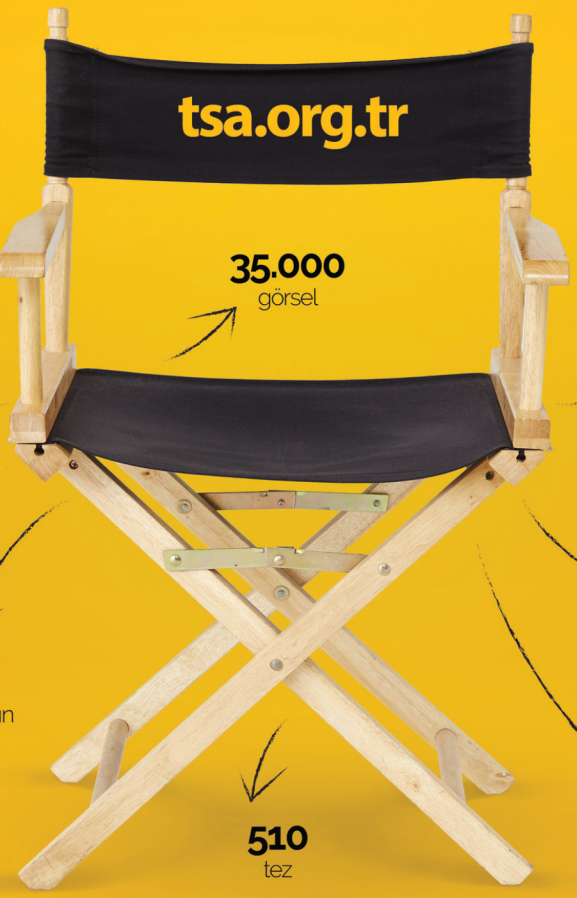
BSV
BÜLTEN
2015

88

tsa Türk Sineması Araştırmaları

YENİLENDİK

Mobil uyumlu yeni tasarımıyla web sitemiz yayında



7.600 film

35.000 görsel

30.000 kişi

930 kitap

271 süreli yayın

1.000 söyleşi

510 tez

5.700 makale

Bilim ve Sanat Vakfı · İstanbul Şehir Üniversitesi · T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı · Sinema · Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Tanıtım Fonu

Vefa Cad. No: 41 34134 Vefa/İstanbul
Tel: (212) 528 22 22 **Faks:** (212) 513 32 20
E-Posta: bilgi@tsa.org.tr
TSAorgtr TSAorgtr

Projenin ilk aşaması 1 Eylül 2013-1 Haziran 2014 tarihleri arasında İstanbul Kalkınma Ajansı tarafından desteklenmiştir.

Bülten'den

Bilim ve Sanat Vakfı'nın, Mayıs 2015-Ağustos 2015 tarihleri arasında düzenlediği faaliyetlere dair havadis ve değerlendirmeleri ihtiva eden 88. Bülten ile huzurlarınızdayız.

Bu sayı, Bilim ve Sanat Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Ahmet Okumuş hocamızın bu seneki iftar yemeğinde hazirûna hitaben yaptığı konuşmayı sizlere iletmek istedik. Bülteni bu konuşma metniyle açıyoruz.

Geride bıraktığımız dört aylık zaman diliminde araştırma merkezlerimiz yuvarlak masa toplantıları, paneller, atölyeler ve okuma grubu çalışmaları gibi akademik faaliyetlerine devam ettiler. Söz konusu faaliyetlerin değerlendirme yazılarını ilerleyen sayfalarda bulabilirsiniz.

Türk sinema tarihine dair bugüne kadar yapılan en büyük projelerden biri olan ve tamamlandığında alanındaki en geniş veritabanını sunmayı hedefleyen, İstanbul Şehir Üniversitesi ortaklığı ile bünyemizde devam eden Türk Sinema Araştırmaları Projesi de çalışmalarını tüm hızıyla sürdürüyor.

Vakfımızda, İstanbul Şehir Üniversitesi iş birliği ve İstanbul Kalkınma Ajansı desteğiyle yeni bir projeye daha başlıyoruz: Sözlü Tarih Araştırmaları Veritabanı ve İstanbul'un Mekansal ve Kültürel Çeşitliliğine Yönelik Uygulama Örnekleri Projesi. Amacımız sayıları her geçen gün artan sözlü tarih kayıtlarının bir veri bankasını oluşturmak ve bir örneklem üzerinden sahaya metodolojik katkılarda bulunmak. "Söz Uçmadan…" parolası ile yola çıkan projeye dair detayları "Havadis" kısmında bulabilirsiniz.

Serhat Aslaner'in hazırladığı "Mola" sayfalarımızı bu sayıda Ramazan ayına hasrettik. Ahmed Rasim, Abdülbaki Gölpınarlı ve Halid Fahri Ozansoy'un kalemlerinden Ramazan intibalarını aktaran üç metne yer verdik. Diğer taraftan "İktibas" kısmında ise sadece eski ramazanlar bağlamında değil, çağdaş Türk düşüncesi ve çalışmaları açısından da önem arzeden 1913 tarihli ufak hacimli bir broşürü, *Ramazan Musahabeleri*'ni latinize ederek dikkatinize sunduk.

Zevkle okuyun, hayırla kalın!

BİLİM VE SANAT VAKFI

BÜLTEN

Mayıs-Ağustos 2015
Yıl 25 Sayı 88

İÇİNDEKİLER

BSV HAVADİS 2

KAM
Küresel Araştırmalar Merkezi 9

MOLA 22

MAM
Medeniyet Araştırmaları Merkezi 24

MOLA 47

SAM
Sanat Araştırmaları Merkezi 50

MOLA 64

TAM
Türkiye Araştırmaları Merkezi 66

İKTİBAS 87

Yayın Kurulu
Serhat Aslaner, Neslihan Demirci, Faruk Deniz, Özgür Dikmen, Eyüp Süzgün

Tasarım: **Erkan Söğüt**
Mizanpaj: **Nurgül Orhan**

Baskı
Şenyıldız Matbaacılık

Gümüşsuyu Cad. No: 3, Kat: 2
Topkapı - İstanbul
Sertifika No. 11964
Tel: (212) 483 47 91
Baskı Tarihi Kasım 2015

Vefa Cad. No. 41
34134 Vefa İstanbul
Tel 0212. 528 22 22 pbx
Faks 0212. 513 32 20
bsv@bisav.org.tr
twitter.com/bisavorgtr
facebook.com/bisavorgtr

www.bisav.org.tr

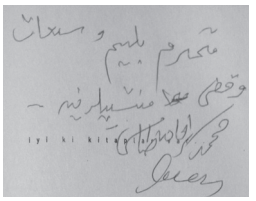
Ücretsizdir. Dört ayda bir yayınlanır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

Bilim ve Sanat Vakfı İftar Daveti

Vakfımızın geleneksel iftar sofrası Başbakan Sayın Ahmet Davutoğlu'nun iştiraki ile 5 Temmuz 2015 tarihinde İstanbul Şehir Üniversitesi Batı Kampüsü'nde kuruldu. Geniş bir katılımla gerçekleşen iftar programında Sayın Başbakanımız Ahmet Davutoğlu ve Vakfımız Yönetim Kurulu Başkanı Ahmet Okumuş da birer konuşma yaptılar.

Yönetim Kurulu Başkanımız Ahmet Okumuş'un iftar programımızda yaptığı konuşmanın metnine 6. syf'da ulaşabilirsiniz.

Serhan Tayşi Hocamız Vefat Etti



Son yirmi senesi (1983-2003) müdürlük olmak üzere 1970 yılında intisab ettiği Millet Kütüphanesi'nin hemen her alanında hizmeti geçen, hafız-ı kütüb geleneğinin son temsilcilerinden Mehmet Serhan Tayşi hocamız 27 Nisan 2015 tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuştu.

28 Nisan'da Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Topkapı Mezarlığı'na defnedilen hocamıza bu vesile ile bir kez daha rahmet diliyoruz. Mehmet Serhan Tayşi Hocamız 2006 senesinde kütüphanesinin büyük bir kısmını Bilim ve Sanat Vakfı kütüphanesine bağışlamıştı. Hocamız, ilk baskısı 2009 yılında yapılan Ali Emiri'nin İzinde isimli, hatıratında, Vakfımız için iftihar vesilesi olan, bu bağış mevzuuna dair şunları yazmıştı:

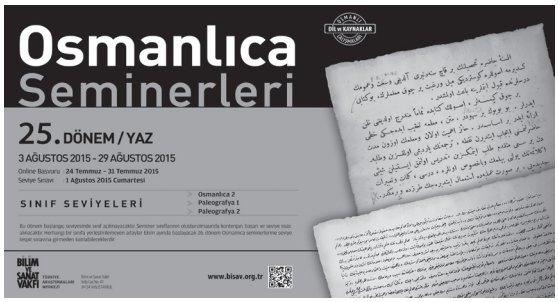
"O ilk tanışmamızda [Fethi Gemuhluoğlu ile tanışmasını kastediyor] memur olduğumu söylemiştim ben kendisine. 'Sana kitap bursu vereceğim. Al, sesini çıkarma. Verdiğim parayla kendine sadece kitap al. dedi. Bana bağladığı o kitap bursuyla, gerçekten de sadece kitap aldım. Demek ki helâl para imiş ki alınan o kitapların hepsi, şimdi Türkiye'nin en iyi vakıflarından birinin, Bilim-Sanat Vakfı'nın kütüphanesinde. "

Söz Uçmadan...

Sözlü Tarih üzerine 2003 yılından beri çalışmalar yürüten Bilim ve Sanat Vakfı, Türkiye'nin hafızasına önemli katkılar sağlayacak yeni bir proje başlatıyor: **Sözlü Tarih Araştırmaları Veritabanı ve İstanbul'un Mekânsal ve Kültürel Çeşitliliğine Yönelik Uygulama Örnekleri Projesi.**

İstanbul Kalkınma Ajansı'nın desteğiyle ve İstanbul Şehir Üniversitesi'nin ortaklığıyla yürütülecek Sözlü Tarih Araştırmaları Projesi kapsamında öncelikle Tükiye'de 80'li yıllardan itibaren gittikçe yaygınlaşan ve sayısı binlere ulaşan işitsel, görsel ve basılı Sözlü Tarih çalışmalarına erişim imkânı sunan bir veritabanı oluşturulacak. İkinci olarak, müteakip çalışmalara model teşkil etmek üzere, İstanbul'un mekânsal ve kültürel çeşitliliğini merkeze alan bir dizi sözlü tarih uygulaması gerçekleştirilecek.

Proje hakkında detaylı bilgi almak için www.sozlutarih.org.tr adresini ziyaret edebilir, bilgi@sozlutarih.org.tr adresine yazabilirsiniz.



Osmanlıca Seminerleri

Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen ve "Osmanlı Türkçesi'ne Giriş ve Paleografya" ile "Osmanlıca İhtisas Seminerleri" başlıkları altında iki kademeli olarak yapılandırılan Osmanlıca seminerleri devam ediyor. Matbu Osmanlıca ve Paleografya muhtevalı ilk kademe seminerlerinin 24. Dönemi, 9 Mart - 29 Mayıs 2015 tarihleri arasında yapıldı. 3-29 Ağustos tarihleri arasında gerçekleşecek olan 25. Dönem Yaz Osmanlıca seminerleri ise

Ücretsiz olarak verilen ve tüm ilgililere açık olan bu seminerlerle ilgili detaylı bilgiye web sitemizden ulaşabilirsiniz.

Notlar 31 Çıktı

Bilim ve Sanat Vakfı bünyesinde gerçekleştirilen programların deşifre metinlerinden oluşan Notlar yayın serisinin yeni halkası Sanat Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanarak okuyucuların ilgisine sunuldu. "Felsefede Sanat" başlığı ile yayınlanan bu Notlar'da Emine Canlı'nın "Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri ve Panofskyci Sanat Tarihi Uygulamaları" ve Selami Varlık'ın "Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı" başlıklı sunumları ve bu sunumlar etrafında yapılan tartışmaları bulacaksınız.

DÎVÂN 36 Çıktı

Dîvân'ın 36. sayısı, yerleşik kabullere ve klişelere sarılmaksızın bilim, felsefe ve dinin karşılaştığı hassas zeminde titizlikle çalışan ve özgün ürünler veren bilim adamı ve düşünürlerimizden biri olan ve 2006'da aramızdan ayrılan Şakir Kocabaş'a armağan olarak hazırlandı. Derginin bu sayısında Şakir Kocabaş'a dair makalelerin yanısıra bilim, bilim felsefesi, bilim tarihi ve mantık alanlarını kapsayan dikkat çekici çalışmalar da yer alıyor.

Üniversite çatısı altında sürdürdüğü akademik ve bilimsel çalışmalarını sivil platformlara da taşımış, Bilim ve Sanat Vakfı'nda verdiği dersleri ve atölye çalışmalarını da içeren zengin bir miras bırakmıştır. Kavramlara, bilimin ve bilginin temellerine yönelik araştırmalarını son nefesine kadar sürdüren Kocabaş, uzun sayılmayacak hayatı boyunca pek çok değerli proje, makale ve kitaba imza atmıştır. Henüz layıkiyle takdir görmemiş bu külliyatın toplu olarak Küre Yayınları'ndan yayınlanmaya başlamış olmasının, alanındaki önemli bir eksikliği gidereceğini ümit ediyoruz.

Sosyal Medyada Bisav

Bilim ve Sanat Vakfı'nın 2015 Güz Dönemi Seminerleri'nin başladığı gün (17 Ekim 2015) itibariyle sosyal medya hesaplarında yeni bir düzenleme yapılmıştır. Vakfımızın Twitter ve Facebook hesaplarının uzantıları, website adresimiz olan bisavorgtr olarak revize edilmiştir. Vakfımız çatısı altında gerçekleşen tüm seminer, panel, toplantı, oturum gibi etkinliklerin yanı sıra, çeşitli hususlardaki sosyal paylaşım, ve duyuruları da bu hesaplarımız üzerinden takip edebilirsiniz.

Twitter hesabımız: twitter.com/bisavorgtr

Facebook sayfamız: facebook.com/bisavorgtr

Osmanlıca İhtisas Seminerleri

Osmanlıca seminerlerinin ikinci kademesini teşkil eden ve her ay bir konuyu ele alan Osmanlıca İhtisas Seminerleri'nin yeni sezonu Ekim 2014'te başlamıştı. Bu çerçevede geride bıraktığımız Mayıs ve Haziran ayları içerisinde Uğur Derman ile "Hüsn-i Hat - Tarihi, Usûlü" başlıklı seminerimizi gerçekleştirdik.

2015 Ekim'inde yeni dönemine başlayacak ve tüm ilgilerin ücretsiz olarak katılabileceği bu seminerlerden haberdar olmak için web sitemizi takib edebilir veya e-posta bültenimize abone olabilirsiniz.

Hayal Perdesi 46. ve 47. Sayıları Yayında!

Vizyon'daki filmlerden yönetmenlerle yapılmış röportajlara, dizilerden belgesellere, sinema dünyasından önemli isimlerin biyografilerine, Türk sineması literatürüne katkı akademik eserlere, Türk sinema araştırmalarının önemli kişi ve kurumlarına, koleksiyonlarına ve daha pek çok hususa dair yazıları ile yerli ve yabancı sinemaya dair her şeyi bulabileceğiniz iki aylık sinema dergisi *Hayal Perdesi*'nin 47. ve 48. sayıları yayınlandı.

Dergi ve sayılar hakkında detaylı bilgi için: www.hayalperdesi.net

26. Öğrenci Sempozyumu

16 Mayıs 2015 - Vefa Salonu

AÇILIŞ KONUŞMASI

Ahmet Okumuş

I. OTURUM - İSLAM, EĞİTİM VE EKONOMİ

Oturum Başkanı: Abdurrahman Atçıl

M. Sena Hasdemir, Fıkıh Mezhebi: Kapsamlı Bir Tanımın İmkânı Üzerine

Sultan Yavuz, Enderun ve BİLSEM: Üstün Zekalılar ve Özel Yeteneklileri Eğitimine Dair Bir Karşılaştırma

Faik Çavuşoğlu, Antikapitalist Serbest Piyasa Söylemi Olarak İslam Ekonomisi

II. OTURUM - HAKİKAT, GİZEM VE KÖTÜLÜK

Oturum Başkanı: M. Cüneyt Kaya

Kifayet Karabaşoğlu, Antik Yunan Düşüncesinde Kötülüğün Yeri: Olympos ya da İnsan

Esra Toy, Fotoğraf ile Hakikate "Bakmak"

Zeynep Düzen, Gadamer'in "Önyargı" Ânlayışına Göre Doğru Anlamanın İmkânı

Ümit Taştan, Saçmaya Karşı Ahlaki Bir Tavır Olarak Susmak: Wittgenstein'da "Gizem"in Sessizliği

III. OTURUM - KENTSEL DÖNÜŞÜM, GÖÇ VE SOSYAL DEĞİŞİM

Oturum Başkanı: Alim Arlı

Betül Görgülü Günaydın, Kentsel Dönüşümün Öncülü ve Ardılı Olarak Göç: Zeytinburnu Sümer Mahallesi Örneği

Sümeyye Nur İmamoğlu, Daralan Alanlar Kısıtlanan Hayatlar: Kadınların Gözünden Zeytinburnu Sümer Mahallesi Kentsel Dönüşüm Projesi

Ayşe Kaya, Kentsel İmarın Mekânsal Dışlanma Boyutu: Sulukule'de Kentsel Dönüşümün Sosyal Yapıya Etkileri

IV. OTURUM - EDEBİYAT, KADIN VE İMAJ

Oturum Başkanı: Berat Açıl

Bahar Yıldırım Sağlam, Kendine Dönüş Kulübü: Parçalanmış Bilincin Arketipleri Olarak Tyler ve Marla

Yasemin Yıldız, Oğuz Atay'ın "Unutulan" ve "Beyaz Mantolu Adam" Öykülerinde Varoluşsal Bir Sorun Olarak Ölüm

Hilal Köse, Müslüman Kadın Öznenin İnşası: Kadın ve Aile İle Âla Dergileri Üzerinden Bir Mukayese

Hannan Bilir, Yokülke'de Yok Kadın: More'un *Ütopya*'sında Farklı Kadın Rolleri

V. OTURUM - CUMHURİYET, ULUS VE MEDENİYET

Oturum Başkanı: Yunus Uğur

Emirhan Özkan, 1930-35 Yılları Arasında Türkiye'de "Medeniyet" ve "Avrupa" Algısı: TBMM Zabıtları ve Dönemin Gazeteleri Üzerinden Bir Okuma

Rüstem Aykut, Halk Fırkası ve Cumhuriyetin Dönüm Noktası: Üçüncü Büyük Kurultay

Şeyma Özel, Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi'nde Ulus İnşasının İdeolojik Bir Aracı Olarak Arkeoloji

DEĞERLENDİRME: İshak Arslan

Vakıf Başkanımız Ahmet Okumuş'un İftar Programı Konuşması

Kıymetli hazirûn, muhterem misafirler, sevgili dostlar;

İftarımızı teşrif ettiniz, hoş geldiniz. Yine bir Ramazan vesilesiyle buradayız. Yeni bir hasbihâl, belki bir beyan-ı hâl için sözleştik, buluştuk. İnşallah, açık bir zihinle, berrak bir görüşle, salim hislerle bu hasbihâli tamam ederiz.

Her kuşak bir tecrübeler silsilesi içinde olgunlaşır. 1914-18, 1968, 1980, 28 Şubat gibi tarihler yalnızca takvimsel belirteçler bir kronolojinin homojen uğrakları değildir. Bir zaman dizininin mütemadi akışına iliştirilmiş numaralar değildir bunlar. Kuşakları inşa eden, belki pişirerek, belki öğüterek inşa eden tecrübi dönemeçlere delâlet ederler. Bu itibarla kişinin, grupların, kurumların hangi kavşakta, hangi zaman eğrisinde, nerede durdukları önemlidir.

Bizim kuşağımızı da inşa eden, ümit ve heyecanlarını şekillendiren belirli tecrübeler oldu elbette; bizden önceki kuşakların tecrübelerine benzeyen ya da benzemeyen. Fakat zannediyorum burada, bu mecliste buluşmuş olan bütün kuşakların iştiyaklarına yön veren ortak bir tecrübe vardı ki o da bir terkib asrında yaşamıyor oluşumuzdu. Evet, hiçbirimiz, bu meclisteki hiç kimse, yaşı ne olursa olsun, hangi kuşaktan olursa olsun, bir terkib asrının çocuğu olmadı. Bazı asırlar vardır ki onlar terkib asırlarıdır; Kurumlarınız istikrara, sanatınız bir üsluba, siyasetiniz bir dile, ilminiz bir tasnife kavuşmuştur. Bir medeniyetin bütün formlarıyla kendi sesini bulduğu asırlardır bunlar. Bizimkisi böylesi bir terkib asrı olmadı ama Sezai Karakoç'tan mülhem söylersek "hıçkıran bir asır" da değildi (Belki dedelerimizin, büyük dedelerimizin asrı hıçkıran bir asır olarak anılabilir). Bizimkisi daha çok bir hesaplaşma, belki bir arayış asrı oldu.

Bu arayış asrı içinde vakıflar ve benzeri kurumlar bizim gibi kuşaklar için bir ada, bir liman oldu. Buralarda fikri öksüzlüğümüzü biraz olsun yatıştıracak dostlar, yarenler, mihmandarlar bulduk. Arayışlarımıza bir istikamet, heyecanlarımız için muhataplar bulduk. Farklı meşrebleri, değişik mizaçları, bir kaç kuşağı harmanlayan bu vakıflarda çalıştık, yeşerdik ve neticede belki ferden ferda, belki kişisel olarak layık olmadığımız fakat bizi haleleyen kardeşlik halkası itibariyle layık bulunduğumuz vazifelere getirildik. (Şahsen bir vakıf kürsüsüne ilk kez 1999'da üniversite son sınıftayken Bilim ve Sanat Vakfı'nda değil, ama kardeş bir vakıfta, Boğaziçi Yöneticiler Vakfı'nda çıkmıştım. Öğrencileri temsilen birinin konuşması istendiğinde hocamızın delaletiyle biraz da apar topar kürsüye varmıştım. İşte şimdi bugün arkadaşlarımla birlikte yine bir vakfın, Bilim ve Sanat Vakfı'nın çalışmalarına nezaret etme mesuliyetiyle buradayız.)

Peki böyle bir asra, böyle bir âleme doğan bir vakıf ne yapabilirdi? Terkibini kaybetmiş bir asra doğan bir vakıf. . . Bu noktada Bilim ve Sanat Vakfı'nın tarihçesini anlatacak değilim; fakat kısaca ifade etmek gerekirse

vakfın serencamını kabaca üç dönem içinde izleyebileceğimizi düşünüyorum: Kökü 80'lere kadar geriye giden ve kurucuların ya da tabiri caizse kurucu babaların yetiştikleri bir kuluçka dönemi; 90'larla gelen bir kendini tarif, kendi sesini bulma ve şahsiyetini/personasını tebarüz ettirme dönemi (ki *Divan* dergisinin ilk dönemi ve Vakfın'ın Aksaray'daki çalışmaları bu döneme tekabül eder.) ve 2000'lerle gelen bir inkişaf ya da genişleme dönemi (ki vakfın yeni ve daha geniş bir mekâna geçişi, merkezlerin kurulması, *TALİD* dergisi ve Hayal Perdesi sinema dergisi ve nihayet gerek lisans gerek yüksek lisans düzeyinde artık yüzlerce mezun vermiş olan İstanbul Şehir Üniversitesi bu son dönemin meyveleridir.) Özetle 80'lerin kuluçka dönemi, 90'ların temerküz dönemi ve 2000'ler boyunca izleyebileceğimiz bir inkişaf ve meyveye durma dönemi.

İşte bütün bu çaba ve meyveler esasen başta sorduğum soruya verilmiş bir cevaba istinad ediyordu. Terkibini yitirmiş bir asra doğan bir vakıf ne yapabilirdi? Bu noktada bir tercih, bir tespit yapılmış ve bilgi sorununu, ilmî geleneği yeniden inşa sorununu merkeze alan bir çabaya girişilmişti. Ve Vakıf, benzeri çabalardan bu yönüyle, yani bilgi sorununu merkeze almış olmasıyla farklılaştı.

Kuşkusuz bilgi sorununu merkeze alan ve Vakf'ın çağdaşı kabul edebileceğimiz başka entelektüel çizgiler de oldu. Mesela gelenekselci ekolün kutsal bilimi ihya çabası, mesela bilginin İslamileştirilmesi projesi, ya da mesela icmali entelektüellerin İslami dünya-görüşü temelinde bilgiyi yeniden inşa çabası. . .

Fakat bilgi sorununu merkeze alan bu çabalar arasında da Vakf'ın tecrübesi kendine mahsus bir yer tutuyor. Zira Vakıf mesela bir bilginin İslamileştirilmesi gibi programatik bir karakter arz etmedi. Bilginin İslamileştirilmesi şöyle şöyle olur demedi. Ne yaptı Vakıf? Bilginin ve ilmi geleneğin inşası için bir müşterek hisler dünyası oluşturdu, bir tavra işaret etti, belirli önceliklerin altını çizdi, bir entelektüel vasat/iklim oluşturmak istedi, odağı nereye koymalı onu göstermek istedi ve bunun ahlâki içerimlerini de sezdirerek yaptı. Ama bir tezin altına dipnotlar düşmek, tek bir teorinin berkitilmesi, bir programın tekrar-be tekrar işlenmesine gitmedi ve bu Vakfın söylemine ve gayretlerine ciddi bir esneklik sağladı. Bu müşterekler içinde ilmi arayış bakımından ciddi bir hareket alanı oluştu. Öyleyse Vakfın en genel anlamda bir mefkuresi oldu ama tek bir teori ya da yaklaşım biçiminin kendi kendine referansıyla ortaya çıkabilecek kapalı bir ideoloji ya da sürekli kendine referansla içine kapanan, kapalı bir referans sistemine dönüşme tehlikesinden de kendini koruyabildi; ki bu, bugün bile önümüzde duran ve yeni kılıklar altında önümüze çıkan bir sorun karşısında bir duruşa işaret etti: Billgi ile kimliğin ilişkisi sorunu. (Bilgiyi kimliksizleştirme tehlikesiyle, bilgiyi tamamen kimlikle özdeşleştirme tehlikesi. . . Kimliksiz bilgi-bilgisiz kimlik: bilgi-kimlik ilişkisinde iki uç. . .)

Diğer taraftan Vakıf kendi kurumsallaşmasını kendi eliyle ve sürekli tartışarak sağladı. Yani programatik olmadı ama kurumsallaştı ve en iyi kurumsal araçları aradı. . . Bir mefkuresi oldu ama bununla kalmadı; bir kurumsallaşmanın tohumlarını attı ve bunlar bir kaç filiz verdi. Mefkure olup da kurum olmasaydı, bir grup entelektüelin eserlerinden ibaret kalırdı. Onlar belki kültür dünyamız ve tarihimizdeki yerlerini alırlardı ama insan yetiştiren bir ocak oluşmazdı. Kurum olup da bir mefkureye dayanmasaydı, istikamet tayininde bütünüyle pusulasız kalır ya da çok noktasal bir işlev ile sınırlı kalabilirdi. Burada, yani Vakıf'ta, mefkure ile kurumun, form ile öz diyelim isterseniz, sürekli birbirini kollayıp sınadığı bir çizgi ortaya çıkıyor. Mefkurenin kendine uygun formu arayışı ve formun (mesela bugün üniversitenin) mefkurenin imkânlarını sürekli sınaması ile karşı karşıyayız. . .

Şimdi önümüzde duran vazife, artık değişen kuşak yapıları ile karşılaştığımız, muhalif olmanın kredisini tükettiğimiz ve klasik merkez-çevre kavgası yerine artık camia içi, tabiri caizse, blok-içi gerilimlerin sökün ettiği bir dönemde, bu çizgiyi derinleştirerek sürdürmek olmalıdır.

Kuşkusuz her etkinlik zamanın belirli bir tartımı ile kayıtlıdır. Her insani etkinlik kendine mahsus bir ritmi arar, zamanın tik taklarına karşı kendine mahsus bir duyarlılık geliştirir. Emek, gündelikçidir mesela, bugünü kurtarmak zorundadır, siyaset (hususen demokratik siyaset) kısa vadeleri gözetmeksizin yapamaz, bilim ve sanat gibi etkinlikler ise daha uzun vadelere bakar. Vaktin çocuğu olmanın değişik biçimleri vardır öyleyse. Kimi uzun vadelere nezaret eder, kimi kısa vadeler için kurtarıcıdır; kimi uzun vadeleri himaye eder, kimi kısa vadeler için sığınak oluşturur.

Ben burada esasen bilginin inşasını merkeze alan uzun dönemli bir çabadan söz ettim. Fakat not etmeli ki, bilgiyi inşa çabasının ancak ekonomi-politik bir ihya ile tam bir dönüşüm sağlayabileceği; ahlâki olarak bilginin sosyal-siyasi içerimlerinin farkında olmak gerektiği; diğer bir ifadeyle âlimin, ancak amir ve tacir gibi açılımlarıyla birlikte bir bütün oluşturacağı, başından beri vakf'ın çalışmalarında temel önermelerden biri olageldi. Ve haliyle vakf'ın serencamı ve bütün bu zikrettiklerim, türlü siyasi ya da ekonomi-politik süreçler içerisinde şekillendi. İşin bu anlamda daha geniş siyasi, belki küresel boyutuna girecek değilim. Hocam [Ahmet Davutoğlu] zannediyorum o babda belirli tespit ve değerlendirmelerde bulunacaktır. Yalnızca bir notla toparlamak istiyorum.

Bugünlerde, biraz da son dönemlerde yaşadığımız hadiselerin sevkiyle, geçen asrın, aslında 19. asrın bazı yazarlarını okurken, Namık Kemal'in bir hükmü gözüme ilişti. "Meşhur 'Efkâr-ı Umumiye" isimli makalesinde şöyle diyordu Kemal: "Bir vücud-ı siyasi helâk-ı mutlak korkusundan daima berîdir. " Yani bir siyasi bünye (bir *body-politic*) için mutlak ölüm yoktur. Burada dile gelen itimat, özgüven ya da belki umut çok çarpıcıydı. Aslında aynı umudu devrin başka ricalinde de görmek mümkündü. Mesela Ahmet Cevdet Paşa muhtelif metinlerinde eğer gerekli ıslahatlar yapılırsa çok değil 5-10 sene zarfında düvel-i muazzama arasına girmenin işten bile olmadığını söylüyordu. Bu emniyet hissi, bu özgüven ya da umudun hayli manidar olduğunu düşünüyorum, hele de daha sonra olup bitenleri, parça parça gelen çözülüşleri ve imparatorluğun nihai inkırazını düşündüğümüzde. Hem siyaset, hem düşünce ve inanç hayatımız itibariyle ciddi inhiraflar yaşadığımız şu günlerde, zannediyorum hem Namık Kemal'in ifade ettiği o nihai emniyet hissini, belki o itminanı hatırlamalı, ama hem de aynı emniyet hissinin bugünün zaviyesinden bakılınca ne kadar temkine şayan olduğunu. Evvelce de söylediğimiz üzere umudun bile bir ilkesi olmak gerekir.

Madem Namık Kemal'i andık, yine ondan bir telkin ile bitirelim. Aynı makalede bir helâk-i mutlak olmasa da terbiye-i siyasiye noksanının bir devrin bütün ricalini bedbaht edebileceğini söylüyor ve çare namına şöyle diyordu: Bu bedbahtlıktan halâs olmanın yolu, bir merkez-i edeb ve itidale tutunmaktır.

Öyleyse böyle bir merkez-i edeb ve itidalden nasiplenmeyi dileyelim. Dileyelim bizleri hazırlayan kuşakların yüklendikleri mesuliyetlere omuz verirken, payımıza düşeni hakkıyla taşımayı Hüda bize nasib etsin. Bu vesileyle ilhamlarıyla bu çığırı açan, himmetleriyle bu yolu döşeyen, ferasetleriyle istikametini koruyan büyüklerimize şükranlarımızı ifade etmek istiyorum. Hususen vakfın kurucularına, mütevellisine ve danışma kurulu üyelerimize minnettar olduğumuzu ifade etmek istiyorum. Dâr-ı bekaya göçenlerimizi rahmetle anıyorum. Hazirûna saygılar sunuyorum. Allah'a emanet olun.

KAM Kitap-Makale Sunumları

İslam'ı Yazmak

Mahmut Mutman

25 Nisan 2015
Değerlendirme: **Hüseyin Etil**

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin "Kitap-Makale Sunumları" konuşma serisinin Nisan Ayındaki konuğu İstanbul Şehir Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden Mahmut Mutman'dı. Mutman, 2014 yılında Bloomsbury'den yayınlanan *The Politics of Writing Islam: Voicing Difference* (İslam'ı Yazmanın Politikası: Farkı Seslendirmek) isimli kitabı üzerine bir konuşma gerçekleştirdi.

