgin bir yer vermesi. (b) Herkesi tekfir etmesi. (c) Zalim yöneticiye isyanı ve zalim yöneticinin öldürülmesini caiz görmesi.

İbn Teymiyye ile ilgili birinci suçlama dolayısıyla meşhur Mardin Fetvası'na değinen Michot, 2010 yılında Mardin'de toplanarak bu fetva'nın yeniden ele alan ve İbn Teymiyye'nin fetvasının cihad hareketleri tarafından yanlış anlaşıldığını, bu yanlış anlamının arkasında da fetvanın orijinalindeki yanlış okumaların bulunduğu ileri süren ilim adamlarının eleştirerek bu yaklaşımın da İbn Teymiyye'yi cihad hareketlerinin aşırı yorumundan bir başka aşırılık, yani pasiflik yönünde yorumlamak anlamına geldiğini belirtti. Fetvanın elimizdeki yazmalarının

## Dünyada ve Türkiye'de Helal Gıda Çalışmaları

### Ahmet Gelir



farklı okumalara olanak tanıdığına işaret eden Michot, İbn Teymiyye'nin bu fetvayla Mardin'i, salt dâru'l-harb/küfr veya dâru'l-İslâm olarak nitelemeyip onu her iki dârdan da özellikler taşıyan üçüncü bir kategoriye (mürekkebe) yerleştirdiğini ve fetvadaki "İslâm şeriatından çıkanların öldürülmesi" ifadesinde kastedilenlerin gayrimüslimler değil, İslâm'ı yeni kabul etmiş olan, ancak İslâm şeriatının gereklerini yerine getirmeyen Moğollar olduğunu vurguladı.

İbn Teymiyye'nin zannedildiğinin aksine güçlü bir sūfî geleneğin parçası olduğu işaret eden Michot, Hallâc-ı Mansur'dan Abdulkâdir Geylânî'ye kadar Hanbeli mezhebi içinde bir sūfî damarın bulunduğu ve İbn Teymiyye'nin de eserlerinde mevcut olduğuna izlerinin yoğun bir şekilde mevcut olduğuna dikkat çekti. Michot, İbn Teymiyye'nin eserlerinden hoş görmeyen bir "orta yol" dini aşırılıkları hoş görmeyen ve meşreplere saygı olduğu, farklı mezhep ve meşreplere saygı ve hoşgörü göstermenin gerekliliği, aşkın ve sevginin dinin özünü oluşturduğu yönündeki görüşlerini dinleyicilere aktararak, herkesi tekfir eden acmasız bir insan olduğu şeklinde çizilen portresinin gerçeği yansıtmadığını altını çizdi.

Son olarak İbn Teymiyye'nin zalim yöneticilere isyan etmeyi teşvik ettiği ve bu tür yöneticilerin öldürülmesine cevaz verdiği yönündeki modern algıyı ele alan Michot, İbn Teymiyye'nin bu konudaki fetvasını İslâm topraklarını işgal eden Moğollara karşı verdiğini, dolayısıyla bu fetvadan hareketle 20. yüzyılda bazı İslâmî hareketlerin yerel yöneticilere karşı başlattıkları isyanların meşrulaştırılmayacağını ifade etti.

16 Haziran 2012

Değerlendirme: E. Mürsel Yalova

Dîvân Toplantıları'nın Haziran ayı programında, Dünya Helal Gıda Birliği Derneği genel başkan yardımcısı Ahmet Gelir Türkiye'deki ve dünyadaki helal gıda çalışmaları hakkında bir sunum yaptı. İslâm inancına göre gıdaların helal ve temiz olması gerektiğini vurgulayarak konuşmasına başlayan Gelir, insan gıdasının maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılacağından bahsetti. İnsanın bedeninde taşıdığı ruh sayesinde insan olduğunu ve bu nedenle diğer varlıklar tek yönde beslense de insanların iki yönde (beden ve ruh) beslenmesi gerektiğini belirtti. Beslenmede, yani yeme ve içmede vücudun ihtiyacından çok çok fazlasını kullanmanın zararlı ve tehlikeli olduğunu, helal olmadığın zikreden konuşmacı, yediğimiz gıdaların ruh sağlığımıza, karakter yapımıza ve huyularımıza etki etmekte olduğunu hatırlattı.

Günümüzde araştırma-geliştirme (AR-GE) faaliyetlerine çok büyük kaynakların ayrıldığı büyük firmaların ya da ülkelerin diğerlerine göre mutlaka bir adım önde

Medeniyet  
Araştırmaları  
Merkezi  
MAM

## Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi

Bahadır Türk

21 Nisan 2012

Değerlendirme: Osman Safa Bursalı

Çankaya Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümü öğretim üyesi Bahadır Türk, 2012 yılında yayınlanan *Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi* başlıklı kitabı çerçevesinde bir sunum yaptı.

Kitabın amacını, hükümdarlara öğütler veren metinlerdeki siyasal perspektifin ne gibi özellikler taşıdığına ortaya koymak şeklinde belirleyen Türk, kitapta, bu metinlerdeki siyasal perspektifin günümüzdeki iktidar kavramı ile olan ortaklığına odaklandığını zikretti. Koçi Bey'in risaleleri, *Nesâyihü'l-vüzerâ*, *Kâbüsnâme*, *Nasîhatu'l-mülük*, *Nizâmülmülk*'ün *Siyâsetnâme*'si, Turtuşî'nin *Mülûk*, *Kutadgubilig* vb. metinleri ve bu metinlerin Ortaçağ siyaset düşüncesindeki (Machiavelli'nin *Prens*'i gibi) muadillerini incelediğini zikreden konuşmacı, Arapça ve Farsça eserlerin orijinallerini inceleyememesini bir had sorunu olarak görmekle birlikte, bu eksikliği "siyasal olan" meselesi açısından siyaset bilimi perspektifi içinden meşrulaştırmaktadır.

Türk'e göre çalışmanın özü, incelenen metinlerde hükümdar

gittiğine değindi. Helal gıdaya ilişkin araştırmaların sonuçlarının hem üreticilerle hem de tüketicilerle paylaşılmasının önemine dikkat çeken konuşmacı, üreticilerle yol gösterici olup onların gelişmesine katkıda bulunması, tüketicilerin ise ne yediğini bilme ihtiyacının karşılanması gerektiğini belirtti. Gelir'e göre, helal ve temiz gıdanın gündeme getirilmesi ve gündemde tutulması büyük önem taşımaktadır. Bu sayede, insanların yedikleri gıdanın farkında olmaları ya da bilinçlenmeleri sağlanabilir.

Gelir, toplumun bilinçlenmesiyle, toplum üyelerinin tercih kullanma hakkı ve özgürlüğü arayacağını; tercih kullanma özgürlüğü ve hakkının böylelikle sivil topluma çok büyük bir güç kazandıracağını vurguladı. Toplumun çoğu kez sahip olduğu bu karşı konulamaz gücün farkında olmadığını belirten konuşmacı, helal gıdanın temiz beslenme, sağlıklı hayat sürdürme, gıdada doğru tercih ve helal tüketimle birlikte anılması gerektiğini zikretti. Helal gıda sektörünün yaklaşık iki milyarlık Müslüman nüfusun yanında helal gıdayı tercih edecek diğer insanları da ilgilendiren iki trilyon dolar değerinde bir pazar oluşturduğunu ifade eden Gelir, Türkiye'de helal gıda sektörünün gelişmesinin, helal sertifikalı ürünler konusunda Türkiye'nin dünya pazarından daha fazla pay almasını sağlayacağını söyledi.



ile tebaası yahut yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkilerin nasıl kodlandığının araştırılmasıdır. Aristoteles'in *Politika*'sının birinci kitabının sonundaki soruyu hatırlatan konuşmacı, bu sorunun siyasetnamelerde de önemsendiğini belirtir: Yöneticinin öz denetimi yoksa veya yönetici erdemden yoksunsa, iyi yönetim nasıl gerçekleşecektir? Siyaseti bir erdem sorunu olarak gören siyasetnameler aynı zamanda halkın bekası ile hükümdarın bekasını birbirine bağli olarak görmektedir. Sadece İslâm medeniyeti değil mesela Hint medeniyetine ait metinlerde de buna benzer düşüncelerin mevcut olduğunu belirten Türk metinlerinde hükümdarın birbirine organik biçimde bağli olmasının merkezi bir öneme sahip olduğunu söyledi. Bu minvalde, Abdülhamid el-Kâtib'in *Ahdu Mervân*'ında hükümdarın halkın gönlünde yer edinmesi için hayvanlar tarafından yenileceğinden söz edilerek hükümdarın bahsedilmekte. Buna benzer bir hükümdar-tebaa mütakabiliyeti, Christine de Pizan'ın *The Book of the Body Politic*'inde (15. yüzyıl) görülmektedir. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*'de cesedin başsız yaşayamayacağını hatırlatarak aynı bir anlamı aktarmaktadır. Thomas Aquinas da çoban ve sürü metaforunu kullanarak aynı bağli zikretmektedir. Turtûşi vb. isimler de aynı kaygının izleri sürülebilir: Hükümdar ile tebaa arasında bir bağ kurulmakta ve hükümdar hem sevilen hem korkulan, hem saygı duyulan hem muhabbet beslenen özel bir konumda yer almaktadır. Türk'e göre bu konum, hükümdarın Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olduğu fikrine oldukça

yakındır. Bu metinlerde hükümdardan beklenen şeyler de, konuşmacıya göre, esasen Allah'ın sıfatlarının dünyevileştirilmiş birer versiyonları gibidir. Adil olma, herkese hakkını verme, merhametli olma, ama yeri geldiğinde ceza verme ve sert olma, korkuyla karışık saygı vb. özellikler bu cümledendir.

Hükümdarın halk üzerinde sahip olduğu haklara mukabil, halkın da hükümdar üzerinde hakları olduğu metinlerde ısrarla vurgulanmaktadır. Türk'e göre bu ısrar, mutlak iktidarın sahibini denetime tabi tutmaya, en azından onu kendi vicdanıyla kısıtlamaya yönelik bir çabadır. Halkın hükümdarı Allah'a bağli olan bir köprü olduğu fikri, siyasetnamelerin biçimsel karakteristiğidir. Siyasetnamelerin biçimsel özelliklerinden de bahseden konuşmacı, hükümdarlara öğüt veren eserler olarak siyasetnameleri, argümanların ayet ve hadislerle desteklediği, birer hikaye veya kıssadan sonra yine argümana ulaştığı birer döngüsel metin olarak tavsif etti. Thomas Aquinas başta olmak üzere Ortaçağ siyaset düşüncesinde de buna benzer bir döngüsellik mevcuttur. Türk, bu gibi metinlerde doğa metaforları ya da belli bir organik bakış açısı üzerinden hükümdar ve tebaa arasında birbirlerine karşılıklı sorumluluğu ima eden hayati bir bağ olduğunu zikretti. Diğer bir deyişle, çoban metaforu sadece gütmeyi işaret etmemekte, sürünün sağlığından güvenliğine kadar bir dizi sorumluluğa sahip olma anlamına da gelmektedir.

Türk'e göre bu metinler, en önemlisi adalet-zulüm olan zıtlıklar üzerinden bir anlatı yapmaktadır. Metinlerde çokça vurgulanan adil hükümdar



Allah'a yakın, zâlim hükümdar ise şeytana yakın olan hükümetin, siyasal iktidarın merkezindeki nosyon olduğunu belirten konuşmacı, "mülk küfür ile devam eder ama zulüm ile devam etmez" sözünün Koçi Bey, Sühreverdi, İbn Zafer, İmam Gazzâli ve Nizâmülmülk'te geçtiğini, her yazarın buna bir şekilde değindiğini söyledi. Adâlet nosyonu metinlerde yine ayet ve hadislerle desteklenmekte ve pedagojik yöntemle uygun bir biçimde hikayeler ve kıssalarla zenginleştirilmektedir. Metinlerde adâletin kendi başına, saf bir şey olarak düşünülmediğini vurgulayan Türk, adâletin belli mekanizmalarla, mesela bugün ekonomi politikte, güvenlik siyasetiyle de birlikte düşünülmesi gereken bir şey olduğunu belirtti. Metinler, siyaseti sadece ahlâk temelinde görmemektedir.

Metinlerden izlendiği kadarıyla hükümdar-tebaa ilişkisinin organik bir ilişki ve bu ilişkiyi dengede tutacak olan şeyin de adâlet olduğunu zikreden Türk, hangi özelliklere sahip hükümdarın bu zor dengeyi tesis edebileceği sorusunun önemine dikkat çekti. Hükümdarın akıllı ve bilgili olması siyasetnamelerde sıkça geçmektedir. Bilgiden kast her türlü bilgisidir: Tebaanın durumunun bilgisi, savaşın bilgisi, toprakların nasıl kullanılacağının bilgisi de dâhil pek çok alanında bilgi sahibi olup bilgiyi kullanabilme özelliği hükümdarda aranmaktadır. Akıllık, kurnazlık ve hile de bir iktidar mekanizması olarak sayılmaktadır. Ama Türk'e göre hile burada kötü anlamda değil, problem çözme yeteneği anlamlarına gelmektedir. Dışsal bazı özellikler de hükümdarda aranmaktadır. Erdemli ve ahlâklı olma, nefisini yenebilecek


biri olma, mutedil olma, aşırılığa kaçmama vb. özellikler yanında giyinme, yiyip içme gibi davranış kuralları da hükümdarın dikkat etmesi gereken işler arasındadır. Bu sayılan özelliklere sahip somut biri var mı diye sorulduğunda ise, metinler İskender'i işaret etmektedir. Özellikle onun Aristoteles'le olan ilişkisi bağlamında, vurgulanmaktadır. Son olarak Türk, metinleri kaleme alan kişilerin danışman yöneticiye faydası sayarken kendilerini örnek aldıklarını düşündürdüğünü belirtti.

## Düşünce Tarihi Abbasi Veziri Tâhir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname Özgür Kavak Hızır Murat Köse

12 Mayıs 2012

Değerlendirme: Ahmed Tahir Nur

Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Tezgâhtakiler toplantı dizisinin Mayıs ayındaki ilk programında, Özgür Kavak'ın hazırladığı *Abbasi Veziri Tâhir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname* adlı kitap çerçevesinde Özgür Kavak ve Hızır Murat Köse bir sunum gerçekleştirdi. Tâhir b. Hüseyin'in Rakka ve Mısır valisi olan oğlu Abdullah'a yazdığı mektubun Osmanlı şeyhülislamlarından Dâmâdzâde Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi'nin



(ö. 1154/1741) yaptığı Arapça şerh ile bu şerhin ilmiye mensubu Mehmed Selim Efendi (ö. 1138/1726) tarafından yapılan Türkçe tercümesi de tahkik edilerek kitaba dercedilmiştir.

Özgür Kavak, konuşmasına mektubun önemi hakkında bilgi vererek başladı. İslâmî ilimlerin ve İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde (206/821) kaleme alınmış bir metin olduğuna dikkat çeken Kavak, bu mektubun İslâm siyaset düşüncesinin değerlendirebileceğini belirtti. Mektubun kurucu metinlerinden biri olarak önemine dair üç nakil aktaran Kavak, Abbasi halifesi Me'mûn'un "hilafetin dört dörtlük olabilmesi ile ilgili her şey burada var" diyerek mektubu çoğaltıp dağıtmasını, tarihçi İbnü'l-Esîr'in "yöneticilerin ihtiyaç duyduğu ne varsa hepsi bu mektupta var" sözünü ve İbn Haldûn'un mektuba dair "akli siyaset hakkında gördüğüm en güzel metin budur" ifadesini zikretti ve kendisini bu mektup üzerinde çalışmaya sevkeden esas etkenin de İbn Haldûn'un bu sözü olduğunu kısaca Akli siyaset-şer'i siyaset ayrımına da kısaca değinen Kavak, İbn Haldûn'un nezdinde Müslüman yöneticiler için akli siyasetin şeriatı esas alan ve önceki yöneticilerin tecrübelerinden de faydalanmayı tercih eden bir siyaset anlayışını ifade ettiğini belirtti. Ardından Tâhîr b. Hüseyin'e dair değerlendirmelere geçen Kavak, ilk olarak Tâhîr'in yaptığı işleri ve üstlendiği vazifeleri ifade etmek için literatürde "vali, emîr, sahibü'l-ş-şurta, sâhibü'l-Me'mûn, nâib, âmil, kaidü'l-ceyş vb." tabirler bulunduğunu, bazı müelliflerin ise onu "müstakil hükümdar" olarak da nitelendirdiklerine işaret etti. Tarih kitaplarının verdiği bilgiye

göre Maverdî'nin tasnifini esas alırsak naib-i mutlak olan "tefviz veziri" olmasa da, kendisine tevdi edilen işleri yerine getirmekle görevli kişilerin de zaman zaman tenfiz veziri olarak adlandırılmalarından hareketle aralarında Biruni, İbnü'l-Verdî, Katib Çelebi, Bağdatlı İsmail Paşa, Ömer Rıza Kehhale ve Hayreddin Zirikli gibi şahısların bulunduğu kimi müellifler ise Tâhîr'i "vezir" olarak adlandırmaktadırlar. Kavak, klasik dönemdeki bazı kelimelerin günümüz Türkçesinde de kullanılıyor olmasının -vali gibi- Tâhîr'in nitelenmesini zorlaştırdığını ifade ederek, -zira bu durumda günümüzdekilere nispetle çok daha geniş yetkilere sahip kapsamlı bir kelime olan vali kavramının anlam aralığının daralması ihtimali müelliflerin nitelendirmelerinde bahsi geçen müelliflerin gelecekte de Tâhîr'in vezir olarak nitelenmesi sebebiyle Osmanlıca tercüme nüshalardan birinde de Tâhîr'i Türkçede "Abbasi veziri" olarak nitelermeyi tercih ettiğini ifade etti.

Tarih kitaplarının naklettiğine göre bugünkü Afganistan sınırlarında dünyaya gelen Tâhîr, Hârûn Reşîd döneminde henüz yirmi yaşındayken vali olmuş, hayatı iç savaşlarla geçmiş, Me'mûn'un sadık komutanı olarak tüm doğu vilayetlerinin valisi olduktan sonra artık hutbelerde ve bastırıldığı paralarda Me'mûn'un adını zikretmemeye başlamış, akabinde de bir rivayete göre Me'mûn tarafından zehirlenerek Merv'de vefat etmiştir. Tarih kitapları, oğlu Abdullah'ın da küçük yaşta itibaren babasının yanında iç savaşlarda tecrübe elde etmeye başladığını,



Me'mûn tarafından yirmi üç yaşında Rakka ve Mısır valisi olarak atandığında babası tarafından bu *Siyasi Nasihatname*'nin ona gönderildiği belirlenmiştir. İyi eğitilmiş, cömert, edebiyata düşkün, musikişinas biri olarak tasvir edilen Abdullah b. Tâhir, iyi idareciliği sayesinde Enûşîrvân ve İskender gibi bilge yönetici olarak anılan, hikâyeleri Gazzâlî, Turtûşî ve Nizâmülmülk tarafından nakledilen, hatta kabri ziyaretgâh haline gelmiş bir velî prototipi çizmektedir.

Mektubun günümüze ulaşana kadarki serencamına değinen Kavak, pek çok Batı diline çevrilen mektup ve Tâhirîler hakkında farklı dillerde birçok çalışma olduğunu, fakat Osmanlı döneminde bu mektuba olan ilgiye dair herhangi bir bulguya raslanmadığını belirtti. Dâmâdzâde Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi tarafından yapılan eldeki tek şerhin de, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olarak Minkarizâde Yahya Efendi adına yazıldığı, Hüseyin gibi hayatı iç savaşlarla geçen, Halife Emin'in başını kesip kardeşine gönderecek kadar pratik siyasetin gereklerini, oğluna siyasi nasihatname olarak yazdığı mektubunda ideallerden taviz vermemesini, üzerinde düşünülmesi gereken hususlardan birisi olduğuna dikkat çekti.

Mektubun içeriğini değerlendiren Hızır Murat Köse ise, metinde yer alan tevhid, takva, raiyyeyi muhafaza, beş vakit namaz ve cemaat, sünnete uyma, fakaha ile iyi ilişki ve onlardan destek alma, idarede orta yol, ilişkilerde hüsnüzan besleyip suizandan kaçınma, hadler, ahde vefa, muhtaç olanlara

özel ilgi, istişare, mülkûn Allah'a ait olduğu ve hızlı el değiştirdiği, iktisat ve ordu ile ilgili hususlar gibi ana başlıklar halinde mektuptaki önemli hususları gündeme getirdi. Esas olarak bu metnin üzerinde duran Köse, İslâm edeceği sorusu üzerinde duran Köse, İslâm siyaset düşüncesinin kurucu mahiyetteki diğer metinleriyle irtibatın nasıl sağlanacağı meselesine vurgu yaparak böyle bir boyutta ilişkinin ötesinde farklı bir boyutta çıkarılma ihtimalini gündeme getirdi.

Bu kitapla birlikte literatüre yeni kazandırılan "siyasi nasihatname" kavramının da uzun süreçte tartışılacak bir kavram olduğuna değinen Köse, mektubun tahlili bağlamında ilk olarak, Tâhir b. Hüseyin'in temel kaynakları ve temel kavramları içselleştirilerek metnin içerisinde ciddi bir şekilde kullanmış olduğunu dikkat çekti. Çoğunlukla oryantalistler tarafından dilendirilen, dört halifeden sonra yönetimin saltanata dönüşüp zulüm ve baskı döneminin başlaması ve ulemânın siyasi konulara fazla girmemesi nedeniyle İslâm siyaset düşüncesi alanına fazla eser üretilmediği şeklindeki iddiayı hatırlatan Köse, sekiz yüzlü yılların başında yazılmış beş altı sayfalık bir metnin önem arzettiğini ve benzer metinlerle mukayeseli olarak çalışılması gerektiğini vurguladı.

Metinlerin kendi kendine konuşmadığını, onlarla irtibata geçilmesi ve metinlerin oluşturulması gerektiğini belirten Köse, bunun bir gündemi ve meselesi olan aktör olmakla alakalı bir durum olduğunu ifade etti. Bu metinler üzerinden kendi gündemsizliğimizi âdeta günah çıkarma eylemine dönüştürdüğümüzü belirterek



bu metinlerle irtibata geçerken metnin bağlamı ve siyasi açıdan ne anlam ifade ettiği gibi hususların ciddi biçimde tartışılması gereken usûlî meseleler olduğunu söyledi. Son olarak, bu metni Batılı kavramlarla konuşurmanın hakiki bir gündem olmadığını da hatırlattı.

## Düşünce Tarihi Nuhilik: Evrenselcilik ve Yayılmacılık Bağlamında Yahudiliğin Çözüm Arayışları Eldar Hasanov

15 Mayıs 2012

Değerlendirme: Özgür Dikmen

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Tezgâhtakiler programının Mayıs ayındaki ikinci konuğu Eldar Hasanov'du. Marmara Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı'nda tamamladığı "Yahudi Ahit Geleneğinde Nuh Kanunları ve Nuhunları adlı doktora tezi çerçevesinde Nuh Kanunları ve Nuhilik hareketinin tarihsel boyutu üzerine analizlerini paylaşan Hasanov, Yahudilikteki din tasavvuruna ve Yahudi geleneğinin kaynağı olan Talmud ile birincil dini kaynak olan Tevrat arasındaki gerilim konusuna değindi.

Yahudilikte teolojik kavramsallaştırmalardan bahsederek sunumuna başlayan Hasanov, Yahudilikten İslâm'daki anlamıyla bir din olarak bahsedilemeyeceğini, İsrailoğullarının Tanrı'yla aralarında müesses bir nizamdan ziyade karşılıklı bir ahitleşme tasavvur

ettiklerini ifade etti. İsrailoğullarının kendilerini "Tanrı'nın çocukları" olarak gördüklerini ve kendilerine yapılan vaatlere sürekli referans vererek akaidlerini tahayyül ettiklerini belirten konuşmacı, Aydınlanma'dan itibaren Yahudilerin diğer din mensuplarıyla diyaloga girmesiyle birlikte Yahudiliğin ifade edilmesinin gündeme geldiğini ekledi.

Yahudi kutsal metinlerine göre ilk ahit, Tufan'dan sonra bütün canlılar hakkında Hz. Nuh'la yapılmıştır. Ancak Talmudik ve Midraşik geleneğe göre ilk ahit Hz. Adem'le yapılmıştır. Zaten Nuh Kanunları da Tevrat'ta değil Talmud ve Rabbinik literatürde bahsedilen kanunlardır. Bunların Tevrat'taki temelini ise "ve Tanrı/Yahve/Elohim Adem'e buyurdu" ayetinin oluşturduğu ileri sürülmüştür. Bu ayeti oluşturan yedi İbranice kelimedenden her biri yedi Nuh kanununun delili olarak yorumlanmıştır. Tevrat'ta Nuh Kanunlarından bahsedilmemesi fakat bunun Talmud'da geçiyor olması da ciddi soruları beraberinde getirmiştir.

Hz. Nuh'la ahit yapılırken ona yedi hüküm verilmiştir. Sonrasında Hz. İbrahim'le yapılan ahitte, kutsal toprakların gelecekte O'nun evlatlarına verileceği, bütün insanlığın Hz. İbrahim'in vasıtasıyla kutsanacağı ve neslinin sayılamayacak kadar çok olacağı vaat edilmiştir. Bundan sonra gelen de Sina Ahd'i'dir, Hz. Musa aracılığıyla bütün İsrailoğullarıyla yapılmıştır. Hz. Nuh'la yapılan ahit ise evrenselidir ve tüm canlılarla yapılmıştır. Hatta

Medeniyet  
Araştırmaları  
Merkezi  
MAM





öyle ki, Yakındoğu'daki diğer dinlere ait kanunnamelere bakan Yahudi din adamları, Lağas ve Hammurabi kanunnamelerinin de Nuh kanunlarından esinlendiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat Hasanov, "Nuh Kanunları" tabirinin bu metinlerin hiçbirinde zikredilmediğini hatırlatarak bu görüşün sorgulanması gerektiğini ifade etti.

Nuh Kanunlarının içeriği hakkında bilgi veren Hasanov, yedi hükümden bahsetti: Allah'a şirik koşmamak, Tanrı'ya karşı gelmek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak, dinin korunması için akli kurumlar oluşturmak, canlı hayvandan et koparıp yememek, insan öldürmemek. Ancak Hasanov'a göre canlı hayvandan et koparıp yememek ve haksız yere insan kanı dökmek dışındaki beş hüküm Yahudi din adamları tarafından üretilmiştir.

David Novak gibi uzmanlar Nuh Kanunlarının varlığını kabul ederken, Kur'an'da Şuara suresinde içeriklerinin tartışmalı olduğunu kabul ederken, Hz. Nuh'a bazı hükümler verildiğinden bahsedilmektedir. Tezini hazırlarken kanunların varlığını bu nedenle inkâr etmediğini belirten Hasanov, içeriksiz problemlerin ciddi referanslarla desteklenebildiğini de gösterdi; zira farklı kaynaklarda farklı sayıda hükümden bahsedilmektedir ve bu da ciddi tutarsızlıklara işaret etmektedir.

Yedili ve otuzlu olarak iki farklı şekilde kaynaklarda geçen Nuh Kanunları, genelde yedili haliyle kabul görmektedir. Otuzlu hükümlerin on ikinci veya on üçüncü yüzyıllarda gündeme geldiğine değinen Hasanov, daha önceden sadece bir yerde otuz hükmün anıldığından ve on altıncı yüzyılda da farklı bir otuz hükmün sunulduğundan bahsetti. Bu dönemde bile

farklılıkların olması, Nuh Kanunlarının sabit bir karakterinin olmamasına bağlanabilir. Kimi Yahudi entelektüellerin de Nuh Kanunlarının sonradan ortaya çıktığı görüşünü benimsediğine değinen Hasanov, kimilerinin Nuh Kanunlarının Roma hukukunun Yahudi hukukuna etkisi sonucu ortaya çıktığını iddia ederken kimilerinin de Tapmak'ın ikinci kez yıkılmasıyla birlikte otoritelerini ve dolayısıyla kanunlarını büyük ölçüde kaybeden Yahudilerin uymaları gereken temel hükümleri daha da sadeleştirmek istemelerinin neticesinde ortaya çıktığını iddia ettiğini dile getirdi.

Hasanov'a göre kanunların kökenine dair daha farklı bir açıklama yapılabilir. O dönemde bir tane tek tanrılı din varken Yahudilerin diğerleriyle bir arada yaşaması o kadar da sorun olmamaktaydı ve Yahudiliğe sempati duyup Yahudi sayılmayanlar da varlıklarını belli kaideler etrafında sürdürüyorlardı. Ancak bir başka tek tanrılı dinin ortaya çıkışıyla Yahudiliğe sempati duyanlar Hristiyan olmayı tercih ettiler. Bunun bir otorite ikilemi yaratması söz konusudur. Dolayısıyla Yahudilerin hem hükümleri aza indirerek hem de ahlâki olanları önplana çıkararak Nuh Kanunları adıyla hükümler üretmiş olmaları mümkündür. Hasanov'a göre Hristiyanlık ortaya çıkmasaydı Nuh Kanunları varolmayabilirdi.

Yahudilik içinde, evrenselcilik ile Nuh Kanunlarını bağdaştıran yaklaşımlara değinen Hasanov, bunun öncelikli olarak partikülarist yaklaşımla bağdaşamayacağını belirtti. Yahudilikte evrenselciliğe yönelik iddialar temel olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır: İlki, Yahudi olmayanların Nuh Kanunlarına

uyarak kurtuluşa erebilecekleri iddiasıdır. Diğeri ise Yahudiliğin yabancılara karşı kapsayıcı olduğu iddiasıdır ki, bu, Talmud'daki "Tevrat okuyan yabancı baş kohene denktir" cümlesine atıfla ileri sürülmektedir. Halbuki Talmud'un başka bir yerinde de bir yabancının Tevrat okumasının cezası ölüm olarak gösterilmiştir. Bunlar farklı rabbiler tarafından dile getirilse de, Hasanov'a göre neticede Yahudiliğin evrenselci bir yaklaşımının olduğu söylenemez.

Konuşmasının son kısmında bir hareket olarak Nuhiliğe değinen Hasanov, hareketin geçmişinden ve temel söylemlerinden bahsetti. Hareketin özellikle 67 Savaşı'ndan sonra Hristiyanların Yahudilere sempati duymasıyla gündeme geldiğine değinen Hasanov, Yahudiliğe dair metinlerin okunması ve buradaki Nuh Kanunlarına dair görüşlerin vurgulanmasının Yahudi olmayanların da kurtuluşa erebilme şansının olduğu fikrinin ortaya çıkışında etkili olduğunu belirtti. Bunun yanında Amerika'da yaşayan Yahudi dini lider Menachem Mendel Schneerson'ın ABD Başkanına mektup yazması ve 26 Mart'ın hem eğitim günü hem de Nuh Kanunlarının evrenselliğine vurgu yapan bir gün olarak kutlanmasına dair ricası da etkili olmuştur denilmektedir. Ayrıca 1991'de ABD hükümeti, Nuh Kanunlarının dünyadaki diğer insanlara tebliğ edilmesi için Yahudiliğin kendisini bir entelektüel çıkılmazda hissettiğini vurgulayan Hasanov, evrensellik konusundaki açmazını bir şekilde aşmak ve bu durumu hafifletmek için Nuhilik ve Nuh Kanunları üzerinden bir açılım yapıldığı kanaatini taşıdığını zikretti.

Felsefe

## Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi

### Kemal Batak

2 Haziran 2012

Değerlendirme: Merve Yamanoglu

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin Tezgâhtakiler toplantı dizisinin Haziran ayındaki ilk konuğu Kemal Batak'ın Toplantıda Batak, *Natüralizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi* adıyla 2011 yılında yayımlanan kitabı çerçevesinde bir sunum gerçekleştirdi.

Kitapta temel ilgi alanını natüralizm ile felsefi natüralizmin belirlediğini ifade eden Batak, "Yeni Ateizm" konusuna ise daha dolaylı yoldan değindiğini belirtti. Doktora tezinde natüralizme karşı olan tezini inceleme amacıyla natüralizm konusunu seçtiğini aktaran Batak, Daniel Dennett ve Richard Dawkins gibi önemli ateistlerin aynı zamanda natüralist olmasının da konuyu kendisi için önemli hale getirdiğini kaydetti.

Üç bölümden oluşan kitabın esas kısmını, natüralist açıklamanın ne olduğunu incelediği ve eleştirmeye

Medeniyet  
Araştırmaları  
Merkezi  
MAM

çalıştığı ikinci bölümün oluşturduğunu ifade eden Batak, kitapta ulaştığı en önemli sonucu ise teistik metafiziğin natüralistik metafiziğe göre daha başarılı olduğu şeklinde özetledi. Natüralizmin işaret eden Batak, bir kavram olduğuna işaret eden Batak, felsefenin bilime itaat etmek zorunda olduğu ve ilk felsefenin gayri meşru olduğu olduğunu iki temel anlayışa dayandığını belirtti. Örneğin, katı natüralistlerden Churchland'ın "Felsefede 'iyi nedir, güzel nedir' gibi klasik soruları sormaktan vazgeçmeliyiz. Artık sormamız gereken, 'beyin nasıl çalışır' sorusudur" ifadesini aktaran Batak, bu sözlerin aslında "iyi, güzel ve doğru üzerinde nöroloji biliminin verdiği imkânlarla akıl yürütebiliriz" anlamına geldiğini belirtti. Natüralizm düşüncesinde doğa tanımının oldukça önem arzettiğini ifade eden Batak, bu tanımlamanın bilinç fikrini içerip içermemesinin teizme göre temel farklardan biri olduğunu aktardı. Buna göre, bilincin indirgenemez varlığının, diğer bir deyişle doğal olmayan varlığının kabul edilip edilmemesine bağlı olarak doğa anlayışı da farklılıklar gösterecektir. Natüralizmin zaman-mekân sistemini tek bir bütün olduğunu kaydeden Batak, doğaüstü veya doğa dışı bir alanı kabul etmediği için natüralizmin teizmin antitezi olarak kabul edilebileceğini ifade etti.

Natüralizmin temelde *metodolojik/epistemolojik/natüralizm* ve *felsefi/ontolojik/metafizik natüralizm* olmak üzere ikkiye ayrılabilirliğini belirten Batak, metodolojik natüralizme *bilkuve ateizm* de denebileceğini söyledi. Batak, bilimsel metotla hakikate ulaşılması gerektiği için savunan metodolojik natüralistlerde gördüğü

en önemli eksikliğin, bu metodun ne olduğu üzerinde durulmaması olduğunu ifade etti. Sözlerinin felsefi natüralizm dendiğinde aslında belirterek devam etti. Bu görüş "her şey doğaldır, doğal varlıklardan oluşmaktadır" diyen anlayıştır.

Fiziğin eksiksizliği veya doğanın kapalı bir sistem olduğu anlamına gelen *fizikalizm* tezi, her fiziksel sonucun mutlaka fiziksel bir nedene dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Katı natüralistlerden Papineau'nun bu tezin itiraza yer bırakmayacak şekilde ampirik temelde ve rasyonel olarak savunulabileceği şeklindeki görüşlerinin katılmadığını söyleyen Batak, fizikalizmin aslında natüralizmin bel kemiği olduğunu ifade etti ve Papineau'nun savunduğu fizik fikrinin fizik bölümlerinde okutulan fizik değil, zihinsel olmayan sözlerinden tanımlanan bir fikir olduğunu ekledi. Fiziğin eksiksizliği tezinin inanma ve karar verme gibi tutumların bu tez açısından "halk psikolojisi"ne ait tutumlar şeklinde kabul edildiğini ve bu durumun da teolojik açıklamayı geçersiz kıldığını ifade ederek, fizikalizme göre gayri maddi şeylerin maddi âlem üzerinde hiçbir etkide bulunamayacağını kaydetti.

Bunun dışında, Gilbert Ryle'in Descartes'in töz ikiciliği karşısında "makine içindeki hayalet" fikrine değinen Batak, Ryle'dan sonra ikiciliğin artık büyük oranda dinsel bir tez olarak ele alındığını ifade etti. Ardından yeni-gizemcilerin fikirlerinden alıntılar yaparak bilinç konusu özelinde bazı değerlendirmelerde bulundu.

Colin McGinn'in "birçok şeyi bilimsel olarak açıklamak mümkün olduğu halde, bilincin doğal süreçlerin sonucunda ortaya çıkan yeni bir varlık gibi gözükmediği" şeklindeki sözlerini aktaran Batak, buna benzer şekilde Searle'ün de *The Mystery of Consciousness* adlı kitabında bilinci bir "gizem" olarak nitelendirdiğini söyledi. Bilinç felsefemizin Tanrı felsefemizle doğrudan bağlantılı olduğunu ifade eden Batak, bilincin varlığının Tanrı'nın varlığına dair daha fazla neden elde etmeyi sağlayacağını da sözlerine ekledi.

Batak, *biyolojik doğalcılık* adlı indirgemeci-olmayan doğalcı bir bilinç yaklaşımı geliştiren Searle'ün bu görüşünü ve Francis Crick'in bilinç görüşünü kitabında ele alıp eleştirdiğini, bunun dışında ayrıca ahlâkla ilgili diğer bazı tartışmalara kitapta değindiğini hatırlattı. Son olarak da Batak, natüralizm düşüncesi bağlamında "indirgenemez bir iyi var mı?", "insan özgür bir varlık mı ya da Dawkins'in belirttiği gibi, bencil genlerini korumak üzere planlanmış bir makine veya bir robot mu?" gibi temel soruları da kitabında ele alıp değerlendirdiğine değinerek konuşmasını nihayete erdirdi.

## Düşünce Tarihi Osmanlı Siyasetname Geleniği ve Dede Cöngü

Abdullah Sabit  
Tuna

9 Haziran 2012  
Değerlendirme: Abdullah Said Arı

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin Tezgâhtakiler toplantısının Haziran ayındaki ikinci konuğu Abdullah Sabit Tuna'ydı. Tuna, İstanbul Üniversitesi SBE Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda tamamladığı "Osmanlı Siyaset Geleniği İçinde Dede Cöngü'nin Yeri ve Eserinin Tahlihi" isimli yüksek lisans tez çalışması çerçevesinde bir sunum yaptı. İlk olarak *es-siyâsetü's-şer'iyye* kavramını inceleyen Tuna, bu kavramın, yöneticilerin insanların yararını gözeterek dinin hükümlerine aykırı olmayacak şekilde tasarrufla bulunması anlamına geldiğini belirtti. Kavram on dördüncü yüzyıldan itibaren yaygın bir şekilde kullanılmaya başlansa da o döneme kadar aynı anlamı ihtiva eden farklı kavramlar kullanılmıştır. *Tedbir*, *ta'zir*, *maslahat* ve *sedd-i zerâ'i* gibi kavramların, zaman zaman *es-siyâsetü's-şer'iyye* ile eşanlamlı olarak kullanıldığını ifade eden Tuna, bu durumun kavramın

Medeniyet  
Araştırmaları  
Merkezi  
MAM



kapsamını genişletip farklı anlamları içerir şekilde kullanılmasında tehlikesini doğurduğuna işaret etti.

*İstihsân, istıslâh, sedd-i zerâ'i, maslahat* ve *es-siyâsetü's-şer'îyye, istidlâl* yolu ile elde edilen hükümleri kapsamaktadır. Bu kaynaklarda yer almamakla beraber, mefsedetin ortadan kaldırılması gayesi ile fikh usulüne dikkat edilerek *istidlâl* yolu ile ortaya konulmuştur. Cüveynî'nin tarifine göre üzerinde ittifak edilmiş bir asıl bulunmaksızın aklı düşüncenin bir gereği olarak hükmü gösteren, hükme mânâsını veren fihî düşünme yolu olarak ifade edilen *istidlâl, es-siyâsetü's-şer'îyyenin* temel hükmü elde etme yolu olmuştur. Bu noktada Osmanlı hukuku araştırmalarındaki sekülerleşme tartışmalarına değinen Tuna, siyasi hükümlerin belli oranda yöneticilerin inisiyatif ile verilmesini sekülerleşme olarak görmenin doğru olmadığını, bu uygulamanın dinî hükümlerin uygulanmasını siyaset alanının yozlaşmaya meyyal yapısından uzak tutma arzusunun sonucu olabileceğini ifade etti. Böyle bir durum hem kadınlara siyasetten korunaklı biçimde hüküm verme imkânı sağlamış, hem de yöneticilere somut siyasi gereklere uygun kararlar vermek için alan açmıştır.

Daha sonra *es-siyâsetü's-şer'îyye* literatüründe çokça yer verilen bazı kavramları irdeleyen Tuna, bu kavramların insanları irdeleyen gayesi etrafında yoğunlaştığını belirtti. Maslahatın, dinin koyduğu ana ilkeleri ve gerçekleştirmek istediği gayeleri kuşatacak şekilde insanların dünya ve ahiret menfaatini sağlamak olduğunu ifade eden Tuna, *sedd-i zerâ'*inin de normalde mubah olan bir şeyin

insanlara zarar verebileceği gerekçesiyle yasaklanması anlamına geldiğini dile getirdi. Bu noktada Tuna din, can, akıl, ırz ve malın korunması gereken şeyler olarak görüldüğünü ve cezaların had ve kısasın yanında yöneticilere inisiyatif alan bırakan tazir kapsamında farklı şekillerde değerlendirildiğini zikretti. Tazir alanında belirginleşen şer'i-örfi ayrımına da dikkat çeken Tuna bu durumun sekülerleşmenin bir sonucu değil, siyasetin dönüştürücü gücünün dinin temel kaynaklarına zarar vermesinin engellenmesi olduğunu ifade etmiştir.

On altıncı yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde siyaset alanında önceki dönemlere göre hayli fazla sayıda eserin telif edildiği bir dönem olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Dede Cöngi'nin eseri de bu dönemde telif edilmiş olmakla beraber, Dede Cöngi'nin ilim tahsiline yirmi yaşından sonra başlamış olması ve diğer görevlerinin yanında Hüseyin Paşa Medresesi'nin ilk müderrisi olması hasebiyle ayrı bir önemi haizdir. Eserin temel meselesi yeryüzündeki fesadın ve zulmün yok edilmesidir. Bu noktada yöneticiler ve kadınlara bunu sağlamak için gereken yapıları dinin sınırları çerçevesinde uygulamakla yükümlüdür. Dede Cöngi, yöneticiler ile kadınlarm farklılıkları konusunda eserin geniş bir yer ayırmıştır. Yöneticiler siyasi kadınlara dinî hükümlerle yükümlü iken, Bu ayrım bu iki grubun genel yaşayışı ile ilgili bazı tavsiye ve uyarıların da vaz edilmesine yol açmıştır. Son olarak Tuna, bu müellifin sadece Hanefî mezhebinden değil diğer mezhep âlimlerinden de sıkça yararlanması hasebiyle ayrı bir önem arzettiğini belirtti.



## İslâmî İlimler Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi Fatma Kızıl

23 Haziran 2012

Değerlendirme: A. Taha İmamoğlu

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Tezgaâhtakiler toplantı serisinin Haziran ayındaki son konuğu, Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Fatma Kızıl'dı. Toplantıda "Hukuki İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi" başlıklı tezinin birinci ve üçüncü bölümleri üzerinde oryantalist ettiği kurucu ilkeler üzerinden oryantalist paradigma ile klasik İslâmî paradigmanın bir değerlendirmesini yaparak konuşmasına başladı. Bu ilkeler Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etme ve bununla irtibatlı olarak sahabenin ayrıcalıklı konumu ve adaletini kabul etme, sefeye ve ulemaya umumen itimat etme, literatürle irtibatın varoluşsal olup olmaması bağlamında *i'mâl* veya *ihmâl*in takdimi, aksi ispat edilene kadar hadisleri sahih kabul etme, isnadlara itimat etme, *ricâl* literatürünü belirleyici kabul etme hususlarını içermektedir. İki paradigmanın bu hususlarda birbirinden müşterek noktalara değinen Kızıl, çalışmasının üçüncü bölümünde uyguladığı müşterek ravi merkezli isnad-metin analizinin işlevişi tarzını, isnad ve metin şemaları üzerinden gösterdi.

Müşterek ravi teorisinin oryantalistler tarafından geliştirilen bir teori olduğunu belirten Kızıl, oryantalizmden ve oryantalistlerden bahsederken, On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan süreci kastettiğini tasrih etti. Oryantalistlerin bu süreçteki ilmi faaliyetlerini hadis ilmi üzerinden okumaya bakımından oryantalist çizgiyi *şüpheçiler*, *mutavassıtlar* ve *revizyonistler* olmak üzere üç gruba ayırdığını söyledi. Oryantalist gelenekte hadis çalışmalarını açısından Ignác Goldziher'in merkezde durduğunu ifade eden Kızıl, Goldziher'in öncülleri olarak Reinhart Dozy, Aloys Sprenger, Alfred von Kremer ve Sir William Muir'in sayılabileceğini zikretti. Goldziher'le birlikte Batı'da artık hadis literatürünün ne kadar uydurma materyal içerdiğiyle değil, ne kadar otantik materyal içerdiği sorusuyla ilgilenmeye başladığını ifade eden Kızıl, sürecin ilerleyişini görmek adına Goldziher'den yirmi yıl sonra ölen David Margoliouth'un bir hadisle karşılaşınca "Bu hadis hangi muhtemel amaçla uyduruldu?" sorusunun yöneltilmesinin gerektiği şeklindeki sözünün önem arzettiğini vurguladı.

"Oryantalist şüpheçiler" olarak tanımladığı Goldziher'den sonra gelen Joseph Schacht ve Gautier H.A. Juynboll'un ise hadisleri sırasıyla hicri ikinci yüzyıldan ve ilk yüzyılın son çeyreğinden itibaren tarihlendirdiklerini hatırlatan Kızıl, söz konusu oryantalistlerin hadis literatüründeki müşterek ravileri yorumlayışlarının da bu önkabulleriyle/genel

tarihlendirmeleriyle bağlantılı olduğunu belirtti. “Mutavassıt oryantalistler” olarak adlandırdığı Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke, Fred M. Donner’ın ise müşterek ravi teorisinin şüpheciler tarafından yorumlanmış şekline Arından, “revizyonist oryantalistler” olarak nitelendirdiği Michael Cook ve Herbert Berg’in hicri birinci yüzyıl hakkında hiçbir şey söylenemez bir asra indirgediklerine dikkat çeken Kızıl, Christopher Melchert’in “ilk iki asırdaki iki ayrı rivayetten hangisi ortodoksiye aykırıysa o daha makbuldür” yaklaşımından hareketle oryantalist paradigmanın klasik İslâmî paradigmadan farkını bir kez daha vurguladı.

Çalışmasının pratik ayağını teşkil eden tezinin üçüncü kısmında oryantalist tutumun farklılıklarını ortaya çıkarmak için “Uraniler hadisi” olarak da meşhur olan rivayet üzerindeki uygulamaları gösteren Kızıl, bu hadisin kırk altı musannif tarafından kaydedildiğini belirtti. Altmış iki esere dağılan ve toplamda dört yüz altmış ravi tarafından nakledilen rivayetin Hz. Peygamber’den sonra gelen on beş ravisinden yedisinin sahabeden, sekizinin ise tabiinden aktarıldığını tespit ettiğini söyleyen Kızıl, aynı raviden gelen rivayetteki metin veya isnaddan birisinde uydurma olup olmadığını ancak isnad-metin analizi ile anlatabileceğini ifade etti. İsnad uydurup bu isnada sahte bir metin ilâştirmenin yahut metin uydurup bu metne sahte bir isnad eklemenin oryantalistlerin iddia ettiği kadar kolay olmadığını ve bu tür bir uydurma

faaliyetinin isnadda ya da metinde iz bırakacağını vurguladı. Son olarak, bu araştırmalarının neticesinde tek ravili tariklerin çoğunun sahih olduğunu belirten Kızıl, bir metinde veya isnadda izaha muhtaç hemen her düzensizliğe *ricâl* literatüründen bir açıklama bulma imkânının mevcut olduğuna işaret etti. Muhtasar rivayetlerde ve tahvillerde ise isnad ve metin analizinin tkandığını dile getiren Kızıl, çok sayıda hadis için gerçekleştirilecek isnad-metin analizlerinin bir yekun tutması halinde bunlardan hareketle yeniden bir hadis tarihi yazmanın imkân dahilinde olduğunu da sözlerine ekledi. Toplantı soru-cevap faslının ardından sona erdi.

## Gazel

### Nâilî

Hevâ-yi aşka uyup kuy-ı yâra dek gideriz  
Nesîm-i subha refikiz bahâra dek gideriz

Pelâspâre-i rindî be-dûş kâse be kef  
Zekât-ı mey verilir bir diyâra dek gideriz

Tarîk-i fâkrda hem-keş olup Senâî'ye  
Cenâb-î külhâni-i Lâyhâr'a dek gideriz

Verip tezelzül-i Mansûru sâk-ı arşa tamam  
Huda Hudâ diyerek pâ-y-ı dâra dek gideriz

Ederse kand-i lebin, hâtır-ı mezâka hutûr  
Diyâr-ı Mısr'a değil Kandehâr'a dek gideriz

Felek girerse Kef-i Nâilî'ye dâmânın  
Seninle mahkeme-î kirdgâra dek gideriz





**SAM Kırkambar Sohbet**

## Osmanlı'dan Günümüze Ayasofya Görünümleri Hasan Fırat Diker

10 Mayıs 2012

Değerlendirme: Gülnur Küçükalaadağlı

Ayasofya, Bizans döneminde kilise olarak inşa edilmiş ve İstanbul'un fethinden sonra da camiye dönüştürülmüştür. Yaklaşık 1500 yıllık bu âbidevi eserin, günümüzde, son 160 yıllık görünümüyle algılanması, onun önceki görünümünü anlamaya engel teşkil etmektedir. Oysa Ayasofya, inşasından günümüze kadar pek çok kez yapısal ve işlevsel dönüşümler geçirmiştir. Yapının bilenen en eski renginin beyaz olması, 18. yüzyıla kadar bir çan

kulesinin bulunması, ilk minarelerinden birinin ahşap olması, kubbesinin farklı dönemlerde üç kez çökmesi bu dönüşümlerin temel bazı örneklerini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda Ayasofya'nın geçirdiği tüm dönüşümleri Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi'nin Kırkambar Sohbet programı kapsamında Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi öğretim üyesi Hasan Fırat Diker ile konuştuk. Diker, "Osmanlı dan Günümüze Ayasofya Görünümleri" başlığını taşıyan sunumunda, yüzyıllar boyunca gerçekleştirilen değişim ve dönüşümleri, Ayasofya görünümlerine dair görsel veriler ve belgeler ışığında Ayasofya'nın Fossati onarımlarının (1847-1851) öncesi ve sonrasında mukayese ederek ele aldı.

Diker, sunuma ilk olarak Ayasofya'nın 160 yıl önce gerçekleşen Fossati onarımlarının öncesinde yapılan iki önemli dönüşümü anlatarak başladı. Bu iki önemli dönüşümden ilkinin Ayasofya'nın, inşasından yaklaşık yedi asır sonra Latin işgali esnasında (1204-1261) Katolik katedraline dönüştürülmesi; ikicisinin de 1453 yılında Fetih ile beraber camiye çevrilmesi ile gerçekleştiğini vurguladı.

### SAM Yuvarlak Masa Toplantıları

#### KIRKAMBAR SOHBET

Osmanlı'dan Günümüze Ayasofya Görünümleri  
Sanat ve Tasavvuf  
Beauty, Goodness and Wonder:  
Beyond Aesthetics in Islamic Art and Thought

Hasan Fırat Diker • 10 Mayıs 2012  
Rabia Brodbeck 14 Haziran 2012  
Jamal J. Elias • 13 Temmuz 2012

#### KIRKAMBAR KİTAP

Ahmet Hamdi Tanpınar: Modernleşmenin Zihniyet Dünyası  
Besim Fatih Dellaloğlu • 22 Haziran 2012  
Bir Tanpınar Fetişizmi

#### SANAT TARİHİNE MÜMKÜN BAKIŞLAR

Sanatta Doğu İmgesi  
Modern Sanat Tarihi Nasıl Yazıldı?

Semra Germaner • 14 Nisan 2012  
Zeynep Yasa-Yaman • 17 Mayıs 2012

#### FOTOĞRAF NEYİ ANLATIR?

Fotoğraf ve Hafıza

Orhan Cem Çetin • 29 Haziran 2012

#### MERKEZ ETKİNLİĞİ

İslâm Sanatında Tasvir Meselesi

İrvin Cemil Schick • 15 Haziran 2012

#### ATÖLYELER

Hayal Perdesi Film Atölyesi, Yapım 2011-2012  
Hayal Perdesi Film Atölyesi, Yazım 2011-2012  
Hayal Perdesi Film Atölyesi Kademe Çalışması 2010-2011  
Senaryo Atölyesi  
Sanat Tarihi Atölyesi  
Şiir Atölyesi  
Kuramlara Osmanlı Edebiyatından Bakmak Atölyesi  
İslâm Düşüncesi ve Şiir  
Kötülük Felsefeleri:  
Romanlar ve Filmler Ekseninde Günah Kavramı  
"Fotoğrafın Dili Üzerine" Fotoğraf Okuma Atölyesi  
Müzik Odası Atölyesi  
Johnny Freak Atölyesi  
Güncel Sanat Gezileri

Murat Pay • Aralık 2011  
İhsan Kabil • Aralık 2011  
Murat Pay • Kasım 2010 - Mayıs 2012  
Gökhan Yorgancıgil • Kasım 2011  
Nur Kaçal- Ayşe Taşkent • Aralık 2010  
Lütfi Şen • Ekim 2011  
Berat Açıl • Kasım 2011  
Zeynep Gemuhluoğlu • Kasım 2011  
Yaylagül Ceran • Nisan 2012  
Kamil Fırat • Aralık 2011  
Yalçın Çetinkaya • Aralık 2011  
Hasanali Yıldırım • Ekim 2011  
Rumeysa Kiger

Görsel verilerden çıkarımlarda bulunan Diğer, yapı hakkında pek çok bilinmeyişi dinleyicilerle paylaştı. Buna göre, görsel verilerdeki varlığına 1681 tarihli Grelot'unun ve 1709 tarihli Banduri sırasında yapıldığı rastlanan ve Latin işgali sırasında yapıldığı düşünülen batı (narteks) cephesindeki payandalardan ortadaki ikisi üzerine inşa edilen çan kulesinden bahsetti. Diğer bu kulenin yapının camiye dönüştürülmesinden sonra da muhafaza edildiğini ancak I. Mahmut zamanına tekabül eden bir dönemde kaldırdığını söyledi.

Fatih Sultan Mehmet'in, fetihten sonra batı yarım kubbenin sağına yaptırmış olduğu bir ahşap minarenin varlığına da değinen Diğer, bu minarenin Mimar Sinan'ın yaptığı (1573-1574) kuzeybatı ve güneybatı köşelerindeki çifte minarelerin inşası sırasında yıkıldığını belirtti. Mimar Sinan'ın yaptığı minarelerin değişimlere de değinen Diğer, minarelerin külahları altındaki girland rölyeflerinden oluşan bezemelerin, 1950-1955 yılları arasında yok edilerek çini panolara dönüştürüldüğünü belirtti.

Hasan Fırat Diğer, yaygın olarak bilinenin aksine Ayasofya'nın ana kubbesinin 1500 yıllık orijinal kubbe olmadığını, tarih boyunca altıncı, onuncu ve on dördüncü yüzyıllarda Bizans'ın gücündeki dönüşüme paralel olarak, kubbenin onarımlarındaki estetik, sanat, işçilik ve malzeme kullanımının da değişim gösterdiğini bu üç döneme ait mozaik resimlerini karşılaştırarak açıkladı. Fossati'nin yapıda gerçekleştirdiği kritik değişimlerden birinin, 1353 onarımı ile ana kubbeye dört yönden, kubbenin burulmasını engellemeleri maksadıyla inşa edildiği

düşünülen uçan payandaların kaldırılması olduğunu belirtti. Diğer, bu değişimin bugünkü İstanbul silüetinin bozulması ve Ayasofya'nın koruyucusu olan uçan payandaların ortadan kalkması ile 500 yıllık İstanbul silüetinin büyük bir değişim yaşadığını iddia etti.

Diğer'in bir diğer iddiası ise güneydoğu ve kuzeydoğu pandantiflerindeki yüzleri açık olan melek figürleri ile ilgiliydi. Yine bilinenin aksine melek figürlerinin yüzlerinin Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesinden Fossati onarımlarına kadar hiç kapatılmadığını belirtti. Melek figürlerinin boyutlu olarak metal maskelerde üç adeta karakteristik sekiz uçlu yıldız motifinin Jüstinyenik altını çizdi. 2009 yılındaki restorasyonda kuzeydoğu pandantifinde yer alan ve Fossati'nin kapattığı melek yüzü figürünün ortaya çıkarıldığını da söyledi.

Diğer, Fossati'nin restorasyon sırasında yarım kubbe bezemelerini kendi estetik anlayışı doğrultusunda güncellerken, doğu yarım kubbedeki eşkenar yamuk çerçevesi büyük yazıyı da yok ettiğini ve yok edilen bu istifte, Nûr süresinin 35. ayetinin ilk cümleleri ile son cümlesi hariç tamamının yazılı olduğunun görsel verilerden hareketle tespit edildiğini vurguladı.

Hasan Fırat Diğer ayrıca Fossati onarımlarıyla birlikte uygulanmaya başlanan mozaiklerin kayıp yüzeylerin mozaik taklidi kalem işi ile tümleşmesi işinin bugüne kadar bütün onarımlarda kullanıldığını

# Sanat ve Tasavvuf

## Rabia Christine Brodbeck

14 Haziran 2012  
Değerlendirme: Nefise Koral

altını çizerek, ana kubbenin toplamda yaklaşık 1900 m<sup>2</sup> olan yüzey bezemesinin yaklaşık 900 m<sup>2</sup>'sinin 1847' den günümüze bu yöntemle tümlendiğini ve böyle devam etmesi durumunda mevcut orijinal mozaik tezyinatının yok olması tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını ifade etti. Aynı zamanda mozaik bezemelerin dönensel özelliklerini de görsel verilerle dinleyicilerle paylaştı.

Fossati'nin ardında Ayasofya'nın yapısında köklü değişikliklere yol açan tüm bu müdahalelerinin nedenini açıklayan herhangi bir belge bırakmadığını da altını çizen Diker yine görsel veriler ışığında Ayasofya'nın dış görünümündeki değişimleri de sıraladı. Fossati onarımından önce beyaz görünümü olduğu anlaşılan Ayasofya'nın onarım sonrası sarı-turuncu şeritler halinde boyandığını, 20. yüzyıl başlarında sarıya ve son olarak 1986'daki onarımlarda da zihinlerimizde yer edinen bugünkü güllurusu pembe rengine boyandığını dile getirdi.

Görsel veriler ve dinleyicilerden gelen soruların cevaplarıyla sunumunu tamamlayan Diker, Ayasofya'nın kilise olarak inşa edilip kullanıldığı Bizans evreleri kadar, camileştirilerek varlığını sürdürdüğü Osmanlı dönemlerinin de gereken ilgiyi görmesinin ve titizlikle irdelenmesinin lüzumuna değindi. Nitekim Diker'e göre, Ayasofya'nın bugün halen antik hatıraları ve izleri saptanabiliyorsa, bunu mabed kimliği yadsınmadan işlevlendirilmesine borçluyuz.

Sanat Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Kırkambar Sohbet etkinliği kapsamında haziran ayında düzenlenen programın konuğu *Fakra Övgü, Hazreti İnsan, Sonsuz Kulluk, From Stage to Prayer Mat, Aşk ve Takip* adlı kitapların yazarı ve modern dans sanatçısı Rabia Christine Brodbeck'ti. Sanatçı yazar, "Sanat ve Tasavvuf" konulu bir sunum yaptı.

Rabia Brodbeck günümüzde insanın hakikatle bütül arasında gidip geldiğini, zamannın insanlarla konuşmaya başladığını, bir kıyam günü yaşadığını ve bu yaşananların kişilere çok büyük bir terbiye verdiğini dile getirdikten sonra sözlerine artık insanların din adamları ve vaizlerden eskisine nazaran daha az etkilendiklerini ama seyrettikleri bir belgeselin onlara daha tesir edebileceğini belirterek devam etti.

Yüce Allah'ın kendi yakınlığını insanlığa öğrettiğini, bizimle konuştuğunu, sessizliğin silinip gittiğini; örneğin doğal felaketlerle bir uyanışın tezahür ettiğini, manevi bir silkinişle insanlığın âhir zamanın sonuna tanıklık ettiğini ve insanlığın dünya üzerinde birbiriyle yüzleşmeye başladığını öne süren yazar, sözlerini internet ve medya üzerinden her zaman her yerde insanların birbiriyle görüşebileceğini ve bu durumun da evrensel şuurunu güçlendirdiğini ifade ederek örneklendirdi.



Böylece cihadın bozulmuş tesirlerinin düzeltilildiğini dile getirerek gerçek cihadın şimdi gerçekleştirildiğini söyleyen Brodbeck, "Ben cihad ediyorum, cennete gidiyorum" ifadeleriyle dinin kimilerince terör için kullanıldığına da dikkat çekti.

Açlık, maddî iflas, despotluk, çöküntü, sefalet, sömürü, savaş ve felaketler, yoksulluk, ölüm ve işkence gibi her an yaşanılan olumsuz olaylarla, dehşetle karşılaşınca hakikate duyulan ihtiyacın arttığını; insanın hakikati ve gerçeği aradığını; sanat ve din, siyaset ve din, psikoloji ve din, modern bilim ve dinin karşılaştırmalı bir şekilde bulunduğumuzu geldiği bir zamanın içinde bulunduğumuzu ve böylece hayatlarda çok büyük bir diriliş yaşandığını; Arap Baharı'nın da inşallah – yazıya doğru gitmezse – büyük bir dirilişe vesile olabileceğini belirtti.

Konuşmasının devamında en büyük mucizenin yaratılış mucizesi olduğunu ifade eden Brodbeck, modern bilimde bugün varılan noktada bunun görüldüğünü ve hakikatin tükenmez öğretilerinin ifşa edilmesine insanlığın şahit olduğunu; evvelen bilimsel araştırmaların modern bilimi ilahî olanla buluşturduğunu, yani dinin kadim bilgisi sayesinde Batı'nın analizi mirası ile Doğu'nun manevî aydınlama mirası arasında köprüler kurduğunu; ikinci olarak da küreselleşmenin evrenselleşmeye şahit olduğunu yani asrımızın evrensellik özelliğinin evrensel İslâm diniyle buluştuğunu, böylece Doğu ve Batı, din ve bilim, evrensellik ve küreselleşmenin karşılaşarak yüz yüze geldiğini ve Doğu ile Batı arasında bir köprü kurabildiğini ifade etti. Bilimsel aklın varlığın kaynağına indiğini ve kainatı şekillendiren mükemmel düzenin

ebedî kurallarının tefekkürde din ile ahenkli bir şekilde hareket ettiğini söyleyen yazar, günümüzde Doğu ve Batı kutuplarının birbirini tanımaya başlamalarına benzer bir şekilde modern bilimin de dinle buluştuğunu; dinin ise buna mukabil bilimi ortaya çıkardığını; bilimin inanılmaz hızla büyümesiyle inanca yeni kanıtların geldiğini ifade ederek, böylelikle insanlık tarihinin süzgecinin mantığa dayalı bilimle ilahî hikmeti birleştirdiğine ve modernitenin ebediyet ile buluştuğuna dikkat çekti.

Maddenin mânâ, zahirin bâtın, ruhun beden ile tanıştığını; iki zıt kutbun bir araya geldiğini belirten Brodbeck, Bediüzzaman Said Nursi'nin "Osmanlı Devleti, Avrupa'ya hamiledir ve günün birinde Avrupa'ya devlet doğuracaktır. Avrupa ise İslâm'a hamiledir; günün birinde bir İslâm devleti doğuracaktır" cümlelerine konuşmasında yer verdi.

Yazar, tüm manevî hastalıkların kökündeki sebeplerin, ilahî olana ihtiyaç ve hakikat özlemi olduğunu, susuzluk ihtiyacı olmaksızın Cenâb-ı Hakk'ın bir şey vermeyeceğini ifade ederek, bu konudaki Hz. Mevlânâ'nın şu sözleriyle konuşmasına devam etti: "Suyu aramak için fazla vakit harcama, onun yerine susuzluğu ara! Susuzluğu bulunca sular aşağıdan yukardan fışkıracaktır."

İnsanların süreklî dünyayı kalplerine yerleştirdiklerinde değil de; kalplerini dünyevî şeylerden temizleyerek bir ayna haline getirdiklerinde kainatta yaratılmış olan her şeyin kalplerinde yansyacağını söyleyen Brodbeck, Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî* de



anlattığı, Çinli ve Rum ressamların maharetlerini sergiledikleri hikayede, Rum ressamların, Çinli ressamların karşısında bulunan odayı sürekli cilalamaları sonucunda Çinli ressamlar tarafından yapılan resimlerin cilalanmış duvara yansiyarak daha güzel görünmesi gibi kalplerin de manen temizlenerek cilalanmalarıyla bütün özelliklerin varlık aynasından o kalplere yansıtacağını dile getirdi.

Sonsuz ve ölçülmez güzelliklerin ancak ve ancak kalp aynasına yansıtılabilmesini, sanatçı olmak için aslında bir anlamda ümmî olmak gerektiğini dile getiren Rabia Brodbeck'e göre ancak bütün bilinenlerin ve yazılanların silinmesi ve saf, temiz bir sayfanın oluşturulması ile gerçek bir ilham gelebilecektir. Bu bağlamda yazar özellikle varlık aynası ne kadar temiz hale getirilebilirse o kadar ilahî sır yansıtılabileceğine, iç dünyayla ne oranda meşgul olunursa o derecede güzelliklerin hissedilebileceğine vurgu yaptı.

Brodbeck, sunumuna iki fotoğraf paylaşımıyla devam etti, panoda üste yerleştirilmiş olan fotoğrafta ibadet eden bir insan figürü gözlemlenmekteydi. Alta yer alan ve Brodbeck dans ederken çekilmiş fotoğraf hakkında ise sanatçı/performans çalışmaları ve sanat üzerine yakın arkadaşının "Christine, boş mekan 'Evet' diyor" cümlesinden çok etkilendiğini ifade etti ve sanatın da ibadetin de boş bir mekanda yapıldığına dikkat çekerek "Cami boş bir mekan, biz de Yüce Allah'la birlikteyiz ve 'Lebbeyk!' diyoruz" dedi. Daha sonra Brodbeck'in dans performansıyla ilgili bir video seyredildi.

Müslümanların secdeyi seccadeye, orucu Ramazan ayına, haccı da hac zamanına hapsedmelerinin en büyük cahilliklerden olduğunu; Peygamber Efendimize zekat hususunda sorulan bir suale "Kırkta bir zekat vermek cimri insan içindir, bizim işimiz hep vermektir" hadis-i şerifiyle cevap verdiğini belirten Brodbeck, sanatın da hep tasavvufun her yere yansıdığını, bu şuurun ve değerlerin yaşatılması gerektiğini ve dansın kendisi için hayata renk vermesi ifade ettiğini ve soru cevap bölümünden sonra konuşmasına son verdi.

## **Güzellik, İyilik ve Hayranlık: İslam Sanatı ve Düşüncesinde Estetik Ötesi** **(Beauty, Goodness and Wonder: Beyond Aesthetics in Islamic Art and Thought)**

**Jamal J. Elias**

13 Temmuz 2012  
Değerlendirme: Ayşe Taşkent

### **İslâm Sanatı ve İslâm Estetiğini; Güzellik, İyilik Ve Hayret Kavramları Çerçevesinde Yeniden Düşünmek**

Sanat Araştırmaları Merkezi'nde "Tasvir: İkonoklazm, Yasak ve Gelenek Çerçevesinde İslâm Sanatı Üzerine Yapılan Tartışmaları Değerlendirmek - I" başlığı ile 2010 seminer döneminde başlayan ve 2011'de "İslâm Sanatı ve



Sanat Düşüncesi Araştırma Atölyesi; Tasvir Teorileri ve İslâm Sanatı - II" başlığı ile devam eden atölye çalışmasının son konuğu Pennsylvania Üniversitesi Religious Studies Bölüm Başkanı Prof. Dr. Jamal J. Elias idi. Elias'ın *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam* başlığı ile Harvard Üniversitesi Yayınları'ndan çıkacak olan kitabını kendisinden dinledik. Elias konuyu "estetik teori ve sanatın doğası", "İslâm estetiği", "felsefe, bilim ve estetik", "edebî estetik ve görsel olarak güzellik", "güzel ve dinî hayret", "merak ve hayret" başlıkları altında sundu.

Güzel kavramı merkeze alınarak görsel sanatlar üzerinden yapılan pek çok tartışma; İslâm dünyasında hat, mimarlık, resim ve tekstil ürünleri gibi görsel materyaller yahut edebiyat -özelde şiir zaman da müzik- üzerinden yürütülmektedir. Sanat eserini, sosyal çevre içinde açıklayan, görsel ve maddî kültür merkezli bir yaklaşıma sanatını ve görsel kültürünü açıklamaya yetmeyeceği iddiasıyla yola çıkan Elias, İslâm dünyasında *güzel* kavramının çokça soyut ve felsefî bir bağlamda tartışıldığına dikkat çekti. *Hüsn*, *cemal* ve *zinet* kavramları Kur'an, hadis ve felsefe literatüründe *güzel*i karşılayan kavramlar olarak öne çıkarırken; güzel ile aşk arasındaki ilişki, estetik düşünceleri biçimlendiren temel yaklaşımlardan biri olmuştur. İslâm filozoflarının sanat ve estetik teorilerinde "güzel" ve "iyi" kavramlarının eşdeğer kavramlar olarak alınması ise estetik ve ahlâkın iç içeliğini gösteren İslâm estetiğinin temel karakteristiğidir. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İhvan-ı Safa, İbn Hazm, İbn Heysen, İbn Haldun, Abdüllaîf el-Bağdadî

ve Gazzâlî'nin metinlerinden yola çıkan Elias, İslâm felsefesinde etik ve estetik arasındaki ilişkiye değindi.

Görsel sanatlardaki estetik standartları anlamak için edebî teorilere ve İslâm filozoflarının *poetikalarına* bakmanın estetik ve sanat sorunlarına önemli katkılar sağladığını ifade eden Elias, bu katkılardan en önemlisinin "metin ve imge" arasındaki ilişkiyi açıklayan çalışmalar olduğunu üzerinde durdu. Felsefe, teoloji ve estetik arasında ortak konu başlığı olan güzel ve iyi kavramlarının yanı sıra hayal, haz ve merak hayret arasındaki ilişkiyi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *poetikalarından* yola çıkarak anlatan Elias; bir şeyi öğrenmenin ilk aşaması olan *merak* ile sonrasındaki *hayret* arasındaki kavramsal farklılaşmaya dikkat çekti. *Güzelin* evrensel kavramlarını bulmaya teşebbüs eden ve sanatta güzelin ne olduğu ile ilgilenen modern estetik düşünce ile sanat eserini sosyal çevre içinde açıklayan yaklaşım ve maddî kültür merkezli sanata yaklaşım biçiminin farkına değinen akademisyen, sanat hakkında yapılan tartışmalarda gerçek dayandıran estetik yaklaşımlardan söz ederken diri tutulması gereken bağlantılı iki soruyu zihnimize emanet ederek sunuşunu tamamladı: Konusu din olan ya da değerleri muhafaza eden sanat, dinî imlere/ işaretlere sahip olması bakımından pür estetik tecrübeyi yaşatabilir mi? İslâmî estetik etiketlenmiş herhangi bir sanat eserinin duygusal karşılıkları, fayda gözetilen yaklaşımlarla "kirlenildiği" takdirde pür estetik tecrübeden bahsedilebilir mi?



SAM Kırkambar Kitap

## Ahmet Hamdi Tanpınar: Modernleşmenin Zihniyet Dünyası

Besim F. Dellaloğlu

22 Haziran 2012  
Değerlendirme: Nesihan Demirci

Ahmet Hamdi Tanpınar, bu topraklarda “kendi cümlelerini kurmuş” az sayıdaki yazarlardan biri. Hiçbir ‘taraf’ın tam anlamıyla mensubu olamamış ve bunun karşılığını kendi ifadesiyle “sükût suikastı”yla almıştır. Günlüklerinde “maruz müşahid” olduğundan dem vuruyor, sempatilerinden, feda edemeyeceklerinden bahsediyor. Sağa karşı inkılapları, sola karşı ise Allah inancını savunacağını dile getiriyor. Sonuç, alışıldık cinsten: Her kesimden dışlanma, yalnızlık.