Sosyal bilimler alanında post-kolonyalizm literatürünün, bilhassa Amerika'da, Edward Said'in 1978 yılında yayınladığı "Oryantalizm" eseriyle şekillenmeye başladığını belirten Mutman, bu tartışmalar içerisinde "İslam" meselesinin Batı'da daha çok tartışılmaya başlandığını vurguladı. Ona göre İslamiyet 1980 sonrasında özel bir bilgi nesnesi haline gelmeye ve siyaset bilimi, felsefe, antropoloji, tarih, psikanaliz vb. sosyal bilim disiplinlerinin çalışma konusu olmaya başlamıştır. Said'in gösterdiği gibi "oryantalizm" uzun bir dönemden beri batılı bilme rejimi içinde etkili biçimde işlemektedir. Ancak klasik oryantalizm literatüründe "Doğu" kavramı çok daha geniş bir ilgi alanına işaret etmekteydi ve bu tablo içinde "İslam" özel bir bilgi nesnesi olarak görülmezdi. 1970 sonrasındaki durumda ise İslamiyet özel bir (b)ilgi nesnesi statüsüne ulaşmıştır. Batı'nın aklındaki bu dönüşümlere bir takım ekonomi-politik faktörlerin neden olduğunu ileri sürdü: Sömürgeciliğe karşı yürütülen mücadelede "İslam"ın etkisinin görülmeye başlanması, post-kolonyal dönemde ise ulusal kurtuluşçu hareketlerin yerine İslamcı hareketin geçişi. Eskiden de anti-sömürgeci ulusçuluğun öğelerinden birisi olarak İslam yine vardı ancak ulusçuluk içinde sadece "öge" olarak yer alıyordu. 60'lı ve 80'li yıllar ise İslamcılığın kitleselleşmeye başlamasına ve artarak büyümesine tanıklık ettik. Batı açısından bir diğer kırılma noktası ise 1973'teki büyük petrol krizidir. Bu olayla birlikte yeni bir İslam imajının imal edildiği bir sürece girilmiştir. Bu imajın kurulmasında ve yayılmasında medyanın asli bir rolü vardır. O dönemde bir yandan İslamcılık üzerinden İslam bir kimlik sorunu olarak kendini gösteriyor, diğer yandan ise medya üzerinden yeni bir imaj yaratılıyordu. Bu nedenle Batı'nın İslam imajının metafizik bir sabite olmadığı, bilakis tarihsel bir çerçeveye sahip olduğunu belirtti. Mutman, Said'in *Covering İslam* kitabında tam da "yeni İslam imajı"nı sorunsallaştırdığına dikkat çekti.

Mutman'a göre tam da bu bağlamda "İslam'ı bilmek" eğilimi güçleniyor ve bilgi nesnesi haline geliyor. Bu konuyla çerçevelenen kitap, İslamcı hareket üzerine bir tartışma olmaktan öte İslam'ı bilmenin bir eleştirisini hedefliyor. Bilgi nesnesi olmaya başlayan İslam akademisyenlerin kariyer süreçlerini dahi belirler olmuştur. Örneğin Türkiye'de liberal akademisyenler "İslamiyet çalışmakla" kariyer yapmışlardır. Mutman, Batı'da ortaya çıkan bilme arzusunun kendiliğinden işlemediğini, bunun yönetme arzusuyla yakından ilişkili olduğunu ileri sürdü. Michel Foucault'un iktidar modalitelerini tasniflerken

kullandığı "hükmetmek" ile " yönetmek" (governmentality) arasındaki farktan hareketle, idare etmek için bilmenin önemine işaret etti. Yönetmek, hükmetmekten farklı olarak biopolitik bir içerik taşır ve ötekini yok etmekten ziyade yaşatmayı ifade eder. Bu nedenle elinizdeki stereotiplere (hazır kalıplara) bağlı kalmadan konuyu sistematik biçimde çalışmak zorundasınızdır ve bu nedenle stereotiplere karşı çıkarak sorunu bilgiye aktarmak bir sorumluluktur. Buradaki sorun şudur: Batı'nın İslam algısı basitçe stereotipleştirme planında çalışmaz, aksine bilgi planında işler, dolayısıyla onu düzeltmek kolay değildir. Başka bir ifadeyle sorun basitçe kimlik sorunu değil, epistemolojik kökenleri güçlü ve sarsılması zordur. Mutman, çalışmasında bu nedenle stereotipleştirmelere değil, doğrudan bilme arzusuna odaklandığını söyledi. "Bilgi gelince stereotip gider" aydınlanmacı yaklaşımının, önce Frued'un bilginin önyargılarla, çarpıtmalarla nasıl da iç içe geçebildiğini ve sonrasında Foucault'un "bilgi ile iktidarın nasıl birlikte çalıştığını" göstermesiyle geride bırakıldığının altını çizdi. Mutman, analizini üç söylemsel formasyona odaklanarak gerçekleştiriyor: edebiyat, antropoloji ve psikanaliz ve üç söylemsel formasyonun "ötekiyle" ilişki zemininde yükseldiğini belirtiyor. Bilhassa klasik anlamıyla antropoloji "öteki toplumların bilimidir", psikanaliz ise hastayı/ötekini dinler ve edebiyat da "başka"ya açılmakla alakalıdır.

Yazarın antropoloji alanında incelediği esasen post-modern etnografidir. James Clifford'un başını çektiği post-modern etnografi klasik antropolojiyi eleştirerek gündeme gelmiştir. Eskiden antropolog incelediği topluluğun iç mahremine nüfus edebilmek için "yerli kaynak" (native informent) bulur ve ondan duyduklarını yazıya çevirirdi. Post-modern etnografi ise basitçe sahadan alınan notların düzenlenmesi ve kavramsallaştırılmasından olmaktan çıkararak yazıyı kendi başına yerliyi, ötekiyi kuran kurgusal aktiviteye çevirdi. Bu model, yerliyi basitçe bilgi kaynağı olmaktan çıkardı ve klasik antropolojide bastırılan ötekinin sesini metnin içine sokacak şekilde çoğul bir metin yaratmaya çalıştı. Mutman, postmodern antropolojinin hümanist ve ahlakçı tutumuna eleştiriler yöneltti. Öncelikle, konvansiyonel antropolojinin "hadi bakalım, bana kültürünü anlat talebi"nden ne ölçüde farklılaştığının çok belirsiz olduğunu söyledi. Ona göre mezkur talep meşru olduğu sürece klasik yapı devam etmektedir. Jacques Derrida'nın yapısökümcülük yöntemiyle yapmaya

KAM - FAALİYETLER

KİTAP-MAKALE SUNUMLARI

İslam'ı Yazmak • **Mahmut Mutman** 25 Nisan 2015

İslam'ın Sınırları • **Tuncay Kardaş** 16 Mayıs 2015

Son Devir Osmanlı Müelliflerinin Uluslararası Hukuk Kitaplarına Bir Bakış • **Berdal Aral** 30 Mayıs 2015

ÖZEL ETKİNLİK

Uluslararası Hukukta İltica ve Suriye Krizi • **İbrahim Kaya** 9 Mayıs 2015

Türkiye ve D-8: Dünü Bugünü ve Yarını • **Harun Küçükaladağlı** 13 Haziran 2015

ORTADOĞU KONUŞMALARI

Tarihsel Arka Planıyla Yemen Krizi • **Zekeriya Kurşun** 6 Haziran 2015

çalıştığı gibi yapının kendisi sökülmeli, ilişkinin kendisi dönüşmeli, yerinden oynatılmalı; değersizleştirilmiş olan değer kazanmalıdır. Ancak postmodern etnografi çokkültürcü iyimserliğin ötesine geçememektedir. Mutman'a göre ise sorun kimlik tartışmalarındaki gibi farkı ortaya çıkarmak değil, içsel farkı yeniden kurgulamaktır. Mutman, kendi deneyimi üzerinden şunları aktardı: Biz konferanslarda sunum yaparken teorik eleştiri yapsak hemen bir Amerikalı "sen bana Türkiye'de ne olup olmadığını anlatsana" derdi. Bu merakın, bilme arzusunun altında şöyle bir varsayım yatıyordu: Siz ancak kendi deneyiminiz hakkında konuşabilirsiniz;sözgelimi Descartes üzerine yazamazsınız! Bu nedenle ötekinin sesini metnin içine alma çabası temel sorunu tekrar ediyor. İkinci olarak, post-modern etnografi, artık klasik antropolojinin geldiği bir eşikten sonra ortaya çıkabilmiştir. İktidarın yeni modalitesi zaten ötekini içeri alarak konuşturmayı ifade eder. Ötekini içine alma talebi, kendi konumunu yeniden üretmenin yeni tarzıdır. "Gel sen de buna katıl, sende yaz" anlayışıyla İslam'ı yazmaktan söz ediyorlar ve İslam'ı yazmanın politikası tam da budur. Bu metinler ise medya stereotiplerinin ötesine geçerek bilgiselleşiyor.

Mutman, post-modern etnografi kapsamında muhatap aldığı çalışma Mehdi Amedi ve Michael Fischer'ın *Debating Islam* (İslam'ı Tartışmak) kitabıdır. Yazarlar bu kitap üzerinden post-modern etnografinin diğer yöntemsel sorunlarını tartışmıştır. Metnin diyolojik olarak örgütlendiği bu modelde farklı sesler iç içe geçirilmeye çalışılıyor. Bu nedenle metodolojik açıdan diyalog ve yüz yüze ilişki önem kazanıyor. Amerikan sosyal bilimlerinde (bilhassa etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik gibi okullar sayesinde) oldukça yaygın olan bu anlayışa göre sosyal ilişkinin hakikati ancak yüzyüze ilişkide açığa çıkar. Ancak Mutman bu iddianın sığ ve yersiz olduğunu, Bourdieu'ye referansla ilişkinin öncesi ve sonrasının çok daha önemli olduğunu söyledi. Öte yandan metnin çoğulculuğunu vurgulayan yaklaşım, aslında mevcut iktidar yapılarını kapatıyor. Epistemolojik üstünlüğe sahip olan ses ile ötekinin sesi arasındaki eşitsizlik ilişkisinin ortadan kalktığı optimistçe varsayılıyor. Ahlaki kaygılarla herkesin kendi sesi olsun, bütün sesler aynı düzeyde metnin içinde var olsun yaklaşımı gerçekte eşitsizliği gizliyor. Yerlinin konuştuğu, efendinin dinlediği yapısal hiyerarşinin kendisi değişmeden kalıyor. *Yerli konuşuyor, efendi dinliyor*. Diyalog ve etkileşim ilişkisi içinde ekonomi-politik faktörler ise asla gözükmediğinden egemenlik örüntüleri sökülmeden kalıyor. Madunun (subaltern) kendisine "eşitiz" demek sorunu çözmez, asıl gereken üretim koşullarını değiştirmektir.

Yazar, konuşmasında edebiyat ve psikanaliz üzerinde pek duramasa da kısaca şunlara değindi: Arap Lawrence lakabıyla bilinen T. E. Lawrance'in Arabistanlı *Bilgeliğin Yedi Sütunu* (*Seven Pillars of Wisdom*) gibi İngiliz edebiyatının kanonik edebi eserlerinden ve Isabelle Eberhardt'ın metinlerinden günümüze gelen Doğu ve İslam imajından ve Assia Djebar'ın *Medineden Uzaklarda* çalışmasına işaret etti. Psikanaliz faslında ise Fethi Benslema'nın *İslam'ın Psikanalizi* kitabındaki oryantalist mantığının altını çizdi. Mutman, Benslema'nın psikanaliz yaklaşımının son derece özcü olduğunu belirterek, bu anlayışın İslam'ı Babasız bir din (İslam'da Baba yoktur) olarak görüldüğünü belirtti ve İslam'ın "öksüz" bir din olmadığını, bu okumaların sorunlu olduğunu ileri sürdü. Abdelkebir Katibi'nin, klasik Fruedyen psikanalizin "İslam'da kurban yoktur" anlayışına karşı geliştirdiği argümanlarına değindi. Sonuç bölümde ise İslamiyet ile kapitalizm arasında var olduğunu ileri sürdüğü tekno-rasyonalite ilişkisine değindi. Bu ilişkinin sadece İslam için değil, bütün dinler için paradoksal bir ilişki olduğunun altını çizdi. Çünkü ona göre her din kendi mesajını iletmek için teknolojiyi kullanmalıdır. İslamcıların modernite eleştirilerinin paradoksallığına işaret ederek onların da aslında modernite olmadan yapamayacaklarını dile getirdi.

İslam'ın Sınırları

Tuncay Kardaş

16 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Kadir Temiz**

Küresel Araştırmalar Merkezi Kitap-Makale Sunumları toplantı serisinin Mayıs ayı konuğu Dr. Tuncay Kardaş oldu. Kardaş'ın da editörleri arasında olduğu *The Borde-rs of Islam: Exploring Samuel Huntington's Faultlines from Al-Andalus to the Virtual Ummah* kitabının ana hatlarının tartışıldığı toplantıda Kardaş kitabın temel argümanlarına ve içeriğine dair bir sunum gerçekleştirdi.

Kitabın asıl amacının küresel siyaset ve din arasındaki ilişkileri incelemek olduğunu belirten Kardaş, kitabın Huntington ile yüzleşmek gibi bir amacının olmadığını dile getirdi. Huntington'ın "medeniyetler çatışması" tezinde sloganik bir şekilde dile getirdiği dinin siyasal çatışma zeminine etkisine farklı bir açıdan ve somut örnekleri ile katkıda bulunan kitapta yirminin üzerinde örnek çalışma ortaya konmuştur. Buradan yola çıkarak çatışmanın niteliğine değil dinamiklerine ve mekanizmalarına odaklanan kitap Huntington dışında bu konuda ne söylenebilir sorusuna da cevap aramaya çalışıyor.

Huntington'ın kayda değer bazı tartışmaların da önünü açtığını belirten Kardaş'a göre bir mekanizma olarak dinin küresel modernliğin de etkisiyle siyasal çatışmaların önemli bir parçası olacağı tezi buna örnek verilebilir. Her ne kadar Huntington'ın iddia ettiği boyutlarda bir medeniyetler arası çatışma yaşanmasa da bu çatışmanın dinamikleri halen mevcuttur. Kardaş'a göre küresel modernliğin en belirgin özelliği siyasal, sosyal ve ekonomik ilişkileri öğütücü ve dönüştürücü gücüdür. Ulus devletlerin kimliklerin dönüşümü ve yeniden oluşumu süreçlerindeki normatif ilkeleri belirleme gücünün oldukça zayıfladığı bir dönemde din de siyasal çatışmaların bir parçası olmuştur.

Küresel modernliğin dönüştürücü şartlarıyla beraber dinin önemli bir mekanizma olarak ortaya çıktığını gösteren en önemli alan ise sanal ümmet (virtual ummah) anlayışıdır. Kardaş'a göre sanal ümmet anlayışı İslam'ın sınırlarını içine alan ama aynı zamanda o sınırların da üstünde yeni sınırlar oluşturan bir alandır. Böylece yeni bir sınır ve ümmet anlayışı da ortaya çıkarır. Bu anlamda yabancı savaşçılar sanal ümmet anlayışının örneklerinden biridir. Sanal ümmet anlayışı ile beraber klasik İslami düşünürlerin yerini yeni düşünürler almaktadır. Yeni İslami kimlik inşasında özellikle internet ve küçük sosyal ağ mobilizasyonlarının etkili olduğunu savunan Kardaş'a göre devletlerin kimlik inşa süreçlerindeki kontrolü kaybetmesinin yani küresel modernliğin de bu sürece önemli katkısının olduğu yadsınamaz. Örneğin farklı coğrafyalarda Boko Haram, El-Kaide, IŞİD vs. gibi yapılanmalar devletlerden daha etkili olmaktadır.

Diğer yandan küresel modernlik yeni elitler de ortaya çıkarmaktadır fakat Kardaş'a göre bu elitlerin elinde din araçsallaşmaktadır. Devletlerin kimlik inşasının normatif sürecini belirleme fonkisyonları ortadan kalktıkça bu boşluğu din doldurmaktadır. Kardaş tam da burada Huntington'a geri dönerek onu aşmak yerine onu tekrar etmeye başlıyor. Yani

çatışmanın dinamiği olarak başlangıçta küresel modernliğin öğütücü ve dönüştürücü rolüne olan vurgu çatışmanın mekanizmaları ve çözümü söz konusu olunca dinin çatışmayı besleyen konumuna gönderme yapılarak anlaşılmaya çalışılıyor. Burada belki tekrardan sorulması gereken soru din gerçekten siyasal çatışmaların bir parçası mı yoksa siyasal çatışmaları yönlendirmede kullanışlı bir söylem mi? Dinin bizatihi kendisi mi yoksa onu gerek iyi gerek kötü niyetlerle araçsallaştıran siyasal, ekonomik veya sosyal ağ mobilizasyonları mı bu dönüşümü anlamak için örnek alınmalı?

Sunumun geri kalan kısmında savaşın ve onun yol açtığı sosyal, siyasi ve ekonomik sorunların dinin siyasal çatışma dinamiklerine etki gücünü arttırdığını vurgulayan Kardaş'a göre milliyetçilikler ile dinin sınırları çok yakın veya birbirlerini etkileme gücü de çok fazladır. Son yıllarda ortaya çıkan hem etnik hem de dini hüviyet taşıyan çatışmaları buna örnek gösteren Kardaş'a göre birbirini etkileyen bu dinamikler gelecek yıllarda ne yazık ki artarak devam etme eğilimindedir.

Son Devir Osmanlı Müelliflerinin Uluslararası Hukuk Kitaplarına Bir Bakış

Berdal Aral

30 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Özgür Dikmen**

Temellerini atanların tarihsel fiiliyatı bağlamında düşünüldüğünde uluslararası hukukun ne ölçüde hukuki bir temelde yükseldiği tartışması daha ziyade Batı-dışı ülkelerin tecrübeleri üzerinden yürütülen bir tartışmadır. Postkolonyal literatür bu tarz tartışmalar için münbit bir zemin sunsa da salt bu tarz bir zeminde yürütülen tartışmaların kapsayıcılığı sınırlı kalabilir. Modern dönemde Osmanlı Devleti'nin uluslararası hukuka yaklaşımı, Batı dışı ülkelerin yaklaşımlarının salt postkolonyal bağlamda tartışılamayacağına dair önemli bir gösterge. Küresel Araştırmalar Merkezi'nin 30 Mayıs'ta İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden Prof. Dr. Berdal Aral'ı ağırladığı toplantıda, Aral'ın henüz yayımlanma aşamasında olan "The Ottoman 'School' of International Law as Fe-

atured in Textbooks" (Osmanlıca Ders Kitaplarında Uluslararası Hukuka Yaklaşımlar) başlıklı makalesi üzerinden oldukça velut bir tartışma gerçekleşti.

Sunumunun ilk kısmında Osmanlıların Avrupa'nın büyük devletleriyle ilişkilerinde klasik dönemle modern dönem arasında bir ayrım yapılması gerektiğini belirten Aral, klasik dönemde Osmanlıların Müslümanlığı ön planda tutarak Avrupa devletleriyle kurumsal bir ilişki kurmadığından bahsetti. Ancak zaman içerisinde bu tutum değişmiş ve Osmanlılar Avrupalı devletlerle olan ilişkilerini farklı boyutlara taşımış, bunun sonucu olarak da kurumsal denilebilecek düzeyde diplomatik ve ticari ilişkilere girilmiştir. 17. yüzyıl itibariyle ise Osmanlı Devleti Avrupalılarla ilişkilerini daha eşitlik temelinde götürmeye ve diplomatik müzakerelerde yer almaya başlamıştır. Öncesinde anlaşmaları dikte etmekte olan Osmanlı Devleti, 17. yüzyıl sonrasında Avrupalıları dikkate almaya ve müzakere masasına oturmaya başlamıştır. Avrupa'nın çeşitli alanlarda üstünlük kazanmasıyla birlikte Osmanlılar Avrupa kamu hukukunun muhatabı olmayı gerekli görmüşlerdir. 1856 Paris Anlaşmasıyla bu gerçekleşmiş ve antlaşmada Osmanlı'ya eşit diplomatik muamelede bulunulacağı, toprak bütünlüğüne saygı gösterileceği gibi ifadeler yer almıştır. Ancak Osmanlı'nın Avrupa kamu hukukunun bir parçası olması Avrupa devletlerinin eşitliksiz müdahalelerini sona erdirmemiştir. Mesela kapitülasyonlar tek taraflı olarak devam ettirilmiştir.

19. yüzyıldan itibaren Avrupa kamu hukukunun Osmanlıların gözünde öneminin artmaya başladığına değinen Aral, bu hukuk sisteminin de aynı dönemde uluslararası hukuka dönüşmeye başladığını sözlerine ekledi. Bu dönemde Osmanlı'da kendini hissettiren bir reform ihtiyacı mevcuttur ve ayrıca modern bir ordu ve bürokrasi ortaya çıkmış durumdadır. Batı'ya özgü bir takım tartışmalar Osmanlı'ya girmeye başlar, meşruiyet, ülke, sınırlar gibi. Bu tarz bir ortamda uluslar arasıhukuku anlama ve bir şeyler üretme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Uluslararası hukuk aslında Avrupa kamu hukuku olarak ortaya çıkmıştır ve bunun evrensel bir sistem olduğu iddia edilmemiştir. Ancak Avrupa gücünün giderek küresel etki yaratması; sömürgecilik, uluslararası ticaret ve hegemonya alanlarının genişlemesiyle Avrupalılar, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa kamu hukukunun evrenselliğinden bahsetmeye başlamışlardır. Çin, Japonya ve Osmanlı coğrafyalarının Avrupalıların ilgi alanına girmeye başlamasının buralardaki devletlerin gördüğü hukuki ve siyasi baskılarla yakından bir alakası vardır. Avrupa hukuk sistemine göre azınlıklara belli alanlarda eşitlik sağlamak gerekir. Oysa Osmanlı'nın geleneksel hukuk sisteminde sonuç olarak böyle bir ayrım mevcuttur. Dolayısıyla Osmanlı'nın karşılaştığı baskılar Avrupalılarca sadece siyasi değil aynı zamanda hukuki baskı olarak da görülmüştür.

Uluslararası hukukun tarihine dair kısa bir girişten sonra Osmanlı'daki uluslararası hukuk çalışmalarından bahseden Aral, kaleme aldığı metinde beş tane uluslararası hukuk kitabını ele alarak incelemiş ve Osmanlı müelliflerinin tutumlarına dair okumalar yapmıştır. Genel itibariyle 19. yüzyılda tercüme edilmiş metinlerin temel alınmasıyla ortaya konulan Osmanlı müelliflerinin eserlerinde uluslararası hukuk kavramı dört farklı şekilde görülüyor: Bunlardan birisi hukuk-i nas yani beşeri hukuk şeklinde, bir diğer ifade hukuk-i ümem yani ümmet hukuku bir diğeri de hukuk-i milel yani milletler hukuku yahut uluslar hukuku, en son olarak da hukuk-i düvel var. Zaman içerisinde en çok yerleşen kavram bu sonuncusu ve genellikle kullanılan kavram da hukuk-i düvel. Kitaplardan birisi 1882'de Kemal Paşazade Said ve Cebrail Gregor'un yazdığı *Hukuk-u Düvel* isimli kitap. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısında tercüme edilen iki kitap var. Bunlardan birisi Emer de Vattel'in *Law of Nations* isimli kitabı. Tercüme, Gazi Hüsrev Mehmet Paşa'nın isteği üzerine Abduddai Mehmet isimli birisi tarafından 1837 yılında yapılmış, Bir diğer tercüme eser de Avusturya Büyükelçisi Baron Ottokar Maria Schlechta von Fischer'in yaptığı 1847

yılında *Hukuk-i Milel* isimli bir kitap. Çeşitli Alman yazarların yazdıklarından seçkilerle oluşturulmuş. Bir diğer kitap da Hasan Fehmi Paşa'nın 1884 tarihli *Telhis-i Hukuk-u Düvel* isimli kitabı. Bir başkası da İbrahim Hakkı Paşa'nın 1886 tarihli bir kitabı, *Tarih-i Hukuk-u Beyne'd-Düvel*, Bir diğer müellif de Ali Şahbaz, kitabının ismi *Hukuk-u Düvel*, 1903 tarihli. Bir başka müellif Osman Sermet'in ise *Hukuk*-ı *Umumiye-i Düvel* kitabi bir eseri var. Bu müelliflerin tamamı yabancı dil bilen, büyük çoğunluğu bürokratlık yapmış, hem eski düzene hem de yeni düzene vakıf, Osmanlı'yı çok iyi bilmekle birlikte Batı gündeminden haberdar olan kişiler.

"Neden uluslararası hukukun çalışılması gerektiğine inanıyorlar?" sorusunu önemli bir soru olarak ortaya koyan Aral, müelliflerin ciddi bir kısmının "uluslararası hukuk Batı uygarlığının ortaya koyduğu en büyük eserdir" şeklinde düşündüklerini belirtti. Osmanlı'nın ortaya çıkan yeni milletler sisteminde var olabilmesi için mevcut uluslararası hukuku çok iyi bilmeleri gerektiğini düşünen bu müelliflerin bir kısmı uluslararası hukukun Osmanlılar tarafından ihmal edildiğini düşünmüş ve Sultan Abdulhamid'in henüz açtığı Mekteb-i Mülkiye'ye özel bir önem atfederek bu okulda üst düzeyde uluslararası hukuk eğitiminin gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bütün Asyalıların, Çin'in ve diğer devletlerin de bu hukuk sistemine dahil olduğunu söyleyen müelliflerden birisi, Hasan Fehmi Bey, Osmanlı'nın geride kalmaması gerektiğini ve artık Avrupa kamu hukukunun uluslararası hukuk olarak görülmesi ve uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür. Bir diğer müellif olan Ali Şahbaz Bey ise uluslararası hukukun Avrupalı devletlerin çıkarlarına hizmet ettiğini belirtirken Osmanlı'nın bu hukuk sisteminin dışında kalmasının Osmanlı'ya zarar vereceğini düşünmüştür. Ancak genel itibariyle bu müellifler uluslararası hukuku Aydınlanma'nın müspet bir neticesi ve bilimsel bir alan olarak görmüşlerdir. Onlara göre faillerin niyetleri konusunda tartışmalar olsa da sonuç itibariyle uluslararası hukuk değerli bir alandır, tüm insanlığın ortak malıdır ve bu alana bir nevi teknik, bir gelişme gözüyle bakılmıştır. Diğer yönüyle uluslararası hukuk üzerine eser veren Osmanlı müellifleri bu alanın Avrupa'nın tarihsel-diplomatik tecrübesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını göz önünde bulundurarak Avrupa tarihsel tecrübesinin önemli noktalarına da vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla uluslararası hukuka dair bütüncül bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu noktada Osmanlı müelliflerinin pozisyonlarının daha sonraları diğer Avrupa dışı ülkelerin eleştirel pozisyonlarına kıyasla oldukça ilginç bir yerde durduğuna değinen Aral, Osmanlıların bu sistemin kendilerine ait olmadığını söyleyerek doğrudan radikal bir karşı çıkışta bulunmak yerine Osmanlı'yı Avrupa devletleriyle eşit düzlemde görerek daha soğukkanlı ve diplomatik bir tavır sergilediklerini belirtmiştir. Yazdıkları kitaplardan hiçbirinin ana eksenini eleştirellik oluşturmamaktadır. Halihazırda Osmanlı'nın 1856 öncesinde de zaten Avrupa devletler sistemine dahil olduğunu ortaya koyan çalışmaların varlığına dikkat çeken Aral, bu çerçevede Osmanlıların modern dönemde, daha evvel Avrupa'yla kurdukları ilişkinin mahiyetinde ciddi değişimler olduğunu ve bu değişimleri de Osmanlıların o dönemde şekillenmekte olan modern uluslararası hukuka yönelik tutumlarını, bahsettiği örnekler üzerinden okuyabileceğimizi belirterek sunumunu tamamladı.

Özel Etkinlik

Uluslararası Hukukta İltica ve Suriye Krizi

İbrahim Kaya

9 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Ahmet Aslantaş**

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin "Özel Etkinlik" konuşma serisinde misafir ettiği İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İbrahim Kaya'yla uluslararası hukuk literatürünün bir alanı olarak yabancılar hukukunun teorik ve pratik gelişimi, tarih boyunca hukuken önem arz eden göçler ve Türkiye'deki Suriyelilerin durumunu konuştuk.

Sunumuna yabancıların hukukuyla ilgili temel ilkeleri ele alarak başlayan Kaya, iltica etmek, göç etmek, sığınmak; kısacası bir ülkeden başka bir ülkeye geçmek ile ilgili olarak uluslararası hukuk açısından belirtilmesi gereken kaidelerden ilki; bir kişiyi vatandaşı olduğu ülke dışında hiçbir ülke, topraklarına kabul etmek zorunda değildir. Bilindiği üzere, bir ülkeden bir başka ülkeye gidebilmek için sağlanması gereken belirli bir takım şartlar vardır (pasaport, vize vb.). Ancak kişinin bir başka ülkeye gitme amacı bu şartların öngördüğünden daha farklıysa ve kişinin gittiği ülkeden geçiş hakkı yerine daha farklı bir koruma talebi varsa, burada artık sıradan bir geçiş değil, iltica söz konusu olacaktır. İlticayla ilgili teamüller tarafından şekillenen uluslararası hukuk açısından şunu belirtmek gerekirki mülteciye sağlanan hukuki korumanın içeriği her bir ülke tarafından farklı olarak belirlenebilir. Ancak ilticanın temelindeki kaide hiçbir zaman ülkeler tarafından çiğnenemez: Geldiği ülkeye geri gönderildiği takdirde büyük zulme uğrayacak kişiler iade edilmez. Buna rağmen iade edilirse, iade eden ülke Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde (AİHM) işkence yasağına aykırı davrandığı için yargılanır ve tazminata mahkum olur.

Uluslararası hukuk açısından sözleşmelerden önce belli başlı kaidelerle belirlenen yabancılar hukuku, İkinci Dünya Savaşı'yla beraber Avrupa'da büyük göç dalgalarının ortaya çıkmasının sonucunda formel bir yapıya kavuştu. Bu açıdan ortaya çıkan ilk belge 1951 tarihli "konvansiyon"dur. Bu konvansiyonun özellikle II. Dünya Savaşı'nın bir sonucu olarak ortaya çıkan kitlesel göç hareketlerini kapsaması amaçlanmıştır. Konvansiyona göre; taraf devletler 1951 yılı öncesi Avrupa'da gerçekleşmiş olan olaylardan dolayı başka bir ülkeye sığınmak durumunda kalmış olanlara konvansiyonda tanınan hakları vermeyi kabul etmiştir. Bu haklar kabaca, mültecinin o ülkede kalmasına izin verme, iade etmeme ve kişinin o ülkede hayatını idame ettirebilmesi için gerekli izinleri vermek şeklinde özetlenebilir. Bu düzenleme ve koruma kapsamı asgari ölçüleri belirlemektedir ve taraf devletler, kendi milli hukuklarında yapacakları düzenlemelerle konvansiyonun kapsamını genişletebilirler. 1967'de bu konvansiyonda değişiklik yapılarak zaman ve mekan sınırlaması kaldırılmıştır. Ancak Türkiye'nin de içinde bulunduğu bir takım ülkeler mekan sınırlamasını kaldırmamıştır. Öte yandan, mekan sınırlamasını kaldırmayan ülkeler Avrupa'nın coğrafi sınırları dışında kalan ülkelerden gelen mültecilere *de facto* olarak konvansiyonda tanınan hakları tanımaktadır. Zaman ve mekan sınırlaması kaldırıldıktan sonra konvansiyon-

da mülteci olmanın şartı; ırk, din, siyasi görüş veya herhangi bir toplumsal grubun üyesi olması sebebiyle kişinin baskı ve zulüm görmüş olması yahut göreceğine dair ciddi endişe ve belirtinin mevcut olmasıdır. 1967'den günümüze değişen uluslararası ekonomik ve sosyal durum düşünüldüğünde, cinsiyet ayrımcılığının, fakirliğin ve açlığın da iltica etmenin şartları arasında olması tartışılmaktadır.

Yabancılar hukukunun uluslararası boyutu böyleyken, Türkiye'de yabancılar hukuku mevzuatının tamamlanması ve Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün kurulmasıyla birlikte gerekli alt yapı 2013'te tamamlanmıştır. 1951 Konvansiyonu'nun imzalanmasıyla genelge çıkaran Türkiye, bu genelgenin esasını oluşturacak kanunu ancak 2013 senesinde çıkartabilmiştir.