Besim Dellaloğlu, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Modernleşmenin Zihniyeti* kitabıyla Kırkambar Kitap’ın haziran ayı konuguydu. Yazarın *Fetişizmi* başlıklı kitabıyla Kırkambar Kitap’ın temel tezi, Türkiye’nin yaşadığı toplum adına hikayesiyle Tanpınar’ın yaşadığı meselelerin paralellğine kendine dert edindiği meselelerin paralellğine dayanıyor. Yazarın önermesi şu: Tanpınar’ı anladığımızda Türkiye’nin modernleşme meselesinde mesafe kat edeceğiz ya da tersinden okursak, kendimizle barışmaya başladığımız oranda Tanpınar gibi yazarları anlamaya da bir adım yaklaşıcağız.

Dellaloğlu’na göre ilkin modernlikle modernleşme arasındaki farkı ortaya koymak gerek: *Modernlik*, Batı toplumlarının feodaliteden kapitalizme geçerken, bir

anlamda, girdikleri dönemde beliren gündelik ihtiyaçlarının siyasete tercümesi. Modern toplumlar dönmüşürken önderinde bir modelden yola çıkmıyorlar, sebeplerin gerektirdiği bir sürece kendiliğinden giriyorlar ve bu dönüşümün adını modernlik koyuyorlar. *Modernleşme* ise Batı’ya model alan toplumlarda tepeden inen/dayatmacı bir üslupla uygulanan bir proje. Sadece Türkiye’de değil, Japonya’da ve Rusya’da da benzer süreçler yaşanıyor. Bir topluma dayatılan yenilik de olsa, o toplum buna kaçınılmaz bir tepki veriyor; baskı artıkça tepkisellik de artıyor. İnsanımızın da Tanpınar’ın da sancısı buradan kaynaklanıyor.

Aslında modernlik, gelenek, muhafazakârlık gibi kavramların her biri uzun uzun incelenmeyi hak ediyor. Bu anlamda söyleşi sırasında zihin açıcı bir tartışma ortamı yaşandığını söylemek mümkün. Sözelgeli *muhafazakârlık* deyince Batı’da anlaşılana bizde anlaşılana aynı değil; çünkü dinamikleri farklı, her ne kadar bu kavramla homojen bir topluluktan söz edilemese de, bu kesimi ortaya çıkaran etkenler farklı. Bunlar bir yana, kabaca toplumu kalın çizgilerle ayıran iki görüşün, Batı’ya, devrimlere, ilerlemeye yakın duran kesimi; gelenekle ilişkisini kesmenin, modernliğin ilk şartı olduğunu düşünüyor ve muhafazakâr kesimin “gerici” olduğunu vehmediyor. Mesela dindarlıkla modernlik, Batı toplumlarında çelişir, modernleşme paradoksal tarafı, bugün bu Meselenin arasındaki bütün gerilimlerde olumlu anlamıyla en modern duruşu bu hor görülen dindar/muhafazakâr kesimin sergilemesi. Dellaloğlu’nun büyük harflerle vurgulamaya çalıştığı hususlardan biri de bu:

Sanat  
Araştırmaları  
Merkezi  
SAM



Sanıların aksine Batı modernliği, geçmişle, gelecekle, hafızayla kopuk değil; devamlı, süregelen bir ilişki halindedir. Hiçbir modern toplum bu dönüşüm sırasında takvimini veya alfabetini söke söke değiştirmek gibi travmalara tabi tutulmuyor.

Dellaloğlu, Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma gibi tarihi gelişmelerin de bizim Batıcı entelektüellerimiz tarafından yanlış yorumlandığını söylüyor. Türkiye'deki modern zihniyete göre Rönesans, gerici bir faaliyet, bir tür "çöp toplayıcılık"tır. Halbuki Batı, bin yıl unuttuklarını derin hafızasından yüzeye çıkarmakta, olduğu gibi geriye dönerek değil, bir sentezle "geçmişten kendilik devşirmekte"dir. Bu anlamda Rönesans, bir toplumun aydınlarının "Nerede hata yaptık?" bilincidir. Reform hareketleri ve Aydınlanma'yı da aynı şekilde yorumlayan yazara göre, aydınımızın hatası, Aydınlanma fikrinin bizzat ruhuna aykırı olarak bu süreçleri zamanda dondurması, hatta dogma haline getirmesidir. Kant'ın aydınlanması ise bir tavidir, *ethos*tur. Aslında tek bir Rönesans, Reform, Aydınlanma yoktur; her toplumun farklı zamanlarda, farklı ihtiyaç anlarında yaşayacağı kendi 'aydınlanma'ları olmalıdır. İşte Tanpınar da Batı modernliğinin bu üçlü sac ayak üzerine oturduğunun farkında olarak bir rönesans/reform/aydınlanma arayışındadır.

Batı modernliğinin kendisini inşa biçimiyle bu topraklarda kendisini Batıcı görenlerin bunu algılayışı arasındaki uçurum, karşı uçta yer alan muhafazakârlarla ilginç bir biçimde benzeşiyor. Yazara göre iki kesimin belki de karşı ortaya koydukları tepkidir. Tanpınar, CHP milletvekili olmasına rağmen tipik bir Kemalist, Batıcı modernleşmeci değil; kültürel kodlara verdiği değere rağmen geleneksel bir muhafazakâr da değil;

çünkü modernliği ilericilik/gericilik olarak algılamıyor. Modernleşmeden anladığı, Batılı entelektüelin zihniyetiyle örtüşüyor; modernleşmenin içeriğini değil, üslubunu önemsiyor; şapka, takvim, alfabe gibi şekli sonuçlara değil, zihinsel tarafına kafa yoruyor. Bu anlamda Batıcı değil, Batılıdır. Halis bir tecrübe değerleriyle, geçmişle, bu toprakların gerçekleştirilecek bir dönüşümün hafızasıyla gerçekleştirecek bir dönüştürme sancısını çekiyor; her özgün kalem gibi yalnız bırakılıyor. Yakın geçmişe kadar ise sadece cephelere bölündükçe bu bölünmeden Tanpınar'ı bir kesim dışlarken diğeri mülk ediniyor. Batıcılar *Huzur*'da İhsan, Dede Efendi dinliyor diye bu klasik eseri yok sayıyorlar; muhafazakârlar ise aynı sebepten *Huzur*'u okuyorlarsa bu; her iki taraf için de aynı derecede anlamsız bir tavidir. Bir yazarmın okunup okunmayacağı, o yazarmın belirlenmesi yayımlandığı yayımevi üzerinden belirlenmesi de, birey olamadığımızı gösterir. Bu, her okurun kendi yazarmı keşfetme özgürlüğünün bulunmadığı bir yerde duruyoruz demektir.

Bu türden verimli söyleşi ortamlarının ve karşıdakini ötekileştirmeden anlamaya çalışan kitapların çoğalması, temennimiz; ancak şerh düşerek: Bu toplumdaki farklı cenahları analiz ederken fazla genelleymiş bir kategorizasyona düşme riski her zaman var. Sözelimi her dindar kendini muhafazakâr olarak tanımlamayabilir. Bütün bu karamsar tablounun son on yılda aşılmasına başlandığı ise elbette yüreklerle su serpen bir gerçek. Kavramlara, ideolojilere, sanata ve edebiyata yaklaşımımız, sanata etiketlendiğimiz, hapsedildiğimiz



sınıfları aşarak, çok farklı mecralardan beslenerek şekilleniyor. “Üç kuşak üst üste okuduğumuz kitabımız yok” diyerek Tanpınar ve onun gibi ideolojik söylemi aşmış yazarların ürünleri artık bizim ‘klasik’lerimiz olmaya başladılar. Acaba Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal ve Peyami Safa gibi ‘arada kalmış’ yazarların ‘taraf’ından çok ‘sanat’ının konuşulacağı günlere ulaşılmasını hayal etmek için çok mu erken?

**SAM Sanat Tarihine Mümkün Bakışlar**

## Sanatta Doğu İmgesi Semra Germaner

14 Nisan 2012

Değerlendirme: Zeynep Gökçöz

1974-2011 yılları arasında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde bölüm başkanı ve öğretim üyesi olarak görev yapan, 2011 Ocak ayında emekli olan Prof. Dr. Semra Germaner uzmanlık alanı “sanatta oryantalizm” üzerine bizleri bilgilendiren bir sunum yaptı. Özellikle Sanat tarihinde cazip bir konu yansıttığı, bunun zaman içinde ve farklı ellerde nasıl yorumlandığı üzerindeki konuşmasının en başından oryantalizmin sanat tarihinde sadece bir konu olduğunun altını çizen, bir üslup veya okul olarak değerlendirilmesinin yanlışlığına vurgu yapan Semra Germaner'e göre 18. yüzyıla damgasını vuran Doğu egzotizmi yerini 19. yüzyılda oryantalizme bırakır. Bu iki yüzyıl arasındaki fark, önceden tamamen hayal mahsulü konuları ele alan sanatçıların yerine artık karşısındakini merak eden ve tanımak isteyen (ama gene önyargıların da yanlarında taşıyan), bunun için de değişik vesilelerle yollara düşen sanatçıların gelmesidir. Oryantalizmin Batılı sanatçının, kendi burjuva toplumundan ele almasının uygun olmayacağını bildiği konuları, hayal gücüne sınır koymadan yansıtabilme için ötekileştirdiklerini araçsallaştırması oluşturur.

Savaş, av, hamam, harem, gündelik hayat görüntüleri, portreler, İslâm mimarisindeki odaklı manzaralar ağırlıklı konulardır. Tüm bu resimlerde amaçlanan gizem, sefahat, erotizm ve zenginliğin sunumudur. Savaş sahnelerinde vahşet ve işkence doruk noktasındadır. Zamanla Osmanlı'nın Batı topraklarında gerilemesi ile bu tip konuların yerini daha yumuşak konular alır. Diplomatik ilişkilerin yoğunlaştığı, Fransa ile yakınlaştığı, karşılıklı elçilerin gidip geldiği bir dönem olan 18. yüzyıl başlarında *Turquerie* modası hız kazanır. Daha 14. Louis döneminde başlayan bu moda resim, müzik, edebiyat, küçük ev eşyaları, tiyatro ve hatta giyim kuşamı bu moda resim, kıyafetleri giymek, bu şekilde resmedilmek çok revaçtadır. İşin ilginç yanı bu hayranlık ve merak tek taraflı değildir. 28 Çelebi Mehmet'in hatıraları malumumuzdur. Bir anlamda oryantalizmin başladığı tarihler ile biz de Batılılaşmanın tarihleri aynıdır. Birbirini tanımanın en önemli araçlarından biri de uluslararası sergilerdir. Osmanlı'nın katıldığı ilk sergi 1851 Londra Sergisidir. Diğer sergiler 1855 Paris Evrensel Sergisi, 1862 Londra Sergisi, 1867 Paris Sergisi, 1873 Viyana Sergisi, 1893 Chicago Sergisi ve 1900 Paris



Sergisi diye devam eder. 1867 Paris Sergisi'ne bizzat Sultan Abdülhamid de iştirak eder. Yanında Şehzade Abdülkadir de iştirak eder. Yanında sipariş Beylerbeyi Sarayı'na ulaştığında Pertevniyal Valide Sultan heykelini ismarlar, atılmaması emir buyurur. Heykel denize atılmaz, meydana da konulmaz, gözden uzak saklanması uygun görülür. Yaşanan bu hadise Osmanlı modernleşmesine güzel bir örnek teşkil eder.

19. yüzyıl oryantalistleri için İstanbul önemli bir merkezdir ve o dönem pek çok sanatçının ziyaretini görürüz. Gelip yerinde çok sanatçının resmetme dönemi başlamış olsa da sanatçıları Avrupa'ya görmek istediklerini verme hususunu öncelikle görürüz. Bu sebeple, ele alış şekillerine göre tek bir oryantalizmden değil oryantalistlerden söz edebiliriz.

İstanbul'a gelen Batılı ressamı üçe ayırabiliriz. Saray tarafından davet edilenler, kente kendi imkânlarıyla gelen gezgin ressamlar, ünlü olup kısa süreliğine gelip geri dönenler. Van Mour, Lyotard, Melling, Guillemet, Zonaro bu ressamların en meşhurlarıdır.

Hamdi Bey ile Halife Abdülmeccid Efendi'nin yazımında gerekli yeri bulamayan oryantalist konulu resimler yapanlar ise Osman Hamdi Bey ile Halife Abdülmeccid Efendi'nin iade-i itibarları yakın zamanlarda olmuştu. Bu iki ressamın oryantalist ressamlardan bir farkları bulunmadığı söylenemez. Evet, oryantalist konulu resim yapmışlardır ama doğru ve gerçeğe önem vermişler, bir anlamda oryantalist resim nasıl olurum peşine düşmüşlerdir. Ama bu, geçerli olan Doğu algısını değiştirmede hiç de anlamlı olmamıştır" diyerek karşılık verir.

Doğru resmetmeyi önemseyen Batılı bir

ressamın, Henriette Browne'un Ziyaret isimli eseri ise Salon'da sergilenmiş, Fransızlar tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Sultan Abdülmeccid'in kızı Fatma Sultan'ın ev sahibeliği yaptığı, son derece mütevazı bir ortamda, son derece sade giyimli hanımların ve yanlarında çocuklarının görüldüğü resmin karşısında izleyenler hayallerinin nasıl yıkıldığını itiraf etmek durumunda kalmışlardır.

Örnekler üzerinden giden oturma salonunda bu birkaç doğru imajı için ne kadar anlamlı kazanç Doğu düşünmeden edemedik. Batı'nın olabildiği Doğu'yu inşasında sanattan aldığı güç oryantalizmi kullanarak yaratmak ve görmek yerinde yellere yerini koruyor. Bu durum hafızalardaki yerini koruyor. Bu durum verdiği rahatsızlığı dillendirmesi açısından Sultan Abdülmeccid'in kızı Seniha Sultan'ın 30 Aralık 1910'da Madame de La Cherte'ye yazdığı mektup güzel bir örnektir.

Sevgili iki gözüm, biz Türk kadınları Avrupa'da hiç tanımayız. Hatta diyebilirim ki Çin ve Japon kadınları kadar bile tanınmayız. [...]

Bizim hakkımızda akla hayale gelmeyecek şeyler uyduruyorlar. Ne ehemmiyeti var? Bizim esir olduğumuzu, diri diri odalara kapatıldığımızı, kafes içinde yaşadığımızı, Neredeyse zincirlere bağlı olduğumuzu ve tepeden tırnağa kadar silahlı, vahşi köleler tarafından gözetilme zaman bizleri torbalara koyup denize atıyorlar. Yine bizlerin, kafeslerimizde pembe yahut açık yeşil atlasan elbiseler içinde, şairâne bir şekilde,

danslar, şarkılar, sigaralar, gül reçelleri, nargileler, hatta afyon çubukları arasında yaşadığımızı sanıyorlar. [...]

Siz. Bizim aşında ne olduğumuzu pekala bilirsiniz: Maaşallah, aşağı yukarı, diğer bütün kadınlara benzeyen kadınlarız [...]

Aşağı yukarı size benzeyen [...] belki biraz daha saf, biraz daha basit, biraz daha çocuksu[...]. (Claude Farrere, "Prenses Seniha'nın Yedi Mektubu", *Hayat Tarih Mecmuası*, Eylül 1971, s. 55- 56.)

## Modern Sanat Tarihi Nasıl Yazıldı? Zeynep Yasa-Yaman

17 Mayıs 2012  
Değerlendirme: Normin Tenekeci

Hacettepe Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü öğretim görevlisi Doç. Dr. Zeynep Yasa Yaman'ı, *Siretin Sireti* sergisinden de hatırlanacağı üzere, küratörlüğüyle de tanıyoruz. 2 Kasım-31 Aralık 2011'de, Pera Müzesi'nde teşhir edilen bu sergi, neticede, Türkiye'deki modern sanat tartışmalarını, modern sanat müzeleri ile sanat tarihi yazımını belirleyen ana görüşleri bir koleksiyon üzerinden yeniden düşünme imkânı sağladı.

Modernizm-postmodernizm, güncel sanat, Türk ve Cumhuriyet modernleşmesi, modern sanatta gelenek, kültür ve sanat politikaları üzerine yayınları bulunan Yaman, daha ziyade, çok fazla kavramsallaştıramamış alanlara yoğunlaşmakta. Bunlardan biri siyasetik gösterge olarak anıt ve heykel; modern Türkiye'de heykelle neden gereksinim duyulduğu ve hangi boyutlara vardığı. İkinci

Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde başlayan yurt gezilerinin siyasetle ilişkisi de onun araştırma konularından biri; amaç, sadece sanatı yurda yaymak mıydı yoksa başka bir şey mi? İlgili alanlarından bir diğeri ise, sunumunun da başlığı olan, modern sanat tarihinin nasıl yazıldığı meselesi.

Yaman bu noktada Ali Artun'un konuyla ilgili görüşlerine yer verdi. Artun, özette, sanat tarihi Türkiye'de yeniden yazılmalı ve bunun üzerinde bir arkeoloji çalışması yapılmalı demiş ve 1994'te, T.C. Merkez Bankası Sanat Koleksiyonu'ndan seçilen "1950-2000" sergisini düzenlemişti. Bu tarihinin 1950'lerde Demokrat Parti'yle başladığını iddia eden bir teze dayanıyordu. Yaman, Ali Artun'un o zamanki önerisinden yola çıkarak, zaten üzerinde düşündüğü bu meseleyi sorunsallaştırmak gayretiyle *Siretin Sireti* sergisini açtığını belirtti. Böylece, büyük ölçüde "1950-2000" sergisinde gösterilen yapıtlar arasında derlenen bu sergi ile "Modern sanatın tarihi nasıl yazıldı?" sorusu tekrar tartışmaya açıldı.

Yaman'a göre Türkiye'de sanatın devletin değil de iktidarların politikaları doğrultusunda yönlendirildiğini söylemek mümkün. Dolayısıyla her on yıllık değişim birlikte sanat ortamında da bir değişim yaşanıyor. Bu yönlendirmeyi sağlayan en büyük kurum ise Sanayi-i Nefise Mektebi, bugünkü adıyla Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi. Hemen hemen bütün hükümetlerin sanat yürüttüğü söylenebilir. Akademi dışındaki sanatçı grubu kendini ifade etme imkânı bulsa da



kabaca 90'lara kadar akademi dışındaki oluşumlara sanat tarihinde yer verilmiyor. Dolayısıyla, Türkiye'deki modern sanat tarihi daha çok akademi tarihi olarak görülebilir. Bu nedenle, 90'lara kadar, her türlü resim heykel jürisinin, yapılabilecek her türlü etkinliklerinin, yurtdışına gönderilecek her türlü sergi organizasyonunun başında akademi öğretimi üyeleri görülmüş, devlet akademinin seçtiği koleksiyonla sınırlı kalmıştır. Gerçi 70'lerde ve 80'lerde İKSV ile bir kırılma yaşanmış, özel sektör, devletin kültür ve sanat politikasının yanında kendisinin de bir kültür ve sanat politikası olduğunu göstermiş bir bakıma. (Bugün, fuarlar ve sergilerde Aksanat, Pera Müzesi, İstanbul Modern gibi kuruluşların etkisi hatırlanırken hele.) Bu yöndeki gayretler o zamana kadar müzelerde gözükmemeyen bir sanatçı profilini ortaya çıkarıyor ve eşik olan bazı kişileri öne çıkarıyor.

Yaman'a göre kimi yayımlar da sanat tarihi yazımında temel teşkil ediyor. Bunlardan biri olan *Elvah-ı Nakşiye*'de (1924) Halil Ethem Eldem, Sanayi-i Nefise'yi bir eşik kabul ederek sanat dünyasını bunun öncesi ve sonrası diye ikiye ayırıyor. Cumhuriyetin ilanından sonraki asıl tarih yazımı ise 1930'larda başlıyor. İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun *Demokrasi ve Sanat*'ı (1931) ve Nurullah Berk'in *Modern Sanat*'ı (1932) bu bakımdan önemli. Tabii, Halil Altındere'nin güncel sanatçıları tarihe geçirmek amacıyla yazdığı *Kullanma Kılavuzu: Türkiye'de Güncel Sanat 1986-2006*'sı da anılmalı. Akademi ilk defa yurtdışında eğitim gören Çallı ve Kuşakçı (ya da Osmanlı Kuşakçı) hocalık etmeye başlıyor, Osman

Hamdi'nin romantik-klasik diyebileceğimiz estetik dilinden sonra bir izlenimci estetiği getiriyorlar. Doğumları ve yetişmeleri imparatorluk dönemine, orta yaşlılıklarına ise Cumhuriyet dönemine rastlayan bu Kuşak, tabiri caizse, gençliğe emanet edilen Cumhuriyet'in adamları değil. 1936'da akademideki reformla birlikte bir sanat tarihçisi olan Burhan Toprak akademide başına yabancı hocalar ve bazı bölümlerin sanata taklitten kurtarma adına, yeni bir görme-düşünme biçimi ve evrensel bir dil tüm bu gelişmeler, sanat için sanat düsturunun bizde pek işlemediğini, kübizmin toplumsal sanat adına tercih edildiğini gösteriyor aslında.

Yaman'a göre 80'lerin Özal hükümetleri de bu kırılma süreçlerinden biri. Onun "muhafazakârm, milliyetçiyim, dindarım" söylemi 80'lerden 2000'lere gelen perspektifi belirliyor. Özal aynı zamanda çok liberal bir perspektiften bunları söylediği için, hem tarihî hem de sanat tarihi açısından, Cumhuriyet eleştirisinin 80'lerde başladığı iddia edilebilir. Nitekim 1986 ve 1987'de Ankara ve İstanbul'daki bienallerin Cumhuriyet'in kübik eksenini yeniden düşünme ve bize verili tarihe yeniden bakma fırsatı sağlaması; bunların İstanbul sanatçılarını dünya sanatçılarıyla buluşturması; türlü yayınların, çevirilerin katkısı; her müzede arkeoloji yapılabileceğini söyleyen Foucaultcu görüşün sanatçıları üzerindeki etkisi ve sanatçıların bu arkeolojiyi kendi tarihleri üzerinden



yapma gayretleri bu iddiayı destekliyor. Yaman şunu söylemeden de geçemiyor. Elbette, sanatçılar iktidarın emrinde değiller; iktidarlar da bir sanatı yeniden başlatmıyorlar. Ancak iktidarlar bir sanatsal ortam üzerinde etkililer, ister istemez belli politikaları görünürlü hale getiriyorlar. Velhasıl, sanatçılar ile iktidarlar arasında türlü komplikasyonların görüldüğü karmaşık bir yapı bu.

**SAM Fotoğraf Neji Anlatır?**

## **Fotoğraf ve Hafıza** **Orhan Cem Çetin**

29 Haziran 2012

Değerlendirme: Veyssi Tunç

Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "Fotoğraf Neji Anlatır?" toplantı serisinin Haziran ayı konluğu, Bilgi Üniversitesi Fotoğraf ve Video Bölümü Program Koordinatörü ve Galata Fotoğrafhanesi kurucu eğitmenlerinden Orhan Cem Çetin'di.

Çetin konuşmasına hafıza, gelecek ve zaman konularını irdeleyerek başladı:

"Şuur avcı, bellek toplayıcıdır. Toplama işi yalnızca bir olasılıktan kaynaklanır. Gelecek olasılığı. Gelecek, tanım gereği gelmemiş olandır. Bu bizi bir açmaza sokar. Şöyle ki zaman aslında hafızanın fonksiyonudur ve uydurulmuş bir kavramdır. Hafıza zorlama bir kavramdır. Hafızanın, dolayısıyla zamanın olmadığı yerde sadece 'hal' yani 'şimdi' vardır. Zorlama bir kavramın üstüne inşa edilen diğer tür kavramlar da, örneğin; 'geçmiş' ya da 'gelecek' kavramları birer ucube kavram olarak doğarlar ve başka kavramlarla ilişkilerinde

uyum ve kurgu sorunları kaçınılmaz olur. Yalnızca 'şimdi'nin olduğu yerde 'geçmiş' olmadığı gibi haliyle 'gelecek' de yoktur. Zamanı varsaydığımız gibi geleceği de varsaydığımız takdirde işte kendinizi açmaza soktunuz demektir. Zira tanım gereği 'gelecek' hiçbir zaman gelmeyecektir. O hep uzaktadır, o hep önünüzde, o hep sizden uzaktadır. Geleceğin kimi zaman geldiğinin sanılması bile bir yanılsamadır. En iyi ihtimalle neden ve sonucun bilerek yerlerinin değiştirilmesi, beklentiler ve şimdinin çakışmasıdır bu yalnızca. Bu durum toplayıcının yani hafızanın da işini zora sokar. Nasıl olsa gelecek için neyi nasıl toplama? Nelerden vazgeçilmeli? Neleri nasıl sınıflandırılmalı? Avcının yani şuurun bir yardımı olabilir mi? Avlanmaktan fırsat bulup toplananlarla ilgilenilecek mi? Zor! İş yine hafızaya düşüyor. İş daha çok geçmişle ilgileniyormuş/ilgilenmiş gibi görülen hafıza, esasen toplama eyleminin doğası gereği gelecek olasılığıyla ilgilenmek zorunda kalıyor.

Geçmiş, evet bir varsayımdır. Ama en azından gelecek kadar değişken, onun kadar dinamik ve kararsız değildir. Belli bir anda birden fazla kurguya nadiren sahip oluyor. Gelecek ise çok daha belirsiz, kararsız, düzensiz bir kum havuzu kadar davetkârdır."

"Gelecekle ilgili önümüzde neredeyse sayısız hikayemiz var" diyor Cem Çetin, konuşmasında günlük hayatta farkında olmadan yaptığımız şeyleri, toplamp saklananları, işte bu kararsızlığı, bu belirsizliği, bu yaşayabilme şevketini gözler önüne serdi ve "Her olasılığa hazır olmak, hiçbir rotadan peşinen vazgeçmemek asla gelmeyecek olan geleceğin sunabileceği tüm



zaten gerçeğin temsili değil, bir manipülasyonudur. Fotoğraf, 'gerçekliği' temsil değil, 'ima' eder. Fotoğrafın, çekim sırasında ya da sonrasında dönüştürülmesine 'manipülasyon' deniliyorsa, bu ilk günden beri vardır; ne ki, dijital ortamda bu çok kolaylaşmıştır" dedi.

"Fotoğrafın gerçekliği temsil edildiği söyleniyor. Ama fotoğraf gerçekliği ima eder. Gerçeğe hiçbir şekilde benzemiyor. Tam tersine, fotoğraf çok edici bir şeydir. Biz sanırım böyle bir şey yapıyoruz. Yıllardır fotoğrafa baktığımız zaman, yıllardır fotoğraflara bakma alışkanlığımız yüzünden, kendi çektiğimiz fotoğraf alışkanlıklarımız yüzünden, bir fotoğrafa bakınca 'Orası bir fotoğrafta nasıl görünüyor' diye bir hayal da şöyle görünüyor" diye fotoğraf gerçekliği ediyoruz. Bu yüzden bir fotoğraf gerçekliği ima eder ama temsil edemez."

Andreas Gursky'nin Almanya Ren nehri kıyısında bulutlu bir günde çekilmiş bir Rhein II isimli fotoğrafı ve Gursky'nin İstanbul sergisinde duvarda yazılı olan "Gerçeklikten inşa edilebilmesi için önce onu birisinin Gursky'nin fotoğraflarının gerçekliği yanında baştan sona manipülasyon olduğunu da söyledi."

### **Hafıza, Fotoğraf ve Huzur (Aklın Sağlığı)** **"Ne Hatırlıyorsan Osun"**

Görünür ile gerçeklik arasındaki ilişkiye değinen Çetin, belleğin sağlanmasını yapan, unutmayı engelleyen ve yaşanmış geçmişte kalmış gerçeğin fiziksel kanıtı olan herhangi bir yönteme duyulan derin ihtiyaç hakkında; nedenlerini insan doğasında

aramak gerektiğini belirterek, şunları aktardı: "Toplumsal çevre içinde büyüyen ve yer alan herkes, bir noktada şunu farketmek zorunda kalır: Akıl, dolayısıyla hafıza değişken, yani dinamik, daha da kötüsü uçucudur; yani biz aklımızı çok kolaylıkla kaybedebileceğimizi hep biliriz. Çocukluğumuza dair hatırladığımız birçok deneyimin büyüklerimiz tarafından yalanlanması çoğumuzun başına gelmiştir. Hiçbir zaman gitmediğimiz yerleri, hiç tanışmadığımız kişiler, hiç yaşamadığımız olayları hatırlamaktayızdır. Ama bunların bize olanaksız olduğunu, orada bulunmadığımız ve muhtemelen bize anlatılmış olanlar üzerinden kendimizi dahi inandırabilmeyi başarabildiğimiz yapay hatıralar ürettiğimizi bize söylenir."

Gündelik dilde delilik ya da cimnet diye adlandırılan ileri düzeydeki psikozların da aslında belleğin sil baştan organizasyonu, kişinin kendisine veya geçmişine dair hatırladığı her şeyi elden geçirerek hatırlananları seçici olarak unutmaması, oluşan boşlukları da ihtiyaçlara uygun biçimde üretilmiş yeni hatıralarla doldurmasından ibaret olduğunu söylemenin çok da yanlış olmadığını belirten Cem Çetin sözlerine "Nitekim nisbeten tartışmalı bir konu olan sağlıklı kabul edilen insanların da kişilikleri, çoğu kurama göre yaşam boyu bir öğrenme sürecinin yani bireyin tüm hatırladıklarının bir bileşkesidir. Ne hatırlıyorsan deli olma hali arasında hiçbir yapısal fark bulunmadığını da söylemek mümkündür" diye devam etti. Çetin konuşmasını, fotoğraf ve insan arasındaki basit gibi görünen ama aksine oldukça karmaşık ve



ilginç ilişkiye dair sarf ettiği şu sözlerle bitirdi: “İşte bana kalırsa fotoğraf ile aramızdaki iki uçlu; hem iyi ki var hem de keşke hiç olmasaydı dediğimiz dengesiz, kararsız ilişkinin arkasında bu iki durum yatıyor. Fotoğrafla kimi zaman iş birliği yapıyor, kimi zaman onunla mücadele ediyoruz. Birbirine zıt iki farklı ihtiyacımıza aynı teknik, aynı dilin yanıt veriyor olması kafamızı daha da karıştırıyor. Bu, fotoğrafı aynı anda hem çözüm hem de sorun haline getirebiliyor. Unutmayalım ki fotoğraf hem suskun, hem kaypak, hem konuşkan, hem suskun, hem bilgilendirici, hem de yanıltıcıdır. Fotoğraflarda gördüğümüz her zaman tümüyle gerçektir. Aksi takdirde fotoğrafları çekilemezdi. Öte yandan, her şey bir o kadar da yavandır. Zira bir görüntü bize fotoğraf yoluyla ulaşıyorsa kesin olarak söyleyebileceğimiz şey şudur: O artık yoktur.”

## İslâm Sanatında Tasvir Problemi ve Hat Sanat Örneği

### İrvin Cemil Schick

15 Haziran 2012  
Değerlendirme: Nevin Meriç

*Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak* kitabından özetle “İslâm Sanatında Tasvir Problemi ve Hat Sanatı Örneği” ne dair sunum yapan Yrd. Doç. Dr. İrvin Cemil Schick halen Şehir Üniversitesi öğretim üyesidir. Schick’in oldukça yoğun ve derinlikli konuşmasını üç ana başlıkta ele alabiliriz: Tasvir probleminin hadislerdeki seyri, hat sanatı-resim ilişkisi, Cumhuriyet dönemi ve hat sanatı.

Konuşmasına günümüz yazarlarının tezlerini güçlendirmek için Hz. Peygamber döneminden örneklerle başlayan İrvin Cemil bu yaklaşımın İslâm dininin 1400 senelik bilgi birikimini soyutlamak anlamına geldiğini söyledi. İslâm toplumlarında tasvir konusunda dokuma, nakış, çini, minyatür gibi birçok örneğin bulunduğu değinen Schick, bu açıdan bakıldığında tasvir probleminin çoktan halledildiğini söylemekle birlikte hâlâ konunun tartışılıyor olmasını dikkat edilmesi meseleye nasıl bakıldığına dikkat edilmesi gerektiğini ifade etti.

Buradan konu ile ilgili hadislere geçen Schick, Hz. Ayşe’den rivayet edilen “Resullullah (SAV) desenli bir hamisa ile namaz kıldı. Desenlere göz attı ve namazını bitirdikten sonra ‘Hamisamı alıp Ebu Cehm’e götürün, namazda iken dikkatimi dağıttı ve bana Ebu Cehm’in enbicaniyesini getirin’ dedi.” hadisini açıkladı. Kelimelerin köken bilgilerini de veren Schick, “Hamisa kenarı süslü bir kumaş iken adı Halep yakınlarında Menbic şehrinde alan enbicaniyeye üzerinde hiçbir motif ve desen bulunmayan sade yünlü elbisedir” dedi.

Dünya ölçeğinde de, İslâm dünyasında da genel kanının İslâm’ın kat’i surette resim karşıtı olduğunu şeklinde geliştiğini söyleyen Schick, oysa canlı nesnelere temsil resimlerinin caiz olup olmadığı konusunun İslâm âleminde hicri dördüncü yüzyıldan bu yana

Sanat  
Araştırmaları  
Merkezi  
SAM





tartışılacağı, bununla beraber Kur'an-ı Kerim'de temsil yasağının olmamasına ve sünnetin aleyhtarlığına rağmen belirsizliklerin de bulunmasına dikkat çekti.

Kur'an-ı Kerim'de Maide (5/90) ve Sebe (34/13) surelerindeki ayetlere dikkat çeken Schick, temsil yasağı taraftarı âlimlerin temsil Hz. Süleyman zamanında caiz olabileceği ancak İslâm hukukunun bu izni kaldırdığı görüşünde olduklarını söyledi. Bununla birlikte "Her halükarda temsil sanatın Kur'an'da açıkça haram kılınmadığı kesindir" dedi.

Hz. Muhammed'in münasip bulmadığı kimi resimlerin toplanmasına dikkat çeken Schick, bu altında toplanmasına dikkat çekerek, bu durumu dönemin koşullarıyla bağlantı olarak "O dönemde resimlerin en çok kullanılan nesnelere giyim ve döşemelerde kullanılan muhtemelen Bizans, Kıpti yahut Acem imalatı olan kumaşlardı" dedi. Bazı diğer hadisleri de tafsilatıyla açıklayan İrvin Cemil Schick "Bütün musavvirler ateştedir. Allah ressamın yaptığı her resim için bir nefis koyar ve bu ona cehennemde azap verir" hadisini değerlendiren Haşr suresi (59/24) ayetinde Musavvir'in Allah'ın isimlerinden olarak yazıldığına dikkat çekti. Bu konuda en tavizsiz âlimlerden birinin de Şafi âlim Muhyiddin Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî olduğunu belirten Schick, onun tasvirin her şeklinin haram olarak kabul ettiğini söyledi.

Daha sonra hat sanatına değinen Schick, "Müslümanlar resim sanatından men edildikleri için hat sanatına yöneldiler" hem de İslâm Dünyasında yaygın olan bu kanaatin sorunlu olduğunu ifade ettikten sonra bunun Avrupa merkezli bir bakış açısının, Batı Dünyasının geçirdiği evrimin norm

haline getirilme çabasından kaynaklandığına dikkat çeken Schick, "Farklı kültürlerde farklı gelişmelerin toplumlarında da soyut Müslüman olmayan toplumlarda da soyut sanat temsili sanata tercih edilmektedir. Ege Denizi'ndeki Kiklad adalarında milattan önce 3000-2000 yılları arasında üretilen sanat şaheserlerinin birçoğu soyuttur" dedikten sonra "Nitekim, 20. yüzyıl Avrupası'nın göbeğinde ortaya çıkan Empresyonizm sonrası soyut sanat akımı elbette bir yasağın sonucu değildir" diye ekledi.

Tersten bir akıl yürütmeye "Dini yasağın bulunması ile de o yasağa uyulacak anlamına gelmez" diyen Cemil Schick bu konuda cinayet ve hırsızlık örneklerini verdi. Örneklerde düzen farkı olmakla birlikte, Schick'in verdiği örnek hem farklı toplumsal hayat ilişkisini açıklaması hem de resmin neden toplumsal bir tavır alış haline gelmediğini anlatması açısından oldukça manidardı.

Cami duvarlarının temsili resimden muhafaza edilmiş gibi gösterilmesini tasvir yasağından çok bu konuda da tartışmaların olmasına bağlayan İrvin Cemil Schick, Yusuf b. Hasan İbnü'l-Mibrad tarafından 15. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış *Simâri'l-Makâsid fi Zikri'l-Mesâcid* adlı risalesinde, cami duvarlarının süslenmesinin hem gereksiz gösteriş olduğu hem de paranın cami süslenmesinden daha hayırlı işlere hasredilmesi gerektiğine dikkat çektiğini ifade etti. Bu yaklaşımda Hz Peygamber'in "Allah bize verdiği rızıkla taşı toprağı giydirmemizi emretmedi" hadisi etkili olmuştur. Cemil Schick, tasvir-Osmanlı örnekleme yazılı kumaşların yasaklanmasına dair "(...)

Esnafı ekser kefereden olmalarıyla diyanet kayıtları olmamaktan naşı ziyade behâ etsun deyu bazı nükuş aralarına Lafza-ı Celal-i Şerif ve sair Esmâullah tersim eyledikleri meşhur olup ve ol makule basma envai ve hususen mücessem tabir olunur dülbend basmalarını memâlik-i muhtelifi istimal idegelmegin...”

şair mîlel-i muhtelifi içeren fermanla yaptı. Fermanın devamında kadınların kullandığı yemeni, tülbent, havlu ve yağlıklarda bazen ayet-i kerime, hayret verici beyitler, ah vah sözleri, acayip kelimelerin basımının ve nakş olunmasının yasaklandığını belirten Schick’e göre burada fermanın yasakladığının yazıdan çok içeriğe dair uygunsuzluk olduğuna dikkat edilmelidir.

Cumhuriyet dönemi ise hat sanatı için sorunlu bir zaman dilimidir. Cumhuriyet’in laik temelleri hat sanatının da itibarsızlaştırılmasına neden olmuştur. Bunun karşısında yer alan kesim ise hattatlara hamilik edip kitaplar, yazılar yayınlamak büyük ve nadide koleksiyonlar oluşturmuşsa da “mürteci” yaftasından kurtulmak için hattın okunan değil seyirlik bir soyut resim olduğu savına başvurmuştur. 1909 doğumlu ve eski yazıyı da iyi bilen ressam Nurullah Berk “Artık bu yazıları okumak anlamak gerekmez; yazılar resim olmuştur ve onlarda bizi ilgilendiren ‘melodik’, ‘müzikal’ çizgilerin istiflerinin plastik görüntüsüdür” sonucuna varabilmiştir. Nitekim ünlü hat koleksiyoncusu olan Şevket Rado da

“Hat sanatı bin küsur yıl önce doğup tamamen mistik bir hava içinde gelişmiş büyüklü bir resim sanatıdır. Nitekim Batılı sanat münekkidi de üzerinde ehemmiyetle durulması gereken soyut resim sanatı olarak kabul etmektedirler” derken Batılı münekkidi isimlerini vermek gereği duymamıştır.

Bu açıklamalardan sonra kendi görüşlerine geçen Cemil Schick, “Hat sanatı bu anlamda bir resim sanatı değildir, okunmasına gerek kalmamıştır” iddiası ancak hat sanatından bir şey anlamayan birinin dile getireceği bir sözdür. Hat sanatının resim yönü de vardır” dedi.

Bu bölümde konuşmasını, projeksiyon görüntüleriyle de destekleyerek hat sanatının resimle ilişkisini figüratif resim şeklinde istiflerden yola çıkarak örneklendiren Cemil Schick, lakabı Haydar, Esedullah olan Hz. Ali’nin adıyla ona edilen duaların aslan şeklinde yazılmasına dair örnekleri gösterdi. Ayrıca Mevlevî dervişi Seyyid Hasan Leylek Dede’ye ait bir beytin de leylek şeklinde istiflenmesi gibi örnekleri de sunarak, “İstiflerde hüs-n-i hat kaidelerine uyulmadığından, bunları halk resmi formunda kabul edebiliriz” dedi. İstiflerin önemli bir öğelerinden birisi olduğuna dikkat çekerek “Mânâ-istif uyumunun belli bir görselliği de yansıtacağı aşîkârdır” diyerek konuşmasını bitirdi.

## Gazel

### Nâilî

Âha ruhsat vermesen âzurde olmazdın gönül  
Dönmesen hâkistere efsürde olmazdın gönül

Pür gül-i dâğ-ı cünûn olsa serapâ gülşenin  
Nevbahâr-ı haşre dek pejmürde olmazdın gönül

Ayağı tozuyla teşrif etse dilber hâneni  
Reşk-sâz-ı genc-i bâd-âverde olmazdın gönül

Bir zaman müstağnî-i gencîne-i ikbâl idin  
Dahme-i Kâvûsa da peydürde olmazdın gönül

Nâili-veş olmasan âb-ı hayât-ı gussa-nuş  
Zinde-i câvid olurdun mürde olmazdın gönül



TAM Tez/Makale Sunumları

## Osmanlı-İspanya İktisadi İlişkileri (XVI. – XVIII. Yüzyıllar) Faruk Bal

14 Mayıs 2012

Değerlendirme: Tevfik Meydan

Tez/Makale Sunumları serisinin 120. sinde İstanbul Medeniyet Üniversitesi İktisat Bölümü öğretim üyelerinden Faruk Bal'ın "Osmanlı Devleti-İspanya İktisadi İlişkileri (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)" başlıklı doktora tezi çerçevesinde Osmanlı-İspanya iktisadi ilişkileri konu edildi. Sözkonusu tez 2011 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi Anabilim Dalı'nda Gülferin Çelik'in danışmanlığında tamamlanmıştır.

Sunumun başlangıcında konuyla ilgili literatüre değinen ve bu alandaki çalışmaların azlığı ve mevcutların ise yetersizliğini vurgulayan Bal'a göre bunun başlıca nedeni, iki devlet arasındaki hukukî statüdür. İki devlet arasındaki resmi-diplomatik ve ticari ilişkiler Osmanlıların İspanyollara 1782 tarihinde *ahidnâme* vermeleri üzerine başlar. Bunun öncesinde, aralarındaki savaş durumu devam ettiği için İspanyolların doğrudan Osmanlı Devleti ile ticari ilişki tesis etmeleri hukuken mümkün değildi. Bu da araçlara ihtiyaç duyulması ve buna bağlı olarak iki taraf arşivlerinde az sayıda resmi evrakın bulunması sonucunu doğurmuştur.

Bal, çalışmasında hem Osmanlı hem de İspanyol arşivlerindeki kaynaklardan yararlanır. Osmanlı arşivinden mühimme ve 18. yüzyıl için de ahkâm ve nişan defterlerini kullanır; İspanyol arşivlerinden ise Simancas arşivinde çalışma imkânı bulur.

İspanya'nın İber Yarımadası dışında Latin Amerika ve Filipinlerde de sömürgeleri bulunduğu bir mekân sınırlamasına gitmek zorunda kalır Bal. Böylece sadece İber Yarımadası'na odaklanır ve buradaki limanlarla Osmanlı limanları arasındaki ilişkileri inceler. Zaman dilimi olarak 16.-18. yüzyıllar arasındaki periyodu seçmesinde ise resmin bütününe göre, resmin tamamının görülebilmesi

### TAM Yuvarlak Masa Toplantıları

#### TEZ/MAKALE SUNUMLARI

Osmanlı-İspanya İktisadi İlişkileri  
(XVI. – XVIII. Yüzyıllar) Faruk Bal • 14 Mayıs 2012

XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu'da  
Sayısal Okur-Yazarlık Kazım Baycar • 21 Haziran 2012

II. Abdülhamit Dönemi İktisadi Düşüncesi Deniz  
(1876-1909) Taner Kılınçoğlu  
12 Temmuz 2012

#### TARİH OKUMALARI

Osmanlı Öncesi Anadolu Kronikleri  
VI: *Zafernâme* Musa Şamil Yüksel •  
28 Mayıs 2012

Osmanlı Öncesi Anadolu Kronikleri VI:  
*Sikâri Tarihi* Fatih Bayram • 23 Haziran 2012

#### SOHBET

Yerel Tarihçilerle Buluşuyoruz :  
Bir Ömür Giresun Tarihi Ayhan Yüksel  
21 Mayıs 2012

II. Osman'ın Katli, Tuğu Tarihi  
ve Osmanlı Tarih yazımı Baki Tezcan  
16 Haziran 2012

The End of the Ottoman Rule  
in the Arab Diaries Salim Tamari  
14 Temmuz 2012

#### PANEL

Toplumsal Mekan Etiği ve İstanbul'da Güvenlikli Siteler 12 Mayıs 2012

Nuri Arslan Anma Programı: Bir Mirasın Tevarüsü 26 Mayıs 2012

Osmanlıca Neşriyatın Cumhuriyete İntikali



halinde doğru sorular sorulabilecektir. Bu bağlamda Bal, siyasi ve askeri bakımdan mücadele halinde olan bu iki devletin rekabeti ticari hayata ne şekilde yansımıştır? 1782 barış antlaşmasına kadarki periyotta iki devlet arasında bir ticari ilişkiden söz edilebilir mi? Var ise şayet, hangi tüccarlar ve hangi limanlar bu ticarette aktif rol oynamışlardır? Moriskoların sürgünü iki devlet arasındaki iktisadi ilişkileri ne şekilde etkilemiştir? İki taraf arasındaki barış hangi koşullar altında gerçekleştirilmiştir? Barış sonucunda gerçekleşenler iki tarafı da tatmin etmiş midir? gibi soruların izini sürüyor.

Üç bölümden oluşan tezin ilk iki bölümünde Osmanlı ve İspanyol devletleri mukayese ediliyor. İdarî olarak bakıldığında İspanya'da adem-i merkezîyetçi bir yapının mevcudiyeti görülürken, Osmanlılarda merkezîyetçi bir yapı söz konusudur. Ekonomik olarak ise İspanya'da büyük bir Endülüs geleneği olarak ise mevcut bulunan lonca sisteminin İspanya'da da bir Endülüs geleneği olarak devam ettirildiği görülür. Bal, ayrıca Endülüs geleneğinin İspanya'daki etkisini vurgulamak için Valencia'daki su mahkemeleri örneğini verir. Bu mahkeme, Cuma günü toplanmakta ve eski hukuk çerçevesinde yargılama yapmaktadır. İki devlet arasındaki en büyük farklılık ise toprak azalıklarının aksine İspanya'da senyörlerin idaresindeki büyük arazi sistemi yaygındır. İspanyol arazi hukuku uyarınca, toprak büyük erkek evlada intikal etmekte ve bu sayede parçalanmamaktadır. Bu da tarıma bağlı sanayileşmenin başlangıcında kolaylaştırıcı bir etki yaratmıştır.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise iki ülke arasındaki ticaret ele alınıyor. Burada bir dönemlendirme yapılmaktadır: Reconquista'dan 1574'e kadar olan birinci dönem rekabet dönemi, 17. yüzyıl alternatif açılım ve durgunluk dönemi, 18. yüzyıl Birinci dönemde siyasi mücadele, ikinci dönemde ateşkes, üçüncü dönemde ise barış görüşmeleri hâkimdir. Bununla birlikte bu üç dönemde de ticari ilişkiler devam etmektedir.

Tez, ilk dönemde gözlerini Doğu'nun ipeği ve baharatına ve Sudan ve Habeşistan altın madenlerine diken İspanyolların, Akdeniz'de Osmanlılar ile bir mücadeleye girişmişlerse de başarısız oldukları ortaya koymaktadır. Osmanlılar bu mücadeleyi denizde hem donanma savaşlarıyla yürüten. korsanlar vasıtasıyla başarıyla yürüten. Bal'a göre, İspanyollar bu mücadeleden istedikleri neticeyi alamayacaklarını anlayınca bütün konsantrasyonlarını Atlantik'e yönlendirdiler. Akdeniz'de donanma bulundurmamak yerine bir casusluk ağı kullanmayı tercih ederler. Buna mukabil, Osmanlılar da Moriskolar vasıtasıyla beşinci kol faaliyetlerini yürütürler. İkinci dönemde, önceleri birer, ardından da üçer yıllık ateşkeslerle İspanya-Osmanlı mücadelesinin yoğunluğu azalır. Bu dönemde en önemli mücadele korsanların yaşanan yaklaşık 300.000-900.000 arası insanı kapsayan Morisko sürgünü de hem Osmanlı Devleti'ni hem de İspanya'yı derinden etkileyen bir süreçtir. Toprağı işleyen ve zanaatkar olan bu kitlenin sürülmesi ile İberya'da bir kriz yaşanırken, Osmanlı Kuzey

Afrika'sında bir ekonomik hareketlilik meydana gelir.

Üçüncü dönemde ise İspanya, Osmanlı Devleti ile barış yapmanın yolunu arar. 1740'ta başlayan bu süreç 1782'de netice verir, bu tarihte imzalanan antlaşma ertesi sene yürürlüğe girer. İspanya bu antlaşma ile Osmanlı Devleti ile doğrudan ticaret yapma imkânına kavuşmanın ve ürettiği emtia için bir pazar yaratmanın hayalini kurarken, Osmanlılar da bu ahidnâme ile Cebelitarık boğazından geçerek Akdeniz'e giren Rusya'yı engellemek için yollarını arar. Diğer taraftan değerli maden biriktirme esasına dayanan İspanyol merkantilizmi, İspanya'da yaşanan hanedan değişikliği ile farklı bir hüviyete bürünür; İspanyollar daha fazla ihracat yaparak bir birikim elde etme arayışı içerisine girer. Buna rağmen Bal'a göre iki taraf arasındaki ticarete büyük bir sıçrama olmamış, birbirine benzer ekonomilere sahip bu iki devlet arasındaki ticaret aşağı yukarı aynı seyrinde devam etmiştir.

## XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu'da Sayısal Okur-Yazarlık Kazım Baycar

21 Haziran 2012

Değerlendirme: Esra Evsen

Şu an Oxford Üniversitesi, Linacre College'de çalışmalarını sürdüren doktora öğrencisi Kazım Baycar'ın "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu'da Sayısal Okur-Yazarlık" başlıklı makalesi, tarih sahasındaki araştırmalarda kullanılmaya başlanılan yeni bir yöntemin,

bir ülkede üretimi etkileyen en temel unsur olarak "sermaye ve işgücü" nün yerine "beşeri sermaye"yi dikkate alan konseptin izini sürüyor. *Sayısal okuryazarlık* da tarihte insanın kalitesini hesaplamaya odaklanan bu yöntemin yakın zamanda en çok kullanılmaya başlanan göstergelerinden biri. Burada eline aldığı metni okuma, anlama ve yazma yetisi demek olan *literate okuryazarlık* ile rakamları kavrayabilme ve "kullanabilme yetisi" anlamına gelen, hesaplanan *sayısal okuryazarlık* arasındaki fark önemlidir. Bu "kullanabilme yetisi" özellikle günlük yaşamda kendini gösterir ve bu konuda insanlar arasındaki farkı vardır. Tarihte yaşayan insanların sayısal okuryazarlıklarının tespitinde ise yaş atlatma olarak ifade edilen bir metod kullanılır. Bu yöntemde, bir araştırma için yuvarlak rakamlar veriyor, küsurlu rakam okuryazarlık oranının az oluşunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Nitekim BM, Afrika Kalkındırma Çalışmaları esnasında bu metodu kullanarak Afrika ülkelerinin her birinde bulunan okuryazar oranını tespit etmiştir.

Baycar makalesinin temel amacını, 19. yüzyılda Osmanlı'da Hristiyan, Musevi ve Müslümanların okuryazarlık oranının, bu oranın dünyadaki yerinin ve bu düzeye etki eden faktörlerin tespit edilmesi olarak

Türkiye  
Araştırmaları  
Merkezi  
**TAM**



açıklıyor. Kullanılan temel kaynaklar 1830'larda II. Mahmut döneminde oluşturulan nüfus tahrirleridir. Bu tahrirlerde insanların yaşları, boyları, fiziksel özellikleri, meslekleri, nereden nereye hareket ettikleri gibi bilgiler yer almaktadır; ancak kadın nüfusa yer verilmemektedir, tahrirler Yeniçeriliğin kaldırılması ve vergi meselesi gibi temel amaçlarla yapıldığından dolayı. Kayıtlara göre Müslümanlar ile Museviler arasındaki Hristiyanlar ise ciddi oranda öndedir. Osmanlı'nın o dönemde İngiltere, Fransa ve Mısır örnekleri ile karşılaşılabilirdi. İngiltere'de sanayileşmenin yeni başladığı dönemde bile ülkenin önemli bir bölümünde okuryazarlığın sağlandığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık Mısır'daki oranın Osmanlı'nın gerisinde olduğu görülmektedir. Bu, Mısır örneğine ilişkin değerlendirmelerin yabancı kaynaklara dayanarak yapılmasından kaynaklanabilir, konunun Osmanlı kaynakları incelenerek yeniden değerlendirilmesi daha sağlıklı sonuçların elde edilmesini sağlayacaktır Baycar'a göre.

Bir diğer husus da sayısal okuryazarlık düzeyini nelerin etkilediğidir. Bunu tespit edebilmek için Baycar, Nüksar nüfus tahrir defterleri ve temettuat defterleri verilerine dayanarak nüfusu 100'ü aşan karye ve mahalleleri inceliyor. İnsanlar arası sosyal ilişkilerin düzey ve aile bireylerinin sayısal farklılıklarının, yaş ortalaması, gelir düzeyi ve yerleşim yerlerindeki farklılıkların sayısal okuryazarlık oranını ne düzeyde etkilediğinin izini sürüyor. Bunu hesaplayabilmek için iktisat tarihçilerinin

regresyon olarak adlandırdığı bir modele başvurur ve bir yerleşim yeri ile ilgili insanların ödediği vergiler, oturdukları emlakların değerleri, nüfusun büyüklüğü gibi değişkenlere dayanarak okuryazarlık oranını açıklamaya çalışır. İstatistiksel anlamlılık ve tarihsel anlamlılık çerçevesinde veriler değerlendirilir. Bir değışkenden istatistiksel anlamlıysa bu, analize dâhil edilecek anlamlı bir değer olarak kabul edilmez. Sonuç itibarıyla, yerleşim yerinin nüfusu, türü (karye ya da mahalle oluşu), insanların zenginliği gibi hususlardan ziyade aile genişliği, insanların yaş ortalaması, ödedikleri vergiler ve okuryazarlık oranını etkilemektedir. Buna göre çok çocuklu insanların oturduğu mahallelerde okuryazarlık düzeyinin az olduğu, insanların yaşları arttıkça okuryazarlık düzeylerinin düştüğü, gelirlerin artmasının düzeyi arttırdığı, ödenen vergilerin hacmi genişledikçe o bölgenin okuryazarlığının azaldığı görülmüştür.

Baycar'ın üzerinde durduğu bir başka husus, farklı bölgeler için farklı sonuçlara ulaşılabilirdir. Nitekim, Maristella Botticini, Yahudilerin tarih boyunca neden kırsalda yaşayarak zanaata yönelik işlerde çalıştığını, Ferisi gelenekindeki her babanın çocuğuna okumayazma öğretme zorunluluğuyla açıklarken Baycar çalışmasında, Musevilerin dini kıyımlardan dolayı veya kültürlerini korumak için daha çok taşrada yaşadığı, okuryazarlık düzeylerinin Müslümanlarla benzer,

Hristiyanlardan düşük olduğu tespitini yapar. Netice itibariyle, Botticini'nin tespitlerinin Ferisiler için böyleyken Osmanlı'daki durumun farklılığının altını çizer. Baycar burada Cumhuriyetin ilk dönemlerinde okuma-yazma oranının hızla arttığı şeklindeki söylemin güvenilirliği sorgulayarak, bu noktada bu araştırmannı okuyazarlık oranını karşılaştıran bir çalışmann yapılmasının önemine dikkat çekiyor.

## II. Abdülhamit Dönemi İktisadi Düşüncesi (1876-1909)

### Deniz Taner Kılınçoğlu

12 Temmuz 2012

Değerlendirme: Serdar Serdaroğlu

Deniz Taner Kılınçoğlu, Princeton Üniversitesi'nde 2012 yılının Mayıs ayında tamamladığı "The Political Economy Of Ottoman Modernity: Ottoman Economic Thought During The Reign Of Abdülhamid II (1876-1909)" başlıklı doktora tezi çerçevesinde II. Abdülhamid dönemi iktisadi düşüncesini değerlendirdi.

Mevcut iktisadi düşünce çalışmalarında takip edilen yöntemle dikkat çekerek sözlerine başlayan Kılınçoğlu, bugüne kadar Osmanlı iktisadi düşüncesine dair yapılmış çalışmaların daha çok birer literatür değerlendirmesi veya analitik kataloglama şeklinde kurgulandığı görüştünde. Şerif Mardin'in çalışmaları ile Ahmet Güner

Sayar'ın Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması isimli eseri bu tür özelliklere sahip.

Kılınçoğlu ise tezinde, isimleri zikredilen bu çalışmaların aksine ve bu çalışmalardan farklı olarak Abdülhamid döneminde cereyan eden modernleşme sürecinin ne tür iktisadi kaygılar içerdiğinin anlaşılabilmesine odaklanıyor. Burada Kılınçoğlu'nun ifadesiyle "Hamidyen modernleşme" dönemi toplumun hangi iktisadi üzerinden belirlendiği ve modernleşen toplumun geçirdiği dönüşümün iktisat olarak karşımıza çıkmaktadır. Tezin

üzzerinden nasıl okunduğu önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazım aşamasından önce çok Osmanlı sorduğu ilk sorunun o dönemde varolan entelektüellerinin iktisadi düşünce etrafında şekillenmesi etkilendikleri Osmanlı gücünün tekrar hangi saikler üzerinden geri kazanılacağı anlayışı ile doğrudan bir ilişki bulunmaktadı. Bunun yanında çalışmann gelişmesine yön veren diğer nokta ise Osmanlı entelektüellerinin kavramaya çalıştıkları iktisadi düşünceleri Osmanlı toplumuna nasıl anlattıkları ve toplum nezdinde bu durumun nasıl anlaşıldığıdır.

Yukarıda zikredilen bu sorular çerçevesinde şekillenen çalışmann ilk bölümü daha çok II. Abdülhamid öncesi dönemde yaşanan iktisadi tartışmaların seyri ve iktisadi

Türkiye  
Araştırmaları  
Merkezi  
**TAM**





koşullar ile ilgilidir. Bu bölümde ikincil literatüre göre bir gözlem yapmaya çalışan Kılınçoğlu'nun esas amacı, dönemin Osmanlı dünyasının ne tür iktisat konulu kitap çevirilerine sahip olduğunu ve hangi çalışmanın ikinci bölümünde ise Hamidyen dönemde nasıl bir toplum tasavvur edildiği sorusunun etkilediği iktisadi düşünce yapılarının ne olduğu ve hedeflenen modernleşmenin hangi iktisadi boyutlar temel kaygı alanları olarak gösterilebilir.

Kılınçoğlu'nun tezinin üçüncü bölümünde “kalkınma-kapitalizm-milliyetçilik” meselelerini değerlendirirken, çalışmanın son bölümünde genel mânâda Osmanlı edebiyatı üzerinden, özelde ise Ahmet Mithat temelli bir değerlendirme yapmaya çalıştığı söylenbilir. Diğer bir ifadeyle, meseleyi Osmanlı iktisadi düşüncesi içerisinde var olan “sanayi mi, tarım mı?” tartışmaları çerçevesinde gelişen literatürün ve aktörlerin önemini vurgulayarak ele alan Kılınçoğlu, bu doğrultuda Mekteb-i Mülkiye hocalarından liberal görüşü savunan Sakızlı Ohannes Paşa ile Mikail Portakal; korumacı yaklaşımı savunan Mehmet Şerif, Ahmet Mithat Efendi; daha geç dönem için Menâpirzâde Nuri Bey, Münif Paşa, Süleyman Sudi, Akyiğitzâde Musa Bey, Cavit Bey ve Ahmet Muhtar'ı mercek altına alıyor.

Bu bağlamda öncelikle Sakızlı Ohannes'in yazdığı *Mebadi-i İlm-i Servet-i Milet* isimli kitabın üzerinde duran Kılınçoğlu'nun ifadesiyle bu kitabın en dikkat çekici yanı iktisat perspektifi ile yazılmış bir toplum tanımı içermesidir. Ahmet Mithat'ın temel meselesi ise daha çok korumacı bir yaklaşımı

savunmaktır. Bununla birlikte Ahmet Mithat'ın kendisi tarafından daha önemli görülmesinin sebebi iktisat üzerine diğer yazarlara oranla fazla telif eser vermesi ve *Ekonomi Politik* isimli kitabın çevirisini yapmasıdır. Ahmet Mithat'ın tarihselci yaklaşımı yanında Nuri Bey'in *adâlet, hak, hukuk* gibi kavramları kullanması, Münif Paşa'nın yeni bilgileri geleneksel kalıplar içerisinde (ayet ve hadisler ile süslenen bir üslupla) sunması, Süleyman Sudi'nin İslâmî iktisadın erken örneklerine referans vermesi ve iktisat ilmi için fikh kurallarının bilinmesi gerektiğini savunması bu noktada kayda değer diğer hususlardır. Daha geç dönemde ise Cavit Bey'in liberal görüşlerinden hareketle serbest piyasayı savunduğunu, Akyiğitzâde Musa Bey'in korumacılık yanlısı görüşleri ile korumacılığın Osmanlı dünyasına daha uygun olduğu fikrini benimsediğini görüyoruz. Bahsedilen eserlerin sonuncusu olan Ahmet Muhtar tarafından 1906 tarihinde yayınlanan *Ameli İktisat Dersleri* isimli çeviri kitap Osmanlı toplumu için iktisadi bilginin popülerleştirme çabalarının en güzel örneğidir.

II. Abdülhamid dönemi iktisadi düşüncesine dair dönemin Osmanlı entelektüellerinin temel kaygıları Osmanlı toplum düzeninin yaşadığı iktisadi şartların nasıl iyileştirileceği ve bu sorunların pratik çözümlerinin ne olacağıdır. Kılınçoğlu bu görüşünden hareketle, yapılan çalışmaların daha çok pratik kaygılar içerdiği, popüler olanla daha fazla ilgilenen bir anlayışı benimsediğini ileri sürmektedir. Ayrıca entelektüel faaliyetin bu dönem için

soyut olmak yerine sorunların çözümü noktasında ayakları yere basan bir niteliği gerektirdiği anlayışı iktisadi düşünce için daha fazla kabul edilebilir ve nitelik bu dönemde bu, bu şekilde yapılmıştır. Bu doğrultuda son olarak söylenebilir ki; farklı iktisadi fikirler üzerinden dönemin şartları içerisinde nasıl bir toplum tasavvuru geliştirildiği ve bu görüşlerin modernleşme meselesi ile olan ilişkisinin önemli bir düşünceye olan etkisi halihazırda durmaktadır.

**TAM Tarih Okumaları**  
**Osmanlı Öncesi**  
**Anadolu Kronikleri V**  
**Bezm u Rezm**  
**Kadir Turgut**

30 Nisan 2012  
Değerlendirme: Emine Kaval

*Bezm u Rezm*, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısı açısından sunan bir eser olma özelliği önemli bilgiler sunan bir eser olma özelliği taşıyor. Farsça kaleme alınan eser Kadı Burhaneddin'in emir ve talebiyle yazılmış ve ona sunulmuştur. *Bezm u Rezm*'in müellifi olan Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî hakkında eserin kendi bahisleri dışında bilgi bulunmamaktadır. 800 yılının Recep ayında kaleme alındığı eserin içinde kayıtlıdır. *Bezm u Rezm*'e dair hazırladığı bibliyografyayı tanıtarak sunumuna başlayan Kadir Turgut'tan edindiğimiz bilgiye göre, eserin yazma nüshaları Ayasofya kütüphanesinde ve Topkapı

Saray'ındadır. Ayrıca eserin 3 tane de çevirisini tespit eden Turgut, *Bezm u Rezm*'den modern kaynakların dışında değişik vesilelerle bahseden kitaplara da yer veriyor bibliyografyasında.

İçerik olarak eser, Kadı Burhaneddin'in soyundan başlıyor ve olaylar kitabın yazıldığı tarihe kadar getiriliyor. Müellif bu suretle Kadı Burhaneddin'in hayatı, devleti, saltanatı ve siyasi faaliyetleri üzerine yoğunlaşıyor. Turgut, kitabın isminin Kadı Burhaneddin'in kişisel özelliklerinden hareketle konulduğuna dikkat çekiyor, şöyle ki: *Bezm* kelimesi "eğlence meclisleri" anlamına gelir, zira Kadı Burhaneddin de bol bol böyle meclisler düzenlemektedir.

*Rezm* ise "savaş, meydan muharebesi" anlamındadır; Kadı Burhaneddin savaş ve kan dökmesiyle bilinmektedir. Burada müellif, Kadı Burhaneddin'in sadece kan dökücü yönünün olmadığını göstermek amacıyla kitabın ismini *Bezm u Rezm* koymuştur. İkinci bir husus, müellifin Kadı Burhaneddin'in kendisine eser yazmayı teklif etmesiyle bilgileri derlemeye başlamasıdır. Bu anlamda eserdeki bilgiler, biri müellifin Sivas'ta bulunması, yani Kadı Burhaneddin'in yanında bulunmaması, hasebiyle toplayarak edindiği, diğeri ise müellifin bizzat şahit olduğu bilgiler ve olaylar olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Eserin çizdiği Kadı Burhaneddin portresine bakıldığında, Kadı Burhaneddin'in son derece

Türkiye  
Araştırmaları  
Merkezi  
**TAM**



huzursuz, sürekli birileriyle komplo halinde bir adam olduğu kanaati uyanır. Tarihi olaylara karşı ilginç bir sadakate sahip olan müellifin Kadı Burhaneddin'in yenilgilerine de yer verdiğini ve başarısızlıklarını yorumladığını görüyoruz. Bu nedenle eserin doğrulanıyor. Burada önemli kaynaklarla da doğrulanıyor. Burada önemli bir diğer husus *Bezm u Rezm*'in Kadı Burhaneddin ile ilgili yeni sayılabilecek pek bir şey söylememekle birlikte başka hususlarla alakalı verdiği bilgiler dolayısıyla önemli sayılabileceğidir: (1) Eser sadece Kadı Burhaneddin devletinin etrafındaki Kadı Burhaneddin de bilgi vermektedir. (2) devletlere ilişkin isimleri günümüzde Eserde geçen şehir isimleri günümüzde özellikle memleket ve şehir döneminde sosyal olayları hakkında da malumat bulunmaktadı. (3) Eserde dönem içindeki bölgedeki şehirlerin nüfusuna, şehirlere, kullanılan lakaplar bağlamında dönemin sosyal hayatı ile alakalı bilgi edinmek mümkün. (4) Merkezde Osmanlı'nın olmaması, hatta Karamanoğullarından daha önemsiz bir beylik konumunda bulunması da esere ayrı bir hususiyet vermektedir. (5) *Bezm u Rezm* dönemin ilmi hayatına dair de bilgi edinilebilecek bir kaynaktır.

Medrese okuyan ve ilmiye kökenli bir aileden gelen Kadı Burhaneddin'in çevresini de ilmiye sınıfından oluşturuyordu. Dolayısıyla, burada müellif Kadı Burhaneddin'in yaptırdığı medreselere ve imaretlere de –her zaman yakıp yıkan birisi olmadığını göstermek için– yer veriyor. Kadı Burhaneddin'in *Bezm u Rezm*'de bazı noktalarda, özellikle mağlubiyetlerinde müellif tarafından dolayı da olsa eleştirilmesi, eserin resmi bir tarih

olma niteliği bakımından bir tezat gibi görünse de, bu eleştiriler doğrudan Kadı Burhaneddin'i hedef almamaktadır. Bazı olumsuz gelişmelerden doğrudan doğruya Kadı Burhaneddin'i sorumlu tutan kimi beyitler istisna edilirse başarısızlıklar çoğunlukla ya Kadı Burhaneddin'in "seferde başarılı olamamasının sebepleri" şeklinde ele alınmış ya da "kış şartlarına" bağlanmıştır.

## Osmanlı Öncesi Anadolu Kronikleri VI Zafernâme Musa Şamil Yüksel

28 Mayıs 2012

Değerlendirme: Mustafa Sadi Öztürk

Ege Üniversitesi Genel Türk Tarihi Bölümünden Musa Şamil Yüksel ile Timur İmparatorluğu kurucusu Emir Timur'un fütuhatına dair hususi bir tarih olan Nizameddin Şâmi'nin *Zafernâme* adlı eseri tartışıldı.

Tam adı Mevlânâ Nizameddin Ali Vaiz-i Şâmi olan müellif hakkında ayrıntılı malumat olmadığını söyleyen konuşmacıya göre, hem mevlânâ ismini hem de vaiz lakabını taşıması dolayısıyla yazarın dinî eğitim aldığı ve vaizlik yaptığı hakkında fikir yürütülebilir. Cezayirli bazı sultanlara hizmet eden müellif, Ağustos 1393'te Timur Bağdad'a girdiğinde onunla tanışmıştır. Bu görüşmeden bir müddet sonra, Timur'un Haleb'i kuşattığı esnada şehirde bulunan, Timur'un casusu sınıp tutuklanan ve daha sonra



kurtarıcı Timur'un huzuruna çıkarılan Şâmî, onun yanında seferlere çıkmıştır. Bu seferler esnasındaki şahitlikleri, *Zafernâme*'nin kaynaklarından bir kısmını meydana getirmiştir. Diğer doğulu hükümdarlar gibi başarılarının kaleme alınmasını ve şahsının ebedileştirilmesini isteyen Timur'un yanında taşıdığı "bitikçiler" onun seferlerini günlük şeklinde tutmakta ve ülkesinde meydana gelen olayları yazmaktadır. Bu günlükler, Şâmî'nin eserinin ikinci kaynak grubunu oluşturur.

1401-1402 yıllarında Timur'un isteğiyle yazımına başlanan eser, Yüksel'in ifadesiyle, hal tercümesi/biyografi şeklinde kapsayan esere 1346-1404 yılındaki olayları kapsayan ismini, bizzat Timur vermiştir. Buyan Kuli isimli Çağatay hükümdarının tahta çıkış tarihiyle başlayan eser 1404 yılı olaylarıyla bitmektedir. Kendisinden sonra yazılan eserlere kaynaklık eden ve nesri süslemek adına içinde şiirler barındıran eserin iki nüshası vardır. Bu nüshalardan biri Timur'un dönemin tarih yazıcılığına uygun olarak Hz. Ali'nin soyundan gelenlere, aşere-i mübeşşereye salat ü selam getirmektedir. Yüksel, bu noktada sultanın ön plana çıktığı, halifenin ona göre geri planda tutulduğu, halifenin da uygulandığına dikkat Şâmî tarafından da uygulandığına dikkat çekiyor. Şâmî, hamisinin, yani Timur'un iktidarını meşru kılmaya çalışır. Müellif saltanatın Timur'a doğrudan Allah tarafından verildiği görüşündedir ve bunu ayetlerle destekler. Yüksel'e göre kitabın en önemli özelliğini, müellifin bu çabası oluşturmaktadır.

Yine burada Timur tarihi açısından en önemli kaynaklardan birini oluşturan kitabın kaynak değerini artıran unsur, hem Timur tarafından yazdırılmış olması hem de yararlanması için birçok kaynağın Şâmî'ye sunulmasıdır. Ayrıca eser, Maveraünnehir tarihi, Çağatay tarihi ve Anadolu tarihi için de zengin bir içeriğe sahiptir. Bu özelliklerinin yanında, Yüksel'e göre göz ardı edilmemesi gereken bir nokta vardır: Şâmî resmi bir saray tarihçisidir. Resmi tarihlerde hamilere gereken ifadeler sıkça bulunur. Yazar bu eserde, benzer bir eğilimle Timur'u övmek dolaylı eseri değerlendirirken, dönemin olaylarını anlatan diğer kroniklerle karşılaştırmalı bir usul benimsemek gerekmektedir.

## Osmanlı Öncesi Anadolu Kronikleri VII Şikârî Tarihi Fatih Bayram

23 Haziran 2012

Değerlendirme: Betül Sezgin

*Karamanname* nam-ı diğer *Şikârî Tarihi* Karamanoğulları tarihine ışık tutan nadir bir eser. Anadolu Kronikleri serisi çerçevesinde Fatih Bayram başkanlığında tartışılan bu eser hakkında Bayram, öncelikle kitabın müellifine dikkat çekiyor. Bayram'ın dile getirdiği üzere, 16. yüzyıl müelliflerinden kabul edilen müellif, eserin girişinde kendisinden Şikârî adıyla bahseder.

Türkiye  
Araştırmaları  
Merkezi  
**TAM**





Şikârî aslında bir mahlasıdır. Dolayısıyla, Şikârî'nin kim olduğu muğlaktır. Zira, Âşık Çelebi bu asrda Şikârî mahlasını kullanan üç kişiden bahseder. Birincisi kadılık yapan Şikârî'dir. Diğer Kanuni'nin oğlu Şehzade Mustafa'ya yakınlığıyla bilinen Hazinedarzâde Mustafa Çelebi'dir. Bir de Diyarbakırlı Mal Defterdarının oğlu olan Ahmet Şikârî vardır. Mevcut literatürde eserin hem mütercimi hem de kesinliği bilinmemekte birlikte, 15. ve 16. asırla ilgili kısımları ilave eden kişi olarak Ahmet Şikârî kabul edilmektedir.