Türkiye, her ne kadar Suriye'de son dönemde yaşanan insani krizle göç ve iltica olgusunu hatırlasa da tarih boyunca her zaman göç alan ve iltica edilen bir ülke konumunda olmuştur. Özellikle imparatorluk merkezi olması hasebiyle kaybedilen her toprak parçasından sonra Türkiye'ye yoğun bir göç dalgası başlamıştır. Balkan Savaşları, Kafkas Savaşları, Birinci Dünya Savaşı, Lozan Antlaşması'ndan sonra Yunanistan'la gerçekleştirilen mübadele bu göç dalgalarından başlıcalarıdır. Türkiye Cumhuriyeti ilerleyen dönemlerde de kitlesel iltica hareketlerinin önemli geçiş noktalarından biri olmuştur. 1979'da İran Devrimi'nin gerçekleşmesiyle birçok insan Türkiye'ye sığınmıştır. Yaklaşık 1. 000. 000 İranlı'nın Türkiye'ye sığındığı tahmin edilmektedir. Daha sonra 88-91 döneminde Saddam Hüseyin'in gerçekleştirdiği operasyonlar sonucunda 500. 000 Iraklı Kürt Türkiye'ye geldi. 1989'da 310. 000 Türk asıllı Bulgar vatandaşı Türkiye'ye iltica etti. 1990'da 20. 000 Boşnak, 1998-1999'da da 17. 000 Kosovalı Türkiye'ye iltica etmiştir. Türkiye'nin yakın dönemde topraklarına kabul ettiği son mültecilerse, Suriye İç Savaşı'ndan kaçan Suriyeli'lerdir. 2013 Ağustos'unda 2. 000. 000 Suriyeli ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. 2014 Ağustos'unda ülkesini terk etmek zorunda kalan Suriyeli sayısı 3. 000. 000'a çıktı. Türkiye'deki mülteci sayısı 822. 000'e, Lübnan'daki mülteci sayısı 1. 150. 000'e Ürdün'deki sayı ise 690. 000'e yükseldi. 2015 Nisan'ıyla beraber Suriyeli mülteci sayısı toplam 4. 000. 000'u buldu. Bu mültecilerin 1. 750. 000'i Türkiye'de bulunmaktadır. Son durum itibariyle Türkiye, topraklarında en çok Suriyeli mülteci barındıran ülke olmuştur. Türkiye'de halihazırda 25 barınma merkezi bulunmaktadır. Burada ikamet eden Suriyeli'lerin sayısı ise 250. 000 civarındadır.

Suriyeli mültecilere dair sayısal veriler böyleyken Türk mevzuatına göre tabi oldukları hukuki koruma ise Suriye'deki insani krize mahsus oluşturulmuş geçici koruma statüsüdür. Buna göre, insani bir krizden kitlesel kaçış durumunda mülteciler geçici korumaya başvurabilir. Geçici korumanın insani kriz takdir yetkisi Bakanlar Kurulu'ndadır. Bakanlar Kurulu 2011 Ekim'inden bu yana Suriye'de bir insani kriz olduğunu ve bu krizden kaçanların geçici koruma statüsüne başvurabileceklerini belirlemiştir. Şu an için bu statünün bir zaman sınırlaması yoktur. Ancak ilerleyen dönemlerde Bakanlar Kurulu'nun alacağı yeni bir kararla geçici koruma statüsü kaldırılabilir. Statü kaldırıldığında, o statü kapsamında Türkiye'ye sığınan mültecilerin başka bir statü için başvurmaları gerekmektedir. Aksi takdirde, Suriyeli'ler Türkiye'yi terk etmek zorunda kalırlar.

Suriye'deki krizin ne zaman biteceğine dair belirsizlik ve iltica eden Suriyeli'lerin sayısı göz önünde bulundurulduğunda ülkemizdeki birçok Suriyeli'nin geçici değil, kalıcı olduğunun söylenebileceğini belirten Kaya, şu an yapılması gerekenin Suriyeli'lerin topluma entegrasyonunu sağlamak ve Suriyeli'ler için geçici koruma statüsü yerine bu kalıcılığı esas alan bir koruma statüsünün belirlenmesi gerektiğini ifade ederek sunumunu tamamladı.

Türkiye ve D-8: Dünü Bugünü ve Yarını

Harun Küçükaladağlı

13 Haziran 2015
Değerlendirme: **Tuana Rendeci**

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği ''Özel Etkinlik" konuşma serisinin Haziran ayındaki konuğu D-8 Genel Sekreter Müşaviri Harun Küçükaladağlı oldu. Küçükaladağlı Türkiye'nin D-8 ile olan yolculuğunun ve günümüze değin yaşanan ve ileride yaşanması muhtemel süreçleri ele alan sunumuna D-8'in kuruluş serüvenini ve yaşanılan kırılma noktalarını açıklayarak başladı. D-8 (Developing 8)bki bu ülkeler; Nijerya, Mısır, Türkiye, Pakistan, İran, Bangladeş, Endonezya ve Malezya'nın oluşturduğu ve 1996'da kuruculuğu Türkiye'nin önderliğinde olan uluslararası ekonomik bir örgüttür. 8 ay gibi çok kısa bir süre de kurulan örgütün uluslararası alanda elde ettiği bu büyük başarısı onun aynı zamanda başlangıç itibariyle de en büyük dezavantajı. Nedeniyse; bu denli geniş bir coğrafyaya yayılan ve uluslararası özellik gösteren bir yapının iç sistemik düzeninin ve denetiminin kısa sürede kurulamaması. Küçükaladağlı D-8'deki kendi gözlem ve deneyimlerinin haricinde görünen ve bilinenlerin ötesinde nasıl bir D-8'in olduğunu ve bekli de var olmaya çalıştığına da değindi. Necmettin Erbakan başbakanlığı döneminde 'İslam Birliği' idealinin altyapısında ve onun bir yansıması olarak ortaya çıkan bu yapı 'İstanbul Bildirgesi'yle resmen ilan edildi ve her iki yılda bir toplanan Zirve (devlet başkanları), her yıl toplanan Konsey (dışişleri bakanları) ve Komisyon (dışişleri müsteşarları) toplantılarıyla bugün itibari ile 17. yılını kutluyor. Developing 8 for Economic Cooperation (Ekonomik İşbirliği için Gelişen 8 -Ülke-) olarak da bilinen örgütün başta kendi üyeleri ile ve diğer işbirliğinde bulunulan kuruluşlarla -UN, OPEC gibi- ticaret, dış ilişkiler, sosyal-siyasal faaliyetlerde dayanışma ve çalışma ortaklığında bulunmak en nihai hedef olduğunu belirten Küçükaladağlı, ayrıca D-8 iki ay gibi çok kısa bir süre de Birleşmiş Millet'lerde 'Gözlemci Üye'liğini, ki genelde 3 yıllık bir süre alır bu hakka sahip olmak, elde ettiğini eklemiştir. Devlet başkanlarıyla yapılan bu Zirve toplantılarıyla sağlanan ikili görüşmeler ve kulis imkânlarıyla, güncel sosyal veya siyasal konularda daha hızlı ve ortak zeminde alınan kararlarla sağlanan bu ortak dil ve birlik oluşumu da nüfuzlu etkiler yapmaktadır. Örgüte Rusya, Kazakistan ve Sudan'dan katılım talebine karşın D-8 dışarıdan üyeliklere kapalıdır. Küçükaladağlı D-8'i iki döneme ayırıyor 1997-2006 ve 2006 sonrası olarak. Zira 2006'da AK Parti hükümeti ve Sayın Ahmet Davutoğlu'nun hükümetler arası organizasyonlara verdiği önem ve ağırlığa binaen D-8'in kuruluşundan itibaren yaşadığı çıkmazlara etkili bir reform getirme çabaları 2006'da organizasyonda amaçsal ve idari kararlar alınmasını sağlamıştır. Keza Küçükaladağlı' nın Sayın Erbakan'ın D-8'i kurduktan iki ay sonra istifa etmesiyle ölü doğmuş çocuk benzetmesine karşın örgütün günümüz itibariyle yetim bir çocuk halinde olduğu benzetmesi de bir hayli ilginçti. Nedenini de örgütün varlığıyla pek memnuniyet vermesine buna mukabil gereken ilgiyi görememesine bağlıyor Küçükaladağlı. D-8'e yönelik birçok efsanevi etkinsizlik iddiaları spekülasyonlar olsa da D-8 kuruluş itibariyle üye ülkelerde yaşanılan siyasi istikrarsızlıklar, ortak bir gündemin olmayışı ve

geniş coğrafyanın da etkisiyle, yani kararların ancak makro düzlemde olması ve bürokratik (hantal) yapı D-8'in çok uzun bir süredir içinde yaşadığı ve halen tam olarak çözülememiş problemleri arasında. Küçükaladağlı'nın üzerinde ayrıca durduğu problem ise, örgütün 'İslam Birliği' idealinin altından kalkamayışı ve adeta bu yükle kamburlaşması. Küçükaladağlı bu sorumluluğun D-8 için taşınması bizatihi ihya edilmesi çok zor bir mesuliyet olduğu görüşünde, her şeyden önce ekonomik olmasının yanında siyasi olmaktan ayrıştırılamaz mevcudiyetiyle böyle bir ideal peşinde olmakta ancak illüzyon olur. Öyle ki bazı siyasi kriz dönemlerinde, Mısır'daki Sisi darbesi örneğinde olduğu gibi, üye ülkeler arasında çıkan siyasi karşıtlık ve anlaşmazlıklar, örgütün karar alma süreçlerine ve çalışmalarına olumsuz etki edebiliyor hatta örgütün sahip olduğu demokratik yapı hasebiyle tüm üye ülkeler eşit haklara sahip ve kararlar oybirliği ile alındığından tek bir veto bile sistemin tıkanmasına sebep oluyor. Özelde Sayın Davutoğlu'nun reform çalışmaları ve işleyişi etkin tutma çabalarının da böyle bir aksi tutumla engellenmiştir. Bununla birlikte üye devletlerin D-8 e olan bakışları yine tek boyutlu olup sektörel bazda alınan kararlarda dahi mikro ölçekle ve proje aşamasında sınırlı kalıp makro boyutlarda karar almanın güçlüğü. Nitekim ekonomik bir yörünge takip eden kuruluş için ticari sektörlerde karar almak siyaseten daha kolay görünüyor olsa bile. Hal böyle iken Küçükaladağlı'nın da özellikle belirttiği gibi kuruluşundan itibaren düzenli olarak toplanan "Zirve"lere Türkiye'den katılım her dönem sağlanmış fakat Mısır'ın yaşadığı demokrasi krizi sebebiyle Türkiye'nin de bu Askerî Darbe hükümetine olan karşıt tavrıyla toplanması planlanan son Zirve toplantısı yapılamamıştır. Bu ve benzeri sıkıntıların aşılabilmesi pek kolay görünmediğinden Küçükaladağlı mevcut yapının çok ciddi bir reforma ihtiyacı olduğunu ki bu reform çıksa dahi "uygulamada ne kadar başarılı olur?" soru yerini koruyor. Bu konuda dahi belli ülkelerin bir çabası olduğunu görmek ve diğerlerinden bu katılımı görememek bu reformların aciliyetini gözler önüne sermektedir. Aksi takdirde işlevini ve işleyişini koruyamamanın getireceği sorunlara rağmen D-8'i ayakta tutmaya çalışmanın pek de anlamlı olmayacağı kanaatinde. Buna mukabil Küçükaladağlı konuşmasının sonunda D-8'in hem dünya için hem de Türkiye için önemli bir değer olduğunu, krizlerin aşılması konusunda uğraşlarını ve umutlarını diri tutanlarla birlikte yolda olduklarını belirterek sunumunu tamamladı.

Ortadoğu Konuşmaları

Tarihsel Arka Planıyla Yemen Krizi

Zekeriya Kurşun

06 Haziran 2015
Değerlendirme: **Furkan Güldemir**

"Ortadoğu Konuşmaları'' toplantı dizisinin yirmi dördüncüsünde Tarihsel Arka Planıyla Yemen Krizi'ni tartışmak üzere Marmara Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Prof. Dr. Zekeriya Kurşun'u ağırladık. Kurşun, konuyu Arap yarımadasında cereyan eden son hadiselerle beraber ele aldı. Daha gelişmiş bir coğrafyadan Yemen'e gelen gazeteci, siyasetçi ve seyyahların dışarıdan ilk anda müşahede ettikleri şeyin fakirlik ve imkânsızlıklar olduğunu söyleyen

Kurşun, bunları bir kenara bırakıp Yemen'e baktığımızda asude ve ortaçağ yaşamına benzer sakin bir hayatın olduğunu savundu. Buna ek olarak tarihsel sürece bakıldığında Yemen'in isminin Yemen es-Saide yani Mutlu Yemen olduğunu ve bunun nedeninin çölün hemen yanında yer alan, dağlık ve vahaları olan ayrıca dünyanın en kaliteli balının yetiştiği bir coğrafyaya sahip olmasından kaynaklandığını vurguladı. Ayrıca Kızıldeniz'in okyanusa bağlandığı yer olan Bab el-Mendep boğazının Afrika ve Asya'nın buluşma noktasında karşımıza çıkan Yemen'in zengin Afro Asya kültürünü temsil ettiğini söyleyerek başladı konuşmasına.

Kurşun, tarihsel bağlamda bu zemine oturan Yemen'in şu an haksız bir savaşı yaşadığını ve yanlış stratejiler sonucunda 25 milyon insanın yaşadığı bir coğrafyaya 26 Mart'tan beri neredeyse 24 saat, dünyanın en gelişmiş silahlarıyla bomba yağdırıldığını vurguladı. Yemen'deki olaylara uluslararası jargonun diliyle yani; bu bölgede bütün Yemen'i ele geçirmeye çalışan ve arkasında İran'ın olduğu ve nihai amacı Şii hilalini tamamlamak olan bir takım isyancılar var ve doğal olarak bu isyancıları durdurmak gerekiyor. Bu rolü üstlenecek ülkeler ise İran ile Basra Körfezi'nde mücadele içinde olan körfez ülkeleri ve tabii liderleri olan Suudi Arabistan olduğunu söyleyen Kurşun, Suudilerin aceleyle oluşturulan bir koalisyonla bahsettiğimiz coğrafyaya hava harekâtıyla müdahalede bulunduğunun altını çizdi. Kurşun, Yemen'de devam eden savaşın adil bir savaş olmadığını, doğrudan uluslararası silah endüstrisini beslemeye yönelik ve bölge ülkelerine yaramayacak ve bölgede en az 50 yıl sürecek yeni bir kaosu meydana getiren bir savaş olduğunu söyledi.

Yemen'de tarih boyunca iki eksenli hayatın olduğunu belirten Kurşun, birincisinin büyük ölçüde sahile dayanan yani Bab el-Mendep'in olduğu ve Aden bölgesi denilen coğrafyada var olan ve büyük imparatorluklar ile etkileşim içinde olan hayat, ikincisinin ise kuzeyde oluşan ve kabile toplumuna yönelik dağlık Yemen olduğunu söyledi. Bu tür toplumlarda kabilenin en büyük siyasi otorite ve yapı olduğunu sözlerine ekleyen Kurşun, bu coğrafyada yer alan kabilelerin, otoritenin olmadığı yerde oluşturulan sığınma adaları olduğunu ve günümüze kadar devam ettiğini söyledi. Coğrafyanın çok etnikli yapısında kadim Yahudilerin ve Hristiyanların da bulunduğunu söyleyen Kurşun buna karşın kabileler arası çatışmaların sınırlı olduğunu sözlerine ekledi. İslamiyet'in erken dönemde ilk ulaştığı ve hızlı bir şekilde yayıldığı coğrafyalardan biri olan Yemen'de bugün devam eden sorunun ne etnik kimlikten ne de dinler arası çatışmadan kaynaklanmadığını sözlerine ekledi.

Şii hareketinin ortaya çıkmasından sonra zaman içinde kendi itikadi inancı çerçevesinde farklı gruplara ayrıldığını ve genellikle bu yapının bugünkü Irak'ta yer alan Kûfe ve etrafında şekillendiğini söyleyen Kurşun, Şiiliğin 3 ana kola ayrıldığını sözlerine ekledi. Bunlardan ilkinin Hz Peygamberden sonra 12 imamın müminlerin emiri olduğunu savunan İmamiye Şiası, diğerinin ise 7 imamı benimseyen İsmailiye Şiası, üçüncünün ve aslında temelde ilk olması gerekenin ise ilk 4 imamı benimseyen Zeydîler olduğunu söyledi. Başta oluşan bu teolojik çatışma, zaman içinde daha da büyüyünce Zeydîler 8 ve 9. asırlarda İran'a gittiler ama orada da tutunamayınca Zeydî imamlardan El Hadi, Yemen bölgesine yöneldi ve 10. asırdan itibaren Saada bölgesinde Zeydî anlayışı yaşamaya başladı.

Beraber yaşadıkları için Malikî mezhebine dolayısıyla Sünniliğe ameli olarak çok yakın olan Zeydîliğin itakadi olarak Sünnilikten farklılaştığını söyleyen Kurşun, bu farklılığın devlet başkanının Hz Ali'nin soyundan gelen kişilere verilmesi anlayışından kaynaklandığını sözlerine ekledi. Osmanlı döneminde belli bir zamana kadar Mekke Şeriflerinin Zeydî olduğunu ve Kabe'de ezanın Zeydî usulüne göre okunduğunu dolayısıyla Sünnilik ile çok yakın olduğunu ve birlikte yaşama becerisinin gösterildiğini

aktaran Kurşun, Şiilik ve Sünnilik arasında yaşanan bugünkü kavganın tarihin hiçbir safhasında bu seviyede olmadığını söyledi.

Şii itikadında önemli bir yeri olan imam mezarlarının ziyareti kültürünün, 10. asırda Saada'ya yerleşen Zeydîler'in de ölen imamlarının bölgeye defnedilmesiyle oluştuğunu söyleyen Kurşun, bunun sosyal hayatı canlandırdığını ve bu hayata müdahale olmadığı sürece devam ettiğini vurguladı. Osmanlının bölgede Aden ve Taiz'i ele geçirip Sana'ya yönelmesiyle kendilerini tehlikede hisseden Zeydîler arasında meşhur Zeydî İsyanları, Osmanlı Devletine karşı başladı. 19. yy. 'ın başlarında bölgeye yerleşen İngilizlerin bölgede yeni bir oldu bittiye kast etmelerine karşın Osmanlı 1914'te İngilizlerle sınır düzenlemesi yaptı. Ayrıca bölgede Osmanlı'ya karşı Sünni bir isyanın başlamışıyla Osmanlıların, Zeydî İmam Yahya ile 'Deam' anlaşması yaptığını söyleyen Kurşun, bu anlaşmayla Zeydîlere kısmi bir özerklik verildiğini söyledi. Birinci Dünya Savaşının sonuna kadar Osmanlılar Yemen'de Zeydîlerle birlikte İngilizlere karşı savaştığını belirten Kurşun, Mondros mütarekesiyle bölgeyi terk eden Osmanlı askerlerinin silahlarını İngilizlere değil İmam Yahya'nın kuvvetlerine bırakarak bir Zeydî devletin kurulmasını sağladığını sözlerine ekledi.

Osmanlı devletinin sivil memurlarının bölgeyi terk etmeyip İmam Yahya'ya yardımcı olarak kalmasıyla modern Yemen'i kuruluşuna zemin hazırlandığını belirten Kurşun, 1920'de TBMM seçimleri yapıldığında Yemen'den de vekil seçilip Türkiye'ye gönderilmek istendiğini ve son Yemen Valisi Mahmut Nedim beyin imzalarını TBMM Yemen Valisi şeklinde attığını belirtti. 1948'de İmam Yahya'nın suikaste uğramasıyla Zeydî hareketinin büyük yara aldığını söyleyen Kurşun, yerine geçen oğullarının idareyi sürdürememesi nedeniyle ve Mısır'da yükselen Nâsırcılığın Yemen'de de etkisini göstermesiyle Genç Subayların hükümete karşı yaptığı ihtilal ile Sana'da Yemen Cumhuriyeti ilan edildi ve Zeydî İmam Bedir ise Saada'ya kaçtı. Böylece Yemen iç savaşının başladığını belirten Kurşun, Mısır'ın güdümünde Arap milliyetçiliğinin bölgede yükselmesi Suudi Arabistan'ı rahatsız ettiğini ve Saada'daki bugün savaştıkları Zeydîleri desteklediklerini söyleyen Kurşun, 1970'li yıllara kadar devam eden sürecin sonucunda Güney Yemen devletinin ortaya çıktığını anlattı. Ali Abdullah Salih liderliğinde 90'lı yıllarda birleşen Yemen asıl olarak ikiye ayrılmış durumda olduğunu söyledi.

İlk Minare, İlk Ezan

Ramazanın birinci günü akşamı idi. Sekiz vapuruyla köyden İstanbul'a iniyordum. Gurup tamamlanıyordu. Marmara sakin, dalgalar uyumuş, şehir hafif sis perdesi altında gömülüyor, limanın ağzına demirlemiş gemiler fenerlerini yakmışlar, ay, Haliç tarafına çekilmiş, havanın saniyeden saniyeye yorgunlaşan maviliği içinde sönüyor, Yeşilköy, Ahırkapı fenerlerinin duran ve hareket eden ışıkları gözü alıyordu.

Başımı kaldırıp Lodos artığı bir iki serseri nefes yüzümü okşayıp geçti. Dalgınlığımı da beraberinde alıp götürdü… O zaman gördüm ki, Ayasofya'nın minareleri kuşanıyor, daha arkadakiler daha parlak, daha toplu, daha göğe yakın birer ayrı şekil almışlar, yalpırdıyorlar…

Güya ben bunları donanmayacak biliyor imişim de onlar bana yanlışlığımı ihtar etmek için böyle nurlu gösterişlerde bulunmayı kurmuşlar gibi geldi. Kandili minarede yeni görmüş çocuklar gibi sevinçli bir hayrete düştüm.

Artık bakışlarım tepeden tepeye sekiyordu. Beyazıd da yakmış, Nuruosmaniye de yakmış, Şehzade de yakmış, böylece etrafı seyrederken, Süleymaniye'nin dört minaresinden hiçbirinde henüz bir ışık, bir parıltı görmeyince donup kaldım. Vapur Sarayburnu önünde yol kesmiş, ağır ağır iskele tarafına dönüyordu. Köprü ikizli asma lambalarının keskin ışıklarıyla donanmış, karanlık çöktükçe parlıyordu. Fakat benim bakışlarım, [15] Süleymaniye minarelerinin ışıksız duran gecenin üzerlerine ağır ağır serdiği siyah perdenin altına gömülmeye yüz tutan şerefelerine takılıp kalmıştı.

Bu sefer de daha serin bir hava teması başımı itip kaktı. Eyvah… Ön minarelerin birinin külâhı düşmüş… Allah'ın huzurunda baş açık duruyor.

Ne mübarek akşam… Ne hazin bir görünüş… Bu ne terk edilmiş bir manzara? Bu nasıl nur-i zulmet örtüsü? Bu ne varlık içinde yokluk, bu ne hâl? Bu defa da utanç ve acıyla gözlerimden yaşlar geldi. Üzüntüyle ağzımdan şu sözler döküldü:

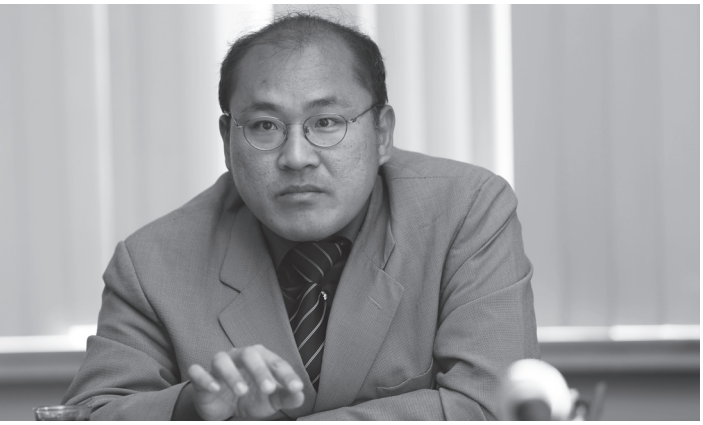
- Yarabbi! Sen Süleyman ve Sinan'ın ruhlarına teselli ver. Bütün İslam'ın üzerine titrediği bu hükümet merkezinde utanmazlıklara artık bir nihayet yok mu? Biz onları ayetler ve İslami kanaatlerle galip düşmana karşı üstün tutuyoruz, onlar da taş oldukları halde dile gelip hakkımızda şahitlik ediyorlar.

Kaynak: Ahmet Rasim, *Ramazan Sohbetleri*, Kervan Yayınları, ty. , yy. , ss. 14-15

Tezgâhtakiler-Düşünce Tarihi

The Otherness of Chinese Culture: 1919-1989

George Wu



9 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Kadir Temiz**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin Mayıs ayındaki konuğu olan George Wu, Çin kültürünün ötekiliği tartışması üzerinden Batı ve Çin kültürlerinin etkileşimine dair bir sunum gerçekleştirdi. Sunumunu iki bölüme ayıran Wu, ilk bölümde üç tarihsel dönem içerisinde Çin kültürünün Batı dünyası ile nasıl etkileşime girdiğini tartıştı. İkinci bölümde ise bu etkileşime örnek olarak iki Batılı entelektüelin Çin algısına değindi. İlk örneğinde 2008 Nobel Edebiyat ödülü sahibi Fransız yazar Jean-Marie Gustave Le Clezio'nun Nobel konuşmasını inceleyen Wu, ikinci örneğinde ise kendi doktora çalışmasında önemli ölçüde yararlandığı Samuel Beckett'in eserlerindeki Taoist imgelerin kullanılış biçimlerini ele aldı.

Genel hatları ile son iki yüzyıllık Çin modernleşmesi sürecinin hem Çin'de hem de Batı'da algılanış biçimlerine eleştirel yaklaşan konuşmacının, sunum boyunca belirttiği eleştirel yaklaşım içinde kendini ayrıca nasıl konumlandırdığı sorusu açıkta kaldı. Örneğin Çin'in modernleşme sürecini üç önemli tarihsel dönem içerisinde değerlendirirken belirttiği en önemli sorun olan "ötekilik" bağlamında sorduğu, "Çin'de hangi düşünürlerin, düşünce ekollerinin veya ideolojilerin ön plana çıkardığı bir sorundur?" sorusunun cevabını yanıtlamadı. Konuşmacının Çin'de modernleşme sürecine, batılılaşmaya veya Çin kültürünün yeniden inşa süreçlerine bir katkı olarak sıraladığı 1919 öğrenci hareketleri ve sokak gösterileri, 1949 devrimi ve 1989 Tiananmen olayları birbirinden oldukça farklı saiklerle ortaya çıkmış ve sonuçları bakımından da oldukça farklı toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel bir atmosfer ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla dinleyici için bu süreçlerin her birinin Çinli düşünürlerce nasıl anlamlandırıldığı sorusu önemliydi. Ancak konuşmacı bu sorular yerine sadece tarihsel olayları kısaca sıraladı. Halbuki, 1919 öğrenci hareketleri özü itibariyle Birinci Dünya Savaşı sonrası imzalanan Versay Barış Anlaşması'nda Çin'e dayatılan emperyal mirasın yüklerine karşı ortaya çıkan milliyetçi bir harekettir. Buradan yola çıkarak Çin'de milliyetçi veya gelenekçi düşünürlerin "ötekilik" meselesini nasıl değerlendirdikleri ele alınabilirdi. 1949'da devrimi gerçekleştiren kadrolar ise bir yandan meşruiyetini emperyalist işgale karşı mücadeleden alırken, diğer yandan da kendini milliyetçilikler karşısında konumlayarak hem Sovyetler Birliği ve komünist enternasyonelle yakın ilişkiler kurmuş hem de iç savaş sürecinde galebe çaldığı milliyetçileri Tayvan'a sürmüştür. Tam da bu aşamada Çin'de sol siyasetin iç ve dış tartışma konularına değinerek geçiş süreçleri anlamlandırılabilirdi. Çin'de post-Mao reformasyon sürecinin en önemli kırılma noktası kabul edilen 1989 Tiananmen olayları ise, literatürde hem parti içi dengelerin yeniden inşası hem de küresel anlamda ortaya çıkan neo-liberal dönüşümün Çin'deki yansıması olarak yer alır. Çin kültürüne etkileri üzerinden böyle bir kırılmayı doyurucu bir şekilde incelemek, bugünkü Çin'de yapılan entelektüel tartışmaların aktarılması açısından dinleyiciye önemli bir fayda sağlayabilirdi.

George Wu, böyle bir anlamlandırma yerine oldukça Batılı ve aslında tam da eleştirdiği "ötekilik" kavramına istemeden de olsa içerden (Çinli olarak) bir katkı sağlamış oldu. Ayrıca bu süreçlere dair eleştirileri de yine Batılı literatürde tartışılan eleştirilerin dışına çıkamadı. Örneğin Wu'ya göre ilk dönemde (1919-1949) ortaya çıkan "eleştirel Çin düşüncesi", John Dewey'in öğrencisi olan Hu Xi'nin "pragmatizm" düşüncesi ile Amerikan düşüncesinden etkilenen bir eğitim-kültür politikası ortaya çıkarmıştır. Mao döneminde (1949-1976) ise dilde basitleştirme uygulamasıyla Çin'de ilk defa iletişimsel bir ayrımın doğurduğu kültürel ve sosyal bir ayrıştırma süreci ortaya çıkmıştır. Bu dilde basitleştirme süreciyle birlikte tarihsel metinleri anlama ve ulaşma konusunda artık anakara Çin'inde yaşayan bir Çinli öğrenci ile Tayvan, Hong Kong ve Macao

MAM - FAALİYETLER

YUVARLAK MASA TOPLANTILARI

TEZGÂHTAKİLER

Düşünce Tarihi: The Otherness of Chinese Culture 1919-1989 • **George Wu** 9 Mayıs 2015

Felsefe: Osmanlı'nın Felsefi Mirasi • **Ömer Mahir Alper** 16 Mayıs 2015

Felsefe: Platon ve Kant'ın İdea Kavramından Hareketle Yeni Bir Medeniyet Önerisi • **Asım Aliş Sağıroğlu** 23 Mayıs 2015

Düşünce Tarihi: Batı Aydınlanmasının Yahudi Modernizasyonuna Etkisi: Moses Mendelssohn Örneği • **Seda Özmen** 6 Haziran 2015

TOPLANTI DİZİLERİ

Fahreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü Toplantı Dizisi 5 • 9 Mayıs 2015

- **Ahmet Sururi:** Taşköprîzâde: Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fîmevzûâti'l-ulûm
- **Mustakim Arıcı**: Sadreddinzâde Şirvânî: el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye

Fahreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü Toplantı Dizisi 6 • 13 Haziran 2015

- **Hatice Tokgöz:** Nev'î Efendi: Netâyicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn
- **Ayşe Didar Akbulut:**Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî: Enmûzecu'l-ulûm

Türk Müziği Konuşmaları Toplantı Dizisi 1

İslam Kültür Tarihinde Mûsikî • **Pehlül Düzenli** 25 Nisan 2015

Türk Müziği Konuşmaları Toplantı Dizisi 2

Musiki İnkilabı'nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim • **Onur Güneş Ayas** 30 Mayıs 2015

PANEL

ŞİA ve HADİS 18 Nisan 2015

Oturum Başkanı: **Mehmet Ali Büyükkara**

Konuşmacılar

Mehmet Ümit: Şîî Fırkalar: Ortak Kabuller ve Farklılıklar

Bekir Kuzudişli: Şîa'da Hadis Rivayeti: Temel Yaklaşımlar

M. Enes Topgül: İlmin "Özel" Taşıyıcıları: Şîa'da Rical ve Literatürü

gibi yerlerde yaşayan öğrenci arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Mao sonrası dönemde gerçekleştirilen Kültür Devrimi'nin neredeyse geleneksel kültürün tamamına karşı açılmış bir savaş olarak gören Wu'ya göre, bu dönem Çin kültürünün en ciddi yara aldığı dönemlerden biridir. Mesela, Lao She gibi önemli entelektüel düşünürler kızıl muhafızlar tarafından önce karşı-devrimci olarak suçlandı ve ardından bir suikastle öldürüldü.

Sunumun ikinci kısmına da Lao She ile başlayan George Wu'ya göre, Çin'de yaşanan modernleşme içerisindeki kültürel inşa süreci ne kadar karmaşık ve bir siyasi kavganın parçası ise, Batı'da bu süreçlerin algılanış biçimi de bir o kadar sığ ve yetersizdir. Wu, bu yetersizliğin en özgün örneği olarak 2008 yılında Nobel Edebiyat ödülü alan Fransız yazar Le Clezio'nun ödül konuşmasını gösterdi. Le Clezio kendi gelişimini etkileyen farklı kültür atmosferinden yazan entelektüelleri sayarken, Çinli düşünür Lao She'nın First Snow isimli romanına atıfta bulunur. Ancak George Wu'nun yaptığı incelemelere göre, Lao She'nın bu adı taşıyan herhangi bir kitabı bulunmuyor. Daha sonra yaptığı incelemelerde ise kitabın yazarının Japon edebiyatçı Yasunari Kawabata olduğunun ortaya çıkması, Wu'ya göre, Çin kültürüne bakış açısındaki sığlık ve yetersizliği göstermesi açısından oldukça manidardır.