*Karamannâme*'nin yazılma sebebine gelince, Gazneli Sultan Mahmut namına Firdevsî'nin *Şeyhnâmesi* ve Selçuklu Sultan III. Alaaddin Keykubat için Dehhamî'nin *Selçuknâmesi*'nden esinlenen Karamanoğlu Alaaddin Bey Karamanlılar için de bir *şeyhnâme* yazılmasını ister ve bu görev Yarcani adında bir şaire verilir. Yarcani'nin *Karamannâme*'sini, 16. asrın sonlarında yazılan bu *şeyhnâme*yi, Şikârî 16. asrda Osmanlıcaya çevirir. Burada bilinmeyen bir başka husus 15. ve 16. yüzyıl olaylarının kimin tarafından yazıldığıdır. Başka bir ifadeyle, Sasaniler'le başlayan eserin son paragrafı Karamanoğlu Pir Bayram'ın Şah İsmail'in ordusuna katılmasıyla son bulur. Şah İsmail'in dönemindeki olayları da içeren bu kısım kimin yazdığı konusu müphemdir. Bu kısım, bizzat Şikârî tarafından yazılmış olsa Yarcani'den sonra bir Karaman müellifi tarafından yazıldı da Şikârî onu Osmanlıcaya mı tercüme etti? Şikârî'nin kim olduğu tam olarak bilinmediği gibi bu da bilinmemektedir.

Şikârî'nin tarihi menkıbevi bir eserdir. Kahraman hikayeleri çokça anlatılır.

Kronoloji kullanılmaz. Eserin hemen hemen yarıya yakını Karamanoğlu Alaaddin Ali Bey'le (1361-1398) ilgilidir. Eserin ilginç yönlerinden biri de eserde hiçbir tarihin yer almamasıdır. Eserin yazılış tarihi bilinmediği gibi yazar, yer ve tarih konusunda da ciddi eksiklikler yapmıştır. Şöyle ki; I. Murad'ın Kosova'da şehit oluşunu anlatırken Edirne ile İstanbul arasında bir yerde şehit olduğunu söyler. Kosova ifadesini kullan(a)maz. Eserde tarih de verilmez ancak, bazı olaylara atıf yapıldığını görüyoruz; Osmanlıların Karamanlıların topraklarına girmelerinin, Fatih'in İstanbul'u fethinden yedi yıl sonra gerçekleştiğinin söylenmesi gibi.

Osmanlılara muhalif eserlerden biri olan *Şikârî Tarihi*'nin birçok nüshası mevcut: Yusuf Ağa, Milli Kütüphane, İzzet Koyunoglu Kütüphanesi, Belediye Kütüphanesi ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshaları var. Ali Emiri nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Mesut Koman, Berlin nüshasından da bahsetmektedir.

Eserin içeriğine bakıldığında, eser boyunca Osmanlıların kötülediği dikkat çekmektedir. Esere göre, Osmanlılar ile Karamanoğulları arasındaki mücadele Selçuklu varisinin kim olduğu üzerinedir. *Şikârî Tarihi* Karamanoğullarını Selçuklular'ın varisi şeklinde göstermeye çalışır ve bunun göstergesi olarak da Alaaddin Mehmed Bey'in, Selçuklu Hanedanı soyundan gelen bir kız ile evlendiğini anlatır. Selçuklu varisliğini farklı olgularla da kanıtlamaya çalışan eser, burada Hz. Mevlânâ faktörünü kullanır. Eserde tarihî aktör olarak Karaman beylerinden ziyade Mevlânâ öne çıkarılmaktadır. Karaman beyleri ne zaman başları sıkışsa Hz Mevlânâ'nın türbesine giderler ve ondan dua isterler. Hz. Mevlânâ onlara rüyalarında

TAM Sohbet

## Yerel Tarihçilerle Buluşuyoruz IX Bir Ömür Giresun Tarihi Ayhan Yüksel



21 Mayıs 2012

Değerlendirme: Serriye Akan

1951 Giresun/Tirebolu doğumlu. Giresun üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan tarihçi Ayhan Yüksel, tarih bilinci kazanmasında önyak olan iki isim; Faruk Sümer ve Feridun Emecen'den bahsederek sözlerine başladı. Yüksel'i mahalli tarih çalışmaya iten müşevvik ise türküler, mahalli sözler/maniler gibi folklorik unsurlara duyduğu derin ilgi. Bu ilgi ve sevginin tohumları daha çocukluk yıllarında atılır: Fındık Osman'dan 'Trabzon Kâhya' türküsü/havası, 1967'de Faruk Sümer'in *Oğuzlar* kitabından haberdar olması, şehirlilerin, kendi etnisitesi olan Çepniliği kötülemeden ötürü Çepnilik hakkında duyduğu merak bu ilginin temelini oluşturur. İlkokuldayken üç kez Çepnilerin bayramı olan Otçu Göçü'ne katılan Yüksel daha lise yıllarında ne çalışacağına karar verir. O yıllarda eski yazı öğrenmesi gerektiğini de idrak eden tarihçi 60'lı yılların sonunda İstanbul'a geldiğinde Millî Türk Talebe Birliği'nde Ömer Akbulut ile sahnâme okumaya başlar. Mahalli tarih ve tarihçiliğe ilişkin

yardımcı olur ya da rüyalarını türbedeki Şeyhe tabir ettirirler. Türbe bir nevi diğer bir tarihî aktör olarak karşımıza çıkıyor. Bu gelenek Osmanlılarda da devam eder. Örneğin, II. Selim, kardeşi ile savaşmadan önce Hz. Mevlânâ türbesine gidip, dua eder. Eserde gaza inancı da baskın. Karamanlıların gaza faaliyetleri, gaza malı ile Mevlânâ Türbesi üzerine yeşil bir kubbe yaptıklarını özellikle vurgulanmaktadır. Müslümanların vergisi karışmadığı için gaza malı kutsal kabul edilmiştir. Benzer motif Osmanlılarda da görülür. Ulu Cami'yi II. Murad'ın Niğbolu gazasının ganimeti ile yaptırdığı söylenir. Karamanlıların başarısızlıklarına nadiren de olsa yer veren eserin dikkat çekici bir başka yönü Cem Sultan ile ilgili kısımdır. Osmanlılar ile Karamanlılar arasında geçen husumetlerin anlatıldığı eserde Cem Sultan'dan övgüyle, âdil bir hükümdar olarak bahsedilir. Gedik Ahmet Paşa'nın yaptığı yıkıma son veren, adâleti yeniden tesis eden Osmanlı şehzadesidir Cem Sultan.

Netice-i kelim, muhalif bir eser olması açısından Şikârî'nin *Karamannâme*'si çok önemli bir eserdir. Karamanoğulları tarihine dair elimizdeki tek kaynaktır. Beylikler tarihine ilişkin buna benzer başka bir eser mevcut değildir. Bu yüzden başka bir eser olmamasına, yer ve yüzden eser, kronolojik bazı karışıklıklara rağmen birçok problemi aşmamız için derli toplu kaynağın ne türlü hüviyetindedir. Selçuklu mirasının ne türlü söylemlere yol açtığını, gaza söyleminin boyutlarını görmek açısından Anadolu beyliklerindeki etkisini yansıtmaması, özellikle türbe ziyaretlerinin, rüya motifinin önemini göstermesi bakımından *Şikârî Tarihi* yadsınmaz bir eserdir.

Türkiye  
Araştırmaları  
Merkezi  
TAM

Yüksel, tarih çalışmalarında öncelikle usta-çırak ilişkisinin önemine inanmaktadır. Burada mühim bir başka husus arşiv belgelerinden yararlanmaksızın mahallî tarihin yapılamayacağıdır. Ona göre, yapılan çalışmaların akademik seviyeye ulaşması için mevcut bilgilerle desteklenmesi derecede Osmanlıca bilgisiyyle desteklenmesi gerekir. Öte taraftan, mahallî araştırmacı memleketini çok iyi tanımalıdır. En başta da, aileler, lakaplar, mahallî araştırmacı deyimleri bilmelidir. Ayrıca araştırmacı yerin mutlaka görülmesi, bölge insanıyla, özellikle de ihtiyarlarla konuşulması, sözlü tarih çalışmalarının yapılması gerekir.

Tarihçinin kitap, makale ve bildiri düzeyinde Giresun ve Tirebolu ile ilgili pek çok çalışması mevcuttur: *Giresun Tarihi Yazıları* (2002), *Tirebolu: Bir Sahil Kasabasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1788-1858* (2003), *Sicill-i Ahval Defterlerine Göre (1879-1909) Osmanlı Döneminde Tirebolulu Memurlar* (2004), *Sicill-i Ahval Defterlerine Göre (1879-1909) Osmanlı Döneminde Tirebolulu Memurlar* (2005), *Tirebolu'dan Göreli Memurlar* (2005), *Tirebolu ve Değerlerimiz* (2005), *Tirebolu ve Kayıtları 1861-1906* (2008). Tirebolu ve Giresun tarihiyle ilgili üç eseri daha yayıma hazır durumda olan Yüksel'in tezgahında ise birer aile ve kasaba tarihi, ayrıca bir ekiple beraber hazırladığı müessese tarihi yer almaktadır.

Gerek Faruk Sümer'in ve gerek kendisinin Giresun üzerine yaptıkları araştırmalar zamanla bölgede bir tarih bilincinin oluşmasına katkıda bulunur. Yüksel burada, aile tarihine karşı gittikçe artan ilgiye de dikkat çekiyor. Ayrıca bugün, bölge halkının tarih bilincine çevre bilinci

de eklenmiş durumda tarihçiye göre. Bu sayede Tirebolu, çevrede sahilini koruyan ender sahil kazalarından biri olma hüviyetini kazanmıştır. Eski adı Tripolis yani "üç kent" olan Tirebolu'nun tarihine dair bir de ilginç az Giresun'unki kadar eskiye dayanan Tirebolulular kavgaya çok düşkünlüdür. Fransız seyyah Vital Cuinet 1735'te Rize'ye kavgaya giden Tirebolu ayâmnın bahseder mesela. Buna bağlı olarak bir başka ilginç bilgi de dövüşmeyen ailelerin pek belge bırakmadığıdır, bu nedenle bu ailelerin çalışılması daha güçtür.

Yayın çalışmalarının yanı sıra 1996'da Giresun'da Giresun Tarihi Sempozyumu düzenlenir. Bunun bölgeyle ilgili çalışmalara önemli bir katkı niteliği taşıdığı ileri süren Yüksel, mahallî tarih araştırmacılarının yaşadığı güçlüklerden hareketle taşra idarecilerinin tarih bilincinin noksanlığından yakınır ve daha kültürlü idarecilerle çalışıldığı takdirde araştırmacıların yükünün hafıfleyeceğini savunur. Burada bir başka mesele geçmişte Giresun'la ilgili yayınlanan çeşitli çalışmaların akademik değil folklorik düzeyde olmalarıdır. Halk müziğiyle de ilgilenen, 14 türkü derleyen ve radyo programlarında Ramazanları, mahalleleri anlatan Yüksel'in şahsî kütüphanesinde 5000'den fazla eser bulunmaktadır. Bununla birlikte, araştırmacılar için bölgede yararlanabilecekleri şahsa ait başka kitaplıklar da mevcuttur.



## II. Osman'ın Katli, Tugî Tarihi ve Osmanlı Tarihyazını Baki Tezcan

16 Haziran 2012

Değerlendirme: Serdar Serdaroğlu

Tügî, Tarih'ine "hikaye" der; tarihi bir kurgudan ibaret gören postmodern tarih anlayışından yüzyıllar önce. Hüseyin Tügî'nin 17. yüzyılda halk ağzı ile kaleme aldığı *Vaka-i Sultan Osman Han* adlı tarih kitabı, Osmanlı tarihyazını üzerine konuşuldu TAM çerçevesinde II. Osman'ın katli, Tügî tarihi ve Sohbet programında. California Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Baki Tezcan ile gerçekleştirilen sohbette Tezcan, Genç Osman olarak bilinen II. Osman'ın bir Kapıkulu isyanı sonrası katledilmesinin genel mânâda bilinirliğinin fazla olmasına dikkat çekerek, yaşanan bu hadise üzerinde "geleneksel-egemen Osmanlı tarih yazıcılığı" ile "Modern Türk tarihçiliği" arasındaki yorum farkına işaret etmektedir. Tezcan'a göre Genç Osman'ın katli hadisesinde Kapıkullarının meşru istekleri karşısında tecrübesiz ve dolayısıyla dış etkilere açık olan genç padişahın yanlışları üzerinden bakan "hâkim" tarih yazımı görüşünün tam aksine, "Modern Türk tarih yazımı" anlayışı zafer güçlerin ilerici görüğe karşı kazandığı bir tabana zıt bu iki farklı görüşün tarihî gerçeklik içerisinde nereye yerleştirilebilecekleri sorusu bu anlamda Tezcan'ın sorguladığı ilk sorumlu alanı temsil etmektedir.

Türkçeye "Genç Osman Neden Tahtan İndirildi? Osmanlı Tarih Yazımında Bir Yolculuk" başlığı ile çevrilen makalesinde Tezcan, Kapıkulu isyanını meşru gibi gören görüşün nedenini 17. yüzyıl yazarlarının o dönemde sahip oldukları konum ile ilişkilendirmektedir. Bununla birlikte diğer görüş de 20. yüzyıl başlarından itibaren seçkinlerinin gereksinimleri sonucu üretilmiştir. Tezcan programda bu meseleyi Tügî ve *Tügî Tarihi* üzerinden aktardı. Buna göre, 1622 yılında Tügî tarafından kaleme alınan "hikaye" II. Osman'ın katli ile ilgili en önemli kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu telif eser bizzatıhi yazarı Tügî tarafından "hikaye" olarak isimlendirilmektedir. Tügî yazdığı esere ilk halinden sonra eklemeler yapmış ve bu eklemeler neticesinde kurgulamanın devam etmesinden ötürü eserini "hikaye" olarak adlandırmıştır.

Bu eklemelerin yanı sıra *Tügî Tarihi* nüshalarının farklı özelliklerinden hareketle bu farklı metinler üzerinden bir tarih yazımı yaklaşımı üzerinde durulabilir. Bu minvalde Genç Osman'ın hallinden birkaç ay sonra yazıldığı nüsha arasındaki farklılıklara sonra yazılan nüsha arasındaki farklılıklara bakıldığında tarih yazıcılığı özelinde sonuçları önemlidir. Örneğin, Tügî, Ağustos ayında yazdıkları ve izlediği siyasetten ötürü onu tasvip etmediğini belirtirken, ikinci metinde söz konusu katli durduramayan kulların da bu olay üzerinde payları ve kabahatleri olduğunu vurgulamaktadır. Nüshalar arasındaki bu farklılıklar Tezcan'a göre bir birincil kaynağın evrimini izleme şansı vermektedir. Sunumun en önemli noktası ve vurgulanmak istenen yegâne konu



# Arap Günlüklerinin Işığında Osmanlı Hakimiyetinin Sonu (The End of the Ottoman Rule in the Arab Diaries) Salim Tamari

olarak dillendirilen bu durum *Tûğî Tarihi*'nin önemini teşkil etmektedir. Bununla birlikte *Tûğî Tarihi*'nin birincil kaynağın evrimi gibi bir noktaya karşılık gelen özelliği tek özellik de değildir. Bunun yanında farklı *Tûğî Tarihi* nüshalarının varlığı 17. yüzyıl başlarında Yeniçerilerin kapsamlı bir siyasi siyasette gelişirmekte olduklarını düşündürmektedir. *Tûğî*'nin kaleme aldığı ilk nüsha ile son nüsha arasındaki 7 aylık süre içerisinde meydana gelen evrim ve değişimin yönü, Yeniçeri şairi ve ozan olan *Tûğî* figüründen propagandacı bir yönün içerisnde *Tûğî*'ye doğrudur. Bu yönün devam eden Tezcan, 1622'de bir padişahı tahttan indiren yeniçerilerin yaptıkları bu eylemin (bir anlamda yazdıkları tarihin) insanların zihin dünyalarına nasıl kazınacağı veya nasıl bir "şekli hal" ile bu meselenin insanların zihinlerinde oluşturulacağı belirlenmiştir.

*Tûğî* nüshalar arasında yöntemsel olarak da farklılaşmıştır. İlk nüshada daha çok bir yoldaş-yandaş üslubu ile Yeniçerilerin ya (k)ında yer alan *Tûğî*, son nüshada "kanun" a atıflar yapan ve daha incelikli meyanda nüshalardaki farklılaşmayı ve kurgudaki değişiklikleri anlayabilmek için önemli bir nokta olarak önümüzde durmaktadır. Tezcan'a göre farklı üç nüshanın özellikleri ve birbirlerinden hangi saikler üzerinden ayrıldıkları incelenmelidir. Zira nihai kertede, Osmanlı başlarında kendilerine bakımdan oldukça önemlidir.

14 Temmuz 2012

Değerlendirme: Talha Çiçek

Georgetown Üniversitesi Öğretim Üyesi Salim Tamari, TAM Sohbet programının konuğu idi. Kendisiyle yakında Klasik Yayınları tarafından Türkçesi yayınlanacak olan *Ammi'l-Cerad* kitabı çerçevesinde, Arap vilayetlerindeki son dönem Osmanlı idaresi ve bunun Araplar tarafından nasıl algılandığı hakkında konuşuldu. Kitap, İhsan Tercüman adlı Arap kökenli bir Osmanlı askerinin tuttuğu günlükler ve Salim Tamari'nin kitaba yazdığı hacimli ve ufuk açıcı giriş yazısından Osmanlı tarih ve Batı tarihi ile kıyaslandığında Osmanlı kaynaklarında bu tür anlatıların azlığına dikkate alındığında kitap hem Osmanlı topraklarında yaşayan ve savaş dolayısıyla askere alınmış bir Arap'ın dünyasını anlamak hem de bu dönemin sıkıntılarını anlamlandırmak açısından büyük önemi haizdir.

Konuşmasına kitaptan bağımsız olarak Osmanlı idaresinin Arap coğrafyasını nasıl gördüğü sorusuyla başlayan Tamari, bu bağlamda 1915 yılı başında VIII. Kolordü mensuplarına Filistin ve çevresini tanıtmak amacıyla hazırlanan *Filistin Risalesi* adlı bir risaleden yola

1 Kitabın İngilizce tercümesi için bkz. Salim Tamari, *Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*, Berkeley: University of California Press, 2011.



çıkarak bu soruyu anlamlandırmaya çalıştı.<sup>2</sup> Risalede, Suriye bölgesinde yaşayan toplulukları tanımlarken kullanılan “Suriyeli”, “Arap”, “Türkmen”, “Türk” gibi kategorilerden hareketle Tamari, imparatorluğun en son dönemi olan I. Dünya Savaşı döneminde dahi etnik temelli tanımlamaların belirsizliğine ve bu anlamda yaşanan kafa karışıklığına dikkat çekiyor.

Daha sonra İhsan Tercüman’ın günlüğüne değinen yazar, bu anlatıyı aynı döneme ait başka hatırat ve günlüklerle de karşılaştırarak tarihsel bağlamına oturtuyor. Öte taraftan Osmanlı sonrası dönemde yazılan hatıratların problemlerine işaret eden Tamari Arap milliyetçileri tarafından yazılan hatıratların oluşturduğu bağımsızlık isteyen Arap resminin, o dönemde yazılan hatıratlarda ortaya konanla uyuşmadığını altını çiziyor. Yazara göre, Cemal Paşa’nın Şam ve Beyrut’ta gerçekleştirdiği idamlar bu isyanına da için bir dönüm noktasıdır. Arap milliyetçiliği bağlamında Şerif Hüseyin’in hareketinden değinen konuşmacı, bu hareketin hem Cemal Paşa hem de Arap milliyetçileri tarafından kendi yaptıklarını meşrulaştırmak amacıyla kullanıldığı görüşünde. Zira, Cemal Paşa, Şerif Hüseyin’i örnek göstererek önde gelen Arapçuları astırması haklılaştırmış, Arap milliyetçileri de bu olayı Araplar arasında olgunlaşan milliyetçi ruhun bir yansıması olarak görmüşlerdir.

İhsan Tercüman’ın günlükleri bağlamında, I. Dünya Savaşı’nın Suriyeliler üzerinde oluşturduğu etkiye de değinen konuşmacı, günlüklerin hem toplumsal yaşam

hem de askerler açısından bu etkiyi yansıtmaları bakımından istisnai olduğunu vurgulamaktadır. Tamari’ye göre, çok sayıda Arapın askere alındığı bu dönemde, askerliğin “disipline edici” ve “usandırıcı” etkisi birçok duyguyu oluşturmuştu. Benzer şekilde, kıtlıkla gelen fakirlik toplumsal yaşamda da önemli değişimlere yol açmış, fahişelik, dilencilik gibi konuların yaygınlaşmasını da beraberinde getirmişti.

TAM Sohbet

## Bir Mirasın Tevarüsü: Osmanlıca Neşriyatın Cumhuriyete İntikali Nuri Arslan Anma Programı

26 Mayıs 2012  
Değerlendirme: Tuba Nur Saraçoğlu

1910 yılında İstanbul’da doğan Nuri Arslan, Tam mânâsıyla bir İstanbullu olarak tanınmaktadır. Büyük bir konakta devrin en meşhur ceza avukatının oğlu olarak dünyaya gelir, babası hukuk okumasını istediye de o bunu gerçekleştiremez. Galatasaray Lisesi’ni bitirdikten sonra başladığı hukuk fakültesini yarıda bırakarak kendisini Hint felsefesine verir. Yazma, ferman, vakfiye, levha ve işlemlerden oluşan muhteşem bir koleksiyon oluşturan Arslan, Osmanlıca neşriyatın Cumhuriyet’e intikalinde önemli figürlerden biridir. Bu yönüyle Arslan, bu intikalde rol almış mühim zevatı yad etmek ve onlarla ilgili bilgi ve hatıraları kayda geçirmek maksadıyla düzenlenen “Bir

<sup>2</sup> Salim Tamari’nin bu risaleyi tanıtan bir yazısı için bkz. Salim Tamari, “Shifting Ottoman Conception of Palestine: Filistin Risalesi and two Jamals”, Jerusalem Quarterly, sy. 47, s. 28-38.



Mirasın Tevarüsü: Osmanlıca Neşriyatın Cumhuriyete İntikali” toplantı dizisi çerçevesinde, Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen panelin manevi konuğu oldu. Beşir Ayvazoğlu, Mustafa Şahidi Örnekle ve Nevzat Kaya'nın konuşmacı olduğu programda 2000 yılında kaybettiğimiz Nuri Arlasez hatıralarla yad edildi.

İlk konuşmacı Beşir Ayvazoğlu'ndan Arlasez'in sahafçı yönünü öğreniyoruz. Sahafçılığa nasıl başladı? Nasıl bir koleksiyoner idi? Kimlerle tanıştı? gibi soruların ardına düşünüyoruz Ayvazoğlu ile. Onun ifadesiyle, Nuri Bey'in koleksiyon merakı bir gün işportada yerlere serilmiş yazmalar arasından bulduğu II. Bayezid devrine ait tek nüsha bir vakfiye ile başlar. Bu rastlantı Arlasez için bir dönüm noktası olur âdeta. Bundan böyle yaşadığı dönemde ulaşan mirası gelecek nesillere aktarma misyonuyla geçen bir ömre şahit oluruz. Osmanlı dünyası, kültürü ve yaşama zevki ile ilgilenen Arlasez, sahaflığı sırf kazanç temini için değil bilakis elindekileri ehline devretmek maksadıyla icra eden bir şahıstır artık. Bu değerli koleksiyon büyük ilgi uyandırmaktadır. Onun Hint felsefesi kitaplarını gören, 1962'de tanıştığı tarihçi Arnold Toynbee bu kitapların birçoğunu söyleyerek hayranlığını dile çok zor olduğunu söylerken hayranlığını dile getirir. Arlasez'in diğer bir merakı fotoğrafçılıktır. Ayvazoğlu'nun aktardığına göre yazma eser merakı dışında İstanbul ve Anadolu Nuri Bey'in hassaten İstanbul oldukça zengin fotoğraflarından oluşan bir arşivi de bulmanın bir fotoğraf arşivi de mevcuttur. Bu arşivi IRCICA'ya bağışlayan Arlasez, yazma ve belge arşivini Süleymaniye Kütüphanesi'ne, Anadolu'da bir müze kuracak zenginlikteki cepken, işleme ve kaftanlar Topkapı Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.

Fransızca, İngilizce ve Almanca olmak üzere üç dil bilen Arlasez, hayatına dair çeşitli anekdotları da paylaşır pek çok insanla. Ayvazoğlu burada, Arlasez'in Toynbee ile yaptığı bir yolculukta, karşılaştıkları bir köylünün verdiği insanlık dersine atıfla, tutan bu tür insanlara hak ettikleri değeri vermemizin önemine dikkat çeker. Hikaye şöyledir: Yolculuk esnasında karşılaşılan köylü karşılıksız olarak çeşitli yardımlarda bulunur, “nemiz varsa sizindir, yalnız Rabbim yoktan vareder, onu bizden beklemeyin” der. Bu olaydan çok etkilenen Toynbee “onlar İncil’de geçtiği gibi toprağın tuzu olan insanlardır, toprak onlarla ayakta durur” der.

İkinci panelist Nevzat Kaya ise Arlasez ile olan hukukları üzerinden Arlasez'in günlük yaşantısı ve özellikle Süleymaniye Kütüphanesi'ne katkılarına değindi Arlasez ile. Atıf Efendi Kütüphanesi'ne Arlasez'in Atıf Efendi Kütüphanesi'ne bir çantayla gelen Nuri Bey'in günü sabah köyünde evinden çıkmasıyla başlar, oradan Bebek parkına geçer, ardından eve gelir ve tekrar ezanyla evinden çıkmasıyla başlar, Arnavut köyünde yürüyüş yapar, oradan Bebek hazırlıklarını tamamlayarak Kütüphaneye geçer. İstanbul'u bütün binaları ve insanları ile bilir, tanıır. “Ben bunları çöplüklerden herkesin sokağa attığı bir vakitte topladım” dediği koleksiyonunu Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlar Arlasez ki bugün bu bağışların bir kataloğu da mevcuttur. Kaya'nın verdiği bilgiye göre koleksiyonda, 327 yazma, 350 levha, 90 matbu eser, 370 yabancı dilde eser ve birçok fotoğraf vardır. Yazma kitaplar dışında pek çok murakka, de koleksiyonunun önemli parçalarıdır.



Arlasez, koleksiyonun oluşturulması ve korunması hususunda oldukça hassastır. Ketebe ve temellük kaydı bulunmayan eserleri yazılarından hareketle özelliklerinin tesbiti için Necmeddin Okyay'a götürür. Bu uğurda büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Nitekim Nuri Bey aç kaldığı bir gün, elinde bulunan değerli Kur'an-ı Kerimlerden birini satmaya götürür, fiyatta anlaşamayınca Allah'a şükrederek satmaktan vazgeçer. Aç kalması ekmeginin dahi olmaması anlamına gelen Arlasez, nice zorluklarla oluşturduğu koleksiyonunun nadide eserleri olan bu Kur'an-ı Kerimleri de Süleymaniye'ye bağışlamıştır. Bu bağışlarından birini mevlid kandili hediyesi olarak getirmiş, biri 200 senelik ceylan derisine kûfi hatla yazılmış bir Kur'an-ı Kerim'dir. Yalnızca bu Kur'an-ı Kerim'i Arlasez, yaşlılık günlerinde kendini güvence altında hissetmemesi sebebiyle önceleri emanet olarak verdiği Nuri teslimiyet ancak daha sonra "Hani Nuri teslimiyet nerde? Eğer böyle yaparsan teslimiyet edebiyattan öteye geçmez" diyerek ertesi gün gidip onu da bağışlar. Nuri Bey, Süleymaniye ve Bağlı Kütüphaneleri Geliştirme Vakfı'nın kuruluş aşamasında duyulan ihtiyaçtan ötürü ömründe sadece bir defa Kur'an-ı Kerim satmıştır Kültür Bakanlığı'na. Ayvazoğlu'nun araya girerek aktardığı bu bilgiye göre ayrıca sahip olduğu iki daireyi de bu vakfa bağışladığı bilinmektedir.

Nuri Bey'in kitaplarına olan sevgisini üçüncü anekdotla aktarıyor: Bekar olarak hayatını sürdüren Arlasez "benim üç tane kızım var, birini yani yazma kitapları Süleymaniye'ye, işlemeleri Topkapı'ya, matbu olanları ise IRCICA'ya gelin ettim" derdi ve bundan

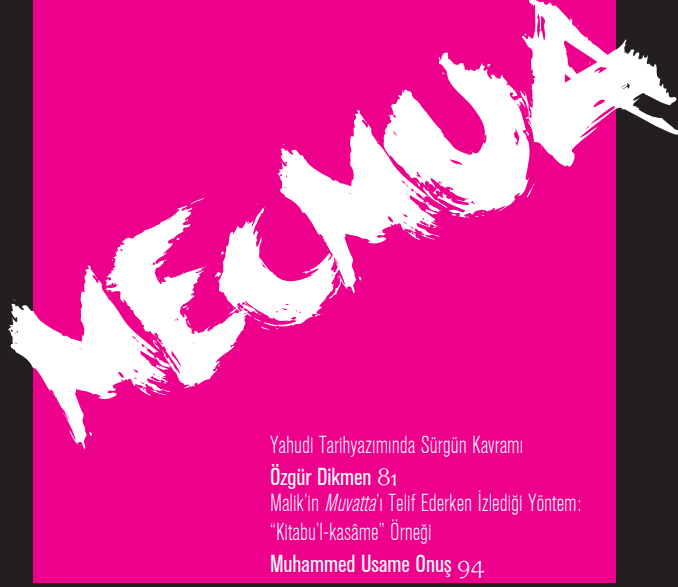
mutluydu... Arlasez ile ilgili bir başka hususiyet bir mimar değilse de bir mimar terbiyesine sahip olması, eski eserleri çok iyi tanmasıydı.

Konukların da söz aldığı panelde onun başka özelliklerine de değinildi: Konuklar arasında bulunan Engin Deniz Akarlı önce "Arlasez" soyadı dayısı tarafından bulunur. Ar sanat anlamında, sez sezgi, arla yani sanat yoluyla sez anlamındadır. Ayrıca Nuri Bey iyi bir mistik adamdır, kendisini öne çıkarmamıştır, eserlerin tamamını Raif Yelkenci adına, levhaların tamamını da Mahmut Yazır hatrasına kaydetmiştir.

Katılımcılar arasından söz alan İhsan Fazlıoğlu ise, Nuri beyi 3 kelimeyle özetliyor; güven, öfke ve misyon. Fazlıoğlu'nun ifadesiyle, Arlasez güvendiği insanı destekler, her konuştuğu insana bir misyon yüklemeye çalışır. Kendisine de Hint felsefesini Türkiye'de temsil misyonu veren Arlasez'in en çok dikkati çeken yönü; onu yaşatan şey öfkesiydi Fazlıoğlu'na göre. Osmanlı coğrafyasındaki Yahudi mezarlıklarının kataloglarının hazırlanmasındaki teşvik edici yönü, Bernard Lewis ile ilk tanıştığında onu Yahudi mezarlıklarına götürmesinin buradaki mezar taşlarının kataloğunun yapılmasını istemesi ve bunun üzerine bir konferansta Lewis tarafından dile getirilen bu isteğin bütün Osmanlı coğrafyasını kapsayan bir çalışmaya dönüştürülerek gerçekleştirilmesi de Fazlıoğlu'nun dile getirdiği hususiyetlerden.

90 yıllık mütevazı hayatın ardından 2000 yılının Temmuz ayında dost bildiği ölümle kucaklaşan Nuri Arlasez'i bir kez daha hayırla yâd ediyoruz.





Yahudi Tarih yazımında Sürgün Kavramı

**Özgür Dikmen** 81

Malik'in *Muvatta'*ı Telif Ederken İzlediği Yöntem:  
"Kitabu'l-kasâme" Örneği

**Muhammed Usame Onuş** 94

## Yahudi Tarihyazımında Sürgün Kavramı\*

Özgür Dikmen

### Giriş

Kavramların tarihi, kavramları üreten ve onlara tarihsel anlatılarında yer veren toplulukların tarihine dair alternatif bilgi kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. Bir kavrama ilişkin algının tarihin değişik dönemlerinde uğradığı dönüşümün izinin sürülmesi, ona tarihsel anlatısında yer vererek canlı kalmasını ve dolayısıyla dönüşümünü sağlayan topluluk hakkında kimi zaman topluluğun tarihsel anlatısından daha fazla fikir verebilir. Kavramsal algıda çeşitli dönemlerde meydana gelen değişimlere ışık tutulmasının, topluluğun sınırları dâhilinde ortaya konan tarihsel anlatılar ile tarihsel olguları dünya ölçeğinde ele alan anlatıların içerikleri arasındaki ilişkinin yapılandırılmasına katkı sağlayacağı açıktır. Bu katkının tam olarak ifade edilebilmesi, yukarıda geçen “topluluk” kavramının netleştirilmesiyle mümkündür. Çalışmamızda bu kavram, belli bir tarih anlatısından hareketle, hem dinsel hem de etnik sınırlarla tanımlanmış ve teritoryal olarak içinde yaşadığı topluluktan bu sınırlarla ayrılmış, öte yandan toplum tarafından izole edilmiş ve entegrasyonu kısıtlanmış insan topluluğu olarak ele alınacaktır. Bu tanım ifadesini Avrupa’da yaşamış olan Yahudi toplulukların tarihlerinde bulmaktadır. Açıkça ifade edilmesi gerekir ki içlerinde

\* 12 Mayıs 2012 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı XXIII. Öğrenci Sempozyumu’nda “Yahudi Toplumunda Modernleşme ve Siyaset: Sürgün Merkezli Bir İnceleme” başlığıyla sunulan tebliğden hareketle hazırlanmıştır.

yaşadıkları toplumlardan izolasyon ve belli sınırlarla ayrılma halleri, her iki taraf (Avrupa toplumlari ile bu toplulukların içerisinde ve fakat izole olarak yaşayan Yahudi cemaatleri) açısından farklı algılara dayanmakla birlikte, sonuçları itibariyle bu durum farklı algıların izlerini de taşıyan tek bir tarihsel sürece te kabül etmektedir. Bu algıların çözümlemesi apayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte, topluluğun tarihinde ve kavramsal belleğindeki etkileri açısından bu durum söz edilmeye değerdir.

Tarihsel bir konuda ortaya konan fikirlerin netlik kazanabilmesi, biraz da bu fikirlere kaynaklık eden durum ve olgulara dair zaman, mekân ve özne faktörlerinin ilişkilerinin ele alınmasına bağlıdır. Bir başka deyişle, özne ile mekânın kaçınılmaz ilişkisinin ortaya çıkardığı “mekânlaşmış zaman”<sup>1</sup> kavramı, tarihsel meselelerin ele alınışında hakkıyla irdelenmesi gereken bir kavramdır. Zira insanın mekânla ilişkisinin doğrudan sonuçlarından birisi, bu ilişki çerçevesinde içinde bulunduğu “fiziksel zaman”a (Evkuran, 2007) anlam yüklemesi ve bu suretle kendi içinde türdeş olan bir akışı kimi noktalarda farklılaştırarak bunlara dair farklı algılar geliştirmesidir. Öznenin mekân ile ilişkisi, tarihsel incelemeye bir perspektif kazandıracığından, bu durumun kuram ile mevcut durum arasındaki kadim uyumsuzluğun olumsuz etkilerinden bir nebze korunmaya katkı sağlayacağı açıktır.

Yahudi halkının tarihinde, süreç içinde geleneğe yönelik bakışın farklılaşması, müteakip dönemde ortaya çıkan fikirlere dair tarihsel bir perspektif geliştirilmesinde önemli noktalardan birisidir. Bu noktanın geleneksel tarih anlayışında yol açtığı gerilimler çerçevesinde değerlendirilmesi, öznenin mekânla ilişki-

1 Mehmet Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine: Teolojik Açıdan Bir İnceleme”, *Milel ve Nihal*, 4: 3 (2007), s. 31-68.

sinin “tarihsel” mahiyetine dair fikirler verecektir. Avrupa’daki Yahudilerin tarihine bugünün tarihsel perspektifinden, yani Siyonizmin siyasi bir ideoloji olarak şekillenmesinden sonra İsrail Devleti’nin tarih sahnesine çıkışıyla birlikte bir Yahudi ulusu oluşturma çabaları dâhilinde bakıldığında, “yekpare ve bütünleşmiş bir Yahudi halkı” fikrinin ortaya çıkışının Avrupa ulus-devlet modelinin dayanağı olan milliyetçilik fikrinin ortaya çıkışından farklı bir mecra izlediği görülür. Siyonizm fikrini evrensel bir Yahudi varlığı ve bütünlüğü çerçevesinde ilk kez dile getiren Theodor Herzl, kitabı *Yahudi Devleti*’nde (1896) Siyonizmin Yahudi Aydınlanması ve antisemitizmle bağlantısını kurmakta ve Yahudilerin çektikleri sıkıntılara atuf yapmaktadır. Siyonizm, Yahudilerin bir arada yaşadığı bir “vatan” kurulmasına yönelik siyasi ve seküler bir hareket olarak ele alınsa da bu hareketin referanslarının temel olarak kutsal metinlerdeki kavramlara<sup>2</sup> dayandığı açıktır. Ancak bu durum, modern bir ideoloji olan Siyonizmin seküler karakterine aykırı olarak değerlendirilmemiştir. Zira Yahudi kavramsal belleği tüm kavramlarını dinsel metinlerden almakta ve Yahudi tarihsel anlatısının istisnai özelliği bu noktada kendini göstermektedir. Bu istisnai karakterin en önemli yönü kavramların seküler ve dinsel kategoriler olarak net bir ayrıma tabi tutulmasının imkânsızlığıdır. Kavramlardan ziyade kavramlara yönelik bakış açıları, seküler ve dinsel yahut geleneksel ve modern şeklinde kategorilere ayrılabilir. Bu nedenle Yahudi tarihsel anlatısı

<sup>2</sup> Basit bir örnek vermek gerekirse Theodor Herzl *Yahudi Devleti* kitabında Filistin’in mi yoksa Arjantin’in mi Yahudilerin yurdu olması gerektiğini tartışırken Filistin’in Yahudilerin tarihî yurtları olduğunu ileri sürer. Bu basit örnek dahi Siyonizmin kurucusunun kafasında Tevrat’tan kaynağını alan bir anavatan algısının olduğunu gösterir. Daha fazla bilgi için bkz. Theodor Herzl, *Yahudi Devleti* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2009), s. 27, 41.

incelenirken yüzyıllardır kullanılagelen kavramlara dair algıların ne şekilde değiştiğine ve dönüştüğüne yer vermelidir. Belirli kavramların bu şekilde analizi, 18. yüzyılda modernleşmeyle birlikte ortaya çıktığı kabul edilen geleneksel ve modern düşünce arasındaki gerilim hakkında epeyce fikir verecektir. Yine farklı dönemlerin anlatıları göz önünde bulundurulduğunda, modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan geleneksel-modern arasındaki gerilimin Yahudi tarihyazımı çerçevesinde anlaşılması ve anlamlandırılması için ilgili kavramların geçirdiği dönüşüm sürecine bakılması ve bu kavramların kullanımının mukayeseli analizi uygulanabilecek metotlardan birisidir.

Bir diğer önemli nokta da modernleşmeyi takip eden dönemde yekpare bir Yahudi halkının tahayyülüne dayanan tarih anlatısına duyulan ihtiyacı, Siyonizmin dile getirmiş olmasıdır. Modernleşmenin mümkün kıldığı koşullarda ortaya çıkan Yahudi entelektüel, belli bir tarihsel bakış açısıyla, teolojik öğelerin ayırt edilemeyecek biçimde iç içe geçerek var olduğu geleneği, bu geleneğin sunduğu imkânların dışına çıkarak mercek altına almaya çalışmıştır.<sup>3</sup> Yukarıda sözü edilen, gerek modern dönem Yahudi tarih anlatısının “Yahudi halkı”nın ortaya çıkışı açısından dünyadaki çeşitli ulus-devletlerin tarihsel anlatılarının yanında istisnailiği meselesi, gerekse kavramların seküler-dinsel olarak ikili bir ayrıma tabi tutulmasının analitik olarak elverişsizliği hususu, Yahudi tarihyazımındaki modern-geleneksel ayrımının ortaya çıkışında en büyük role sahip olan modern Yahudi entelektüelin geleneksel tarihsel anlatılardaki kavramları modernleşmenin sunduğu şartlar altında ele almasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

<sup>3</sup> Yahudi Aydınlanması (*Haskalah*) ve Siyonizm arasındaki ilişki için bkz. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/Haskalah.html> (7 Aralık 2011).

Daha pragmatik bir bakış açısıyla, kavramların günümüzdeki kullanımının görece yakın geçmişteki kökenlerini incelemek, halihazırdaki içeriklerini anlayabilmek açısından da elverişlidir. Üstelik bunun geleneksel-modern gerilimi çerçevesinde yapılması, günümüz İsrail toplumundaki ve siyasetindeki ciddi gerilim alanlarından birine dair tarihsel bir perspektif de kazandıracaktır. İsrail siyasetinde ciddi yansımaları olan seküler ve ortodoks Yahudiler arasındaki bu gerilim hakkında, Yahudi tarihindeki belirli kavramların geleneksel ve modern yahut dinsel ve seküler algılaşmalarının incelenmesi suretiyle bir fikir edinilebilir.

#### Tarihsel Bir Kavram Olarak Sürgün

1948 tarihli İsrail Devleti'nin Bağımsızlık Bildirgesi, sürgüne mahkum edilen Yahudi halkının dağıldıkları coğrafyalarda, geri dönebilmek için sürekli dua ederek İsrail ülkesine sadık kaldıklarından ve yüzyıllar boyunca atalarının ülkesine geri dönmeye çabaladıklarından<sup>4</sup> bahseder. Yahudilerin tarihsel tecrübelerinden bahseden pek çok metinde, "sürgün" kavramı metnin kaleme alındığı dönemin koşulları bağlamında değerlendirilmektedir. Gerek geleneksel/dinsel gerekse modern/seküler metinlerde sürgün algısının dönemden döneme değişmesi söz konusudur. Ancak "kökünden sökülme ve sürgün, geçirdiği bütün dönüşümler boyunca Yahudi geleneğine derinden kök salmıştır."<sup>5</sup> Bu bağlamda, gerek Yahudiliğin geleneksel metinlerinde gerekse Yahudi tarihine yönelik Siyonist anlatılarda sürgün, tek bir Yahudi halkının varlığına delil olacak şekilde farklı yorumlara konu olmuştur. Ancak üslup farklılıkları görülse de genel algı, asıl vatani İsrail olan Yahudilerin Kudüs'teki Kutsal

Tapınak'ın ikinci kez yıkılmasından sonra Tanrı'nın ataları Hz. İbrahim'e vaat ettiği topraklardan dünyanın dört bir yanına dağılmaları ve başka halkların boyunduruğu altında yaşamak zorunda kalmaları şeklindedir. Göz önünde bulundurulması gereken husus, Yahudilerin sürgün süreci boyunca, gerek dinin yaşanması ve ritüelleri gerekse dinsel anlatı boyutunda meydana gelen değişimlerdir. *Encyclopedia Judaica*'da (1971) ele alındığı şekliyle sürgün, Yahudi tarihinde Tapınak'ın yıkılmasıyla ortaya çıkan duruma vurguyla *galut*, anavatanlarından koparılan ve yabancı boyunduruğuna giren bir ulus olarak Yahudilerin bu olay sonucunda ortaya çıkan hislerini ve algılarını ifade eder. Bu maddede vurgulanan hususlardan birisi, Yahudi halkına özgü olan bu tarz bir sürgün tecrübesinin ulusal bilincin yanında bireylerin duygularını da büyük ölçüde etkilediğidir. Bu etki, ulusal bir travma olarak bağımsız bir geçmişe duyulan özlem ve sürgünün sebebinin, anlamının ve amacının mütemadiyen sorgulanması şeklinde kendini göstermiştir bireyler üzerinde.<sup>6</sup> Sürgün literatüründe dikkat çeken nokta, farklı anlatılarda ve tarihsel metinlerde olayların akışı sabit olsa da sürgüne yönelik algının değişmesidir. Zira kimi kaynaklarda sürgün, *ulus* kavramı etrafında, bir ulusun anavatanından koparılışı, anavatanın yabancılarca istilası, ulusun birlikteliğinin bir sembolü olan Tapınak'ın yıkılması ve siyasi-etnik merkezin kaybı gibi olaylar çerçevesinde ifade edilmiştir. Diğer yandan kutsal kaynaklarda sürgün, mistik bir anlayış ve Tanrısal bir buyruk çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bilhassa geleneksel tarih kaynaklarında ve kabalistik metinlerde Yahudi tarihçiler ve din adamları tarafından dönemin koşullarını ve yaşanan olayları sürgünün bir sonucu olarak görme eğilimi dikkat çekmektedir.

4 İsrail Devleti Bağımsızlık Bildirgesi, 1948

5 Şlomo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi* (İstanbul: Doğan Kitap, 2011), s. 163.

6 Rachel Elior, "Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought", *Studies in Spirituality*, 14 (2004), s. 1-15.



## Yahudi Dinsel Literatüründe Sürgün

*Dikkatle bak, Kutsal Kitap baştan başa gelecekteki kurtuluşun gizli bahisleriyle doludur.*<sup>7</sup>

Kimi kaynaklarda Yahudi halkının varlığına yönelik bir tehdit olarak algılanan sürgün, kutsal metinler olarak yazıya dökülen dinsel hafızada önemli bir yer tutmaktadır. 132 yılında Romalılara karşı başlayan Bar Kohba İsyanı'nda binlerce Yahudi'nin öldürülmesi, Tevrat'ın yorumu olan sözlü yasanın yazıya geçirilmesi gereğini doğurmuş ve 220 yılında sözlü yorum Mişna olarak yazıya geçirilmiştir. Sözlü geleceğin, bir kısım Yahudi din adamının muhalefetine<sup>8</sup> rağmen yazıya geçirilmesinin ardındaki saik, sürgün ve ölümler neticesinde yitirilebileceği endişesi ve geleceğin devamlılığına ilişkin kaygılardır. Kutsal metinlerde kayda geçen bellek unsurları; dinsel hayatın, ortak ritüellerin ve topluluğun umutlarının ayakta kalmasını sağlamış ve topluluğun kendini muhafaza etmesinin zeminini oluşturmuştur.<sup>9</sup> Sürgünün nasıl kavramsallaştırıldığı, ona dair ne söylenebileceğini büyük ölçüde belirler. Farklı dönemlerdeki sürgün algılarından hareketle, Yahudilik tarihi boyunca çok sayıda sürgün tanımından bahsetmek mümkündür. Bu makalede ele alınacak farklı kavramsallaştırmalar, tüm Yahudilik tarihini kapsamaktan ziyade, kavramın tarihinden birkaç farklı kesite odaklanacaktır.

Sürgün, dinin zaman ve mekânla olan ilişkisine bir çift yönlülük getirmiştir. Bu çift yönlülük, "burada" yaşarken "ora"nın unutulmamasını ve "ora"nın hayali kurulurken de "burada" yaşamaktan vazgeçilme-

mesini sağlamıştır.<sup>10</sup> Bu yönüyle sürgün, yegane yas unsuru olmaktan ziyade Yahudi belleğinin ve geleneğinin derinliklerine ulaşan canlı bir hatıra dönüşebilmiştir. Böylelikle sürgünün şekillendirdiği dinsel hayatın, ortaklaşa yerine getirilen ritüellerin ve topluluğun umutlarının, mitsel bir ulusal geçmişe dair hatıraları ve gelecekte muhtemel bir canlanışa ilişkin hayalleri diri tuttuğu iddia edilebilir. Buna en iyi örneklerden biri Hz. Musa'nın önderliğinde Mısır'dan çıkışın kutlandığı Pesah (Hamursuz) Bayramı'nda okunan ve "Bu yıl burada, gelecek yıl İsrail'de" diye başlayıp "Bu yıl burada, gelecek yıl Kudüs'te" şeklinde son bulan duadır.<sup>11</sup>

Kutsal metinlerde, sürgünün kavmin işlediği günahlara karşılık tanrısal bir ceza olarak Yahudilerin başına geldiği düşüncesi hakimdir.<sup>12</sup> Tanah'ın pek çok kısmında, Yahudilerin işledikleri günahlardan ötürü yurtlarının ellerinden alındığı, tapınaklarının yıkıldığı ve putperest kavimlerin boyunduruğu altına girdikleri yazılıdır. Ancak Tanah'ta bahsedilen sürgün, MÖ 587 yılında Birinci Tapınak'ın yıkılmasını takiben Yahudilerin başına gelen Babil Sürgünü'dür. Babil'e sürgüne gidenler, MÖ 538 yılında Perslilerin Babil'i fethinden sonra, Pers İmparatoru Sırus'un Dönüş Fermanı'yla geri dönme fırsatını elde etmişlerdir. Bir din olarak Yahudiliği derinden etkileyen bu sürgün, dinin yeniden yapılandırılmasını beraberinde getirmiştir.<sup>13</sup>

Yahudi tarihindeki ikinci büyük sürgün, MS 66-70 yılları arasında Romalılara karşı gerçekleşen büyük isyanın Romalılarca bastırılması ve 70 yılında İkinci

<sup>7</sup> Abraham Halevi, *Mishra Kitrin*, İstanbul, 1510, s. 176'dan naklen G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971).

<sup>8</sup> [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/tal-mud\\_&\\_mishna.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/tal-mud_&_mishna.html) (3 Ocak 2012)

<sup>9</sup> Elior, s. 12.

<sup>10</sup> Jean-Cristophe Attias ve Esther Benbassa (ed.), *Paylaşılama-yan Kutsal Topraklar ve İsrail* (İstanbul: İletisim, 2002).

<sup>11</sup> Attias ve Benbassa, s. 74.

<sup>12</sup> Ali Osman Kurt, "Yahudilikte Sürgün Teolojisi", *Dini Araştırmalar*, 25: 9 (2006), s. 61.

<sup>13</sup> Ali Osman Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006).

Tapınak'ın yıkılmasının ardından Yahudilerin büyük çoğunluğunun Yehuda'yı terk etmesiyle meydana gelen sürgündür. Birçok kaynakta bu durum "iki bin yıllık sürgün"<sup>14</sup> olarak ifade edilmekte ve İsrail Devleti'nin kuruluşuyla da sona erdiği yazılmaktadır. Ancak bu, sürgünün dinsel özelliğinden ötürü tartışmaya açık bir yargıdır; zira İsrail Devleti'nin meşruiyetini kabul etmeyen Yahudilerin sayısı hiç de azımsanamayacak düzeydedir<sup>15</sup> ve onlara göre sürgün hâlâ devam etmektedir, Mesih'in gelişine kadar da sürecektir.

İkinci Tapınak'ın yıkılışını müteakip ortaya çıkan sürgünde dikkat çeken nokta, bunun Babil Sürgünü'ne kıyasla çok daha uzun sürmesi ve Yahudilerin çok daha geniş bir coğrafyaya dağılmasıdır. Bu nokta, sürgün ekseninde gelişen mistik bir anlayış olarak Kabala'nın sürgünü nasıl kavramsallaştırdığını ve hangi kavramlarla eşdeğer kıldığını anlamakta önemlidir.

Yahudilerin kolektif bir tecrübesi olarak sürgün, Yahudi inancında pek çok açıdan bir kırılma noktasına tekabül eder. Tanrı'nın şehrinin yabancı egemenliği altına girmesi, Tapınak'ın yıkılması, Tanrı'nın halkının ataları İbrahim'e vaat edilen topraklardan çıkarılması gibi gelişmeler, tarihsel anlatıda bunların dinsel geçmişle uyum içinde yer alması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Ayrıca sürgün halinin topluluğun varlığına ve bekasına yönelik bir tehdit olarak görülmesi ve asimilasyona yönelik kaygılar da sürgünün kavramsallaştırılmasında etkili olan etmenlerdir. Bu bağlamda dinsel bir hayat, cemaat halinde yerine getirilen ritüeller ve topluluğun umutları, ulusun dinsel-mistik geçmişinin hatırasını ve ulusal canlılığın hayalini ayakta tutan öğeler olmuştur.<sup>16</sup> Gelecekteki bir canlılığa dair hayaller de temel olarak kefare

kavramı etrafında şekillenmiştir. Sürgünün kefareti adına geçmişin anılmasına ve geleceğin mistik bir tahayyülüne yönelik ritüellerin ortaya çıkışı da bahsedilen öğelerin varlığından bağımsız değerlendirilemez. Geçmişteki yıkımın hafızalarda canlı tutulması, gelecekteki kefaretin bir gereği olarak görülmüştür. "Sürgünün yol açtığı bütün ızdıraba ve içinde yaşadıkları toplumun kültürünün uyumsuz zaman ve mekân kavramlarına rağmen Yahudiler kendilerine ait alternatif bir kronoloji ve tarihsel hafızaya yönelerek sürgünün getirdiği şartlara karşı çıkan, gelecekteki kefarete dair umutları canlı tutan ayrı bir algı ve perspektif geliştirmişlerdir."<sup>17</sup> Bu çerçevede ortaya çıkan gerek kavramsallaştırma ve anlatılar gerekse dinsel ve mistik pratikler değerlendirilirken göz önünde bulundurulması gereken önemli bir nokta da bunların içinde yaşanan dönemdeki toplumsal güç ilişkilerine, politik ve ekonomik güçten yoksunluğa bir tepki olmasıdır. Kabala, kutsal metinlerin gizli anlamlarına yoğunlaşan ve uhrevi dünyayı, kefaretin kaçınılmazlığını gözler önüne serecek olan tarih üstü düzenle ilişkili olarak yeniden kuran mistik bir inanış olarak ele alındığında, sürgündeki varoluşa bir alternatif sunduğundan ve bir gelecek vizyonu ortaya koyduğundan bahsedilebilir.

Yaygın olarak Haçlı Seferleri sırasında Avrupa ülkelerindeki atmosferde yükselişe geçen Yahudi mistik anlayışı, mevcut gerçekliği görmezden gelerek, gerçekliğin sınırlarının ötesinde bir alan açmaya ve bir alternatif oluşturmaya yönelmiştir. Bu, Yahudileri sürgün toprağında inanca bağlı tutabilmek için ortak bir geleceğe yönelme fikriyle de yakından bağlantılıdır. "Vurgulanması gereken bir nokta da şudur ki tarihsel akışa karşılık böylesi bir tepki, sürgün şartlarında ne siyasi ne de askerî gücü olan Yahudilerin önündeki

14 "Exile", *Encyclopedia Judaica*, 1971.

15 Daha fazla bilgi için bkz: <http://www.nkusa.org>.

16 Elior, s. 9.

17 Elior, s. 12.

tek çıkış yoluuydu.”<sup>18</sup> Bu şartlarda ortaya çıkan tarihsel görüş, özünde iyinin ve kötünün mücadelesini barındıran alternatif bir tarihsel alanın kurgulanmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, Kabala’daki eskatolojik görüşlerin sürgünde olma haliyle yakından bağlantılı olduğu aşikardır.

### Bellek ve Sürgün: Dışlanma ve Rıza

Bütün bir Yahudi tarihini modernleşme (18. yüzyıl) öncesine dair anlatılardan hareketle incelerken önemli hususlardan birisi, Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumdan izole olma halinin, benlik algıları ve kainat idraklerini doğrudan etkilemesi ve geçmişin de bu açıdan yani “sürgünde olma” haliyle değerlendirilmesidir. Kabala literatüründe sürgün, Yahudiler için asla geçmişte, tarihte kalmış bir olay yahut bir ân olarak algılanmamış, tarihin üstünde bir bilince ulaşmanın ve üst bir gerçeklik alanının tecellisinin ilahi vesilesi olarak görülmüştür. Bu tarz kavramsallaştırmalar çerçevesinde Yahudi geleneğinin ve Rabbinik otoritenin inşasında<sup>19</sup> sürgün, merkezi bir temadır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus, sürgüne atfı yapılırken herhangi bir tarihsel olayın diğerlerine öncelenmesinden ziyade kavramın Yahudi halkının bir nevi varlık ve bütünlük unsuru, süreklilik arz eden bir halin ifadesi olmasıdır. Diğer yandan sürgün, ifadesini gelenekte bulduğu haliyle, yalnızca fizikî bir coğrafyadan çıkarılmanın oldukça ötesinde, mevcut işleyişten, sürgün edilen yerdeki hayat tarzından ve toplumdan dışlanmışlığı da mânâ olarak barındırmaktadır. Ancak sürgünün Yahudi kavramsal belleğinde bir karşılığı daha vardır ki bu da tarihten dışlanmışlık algısına tekabül etmektedir. Zira zaman içerisinde “sürgünde bulunma durumu, özgül bir toprağa dair her türlü ta-

nımdan giderek uzaklaşan varoluşsal bir statü edinir; daha genel anlamda sürgün yeryüzünün her yerinde, hatta Kutsal Toprak’ta bile hüküm sürer”.<sup>20</sup>

Sürgünün “tarihten dışlanmışlık” olarak kavramsallaştırılmasının belli tarihsel sebep ve sonuçlarından bahsedilebilir. Bunlardan en önemlisi içinde bulunulan sosyal şartlardır. Toplumsal dışlanmanın en net ifadesi olan Getto sistemi tarihten dışlanmışlık algısının oluşumunda da temel etmenlerdendir. Fiziki olarak şehir hayatına ve toplumsal ilişkilere aktif katılımın engellenmesinin topluluğun “biz ve diğerleri” idrakini ciddi anlamda şekillendirici bir etkisinin olacağı açıktır. Bu bağlamda “tarihten dışlanmışlık” algısının ortaya çıkışı ve sürdürülmesinde de farklı faktörlerin etkisinden söz edilebilir. Sosyal yapıdan dışlanmanın karşılığı bugünden, olup bitenlerden ve hayat dünyasından dışlanmaktır ve bu, pratik olarak bireyin yahut topluluğun olup bitenler karşısında etkisizleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Tarihten dışlanmışlık algısının sosyal boyutu açıklanırken, geçmişin tarih formunda inşası sürecinde göz önünde bulundurulması gereken bazı hususlar vardır. Bunlardan en önemlisi tarih ve yaşanan ân arasındaki bağlantıdır.

Bugünü geçmişin ışığında değil, genellikle geçmiş bugünün ışığında okuruz. (...) Tarih geçmişten bugüne yazılan bir şey değil, bugünden yola çıkılarak okunan veya yazılan bir hikayedir. İnsanlar bir şeyin tarihine onu kendilerine en son hatırlatan olayların ışığında bakarlar.<sup>21</sup>

Bu çerçevede tarih ile bugünün ilişkisi, tarihten dışlanmanın sosyal veçhesine ışık tutabilir. “Bugünde olan etkisizlik ve dışlanmışlık hali, tarihin bir mira-

18 Elior, s. 14.

19 Amnon Raz Krakotzkin, “Jewish Memory Between Exile and History”, *The Jewish Quarterly Review*, 97 (2007), s. 532.

20 Sand, s. 170.

21 Yasin Aktay, *Tarih Bozumu* (İstanbul: Açılım Kitap, 2010), s. 12-13.

sıdır” algısının ardına baktığımızda bugünkü dışlanmışlık halinin geçmiş algısının ana teması olmaya müsait konumu ortaya çıkmaktadır. Bu yolla bugünden dışlanmışlık tarihten dışlanmışlığın önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

Bir diğer önemli nokta da tarihten dışlanmışlık algısının teolojik boyutudur. Bu boyut, sürgünde olma halini, Hıristiyanlığa ait bir kavram olarak “tarih” algısını, Mesih inancını ve sürgünün ilahî takdirle ilişkisini bir arada değerlendirmeyi gerektirmektedir. Modernleşme öncesi dönem Hıristiyan-Yahudi ilişkileri bağlamında incelendiğinde, “tarihe dâhil olmak”; geleneğin, ritüellerin ve dinsel anlatının ekseninde yer alan sürgünün, sürgünle tecelli eden ilahî takdirin, kısaca Yahudi’yi Yahudi yapan her şeyin reddi ve bir nevi Hıristiyanlığın doğrularının kabulü anlamına gelebilmekteydi. Bu bağlamda değerlendirildiğinde böyle bir dışlanmışlık arzu edilen, hatta olması gereken bir unsur olarak görülmüş ve tarihten dışlanmışlık halinin içselleştirilmesine ortam hazırlamıştır. Bu açıdan üst bir gerçeklik evreninin geçmişe yönelik algılar dâhilinde çeşitli yollarla inşası daha anlamlı hale gelebilir.

Modern döneme gelindiğinde ise geçmiş algıları üzerinden süregiden gerilim farklı bir boyut kazanmıştır. Aydınlanmanın kapsayıcı retorikleriyle birlikte Yahudilerin toplumdaki izolasyonunu bir şekilde mümkün kılan Katolik değerler, yerini ilerlemeci tarih algısına ve akılcılığa bırakmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan Yahudilerin topluma intibakı fikri, getto sisteminin ortadan kaldırılması gibi yenilikler gerilimi daha da artırmıştır. Bunun sebebi, sürgün eksenli bir geçmiş algısının yerini ilerlemeci tarih idrakine bırakmasıdır. Özetlemek gerekirse, bu değişime karşı dinsel tepkilerin ortaya çıkışında yukarıda da bahsedildiği üzere yeni filizlenen değerlerin Katoliklikle özdeşleştirilmesi ve Aydınlanmacı fikirlerin aynı kategoride değerlendirilmesi etkili olmuştur. Geçmişe yönelik

Aydınlanmacı fikirlerin benimsenmesi de bir nevi ihtida olarak değerlendirilmiştir. Zira bu perspektifin benimsenmesi, sürgün ekseninde dinî bir mirasa dönüştürülen geleneksel geçmişin, “tarihe dönüş” uğruna feda edilmesi olarak görülmüştür.

### Modernleşme ve Sürgün: Tarihe Dönüş

Sürgün, aşkın bir gerçeklik alanının ortaya çıkışında bir araç olarak görüldüğünden ve tarih kavramı sürgünün ötesini, dış dünyayı, görülebilen gerçekliği temsil ettiğinden; dünyevi olan yazılı tarihle özdeşleştirilmiş ve yazılı olması hasebiyle “tarih” Avrupa Yahudilerinin kavramsal çerçevesinde Hıristiyanlığa ait olarak değerlendirilmiştir. Dindar Yahudilere göre belleğin yazıdan uzak tutulması dinsel sadakatin bir gereğidir. Hal böyle olunca bellek ve yazıya dökülen anlatı arasında bir uçurum doğmuş; hatırlamaya ve anmaya verilen önem, bu bellekte yer alanların dışarıdan herhangi bir manevi tecrübe olmaksızın aynen yazılarak ifade edilmesine dönük bir kayıtsızlığı ve hatta olayların dinsel karakterinin inkârını beraberinde getirmiştir.<sup>22</sup> Geçmişin ritüeller yoluyla bellekte yenilenmesi ve sürekli hatırlanması, özel günler ve dualar yoluyla tazelenmesi bu hatıranın yazıya dökülmesinin bir dünyevileşme eğilimi olarak görülmesinde etkilidir. Rabbinik otorite ve Yahudi geleneği bu şekilde ritüellerle iç içe geçmiş bir hatırlama düzeni ve belleğin üzerine kuruludur. Yahudi Aydınlanması, toplumsal entegrasyon ve modernleşmeyle birlikte Avrupa’da Yahudi geçmişine ilişkin ortaya çıkan yeni bakış açıları, bu bağlamda gerek Yahudilerin dış topluma entegrasyonu fikri gerekse Aydınlanma değerlerinin benimsenmesi temayülü geleneksel çevrelerde Yahudi varlığına ve bekasına yönelik bir tehdit olarak görülmüştür.<sup>23</sup>

22 Krakotzkin, s. 536.

23 Salo Wittmayer Baron, “Ghetto and Emancipation”, *The Menorah Treasury*, haz. Leo Schwarz (Jewish Publication Society of America, 1964), s. 55.



Bu haliyle sürgün, eksene alınmaktan çok Yahudi tarihinin acı bir hatırası olarak hatırlanmış ancak günlük hayattaki dinamikler tamamen Hıristiyan toplum ekseninde gelişmiştir. Bu durum Hıristiyan bir toplumda varlığını devam ettirmeye dair tereddütlerin bir neticesi olarak görülebilir. Ancak buradaki temel mesele, her şeyin ötesinde “tarihe dönüş”ün bir işareti olmasından ötürü tepki çekicidir. Geçmişin tarihe dönüşümü, sürgünün geçmiş algısının ekseni olmaktan çıkmasıyla mümkün olacaktır. Yahudi, tarihe dönmektedir zira artık toplumda kabul görmüştür. Moses Mendelssohn örneğinde olduğu gibi Alman toplumunda kabul gören “aydınlanmış bir Yahudi”, artık toplumda rol alabiliyordu.<sup>24</sup> Bu şekilde bir entegrasyon “halihazırda” toplum içerisinde varolabilen bir Yahudi’yi bu toplumun tarihinde de varolabilir hale getirmiştir. Bu açıkça “tarihe dönüştür”. Bu, geleneğin yegane otorite olmaktan çıkışını ifade etmektedir ve bu açıdan geleneksel otoritenin ciddi tepkisine yol açmıştır. Bu durum Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında süregelen kadim gerilimde Hıristiyanlığın galip gelmesi demektir; zira benimsenen değerler ve tarih algısı açıkça “Hıristiyan”dır.<sup>25</sup> (Kraatzkin, 2007)

### Tepki Olarak Siyonizm

18. yüzyıl Avrupa’sında Aydınlanma’yla birlikte ortaya çıkan politik atmosferde ciddi siyasi sonuçlar doğuracak tartışma konularından birisi Yahudilerin toplumsal konularıyla ilgiliydi. Almanya, Hollanda ve Avusturya gibi Avrupa’nın farklı yerlerinde yeni sosyal haklar edinen Yahudilerin topluma entegrasyonu fikri toplumda çok büyük tepkilere yol açmıştır. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Yahudi karşıtlığının antisemitizm olarak adlandırılması, sorunun Ortaçağ’daki Yahudi karşıtlığıyla farklılık göstermesinden ileri gelmektedir. Antisemitizmin ortaya çıkışında din faktörünün etkisi öncesine kıyasla daha azdı ve özellikle 1870 sonrası dönemdeki hareket ciddi anlamda

siyasal bir nitelik göstermekteydi. Toplumda diğerleriyle eşit olarak yer almasına karşı çıkılan birey, “dininden ziyade karakterinde değişmeyen unsurların olduğu inancından ötürü”<sup>26</sup> dışlanmıştı. Bu karşıtlık, içinde yaşadıkları topluma entegre olmaları gerektiğine inanan ve bu yönde çaba harcayan Yahudilerde ciddi şaşkınlığa ve hayal kırıklığına yol açmıştır. Siyonizmin siyasi bir hareket olarak ortaya çıkışında bu hayal kırıklığının rolü yadsınmaz.<sup>27</sup> Siyonizm, ilk olarak 1870’lerde ortaya çıkan ve siyasi bir nitelik taşıyan antisemitizmin sebeplerini açıklamaya ve buna bir çözüm bulmaya yönelik siyasi hareketlerden birisidir. Antisemitizm zamanla yok olabilecek bir karşıtlık değil de toplumda kök salan ve devamlılık arz eden bir sorun olarak görülmüş ve çözüm olarak da Yahudileri dışlanıp durdukları bu topraklardan tek bir çatı altında birleşecekleri yurda alıp götüreceği bir “ameliat”<sup>28</sup> öngörülmüştür. Söylem ve sunulan çözümler itibarıyla Siyonizm ve antisemitizm arasında bazı paralellikler söz konusudur. Zira antisemitistlerin sunduğu çözümlerin bir kısmı Yahudilerin gitmesini ve toplumsal bir homojenliğe ulaşmayı öngörmüştür. Bu fikir Herzl’in sunduğu Yahudi devleti fikriyle ciddi paralellikler göstermektedir.<sup>29</sup> Buradan yola çıkarak Siyonizm ile antisemitizmin şekillenmekte olan milliyetçilik fikri noktasında bir dirsek temasından söz edilebilir.

Günümüz İsrail siyasetindeki önemli fay hatlarından birisi Siyonizmin antisemitizmle dirsek temasında bulunduğu noktayla bağlantılıdır. Bu da Avrupa şartlarında, antisemitizme bir nevi tepki olarak doğan Siyonizmin ulusal bir ideolojiye dönüşüm sürecinde Yahudi tarihinin indirgemeci bir yaklaşımla ulusal tarih kalıbında sunulmaya çalışılmasının yol açtığı bir gerilimdir.

24 Michael A. Meyer, *Origins of the Modern Jew* (Detroit: Wayne State University Press, 1967), s. 12.

25 Kraatzkin, s. 534.

26 Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction* (Londra: Harvard University Press, 1982), s. 8.

27 Katz, s. 13.

28 Katz, s. 13.

29 Herzl, s. 4.

## Siyonizm ve Otorite:

### Tarihin İnkârından Sürgünün İnkârına

Siyonizmin ortaya çıktığı şartlardan bağımsız bir şekilde salt kurucu bir ideoloji ve somut bir toprak parçası üzerinde bir siyaset çerçevesi olarak değerlendirilmesi,<sup>30</sup> Fas'tan Rusya'ya, Hindistan'dan Litvanya'ya çok farklı kültürel çevrelerde ve toplumlarda varlığını sürdürmüş, bambaşka kültürel kodlara sahip Yahudi topluluklarının ulusal bir proje etrafında yarım yüzyılı aşkın bir sürede bir araya getirilerek entegre bir toplum oluşturulma çabalarının yol açtığı problemlerin ve gerilim noktalarının analizinde yetersiz kalacaktır. Bu noktada Siyonizmin ortaya çıkış şartları ve tepkisel doğasının yanında, İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa'da Nazi rejimi tarafından gerçekleştirilen Holokost'un da Siyonist düşünürler üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu faktörler Siyonizmin ulus kurucu bir ideoloji olarak ortaya çıkışında son derece önemlidir. İsrail Devleti'nin kurulması sonrasında Avrupa'da Yahudilerin yaşadıklarına bağlı olarak, İsrail siyasetinin kavramsal çerçevesi ve siyasi kültürü Batı ekseninde gelişmiştir. Bu durum İsrail kültürü, siyaseti ve hatta dinsel anlayışına en köklü ayırım olan Sefarad-Aşkenaz kutuplaşması şeklinde yansımıştır. Aşkenazlar Almanya, Fransa ve Doğu Avrupa kökenli; Sefaradlar ise İspanya ve Portekiz'den kovularak Osmanlı coğrafyasına yerleşmiş İtalya, Yunanistan ve Ortadoğu kökenli Yahudilerdir. Avrupa'da yüzyıllarca baskı altında yaşamış, gettuyu tecrübe etmiş, Yahudi karşıtlığıyla var olmayı öğrenmiş, geleceğini bu unsurlarla çarpışarak oluşturmuş, son olarak da Holokost'tan sağ çıkmayı başarmış ve bu sürecin sonunda Siyonizm gibi bir düşünceyle "bir zamanlar çıkarıldığı ata yurdu"na dönmüş olan Avrupalı Aşkenaz Yahudilerin, İslam toplumlarında dinî hayatına müdahale edilmeden yaşamış ve asimilasyon, entegrasyon, emansipasyon (özgürleşme) gibi süreçleri tecrübe etmeden toplumsal bir uyum dahilinde yüzyıllarca geleceğini sürdürebilmiş Sefarad Ya-

30 A. B. Yehoshua, "Zionism Is Not An Ideology", *Haaretz*, 26 Aralık 2010.

hudi topluluklarıyla bir araya gelişinin tahayyülü yukarıda bahsedilen gerilimi zihinlerde somutlaştırır.