Son olarak, Samuel Beckett'in "nothingness" kavramının ortaya çıkışında etkili olan Taoist imgelere değinen George Wu, Beckett'in 1947 yılında ilk defa Taoist imgeleri kullanarak bir oyun yazdığını belirtti. Ancak bu oyunda kullanılan karakterler ve imgelerin oldukça dışarıdan ve oryantalist bakış açısının ürünü olduğunu ifade eden Wu, bu durumun Çin kültürünün ötekiliğine bir örnek olarak gösterilebileceğini söyledi. Her şeye rağmen, Çin'in modernleşme sürecinde yaşadığı ikilemlerin hem Batı hem de Çin'de anlaşıldığı biçimlerin sorunlu yönlerinin yanı sıra olumlu yönlerine de vurgu yapan Wu'ya göre, bu sorunlar ancak karşılıklı etkileşimin ve anlayışın kültürel zeminde işleyiş kazanmasıyla ortadan kalkabilir.

Tezgahtâkiler-Felsefe

Osmanlı'nın Felsefi Mirası

Ömer Mahir Alper

16 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Merve Aktan**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, düzenlediği Tezgahtakiler toplantı dizisinin Mayıs ayındaki ikinci programında Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'i konuk etti. Kendisi, yakın zamanda okuyucu ile buluşturduğu, on bir Osmanlı filozofunun metinlerinden seçkiyi içeren ve alanında bir ilk olma özelliği taşıyan Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler isimli eserinden hareketle, Osmanlının son yıllarda yeni yeni farkına varılmaya başlanan felsefi ve düşünsel mirasını ele aldı. Bu mirasın varisleri tarafından sahiplenilmediğine yahut varislerin sahip oldukları mirasın büyüklüğünün farkında olmadıklarına dikkat çeken Alper, bu unutuluşun olası sebeplerinden bahsederek konuşmasını sürdürdü.

Osmanlı döneminde Osmanlı felsefesine dair yüksek bir bilincin mevcut olduğunu belirten Alper, Batılılaşmanın hâkim olduğu Osmanlının son dönemlerinde yaşayan ve Batıdan bilim ya da teknoloji almanın hoş görülebileceğini, ancak durumun felsefe için benzer

olmadığını ileri süren Ahmet Mithat Efendi'ye atıfta bulunarak bu durumu örneklendirdi. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise, Macit Gökberk gibi isimlerin Osmanlı mirasını terk etmekle kalmayıp, ayrıca kendilerini bu topraklarda yaşayan ilk felsefeci şeklinde görmelerinin altında, Alper'e göre, Batı egemenliğinin dünyaya hâkim olması, İslam toplumlarının fiilen veya entelektüel açıdan sömürgeleştirilmesi, dönemin iktidarlarının yerel kültür havzasını değiştirmek ve Batı'nın felsefe, kültür, siyaset ve düşünce havzasına dâhil olmak için çaba sarf etmesi yatmaktadır.

Yeni dönemle birlikte tüm kavramsallaştırmalarımızın ve bakış açılarımızın ideal kabul edilen Batı değerleri üzerinden yeniden inşasının Osmanlı'da bilim, felsefe ve düşüncenin olmadığışeklindeki görüşlerin zaman içinde zihinlerimizde yer almasına neden olduğunuifade eden Alper; Avrupa-merkezciliğin, ırkçılığın ve klasik oryantalist tezlerin kurumsallaştırılmasıyla birlikte bize ait ne varsa dönüşüme uğratıldığını belirtti. Alper'e göre, bu yaklaşımdan önemli ölçüde nasibini alan eğitim kurumlarının müfredatı yeni nesillerin sahip oldukları mirastan kopuşlarına zemin hazırlamıştır. Ayrıca, gelenekle bağlantı kurma noktasında en önemli unsur olan dilin devre dışı kalmasına, Arapça ve Farsça gibi dillerin unutulmasına da yol açmıştır. Bununla birlikte, kurulan her yeni siyasi yapının, kendine yeni merkezler seçtiğini vurgulayan Alper; Fatih ve Süleymaniye gibi Osmanlı kültürünün en seçkin semtleri ile bu semtlerdeki yazma eser kütüphanelerinin günümüzde ihmal edilişine paralel olarak yeni mekânların öne çıkışını felsefe, bilim, ve düşünce alanındaki dönüşümle aynı açıdan görmek gerektiğini ifade etti. Alper, tüm bunların yakın zamanlara kadar Osmanlı felsefesi ya da biliminden söz etmeyi imkânsız kılmış olsa da bugün bu tür sorunların büyük oranda aşıldığını belirtti.

Alper, konuşmasının devamında "Osmanlı felsefesi" tabiri üzerinde durarak, Osmanlı coğrafyası ve zamanı içerisinde ortaya konulan her türlü felsefi yaklaşımın bu kapsamda değerlendirildiğini belirtti. Böylece, devlet içerisindeki birçok farklı etnik yapının (Arap, Türk, Kürt, Çerkez, vb.) ürettiği felsefi birikim "Osmanlı felsefesi" tabiriyle kuşatıcı bir şekilde ifade edilebilmektedir.

"Felsefe" kavramının kullanımına da dikkat çeken Alper, çok geniş bir kavram olan "düşünce" kavramından farklı olarak felsefenin kavramsal, tümel, analitik ve çıkarımsal düşünmeye karşılık geldiğinin altını çizdi. Osmanlı felsefe geleneğinde önemli yerleri olan Dâvûd-i Kayseri, Molla Fenârî gibi isimlerin metinlerinde aklî çıkarım üzerinden gitmeyen hiçbir düşüncenin yer almadığını belirten Alper; İbn Sînâ ya da Descartes, Hegel, Kant için "filozof" tabirini kullanmak ne kadar şüpheli ise, Dâvûd-i Kayseri, Hocazâde, İbn Kemal, Gelenbevi, Yanyalı Esad, Molla Fenârî, Akhisârî gibi isimler için kullanmanın da aynı düzeyde şüpheli olduğunu sözlerine ekledi. Farklı felsefe yapma tarzları olsa dahi tüm bu isimlerin çalışmalarının felsefi olması noktasında bir birlikteliğe sahiptirler.

Osmanlı filozoflarının çalışmalarıyla, kökeni İslam felsefe geleneğine dayanan Selçuklu mirasının üzerine yapılan eklemelerden de söz eden Alper, önceki meselelere veya ilkelere dayanması bakımından Osmanlı felsefe geleneğinin ciddi anlamda bir süreklilik arz ettiğini, ama aynı zamanda kendine özgü problemleriyle ve öne çıkardığı kavramlarıyla işlerliğini koruduğuna vurgu yaptı. Osmanlı filozoflarının üzerinde çalıştıkları konulara göz atıldığında, ağırlıklı olarak metafizik ve ontoloji alanlarına odaklanıldığının görüldüğünü belirten Alper, kaleme aldıkları başyapıtlarında filozofların bir taraftan bu konulardaki en analitik düşüncelerini ve en kışkırtıcı felsefe yapma tarzlarını sergilerken diğertaraftan da mantık, din ve zihin felsefesi ile psikoloji gibi alanlara temas ettiklerini sözlerine ekledi.

Konuşmasının son kısmında Alper, Osmanlı felsefesi bağlamında, Gazali'den başlayıp Fahreddin Râzî'yle devam eden sûfî, kelâmî ve İbn Sînâcı dili içselleştirmiş bir çizgiye oturan sentezci (terkibî) bir düşünce biçiminin ortaya çıktığını dile getirdi. Alper, hakikatin her yerde olabileceği ve gelenek, mezhep, etnik kimlik ayrımı yapılmaksızın kim tarafından söylenirse söylensin kabul görebileceği bir anlayışın hâkim olduğu, ne-

reden geldiğine bakılmaksızın delillerini sorgulayarak bir düşünceyi takip etme yolunun bulunduğu Osmanlı felsefesinin bugün birbirine kapanmış olan dünya anlayışından ve bloklaşma kaygılarından oldukça uzak olduğunu belirterek konuşmasını nihayete erdirdi.

Tezgahtâkiler-Felsefe

Platon ve Kant'ın İdea Kavramından Hareketle Yeni Bir Medeniyet Önerisi

Asım Aliş Sağıroğlu

23 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Harun Süzgün**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin Tezgâhtakiler toplantı dizisinin Mayıs ayındaki üçüncü konuşmacısı, Galatasaray Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Asım Aliş Sağıroğlu oldu. Sağıroğlu, yakın dönemde tamamladığı doktora tezi üzerinden, Platon ve Kant'ın "idea" kavramlarını temel alarak yeni bir "medeniyet" kavramı önerisinde bulundu.

Sağıroğlu konuşmasına, Türkiye'nin önemli bir entelektüel meselesi olarak gördüğü "medeniyet" kavramının ve bu kavram algısından hareketle başka medeniyetlerle ilişkimizin tesis edilmesi sorunu bağlamında gelişen tartışmaların altını çizerek başladı. Ardından, Samuel Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* adlı eserinin hem tezinin gelişim sürecine etki ettiğini hem de önemli bir referans kaynağı olduğunu belirten Sağıroğlu, Türkiye'de son 15-20 senedir "Medeniyetler İttifakı" adı altında gerçekleştirilen bir dizi projenin altında yatan temel saikin Huntington'un Batılı olmayan medeniyetlere meydan okuyucu niteliğindeki bu çalışması olduğunu ifade etti.

Medeniyetin, evvel emirde bir fikir (idea) olduğundan söz eden Sağıroğlu, bu çerçevedeki tartışmalar incelendiğinde belirgin bir kavram kargaşasıyla karşılaşıldığını ve çoğu düşünürün "medeniyet" kavramının ne olduğu sorusuna çok zor cevap verebildiklerini vurguladı. Sağıroğlu'na göre, bu kavram kargaşasının sebeplerinden biri, bizatihi idea kavramının kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, "medeniyet ideası"nı konuşabilmek için öncelikle ideanın ne olduğunun aydınlatılması gerektiğine dikkat çekti.

Felsefi açıdan bu kavramdan tam olarak ne kastedildiği ve gerçeklikte neye tekabül ettiği konularında tereddütlerin bulunduğuna işaret eden Sağıroğlu, her ne kadar "medeniyet ideası" üzerine bir çalışma olsa daideanın tanımlanması bağlamında tezinde yeni bir ontoloji önerisinin bulunduğunu ifade etti. Zira, yeni bir medeniyet ideası kurulabilmesi için yeni bir idea tanımı yapılmalı ve bunun gerektirdiği ontoloji de yeniden kurulmalı.

Sağıroğlu, daha sonra tezin üç kısmını açıklayarak sunumuna devam etti. İlk bölümde, Batı felsefesi geleneğiyle olan zorunlu diyaloğu ele alan Sağıroğlu, bu geleneğin iki önemli temsilcisi olması bakımından Platon ve Kant'ta idea kavramının gelişimini incelediğini ifade etti. "Parmenides" ve "Meno" diyaloglarında yoğun olarak işlenen idealların ne olduğu ve görünür nesnelerle nasıl bir ilişkiye sahip oldukları gibi meselelerin Platon felsefesinde muğlak olduğunu belirten Sağıroğlu, bu ve benzeri nedenlerden ötürü Platonik anlamda bir "medeniyet ideası"yla medeniyet kurmanın mümkün olamayacağını savundu. Kant'ta ise, idealar bilinemeyen nesnelerdir. Konuya dair görüşle-

rini özellikle üçüncü kritik olan Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde ele alan Kant, özel tipte idealardan bahsederve idealların doğrudan bilinmeyeceğini savunur. Kant'a göre idealar insan zihninin erişimine açık olmadıkları için bilinemezler; diğer bir deyişle, onlar bilgi nesneleri değillerdir. Bu nedenle Kantçı anlamdabir "medeniyet idea"sının kuruluşundan da söz edilemez.

Tezin ikinci bölümünde Sağıroğlu, Batı felsefe geleneğinin idea kavramını şekillendirme sürecinin problemli olduğu tespitinden hareketle, idea kuramının nasıl temellendirilebileceğine cevap aradığını ve yeni bir ontoloji önerisinde bulunduğunu belirtti. Sağıroğlu, ideanın bir ve çok (vahdet ile sonsuzluk) arasındaki gizemli ilişkiye anlam verebilmek için felsefe tarafından icat edilmiş bir varsayım olduğunu ifade etti. Ona göre, pratikte, idea bir tasnif meselesidir. Anlam veremediğimiz veya tespit edemediğimiz birçok gelişme ve olayı, belli bir grup altında düşünmek, düzenlemek yahut tasnif etmek için kullanılmıştır. Bu anlamda, ideadan beklenilen; başarılı bir tasnif, karışıklığı düzenleme, karmaşıklığı azaltma ve anlaşılır kılma işlevini yerine getirmektir. Benzer şekilde, "medeniyet ideası" da bir medeniyet tesisi sürecinde içinde yaşanılan coğrafyanın ve yüzyılın öngörülemeyen karışıklıkların azaltılmasını, düzensizliğin tasnif edilerek düzene sokulmasını sağlama amacına matuftur. Yeni bir ontoloji önerisi sunan Sarıoğlu; bu ontolojinin temelini oluşturan ideayı, bir grup nesneyi düzenleyebilmek için somut/cismani bir nesne olarak düşündüğünü ve kabul ettiğini ifade etti.

Son bölümde, cismani bir ontoloji önerisinden hareketle, medeniyeti bir şehir olarak düşündüğünü belirten Sağıroğlu, bu şehrin sadece inşaatı, betonu, yolları, tekkeleri ile değil, içinde barındırdığı kurumlarla, sunduğu işleyişle ve âdet, görenek, yaşantı ve tavırlar bütünüyle ilişkili olduğunun altını çizdi. Sağıroğlu, sunumunun devamında "medeniyet ideası"nın üç sacayağı olduğunu ileri sürdüğü normlar, estetik ve evrensellik üzerine açıklamalarda bulundu.

Son olarak, farklı medeniyetlerin fay hatlarında olmaları dolayısıyla Meksika, Rusya ve Türkiye'nin ikili veya şizofren medeniyet sistemlerine sahip olduğunu ve bu sistemleriyle devam etmeleri durumunda da tarih sahnesinde yok olacaklarını öne süren Huntington'dan bahseden Sarıoğlu, düşünürün bu iddiasına kesinlikle katılmadığını ifade etti. Zira, bu durumun Türkiye'yi zayıflatmaktan ziyade güçlü kıldığına dikkat çekerek konuşmasını nihayete erdirdi.

Tezgâhtakiler-Düşünce Tarihi

Batı Aydınlanmasının Yahudi Modernizasyonuna Etkisi: Moses Mendelssohn Örneği

Seda Özmen

6 Haziran 2015
Değerlendirme: **Halil Aziz Velioğlu**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, düzenlediği Tezgâ htakiler toplantı dizisinin Haziran ayı programında Seda Özmen'i konuk etti. Oturumda, "Batı Aydınlanmasının Yahudi Modernizasyonuna Etkisi: Moses Mendelssohn Örneği" başlıklı bir sunum gerçekleştiren Özmen, konuşmasına Ortaçağ'dan Aydınlanma öncesine kadar Avrupa'daki Yahudi toplu-

munun genel durumunu izah ederek başladı.

Aydınlanma öncesi döneme kadar Avrupa genelinde Yahudiler'e karşı toplumsal, ekonomik sınırlamalar, dini baskılar, şiddet ve sürgün olaylarının söz konusu olduğunu belirten Özmen, Yahudiler'in Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde "getto" denilen ayrı mahallelerde yaşadıklarını, Hıristiyanlar'la aynı mahallelerde ya da sokaklarda oturmalarına izin verilmediğini ifade etti. Yahudiler'in gettolarında kendilerine ait eğitim merkezleri, dini kurumlar, mahkemeler, matbaalar ve eğlence yerleri bulunmaktaydı. Gettolardan çıkış zamanları belli bir takvime göre belirlenmişti; örneğin, Hıristiyanlar'ın kutsal günlerinde Yahudiler'in gettolarından çıkmaları yasaktı. Yahudiler gettolarından çıktıklarında ise, kendilerini tanıtacak çeşitli işaretler taşımaya zorlanmaktaydılar. Dolayısıyla Yahudiler'in Hıristiyanlar'la etkileşimleri oldukça sınırlı kalıyordu. Buna benzer şekilde getto içindeki Yahudi cemaati de, tabilerini dışarıya karşı sınırlandırmaktaydı. Gettonun muhafazakar bir yapısı vardı ve özellikle Yahudi din adamları bu yapının bozulmaması adına oldukça otoriter davranıyordu. Yahudiler iktisadi alanda da belli sınırlamalarla karşı kaşıya kalıyor, onların Hıristiyanlar'la aynı işi yapmalarına izin verilmiyordu. Ülkenin önemli ekonomik faaliyetlerinde Yahudiler yer alamıyor, ithalat ve ihracattan mahrum bırakılıyorlardı. Ekonomik faaliyetleri genelde seyyar satıcılık, tefecilik, ikinci el eşya satıcılığı, kitap basımı gibi az gelir getiren işlerle sınırlıydı. Buna rağmen Yahudiler'den daha ağır vergiler alınmaktaydı.

Özmen sunumuna, XVIII. yüzyıl Batı dünyasında düşünsel ve politik anlamda Aydınlanma döneminin büyük bir dönüşüm yarattığını ifade ederek devam etti. Bu değişimler Yahudiler'in yaşamlarında olumlu değişikliklere sebep olmuştur. Özellikle kilisenin toplum nezdindeki gücünü yitirmesi ve laik devlet tanımlarının yapılmasıyla birlikte Yahudiler'in dini inançlarından ötürü dışlanması azalmaya başlamıştır. Bunun yanısıra, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin özgürlük, eşitlik ve hoşgörü bağlamında Yahudiler'e yönelik pozitif açıklamaları da bir takım olumlu gelişmelere neden olmuştur. Bu düşünürlerin ortak görüşü şuydu: Sırf dini farklılıklar nedeniyle Yahudiler'in zararlı oldukları sonucuna varılmamalıdır; aksine, ekonomiye katkıları bakımından topluma oldukça fayda sağlamaktadırlar. Bu değişimler sayesinde Avrupa'daki Yahudiler'in durumu iyiye gitmeye başlamıştır.

Aydınlanma dönemi kiliseye ve dini doğmalara karşı büyük bir eleştiri akımı başlatmıştır. Bu dönemde dini inançlara, dini kurumlara, ruhban sınıfına, Katolik kilisesine karşı bir çok eleştiri getirilmiş, peygamberlik ve vahiy gibi meseleler bilimsel şekilde ele alınmaya başlamıştır. Dolayısıyla "vahiy", "peygamberlik", "mucize" ve "ruhban sınıfı" gibi kavramlar önemli ölçüde değerini yitirmiş, yerine "akıl dini" denen bir kavram getirilmiştir. Buna göre, insanlar evrensel bir şekilde akıl yoluyla tanrı inancını, kaderi ve ruhun ölümsüzlüğünü kavrayabilirdi. Akıl dini aynı zamanda "doğal din" diye adlandırılıyordu ve bu din anlayışı, ahlâki anlamda güçlü, toplumda vicdani yükümlülükler ile manevi düşünceyi artıran, ancak herhangi bir yaptırıma haiz olmayan nitelikteydi.

Özmen'e göre, Yahudi Aydınlanması bu gelişmelerin yaşandığı Aydınlanma döneminden oldukça fazla etkilenmiştir. Özellikle belirli haklar çerçevesinde Hıristiyanlar'la aynı mahallelerde yaşamaya başlayan Yahudiler bu etkilenmede başat rol oynamıştır. Bu dönemde, üniversite eğitimi almış entelektüel Yahudiler ve Hıristiyanlar'la ticari faaliyetlerde bulunan zengin Yahudiler'in ön ayak olduğu, fikir babalığını Almanya'da yaşayan Yahudi filozof Moses Mendlssohn'un (1726-1789) yaptığı "Haskala" adında bir hareket başlamıştır. Haskala hareketi önce Almanya, Polanya ve merkez Avrupa'da ortaya çıkmış, daha sonra Litvanya gibi Yahudiler'in daha az yaşadığı bölgelere doğru yayılmıştır. Haskala hareketi içinde bulunanlar bilimsel çalışmalar yapmaya yönelmişler ve Yahudi cemaatinin içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulması için hurafe ve batıl inançlara karşı savaş açmışlardır. Yahudiler, geleneği korumaya çalışan bilim adamlarına

karşı çıkarak bu din adamlarının bilimsel çalışmalara yönelik tutumlarını eleştirmiş, Yahudilik dininin akıl ve bilimle ters düşmediğini anlatmaya yönelik çalışmalar yapmışlardır. Haskala hareketi ayrıca makale, kitap, gazete, dergi ve editörlük üzerine birlikler kurarak dil ve literatür alanında da ilerleme sağlamıştır. Bu çalışmalarda, Haskala hareketi mensuplarının üzerinde durdukları dil İbranice ve Almanca idi. Çünkü o dönem geleneksel Yahudi cemaati İbranice ve Almanca'nın karışımından oluşan Yiddish dilini kullanıyordu. Ancak Haskala hareketi Batı toplumuna entegrasyonu sağlayamadığından, anlaşılması zor olduğundan ve sürgün dönemlerini anımsattığından dolayı bu dilin kullanılmasına karşı çıkıyordu. Bunun yanında, din adamlarının İbranice ettikleri duaların Yahudiler tarafından anlaşılmaması bu yenilik hareketinin Tevrat İbranicesinin anlaşılması yönünde çaba sarf etmesine, İbranice üzerine İbranice'yi tanıtan birçok kitap, makale, dergi basmasına neden olmuştur. Alman toplumuna Yahudiler'in entegrasyonunu kolaylaştırması için Almanca'nın Yahudiler'e öğretilmesinin şart olduğunu düşünen Haskala hareketi, İbranice'den Almanca'ya çeviri yapılmasını sağlamış ve Almanca pek çok dergi ile kitap basılmasına öncülük etmiştir. İlerleyen dönemlerde Yahudiliğin dilinin İbranice'den Almanca'ya bir dönüşümü söz konusu olmuş ve bir çok dua Almanca'ya çevrilmiştir. Yine bu dönemde, geleneksel görüşün tüm itirazlarına rağmen, Tevrat da bizzat Mendelssohn tarafından Almancaya çevrilmiştir. Haskala'nın genel olarak yaptığı yayınlar, makaleler, bilimsel çalışmalar, dini geleneği eleştiren yazılar modern Yahudi doktrinini oluşturmayı amaçlamaktaydı. Yahudi Aydınlanması bu bakımdan Batı Aydınlanmasının dine karşı olan eleştirel bakışını bir nevi takip etmekteydi.

Haskala hareketinin bu çapta dönüşümlere öncülük etmesinde Mendelssohn'un rolü oldukça büyüktür. Mendelssohn'un Yahudi kimliği, bir yandan kendi toplumunda saygı görmesini sağlarken filozof kimliği de ona Avrupa nezdinde kendisine itibar kazandırıyordu. Mendelssohn, Yiddiş dilinde konuşan bir Yahudi olarak 1743'te gelmiş, burada kısa sürede Almanca ve bunun yanında iyi okuyacak derecede Latince ile Yunanca öğrenmiştir. Herhangi bir özel eğitim almadan kendi çabalarıyla "İlk Çağ Yunan Felsefesi", "Ortaçağ Yahudi Felsefesi" konularında uzmanlaşmıştır. Daha sonra Berlin'de felsefe alanında eserler vermeye başlamıştır. Mendelssohn, özellikle Maimonides'in akıl ve Yahudiliği uzlaştıran tavrından, onun felsefe ve akıl üzerine yazdığı çalışmalardan etkilenmiştir. Ayrıca, Hristiyan filozofların Hristiyan inancı ile aklı uzlaştıran tavırları da Mendelssohn'u oldukça etkilemiştir. "Tanrı inancı", "ruhun ölümsüzlüğü" ve "ilahi kader" gibi insanın aklı ile ulaşabileceği konuların Yahudilik'le çelişen hiçbir yanı olmadığını iddia etmiş ve bu alanda çalışmalar yapmıştır.

Özmen, sunumunu Mendelssohn'un önemli eseri Jerusalem hakkında bilgiler vererek sonlandırdı. Buna göre Mendelssohn bu kitabı Yahudilik görüşünün Aydınlanma felsefesiyle uyum içerisinde olduğunu ispat etmek için yazmıştır. Bu kitabın ilk bölümünde Mendelssohn, din ve devlet farkına yer vererek, din ve devlet güçlerinin ayrılması gerektiği ifade etmiştir. Böylece bu iki kurumun birbirinin alanlarına müdahil olmalarından kaynaklanan sorunların ortadan kalkacağını belirtmiştir. Mendelssohn'a göre devlet, toplumsal huzuru sağlamak için yasa koyar, emir verir ve gerektiğinde ceza keser; ancak din asla böylesi bir güce sahip olamaz. Dinin yalnızca insanlara öğretme, onları ikna ve teselli etme gibi bir gücü olabilir. Bu ifadelerle Mendelsshon, Hıristiyanlık'taki aforozun karşılığı olan "Herem" cezasına karşı çıkarak, Yahudi din adamlarının otoritesini hedef almıştır. Din ve devletin bir arada olduğu İsrail Devleti'nin yıkılmasından sonra bedensel cezaların din adamları tarafından verilemeyeceği, "Şabat yasağı" cezası gibi dini bir cezanın artık uygulanamayacağını bunun kişiye sadece vicdani rahatsızlık getireceğini ifade etmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde ise Yahudilik anlayışı açıklanmaktadır. Mendelsshon'a göre Yahudilik vahyedilmiş bir inanç doktrini değil, vahyedilmiş bir yasadır. Tanrı, Musa'ya Sina Dağı'nda Yasa'yı vahyetmiş,

ancak inanmakla zorunlu tuttuğu herhangi bir inanç esasını bildirmemiştir. Dolayısıyla Yahudilik'te, Hristiyanlık ve İslam'dakinin tersine sabit, belli bir inanç esası yoktur. Aynı zamanda Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta mevcut olan dogmatik taraf da bulunmamaktadır. Bundan dolayı, Yahudilik akıl dini, yani doğal din ile oldukça uyumludur. Mendelsshon düşüncesinde, dini yasaların tam manasıyla reddedilişi söz konusu değildir. Mevcut konjonktür dini yasaların uygulanmasına ne kadar fırsat veriyorsa bu uygulanmalı, ancak herhangi bir çelişki durumunda devletin yasasına tabi olunmalı ve din yasasında reform yapılmalıdır.

Fahreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü

Toplantı Dizisi 5

Taşköprîzâde: *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*

Ahmet Sururi

Sadreddinzâde Şirvânî: *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye*

Mustakim Arıcı

9 Mayıs 2015
Değerlendiren: **Hasan Korkmaz**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Fahreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü'nün beşinci oturumu iki farklı sunuma ev sahipliği yaptı. İlk sunumda, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Sururi, Osmanlı dönemi ulemâsından Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) ilimlere sınıflandırılmasına dair bakış açısını *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm* adlı eseri çerçevesinde değerlendirdi.

Sunum, Taşköprîzâde'nin kısa bir hayat hikayesiyle başladı. Sururi, kendisinin tespit ettiği kadarıyla Taşköprîzâde'nin 87 eseri olduğunu ifade etti. Kısaca ilimler tasnifiyle alakalı eserlerine değinen Sururi, bunların dışında *es-Sa'âdetü'l-fâhire ve Miftâhü's-sa'âde*'nin özeti hüviyetindeki *Medinetü'l-ulûm* olmak üzere iki eseri daha olduğunu belirtti. *Miftâhü's-sa'âde* yaklaşık olarak 350 ilmi barındırmaktadır. Eser, miladî 1541 yılında yazılmıştır. *Miftâhü's-sa'âde* sadece belli sayıdaki ilmi barındırmakla kalmaz, aynı zamanda bir ilimde önde gelen müelliflere ve kısaca hayat hikayelerine işaret edilmesi bakımından bio-bibliyografik bir hüviyete sahiptir.

Sururi, bu açıklamalardan sonra *Miftâhü's-sa'âde*'nin yapılan baskı ve tercümelerine değindi. Eser, bir çok

yazma ve matbu metni olmakla beraber, müellifin oğlu Kemaleddin Efendi tarafından Türkçeye ve sonraki bir dönemde de Almanca olmak üzere iki farklı dile çevrilmiştir. Bu çeviri ve matbu eserlerdeki problemlere değinen Sururi, yeniden bir neşrin yapılması gerektiği kanaatini dile getirdi. *Miftâhü's-sa'âde*, kaynakları itibariyle kendinden önceki literatüre nüfuz etmiş ve onlardan en iyi şekilde istifade etmiş bir konumdadır. Bu literatür, başta İbn Sînâ'nın *Aksâmu'l-ulûmi'l-ak-*

liyye'si olmak üzere, İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsıd*'ı, Süyûtî'nin *el-İtkan*'ı, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i ve Nevî Efendi'nin N*etâicü'l-fünûn*'udur. Taşköprîzâde, eserinde bu kaynaklardan faydalanmıştır. Hatta öyle ki kitabın ikinci bölümü olan "Târik-i Tasfiye" doğrudan Gazzâlî'nin İhyâ'sının muhtasarı konumundadır.

Sururi, *Miftâhü's-saâde*'nin tasnif şemasına yön veren ana fikrin varlığın dört mertebede zuhur etmesi olduğunu ifade etti. Varlığa dair bu ontolojik ayrım hem Taşköprîzâde'den önce hem de sonra ilimlerin tasnifinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Buna göre varlık mertebeleri yazıda (hattî), dilde (lafzî), zihinde (zihnî) ve ayanda (aynî) olmak üze dört kısma ayrılır. Bunlardan her biri bir diğerine delalet eder. "Ayan" zihne, "zihin" lafza, "lafız" ise yazıya delalet eder veya tam aksi de mümkündür. Kitabî ilimler varlığın hattî boyutunda, "lafzî" ilimler (sarf, nahiv, belagat vb.) lisânî boyutunda, "zihnî" ilimler (mantık, metafizik, nazari ilimler vb.) varlığın zihnî boyutunda, "aynî" ilimler (fizik vb.) ise aynî boyutunda ele alınmıştır. Bununla birlikte "hattî", "lisânî" ve "zihnî" varlıklar yalnızca târik-i nazar ile elde edilirken, "aynî" varlığa dair bilgi ise kimine göre ameli kimine göre nazari yolla elde edilir. Hakikî bilgi ise "aynî" bilgidir. Bu bilgi "marifet" olarak da isimlendirilir. Salt aklî önermelerden ziyade bir şekilde aynî varlıkla birlikte bir tecrübe söz konusu oluyorsa, bu bilgi "marifet" olarak isimlendirilir. Bu bilgi günlük tecrübelerden ziyade aklın da dahil olduğu bilişsel bir süreci ifade etmektedir. Sururi'nin Taşköprîzâde'den aktardığı "Ayana dair ilimler nazar tarikiyle tahsil olunur, tasfiyeyle tekmil olunur" sözü, Taşköprîzâde'nin konumunu belirleme açısından önemlidir. Taşköprîzâde'nin ilim ve amel arasındaki bu ayrıma yaptığı vurgu en başta kitabın bölümlenmesinde kendini göstermektedir. Nitekim kendisine göre ebedi âhiret saadetini ve dünyada hakimiyet elde edebilmek ancak iki şeyle olur: İlim ve amel. Bu ikisinin bir arada olmaması eksiklik doğurur. Çünkü "İlimsiz olan amel vebal, amelsiz olan ilim ise dalalettir. " Bu nedenle "târik-i nazar" ve "târik-i tasfiye" dünya ve âhiret hayatında saâdete götürecek yegane iki temel yoldur.

Sururi, Taşköprîzâde'nin tasnifinin kendisinden önceki tüm tasnifleri kapsamakla birlikte mevcut geleneği de bir araya getirdiğini ifade etti. Taşköprîzâde'nin kendi zamanına kadar tüm ilimleri ihtiva etmesi, Osmanlı ilim zihniyetini ortaya koyması açısından önemlidir. Bunun yanında, kendisinden sonraki ilimler tasnifi literatürü eserlerine en çok tesir eden eser olması *Miftâhü's-sa'âde*'yi seçkin bir konuma yükseltir. Sururi, Taşköprîzâde'nin felsefî ve dinî ilimleri bir potada birleştirdiğini ve çatışma değil uzlaşma sağlamaya çalıştığını ifade ederek, *Miftâhü's-sa'âde*'nin dönemi için ansiklopedik bir hüviyete sahip olduğu belirtti. Sururi, son olarak, çeşitli örneklerüzerindenkitapta bazen yanlış bilgilerin de yer aldığını ifade ederek sunumunu tamamladı.

İkinci sunumda, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı, Sad-

reddinzâde Şirvânî'nin (ö. 1036/1627) ilimlere bakışını *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye* adlı eseri çerçevesinde tahlil etti. Arıcı'nın sunumu, Şirvânî'nin kısa bir hayat hikâyesi ve Osmanlı düşüncesindeki önemine dair bilgilerle başladı. Şirvânî'nin de Taşköprîzâde gibi Osmanlı ilim geleneğinin önemli bir temsilcisi

olduğunu ifade ettikten sonra, ikisinin Osmanlı'daki Gazzâlî düşüncesinin önemli temsilcileri olduğunu iddia etti. Bunun yanında, Şirvânî'nin felsefî ilimlerdeki hoca silsilesinin Devvânî'ye dayanması, Şirvânî'yi Osmanlı düşüncesinde Devvânî çizgisinin önemli temsilcilerinden biri yapmaktadır.