Amnon Raz Krakotzkin, Siyonizmin, kelimenin modern anlamıyla bir ulus oluşturabilme kapasitesinden söz ederken, Yahudilerin tarihi değil hukukî açıdan ortak bir zemine sahip olduklarını belirtmektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Yahudilerin üzerinde birleşebileceği "ortak bir tarihsel alan" yoktur; hatta ve hatta Siyonizm tarafından ortak olarak görülmeye çalışılan bu tarihsel alan, "sürgünün reddi"nin geçmişi olarak okunabilir.<sup>32</sup> (Krakotzkin, 2007) Ancak Siyonizmin temel çabası, ulusal bir tarih formunda Yahudilerin tarihinin yazılması, homojen ve bütünlüklü bir anlatıya ulaşılmasıdır. Bu durum ciddi gerilimleri beraberinde getirmiştir. Zira ulusal bir çerçevede yazılmaya çalışılan Yahudi tarihi, Filistin'e İsrail Devleti'nin kuruluşundan en fazla yetmiş yıl önce dünyanın bambaşka coğrafyalarından gelmiş Yahudilerin mensup oldukları kültürlerin tek bir kategoride ele alınmasını ve farklı ben-idraklerine sahip medeniyetlere mensup bireylerin hayat dünyalarının<sup>33</sup> tek bir idrake indirgenmesini gerektirmiştir. Bu bağlamda Krakotzkin'e göre Siyonist tarihyazımı, Yahudilerin "tarihselleştirilmesini ve aynı zamanda da tarihsizleştirilmesini"<sup>34</sup> bir arada barındıran bir pratiktir. Burada tarihselleştirmeden kasıt, Siyonizmin sürgünü, Kabala'da ifadesini bulduğu şekliyle tarihin reddini ve sürgün ekseninde gelişen geçmiş algısının, geleneğin ve ritüeller yoluyla korunan belleğin görmezden gelinerek, modern bir tarihsel çizginin benimsenmesi ve Yahudi tarihinin homojenleştirilerek tek bir anlatıya sığdırılması çabalarıdır. Bu açıkça Yahudi geleneğinin ve mistisizminin reddettiği "Hıristiyanlaşmış" tarihin benim-

31 Amnon Raz Krakotzkin, "The Negation of Exile", *Haus der Kulturen der Welt*, [http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte\\_7/La\\_negation.php](http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte_7/La_negation.php) (7 Ocak 2012).

32 Krakotzkin, [http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte\\_7/La\\_negation.php](http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte_7/La_negation.php).

33 Kavramlar için bkz. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divân*, I: 3 (1997), s. 1- 53.

34 Krakotzkin, [http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte\\_7/La\\_negation.php](http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte_7/La_negation.php).

senmesi, en net ifadesiyle “tarihe dönüştür”.<sup>35</sup> Bu sebeple bu tarz bir dönüş, sürgünün merkezi konumunu reddediş anlamını taşımaktadır ki buna “sürgünün inkarı (*shlilat ha'galut*)” adı verilmiş ve bu politik tartışmaların dinamik bir faktörü haline gelmiştir.<sup>36</sup> Diğer yandan tarihsizleştirme kavramının da sürgünle bağlantısı kurulabilir. Tarihsizleştirme, farklı kültürel ortamlarda yaşamış Yahudi topluluklarının mensup oldukları farklı kültürel anlayışların ve bir araya geldiklerinde gösterdikleri çeşitliliğin görmezden gelinmesini, yani bu çeşitliliği ortaya koyan farklı geçmişlere kayıtsız kalınmasını ifade etmektedir. “Her topluluğun kendi tarihi, kendine özgü gelenekleri ve yeter bir kimliği olabilir; ancak bu bir dünya tarihi çerçevesinde ya da ölçüğünde değildir.”<sup>37</sup> Ayrıca Krakotzkin’e göre bu yerellik ve kendine özgülüğün sağladığı yaklaşım, küresel bir tarihten uzak durma eğilimi, Rabbinik Yahudiliğin yani geleneğin inşasında oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu nedenlerle Siyonizm, aynı zamanda bir “tarihsizleştirme”yi de beraberinde getirmiştir.

Anlaşılabacağı üzere sürgün, Yahudi dinsel geleneğindeki en merkezi kavramlardan birisidir. Bu kavramı esas alarak İsrail’deki dindarlık ve sekülerlik gerilimine dair bir perspektif oluşturulması mümkündür. Zira İsrail toplumunda, dünyanın her yerinde olduğu gibi din, kültürel köken ve sosyal sınıfın belli kombinasyonlarının siyasi kimliklerin oluşumuna ortam hazırlaması söz konusudur. Bu bağlamda İsrail siyasetine etki eden önemli kutuplaşmalardan birisi Sefarad ile Aşkenaz Yahudileri arasındaki kutuplaşmadır. İçinde yaşadıkları medeniyetlerin büyük ölçüde farklı olması Sefaradların ve Aşkenazların farklı algılara ve bakış açılara sahip olmalarına yol açmıştır. Sefaradlar içinde yaşadıkları Müslüman toplumlarda toplumun organik bir parçası olarak kabul görürken, Avrupa ülkelerinde ciddi baskılara ve izolasyona maruz kalan Aşkenazlar yüzyıllar

boyunca Yahudi karşıtlığıyla başa çıkmak zorunda kalmışlar ve son olarak antisemitizmin yükselişine ve Holokost’a tanık olmuşlardır. Bugün İsrail’de bir ideolojiden ziyade politik bir çerçeve olarak sunulan Siyonizm,<sup>38</sup> antisemitizmin Yahudiler için varoluşsal bir tehdit halini aldığı dönemde tüm dünya Yahudilerinin aynı toprak parçası üzerinde birleşerek bir devlet kurmasını yegâne çözüm olarak sunmuştur. Sorunu algılayış biçimi ve sunduğu çözümler bakımından Siyonizm, ulusçuluk fikrinin etkisinde modern bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Asla gözden kaçırılmaması gereken nokta, Avrupa’da modern bir ideoloji olarak antisemitizme muhatap olan Yahudilerden bir kısmının ortaya koyduğu bir çözüm olmasıdır ki İsrail devletinin ulusal bir proje olarak hayata geçirilmeye başlandığı yıllarda dünya üzerindeki bütün Yahudilerin bu çözüm kapsamında İsrail’e getirilmesi ve topluma entegre edilmesi, ciddi sorunları beraberinde getirmiştir. Kuruluşundan itibaren İsrail’de siyaset düzleminde hâkim söylem, daima Aşkenazların benimsediği söylem olagelmıştır.<sup>39</sup>

Burada dikkate değer bir nokta da Siyonizm ve oryantalizm arasındaki ilişkidir. Nitekim dünyanın farklı yerlerinden İsrail’e göç eden Yahudilerin farklı kültürel kökenlerinin görmezden gelinmesiyle birlikte, Yahudiliğin Batılı değerlerle özdeşleştirilmesi ve Doğu’ya ait görünen unsurların dışlanması birçok soruna yol açmıştır.<sup>40</sup> Bu meselenin toplumsal ve siyasi sonuçları İsrail siyasetinde açıkça görülebilir. 1984 yılında resmen İsrail siyasetinde yerini alan Şas Partisi (*Sephardim Shomrei Torah / Tevrat*’ın Sefarad Muhafızları), hemen her alanda kontrolü elinde tutan Aşkenazların hakimiyetine bir tepki olarak gelişmiştir. Partinin tabanı incelendiğinde, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinden İsrail’e göç eden Mizrahilerin ve dinî görüş itiba-

35 Krakotzkin, s. 531.

36 Yosefa Loshitzky, *Identity Politics on the Israeli Screen* (University of Texas Press, 2001), s. 22.

37 Krakotzkin, s. 533.

38 Yehoshua, <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/zionism-is-not-an-ideology-1.326939>.

39 Ella Shohat, “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”, *Social Text*, no.19/20 (Sonbahar 1988), s. 17.

40 Krakotzkin, [http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte\\_7/La\\_negation.php](http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte_7/La_negation.php).

nyla da gelenekçi Yahudilerin ezici çoğunluğu oluşturduğu görülür.<sup>41</sup> Partinin temel amacı “tacın eski görkemine kavuşturulması ve Sefarad Yahudilerine karşı sosyal ve ekonomik ayrımcılığın ortadan kaldırılması”<sup>42</sup> olarak belirlenmiştir. “Şas’ın tarihsel görüşü çerçevesinde hareketin destekçilerinin ifadeleri kara bir efsaneyi andırmaktadır: Sefarad geleneklerinin tacı, Siyonist Aşkenazların kültürel hücumuyla yok edilmiştir”<sup>43</sup> ve amaç da o tacı yeniden eski görkemine kavuşturmadır. Yani burada hareketin dinsel ve seküler olmak üzere iki temel amacı belirtilmiştir. Bu bağlamda Siyonizmin tarihsel perspektifini ifade eden sürgünün inkârı, tarihsel ve siyasal olarak bu söylemi ve hareketin dinamiklerinin tarihsel arkaplanını açıklığa kavuşturmada özgün bir kavram olarak ele alınabilir.

Şas’ın söyleminde “Sefarad” kelimesinin öne çıktığı görülmektedir. Bu durum Şas hareketinin dinsel ve “Mizrahi” kelimesinin seküler karakterinden kaynaklanmakla birlikte, Mizrahilerin Aşkenaz değil de Sefarad ritine dâhil olması da faktörlerden birisidir.<sup>44</sup> *Mizrah* İbranicede doğu anlamına gelmektedir. *Mizrahim* yani “Doğulular” İsrail’de Ortadoğu ve Kuzey Afrikalı Yahudileri ifade eden bir terimdir. Terim bu anlamıyla Batılı bir bakışı yansıtmaktadır. Aşkenazların, yani Avrupalı Yahudilerin “Doğulu” Yahudileri ifade etmek için kullanmalarıyla işlerlik kazanmış ve zamanla siyaset düzleminde kullanılan bir kavrama da dönüşmüştür.<sup>45</sup> Şas da bu çerçevede değerlendirilebilecek bir oluşumdur. Sürgünün inkârı, iki yönlü bir kavram olarak, bir yandan Yahudiler arasındaki kültürel farklılık-

ları görmezden gelmeyi ve tepeden inmece bir yaklaşımla Aşkenaz kültürünün merkeze alınmasını öngörerek “tarihsizleştirme”ye, diğer yandan “tarihe dönüş” yaklaşımını ve bir “ulus”un tarihsel serüvenini yazmak adına bütün yerellikleri, tarihe yönelik eleştirileri, dinsel otoriteyi ve geleneği deyim yerindeyse birer müzeliğe eser haline getirerek ulusal ve indirgemeci bir tarih yaklaşımının İsrail devletince benimsenmesine açıklık getirmektedir. Bu çerçevede hem Doğulu Yahudilerin bihaber olduğu ve hayat dünyalarına tamamen yabancı olan, geçmişin geleneksel ve dinsel atmosferine halel getiren modernleşme sonrası tarihsel yaklaşım kurumsallaştırılmış hem de Doğulu Yahudilerin tecrübelerini, İslam coğrafyasında içine doğdukları medeniyetin ben-idrakini hiçe sayan ve Aşkenaz değerlerini dayatan sözde “ortak siyaset çerçevesi” toplumsal bir tepkinin siyasileşmesini beraberinde getirmiştir. Şas, buradaki gerilimden yola çıkarak, ideal olarak gördüğü dinsel ve etnik unsurları “Sefardi” kimliğinde bir araya getiren ve “dine Mizrahilerin İsrail toplumuna entegrasyonunda sosyal işlev kazandıran siyasi bir çizgi benimsemiştir ki bu, bir bakıma, yalnızca geleneklerinin, dillerinin ve dinî pratiklerinin kendine özgü olduğunu vurgulayan etnik bir canlanışın marjinal olan konumlarını değiştirmeyeceğinin, hatta daha da kötü yapabileceğinin ifadesidir.”<sup>46</sup>

### Toprak, Kitap ve Adam<sup>47</sup>

*Gün gelecek, bir gün, orada, şu parça parça olmuş dünyanın onarımı tamamlanacaktır; gün gelecek, orada, Yahudiler serüvenlerinin sonunu göreceklerdir.*

Attias ve Benbassa, 2002

“Sürgün dünyevi bir olayla başlar: Tapınak’ın Romalılarca yıkılması ve kutsal bir sonucu olmuştur: Mesih’in doğuşu.”<sup>48</sup> Sürgün hafızada dünyevi bir olayla başlamakta ve tam da onunla birlikte yeni bir dünyanın kapıları aranmaktadır. Bu yeni dünya, maddi dünyaya göre varlıkla-

41 Yaakov Yadgar, “Shas as a Struggle to Create a New Field: A Bourdieuan Perspective of an Israeli Phenomenon”, *Sociology of Religion*, 64: 2 (2003), s. 229.

42 Knesset, “Shas”, Erişim: 17 Ocak 2012, [http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPageCurrent\\_eng.asp?PG=2](http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPageCurrent_eng.asp?PG=2).

43 David Lehmann ve Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism* (New York: Oxford University Press, 2006), s. 19.

44 Lehmann ve Siebzehner, s. 113.

45 Sami Shalom Chetrit, “Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative”, *Journal of Palestine Studies*, 29: 4 (Sonbahar 2000), s. 57.

46 Lehmann ve Siebzehner, s. 96.

47 İbranicede İnsan

48 Attias ve Benbassa, s. 46.



rın görece daha sabit olduğu bir dünyadır ve burası benlik tanımının yapıldığı alandır. Bu bir simgeler dünyasıdır; bu dünyada Kutsal Kitap, Mısır'dan çıkış, Kutsal Toprak, Tapınak, Kudüs ve diğer pek çok unsur ve hatıra benlik unsurları olarak yer almakta ve birbirleriyle sıkı bir bağlantı içinde sembole dönüşmektedir.

Eski Ahit, sadece toprağında yaşayan bir halkın yazın-sal anıtı, bu toprak (İsrail toprağı) ile bu halkın (Yahudi halkının) doğal kaynaşımının bir kültür meyvesi değildir: Büyük bir bölümü sürgünde yazılmıştır. (...) Sadece bir halkın toprağıyla olan bağımlı yansıtmak şöyle dursun, Eski Ahit o toprağı halka mâl eder ve geniş ölçüde de yaratır.<sup>49</sup>

Vatan olmaktan çoktan çıkmış Filistin'den uzakta sürekli okunan, okunan, yinelenen ve dualara esin kaynağı olan Tevrat bir yandan toprağı belleklerde canlı tutarken onun yerini de tutuyor<sup>50</sup> ve sürgünün anısına can veriyordu. Sembollerin iç içe geçmişliğini ifade eden bir başka anlatı şu şekildedir:

(...) başkalarına göre ise, diasporanın sinagogları da kıyamet günü sürgünlerle birlikte Kudüs'e götürülecektir. (...) Kıyamet günü, sürgün sinagogları olan çok yönlü mekânlar, yeniden kavuşulmuş Kudüs'ün tek mekânıyla kaynaşıyor, bir oluyor. Ve bugün sinagogunun zeminine basan Yahudi şimdiden Kutsal Toprak'a basmış sayılıyor... Sürgün artık sadece sürgün değil, toprak artık sadece toprak değil.<sup>51</sup>

Sürgünle birlikte "Kitap" ve "Toprak", insanı çepçevre saran tahayyüllere kaynaklık eden unsurlar olmuşlardır. Bellek, gelenek ya da tarih bu kaynağın sağladığı tahayyülle şekillenerek geçmiş ve gelecek vizyonuna kavuşmuştur. Bu süreçte Kitabın sağladığı onlarca sembol farklı zamanlarda farklı algılara konu olmuştur. Dolayısıyla Yahudiliğin kavramsal belleğinde yer alan kavramların isimleri ve sa-

yları değişmese de farklı dönemlerde tahayyül itibariyle aynı isimde farklı sembollerle karşılaşılması muhtemeldir. Sembollerin dönüşümü geçmişe bakışın dönüşümüyle bir paralellik gösterir. Dolayısıyla tarihsel görüşteki değişim kendini sembollerin algısındaki değişimle ifade eder. Buradan hareketle denebilir ki sembol algılarının karşılaştırılması gidilen yolun niteliği hakkında büyük ölçüde bir fikir verebilir.

Semboller kadar Avrupa Yahudi tecrübesini ifade ederken kullanılan sürgün, izolasyon, dışlanma, çatışma, entegrasyon, karışıklık ve tepki kavramlarının hepsi günümüz tarih anlayışını fazlasıyla yansıtmaktadır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda günümüzdeki anlayışı yansıtan ve zihniyetteki sürekliliğe işaret edebilecek sembolizmle yoğrulmuş sorular da vardır:

Eski mitoslara çağdaş anlamlar yakıştırarak, kimi zaman da onların yerine yeni mitoslar getirerek Siyonistler, dünün toprak kitabını bugünün toprak kitabına dönüştürmekten öte bir şey yapamamışlardır, denebilir mi acaba? Çünkü tıpkı dünkü kadar, İsrail toprağı bugün de Tevrat'ın gölgesinde bulunmaktadır. Altı Gün Savaşı'nın ardından aşırı sofu ya da köktenci çevrelerin çok ötesinde, İsrail halkının genelinde, "topraklar"ın, dolayısıyla da eski çağ İsrail'inin kalbinin yarattığı heyecanı düşünmek yeterlidir. Kitap'ın toprağı sonunda İsrail'in kucağına geliyordu. Yüzyılların hayal gücüyle, ataların dinsel törenleriyle Kitap'ın ağırlığıyla yüklü simgesel Toprak coşkulu tartışmaların ve çelişkili bir yerleşim politikasının odak noktası olmuştu. Bugün bir simge üzerine nasıl pazarlık edilir ki? Yahudilerin toprağıyla ilişkisinin doğallaştırılması yönünde harcanan her türlü çaba, toprağın kutsallaştırılması gibi bir engele çarpıyor.<sup>52</sup>

## Sonuç

Sürgün gibi bir kavramın tarihsel perspektifte ele alınması ve geçirdiği dönüşümlerin incelenmesi, salt kavramın tarihine bakmanın ötesinde çeşitli dönemlerdeki kırılma ve

49 Attias ve Benbassa, s. 46.

50 Attias ve Benbassa, s. 54.

51 Attias ve Benbassa, s. 54.

52 Attias ve Benbassa, s. 54.

dönüşümlere ışık tutması bakımından önemlidir. Geleneğe bağlılık, modernleşme, Kabala, ortodoks Yahudilik gibi temalar çerçevesinde incelenen sürgünün, salt tarihsel bir şemadan çıkarıldığında sosyolojik analizde yararlanılabilecek kavramsal bir güce sahip olduğu görülmektedir. Siyasi analize imkan tanıyan bir kavram olarak sürgün, farklı dönemlerdeki algısı itibariyle teolojik ve mistik mülahazalara da alan açabilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında tarihi kendisi aracılığıyla düşündüğümüz kavramların bellek unsurları olarak toplumsal ve siyasi analize imkan tanıdığı görülmektedir.

Sürgün, geçirdiği tüm dönüşümler boyunca bugünden geçmişe ve geleceğe bakışa derinden etki etmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada sürgün, salt Yahudi tarihi çerçevesinde ele alınmamış, kavrama yönelik ve kavram aracılığıyla sosyolojik ve siyasi tahlillere de yer verilmiştir.

### Kaynakça

- Aktay, Y., *Tarih Bozumu*, İstanbul: Açılım Kitap, 2010,
- Attias, J. C. & Benbassa, E. (ed.), *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, İstanbul: İletişim, 2002.
- Baron, S. W., "Ghetto and Emancipation", *The Menorah Treasury*, haz. Leo Schwarz, Jewish Publication Society of America, 1964.
- Chetrit, S. S., "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative", *Journal of Palestine Studies*, 29/4 (2000).
- Davutoğlu, A., "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divân*, 1 (1997).
- Elior, R., "Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought", *Studies in Spirituality*, 14.
- "Exile", *Encyclopedia Judaica*, 1971.
- Evkuran, M., "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine: Teolojik Açıdan Bir İnceleme", *Milel ve Nihal*, 4: 3 (2007).
- Herzl, T., *Yahudi Devleti*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2009.
- İsrail Devleti Bağımsızlık Bildirgesi, 1948
- Katz, J., *From Prejudice to Destruction*, Londra: Harvard University Press, 1982.
- Knesset İnternet Sayfası [http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPageCurrent\\_eng.asp?PG=2](http://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPageCurrent_eng.asp?PG=2), (ulaşım tarihi: 17 Ocak 2012).
- Krakotzkin, A. R., "Jewish Memory Between Exile and History", *The Jewish Quarterly Review*, 97 (2007).
- , "The Negation of Exile", *Haus der Kulturen der Welt*, [http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte\\_7/La\\_negation.php](http://hkw.de/en/programm/2008/divisions/texte_7/La_negation.php) (ulaşım tarihi: 7 Ocak 2012).
- Kurt, A. O., "Yahudilikte Sürgün Teolojisi", *Dinî Araştırmalar*, 25:9 (2006).
- Lehmann, D. & Siebzeher B., *Remaking Israeli Judaism*, New York: Oxford University Press, 2006.
- Loshitzky, Y., *Identity Politics on the Israeli Screen*, University of Texas Press, 2001.
- Meyer, M. A. *Origins of the Modern Jew*, Detroit: Wayne State University Press, 1967.
- Rotenstreich, N., *Tradition and Reality*, New York: Schocken Books, 1972.
- Sand, Ş., *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, İstanbul: Doğan Kitap, 2011.
- Schoenberg, S., "The Haskalah", <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/Haskalah.html> (ulaşım tarihi: 15 Aralık 2011)
- Scholem, G., *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken Books, 1971.
- Shohat, E., "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text*, 19/20 (Sonbahar 1988).
- Telushkin, J., *Talmud/Mishna/Gemara*, [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/talmud\\_&\\_mishna.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/talmud_&_mishna.html) (ulaşım tarihi: 23 Aralık 2011).
- Yadgar, Y., "Shas as a Struggle to Create a New Field: A Bourdieuan Perspective of an Israeli Phenomenon", *Sociology of Religion*, 64: 2 (2003).
- Yehoshua, A. B., "Zionism Is Not An Ideology", *Haaretz*, 26 Aralık 2010.

# Malik'in Muvatta'ı Telif Ederken İzlediği Yöntem: "Kitabu'l-kasâme" Örneği\*

Muhammed Usame Onuş\*\*

## Giriş

İslamî ilimler, Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde bugün anladığımız mânâda tasnif edilmiş ve sistemli bir hale getirilmemişti. Bu dönemde buna ihtiyaç da yoktu. Çünkü sahabe bir problemle karşılaştığı zaman Hz. Peygamber'e (s.a.v) arz ediyor, Hz. Peygamber (s.a.v) de, doğrudan vahiy vasıtasıyla ya da vahiy denetimi altında olan kanaatıyla söz konusu soruna çözüm üretiyordu.

Hz. Peygamber (s.a.v) vefat ettikten sonra insanların sorunlarını doğrudan arz edecekleri bir merci kalmamıştı. Bir sorunla karşılaşıldığında, doğrudan naslarda çözümü var ise ona göre amel ediliyor, yok ise ayet veya Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından çıkarımlar yapmak suretiyle söz konusu problemlere çözümler üretilmeye çalışılıyordu. İslamî ilimler için Kur'an'dan sonra ikinci kaynak konumunda olan sünnet, toplumda ortaya çıkan sorunların çözümünde önemli bir yer teşkil ediyordu. Bundan dolayı sünnetin hem korunmasını sağlayacak hem de Kur'an'la karışmasını engelleyecek

\* Bu makale 12 Mayıs 2012 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı XXIII. Öğrenci Sempozyumu'nda sunulan "İmam Mâlik Muvatta'ı Nasıl Telif Etti: Başlangıç Mülahazaları" başlıklı tebliğden hareketle hazırlanmıştır. Makalenin kaleme alınması için beni teşvik eden ve çalışma boyunca eleştirileriyle yol göstericilik yapan Prof. Dr. Bilal Aybakan'a, Bilim ve Sanat Vakfı'nda verdiği Akademik Yazım dersleriyle çalışmanın belirli kriterlere göre yazılması noktasında yardımlarının esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Berat Açıl'a, katkılarıyla çalışmanın gelişmesini sağlayan Yrd. Doç. Dr. Halit Özkan ve Ars. Gör. Mustafa Macit Karagözoğlu'na ve sağlıklı çalışma ortamı oluşturdukları için İSAM ve İLAM çalışanlarına teşekkür ederim.

\*\* M. Ü. İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

tedbirlerin alınması gerekiyordu. Bunun için öncelikle Kur'an metninin derlenmesi faaliyeti gerçekleştirildi. Hz. Ebubekir (13/634) Kur'an sahifelerinin toplanmasını sağlayarak mushaf haline getirmiştir. Daha sonra da hadisleri derlemek isteyen Hz. Ebubekir, bazı sakıncaları dikkate alarak bu kararından vazgeçmiştir. (Efenodioğlu, 2011, s. 268) Hz. Ömer (23/650) de bu konuda sahabe ile istişare etmiş, fakat o da Kur'an'ın ihmal edileceği endişesiyle bu düşüncesini uygulamaya geçirmemiştir. (Sanâni, 1983, XI, s. 257-258)

Hz. Osman (35/656) döneminden sonra ise İslam dünyasında ortaya çıkan karışıklıklardan dolayı hadis uydurma faaliyetleri görülmeye başlanmış, bunun üzerine hadislerin sıhhatini tespit için birtakım yöntemler uygulanmış, ayrıca yazılı rivayet malzemesi de kişisel olarak muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Yüzyılın sonuna gelindiğinde ise artık hadislerin sistemli bir şekilde toplanması zarureti ortaya çıkmıştır. Bu mânâda resmi olarak ilk tedvin faaliyeti halife Ömer b. Abdülaziz'in (101/719) emriyle başlamıştır. (İbn Abdülberr, 1994, I, s. 331)

Hadislerin herhangi bir kıstasa göre sıralanmadan sadece tespit edilmesini amaçlayan tedvin dönemi büyük oranda hicri 2. yüzyılın başlarında sona ermiş ve aynı yüzyılın ortalarından itibaren kayıt altına alınan bu hadisler ravi isimlerine veya konularına göre tasnif edilmeye başlanmıştır.<sup>1</sup> *Muvatta* da –yazım tarihi hakkında kesin bilgiler olmamakla beraber hicri 150'li yılların sonlarına doğru tamamlandı<sup>2</sup> göz önüne alındığında– bu döneme ait en önemli musannef eserler arasında sayılır. Konularına göre tasnif yönteminin takip edildiği *Muvatta* genel olarak hadis kitabı

1 Tasnif faaliyetine ilk başlayan İbn Cüreyc (150/767) olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. (İbn Ebu Hatim, 1953, V, s. 357) İbn Cüreyc'in 150 yılında vefat ettiği göz önüne alınırca tasnif faaliyetinin ikinci asrın ortalarına yakın bir dönemde başladığı söylenebilir.

2 *Muvatta*'ın yazım tarihi hakkındaki tartışmalar için bkz. Özkan, 2011, s. 6-12.

olarak kabul edilir. Fakat Hz. Peygamber'in hadislerini içermekle beraber bölümlerin isimlendirilmesinde ve tertibinde fıkıh kitaplarını andıran bir düzen takip etmesi, sahabe ve tabiin içtihatları ile Malik'in konu hakkındaki görüşlerini de içermesi göz önünde bulundurulursa bir fıkıh kitabı mahiyeti taşıdığı da ifade edilebilir.

Bu çalışmada amaç, *Muvatta'* fıkıh usulü veya hadis usulü açısından değerlendirmekten ziyade "Kitabu'l-kasâme" özelinden hareketle Malik'in eserini telif ederken izlediği yöntem hakkında fikir edinmektir. Böyle bir amaç için kasâme bölümünün seçilmesinin sebebi ise, Malik'in değerlendirmelerinin bölümün tamamına yakın bir kısmını teşkil etmesi, bundan dolayı da *Muvatta'*ın yazılmasında izlenen yöntemi belirlemek için zengin bir malzemeye sahip olmasıdır.

Bu çalışmada ilk olarak *Muvatta'* hakkında genel bilgiler verilecek, kasâme uygulamasına kısaca değinilecek ve ardından araştırmanın esasını teşkil edecek olan *Muvatta'*ın kasâme bölümü tanıtılacaktır. Bu bölümdeki rivayetler incelenerek, Malik'in bölüm içerisinde geçen değerlendirmeleri işlenecektir. Bu bilgilerden hareketle, *Muvatta'*ın yazımında izlenen yöntem hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

### **Muvatta' Hakkında Kısa Bir Bilgilendirme**

Hicri 2. yüzyılda yazılmış olan *Muvatta'* hem yazılmış olduğu dönem hem de muhtevası itibariyle büyük önemi haizdir. Zira eser tasnif faaliyetinin oldukça yoğun olduğu ve İslamî ilimlerin teşekkül sürecine girdiği bir dönemde yazılmıştır. Muhteva açısından ise, Hz. Peygamber'in hadislerini, sahabe ve tabiinin görüşlerini, bununla beraber Malik'in "kendilerine ulaşan ilim ehlinin görüşleriyle" (Kadı İyaz, 1966, II, s. 73) yoğunlaştığı kendi içtihatlarını da içermesi açısından oldukça önemlidir.

*Muvatta'* etrafında oluşan en önemli tartışmalardan birisi, bu eserin bizzat Malik tarafından mı yazıldığı, yoksa öğrencileri tarafından yazılıp kendisine nis-

pet mi edildiğidir. Ebu'l-Velid İbn Rüşd, (520/1126) *Muvatta'* ravilerinden Yahya b. Yahya el-Leysi'nin (234/849) "Malik'e şu soruldu" ve "Malik'e sordum" gibi ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiği, bunların Yahya b. Yahya el-Leysi'nin *Muvatta'*a yaptığı eklemeler olup olmadığı yönündeki soruya verdiği cevaba bazı ihtimaller sıralamıştır:

Yahya b. Yahya'nın Malik'in telif ettiği *Muvatta'*a ilaveler yaptığını söylemek doğru olmaz. (...) Burada iki ihtimal söz konusudur: Birincisi, Malik eserini telif edip yazdığı zaman "şu konu hakkında soruldu" ifadesini kullanmış, bu ifadeyi nakledenlerin her biri bu ifadeyi istinsah ederken "Malik'e soruldu" şeklinde istinsah etmiştir. Zira müstensih "bana soruldu" demesi doğru olmaz. Aksi takdirde sorulan kişinin o (yani müstensih) olduğu zannedilir. İkincisi ise, Malik telif ettiği bu kitabı yazmamış ve onu imla yoluyla yazdırmıştır. İmla ederken "bana şunlar soruldu" demiş, yazanlar ise bunu "Malik'e soruldu" şeklinde yazmışlardır. Bunlar dışında başka bir şey doğru olmaz ki bu açıktır. (İbn Rüşd, 1987, II, s. 1103-1105)

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, *Muvatta'*ın, Malik'in bizzat kendi tarafından yazılmış olmaması durumunda bile telifinin Malik'e ait olduğunu yönündeki kanaatini belirtmiştir. Bununla beraber *Muvatta'*ın hangi sebeplerle yazıldığını ifade eden rivayetler,<sup>3</sup> eserin Malik tarafından telif edildiğini kanıtlar mahiyettedir. Toplamda 61 bölümden oluşan *Muvatta'*, 600'ü merfu, 222'si mürsel, 613'ü mevkuf ve 285'i maktu olmak üzere 1720 rivayet içermektedir. (Zürkani, 2003, I, s. 61)

*Muvatta'*da Malik'in konular hakkındaki görüş ve değerlendirmelerinin oldukça fazlaca bulunması, bu

<sup>3</sup> Bu konuda birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre Malik, Abdülaziz b. Abdullah el-Mâcişûn'un (164/780) *Muvatta'* isimli eserin görmüş, eseri beğenmesine rağmen hadislere yer verilmemesini bir eksiklik olarak kabul etmiş ve *Muvatta'*ı yazmaya karar vermiştir (İbn Abdülberr, 1982, I, s. 86); diğer bir rivayet ise *Muvatta'*ın halifenin isteği üzerine yazılmış olduğuna dairdir (İbn Ebu Hatim, 1953, I, s. 12).



eseri Malik'in yöntemini belirleme noktasında oldukça önemli konuma getirmektedir. Zira Malik, eserini süreç içerisinde devamlı elden geçirmiş, bazı ilave ve eksiltmeler yaparak eserini istediği ideal konuma getirmeye çalışmıştır. Muhtemelen Malik, bu süreç içerisinde çeşitli gerekçelerle bazı rivayetleri eserinden çıkarmış, bazılarını ise eserine dâhil etmiştir.

Kendi döneminde ve sonraki dönemlerde *Muvatta'*ın oldukça önemli bir eser olarak görülmesi –hatta kütüb-i sitte henüz telif edilmemişken– Şafii'nin (204/767) "Allah'ın kitabından sonra *Muvatta'*dan daha sahih bir kitap yoktur" (Suyuti, 1996, I, s. 42) şeklindeki değerlendirmesi, bu eseri ve dolayısıyla Malik'in eserine aldığı rivayetleri değerlendirirken takip ettiği yöntemi önemli bir konuma getiren diğer bir etkidir.

*Muvatta'*ı diğer eserlerden ayıran en önemli husus ise Malik'in görüşlerini belirtirken kullanmış olduğu tabirlerdir. Amel-i ehl-i Medineye gönderme yapıldığı anlaşılan bu tabirlerin kapsamı açıklığa kavuşturulamamaktadır, çünkü Malik'in konuyla ilgili bir soruya vermiş olduğu cevap (Kadı İyaz, 1968, III, s. 178-179) bütün ifadeleri kapsamamaktadır ve yoruma açıktır.

### **Kasâme Uygulaması Nedir?**

İslam, cahiliye devrinde bulunan bazı âdetleri reddetmiş, bazılarını aynen almış, bazılarını ise iyileştirerek kabul etmiştir. Kasâme de faili meçhul cinayetlerde İslam'ın iyileştirerek kabul ettiği, cahiliye dönemine ait olup kökü Sâmi geleneğe kadar uzanan (Bardakoğlu, 2001, s. 528) bir ispat yöntemidir.

İslam dini de –zaruriyat-ı hamse olarak bilinen– insanların din, can, akıl, nesil ve mallarının korunması için azami gayret göstermiştir. Bu kapsamda insanların canlarının kutsal ve dokunulmaz olduğu addedilmiş (Buhari, İlim, 37; Müslim, Kasâme, 29, 30), bu dokunulmazlığın çiğnenmemesi emredilmiştir (En'am 6: 151; Furkan, 25: 68; İsrâ, 17: 33). Aksine hareket

edenlerin ise cezalandırılması gerektiği belirtilmiştir (Bakara 2: 178).

Bu cezalandırmanın mahiyeti ve nasıl uygulanacağı hakkında fıkıh âlimleri çeşitli kriterler getirmiştir. Bunlardan en önemlisi suçun ispatlanmış olması gerektiğidir. Bu ispatın mahiyeti hakkında da delile dayalı ispat yöntemini esas olarak kabul etmişlerdir. Zira aksi ispat edilmedikçe, suç ile itham edilen kişi masure kabul edilir ve suçun gerektirdiği yaptırımlar bu kişi aleyhinde uygulanamaz. Söz konusu suçun sabit olmasındaki temel deliller ise suçlunun suçunu itiraf etmesi ya da âdil şahitlerin o kişinin bu suçu işlediğine şahitlik etmeleridir. Böyle bir delilin bulunmadığı durumda ise hakların zayı olmaması ve cinayetlerde kanın heder olmaması için yardımcı delillere başvurulur. Bu yardımcı delillerden biri de özel bir yemin türü olan *kasâmedir*. Fakat bu delilin ispat gücü de "toplumda ahlâkî ve şahsî faziletlerin canlılığına bağlı" (Bardakoğlu, 2001, s. 528) bir mahiyet taşır.

Hz. Peygamber ve hulefâ-yı râşidinin kasâmeyi uyguladıklarına dair birçok rivayet mevcuttur (*Muvatta*, Kasâme, 1; San'âni, 1983, X, s. 39; Serahsi, t.y., XXVI, s. 109). Bundan dolayı bu konu çeşitli yönlerden tartışılmış ve sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında müstakil bir bölüm olarak ele alınmıştır. Malik b. Enes de *Muvatta'*da kasâme için ayrı bir bölüm açmıştır.

Sözlükte "yemin etmek" mânâsına gelen "kasâme", terim olarak faili meçhul cinayetlerde suç mahalline yakın yerde bulunan sınırlı sayıda kişinin kendilerine isnat edilen suçu bertaraf etmek veya maktûlün yakınlarının söz konusu suçu başkasına isnat etmek amacıyla hâkim huzurunda yapmış oldukları özel bir yemin türü olarak tanımlanabilir (Bardakoğlu, 2001, XXIV, s. 528).

Eski Ahid'de faili meçhul cinayetlerde maktûlün bulunduğu yere en yakın yerleşim yerindeki insanların henüz çalıştırılmamış bir ineğin boğazlandıktan sonra ellerini yıkayarak öldürmediklerine ve öldüreni de

görmediklerine dair ineğin üzerine yemin etmelerinin emredilmiş olması kasâmenin Yahudi hukukunda da varolduğunun göstergesidir (Tesniye, 21/1-9).