Arıcı, bu bilgilendirmeden sonra Şirvânî'nin *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye* adlı enmûzec türü eserini tanıtmaya başladı. Arıcı, metnin kendisinde birçok sembol barındırdığını ifade ederek, bunlardan ilkinin eserin adlandırılması olduğunu söyledi. Buna göre, eser Sultan I. Ahmed Han'a (1603-1617) ithaf edildiği için isminde "hakan", "ahmed" ve "han" kelimelerini ihtiva etmektedir. İkinci olarak, eser 53 ilim barındırmaktadır. Bu sayının nedeni hem sultanın hem de Hz. Peygamber'in adı olan Ahmed'in ebced hesabındaki karşılığının 53 olmasından dolayıdır. Üçüncü bir sembol ise, metinde ilimlerin hangi başlık altında tasnif edildiğiyle alakalıdır. Buna göre, eser Osmanlı ordusunun yürüyüş düzenine uygun olarak beşli bir şekilde tertib edilmiştir. Ordu öncü (mukaddime), merkez (kalb), sağ kanat (meymene), sol kanat (meysere) ve arkadan gelenler (sâke) olmak üzere beşli bir şekilde tanzim edilirdi. Arıcı, Şirvânî'nin her bölüme içeriğine uygun olan ilimleri yerleştirdiğini ve o ilimlerin İslâm toplumundaki yeri ve işlevindeki öneme binaen bilinçli bir tasnife gittiğini ifade etti.

Arıcı, eserin içerdiği sembolik işaretlerden sonra bölümlerin içeriğiyle alakalı bilgiler verdi. Eserin ilk bölümü olan "mukaddime" ilmin mahiyetine, mahiyetle ilgili konulara ve ilmin türlere taksimine dair bilgiler içermektedir. Bu bölümde ilimlerin, "amelî/nazarî" ve "felsefî/felsefî-olmayan" ilimler olarak iki cihetle tasnif edildiğini belirten Arıcı, bu cihetlere dair Şirvânî'nin yaptığı alt tasnifleri aktardı.

İkinci bölüm, ordunun merkezini oluşturan ve Şirvânî'nin "kalb" olarak nitelediği bölümdür. Bu bölüm dinî ilimlerden 10 tanesini ihtiva etmektedir. Arıcı, bu bölümde kelam ilminin önemine vurgu yaparak, Şirvânî'nin bu ilmi "mütekaddimûn" ve "müteahhirûn" olarak ikiye ayırdığını ve bunları konusu bazında tartışarak ele aldığını ifade etti. "Mutekaddimûn"un kelâmın konusunu zâtullah olarak ele aldığını, "müteahhirûn"un ise kelâmın konusunu malum yaptıklarını ifade etti. Daha sonra eserin üçüncü bölümü olan "meymene" de, dil ilimlerine dair 12 ilmin ele alındığını belirten Arıcı, bu ilimlere dair açıklamalar yaptı.

Dördüncü bölüm "meysere" ise, aklî/felsefî ilimlere ayrılmıştır. Aklî ilimler kısmı mantıkla başlamaktadır. Bu bölümde ilk olarak mantık ilminin bir alet ilmi olup olmadığı tartışılarak, mantığın "farz-ı kifâye" mi "farz-ı ayn" mı olduğuna dair tartışmada farz-ı kifâye olduğuna dair kanaat dile getirilmiştir. Arıcı, sunumunda özellikle "İşrâkî felsefe" ilminin (ilmu hikmeti'l-İşrâk) eserdeki önemine dair açıklamalarda bulundu. Bu bölüm yekun olarak kitapta en geniş yere sahiptir. Bunun dışında Arıcı, "İşrak felsefesi"nin ayrı bir ilim dalı olarak sunulması üzerine dikkat çekerek bu mesele üzerinde ayrıntılı bir şekilde durdu. Daha sonra metafizik ilmi ele alınarak müellifin varlığa dair görüşleri kısaca tahlil edildi. Buna göre varlığı maddeye "mukarinlik" ve "mukarin-olmama" açısından iki kısma ayıran Şirvânî, maddeye mukarin olarak umûr-ı âmme bahsinde ele alınan bölümleri dahil eder, mukarin-olmayan varlıklar ise ilah, akıllar vb. bu kısmı oluşturur. Kitabın beşinci ve son bölümü olan "sâke" bahsinde, "âdâbü'l-mülük" ilmi işlenmiştir. Kitabın sultana takdim edilmesi bu bölümü ayrıcalıklı bir konuma çıkarmaktadır. Nitekim bu bölüm sadece bu ilme ayrılmış, diğer bölümde olduğu gibi farklı ilimler işlenmemiştir.

Son olarak, Arıcı, eserin metodolojisine dair açıklamalarda bulundu. Buna göre ilimler, çoğunlukla konusuna, meselelerine ve bazen gayesine de işaret edilerek

ele alınmıştır. Örnek metinler seçilerek ilimlere göre meseleler tartışılmıştır. "Hikmetü'l-işrâk" ilmi en geniş olarak ele alınmakla beraber, "reisu'l-ulum" olarak kelam ve tefsir ilimlerine işaret edilmiştir.

Fahreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü

Toplantı Dizisi 6

Nev'î Efendi: *Netâyicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn*

Hatice Tokgöz

Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî: *Enmûzecu'l-ulûm*

Ayşe Didar Akbulut

13 Haziran 2015
Değerlendiren: **Zeynelabidin Hüseyni**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Fahreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü toplantı dizisinin Haziran ayında gerçekleştirilen altıncı oturumunda Harvard Üniversitesi'nde doktora çalışmaları devam eden Didar Ayşe Akbulut, Nev'î Efendi'nin *Netâyicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn* adlı eseri çerçevesinde ve aynı oturum içerisinde Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz ise Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin *Enmûzecu'l-ulûm* adlı eseri bağlamında, her iki ismin ilimler tasnifini nasıl ele aldıklarına ilişkin sunumlarını gerçekleştirdiler.

Altıncı oturumun ilk konuşmacısı olan Akbulut, öncelikle Nev'î'nin hayatı ve bazı eserleri hakkında geniş bir bilgi verdi. 1533-34 yılında doğan Nev'î Efendi'nin (ö. 1007/1599) şair ve sûfî kimliğinin göz ardı edilmemesi gerektiğine değinen Akbulut, farklı medreselerde müderrislik görevinde bulunduğuna değindi. İlim ve fazilet sahibi olan Nev'î, aynı zamanda zühd ve dervişane bir hayat sürdürmeye de azamî gayret gösterirdi. Akbulut, Şeyh Şaban Efendi'ye intisap eden Nev'î Efendi'nin, Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb adlı eserinin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Füsûsü'l-hikem adlı eserinin modern dönem öncesi ilk Türkçe tercüme özelliği taşıması açısından önemli olduğunu vurguladı.

Akbulut, Nevî'nin hayatı ve bazı eserleri hakkındaki bazı açıklamalarından sonra sunumunun asıl

önemli kısmını oluşturan *Netâyicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn* adlı eser hakkında bazı açıklamalarda bulundu. Kataloglarda üç yüze yakın nüshanın varlığı, bu eserin birçok yerde yer alması bakımından önemi haizdir. Akbulut, bu yazmalar içerisinde bulunan İstanbul Üniversitesi'ndeki nüshanın bize bazı önemli bilgiler vermesi bakımından önemli olduğuna değindi. Buna göre, müellif nüshasına ulaşılamamış olunsa da eserin 1571 yılının Ekim ayında başlanıp, aynı sene Aralık ayında tamamlandığına dair bilgiler ihtiva etmesi önem arz etmektedir. Bu tarihin Nevî Efendi'nin, İstanbul'a tayini çıkmadan önceki bir zamana tekabül ettiğine değinildi. Ayrıca bu eserin diğer bir önemli özelliği de, III. Murad'a ithaf edildiğine dair bir kaside ihtiva etmemesidir. Çünkü Nevî Efendi'nin sarayda

şehzadelere hocalık yapması, özellikle III. Murad ile olan ilişkilerinin iyi bir hâl alması ve böylece ciddi bir nüfuz kazanması bilinen hususlardır. Bundan ötürü matbu eserlerde, eserin III. Murad ile olan iyi ilişkilere binaen kendisine ithaf edildiğine dair bir kaside yer almaktadır. Ancak Akbulut, her ne kadar matbu eserlerde bu eserin III. Murad'a ithaf edildiğine dair bir kaside olsa da, erken döneme tekabül eden İstanbul Üniversitesi'ndeki bu nüshada böyle bir kasidenin yer almadığını belirtti. Böylece eserin sipariş usulü yazılmadığı sonucu da ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak daha sonrasında kimi kasidelerin esere eklenmesiyle eserin III. Murad, II. Selim ve bir vezire ithaf edilmiş olabileceği söylenebilir.

Akbulut, Nevî'nin bu eserinin orijinal niteliğe haiz olduğunu vurguladı. Akabinde, eserin kendisinden önceki hangi kaynaklardan ne ölçüde esinlendiği konusuna değinen Akbulut, tıpa tıp kendisinden yapılan iktibasların da tespit edildiği *Nevâkıtû'l-ulûm* ve Durerû'n-Nucûm adlı Farsça eserin kendisinden en çok istifade edilen eser olduğunu belirtti. Akbulut'a göre, her ne kadar bu eser Gazzâlî'ye atfedilmişse de asıl müellifinin XII. yüzyılda yaşamış olan Şihâbüddin Ebû Muhammed el-Kazvînî adlı kişiye ait olduğu bilinmektedir. Nevî Efendi'nin bir diğer önemli kaynağı ise, Abdurrahman Bistâmî'nin (ö. 858/1454) *el-Fevâhü'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-mekkiyye* adlı eseridir.

Nevî'nin bu eseri, otuz ilim içeren *Nevâkıtü'l-ulûm* ve *dürerü'n-nucûm* adlı esere mukabil on iki ilmi içermektedir. Eserin neden on iki ilim içerdiğine yönelik bir soruya karşılık Akbulut, burçlar feleğinden hareketle bir sınırlandırmaya gidilmiş olabileceğinin ihtimal dahilinde olduğunu belirtti. Diğer bir rivayet olan III. Murad'ın on ikinci sultan olmasına binaen böyle bir sınırlandırılma yapıldığı görüşünün yanlış olduğu dile getirildi. Akabinde, eserin sistematik bir yapıya sahip olup olmaması üzerine eğilen Akbulut, her grubun üç ilmi ihtiva eden toplam dört gruptan oluşan bir tasnif şeklinin olduğunu belirtti. Bazen ilm-i Tabî'â (Doğa bilimleri) şeklinde de dile getirilen "ilm-i hikmet ve heyet" ile birlikte tarih ilminin olduğu ilk grubun en dikkat çekici grup olduğuna değinildi. Özellikle tarih ilminin ilk sıraya konuluşu ve bütün ilimlerin bir şekilde tarih ilmine borçlu olduğu teması açısından önemi haizdir. Böyle bir tasnifin varlıkların kategorizeleştirilmesine binaen yapıldığını vurgulayan Akbulut; tarih, hikmet ve heyet şeklindeki ilimlerin mukabilinde yer alan varlık kategorilerinin "insan", "ay-altı cisimler" ve "ay-üstü cisimler" olduğunu belirtti. En şerefli ve yüce varlık olan insanın mukâbilindeki tarih ilminin ilk sıraya konuluşu, bütün ilimlerin amacı olan "mârifetullâh"a giden yolun, eserden müessire şeklinde olmasından ileri gelmektedir. Akbulut, tarih ilminin tümel bir bilgi alanına ilişkin olmaması yüzünden "felsefî ilimler" yerine "edebî ilimler" kategorisi altında değerlendirildiğine dikkat çekti. Akabinde, ilm-i hikmet ile ilgili Nevî'nin"hikmet"in klasik tanımını zikrettiğini ve üç problematik sorunu teşkil eden "cismin mâhiyeti", "insan nefsi" ve "bedenin yok olmasıyla nefsin akıbetinin ne olacağı" soruları hakkında filozofların görüşlerini aktardığı dile getirildi. Akbulut'a göre Nev'î, filozofların bu üç temel meseledeki görüşlerini şer'î açıdan yanlış görse de tamamen hikmeti dışlayan bir pozisyon içerisinde değildir.

Akbulut, ikinci grup ilimleri oluşturan "ilm-i kelâm", "usûl-i fıkh" ve "tefsir"in aynı kategoride yer almalarının sebebinin ilimlerin, bilgi kaynaklarının bir kriter olarak kabul edilmesini ileri sürmektedir. Bu ilimler arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin sebebi ise tümel, aklî ve naklî bir ilim olup olmamalarından kaynaklanmaktadır. Kelâmın tümel, aklî ve naklî bir ilim olması hem aklî hem de naklî bir ilim olan usûl-i fıkhtan önce gelmesine yol açarken, tefsirin salt naklî bir ilim olması en son sırada yer almasına neden olmuştur.

Üçüncü grup içerisinde "tasavvuf", "rüya tabiri" ile "rük ve tıp" ilimleri yer almaktadır. Akbulut, rüya tabiri ile rük ve tıp ilminin dini ilim olarak tasnif edildiğini ve bu ilimlerin nebevî bir meşruiyet zemininin

altına yerleştirilme niyeti içerisinde olunduğunu belirtti. Rük, Nevî'nin terminolojisinde "tıbbu'r-rûhânî" adını almaktadır. Ayrıca bu ilimlerin nefsin tezkiyesi ve bedenin tedavi edilmesi amaçlarını taşıması itibariyle insana dönük bir ilişkisi de bulunmaktadır. Fizik ilminin dalları olarak görülen "felâhât", "nücûm" ve "fâl" ilimlerinin ise insanın kendi dışındaki varlıklardan anlam çıkarsamasına dayandığını belirten Akbulut, son olarak, ilk iki gruptaki ilimlerin aksine son iki gruptaki ilimlerin bilmenin yanında eyleme ilişkin olmalarından ötürü pratiğe ilişkin bir boyutlarının da olduğunu belirterek sözlerini tamamladı.

Altıncı oturumun ikinci ayağında Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz, Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin (ö.

1145/1732) *Enmûzecu'l-ulûm* adlı eserinin sunumunu gerçekleştirdi. İlk önce müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verildi. Ölüm tarihi hakkında kimi ihtilaflı görüşler olsa da 1732 yılının gerçeğe en yakın tarih olduğu dile getirildi. Tarsûsî'nin ilk eğitimini Tarsus'un müftüsü olan babasından aldığı ve akabinde çevre illerde müderrislik yaptığı belirtildi. Çoğunlukla tefsir ilmine dönük olan çalışmalarından sadece iki tanesi matbudur.

Toksöz, eserin önceki enmûzec türü tasniflerden ayırt edici bir tarza sahip olduğunu ve yirmi dört ilim ihtiva ettiğini belirtti. Önceki tasniflere mukâbil, girişte ilimlerin tanımı, amacı ve hangi özelliklere binaen birbirlerinden ayrıştıklarına dair bir açıklama yer almaz. Daha sonra her ilmin kendi içerisinde tanımına, içeriğine ve tartışmalı problemlere değinmesine rağmen literatür bilgisi vermemektedir. Yirmi dört ilim içerisinde en çok hacim kaplayan ilmin kelâm olması ise dikkat çekicidir. Toksöz, konuşmasını daha çok kelâm ilmi ekseninde sürdürerek, özellikle müellifin kelâm ilminin ince problemlerine ve filozoflardan ayrışan yönlere önem atfettiğini belirtti. Toksöz'e göre dikkatleri çeken diğer önemli bir nokta ise, Tarsûsî'nin, klasik kelâm kitaplardaki tasnifin aksine kelâm kısmında hâtime kısmından önce "imamet" başlığı yerine "iman" konusuna yer vermesidir.

Toksöz, eserde "tasavvuf" veya kimi eserlerde "ahlâk" diye tabir edilen kısım üzerinde de durdu. Bu ilmin tanımı, kişinin vicdânî konularda lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir. Toksöz, müellifin, felsefe ilminin yerilmesi veya övülmesi hakkında çekimser kalarak net ifadelerde bulunmamasının sebebi olarak, babası gibi Tarsûsî'ninde müftülük görevini icra etmesi veya İstanbul gibi merkezi ilim yerlerinden uzak olmasını gösterdi. Son olarak, soru cevap kısmında Toksöz, *Enmûzec* türü eserlerde tıp ve ahlâkilminin istisnasız bir şekilde yer alırken, metafiziğin yer almayışı üzerinde durulduğunu belirterek konuşmasını nihayete erdirdi.

Türk Müziği Konuşmaları Toplantı Dizisi 1

İslam Kültür Tarihinde Mûsiki

Pehlül Düzenli

25 Nisan 2015
Değerlendirme: **Betül Babacan**

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi ile Sanat Araştırmaları Merkezi'nin ortaklaşa düzenlediği Türk Müziği Konuşmaları üst başlıklı yeni toplantı dizisinin ilk programında Dr. Pehlül Düzenli misafir edildi. Düzenli sunumda, müziğin icrasına dair lehte ve aleyhteki görüşleri ayetler başta olmak üzere, ilgili hadisler, fukahanın yorumları ve risalelerini temel alan karşılaştırmalı bir analiz yaptı.

Düzenli'nin sunumu iki ana başlık altında tasnif edilebilir. Birincisi, geçmişten günümüze Türk mûsikisinin oluşumu ve Türk kültürüyle arasındaki ilişki; ikincisi ise, İslam tarihi kaynaklarında mûsikinin neye karşılık geldiğine dair bir anlatı. İlk meseleyi kavramak için Orta Asya'da şekillenen Hanefi fıkhını ve tasavvuf kültürünü iyi bilmenin ön şart olduğunu söyleyen Düzenli, Türk kültürünün aynı zamanda İslam kültürü ile ilişkili olduğunu ve bu sebeple süregelen uygulamaların anlaşılmasında fıkhi hükümleri bilmenin önemli olduğunu vurguladı. Osmanlı meşayihi ve uleması arasında müziğe ve icrasına dair pek çok fikir teatisi ve tartışma olduğunu kaydeden Düzenli, 23 tane risalenin derlendiğini aktardı. Bu yoğun telifat içerisinde "elhan" denilen mûsiki makamlar, besteler ve bunların teknik ayrıntılarına yer veren metinler bulunmakla beraber, Kur´an-ı Kerim ayetlerinin hece vezinleriyle bestelendiğini kaydeden metinler de bulunmaktadır. Risalelerin derlenmesiyle meşayih ve ulema arasında iki ana hat ortaya çıkmıştır: Müzik icrası ve taraftarları ile müzik karşıtları arasındaki bu tartışma günümüzde de devam etmektedir ve esas olan, kişilerin ne sebeple bu hükme vardıklarıdır. Düzenli, Osmanlı âliminin akaidde Maturidi, mezhepte Hanefi, meşrepte Sufi olarak tasvir edilebileceğini ve bu coğrafyada müzik karşıtlığının daha çok Nakşilik üzerinden, müzik taraftarlığının ise Sufi düşünceler üzerinden anlaşılabileceğini ekledi. Meşayih ve ulema tartışmaları dışında bir diğer tartışma da Anadolu'daki kültürel çeşitliliğe bağlı olarak gelişen ve hâlâ da devam eden müziğin sazından değil, söz ve icradaki şekil problemlerinden kaynaklanan olumsuz bakış olduğunu aktaran Düzenli; bunların yanında, tarikatlarda (Kadiri, Rıfai ve Mevlevi tekkelerinde) müziğin bir tür sanat sayılarak icrasına devam edildiğini belirtti.

İslam Kültür Tarihinde Mûsiki başlıklı kitabının bu alanda çalışma yapacaklara bir rehber olmasını dileyen Düzenli, müziğin başlangıcı, farklı medeniyetlerdeki icra tarihi ve işlevi, İslam tarihindeki çeşitli uygulamaları ve müzik-İslam ilişkisini farklı açılardan konu etmiş metinleri inceleyen bir metot takip ettiği kitabıyla alana dair geniş çaplı bir bilgilendirme yaptı. Kur´an-ı Kerim'de çok yoğun bir müzik felsefesi olduğunu, mûsikinin Cenab-ı Hakk'ın "tayyibat" diyerek Kur´an'ı Mübin'de yer verdiği ifade eden Düzenli, insanoğlunun gönlüne, hayatına nimet olarak güzellik katan, helal rızık olarak tefsir edilen bir nimet kapsamına girdiğini ve bu sebeple bir tayyibat, Allah'ın güzel bir nimeti olarak müzikten yararlanmanın kurallarının da ayetler ışığında görülebileceğini ekledi.

Kur´an'ı Kerim'de müzikle alakalı karşımıza çıkan ikinci kavramın da "lehüve'l hadis" ifadesi (ki Lokman Suresi 6. ayette geçtiği üzere insanı asli görevlerinden uzaklaştıracak her türlü sanat olarak tefsir edilir) olduğunu belirten Düzenli, sahabeler de dâhil birçok âlimin bu ifadeyi müziğe yorumladıkları üzerinde durdu. Hadislerde müziğin yerine bakıldığında 500 ila 1000 adet hadisin nakledildiğini ve fakat kendi çalışmalarında bu yoğun külliyatın içerisinde eserlerde en yaygın şekilde yer eden 116 senet metnin değerlendirmeleri ve fukaranın yorumlarına yer verdiğini aktaran Düzenli, ardından farklı mezheplerde lehte ve aleyhte görüşlerin ne sebeple oluştuğunu anlattı. Sonrasında ise şöyle devam etti: Kur´an ve sünnete kıyasla mezhepler, müziğe dair pratikleri ihtiva etmeleri suretiyle psikolojik ve sosyolojik açıdan daha derin tahlillere yer veriyorlar. Hanefi mezhebinde temel dayanağın "lehiv" kavramı olduğunu görüyoruz. "Eğer müzik lehiv kavramına dâhilse haram, değilse helaldir" deniyor. Lehiv ise, Kuran'daki "lehüve'l hadis" ifadesi uyarınca insana aşırı zevk veren, sürekli zihni meşgul eden ve insana asli ve dinî görevlerini ihmal ettiren/unutturan, zevk atmosferi içinde kötü yola sürükleyen şeydir. Yani, Hanefi fıkhında müziğin işlevi üzerinden cevaz vermek ya da vermemek tercih edilmiştir. Tasavvufta müzik daha çok "vecd" kavramı etrafında ele alınmış ve insanlara gönül coşkunluğu vererek ruhsal dünyalarını zenginleştirmek ve Allah'a yaklaştırmak anlamıyla helâl karşılanmıştır. Mûsikinin bir vecd aleti olarak görülmesi sonucu, kimileri bunu bir dinî emir gibi ibadet ahlâk ıyla yapma eğilimi göstermişler, lakin bunlara hem ulema hem de sufiler tepki göstermişlerdir.

İslam tarihinde, Hz. Peygamberdönemi uygulamalarına bakıldığında tarihi kaynaklar ve hadis kaynakları arasında ciddi bir anlaşmazlık olduğunu ifade eden Düzenli, hadis kaynaklarında o dönemlerde yirmiden fazla çalgı aleti ile düğün, eğlence ve hatta meyhane müziklerinin dahi var olduğunun görüldüğünü, fakat tarihi kaynaklarda Abbasiler Dönemi'ne kadar Araplar'da gelişkin bir müzik kültürününneredeyse olmadığı bilgisinin kaydedildiğini söyledi. Düzenli, bu noktada bölgedeki yoğun ticari faaliyetleri ve kültürel çeşitliliği delil göstererek hadis kaynaklarındaki bilgiye itimat ettiğini ekledi. Hz. Peygamberin çalgı aletlerine dair en yaygın bilinen görüşü, def konusunda bir beis olmadığı fakat diğer aletlerin uygun görülmediği görüşüdür. Helâl ve haram noktasında Düzenli, Hz. Peygamberin aletlerin kullanım şekillerine, kültürel kökenlerine ve icra edilen ortamlara dayanarak yasaklayıcı bir tutum sergilediğini; örneğin, davulu yasakladığı ifadelerde maksadın şaman kültüründe davulun bir ibadet aracı olması ve bu kültürü çağrıştırması olduğunu ifade etti. Bir kısım ulema, hadisleri yorumlarken sadece metne odaklanarak haram ve helal olana dair kesin sınırlar çizerken, İbn-i Abidin gibi bir kısım ulema ise hadislerin mantığına ve maksadına bakarak hüküm çıkarmayı benimsemişlerdir. Bu bağlamda İbn-i Abidin'in çalgı aletleri için yorumu, "Allah'ın yeryüzünde yarattığı bir tahta parçası haram değildir; zira Allah mahlûkatı helallik esası üzerinden var eder, haramlılık esası üzerinden değil." şeklindedir. Bu sebeple, "çalgı aletleri haram li-aynihi bir yasak değil, haram li-gayrihi bir yasaktır; önemli olan kullanım amacı, ortamı ve şeklidir." demiştir.

Hz. Peygamber zamanındaki uygulamaların Hulefa-i Raşidin zamanında nasıl devam ettiği konusunda çalışma imkânının kısıtlı olduğunu belirten Düzenli, en fazla bilginin İbni Tahir el-Kayserani'nin kitabında zikredildiğini, lakin Kayserani'nin hadis rivayeti konusunda güvenilir bulunmadığını ekledi. Mûsikinin Emeviler döneminde çok geliştiğini söylemekle birlikte Abbasiler, Endülüs Emevileri, Selçuklu ve Osmanlılarda ve her dönemde varlığını sürdürdüğünü aktardı. Mûsikinin hayatla her zaman iç içe olduğu ve insanın ruhunda var olan ritim ve coşkunun hayata müzikle yansıdığını aktaran Düzenli, mûsikinin, fıtratın bir parçası olduğunu kaydetti. Düzenli'nin sunumundan sonra oturum, katılımcıların soru ve cevaplarıyla devam etti.

Türk Müziği Konuşmaları Toplantı Dizisi 2

Mûsiki İnkılâbının Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim

Onur Güneş Ayas

30 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Melike Nur Özdemir**

Medeniyet Araştırmaları Merkezi ve Sanat Araştırmaları Merkezi'nin ortaklaşa düzenlediği Türk Müziği Konuşmaları başlıklı toplantı dizisinin ikinci konuşmacısı olarak Onur Güneş Ayas misafir edildi. Ayas'ın Mûsiki İnkılabı'nın Sosyolojisi isimli kitabı çerçevesinde gerçekleştirilen toplantıda, Batılılaşma politikalarıyla birlikte klasik Türk müziğine karşı alınan tavrın olası sebepleri analiz edildi ve klasik müzik camiasının buna vermiş olduğu cevaplar üzerinde duruldu.

Konuşmasına bu alanda çalışmaya kendisini yönlendiren bir hatırasından bahsederek başlayan Ayas, bir Türk aydınını uzun yıllar Mevlevi ayini dinlemekten alıkoyan sebeplerin neler olabileceği sorusundan yola çıktığını ve çalışmasında sorunsal olarak klasik Türk müziğinin kültür alanından dışlanma sebeplerini ele aldığını bildirdi. Türk müzik geleneğinin, dışlanma politikalarına karşı aktif bir mücadele verdiğinin altını çizen Ayas, iki cephe arasında uyum ve direnç örüntülerinin var olduğunu, çalışmasının ikinci odağını bu stratejilerin oluşturduğunu belirtti.

Erken Cumhuriyet dönemi Osmanlı müziğini dışlama politikalarının sebeplerinden bahsetmeden evvel bu dönemde sergilenen düşmanca tavrı çeşitli örneklerle betimleyen konuşmacı, kitabında da yer alan bazı gazete kupürlerinden alıntılar yaptı. Kullanılan dilin korkunç olduğunu, büyük bir nefret dalgasının çoğu müzisyeni etkisi altına aldığını belirtti.

Ardından dışlanmanın olası sebeplerine dönen Ayas, Osmanlı müziğine karşı gelişen bu düşmanlığın ve Batı müziği dayatmasının, Bourdeiu'nun kültürel sermaye kavramıyla açıklanamayacağını, çünkü hakim sınıfın da dinlediği müziğin Osmanlı müziği olduğunu, dolayısıyla hakim sınıfın estetik tercihini yönetilen kesime dayatmasının söz konusu edilemeyeceğini belirtti. Meselenin estetik tercihle ilgili olmadığını vurgulayan konuşmacı, Gökalp'in Türkçülüğün Esasları kitabındaki milli musiki formülü metninde bunun görülebileceğini ifade etti. Ayas, söz konusu metnin, musiki inkılabının temelinde yer aldığına, alanında uzun müddet etkili olduğuna ve müzik tartışmalarında eksen halini aldığına dikkat çektikten sonra, teorik çerçevesinin başarısına rağmen müzikle ilgili yazdıklarının zayıf oluşunun altını çizdi. Gökalp'in siyasi bir niyeti meşrulaştırma yolunda müziği araçsallaştırdığını düşünen Ayas, musiki inkılabında asıl meselenin siyasi olduğunu ve sanılanın aksine, kökeninin Cumhuriyet döneminden öncesine dayandığını vurguladı. Bu noktada padişah II. Mahmut devrinde kurulan "Mızıka-yı Hümayun"da yetişenlerin Atatürk döneminde senfoni orkestrasını oluşturmalarının bir devamlılığa işaret etmesi bakımından dikkate şayan olduğunu ekledi.

Ayas konuşmasına, Osmanlı müziğine karşı gelişen düşmanlığın asıl kaynağının, yeni rejimin kendisini

meşrulaştırma çabalarında olduğunu belirterek devam etti. Bu meşrulaştırmanın, Kurtuluş Savaşı'nda "dış öteki" konumundaki Batı'nın birden model halini aldığı çelişkili ve zor bir dönemde gerçekleştirildiğini belirten Ayas, temelsiz kalan milli kimliğin de Türkçülük'le doldurulmaya çalışıldığını ekledi. Bu dönemde yeniden tarif olunan Türklük, Ayas'ın "Kemalist oryantalizm" olarak kavramlaştırdığı bir bakış açısıyla batılı oryantalizmde eleştirilen Doğu'dan kendini ayırmıştır. "Kemalist oryantalizm"e göre, ötekileştirilen, meşruluk alanının dışına itilen Doğu hakkında Batı'nın ürettiği söylemler doğrudur; bunun yanında Kemalist, batılı oryantalistlerin Türkler'e yönelik saldırılarına karşı da Batı'yı eleştiren bir konum alır.

Ayas, Kemalizm'in, "pozitivist-modernist", "Türkçü-milliyetçi" ve "halkçı" olmak üzere üç tipik meşrulaştırma politikası izlediğini belirtti ve bu başlıklara kısaca değindi. "Pozitivist-modernist" meşrulaştırma politikasının, keyfi tercihlerin doğal gösterilmesi şeklinde açıklanabileceğini ifade eden Ayas, musiki inkılabının, en gelişmiş musiki tekniklerini almak ve evrensel müziği kabul etmek gibi amaçlarla gerçekleştirilmiş olduğu söyleminin bu politika çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtti. "Türkçü-milliyetçi" meşrulaştırma politikasını ise, yeni bir milli kimlik yaratma ve Türklük tanımı ortaya koyma üzerinden açıkladı. Ardından da, bunun musiki alanına yansımalarına örnek olması açısından Türk müziğine yöneltilen etnik suçlamalara değindi. Bunların üçüncüsü olan "halkçı" meşrulaştırma politikası çerçevesindeyse, yeni rejimin ulusal egemenlik teorisi bağlamında saray-halk ayrımı yaparak, saraydan gelen her şeyin (buna Osmanlı müziği de dâhildir) halk düşmanı olduğu kabulüne dayandığını bildirdi. Ayas, Gökalp'in meşhur musiki formülünün aslında bu temel tezlerin müziğe uyarlanmış hali olduğunu ekledi. Gökalp, Türklerin tarihin çeşitli dönemlerinde karşılaştıkları medeniyetlerden devrin en ileri tekniğini aldığını, bir ara Şark'ın temsil ettiği ileri medeniyeti artık Garb'ın temsil ettiğini ve bunun benimsenmesi gerektiğini söylerken, "hars" denilen bozulmadan kalmış bir özden de bahseder ve bu özün Osmanlı medeniyetinin temas etmediği yerlerde aranması gerektiğini belirtir. Ayas, malum özün bulunabilmesi için bir dönem derleme gezilerine çıkıldığını, sonuç olarak kaynağın saf Anadolu türküleri, modelin ise Batı müziği olduğu bir milli musikinin oluşturulduğunu ifade etti.

Konuşmasının devamında, bahsi geçen politikaların uygulamada neye tekabül ettiğine değinen Ayas, ilk olarak 1926'da Darülelhan'ın klasik Türk müziği bölümünün kapatılmasını ele aldı. Bunun 1934 yasağından (radyolarda Türk müziği icrasının yasaklanması) çok daha etkili olduğunu, çünkü neredeyse bundan sonraki elli yıl boyunca Türk müziği eğitimi veren bir kurumun bulunmadığını vurgulayan Ayas, o dönemde yerleşen yaklaşımın uzun süre kırılamadığını, örneğin 1980'lerden sonra dahi Türk müziğinin müfredata alınmasının ciddi tepkilere yol açtığını belirtti. Yasaklara beklenen tepkinin gelmediğini, Türk müziği camiasının ne muhalefet ettiğini ne de kabul ettiğini belirten Ayas, 1934 yasağının iki sene içinde kaldırılışının ardından radyo programlarının tekrar başladığını, bir nevi iade-i itibarla bunların tekrar en sevilen programlar hâlini aldığını bildirdi.

Ayas konuşmasına, tezinin ikinci odak noktası olarak belirlediği klasik Türk müziği camiasının yasaklar karşısında geliştirdikleri cevapları inceleyerek devam etti. Bu aşamada Bourdieu'nun kavramsallaştırmalarından ve düşünce biçiminden faydalandığını belirten Ayas, onun "oyun analojisi"ne değindi. Bourdieu'nun kavramsal çerçevesine göre, oyunun oynandığı yere "alan", oyunun kurallarına (yani alanda hakim söylem tarafından koyulmuş kurallara) ise "doxa" adı verilir ve alanda söz söylemek istendiğinde bu kuralların benimsenmesi gerekir. Ortodoks söylemle heterodoks söylem arasındaki mücadeleye değinen Ayas, alanda bir kültürel meşruluk sınırı bulunduğunu ve hakim söylem bu sınırı korumaya çalışırken, heterodoks söylemin onu genişletme çabasında olduğunu ifade etti. Ayas, Türk müziği camiasının da yeni kültürel havzaya girebilmek için alanın temel kabullerini benimsediği-

ni, tüm cevaplarını bu kabuller üzerine inşa ettiğini ve bir yandan da sınırları genişletmeye çalıştığını belirtti. Temel kabullerin benimsenmesine örnek olarak klasik Türk müziğinin bir nazariyat oluşturmasını, notayı kabul etmesini veya koro usulüne geçiş yapmasını gösteren Ayas, bu sürecin, estetik hiyerarşinin kabul ettirilmesi gibi olumsuz sonuçlarının yanında, Türk müziğinin ayakta kalabilmesi gibi olumlu sonuçlarının da bulunduğuna dikkat çekti.

Ortodoks söylemin, benimsediği siyasi görüş doğrultusunda çizdiği yeni meşruluk alanından klasik Türk müziğini nasıl dışladığı konusuna değinen Ayas, bu alanda etki göstermiş stratejileri maddeler halinde sıraladı. İlk olarak, klasik Türk müziğinin bilimsel olmayışı söylemi temeline dayanan pozitivist-modernist ötekileştirme stratejisinden söz etti ve bu stratejiyi benimseyenlerinalaturka müziğin savunucularını gerici şeklinde nitelendirdiklerini ifade etti. İkinci olarak, batıcı-oryantalist ötekileştirmeden bahsetti ve bu stratejinin doğrudan medeniyet temelli, belirgin bir Doğu-Batı ayrıştırmasına dayandığını belirtti. Üçüncü olarak, Türkçü-milliyetçi ötekileştirme yi ele alan Ayas, bu stratejiyi benimseyenlerin Osmanlı müziğinin Türk olmayışı söyleminde bulunduklarını bildirdi. Ardından, halkçı ötekileştirmenin saray-halk ayrımına dayandığını ifade etti. Beşinci olarak, müzeye kaldırma stratejisinden bahseden Ayas, Osmanlı müziğinin devlet tarafından eski, tarihi veya ölü şeklinde nitelendirildiğini belirtti ve bu stratejinin bir ürünü olan tespit ve tasnif heyeti gibi kurumların yalnızca müzecilik faaliyeti göstermesine müsaade edildiğinin, eğitim yapmasına kesinlikle izin verilmediğinin altını çizdi. Osmanlı müziğinin eğitim alanındaki yasakla beraber bir seviye düşmesi yaşadığını ifade eden Ayas, son saldırı stratejisinin meyhane müziği suçlamaları olduğunu söyledi.

Konuşmasının son kısmını, hakim söylemin bahsi geçen saldırı stratejilerine karşı geliştirilebilecek alternatif cevaplara ayıran Ayas, bunlardan birinin tümden taraf değiştirmek olduğunu, nitekim kimi müzisyenlerin bu yolu benimsediğini bildirdi. Yine taraf değiştirirken bir kısmının Batı müziği eğitimi almış olmasıyla yeni alanda iyi bir mevki elde edebildiğini, bazılarının ise iki tarafa da kendini kabul ettirememesiyle başarısız olduğunu söyledi. Diğer bir olası tavrın, klasik müzik geleneğini olduğu gibi muhafaza etmek suretiyle, kültürel alana ve alandaki tartışmalara hiç katılmamak olduğunu ifade eden Ayas, bu üç tavrın herhangi birinin benimsenmesi halinde klasik Türk müziğinin varlığını devam ettiremeyeceğinin altını çizdi. Ayas, "Türk müziğinin yaşamasını, devamlılığını sağlayanlar, her şeye rağmen bu kültürel alana girmeyi tercih eden, bunu yaparken hem söylemle mücadele edip hem de kendilerini dönüştürenlerdir. Bugüne devreden müzik geleneğimiz işte o dönüşen gelenektir" diyerek konuşmasını nihayete erdirdi.

Panel: ŞİA ve HADİS

18 Nisan 2015
Değerlendirme: **Merve Aktan**

Oturum Başkanı:

Mehmet Ali Büyükkara

Konuşmacılar:

Mehmet Ümit:
Şiî Fırkalar: Ortak Kabuller ve Farklılıklar
Bekir Kuzudişli:
Şîa'da Hadis Rivayeti: Temel Yaklaşımlar
M. Enes Topgül:
İlmin "Özel" Taşıyıcıları: Şîa'da Rical ve Literatürü

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, çok fazla akademik çalışma yapılmayan Şia mezhebi ve hadis konusunu ele alan bir panel düzenledi. Mehmet Ali Büyükkara başkanlığındaki oturumda Mehmet Ümit, Bekir Kuzudişli ve Enes Topgül; Şii fırkalar, Şia'nın hadis rivayetine yaklaşım tarzı ve rivayet literatürü gibi konuları kapsayan tebliğler sundular. Panelin açılışını gerçekleştiren Mehmet Ali Büyükkara, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki en büyük ihtilafın hadis usulü ve sünnet anlayışı noktasında olduğunu; bu sebeple

Şia'nın hadise bakışını siyasetten görece uzak, bilimsel ve akademik yönü ağır basan bir panelde tartışmanın önemine vurgu yaptıktan sonra sözü Mehmet Ümit'e bıraktı.

Tebliğini Şii fırkalar, bu fırkaların ortak kabulleri ve farklılıkları üzerine kuran Ümit, konuşmasına Şia'yı,

"Hz. Peygamberden sonra hilafetin ya da imametin Hz. Ali ve evlatlarının hakkı olduğunu düşünen gruplar" şeklinde tanımlayarak başladı ve bu temel düşüncenin kabulünden sonra doğan farklı anlayış ve inançların mezhebi nasıl şekillendirdiğini, gruplaşmaların nasıl oluştuğunu değerlendirdi. Konuşmasında, Şia içerisindeki ilk siyasi farklılaşma olan Zeydiyye ile ana bünye olan İmâmiyye fırkaları üzerinde yoğunlaşan, bunların ortaya çıkış şartlarını ve anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alan Ümit, bu iki fırkanın öncesinde yahut içerisinde oluşmuş, kimisi oldukça uç fikirlere sahip ("Gulât" başlığı altında değerlendirilenler gibi) birçok farklı grubun varlığından bahsetti. Bunlara örnek olarak da Hz. Hüseyin'in vefatından sonra imametin Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed Bin El-Hanifîyye ile devam etmesi gerektiğini düşünen Keysaniyye fırkasını verdi.

Ümit öncelikle, muhalif kaynaklarda olumsuz nitelik atfetmek amacıyla Râfızîlik olarak nitelendirilen ve süreç içerisinde bugün Şia'nın ana bünyesi kabul edilen îsnâ-aşeriyye'ye ("on ikiciler" olarak da adlandırılan, nebevi otoritenin on iki imam vasıtasıyla aktarıldığını düşünenler) dönüşen İmâmiyye Şiası'ndan bahsetti. Bu fırkanın imamette nass ve tayin anlayışı ile vasilik gibi fikirlerinin özellikle 6 ve 7. imamlar olan Ca'fer es-Sadık ve Mûsa el-Kâzım döneminde netleşmeye başladığını ifade etti. Ümit'e göre, fırkalar bağlamında ciddi bir kırılma noktası, 11. imamın vefatıyla 12. imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybete girmesi sonrasında ortaya çıkan on dört farklı gruptan birinin dördüncüasrın ikinci çeyreğinden itibaren Îsnâaşeriyye olarak devam edişi idi. Ümit, bir diğer önemli husus olarak, imam silsilesi devam ederken 9 ve 10. imamların bu liderlik makamına çocuk yaşta erişmelerinin, imamların bilgiye sahip olma yollarını tartışmaya açtığını belirtti ve o dönemde imamların bilgisinin kesbî değil vehbî olarak elde edilmiş olduğu, bu yüzden de otoritelerinin sorgulanamayacağı sonucuna varıldığını bildirdi. Şia'da gruplaşmaların yaygınlığına dikkat çekmek için Nevbahtî'den yaptığı alıntıyla, her imamın vefatından sonra bir önceki imamın taraftarlarının farklı sayılarda fırkalara ayrıldığını belirten Ümit, bu durumu 6. imam Ca'fer es-Sadık'tan sonra imamlığın oğlu İsmail'e ait olduğunu savunan ve bugün en önemli Şii fırkalarından biri olan İsmailiyye ile örneklendirdi.

İkinci olarak, Zeydiyye fırkasıyla ilgili açıklamalarda bulunan Ümit, bu fırkanın hicri 122 yılında Hz. Hüseyin'in torunu Ali Zeynelâbidin'in başlattığı ayaklanmaya destek verenler ile oğlu Zeyd bin Ali'nin yanında yer alanlar tarafından ortaya çıkarıldığını belirtti. Dolayısıyla Zeydiyye fırkası itikadi olmaktan ziyade siyasi bir farklılaşma sonucu doğmuştur. Ümit'in aktardığı bilgilere göre, itikadi bünyeyi Kasım el-Resi döneminde kazanan Zeydîlik, kendisinin yetiştirdiği talebelerin İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine gidişiyle İran'a ve Yemen'e kadar uzanmış, aynı zamanda olgunlaşmıştır.

Ümit, konuşmasının son kısmında İmâmiyye ve Zeydiyye arasındaki farklıkları ele aldı. Zeydilere göre, ilk

üç imam olan Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin meşrudur ve nass ile tayin edilmişlerdir. İmamet de, gerekli nitelikleri taşıyan Hasan yahut Hüseyin'in evlatlarındanbiriyle devam etmelidir. Buna karşın, İmâmiyye'de Hz. Hüseyin soyundan devam etmesi gereken bir imamet anlayışı mevcuttur. Zeydilikte, İmâmiyye'den farklı olarak, ilk üç imam dışındaki imamlar "ismet" sıfatı taşımazlar ve yapıp ettiklerinin hesabını vermek durumundadırlar. Zeydiler, Gâib İmam Mehdi anlayışını da kabul etmezler. İmamın aralarında olması ve yaşamıyla örnek olması gerektiğini düşünürler. Ayrıca, hem imamların masum olduklarına inanıp onları ismet ve takiyye anlayışlarıyla peygamberler seviyesine, hatta peygamberlerden üst seviyeye çıkardıkları hem de gaybet anlayışını benimsedikleri için İmâmiyye'yi sert bir biçimde eleştirirler. İki fırkanın ayrıldığı bir diğer husus olarak Ümit, 12. imamın kıyametten önce geri gelirken ibret olarak yanında bir grup çok iyi ve çok kötü insanıbulunduracağına ilişkin "ricad" fikrini öne sürdü. Ancak, mehdinin gayb imam değil Hz. Hasan veya Hüseyin'in oğullarından biri olduğuna inanan Zeydiler, bu fikre şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Ümit, özellikle "tevhit" ve"adalet" gibi konularda iki fırkanın arasında ciddi bir ayrılığın bulunmadığını, temel farklılıkların imamet meselesi etrafında şekillendiğini belirterek konuşmasını noktaladı.

İkinci konuşmacı olarak sözü Bekir Kuzudişli aldı ve Şia hadis rivayeti hakkında temel yaklaşımları özellikle îsnâ-aşeriyye üzerinden açıkladı ve Ehl-i Sünnet ile kıyasladı. Kuzudişli, Hz. Peygamberin ağzından çıkan bir hadisin Küleynî'nin *el Kafi*'sine, temel *Kütüb-i Erbaa*'ya (Şia'nın dört temel hadis kitaplarından birisidir) nasıl geçtiği ve Ehli Sünnet'in üzerinde önemle durduğu "isnâd" hususunun Şia'da nasıl değerlendirildiği sorularıyla tebliğine giriş yaptı. Ardından, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki üç temel probleme dikkat çekti. Bunlar; Şiilerin, Kuran-ı Kerim'in yapılan çeşitli çıkarmalarla tahrif edildiğini düşünmeleri, sahabeleri gasıp ve zalim olarak nitelendirmeleri ile en temelde "hilafet" meselesindeki görüşleridir. Şia'ya göre, Hz. Peygamber kendisinden sonra halife olacağını Hz. Ali'ye söylemesine (Gadir-i Hum olayı) ve o dönemde bu durum kabul edilmesine rağmen, Hz. Peygamber ölünce sahabeler bu buyruktan yüz çevirerek zalim; Hz. Ali'nin halifelik hakkını elinden alarak gasıp olmuşlardır. Hz. Ali de kendisiyle kıyam edecek kırk kişi bulamadığı için takiyyede bulunmak zorunda kalmıştır. Kuzudişli, Kuran-ı Kerim'in tahrifi inanışını bu bağlamda değerlendirerek hilafet gibi önemli bir mevzuun hiçbir ayetle bildirilmemiş olmasının Şiileri Kuran-ı Kerim'de çıkarmalar yapıldığını düşünmeye sevk ettiğini vurguladı.

Kuzudişli'ye göre, Şia'nın hadis anlayışının en temel meselelerinden biri, Peygamber sözü ile imam sözü

arasında hiçbir fark olmaması ve bir hadisin güvenilir sayılması için imama ulaşmasının yeterli görülerek hadisi Hz. Peygamber'e nispet etmeye gerek duyulmamasıdır. Temel kitaplardan olan Men lâ yahduruhul fakîh'deki rivayetler incelendiğinde; yüzde atmışının 6. imam Ca'fer es-Sadık, yüzde on beşinin 5. imam Muhammed el-Bâkır, yüzde yedisinin Hz. Peygamber ve yüzde beşinin de Hz. Ali'ye dayandığının tespiti, bir taraftan Şia'da imamların koşulsuz masumiyetine ve Peygamber'in rivayetlerini en güzel taşıyan grup olduklarına olan inançlarını gösterirken, diğer taraftan

imamların bilgi kaynaklarını sorgulamaya açmaktadır. Bu bağlamda Kuzudişli'nin saydığı ve varlıkları iddia düzeyinde kalan üç-dört çeşit kaynak; imamların babaları kanalıyla öğrendikleri şifahi rivayetler, Peygamberin bizzat kendisinin Hz. Ali'ye yazdırdığına inanılanve fıkhi konuları kapsayan Camia adındaki büyük kitaptan alınan yazılı rivayetler, Peygamber'in vefatından sonra Hz. Cebrail'in Hz. Fatıma'yayazdırdığına inanılan Mushaf-ı Fatıma ve hilafetin Hasanilerde değil Hz. Hüseyin ve onun soyunda olduğunu gösteren belgeleri içeren *Cefr* idi. Bu kaynakların zenginliğine ve imamların masumiyetine inanan Şiiler, gasıp ve zalim olarak niteledikleri sahabelerden rivayet almayı kabul etmemiş ve yanıldıkları belli olup olmayan şahıslar vasıtasıyla hadislere ulaştıkları için Ehl-i Sünnet'i eleştirmişlerdir. Burada, imamlar bütün bu bilgi kaynaklarından beslenmesine rağmen, neden Ca'fer es-Sadık'tan sonra bilgilerin Ehl-i Sünnet'e benzer şekilde râviler yoluyla aktarıldığı sorusunu gündeme getiren Kuzudişli; cevabın, "çocuk imam" meselesinde saklı olduğunu, imamların Allah tarafından kalplerine yeni bilgiler ilka edildiği için muhaddes ve müfehhem kimseler olduğuna inanılsa da küçük yaşın hadis aktarımını engellediğini ve hicri ikinci asrın ortalarından itibaren imamlara verilen rolün hadis rivayetinden hadis kitabı tashihine kaydını belirtti. Buradan hareketle Kuzudişli, dört yüz asılın imamlar huzurunda yazıldığını, bu asıllardan ara kitapların oluşturulduğunu ve ara kitaplardan da Kütüb-i Erbaa'nın kaleme alındığını ifade ederek konuşmasını sonlandırdı.

Son bildiri, kitaplara aktarım sürecinde hadisleri bir sonraki nesle ulaştıran râvilere ve bunları tanıtan rical eserlerine odaklanan Enes Topgül'e aitti. Topgül, Şii ricalliteratürü hakkında bilgi verdiği, literatürün kırılma noktalarını ele aldığı, Şii ve Sünni rical literatürünü karşılaştırdığı bir tebliğ sundu. Şii râvi etütlerinin, Ca'fer es-Sadık sonrası normal rivayet anlayışıyla başlatıldığını ifade eden Topgül; Sünni dünyada râvilerde "sika" (güvenilir), "zapt sahibi" (aldığı şeyi iyi nakleden) ve "itikadı sağlam olmak" gibi şartların aranmasına benzer şekilde Şia'da da kimi râvilerden gelen rivayetlere karşı konulan sınırlar "ilecerh vetad'il" (rivayetlerin ret ve kabulü) şartlarından bahsetti. Şia dünyası dışındakilerin "âmmî", yani "mezhebi bozuk" olarak nitelendirildiğini ve Şii rical kaynaklarında âmmîliğin cerh sebebi olarak görüldüğünü; bunun yanı sıra Fatahi, Navusi, Zeydi gibi erken dönem Şii fraksiyonlara sahip olanların da rivayetlerinin kabul edilmediğini vurguladı.

İmamet teorisinin gündemde olduğu ama tam olarak şekillenmediği üçüncü asrın başlarında kaleme alınan rical metinlerinde bir imamet sırasını veya tabakatını takip etmenin mümkün olmadığından, buna istisna teşkil eden Berkî'nin *Kitâbü'l Rical*'inde ise Hz. Peygamber ashabından başlanarak imam silsilesinin sırayla bildirildiğinden ve "imam" başlıkları altında bir takım râvi isimlerinin zikredildiğinden bahseden Topgül, bu tip en erken rical metinlerinde dahi cerh ve tad'il'e yer verildiğine dikkat çekti. Üçüncü asrın sonuna kadar benzer şekilde kaleme alındığı görülen rical metinleri dördüncü asırda farklılaşma göstermekte, bir kısmında râviler rivayetleri üzerinden cerh ve tad'il'e tabi tutulurken -ki tek örneği Keşşî'ye aittir-, bir kısmında ise sadece imamların altına isimler dizilmektedir.

Keşşî ve eserinin diğer rical literatüründen farklılığını da irdeleyen Topgül, Keşşî'nin yaşadığı Semerkant-Keş bölgesinin Şii merkezlerden uzaklığına dikkat çekti. Ardından, Keşşî'nin kendisiyle aynı bölgede yaşamış hocalarından yaptığı alıntılardan hareketle, "râvi ile rivayetini eşleştirerek verme" düşüncesinin bu bölgeye mahsus olabileceğini vebu türde kaleme alınan eserlerediğer coğrafyalarda rastlanmadığını belirtti. Topgül, Şii rical literatüründe bir yığın meçhul râvi ve rivayet bulunmasının, bir râvi hakkında sıkça çelişkili hükümlerle karşılaşılmasının ve aynı bilginin farklı imamlara nispet edilmesinin yarattığı karmaşaya karşın, Keşşî'nin bu bilgileri isnadlı vermesinin önemini vurguladı. Bu bağlamda önemli bir kırılma noktasının da, Hillî ekolü tarafından rical literatürüne armağan

edilen, râvileri "güvenilir" ve "zayıf" şeklinde ikili bir tasnife tutma düşüncesi olduğunun altını çizen Topgül, zayıf râvileri derleyen eserlerin ilk kez beşinci asırda görüldüğünü belirtti.

Konuşmasının son kısmında, Sünni-Şii literatürünü karşılaştırmalı olarak ele alan Topgül, Sünni eserlerde görülen râvinin adı, künyesi, râvi hakkında ulemanın

kanaatleri, râvinin rivayetlerinden örnekler, muhellifin râvi hakkındaki kanaati ile râvinin vefatı şeklindeki düzenli ilerleyişe Şii rical literatüründe rastlanılmadığını, dolayısıyla bu eserlere bir bakıma kaosun hakim olduğunu ifade etti. Sünni literatürde "cerh şartı" olarak önem verilen ve râvinin sika olması, kitabının muteber olması, meşru bir yolla rivayeti hocasından alması gibi hususlar Şii dünyada genellikle göz ardı edilmiş; râvinin itikadının sağlamlığı ise öne çıkan tek kriter olmuştur. Son olarak Topgül, rical kaynaklarına demografik yapıyı analiz etme gözüyle de bakılabileceğini ve bu yolla hocaların rihle yönleriyle ilim alma şekilleri hakkında fikir elde edilebileceğini vurgulayarak sözlerini tamamladı.

Eski Ramazanlar

Ramazan günlerinde birbirlerine rastlayanların, birbirlerine sordukları soru aynıydı.

- Ramazan'la nasılsın?

Bu soruya çeşit çeşit cevap verilirdi. Kimisi günlük olayları anlatırdı. Meselâ fessiz sokağa çıkmış da gülenleri görünce aklı başına gelmiş, gerisin geriye eve dönmüş. Namaza durmuş da bitirdikten sonra aptestsiz olduğunu hatırlamış. Yahut camide mukabele dinlerken uyumuş da lastiklerini çalmışlar. Kimisi mütevekkil bir tavırla "iki gözüm, Rabbim" derdi, "sabrını veriyor, zaten duyulmaz ki; bir gelir bir gider mübarek". Bu cevap, çok defa yaz ramazanlarına, uzun günlere ait bir cevaptı. Fakat fıkra da eksik olmazdı hani.

Bektaşiye sormuşlar:

- Ramazan'la nasılsın?

Cevap vermiş:

- Pek iyiyiz erenler, ne fakir, mübareği incitiyorum, ne de o fakire dokunuyor.

Ramazan'ın on beşinden sonra iftar başlardı. Öyle konaklar vardı ki kapıları, ardına kadar açılırdı. [4] Her giren kendine lâyık gördüğü sofraya otururdu. Yemekten sonra da diş kirası denen, az çok bir para ile çıkılırdı bu konaklardan.

Bektaşi, olacak bu ya, bir hocayla aynı sofrada iftar etmiş. Ev sahibi rint bir adammış. İftardan sonra kahveler içilmiş, sohbet başlamış. Bektaşi'ye sormuşlar, erenler demiş, dem alır mısın?

Bektaşi eyvallah demiş. Afyon? Eyvallah. Kaygusuz? Eyvallah. Kızıldeli? Eyvallah. Bazı bazı gönül eğler misiniz? Eyvallah.

Hocaya da aynı soruları sormuş. Hoca, her soruyu mücevvet bir estağfirullahla karşılamış. Vakit gelmiş, çıkmışlar. Çıkarken de haznedar yamağı, ikisine de atlas kese içinde diş kirası sunmuş. Bektaşi gene bir eyvallah bastırıp keseyi şalvarının cebine yerleştirmiş. Yolda, hoca dayanamamış, keseyi

açmış, bir de ne görsün? İçinde bir metelik, boynunu bükmüş, yatıyor. Hemen koşmuş, Bektaşi'yi yakalamış. Sana ne verdiler, demiş. Bektaşi, vali daha bakmadım demiş. Aman bir bak demiş hoca. Bektaşi keseyi açmış0 içinde bir altın. Hoca, yanlış oldu demiş, dönelim. Dönmüşler. Soru, sual; bilen yok. Sonucu ev sahibine çıkmışlar. Hoca, bir yanlışlık olmuş, demiş; nasıl olur, bu zındık herife bir altın, dailerine bir metelik. Ev sahibi, yanlış değil hocam, demiş onun masrafına bir altın bile yetmez, sense bir metelikle pekâlâ gününü gün edersin.

İftar deyip geçmeyin; o iftar sofrasında hem de iftariye olarak neler yoktu... İnsan onlarla doyardı da, yemekler artında şaşmaz hükmünü verirdi:

- Mübarek, bereket ayı vesselâm.

İftariyeden sonra çorba, et, sebze, börek, sütlaç, [5] yahut muhallebi, iki tatlının arasını ayırmak için araya giren pilav, derken baklava, yahut bir hamur tatlısı, yahut da kaymaklı güllaç. Bu verdiğim liste, her konakta, her konak yavrusu evdeki liste. Öylesine iftarlar olurdu ki yemeklerin ardı arkası bir türlü kesilmezdi. İnsan hocanın dediği gibi,"Yarabbi derdi, ya midemi geniştir, ay Nâil'imi yetiştir." Sanki on bir ayın sultanı, on bir aylık yiyeceği, tatlı-

sıyla, tuzlusuyla, etlisiyle, sütlüsüyle çeşit çeşit bir araya getirir de bir bir; fakat birden sunardı insana.

İftardan sonra sade kahveler, derken teravih. Teravihi hatimle kıldıran imamlar vardı. Cemaat birinci secdeden kalkmadan ikinci rekatı bitiren imamlar vardı. Bahariye Mevlevihanesi'nin imamı Hafız Sıddık (Hafız Zındık da derlerdi) Karagöz'e gideceği geceler otuz üç rekat namazı on beş dakikaya sığdırıverirdi. Büyük konaklara imamlar tutulur, teravih, konağın salonunda kılınırdı. Bu da Ramazanın bir başka şerefiydi.

Teravihten çıktıktan sonra herkese meşrebince bir seyran vardı. Kimisi mahya seyrederdi. Gerçekten de bu, zevkine doyum olmaz bir seyirdi. Usta mahyacılar, Ramazan'ın on beş gecesi, iki minarenin arasını kandillerden yazılarla bezerlerdi. İlk günlerde "Merhaba, Hoş Geldin" derken ayetler, hadisler. on beşinden sonra resim başlardı. Gül, karanfil, lâle… Yirmi yedinci gece ve bazı camilerde bayram gecesi, minareye kaftan giydirilirdi. Yani külâhından şerefesine kadar dizi dizi kandilden duvağa bürünürdü minare.

Mahya seyretmiyenler, yahut seyrine doyanlar, Karagöz'e, orta oyununa, meddaha, o zaman modern sayılan kuklaya giderlerdi. Gönül avcılarıysa [6] Direkler arasında seyrana katılırlar, teravihten çıkan dilberlere, mevsimine göre lâle, gül, mevsimine göre şeker atarlar, lavanta sıkarlar, göz süzerler, iç çekerler, harf atarak gönül eğlerlerdi. Bu arada içlerinde Zenci bacıdan şemsiye yiyenler de olurdu. (…) Ramazan'ın on beşine kadar yokuş, on beşinden sonra iniş denirdi. İftar vermeler, iftara gidişler, bu gece ne yapalım, sahura ne hazırlayalım gibi kaygılar, yirmi, yirmi yedi. Derken hatim. [7] Bu arada Eyüp Sultan'da iftar, herhangi bir dergâha gidiş, yahut Hırka-i saadet ziyareti. Nihayet arife gelir çatardı. Mahyacı, o gece ya "el-firak" yazardı, ya "el-veda" yahut da bir top arabası resmi yapardı, namludan çıkmış mermiyi de kırmızı kandille gösterirdi, ay da biterdi.

Kaynak: Abdülbaki Gölpınarlı, *Ramazan Geldi Hoş Geldi*, İstanbul: Ataç Kitabevi, 1962, ss. 3-7

Hayâl-i Zî-ruhtan Sinemaya -5

Meryem - Kasaba, Umut ve Yalnızlık

Atalay Taşdiken

21 Nisan 2015
Değerlendirme: **Celil Civan**

Bilim ve Sanat Vakfı'nda Sanat Araştırmaları Merkezi ve Türk Sineması Araştırmaları'nın ortaklaşa düzenlediği, "Hayal-i Zî-ruh'tan Sinemaya" başlıklı söyleşi dizisinin beşincisinin konuğu Atalay Taşdiken'di. Etkinlikte önce yönetmenin son filmi *Meryem* gösterildi ve gösterimden sonra Taşdiken ile bir sohbet gerçekleştirildi.

Filmin ortaya çıkış sürecini anlatan yönetmen, *Meryem*'in hikâyesinin gerçek bir olaya dayandığını söyledi. Taşrada geçen gençlik döneminde duyduğu bir hikâyeden etkilenen Taşdiken, söz konusu hikâyeyi filme aktarırken bazı değişiklikler yapar, güncel unsurlar katar. Sinemamızda taşranın son dönemde öne çıktığını söyleyen yönetmen, kendi filmlerinde taşraya içeriden bir gözle bakmaya çalışır. Taşraya dışarıdan bakışın hâkim olduğu, taşranın terk edilmesi gereken bir yer olarak gösterildiği, kahramanların çoğunlukla erkek olduğu filmlerin aksine taşrayı dışarıya referans yapmadan aktarmaya gayret eden Taşdiken'e göre taşra kendi özgün hikâyelerine sahip. Filmlerinde taşrada yaşayan insanların samimiyetini göstermeye çalışan yönetmen, taşrada yaşayanların kaçmak gibi bir dertleri olmadığını vurguladı. Son dönemde erkek kahramanların odağa alındığı filmlere değinen Taşdiken, *Meryem*'i bir "kadın filmi" olarak isimlendirmese de filmdeki Meryem karakterinin, sessiz ve içine kapanık, güçlü karakterine dikkat çekiyor. Filmin sonunu açık uçlu bırakmasına rağmen, Meryem'in herkesi ve her şeyi geride bırakıp gittiği sahneyi; olumlu bir duygu yaratması, Meryem'in karakterini göstermesi için çekmiş. Meryem'in karakterini vurgulayan bir başka özellik de filmdeki erkek kahramanların döngüsel bir hikâyeleri olmasına rağmen Meryem'in içinde bulunduğu döngüyü kırması. Taşraya dışarıdan bakıldığında erkek egemen bir yapının görüldüğünü söyleyen Taşdiken, aslında filmdeki kadın kahramanlarla da göstermek istediği gibi, taşrada kadınların da etkin ve güçlü oldukları görüşünde.

Filminde suiistimale açık, mağduriyeti öne çıkaracak kadın-erkek çatışması, aile baskısı, askerlik sonrası yaşanan travma gibi unsurlar olmasına rağmen bunları hassas bir biçimde kullanan Taşdiken, filmlerinde seyircileri manipüle etmekten kaçındığını belirtti. Her yönetmenin farklı bir yaklaşımı olduğunu, bazılarının seyirciyi yönlendirdiğini, kimi kez bunun gerekli bile olabileceğini ifade eden yönetmen, seyircileri yönlendirmeyi tercih etmiyor, seyircinin de filme dâhil

olması gerektiği görüşünde, bunu mümkün kılmak için filmlerinin kimi noktalarını belirsiz bırakıyor.

Karamsar durumları anlatırken bile canlı renkleri ve geniş planları kullandığına dair bir yoruma cevap veren Atalay Taşdiken, yönetmenin hangi biçimi kullanacağına dair kuralların olmadığını, söz konusu sahnelerin illaki kasvetli bir sinematografiyle çekilmesi gerekmediğini, ancak genel geçer sinema anlayışının, illa ki yönetmenleri buna mecbur bıraktığını belirtti. Kendi filmlerinin biçiminin içeriği pekiştirdiğini ifade eden yönetmen, örnek olarak *Meryem* filminin son sahnesini verdi. Filmin güneşli ve canlı bir sahneyle bitmesinin filme dair duyguyu belirginleştirdiğini, aynı sahneyi karanlık bir atmosferde çekseydi duygunun da değişebileceğini ama bunu özellikle tercih etmediğini sözlerine ekledi.

Söyleşinin sonunda yeni projelerinden söz eden Taşdiken, *Mommo* ve *Meryem* ile akrabalık taşıyan bir üçüncü filmi çekmek için hazırlıklara başlamış. Bu arada "Arama Moturu" isimli bir komedi filminin çekimlerini tamamlamış. Film sonbaharda vizyona girecek. Oyuncu kadrosunun amatör oyunculardan oluştuğu film, insanoğlunun kadim "arama merakını" mizahi bir dille anlatacak.