Cahiliye devrinde de kasâmenin uygulandığına dair örneklerle rastlamak mümkündür. Zira cahiliye Araplarının yalan yere yemin konusundaki hassasiyetleri, yemini veya yemin etmekten çekinmeyi onlar için önemli bir ispat vasıtası haline getiriyordu. İbn Abbas (68/687) cahiliye devrinde ilk kasâme uygulamasının Ebu Talib (619) tarafından Kureyş kabilesinden Hiddaş adında birisinin Beni Haşim kabilesinden Amr b. Alkame adında birisini öldürdüğü yönündeki iddia sonucunda yapıldığını ifade etmiştir (Buhari, Menakıb, 86).<sup>4</sup>

Cumhurun görüşü kasâmenin meşruluğu yönünde olmasına rağmen, kasâmenin temel ispat yöntemlerine aykırı olduğu ve kişinin kesin bir şekilde bilmediği bir şey üzerine yemin edemeyeceği gerekçesiyle bazı âlimler onun meşruiyetine itiraz etmişlerdir. Fakat buna rağmen kasâmenin genel ispat yöntemlerinden istisna olduğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetiyle meşru olduğu ifade edilmiştir (İbn Rüşd, 1997, IV, ss. 263-264).

Diğer yeminlerden farklı olarak özel bir mahiyet taşıyan kasâme, toplumun insan hayatı konusundaki hassasiyetini artırmak ve toplumdaki birliği sağlamak gibi birçok işlevi yerine getiren bir konumdadır. Zira isbat yöntemlerindeki bilginin kesin olması gibi temel prensiplere aykırı olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetiyle ve "toplumda can güvenliğinin sağlanması ve korunmasında bölge halkının duyarlılık kazanması (...) cinayet zanlılarının haksız töhmetten kurtulması, maktûlün yakınlarının acısının hafifletilmesi, adaletin gerçekleşmesi ve kamu vicdanının rahatlatılması gibi önemli işlevler"i (Bardakoğlu, 2001, s. 528) yerine getirmesi dolayısıyla istihsanen caiz görülmüştür.

<sup>4</sup> Buhari rivayetinde olayın içinde bulunan şahısların isimleri zikredilmemektedir. İsimler için bkz. Kastallânî, 1323, VI, 179.

### **Kitabu'l-kasâme'nin Tanıtımı**

Beş babdan oluşan bu bölüm iki rivayet içermekle beraber, Malik'in konu hakkındaki değerlendirmeleri açısından oldukça zengindir. Bu değerlendirmeler birinci babda konu ile ilgili rivayetlerden sonra başlar ve sonraki dört babın tamamını oluşturur.

Birinci bab "kasâmeye kan sahiplerinin başlaması" başlığını taşımaktadır. Bölümdeki iki rivayet de bu babın altına yerleştirilmiştir. İmam Malik, bu babda rivayet içinde geçen garib bir kelimeyi açıklamış ve rivayetler hakkında amel-i ehl-i medineyi<sup>5</sup> delil olarak kullandığını hissettirecek ifadeler kullanarak<sup>6</sup> bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

İkinci bab ise "kasden öldürmede kan sahiplerinden yemin etmesi caiz olanlar" başlığını taşımaktadır. Bu babda kasden öldürme ithamı söz konusu olduğunda kimlerin yemin edemeyeceği ve yemin edenlerin şartları hakkında bilgiler verilmektedir.

"Hatâen öldürmede kasâme" başlığını taşıyan üçüncü babda ise hatâen öldürme ile itham söz konusu olduğunda kimlerin hangi şartlarda yemin edeceği hakkında bilgi verilmektedir.

Dördüncü babda ise "kasâmede miras" başlığı altında kasâme sonucunda diyete hak kazanılması durumunda diyetin kan sahiplerine hangi oranlarla dağıtılacağı ve kan sahibi olduğu hâlde gaib olan, yani nerede olduğu, hayatta olup olmadığı hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı kimse veya henüz bu luğa ermemiş çocukların diyetteki paylarının durumu hakkında bilgiler verilmiştir.

<sup>5</sup> Amel-i ehl-i medine hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dönmez, 1991, III, ss. 21-25.

<sup>6</sup> "Bize göre üzerinde ittifak edilen uygulama (الأمر المتخفق عليه عندنا)", "Bize göre hakkında ihtilaf olmayan cari uygulama (وزنك الشئ الذي لا اختلاف فيها عندنا)", "Insanların hala uygulayageldikleri şey (والذي لم يزل عليه عمل الناس)" vb. tabirlerin amele delaleti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özkan, 2011, s. 1-26.

"Kölelerde kasâme" başlığını taşıyan son babda ise maktûlün köle olması halinde kasâmenin nasıl uygulanacağı kısaca belirtilmiştir.

### **Kitabu'l-kasâme'de Bulunan Rivayetlerin Değerlendirilmesi**

Daha önce de belirttiği gibi Kitabu'l-kasâme, aynı olayı anlatan iki rivayet içermektedir. İlk rivayet Malik b. Enes < Ebu Leyla Abdullah b. Abdurrahman b. Sehl (111 veya 120/725 veya 734) < Sehl b. Ebu Hasme (Muaviye döneminde vefat etmiştir.) < Ebu Leyla'nın kavminin ileri gelenleri vasıtası ile Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Bu rivayetin senedinde, Ebu Leyla'nın Sehl b. Ebu Hasme'den hadis almış olması zor bir ihtimal gibi görünüyor. Fakat Ebu Leyla'nın doğum tarihi hakkında bilgi bulunmadığı için bunun imkânsız olduğu da söylenemez. Zira Buhârî (256/870), Ebu Leyla'nın 58/678 yılında vefat etmiş olan Hz. Aişe'den semamın bulunduğunu ifade etmiştir (Buhari, 2001, V, s. 9). Bundan dolayı Ebu Leyla'nın yakın tarihlerde vefat etmiş olan Sehl b. Ebu Hasme'den bu rivayeti almış olma ihtimali yüksektir.

İkinci rivayet ise Malik b. Enes < Yahya b. Sa'îd (143/760) < Büşeyr b. Yesâr (101 veya 110/719 veya 729) vasıtasıyla Hz Peygamber'e (s.a.v) ulaşmaktadır. Fakat Büşeyr b. Yesâr'ın muhtemel vefat tarihleri ve sahabe tabakasından olmadığı bilgisi, bu rivayetin mürsel olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Hammad b. Zeyd (179/795)<sup>7</sup>, Süfyan b. Uyeyne (198/814)<sup>8</sup>, Leys b. Sa'd (175/794)<sup>9</sup> ve Abdülvahhab es-Sekafi (194/810)<sup>10</sup> bu rivayeti Yahya b. Sa'îd < Büşeyr b. Yesâr < Sehl b. Ebu Hasme tarihiyle Hz Peygamber'e ulaştırmışlardır. *Muvatta'*da geçen bu rivayette sahabe neslindeki râvi her ne kadar zikredilmemiş olsa da aynı olayı anlatan

farklı rivayetlerde Büşeyr b. Yesâr'ın hadisi kendisinden rivayet ettiği sahibinin Sehl b. Ebu Hasme olmasından dolayı, muhtemelen bu hadiste de rivayet zincirindeki ilk râvi aynı sahibidir.

Bu kitapta geçen her iki rivayet de aynı olayı farklı tariklerden anlatmaktadır. Her iki rivayette de Muhayyisa b. Mes'ûd (Vefat tarihi tespit edilememiştir) ve Abdullah b. Sehl'in (7/629) Hayber'e gittiği, Abdullah b. Sehl'in orada ölü bulunduğu, geri dönen Muhayyisa'nın, kardeşi Hüveyyisa b. Mes'ud (Vefat tarihi tespit edilememiştir) ve maktûlün kardeşi Abdurrahman b. Sehl (23 veya 35/644 veya 655) ile beraber durumu anlatmak için Hz. Peygamber'e gittiği ifade edildikten sonra Hz. Peygamber'in önce davacılar, ardından Hayber'deki Yahudilere yemin teklifi yaptığı anlatılır. Fakat ikinci rivayette Hz. Peygamber'in olayı dinledikten hemen sonra yemin teklif ettiği anlaşılırken, ilk rivayette, önce "Yahudiler yakınınızın diyetini öderler ya da savaş ilanına razı olmuş olurlar" şeklinde bir tepki verdiği, ardından Yahudilere bu konuda bir mektup yazdığı, Yahudilerin de cevaben "Vallahi biz öldürmedik" şeklinde bir mektup yazdıktan sonra Hz. Peygamber'in davacılar yemin teklif ettiği belirtilmiştir. Bununla beraber ilk rivayette yerine getirilmesi gereken yemin sayısı zikredilmemişken, ikinci rivayette her iki taraf için bu sayının elli olduğu belirtilmiştir.

Rivayetlerin hemen ardından kendi değerlendirmelerine başlayan Malik rivayetlerin sonunda, metinde geçen ve anlaşılmama ihtimali bulunan (قفير) kelimesinin "kuyu" anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Genel mânâda babların içinde başlıkta verilen konular işlenmiş, fakat bab başlığı ile konu birliği içinde olmayan bazı noktalara da değinilmiştir. Birinci babda Malik'in değerlendirmeleri bab başlığına uygun şekilde kasâmeye hangi tarafın başlayacağı ile ilgili bilgiler içermekle beraber; kasâmeye hangi durumlarda başvurulabileceği, kasâme sonucu kaç kişinin kısas edileceği, bir taraf yemin etmeyi kabul etmediğinde

7 Rivayet için bkz. Müslim, Kasâme, 1; Ebu Davud, Diyât, 8

8 Rivayet için bkz. Nesâi, Kasâme, 4

9 Rivayet için bkz. Tirmizi, Diyât, 23

10 Rivayet için bkz. Müslim, Kasâme, 2

hükmün nasıl olacağı, özel bir yemin türü olan kasâme ile bunun dışındaki yeminlerle olan farkı ve kasâmede davacı tarafın kim olacağı sorularına cevap aranmıştır.

Bu babda Malik rivayetlerden hemen sonra yaptığı açıklamada kasâmenin ancak iki durumda söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi, maktûlün ölmeden önce (filan kişi canıma kastetti gibi) kendisini öldüren kişinin kim olduğunu işaret etmesidir. İkincisi ise maktûlün yakınlarının kesin olmayan bir delille bir kişi aleyhinde cinayet iddiasında bulunmalarıdır.

Malik, yeminleşmeye kimin başlayacağı konusunda "ittifak edilen uygulamanın"<sup>11</sup> ve "hakkında ihtilaf olmayan sünnet ve insanların hâlâ uygulayageldikleri şey"<sup>12</sup> kasâmeye davacı tarafın başlaması yönünde olduğunu ifade etmiştir. Zira Malik, Hayber'de öldürülen Abdullah b. Sehl hakkında olan rivayette, Hz. Peygamber'in yemine davacılarla başladığını ifade etmiştir. Ayrıca kasâme sonucunda sadece bir kişinin kısas edilebileceğini de belirtmiştir.

Malik davacıardan elli erkeğin toplamda elli yemin edeceğini, çeşitli sebeplerden dolayı kişi sayısının elliye bulmaması durumunda, kalan yemin sayısının yemin edenlere dağıtılacağını söylemektedir. Elli sayısına ulaşılmamasının sebebi teklif edilen yeminlerin yerine getirilmemesinden kaynaklandığında Malik, iki farklı durum gözetmiştir. Davacı sıfatıyla yemin etmekten kaçınan kişilerin davalıyı affetme yetkisine sahip olmayan kan sahipleri olması durumunda, edilmesi gereken elli yeminden geri kalan yeminlerin daha önce yemin etmiş olan kan sahiplerine teklif edileceğini söylemektedir. Fakat affetme yetkisine sahip kan sahiplerinden birisinin dahi yemin etmemesi söz konusu olduğunda ise kalan yeminlerin daha önce yemin etmiş olan kan sahiplerine teklif edilmeyeceğini, artık kısasın söz konusu olmayacağı-

nı ve yemin etmesi gerekenin davalı taraf olduğunu belirtmiştir. Burada kısasın artık söz konusu olmayacağı hükmünden anlaşılan, dava sonucunun davacılar lehine olması durumunda davacıların kısasa değil, diyete hak kazanacaklarıdır.

Malik, davacı taraftan affetme yetkisine sahip kan sahiplerinin yemin etmekten kaçınması dolayısıyla davalılara teklif edilen yeminlerin (davacılar yapıldığı şekliyle) elli erkek tarafından elli sayısına ulaştırılması gerektiğini belirtmiştir. Bu sayıya ulaşılmaması durumunda kalan yeminlerin daha önce yemin etmiş davalılara dağıtılması gerektiğini, davalı tarafın tek kişi olması, dolayısıyla cinayetle itham edilen kişi olması durumunda da elli yeminin tamamını bu kişinin yerine getireceğini ifade etmiştir. Davalı taraf üzerine düşen yeminleri yerine getirirse dava sonuçlanmış ve davalı taraf beraat etmiş olacaktır.

Malik davacıların yemin etmemesi durumunda davalılara teklif edilen yeminlerin nasıl yerine getirileceği konusunda yukarıda ifade edilenin dışında farklı bir görüş daha belirtmiştir. Sayısı elli kişiye ulaşmayan ve cinayetle suçlanan topluluğa yemin taksim edilmemesi gerektiğini, o topluluktan her bir kişinin elli yemini yerine getirmesi gerektiğini söylemiş ve hatta böyle olmaması durumunda davalı tarafın beraat edemeyeceğini ifade etmiştir. Ardından da bu konuda duyduğu en güzel görüşün<sup>13</sup> bu olduğunu belirtmiştir.

Malik, özel bir yemin türü olan kasâmenin diğer yeminlerden farklı bir mahiyet taşıdığını da belirtmiştir. Bu görüşünü temellendirirken cinayetin diğer hukukî işlemler gibi kesin bir bilgi dâhilinde olma ihtimalinin düşük olduğunu ifade etmiştir. Çünkü herhangi bir hukukî işlem yapan birisinin, bu işlemi garanti altına alabilmek için alenen insanların içinde yapacağını, bundan dolayı da bu tip hukukî durumlarda yeminin ancak kesin bilgi üzerine olabileceğini söylemiştir. Cinayet işlemek isteyen kişinin ise bu fiili insanların

11 (الأمرُ المُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا)

12 (وَتِلْكَ الشُّعْثَةُ الَّتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدَنَا، وَالَّذِي لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ عَمَلُ النَّاسِ)

(وَهَذَا أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي ذَلِكَ)



ortasında değil aksine تنها bir yerde yerine getirme eğilimi içinde olacağını, dolayısıyla cinayet için yapılacak yeminin kesin bilgi üzerine olmasının zor bir ihtimal olacağını belirtmiştir. Yine bu sebeplerden dolayı normal hukukî durumlardaki yemin şartları ile kasâmedeki yemin şartları aynı olmuş olsaydı, insanların kanlarının heder olma ihtimalinin daha yüksek olacağını da ifade etmiştir.

Malik'in bu babda ele aldığı diğer bir konu ise davacıların kim olabileceğidir. Malik kasâmede davacı tarafın maktûlün asabesi olması gerektiğini<sup>14</sup> söylemiş

ve asabeyi de "üzerine yemin ettikleri kişinin (yani maktûlün) kan sahipleri ve yeminleriyle [kâtilin kısas olarak] öldürüldüğü kişilerdir"<sup>15</sup> şeklinde tanımlamıştır. Daha önce de kasâmede yemin edebilecek kişilerin erkek olması gerektiğini söyleyen ve ayrıca asabe tanımında "kan sahipleri" ifadesinin kullanan Malik'in bu açıklamalarından asabeyi "ölüye erkek vasıtasıyla bağlanan erkek mirasçılar" (Karaman, 2008, s. 376) şeklinde bilinen mânâsıyla kullandığı anlaşılmaktadır.

Malik, kasâmede kasden öldürme ile hatâen öldürme arasında fark gözetmiş ve kasâmenin uygulanış şart-

14 Bu çalışmada ele alınan rivayetlerde de olayda ismi geçen sahibilerin asabe derecesinde akrabalık bağlarına sahip oldukları, hatta ilk rivayette hadisi Malik'e ulaştıran Ebu Leyla'nın dahi söz konusu sahiplerle akrabalık bağının olduğu söylenebilir.

Birinci rivayette söz konusu olayı Malik b. Enes'e ulaştıran Ebu Leyla'nın ismi hakkında birçok ihtilaf görülmüştür.

Ebu Leyla'nın isminin Abdullah b. Abdullah b. Abdurrahman. Sehl b. Ebi Hasme veya Abdurrahman b. Abdullah b. Abdurrahman b. Sehl veya Davud b. Abdullah b. Abdurrahman b. Sehl olduğu ifade edilmiştir. İbn İshak ise Ebu Leyla Abdullah b. Sehl b. Abdurrahman b. Sehl b. Ebu Hasme olduğu söylemiştir. (İbn Abdülberr, 1991, XXIV, s. 150) Fakat ismi konusundaki bu ihtilafa rağmen soyu hakkındaki ittifak dikkat çekmektedir.

Ayrıca her iki rivayette de Hz. Peygamber'e gelen üç kişi olarak Muhayyisa, abisi Hüveyyisa ve Abdurrahman b. Sehl'in (23 veya 35/644 veya 655) isimleri anılmaktadır. Başka bir rivayette ise Muhayyisa'nın ve maktûl olarak adı geçen Abdullah b. Sehl'in (7/629) isimleri Muhayyisa b. Mes'ûd b. Zeyd ve Abdullah b. Sehl b. Zeyd olarak geçmektedir. (İbn Abdülberr, 1990, XXIII, s. 201) Bununla beraber maktûl olan Abdullah b. Sehl ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına gelen Abdurrahman b. Sehl'in kardeş olduğu ifade edilmiş ve Muhayyisa ile Hüveyyisa'nın ise bu iki sahibin amcaları olduğu da rivayet edilmiştir. (Ebu Davud, Diyât, 8) Fakat İbn Hacer Hüveyyisa'nın Abdullah b. Sehl'in amcasının oğlu olduğunu söylemiştir. (Askalânî, 1993, VI, s. 265)

Ebu Leyla hakkında ise dedesi Abdurrahman b. Sehl'in Hz. Ömer tarafından Basra'ya atıldığı bilgisi verilmiştir. (İbn Sa'd, 1986, s. 301) Bununla beraber maktûlün kardeşi Ab-

durrahman b. Sehl hakkında da yine Hz. Ömer tarafından Basra'ya atıldığı bilgisi de dikkat çekicidir. (Zehebi, 2003, II, s. 188)

Tüm bilgilerden hareketle birinci rivayette hadisi Malik b. Enes'e ulaştıran Ebu Leyla'nın rivayette maktûl olarak geçen Abdullah b. Sehl'in kardeşi Abdurrahman b. Sehl'in torunu olduğu söylenebilir. Her ne kadar Ebu Davud'un sünenindeki rivayette Hüveyyisa ve Muhayyisa'nın Abdurrahman b. Sehl'in amcaları olduğu ifade edilmişse de İbn Hacer'in vermiş olduğu bilginin daha doğru olduğu söylenebilir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Muhayyisa'nın ismi kaynaklarda Muhayyisa b. Mes'ûd b. Zeyd olarak, Abdurrahman b. Sehl'in ismi ise Abdurrahman b. Sehl b. Zeyd olarak geçmektedir. Bu isimlerle nakledilirken baba-oğul ikilisinden kimse atlanmamışsa kardeş oldukları ifade edilen Hüveyyisa ve Muhayyisa'nın babasının Mes'ûd b. Zeyd (Vefat tarihi tespit edilememiştir), Abdurrahman b. Sehl'in babasının Sehl b. Zeyd (Vefat tarihi tespit edilememiştir) olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Hacer'in de verdiği bilgi bu yönde olduğunu göz önünde bulundurulursa Muhayyisa ile Abdurrahman b. Sehl arasındaki amca-yeğen ilişkisinin oldukça zayıf bir ihtimal olduğu görülebilir.

Sonuç olarak denebilir ki: Birinci rivayette hadisi Malik'e ulaştıran Ebu Leyla, hadiste maktûl olarak adı geçen Abdullah b. Sehl'in kardeşi olan ve aynı zamanda dava için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelenlerden birisi durumundaki Abdurrahman b. Sehl'in torunudur. Bununla beraber maktûl Abdullah b. Sehl'le Hayber'e giden Muhayyisa, maktûlün ve dolayısıyla Abdurrahman Sehl'in amcasının oğludur. Yukarıda bahsedilen isimlerin –yukarıda anlatılan kadariyle– soy ağacı çalışmanın sonuna eklenmiştir. (Ek: 1)

15 (وَهُمْ وَلَاؤُةَ الدِّمِ الَّذِينَ يَفْسُقُونَ عَلَيْهِ، وَالَّذِينَ يُقْتَلُ بِقَسَامَتِهِمْ)

larını da buna göre belirlemiştir. İkinci babda, kasden öldürme durumunda kimlerin kasâme yapabileceklerini ve kasâmenin uygulanma şartlarını işlemiştir. Davacıların maktûlün kasden öldürüldüğünü iddia ettiği durumda Malik, "hakkında ihtilaf olmayan amel"<sup>16</sup> erkeklerin yemin etmesinin şart koşulduğu yönünde olduğunu söylemiş ve maktûlün kadınlar dışında başka yakını olmasa bile kadınların bu durumda yemin yetkisine sahip olmadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca kadınların af yetkisinin de bulunmadığını belirtmiş ve bu görüşünü de yemin edenlerin ve kan bedeline hak kazananların maktûlün asabesi olduğunu bu sebeple af konusunda da onların daha fazla yetkiye sahip olmaları gerektiğiyle gerekçelendirmiştir. Bununla beraber davacı taraf davayı kazandıktan sonra yemin yetkisine sahip olanların maktûlü affetmesi ve buna rağmen maktûle akraba olan kadınların bunu kabul etmemesi durumunda Malik, kadınların daha fazla hak sahibi olduğunu ve maktûlün affedilemeyeceğini savunmuştur. Zira Malik'e göre kan sabit olup kısas gerekli olursa, kısası isteyenler affedenlerden daha fazla hak sahibi olurlar.

Malik, kasden öldürme iddiası durumunda davacı taraftan yemin edecek kişilerin en az iki sayısına ulaşması gerektiğini belirtmiştir. Uygulamanın bu yönde olduğunu ifade eden Malik, elli yeminin varolan kişilere tekrarlatılarak tamamlanması gerektiğini ifade etmiştir.

Son olarak ise birden fazla kişinin bir adamı öldürmesiye dövdükten sonra bu adamın ellerinde ölmesi sonucunda, söz konusu kişilerin tamamının bu cinayetten sorumlu olacağını ifade etmiştir. Bu adamın daha sonra ölmesi durumunda ise, aleyhinde kasâme davası açılan kişi veya kişilerin sorumlu olacağını söylemekle beraber bu olayda bir kişi aleyhine olan

kasâmeden başka bir kasâmenin olduğunun bilinmediğini söylemiştir.<sup>17</sup>

Hatâen öldürme durumunda kasâmenin şartlarının işlendiği üçüncü babda ise Malik, kasden öldürmeden farklı olarak maktûlün kadınlardan başka yakını olmadığı durumda kadınların da yemin edebileceğini ifade etmiştir. Diğer bir fark ise, davacı tarafın tek kişi olabilmesidir. Bu kişi, elli defa yemin ederek kan bedeline sahip olur.

Malik, hatâen öldürmede kimin kaç yemin etmesi gerektiğini ise diyetten alacakları paya göre belirlemiştir. Buna rağmen yemin sayısı elliye tamamlanmazsa, kalan yeminlerin en fazla yemin eden kişiye teklif edileceğini söylemiştir.

Diyetin paylaşımı hakkında olan sonraki babda ise Malik, diyetin hak sahiplerine mirastan alacakları paylara göre dağıtılması gerektiğini yani maktûlün kadın yakınlarının da diyetten paylarını alacağını söylemiştir. Meselâ anabir erkek kardeşin mirastaki payı gözetilerek kendi payına düşen yeminleri yerine getirdikten sonra diyetin altıda birine hak kazanacağını belirtmiştir. Fakat bir hak sahibinin, diğer yakınları bulunmadığı halde kendisine düşen payı almak istemesi durumunda o kişinin elli defa yemin ederek diyetin tamamını değil payına düşen miktarı alabileceği ifade edilmiş, bundan sonra gelen yakınların ise kendi paylarına düşen yeminleri yerine getirerek diyetten hak ettikleri payı alabilecekleri vurgulanmıştır. Malik'in böyle bir yol izlemesi, kasâmenin en az elli yeminle tamam olmasından dolayıdır. Bu sebeple ilk defa kasâme için gelen kişiye elli yemin ettirmek suretiyle diyete hak kazanılması sağlanmış ardından dağıtım oranlara göre yapılmıştır. Sonradan gelen hak sahiplerinden yemin etmeyi reddedenler ise diyetten herhangi bir pay alamazlar. Malik, bu görüşü

(الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا) 16

(ولم نعلم قسامة كانت قط إلا على رجل واحد) 17

aktarıırken bu konuda duymuş olduğu en güzel görüşün<sup>18</sup> bu olduğunu ifade etmiştir.

Bu babın son kısmında da diyete hak kazandığı halde gaib olan kişinin ortaya çıkmasıyla veya çocuğun ergenliğe ulaşmasıyla kendi paylarına düşen yeminleri yerine getirmek suretiyle diyetten hak ettikleri miktarı alabilecekleri belirtilmiştir.

Son babda ise Malik, kölelerin maktûl olması durumunda kasâmenin mahiyetini, hür bir insanın maktûl olmasında söz konusu olacak kasâmenin mahiyetinden farklı olarak resmetmiştir. Kölelerin kasden ya da hatâen öldürülmesinde kasâmenin olmayacağını ve "ilim ehlinden kimsenin 'kasâme gerekir' dediğini iştirmediği"<sup>19</sup>ni<sup>19</sup> ifade etmiştir. Kölenin öldürülmesi karşısında efendinin yanında bir şahitle gelerek bir yemin etmesi veya iddiasını destekleyen âdil şahitleri getirmesi durumunda ise kasâmenin gerektirdiği kısas veya diyete değil, kölenin değerine hak kazanacağını ifade etmiş ve bunun duyduğu en güzel görüş olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup>

### Sonuç

Malik, "Kitabu'l-kasâme"de ilk olarak konu ile ilgili rivayetleri zikretmiş, ardından kendi değerlendirmelerini sıralamıştır. Değerlendirmelerinde büyük ölçüde konu birliğine dikkat etmiş ve bab başlıklarını da ona göre belirlemiştir.

İncelemeye esas alınan "Kitabu'l-kasâme"de Malik, zikrettiği rivayetlerde geçen garib kelimeleri açıklama cihetine gitmiş ve böylece rivayetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu bölümde geçen ilk rivayette, maktûl Abdullah b. Sehl'in kuyuya atıldığını

ifade etmek için kullanılan bir ifadede<sup>21</sup> geçen (فَقِير)kelimesini rivayetin hemen ardından açıklama yoluna giderek bu kelimenin manasının "kuyu" (بُئْر) olduğunu belirtmiştir.

Bu bölümde görülen diğer bir husus ise, Malik'in görüşlerini ifade ederken İslam ümmeti içinde sürdürülen uygulamalardan ve başka âlimlerin görüşlerinden destek alarak kendi görüşünü güçlendirme eğilimidir. Fakat Malik'in bu desteği ifade etmek için kullandığı tabirler<sup>22</sup> daha çok amel-i ehl-i medineyi vurgulama isteği içinde olduğu şeklinde yorumlanabilir. "Kasâmeye kan sahiplerinin başlaması" babında rivayetleri zikrettikten sonra bu konudaki görüşünü ifade etmek isteyen Malik, bu tabirleri oldukça fazla kullanmıştır. Kasâmeye, davacıların başlaması yönündeki görüşünü ifade ederken beş farklı tabir kullanmıştır. Malik, bu görüşünü ifade ettiği ilk yerde üç farklı tabir kullanırken, hemen sonra gelen ve aynı görüşü tekrar eden yerde ise iki farklı tabir kullanmıştır. Bununla yetinmeyen Malik Hz. Peygamber'in, görüşünü destekleyici mahiyette olan bir uygulamasını da zikretmiştir. Bu kadar sık olmasa da söz konusu tabirleri üçüncü bab hariç, diğer bablarda da kullanmaya devam ettiği görülebilir.

Fakat Malik'in hatâen öldürmede kasâmenin mahiyetini anlatan üçüncü babda bu tabirleri kullanmaması, aynı zamanda bu konu üzerinde çok durmayarak kısa bir şekilde değinmesi, söz konusu durum hakkında çok fazla ihtilaf olmadığı veya Malik'in döneminde konunun anlatıldığı hâliyle zaten bilindiği için üzerinde durma gereği duymadığı şeklinde yorumlanabilir. Zira Malik'in diğer bablarda bir görüşü birden fazla tekrarlayarak veya örneklendirerek anlattığı, bu-

18 (وَهَذَا أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي ذَلِكَ)

19 (وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ قَالَ ذَلِكَ)

20 (وَهَذَا أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي ذَلِكَ)

21 (وَطَرِحَ فِي فَقِيرٍ بئر)

22 Bu tabirler geçtikleri yerlerde metin içinde ifade edilmiş ve arapça orjinalleri ilgili kısımlarda dipnot şeklinde gösterilmiştir.

nunla beraber kendisini destekleyici tabirler kullandığı görülebilmektedir.

Ayrıca Malik, bazı konuların sonrasında ve öncesinde "bu konuda duyduğum en güzel görüş budur" veya "duyduklarımın en iyisi budur" şeklinde ifadeler kullanmıştır. Daha önce bir ihtilafın varlığı hakkında herhangi bir şey söylemeyen Malik'in bu ifadeleri kullanması muhtemelen kendi döneminde gündemde olan ve herkes tarafından bilindiği için zikretmeye gerek duymadığı bir ihtilafı tercih ettiği görüşü özellikle belirtme amacı taşımaktadır. Bununla beraber *Muvatta'* vefat edene kadar sürekli kontrol ederek bazı ekleme ve çıkarmalar yapan Malik'in önceki zikrettiği ihtilafı daha sonra çıkardığı, fakat kendi kanaatini ifade eden cümleleri olduğu gibi bıraktığı şeklinde bir ihtimal de söz konusu olabilir. Zira davacıların yemin etmemesi durumunda davalılara teklif edilen yeminlerin nasıl yerine getirileceği konusunda iki farklı görüş belirtmiş ve ikinci görüşün duyduğu en güzel görüş olduğunu da ifade etmiştir.

Bununla beraber şunu da ifade etmek gerekir ki Malik bu tabirleri, işlediği konuda çok sağlam rivayetlere sahip olmadığını fakat bildiği en iyi görüşün zikrettiği görüş olduğunu belirtmek için de kullanmış olabilir.

Bunun dışında Malik'in konuyu anlatırken bazı durumlarda örneklendirme cihetine gittiği görülür. Zira Malik'in kimin kaç yemin edeceği ve diyetten kimlerin ne kadar pay alacağını bildirdiği bölümde konuyu örneklendirerek, anabir kardeşlerin mirastaki paylarının altıda bir olmasından dolayı elli yeminin altıda birini yerine getirme sorumluluklarının olduğu ve bu sorumluluğu yerine getirdikleri zaman diyetten kendilerine düşen payı alabileceklerini ifade etmiştir.

Ayrıca kasâme bölümünün tamamına bakıldığında Malik'in ilk olarak konunun genel hatları hakkında bilgi verdikten sonra ayrıntıya girdiği görülmektedir. Yeminleşmeye kimin başlayacağını ifade edildiği

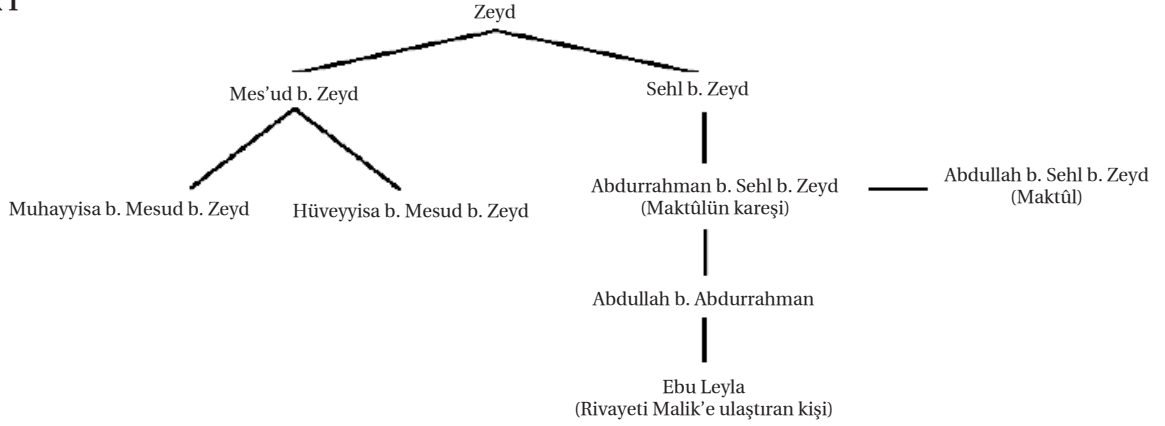
birinci babda Malik, ilk olarak kasâmenin hangi şartlarda uygulanabileceğini anlatmıştır. Ardından yeminleşmeye başlama sorumluluğunun davacı tarafa ait olduğunu belirtmiştir. Daha sonra ise kasâmede kaç kişinin kısas edilebileceği, kaç kişinin kaç defa yemin edeceği ve kişi sayısının gerekli miktara ulaşmadığı durumda nasıl bir yol izleneceği gibi ayrıntıları işlemiştir.

Sonuç olarak Malik'in *Muvatta'* telif ederken izlemiş olduğu yöntem hakkında şunları söyleyebiliriz: Malik rivayetlerde geçen garib kelimeleri açıklamış ve rivayetlerin doğru anlaşılmasını amaçlamıştır. Bununla beraber kendisini destekleyecek tabirleri kullanmaya özen göstermiştir. Bu tabirlerin kapsamı ve arasındaki farklar çok net bir şekilde belli olmasa da bunlarla amel-i ehl-i medineyi işaret etmiş<sup>23</sup> ve özellikle vurgulamak istediği görüşlerinden önce bu tabirleri çokça kullanmıştır. Ayrıca Malik, döneminde herkes tarafından bilinen, açıklama ve vurguya gerek duymayan konuları kısaca geçme ve bu tip tabirleri kullanmama eğiliminde olmuştur. Hakkında ihtilaf bulunan konularda tarafını belirtecek ifadeleri sık sık kullanmış, bölümlerde ise genelden ayrıntıya doğru bir yöntem izlemiştir.

23 Ayrıntılı bilgi için bkz. Özkan, 2011, s. 1-26.



Ek 1



**Kaynakça**

- Askalânî, İbn Hacer (1993), *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Bardakoğlu, A. (2001), "Kasâme", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Buhari, (2001), *et-Tarihü'l-kebir*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Dönmez, İ.K. (1991), "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Efendioğlu, M. (2011), "Tedvîn", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İbn Abdülberr, (1982-1992), *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-mesânîd*, Tıtvan: Vizaretü'l-evkaf ve'-ş-şu'ûni'l-islamiyye.
- İbn Abdülberr, Ebu Ömer (1994), *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, Demmam: Dâru ibni'l-cevzi.
- İbn Ebu Hatim, Ebu Muhammed, (1953), *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Rüşd (el-cedd), Ebu'l-Velid, (1987), *Fetâva-yı ibn rüşd*, Beyrut:Dâru'l-garbi'l-islâmî.
- (1997), *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife

- İbn Sa'd, Ebu Abdullah (1986), *Tabakâtü'l-kübrâ el-kısmi'l-mütemmim*, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.
- Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl (1966-1968), *Tertîbu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik*, Rabat: Vizaretü'l-evkaf ve'-ş-şu'ûni'l-islamiyye.
- Karaman, H. (2008), *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas (1323), *İrşâdu's-sârî li şerhi sahihi'l-buhârî*, Mısır: Matbaatu'l-kübra'l-emîriyye.
- Özkan, H. (2011), "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüşahaları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 25.
- San'ânî, Abdurrezzak (1983), *el-Musannef*, Beyrut: el-meclisu'l-ilmî.
- Serahsi, Ebu Bekr (t.y.), *el-Mebsût*, Beyrut: Daru'l-ma'rife.
- Suyuti, Celaledin (1996), *Tedribu'r-ravi fi şerhi takribi'nevevi*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Zehebi, Şemseddin (2003), *Târîhu'l-islâm ve veşeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî.
- Zürkanî, Ebu Abdullah (2003), *Şerhu'z-zürkani ale'l-Muvatta*, Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dîniyye.