SAM - FAALİYETLER

HAYÂL-İ ZÎ-RUHTAN SİNEMAYA

Meryem-Kasaba, Umut ve Yalnızlık, **Atalay Taşdiken** 21 Nisan 2015

Uvertür-Şehir, Melankoli ve Karamsarlık, **Alpgiray Uğurlu** 12 Mayıs 2015

SANATKÖTÜLÜK

İyinin ve Kötünün 'Ötesi' Var mı?: Mesnevi ve Tragedya • **Zeynep Gemuhluoğlu** 30 Mayıs 2015

TÜRK MÜZİĞİ KONUŞMALARI

İslam Kültür Tarihinde Mûsıki • **Pehlül Düzenli** 25 Nisan 2015

Mûsıki İnkılâbının Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim • **Onur Güneş Ayas** 30 Mayıs 2015

KIRKAMBAR TEZ

Yeni Türkiye Sinemasında Kürt Meselesinin Temsilleri • **Yasin Aydınlık** 04 Haziran 2015

İslam Hukuku Açısından Sinema ve Problemleri • **İsmail Güllük** 15 Ağustos 2015

KIRKAMBAR KİTAP

Araba Sevdası: Edebiyat Eleştirisi Olarak Eleştirel Basım • **Fatih Altuğ** 06 Haziran 2015

KIRKAMBAR SOHBET

Edebiyat ve Gelenek Bağlamında Kahramanın Yolculuğu • **Gökdemir İhsan** 22 Ağustos 2015

PANEL

2014/15'te Türk Sineması'na Bakış 06 Haziran 2015

Hayâl-i Zî-ruhtan Sinemaya -5

Uvertür - Şehir, Melankoli ve Karamsarlık

Alpgiray Uğurlu

12 Mayıs 2015

Değerlendirme: **Sinan Sertel**

Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi ve Türk Sineması Araştırmaları'nın (TSA) düzenlediği "Hayâl-i zî-ruhtan Sinemaya" başlıklı program dizisinin altıncı konuğu Alpgiray M. Uğurlu oldu. Programdan önce yönetmenin ilk uzun metrajlı filmi *Uvertür* izlendi. Ardından filmin içeriğine ve yapım serüvenine dair bir söyleşi gerçekleştirildi.

İTÜ İnşaat Mühendisliği Bölümü'nden mezun olan Alpgiray Uğurlu, Bilgi Üniversitesi'nde sinema alanında yüksek lisansını tamamladı. İlk uzun metrajlı filmini ise 2013 yılında çekti. *Uvertür*, Türkiye prömiyerini İstanbul Film Festivali'ndeki Yeni Türkiye Sineması bölümünde yaptıktan sonra, Antalya Altın Portakal Film Festivali'nde de Ulusal Yarışma bölümünde gösterildi. *Uvertür* öncesinde çeşitli kısa film çalışmaları bulunan yönetmenin, ikinci filmi "Enkaz"ın post-prodüksiyon süreci hâlâ devam ediyor. Üçüncü filmi "Organik Aşk Hikâyeleri" için Kültür Bakanlığı'ndan yapım desteği alan yönetmen için ilk filmi *Uvertür*'ün özel bir yeri var. Uğurlu, bir üçüncü sayfa haberinden yola çıkarak çektiği filmde, istediği şeyleri hayata geçirebilmenin özgürlüğü sebebiyle *Uvertür*'ün kendisi için özel bir yeri olduğunu söylüyor.

Filmde, kent hayatı içerisine sıkışmış bir karakter olan Atıf'ı izliyoruz. Atıf, hep yapmak zorunda oldukları ile meşgul. Kendi tercihlerini arka plânda bırakmış ve çevresinin ona biçtiği hayatı yaşıyor. Çevresindeki herkesin "iyi" biri olarak tanımladığı Atıf'ın bu hâli, başına gelen bazı olaylar neticesinde, oldukça trajik bir şekilde değişiyor. Böylelikle film, çeşitli yönlendirmelerle yapılan fiillerin sahibini sorguluyor. Aile kavramı, çevre şartları masaya yatırılıyor. İyilik kavramı tartışmaya açılıyor.

Filmin başkarakterinin durumuna benzer bir durum yönetmen için de geçerli. Söyleşide yönetmen bunu şu şekilde ifade etti: "Filmin başkarakteri nasıl bazı yönlendirmeler ile hayatını şekillendirebiliyorsa benim için de aynı durum geçerli. Her zaman yapmak istedikleriniz ile yaptıklarınız örtüşmeyebilir; şartlar gerektirdi mühendislik okudum. Aslında İnşaat mühendisliğinden mezun bir yönetmen olmak da fena bir şey değil. "

Uvertür'ün özgün karakteri gibi yapım aşaması da çağdaşı Türk filmlerinden biraz farklılık gösteriyor. Çok küçük bir bütçeyle; sadece yemek ve yol giderleri ile film kotarılmış. Filmde çok küçük bir ekip çalışmış. Senaryo, eldeki imkânlar dâhilinde tekrar tekrar revize edilmiş. Ticari bir kaygıdan uzak bir tavır ile filme inanmış bu küçük ekip, filmin her aşamasında bir katma değer üreterek filmi tamamlamış oldu.

Söyleşideki ilginç vurgularından biri de Türk sinemasının şu anki işleyişine dair Uğurlu'nun yaptığı eleştirilerdi. Filmini gerçek manada "tam bağımsız" olarak üreten yönetmen, filmin seyircisi ile buluşmasında sıkıntılar yaşamış. Festival yolculuğunu bitiren film, çeşitli gösterim zorlukları ile karşılaşmış: "Yaşadığım gösterimle alakalı teknik zorlukları aşmak yerine, seyirci ile buluşmasını önceledim ve filmi internetten herkese açık bir halde gösterime soktum. Şu an film popüler video sitelerinden izlenebilir durumda, herkese açık. Böylelikle film başından sonuna her adımda tam bağımsız bir yöntem ile seyirciye ulaşmış oldu. "

Uğurlu, ticari kaygılar güderek filmini çekmediği için ticari gösterime de sunmanın ahlâki olmayacağını düşünüyor, bu yüzden bunun yerine internet üzerinden ücretsiz bir şekilde seyircilere sunmayı tercih etmiş. Söyleşide en fazla öne çıkan başlıklardan biri de filmdeki karakterin durumu ve finaldeki eylemiydi. Yönetmen bununla ilgili olarak, karakterini özellikle iyi ya da kötü olarak çizmek istemediğini, iyinin ve kötünün yapılan eylemler üzerinden sorgulanmasına çalıştığını ifade etti.

SanatKötülük -3

İyinin ve Kötünün Ötesi Var mı?: Mesnevi ve Tragedya

Zeynep Gemuhluoğlu

30 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Zeynep Köroğlu**

Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi'nin Mart 2015'te başlattığı SanatKötülük dizisinin Mayıs ayı konuğu Zeynep Gemuhluoğlu idi. Kötülük, sanat ve felsefe ilişkisini konu alan serinin üçüncü oturumunda konuşan Zeynep Gemuhluoğlu, Nihat Hayri Azamat'ın "Dağ Taş" isimli şiirini okuyarak başladığı konuşmasında, şiirin işaret ettiği yolculuk, kahraman, seçim/irade ve fark gibi izleri tragedya, mesnevi ve bu iki tarzı doğuran dünyalar üzerinden takip etti. Mesnevi ve tragedyayı aynı konu içinde ele alırken herhangi bir paralellik ilişkisi kurmayacağını -ki zaten bunun mümkün de olmadığını- belirten Gemuhluoğlu, farkları göstererek/farklar üzerinden bir anlama niyeti olduğunu belirtti.

Gemuhluoğlu, konuşmasının ilk kısmında Batılı felsefe ve sanat tarihi içerisinde tragedya türünün doğup gelişmesini ve bunun politik uzanımlarını ele aldı. Buna göre tragedya şehirde, mitos ve logos arasında doğmuştur. Tragedyanın en önemli vasfı, mitostan sonra oluşu ve sahneyi gerektirmesi nedeniyle gecikmişliktir. Bu gecikmişlik hem form hem de içerik -protagonist denen ana karakterin başına gelenler- bakımından geçerlidir. Mesela Oidipus, yazgısına karşı çıkmak için kararlar aldıkça hep başka bir şeye geciktiğini fark eder. Tragedyanın şehirliliği ise onu, sanat, felsefe, kötülük, ahlak gibi mevzularla birlikte polis/politika merkezinde ele almayı gerektirir. Kelime anlamının "keçi şarkısı" oluşu tam da böyle bir ilgiyi açık eder. Agamben'in yorumunu takip ederek "pharmakos" (günah keçisi) kelimesini "pharmakon" (hem zehir hem şifa. Arapça'daki 'tiryak' kelimesine benzer şekilde) üzerinden anlayabiliriz. Günah keçisi "polis"teki birliğin hastalık, kötülük v. s. gibi nedenlerle bozulması durumunda alt tabakadan seçilen ve üzerine tüm günahlar, olumsuzluklar yüklenerek öldürülen/sürülen kişidir. Bu kurban hem kutsal hem de iğrenç kabul edilir. Tragedyadaki kahraman ise Aristoteles'in belirlediği şekliyle üst tabakadan biridir fakat seçimleri sonucu düşerek/çözülerek bir günah keçisine dönüşür. Uzak Doğu, Hint ve bize ait kahraman tipolojilerinde sefer ortak noktadır. Kahraman yola çıkar, irade eder/seçer/mürîd olur ve sonra da bunun sonuçlarıyla yüzleşir. Tragedya kahramanı yolculuğunun sonunda ulaştığının hiç oluşuyla diğerlerinden ayrılır. Öznede bir yarılmaya/uçuruma sebep olan bu hiçlikle birlikte kötülük problemi konuya dahil olur.

Gemuhluoğlu, Şerif Mardin'in bizde gerçek anlamda sanat yapılamayacağı, şeriat nedeniyle kötülüğün dışa-

rıdan bir şey olarak kabul edilmesinin demonik yaratıcılığı önleyip yalnızca süslemeci bir sanatı mümkün kıldığı iddiasına da değinerek demon-kötülük ilişkisini ele aldı. Buna göre "Eudemonia"nın (mutluluk) "demon'u ile iyi geçinmek" anlamına gelmesinin de gösterdiği üzere demon, aslı itibariyle olumsuz bir çağrışıma sahip değildir. Kelimenin bugün anladığımız şekliyle şeytana dönüşmesi Sümerler ve Hristiyanlık üzerinden -iblis, lucifer, *mephistopheles* değişimi ile- takip edilebilecek bir süreçtir. Gadamer'in yorumladığı haliyle Platon'daki *metheksis* (pay alma) kavramı (tragedya ile ilişkisi Promethe örneği üzerinden kurulabilir) ve buna mukabil olabilecek şekilde bizdeki "Utarit'ten şiir alanların değil, Zühre'den şiir alanların gerçek şair olduğu" kabulü de bu konuyla birlikte düşünülmelidir.

Sanat, kötülük, polis meselelerinin Platon-Benjamin arasındaki tarihsel serüveni ise Gemuhluoğlu'nun konuşmasında şu şekilde yer aldı: Sanat, Platon düşüncesinde imge üzerinden ele alınır ve epistemolojik bir meseledir. Polisten kovulan şairlerin günah keçileri oldukları söylenebilir. Aristoteles'in, tragedyanın şeylerin değil, olayların taklidi olduğunu kabulüyle hem imge zamansallık kazanmış hem de şiir ve sanat tragedya üzerinden temize çıkmıştır. Burada, Kant'a kadar olan klasik dönemde kötülüğün kemâlin yoksunluğu kabul edildiğini, radikal kötülükten bahsetmenin imkânsız olduğunu ve yine sanatçının eşyayı kuran değil takip eden/eşyanın hakikatinin peşinde olan" kişi olması bakımından henüz özneye dönüşmediğini hatırlamakta fayda var. Bir yandan kötülüğün ve sanatın bugün anlaşılan şekliyle belirginleşmesine sebep olan Kant, imgelemin kökenine dair yaptığı ikircikli açıklama ile de "Romantizm"in yolunu açmıştır. Hölderlin ve ilk dönem romantikleri bu açıklığı takip ederek imgeleme hem aklın, hem de duyuların kaynağı olacak şekilde merkezi bir konum vermişler, böylece dini, sanatı ve yaşamsal olanı birleştirme imkânını yakalamışlardır. Hölderlin'in, tanrılar, insanlar ve physis'in (doğa) aynı anda-yerde var olabilmesini önererek "uçurumla yüzleştiğini" söylemek mümkün. Böyle bir birlik halinde iyilik, kötülük (burada kemâlin eksikliği değil artık) ve çelişkiler, "iyinin ve kötünün ötesinde" olacak şekilde bir araya gelmiştir. Heidegger de polis yorumunu bu noktada Hölderlin'i takip ederek şekillendirmiştir. Bu, çoklukların kıyas yoluyla bire indirilmesi (klasik metafizik için hakikat denen şey budur) değil, çokluk olarak kalacak şekilde bir arada kalması anlamına gelir. Son olarak bir şeyin ancak harabede deneyimlenebileceğine işaret etmesi bakımından Benjamin'in "diyalektik imge"sini tragedya meselesine bağlamak mümkün görünmektedir.

Gemuhluoğlu, konuşmasının ikinci kısmında ise mesnevinin içinden çıktığı dünyanın birlik hâlini "şerh", "şehir" ve "kalp" kelimeleri üzerinden takip etti. Buna göre ilk olarak mesnevi de dahil klasik sanatlarımıza dair teorilerin olmayışı bu dünyaya dair önemli ipuçları içerir. Teori, tragedya meselesinde de işaret edildiği üzere bir gecikmişlikle malûldür. Tragedyalar, olay yaşandıktan sonra kurulan bir sahneyi gerektirirler. Şerhler üzerinden devam eden mesnevi geleneği ise sürekli aynı şeyi açarak yaşar. Mesnevi türünün kökenleri miraçnâmeler ve miraç hadisesidir. Şerhler ve sohbetler vasıtasıyla devam eden okuma eylemi her seferinde kişinin bu yolculuğa katılımını sağlar ve deneyimi mümkün kılar. Mevzu bahis geleneğin anlaşılması, birisi fütüvvet diğeri şehir olmak üzere iki konunun incelenmesiyle mümkündür. Kelime anlamı genç olan fetâ kökünden türemiş fütüvvet, İbn Arabi ekolünün ve Anadolu'da gelişen tasavvufun önemli kelimelerinden biridir ve melâmetle ortak anlamda kullanılır. Fetâ, "kimseye borcu olmayan, kimseden de alacağı olmayan kimse" şeklinde tanımlanır. İnsanların içinde, onlardan farksız bir şekilde gizlenmiş olarak yaşar, diğergâmdır. Bu çizgiyi takip eden fütüvvet teşkilatı Anadolu'da bir çeşit zanaatkarlar birliği olacak şekilde kurulup gelişmiştir. Birliğin kuruluşu konuyu şehire ve böylece İbn Arabi, Mevlâna, Hacı Bayram Veli hazretlerine getirir. Hacı Bayram Veli hazretlerinin "Çalabım bir şar yaratmış" diye başlayan şiirinde dile getirilen bu şehri/kalbi anlamak ise ancak İbn Arabi hazretlerinin bahsettiği manada hayâl, mutlak hayâl, miraç, kalp, insan-ı kâmil, âlem ve Kur'an'ı anlamakla mümkündür. Burada miracın, kişinin zahirinden yola çıkması bakımından *metheksis*, sudur ve mimesisten çok farklı bir yerde

durduğunu hatırlamak gerekir. Şehir ile birlikte anılan "kalp" kelimesinin "değişmek, dönüşmek" anlamı dikkate alındığında ise söz konusu birliğin farklılıkların bir arada durduğu, süregiden değişikliklerin mekânı olacak şekilde kurulduğu anlaşılır. Dil ise burada ancak kuşdili denebilecek bir tarzda var olur. Mesela "Vücûd ikliminin sultanı sensin" gibi sevgiliye seslenen herhangi bir şiirde "sultan" ile aynı anda sevgili, padişah, şeyh, pir, Hz. Peygamber ve Hakk'ın kastedilmesi hem dili hem de bu dille birlikte var olan dünyayı her türlü karşılaştırmanın imkânsız olduğu bir yere koyar.

Kırkambar Tez-Makale Sunumlar

Yeni Türkiye Sinemasında Kürt Meselesinin Temsilleri

Yasin Aydınlık

04 Haziran 2015
Değerlendirme: **Zehra Şamlıoğlu**

Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi Kırkambar Tez-Makale Sunumu etkinliği kapsamında Yasin Aydınlık'ı misafir etti. 4 Haziran 2015 tarihinde gerçekleştirilen programda Aydınlık, yüksek lisans tezi "Yeni Türkiye Sinemasında Kürt Meselesinin Temsilleri" üzerine bir sunum gerçekleştirdi.

Yasin Aydınlık sunumuna "Yeni Türkiye Sineması'nda Kürt meselesi nasıl temsil edildi?" sorusuyla başladı ve öncelikle başlıktaki üç kavrama (Yeni Türkiye Sineması, Kürt meselesi ve temsil) dair açıklamalarda bulundu. Yeni Türkiye Sineması kavramını Yeni Türk Sineması tabiri yerine kullanmayan Aydınlık, Yeni Türkiye Sineması'nın adına Yeni Türkiye denen bir oluşumun sineması olmadığının da altını çizdi. Buna göre Yeni Türkiye Sineması artık tamamı Kürtçe filmlerden de oluşabilen ama büyük çoğunluğunu Türkçe filmlerin oluşturduğu Türkiye sınırları içerisinde çekilmiş filmleri kapsayan bölgesel bir ifade. Bu bölgesel ifade aynı zamanda 90'ların ikinci yarısını kapsayan bir dönemi ifade ediyor. 90'ların Türk sineması için olduğu kadar Kürt meselesi için de önemli bir dönem olduğunu vurgulayan Aydınlık, bu dönemde devletin Kürt realitesini inkârdan vazgeçtiğini ve Kürt hareketinin daha görünür olmaya başladığını ifade etti. Bir filmi neyin Kürt ya da Türk yaptığı sorusunu ise, konuğumuz çalışmasının dışında tuttuğunu ifade etti.

Yönetmen, Yeni Türkiye sinemasının ilk örneklerinin bir şekilde Kürt meselesi ile alâkalı filmler olduğuna değindi. Aydınlık'ın yapmış olduğu araştırma kapsamında incelediği Kürt meselesiyle doğrudan alâkalı 19 film bulunmakta. Fakat bu sayı doğrudan alâkalı olmayan filmlerle birlikte 30'a ulaşmaktadır. Bu bağlamda Aydınlık, yayınlandıkları dönemin önemli filmlerinden olan *Eşkıya*, *Vizontele* ve *Gönül Yarası* gibi aslında Kürt meselesi hakkında bir şey söylemeyen fakat gerek çekildikleri yer, gerekse de ana karakterlerinin Kürt kimlikleri dolayısıyla Kürt meselesiyle ilişkilendirilebilecek bazı filmleri de çalışmasına dâhil etmiş.

Araştırmasında metinlerarasılık, psikanalitik film teorisi ve ideoloji tartışmaları gibi kavramsal araçlara da yer veren Aydınlık, filmlerin ideolojik fantezileri üreten mekanizmalar olduğuna dikkat çekti. Bu bağlamda filmleri incelemenin toplumsal bilinçaltını incelemekle eş değer olduğunu vurgulayan Aydınlık, bir döneme ait yapımları, bilhassa popüler filmleri,

toplumsal koşullarıyla birlikte incelediğimizde o dönemin toplumsal endişelerini, ümitlerini ve fantezilerini görme imkânımız olduğunun altını çizdi.

Aydınlık, Yeni Türkiye Sineması'nı üç başlık etrafında değerlendirdi. "Ulusal Fanteziler, Kürt Ötekinin Çoğul Yüzleri" başlıklı ilk bölümde *Eşkıya*, *Vizontele*, *Gönül Yarası*, *Vizontele Tuuba*, *Kurtlar Vadisi: Irak*, *Deli Yürek: Bumerang Cehennemi*, *Nefes: Vatan Sağolsun* ve *Güneşi Gördüm* gibi popüler filmler üzerinden değişen devlet söylemine göre üretilen ulusal fantezileri ve birbirinden farklı Kürt olma hâllerini ele aldı. Aydınlık'a göre bu filmler benzer temsil stratejileriyle egemen ideolojinin Kürt meselesine dair kurguladığı gerçekliğe dayanaklar oluşturuyor ve bu gerçekliği yeniden üretiyorlar. Bu temsil stratejilerinden ilkinin "çocuksulaştırma" olduğunu dile getiren Aydınlık, bilhassa *Eşkıya* ve *Vizontele* filmlerinde bu stratejinin karşımıza çıktığını belirtti. Öteki olanı ya da farklı olanı çocuksulaştırarak ehlileştirme stratejisinin popüler Amerikan sinemasından etkilenerek Türk Sineması'nda kullanılmaya başlandığını vurgulayan Aydınlık, bu temsil stratejisine aynı zamanda seyircinin ana karakterle özdeşleşmesini sağlamak için de başvurulduğuna değindi.

Aydınlık'ın dikkat çektiği bir diğer temsil stratejisi ise geçmişe sığınma. Nostalji sineması olarak da adlandırılabilecek bu filmler, geçmişe sığınıp geçmişi temize çekmeye yönelik filmler. Aydınlık 1970'lerde geçen *Vizontele* ve 1996'da çekilmesine rağmen ana karakteri Baran'ın 35 yıl önceden gelmiş tavırlarıyla *Eşkıya* filmini bu temsil stratejisine örnek olarak gösterdi.

Aydınlık "İmkânsız Arzular: Kürt Ötekinin Bilinmeyen Yüzleri" başlıklı ikinci bölümde *Işıklar Sönmesin*, *Fotoğraf*, *Yazı Tura*, Büyük Adam Küçük Aşk, *İki Dil Bir Bavul*, *Gitmek: Benim Marlon ve Brandom*, *Gelecek Uzun Sürer*, *Güneşe Yolculuk*'u ele aldı. Bu filmler, ideolojik söylemin seyirciye popüler filmler üzerinden sunduğu arzu nesnesini yani beyaz Türkler karşısında makbul vatandaş olarak Kürtler'in algılanmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Bu filmlerin aynı zamanda ulusal aidiyet meselesini de tartışmaya açtığının altını çizen Aydınlık'ın bu başlıkta kullandığı "bilinmeyen yüzler" tabiri o ana kadar filmlerde kullanılmayan Kürt karakterlere işaret ediyor.

Aydınlık'ın yukarıda değinilen birinci grupta incelediği filmler Çoğunlukla Türk seyirciyi muhatap almaktadır.Ana karakterler çoğunlukla Türk seyircinin özdeşleşebileceği karakterlerdir. Bu ikinci grupta ise farklı bir strateji karşımıza çıktığını dile getiren Aydınlık, bu bölümde içerisinde biri Türk, biri Kürt iki ana karakterin birbirini tanımaya zorlandığını örneklerle açıkladı. Böylece hem Türk hem de Kürt seyirciye özdeşleşme alanı açılmış olduğunu ve seyircinin görmezden geldiği meseleyi/ötekini tanımaya davet edildiğinin altını çizdi.

"Bastırılanın Dönüşü: Kürt Meselesinin 90'larıyla Yüzleşmek" başlıklı üçüncü bölümde Aydınlık, *Min Dit*, *Bahoz*, *Press* gibi filmleri ele aldı. Ulusal özneye/Türk seyirciyle özdeşleşebilmesi için hiç alan açmayan ve onları ikna etmeye çalışmayan bu anlatılar, tamamen Kürt hareketinin içinden anlatılardır. Bir diğer ifadeyle, Aydınlık'a göre bu anlatılar seyirciye "ya izle ve şahit ol ya da 90'lardaki filmler gibi görmezden gel" demektedir.

Aydınlık, sunumunu bitirmeden evvel ortaya koyduğu kategorilerin sınırları net çizilmiş kategoriler gibi görünmelerine karşın aslında öyle olmadıklarını ve bütün kategoriler arasında sürekli geçişlerin bulunduğunun altını çizdi. İdeolojik anlatı sınırlarını ne kadar net çizerse çizsin bir şekilde açık verip sınırların birbirine girmesine zemin hazırlamaktadır.

Sonuç olarak Aydınlık 90'lardan bugüne Türk sinemasında Kürt meselesinin üç temel anlatı tarzı etrafında şekillendiğini dile getirdi ve bunların fantezileştirilen anlatılar, ötekiyle yüzleşmeye davet eden anlatılar ve 90'larla hesaplaşma anlatıları olduğunu tekrar vurguladı.

Tez- Makale

İslam Hukuku Açısından Sinema ve Problemleri

İsmail Güllük

15 Ağustos 2015
Değerlendirme: **Sıla Türköne**

Bilim ve Sanat Vakfı, Sanat Araştırmaları Merkezi, Kırkambar Tez-Makale sunumu etkinliği kapsamında, Ağustos ayında "İslam Hukuku Açısından Sinema ve Problemleri" başlıklı teziyle İsmail Güllük'ü ağırladı. Güllük sunumuna İslam ve sanat alt başlığını açarak başladı. Bu bağlamda, İslam'ın sanata bakışında önemli olan noktanın hakikat arayışı olduğunu ve sanat eserlerinin bu nokta çerçevesinde üretilmesi gerektiğini belirten Güllük, hakikat arayışının beraberinde getirdiği tefekkür ile sanatçının kendine özgü bir anlam ve değer algısı olması gerektiğini söyledi. Ayrıca Türkiye modernleşmesinde olduğu gibi Türk sinemasının, Batı'nın sinema algısına göre belirlendiğini, ortaya konulan sinema eserlerinin Batı sineması örnek alınarak üretildiğini ifade eden Güllük, dolayısıyla Türkiye'de İslam hukukuna göre problemli bir sinema algısının yerleştiğini, bu bağlamda, kendisinin tezinde, İslam hukuku çerçevesinde bir sinemanın imkânını araştırmaya gayret ettiğini söyledi.

Güllük, sunumuna, sinemanın yapım ve çekim süreçlerinde karşılaştığı bir takım sıkıntılara değinerek devam etti. Bu başlık altında bazı İslam âlimlerinin kameranın kullanımına karşı çıkmasını, İslam'da suretin ve resmin yasak olmasına bağlayan Güllük, ayrıca putperestliğin yeniden gündeme gelmesi sorununa neden olabileceğini ileri süren bakış açılarının olduğunu da ekledi. Ancak hocanın argümanına göre, burada önemli olan kamera aletinin ne amaçla kullanıldığıdır. Sonucunda kötü mesajlar veren bir sinema yapımını, üzüm metaforu üzerinden açıklamaya çalışan Güllük, kamera da üzüm gibi kötü bir sonuç -şarap- için kullanılıyorsa, bunun İslam'a aykırı olacağını, ancak İslam-sanat ilişkisini açıklarken bahsettiği gibi hakikat arayışı etrafında bir sinema yapımı hedefleniyorsa, bunun İslam hukukuna aykırı olmayacağını savundu. Bunların yanı sıra, sunumunun bu kısmında konuğumuz Türkiye'de 1960'lara kadar Batı eksenli bir sinema sektörü olduğu için İslami camianın bu alanda eserler ortaya koymadığını da vurguladı.

Sinemanın önemli bileşenlerinden olan rol ve temsil kavramlarını İslami açıdan değerlendirerek sunumuna devam eden Güllük, yine birçok İslam âlimine göre İslam'da rol yapmanın doğru olmadığını söyledi. Buna bağlı olarak, İslam âlimleri Hz. Peygamberin ve sahabelerin sahnede herhangi bir oyuncu tarafından canlandırılamayacağının genel kabul gördüğünü de vurguladı. Bu aşamada, oldukça önem vererek üzerinde durduğu "hezil" kavramının devreye girdiğini belirten Güllük, bu kavrama göre, eğer davranışlarımız art niyet içermiyorsa, bunun İslami açıdan da herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğini ifade etti. Bunlara ek olarak kadının sinemadaki pozisyonuna değinen Güllük, kadını ve erkeği birbirini tamamlayan iki parça olarak tanımlayan İslam dininin, belirli kurallara sadık kalması koşuluyla sinemada kadına yer verebileceğinden bahsetti.

Özetlemek gerekirse Türkiye'de daha önce keşfedilmemiş bir çalışma alanına giren "İslam Hukuku ve Sinema" başlıklı teziyle Güllük, sinema ve İslam hukuk arasındaki ilişkiyi İslam'ın sanata bakışı ve genel hukuki

prensiplerin ışığında incelemiştir. Bu çerçevede yaptığı sunumunda bu çalışma alanının yeniliğini vurgulayan Güllük, birçok açıdan önemli araştırmalara yer vermiştir.

Kırkambar Kitap

Araba Sevdası: Edebiyat Eleştirisi Olarak Eleştirel Basım

Fatih Altuğ

06 Haziran 2015
Değerlendirme: **İsmail Önder**

Sanat Araştırmaları Merkezi, Kırkambar Kitap yuvarlak masa toplantılarının sonuncusunda "*Araba Sevdası:* Edebiyat Eleştirisi Olarak Eleştirel Basım" başlığıyla Fatih Altuğ'u ağırladı. Toplantıda Fatih Altuğ'un yayına hazırladığı Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* romanı, romanın eleştirel basımı ve eleştirel basımın işlevi konuşuldu.

Fatih Altuğ, konuşmasına *Araba Sevdası*'nın yayın kronolojisini vererek başladı: *Araba Sevdası*, Recaizade Mahmut Ekrem'in önsözde belirttiği üzere 1889'da yazılmış, 1896'da *Servet-i Fünûn*'da tefrika edildikten sonra bazı değişikliklerle 1898'da kitaplaşmış. *Servet-i Fünûn*'da, ilanlarında resimli olduğu özellikle, vurgulanarak tefrika edilen roman, kitaplaşırken de Halil Paşa'nın dokuz, Diran Çırakyan'ın üç resmiyle birlikte yayınlanmış. Şimdiye kadar 1940'ta Mustafa Nihat Özön'ün hazırladığı metin dışında resimli ve Latin harfleriyle baskısı yok. Fatih Altuğ'un hazırladığı metin hâlihazırda dolaşımda bulunan *Araba Sevdası* baskılarından birçok özelliğinin yanısıra bu özelliğiyle de ayrılıyor.

Romanın kendisinin görselliği, dış görünüş takıntısını, görünen ve görünmeyeni konu almasıyla resimli bir şekilde sunulması arasındaki ilişkinin önemi üzerinde duran Fatih Altuğ, romanın aslında olan resimler ve kendi eklediği harita ve diğer görsellerle birlikte romanı somutlaştırarak edebiyat eleştirisinin çoğu kez teorik yorumlarla soyutladığı metni hem kanlı canlı hâle getirdiğini hem de bu teorik yorumlara yeni alanlar açmaya yardımcı olduğunu söyledi.

Romanın resimleri, Recaizade Mahmut Ekrem'in hâle detaylı tasvirlerini ve, başvurduğu görsel mecazları somutlaştırmaya yardım eder; Bihrûz'u bazen düşünürken, bazense bir yerden başka bir yere geçerken gösterir. Fatih Altuğ'un eklediği haritalar ise romandaki yol tariflerini, Bihrûz ve Perîveş'in oturduğu yerleri, izlediği güzergâhları takip etmeyi kolaylaştırır, metin deneyimini zenginleştirir. Örneğin; Bihruz'un Beyoğlu'nda uğradığı mağazaların yerini, Fatih Altuğ, *Şark Ticaret Yıllıkları*'nda bularak metne eklemiş. Yine okuma deneyimini zenginleştirmek için Ramazan ayında Beyazıt Camii çevresini gösteren Münif Paşa'nın bir resmini metne dâhil etmiş.

Roman, sadece resimlerle değil, başka yazın metinleriyle de diyaloglara girerken bize Bihrûz hakkında da bilgi veriyor. Mesela Fatih Altuğ'un romanın sonuna eklediği metinlerden, Rousseau'nun *Julie yahut Yeni Heloised'den* ve Teyssedre'nin klişe mektuplar sunan *Le Secretaire des Amants*'dan yaptığı alıntılarda Bihrûz'un, bu metinleri Türkçe sentaksa uydurmak, kelimeleri anlamak ve çevirmekte başarısız olması, diğer roman karakterlerinin

niyetini anlayamaması, onlarla doğru düzgün iletişim kuramamasıyla koşuttur. Bihruz'un muradı anlaşılmadığı gibi Bihruz da diğer karakterlerin muradını anlayamaz, böylece anlam kayar, yanlış anlaşılmalar ortaya çıkar.

Altuğ'un metne dönük bu hareketleri, kendisinin belirttiği metin hazırlama düşüncesini de ortaya koyuyor. Buna göre metin okura yaklaştırılırken tarihsel fark güncele indirgenmeden maddiliğe dönüştürülmeli. Altuğ, bunu başarmanın ötesinde örnek bir eleştirel basım ortaya koyarak muasır yayın seviyesinin üzerine çıkmış.

Kırkambar Sohbet

Edebiyat ve Gelenek Bağlamında Kahramanın Yolculuğu

Gökdemir İhsan

22 Ağustos
Değerlendirme: **Şakire Tosun**

Bilim ve Sanat Vakfı SanatAraştırmaları Merkezi Kırkambar Sohbet etkinliğinin Ağustos ayı programındaki konuğu, "Edebiyat ve Gelenek Bağlamında Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" başlıklı konuşmasıyla Gökdemir İhsan'dı.

Dilde sadece gramatik yapının değil, kelimelerin kökleri ve yayılışlarıyla alâkalı olarak geriye götürülebilir bir kök-ses birliğinden söz eden İhsan, hikâye anlatımının da dil gibi insan bilinciyle ortak bir yapıya sahip olduğu fikrine değindi. İhsan, ayrıca dil ve düşüncenin aralarında kurulan bağ ile ortak bir forma sahip olduklarını ve insan düşüncesinin her ikisini de şekillendirdiğini ifade etti. İhsan, hikâyelerdeki bu örüntülerin anlamının, insanlık durumu ile kurduğu bağlantıdan yola çıkarak bilinç ve dilin ortak bir durumla oluşması gibi olduğunu ifade ederek söyledi. Hatırlayabildiğimiz geçmişin, konuşmaya başladığımız döneme denk geriyi gidebileceğini ve dilimizin olmadığı çağlardaki tecrübeyi dile getiremeyişimizi buna örnek gösterdi. Rollo May'in *Yaratma Cesareti* adlı eserinde dile getirdiği "İnsan bilincini ortaya çıkaran şey onun sınırlarıdır, sınır olmazsa yayılan şey onda bir farkındalığa yol açmaz. " ifadesinden yola çıkarak insanlar ne anlatmışlar ve nasıl anlatmışlar sorusunun önemli olduğunu ve varlığı anlamlandırmak için tahkiyeye bakmamız gerektiğini belirtti.

Mitolojide de, insanlık için tıpkı insanda dilin oluşmadığı bir dönem olduğu gibi insanın var olmadığı bir dönemden söz edildiğini, zamanın ve mekânın belirişini anlatan hikâyelerin bulunduğunu belirten İhsan, bu durumlar anlaşılır ve anlatılır değilken; "İnsan zamandan ve mekândan bağımsız düşünemez." diyen Kant'ı hatırlarsak mitolojiye baktığımızda zaman ve mekânın olmadığı bir anın bizim düşüncemizi ve dilimizi aşacağını belirtti. O zaman mecaza ve sembollere başvurarak, ifadesi güç bir şeyi dile getirerek anlatmaya çalışacağımızı, yüksek hakikatlerin ancak böyle ifade edilebileceğini, bu nedenle kadim tahkiyenin tamamını, mitolojileri, efsaneleri, masalları, insan bilincini ve dilini aşan hakikatleri belli anıları zihnimizde oluşturmak için ifadesi edilen bir durum olarak gördüğünü ve tahkiyenin yüksek hakikatlerin temsili olduğuna inandığını söyledi.

Bu bağlamda, Vladimir Propp'un, çalışmasını değerlendiren İhsan, Rusya'da Bolşevik ihtilâli sonrası budanan entelektüel hayatın içinde beliren biçimciliğin yapısalcılığın öncülü olarak kabul edilebileceğini belirtti.

Propp'un masalları biçim bilimi açısından tasnif ederken karşılaştığı ortaklıkların onu yeni bir keşfe yönelttiğini söyleyen İhsan, bütün kavimlerin masallarının aynı örüntüleri içerdiğini ifade ederek otuz bir örüntü ve yedi arketip keşfederek anlatının yapısını ortaya koyduğunu belirtti. Buna göre, kadim ve modern hikâyenin üç şeyden oluştuğunu konuğumuz İhsan; evlat, ebeveyn (bütün otoriteler ve toplum), yuva (yurt olarak da genişletilebilir) unsurlarının temel öğeler olduğunu belirtti. İhsan, insanlık durumunun da bunlarla ilgili olduğunu, yapısalcılığın ve formalizmin indirgemeci bir şekilde de olsa bu ortak durumu fark etmemizi sağlayan bir bakış verdiğini de ekledi.

İhsan, Propp'un tasnifine göre; aileden birinin evden uzaklaşması ile başlayan serüvenin, eş zamanlı olarak yasağın ortaya çıkması, kahramanının yasakla karşılaşması, yasağın çiğnenmesi ile devam ettiğini belirtti. Campbell'ın da bu yasaklama ve yasağın çiğnenmesi meselesini ele aldığını söyleyen İhsan, masalın bize ormanın, çölün kötülüklerle dolu olduğunu, yurtta ve yuvada kalınmasını öğütlediğini fakat bütün masalların da buradan çıkınca başladığını, kahraman buradan çıkınca kahramanlaştığını, bütün yasaklara rağmen yola çıkanların kahraman olduğunu ifade etti. İhsan, serüvenin yine Propp'a göre yasağın çiğnenmesi ile saldırganın/antagonistin çıkışının eş zamanlı olduğunu, antagonistin kurban ile ilgili bilgi toplayıp, kurbanını ele geçirmek için onu aldatmaya çalıştığını, hem düşmanı tarafından kandırılmak hem de ona hizmet ettirilmek şeklinde karşımıza çıkan kahramanın trajedisinin, antagonistin aileden birine zarar vermesi ya da kahramanın ait olduğu topluluğa yönelik bir kötülük yapması ile yeni bir boyut kazandığını ekledi. Kahramanın eyleme geçmeye karar vermesi ve evinden ayrılış aşamasında Campbell'ın, kahramanın tereddütünden bahsettiğini hatırlatan İhsan, Campbell'ın maceraya çağrı reddedildikçe, çağrının tekrar ederek şiddetlendiğine dikkat çektiğini de belirtti.

Olağanüstünün çağrısının gittikçe şiddetlenerek komüne yönelik bir felakete dönüşmesi, kahraman evden ayrılır ayrılmaz büyülü bir nesneyle sınanması gereken bir durumla karşılaşır ve aynı zamanda karşısına mentör, bilge kişiliğin çıkması gibi örüntülerle kahramanın hikmet yolunda kat ettiği mesafeyi, Campbell ve Propp'dan ayrı olarak dördüncü bir boyut şeklinde okuduğunu belirten İhsan, kahramana verilen o büyülü nesnenin yola çıkma iradesinin ödülü olarak değerlendirilebileceğini ifade etti.

Bu çerçeve içinde Hintli bir düşünürün "Verili varoluşumdan henüz vazgeçilmediği sürece daha yüksek bir seviyede varoluş elde edilemez." sözünü hatırlatan İhsan, her iki çalışmanın da hikmet boyutunu göz ardı ettiğini belirtti.

Panel

2014/15'te Türk Sineması'na Bakış

06 Haziran 2015

Değerlendirme: **Zeynep Turan**

Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi "2014/15'te Türk Sineması'na Bakış" adlı bir panel düzenledi. Panele Barış Saydam, Murat Tırpan, Halil Kardaş ve Zeynep Çetin Erus konuşmacı olarak katıldılar. Günümüzde üretilen bağımsız ve ana akım filmlerin hangi türlerde ağırlık gösterdiğinden,

film endüstrisindeki dağıtım, yapım ve gösterim sorunlarına; gişe verilerinden sinema salonlarının durumuna değin programda Türk sinemasının bir senelik değerlendirmesi yapıldı.

Televizyonlaşan Sinema Eğilimi

Bağımsız Türk sineması üzerine sunumunu gerçekleştiren Barış Saydam, genelde nihilist ve karamsar filmlerin egemenliğindeki bağımsız sinemanın bu yıl gerek kara mizah örnekleriyle gerekse de biçimsel anlamda farklılıklarını ortaya çıkaran çalışmalarla yeni arayışlar içinde olduğunu ifade etti.

Saydam'a göre özellikle 90'larda başlayan birey merkezli karamsar, melankolik festival filmleri 2000'lerden sonra gittikçe daha da politikleşmeye başlıyor. 90'larda apolitik özellikler gösteren bu filmler, biraz da Türkiye'de toplumsal hayatta politikanın daha çok öne çıkmasıyla birlikte anlatısal olarak politik bir zemine oturuyor. 90'lardaki ana akım bağımsız sinemanın genel özelliklerini sürdüren bu filmler, aynı zamanda politik açıdan doğrudan iktidarla ilişkilidir. Saydam, bu açıdan bağımsız sinemanın da ana akım sinema kadar politikleşmeye başladığını, bunun da Türkiye'deki gündelik hayatla ilişkili bir süreçten beslendiğini düşünüyor: "*Çekmeköy Underground*, kentsel dönüşümün gençler üzerindeki etkisini alt kültürler, aidiyet ve ait olma duygusu üzerinden ele alırken *Oflu Hoca'yı Aramak*, kentsel dönüşümü, neo-liberal politikaları, iktidarı sahte belgesel formatında bir taşlamaya dönüştürerek son yılların en ilginç komedilerinden birine imza atar. Reha Erdem son filmi Şarkı Söyleyen Kadınlar'da deprem tehlikesi nedeniyle tahliye edilen bir adada yaşananları, biçimsel denemelerden taviz vermeden kâbusvari bir atmosferde yansıtırken, Ufuk Bayraktar ilk yönetmenlik denemesi *Kümes*'te, taşrada son derece stilize ve sembolik bir gerilim yaratır. *Kusursuzlar*'da Ramin Matin, kentli kadınların sorgulamalarını rahatsız edici bir gerginlik içerisinde aksettirir."

Geçtiğimiz dönem bağımsız Türk sineması için böyle bir tablo çizen Saydam'a göre söz konusu filmlerdeki dikkat çeken bir özellik 'televizyonlaşan sinema' eğilimi. Bu eğilimin, özellikle bağımsız sinema ve ana akım sinema açısından büyük bir tehlike barındırdığını düşünen Saydam, bunun sebebini sektörel olarak televizyonun geleneksel sinema üzerinde büyük bir baskı oluşturmasıyla açıklıyor.

Komedi ve Korku Filmleri Yükselişte

Murat Tırpan, ana akım Türk sinemasının genel eğilimlerini türler üzerinden okumayı tercih etti. Barış Saydam'ın televizyonlaşan sinema eğilimini destekleyen tespitlerde bulunan Tırpan, televizyonun popüler sinemayı format olarak ele geçirdiğini söyledi ve 2015'in gişe filmlerini değerlendirdi: "2015'in şu ana kadar gişe yapmış filmlerini sayacak olursak *Mucize*, *Kocan Kadar Konuş*, *Selam-Bahara Yolculuk*, *Bana Masal Anlatma*, *Aşk Sana Benzer* ve *Yapışık Kardeşler*'den söz edebiliriz. Geçtiğimiz yılların formatına bakacak olursak *Selam-Bahara Yolculuk* biraz ayrıksı bir film. Romantik komedi değil; yahut çok bilindik bir ismin filmi de değil. Ancak tüm kritiklerde dile getirildiği gibi belli bir dinsel mesajı olan, belli bir hareketin içerisinden derdini anlatmaya çalışan bir film. Bu film aslında daha önce 2012 yılında 2 milyon kadar gişesi olan *Selam* filminin devamı. Dolayısıyla hikâyeye ve hikâyenin arkasındaki mesaja sempati duyan sadık bir izleyicisinin olduğunu söyleyebiliriz. "

Komedi filmlerindeki genel eğilimi değerlendiren Tırpan; 2000'lerin başında televizyondan, mizah dergilerinden gelen isimlerin Cem Yılmaz'ın, Şahan Gökbakar'ın varlığıyla komedi filmlerinin kendi formatını oluşturmaya başladığını dile getirdi. *Düğün Dernek*'i örnek olarak gösterebileceğimiz komedi filmlerinin ise daha çok televizyondan uyarlandığını görüyoruz.

Korku filmleri, Tırpan'a göre, dinin etkisinde olan bir korku algısından besleniyor. *Dabbe*, *Muska*, *Mu-*

sallat, *Azem*, *Mihrez*… Genelde filmlerin afişlerinde ayet ya da hadisler kullanılıyor. Bu da tartışılan bir husus. Komedide olduğu gibi korku sinemasının da belli bir kitlesi var.

Tırpan'ın tespitine göre dram, tarihi ve aksiyon filmleri 2014 yılında azınlıkta. Tarihi filmler 2012-2013 yıllarında daha yoğun. Son iki yıldır romantik komedilerin, komedilerin ve korku filmlerinin yükselişte olduğunu görebiliyoruz. Bu süreçte kendini gösteren diğer bir tür ise animasyon. Verilere bakıldığında animasyonun izleyici çektiğini söylemek zor. Mesela *Evliya Çelebi: Ölümsüzlük Suyu* 51 bin kişiye ulaşan, en çok izlenen animasyon filmi.

Televizyon Satışı Yapımcılar İçin Önemli

Sektöre 2010 yılında giren Halil Kardaş, Mahmut Fazıl Coşkun'un yönetmenliğini yaptığı *Uzak İhtimal* filmiyle başlayan yapımcılık serüvenini anlattı. Zeynep Özbatur'un yapım laboratuvarına katılan Kardaş, aynı dönemde *Yozgat Blues* için çalışmaya başlamış.

Senaryo yazım aşamasından filmin çekimine kadar olan süreyi ön prodüksiyon olarak adlandıran Kardaş, bu süreç içerisinde takip edilmesi gereken fonlara vurgu yaptı. Sinema Genel Müdürlüğü / Senaryo Geliştirme Fonu, Köprüde Buluşmalar, Saraybosna/ CineLink bunlardan bazıları. Kültür Bakanlığı'ndan alınan destekle film çekmeye çalıştığınızda filmin post-prodüksiyonu başlamadan paranın bitebildiğini söyleyen Kardaş, "Filminizle ilgili tüm riskleri göz önünde tutup bir bütçe hazırlamalısınız. PR çalışmaları ve festivaller için de ayrılması gereken bir bütçe olmalı. " ifadesini kullandı.

Televizyon satışının yapımcı için önemli bir gelir kaynağı olduğunu dile getiren Kardaş, bunun sebeplerini şu şekilde açıkladı: "Yurtdışında ya da Türkiye'de filmlerimizi televizyonlara satamadığımız zaman ciddi bir gelirden mahrum kalıyoruz. Filminizi bir televizyona sattığınız zaman filminizin izlenme ve reklamının yapılma ihtimali var. TRT'nin 33 televizyon filmi projesine destek olması bu açıdan anlamlı. Birçok yetenekli insan var ve bunlar senaryolarını paylaşacak mecra bulamıyor. Gidilebilecek tek yer, Kültür Bakanlığı. "

Türkiye'deki Dağıtım Modeli

Filmi seyirciyle buluşturmaya kadar olan süreci dağıtım olarak tanımlayan Zeynep Çetin Erus, bunun aynı zamanda pazarlamanın bir parçası olduğunu ifade etti. Erus'un değerlendirmesine göre, 1970'lerden itibaren pazarlama departmanı Hollywood'da, yapımcılar kadar önemli hâle gelmiş durumda. Dağıtımcıların tek görevi filmleri gösterim yerlerine ulaştırmak değil, aynı zamanda filmlerin pazarlama stratejisi, pazar araştırmaları, kopyaların çıkarılması, reklam bütçeleri vb. işlerle de dağıtımcılar ilgileniyor. En önemli görevlerinden birisi de filmlerin hangi tarihte vizyona çıkacağına ve ne kadar süreyle salonlarda kalacağına karar vermek.

Film endüstrisi dendiği zaman yapım, dağıtım ve gösterim şeklinde üçlü bir halkayı anlamamız gerekiyor. Yapımcılar açısından dağıtım önemli. Çünkü eğer dağıtımla ilişkileri güçlü ise yapımcı açısından riskin büyük bir kısmı ortadan kalkıyor. Amerikan sinemasının bu kadar güçlü olmasının en önemli sebebi, yapımla dağıtımın iç içe geçmesi. Erus ekliyor: "Hiçbir zaman büyük stüdyolar, dağıtım firmalarını ellerinden çıkarmamıştır. Filmin niteliği haricinde, filmin ne zaman ne şartlarda seyirci karşısına çıktığı ticari şansını etkiliyor. "

Erus, bu değerlendirmesinde Yeşilçam dönemindeki dağıtım modeline de değindi. Yeşilçam'da kendine özgü bir yapım anlayışından bahsetmek mümkün. Yeşilçam'ın seyirciler tarafından tercih edilmesinin önemli sebeplerinden biri de endüstrideki üç halka arasındaki ilişkinin mevcudiyeti.

Türkiye'de 1986'da ilk defa sinemayla ilgili yasal düzenleme yapılır. Warner Bros bu kanun değişikliğiyle kendi dağıtım ofislerini Türkiye'de açabilme imkânı elde eder. Bu, Türk sinemasının ekonomi-politiğine

dair önemli bir ayrıntıdır. Çünkü Erus'un anlattığı üzere Türkiye'de sektörde zaman zaman değişen aktörlere karşın değişmeyen iki aktör Warner Bros ve UIP'dir. 1990'larda ve 2000'lerde yerli filmlerin büyük kısmını onlar dağıtır. Bu da filmin finansmanına ve pazarlamasına karışmadan film üzerinden komisyon almaları anlamına gelir.

Erus, Hollywood stüdyolarında işleyen dağıtım modelinin Türkiye'de söz konusu olmadığını dile getirdi. Türkiye'deki dağıtım modelini 'kiralama' olarak adlandırabiliriz, bu durum dağıtımcının film çekildikten sonra devreye girmesi anlamına geliyor. Ayrıca bu dağıtımcıların görevinin de salon ayarlama, gösterim tarihi belirleme ve hasılat toplamadan ibaret olduğunun altını çizdi Erus. Dolayısıyla dağıtımcılar, yurtdışında olduğu gibi dağıtım haklarını alma ve bunun garantisini verme gibi herhangi bir mali riski göze almıyorlar. Türkiye'de üretim yapan yapımcılar açısından bu dezavantajlı bir durum. Üretilen filmlerin kaç kopyayla çıkacağı, pazarlama stratejilerinin, kampanyaların nasıl olacağı gibi işlerle de yapımcının kendisi ilgilenmek zorunda. Kendi filmlerini çekebilmek için yapım şirketi açan yönetmenlerin sayısı fazla. Hem yapımcı hem yönetmen olmak ise üretim sürecinden ziyade, işin endüstriyel boyutuyla uğraşmak anlamına geliyor.

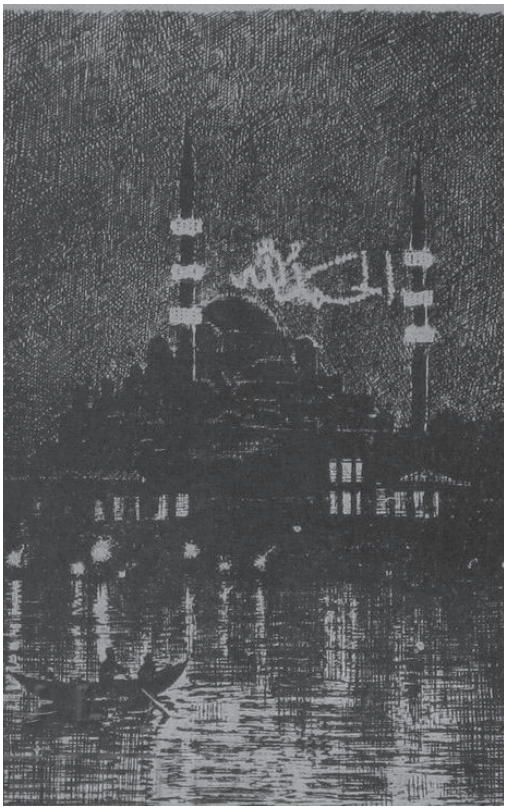
Son olarak Türkiye'deki sinema salonlarına değinen Erus, bireysel işletmeler elerinde çok sayıda sinema salonu bulunduruyor gibi gözükseler de aslında pazarı belirleyenlerin büyükler olduğunu söyledi. Yapım, dağıtım ve gösterim açısından büyük zincirler arasındaki rekabet devam etse de küçükler için işler kolay görünmüyor.

Mahyalar

Ramazan gecelerinde, İstanbul gökleri de, yüreklerden taşan Tanrı aşkı gibi selâtin camilerinin minareleri arasında nurdan örülmüş “Safa geldin, Ya Ramazan, Elhamdülillah, Bismillah, Ya Hazreti Allah, Ya Mennan, Ya Kerim, Şefaat Ya Resulullah, Ya Ali”lerle süslenirdi. Sanki ışıklar elenerek zerreler haline gelmiş, sonra inci dizileri gibi parlayarak birbirine yaklaşmış, sonra da toplanmış, şekillenmiş, kutsal bir yazı bazen de bir resim olmuşlardı. Evet, ışıktan resimler de çizerlerdi mahyacılar. O zaman gül, lâle, şebboy, çadır, Kız Kulesi, balık, cami, minber, hilâl, köşklü kayık, üç çifte piyade resimleri, ressamlaşan bir esinle uçarak gökyüzünün sonsuzluğunda minareler arasında konmuş denebilirdi. Ben çocukluğumda en ziyade gül resmine bayılırdım. Sonra kayık mahyaları da… Sanki bu köşklü kayıkların içine mü'min ruhları almışlar, nur içinde cennet kapılarına götürüyorlar gibi bir düşünceye de dalardım belki.

Bu mahyalar nasıl kurulurdu? Çok usta olan mahyacılar, daha gündüzden o gece kuracakları mahyanın yazısını veya resmini dört köşe kağıtlar üzerine çizerek planını hazır ederlerdi. Sonra, akşam olunca, bir minareden öbür minareye bir ana ip uzatır ve bu ana ipin aşağısına başka ipler sarkıtırlardı. İşte ışıklı kandiller eldeki plana göre sarkıtılacağı iplerin ucuna bağlanıp makaralı düğümlerle teker teker boşluğa kaydırılır, ana ipin çekilmesi ile de iki minare arasındaki yazı veya resim belirirdi. Eskiden bu kandillerde zeytinyağı kıllanılırdı, camilerde olduğu [35] gibi. Fakat bu kandiller fitilleri bitince sönerlerdi. Şimdi elektrik kullanıldığından, mahya kandillerinin sert bir rüzgârla sönmesi ihtimali ortadan kalkmış bulunuyor.

Mahyacıların bir de Kadir ve Arife gecelerinde minarelere kaftan giydirmeleri vardı. Bu, minarelerin külâhından şerefelerin alt kısmına kadar aydınlatılması demekti.



Evlerde kayık mahyayı Nuh'un gemisine [36] benzetenler var mı idi bilmem. Fakat ben belki de, Kırkçeşme'deki mescidin bahçesindindeki kavuklu mezar taşlarını bile çocuk hayalimle ışıldatır, rüyalarımda o mescitle beraber göklere çıkarırdım. Hazreti Yusuf'un boşlukta duran akik ve zümrüt parıltılı tahtı gibi bir yüksekliğe çıkardı muhayyilem. Anneannemin bana anlattığı masalların fantastik levhaları ile gökteki bu yalabık resimleri birbirine karıştırdığım da olurdu. Bu pırıl pırıl ışıyan resim mahyalarda hayalimin kanatlarını şiir ufuklarına uçuran ilk sanat tepkilerim, ilk sanat uyanışlarım idi. Bu mahyalar bana ninemden çok kere dinlemiş olduğum Zümrütüanka masalından daha ziyade şiirin ve meçhulün kapılarına açıyor, ilk ilham kıpırdanışlarını beş altı yaşımın bir köşeciğinde zihnime nakşediyordu. Bunun için Ramazan'daki bu mahyaları seyretmekten her zaman zevk duymuşumdur. Çocukluğumda ailemden aldığım din terbiyesinin etkisi ile gökte asılı duran nurlu "Allah" kelimesinden duyduğum vecde benzer bir haz ile…

Kaynak: Halit Fahri Ozansoy, *Eski İstanbul Ramazanları*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1968, ss. 34-36.

Tez-Makale Sunumları

Safranbolulu İzzet Paşa'nın Vakıfları

Şefaattin Deniz

20 Nisan 2015
Değerlendirme: **Serhat Aslaner**

BSV Türkiye Araştırmaları Merkezi olarak düzenlediğimiz Tez-Makale Sunumları çerçevesinde Nisan ayında, Mimar Sinan Üniversitesi'nde hazırladığı ve 2014'te savunduğu doktora tezi çerçevesinde Şefaattin Deniz ile "Safranbolulu İzzet Paşa'nın Vakıfları" başlıklı bir program gerçekleştirdik. Kendisi de Safranbolulu olması hasebiyle teze başlamadan beş yıl öncesinden itibaren İzzet Paşa üzerinde çalışmaya başlayan Şefaattin Bey 2010 yılından itibaren hazırlamaya başladığı doktora tezinde İzzet Paşa'nın biyografisinden ziyade (bu konuya müstakil bir bölüm ayırmakla beraber) vakıfları üzerine yoğunlaştığını, bunu yaparken de coğrafi ve kronolojik bir yaklaşımı esas alarak İzzet Paşa'nın bütün vakıflarını incelediğini belirtti. Vakfılar Genel Müdürlüğü arşivi, BOA defter ve belge tasnifleri, İstanbul Evkaf Mahkemesi sicilleri, Manisa ve Safranbolu şer'iyye sicilleri ve ikincil literatürü kaynak olarak kullanan tezin; giriş bölümü vakıf müessesesini ve Osmanlı sistemindeki yerini, ikinci bölümü İzzet Paşa'nın hayatını, üçüncü bölümü İzzet Paşa'nın hayratı ve vakıflarının fiziki niteliğini bugünkü durumu; dördüncü bölümü vakıfların idaresini, hizmet alanlarını; beşinci bölümü vakıfların ekonomik yapısını, gelir-gider kalemlerini; altıncı bölümü İzzet Paşa'nın kütüphanesini ve kitap vakıflarını, yedinci ve son bölümü ise Paşa'nın sadaretinden sonraki dönemine tesadüf eden ve diğer vakıfları ile organik bağı bulunmayan Manisa'daki vakıflarını ele alıyor.

Sunumuna Safranbolu'da doğan bir çocuğun Sadrazamlık mevkiine nasıl geldiği sorusu ile başlayan Şefaattin Deniz, bu soruya verilecek cevabın paşanın ilişki ağlarını hesaba katması gerektiğini, cevabın önemli bir kısmının bu noktada kümelendiğini söyledi. Zira Paşa'nın dedesi ve babası sarayda görev yapmış, amcası ise Kaptan-ı Derya. Öte yandan 17 yaşında İstanbul'a geldiğinde intisab ettiği (daha sonra sadrazam olan) Silahtar Mehmet Paşa da bu ağı daha da genişleten bir rol oynuyor. Nitekim Silahtar Mehmet Paşa'nın yanı sıra ona intisab eden bir başka önemli ve reformist isim (daha sonra sadrazam olan) Halil Hamid Paşa ile ilerleyen yıllarda damadı olmak suretiyle daha da perçinlenecek yakınlaşmalarının temelinde Silahtar Mehmet Paşa vardır. Bu ağın etkisi, kayınpederi Halil Hamid Paşa'nın I. Abdülhamid'i devirmek ve III. Selim'i tahta çıkarmak için bir takım girişimlerde bulunması nedeni ile azledilerek idam edilmesinden yaklaşık 3 ay sonra bütün olumsuz pozisyonuna rağmen İzzet Mehmet Paşa'nın vezaret rütbesini almasında da etkili olmuş ve kendisini göstermiştir.

Atandığı halde görev yerine gitmemekte ısrar ettiği valiliklerin yanı sıra; 2 yıl kadar Cidde valiliği, Boğaz Hisarı muhafızlığı, Osmanlı-Rus savaşları sırasında Silistre Seraskerliği görevlerinde bulunan İzzet

Mehmet Paşa'nın kariyerindeki en önemli durakları 1791-1793 arasında yaptığı Mısır Valiliği bundan kısa bir süre sonra 4 yıl boyunca icra edeceği Sadrazamlığı teşkil ediyor. Sadrazam İzzet Paşa'nın vazifede kaldığı süre boyunca öne çıkan mesele icraatleri; yangınlar (büyük camilerin avlularına havuz yaptırıyor), askerlerin mevaciblerinin (geçmişteki ve hâl-i hazırdaki) ödenmesi, muvaffak olamamakla beraber Balkanlar'daki "dağlı eşkiyası" ile mücadele ve nihayet azline de sebep olan Napolyon'un Mısır'ı işgali. Paşa azledildikten sonra Sakız'a sürülür, ancak sürgün yeri kendi talebi üzerine Manisa'ya tahvil edilir ve vefatına kadar 14 yıl boyunca burada ikamet eder.

Şefaattin Deniz, İzzet Paşa'nın sadrazam olduktan iki yıl sonrasından (1796) itibaren vakıf(lar) kurmasının altında, genel olarak Osmanlı vakıf sisteminin arka planında da gördüğümüz şu nedenler olduğunu belirterek sunumunu sürdürdü: I. Dini terbiye almış birisi olarak Paşa'nın hayırseverliği teşvik eden dini hükümlerden etkilenmiş olması, II. Gerek doğduğu gerekse yetiştiği muhitte vakıf kurmanın yaygın ve hüsn-i kabul görmüş bir gelenek hâlini almış olması, III. Özellikle Safranbolu'daki hemşehrilerinin

TAM - FAALİYETLER

TEZ/MAKALE SUNUMLARI

Safranbolulu İzzet Paşa'nın Vakıfları • **Şefaattin Deniz** 20 Nisan 2015
1930'lu Yıllar İnkılap Kitaplarında Din Meselesi • **Zehra Öğüt** 4 Mayıs 2015
Osmanlı Öncesi Medreseler: Zengî ve Eyyûbî Dönemi Medrese Geleneği • **Harun Yılmaz** 11 Mayıs 2015
Dolmabahçe Sarayı'nın İnşa Süreci, Mekân ve Teşkilat • **T. Cengiz Göncü** 8 Haziran 2015

TAM SOHBET

Sözlü Tarih Konuşmaları - 4: Türkiye'de Sözlü Tarih Yapmak: Erzincan'a Tanıklık Edenler • **Erol Kaya** 12 Şubat 2015
Balkan Tarihi Konuşmaları - 8: Balkanlarda Müslüman Kimliğinin Antropolojisi • **Metin İzeti** 25 Nisan 2015
Balkan Tarihi Konuşmaları - 9: Arnavutların Müslümanlaşma Süreci ve Osmanlı Algısı • **Fahruş Recebi** 18 Mayıs 2015
Osmanlı Klasik Dönemi Tarih Yazıcılığı ve Tarih Düşüncesi • **Himmet Taşkömür** 22 Ağustos 2015

TARİH OKUMALARI

Gayrimüslim Tebaanın Kaleminden Osmanlı Tarihleri
19. Asır Ortodoks Rumların Osmanlı Tarihi Okumaları • **Evangelia Balta** 21 Şubat 2015
Osmanlı Tarihi Kaynağı Olarak Ermenice Edebiyat • **Fatih Uslu** 23 Mayıs 2015
Nikolaos Soullidis ve Karamanlıca Osmanlı Tarihi • **H. Veli Aydın** 01 Haziran 2015

kendi içlerinden çıkmış "büyük adam"lardan beklenti içerisinde olması ve aynı şekilde Paşa'nın memleketine katkıda bulunma arzusu (kendi ifadesi ile bir amacı da 'vesile-i abâd-ı memleket'), IV. Müsadere endişesi. Müsadere ile ilgili olarak İzzet Paşa'nın biri sadaretten azlinde diğeri vefatını müteakip iki kere müsadere edildiğini belirten Deniz, Paşa'nın vakıfları kurduğunda tek bir evladı bulunduğunu ve onun da daha sadrazamken hayatını kaybettiğini belirterek "müsadere" gerekçesinin emsali durumlara göre daha az yer tuttuğunun altını çizdi.

Vakıfların tevliyetini doğrudan kendisi deruhde eden İzzet Paşa'nın vakfın mâli ve idari işlerini kapı kethudası Ahmet Aziz Efendi aracılığı ile takip ederken Safranbolu'daki vakıflara, yönetim merkezi İstanbul kalmak kaydıyla, kısmî bir özerklik verdiğini ve oraya bir mütevelli kaim-makamı atadığını ve Safranbolu'daki vakıf gelirlerinin orada harcanması istikametinde bir karar aldığını belirten Deniz; tevliyet hakkının kendisinden sonra kimlere intikal edeceği hususuna da açıklık getirerek ekber evlattan kız kardeşlerine, onların erkek çocuklarına ve nihayet kölelerine uzanan bir tevliyet zinciri belirlediğini ve bu doğrultuda Paşa'nın vefatından sonra idarenin kız kardeşleri üzerinden devam ettiğine de işaret etti.

Vakıfların gelir kalemlerine gelince, bunların İstanbul, İzmir, Atina ve Safranbolu'da yer aldığını görüyoruz. İstanbul'da icareteyn usulüyle kiraya verilen 50 civarında menzil/köşk/ev, İzmir'de rumhane adı verilen ve otel gibi kiralanan odalar (tezde mimarlık tarihi çalışmalarına katkı sağlamak amacıyla gayrimenkullerin fiziksel niteliklerine dair detaylı bilgiler de yer alıyor) , Atina'da temlik yoluyla elde edilen zeytinlik, bağ-bahçe gibi ziraî nitelikli araziler, Safranbolu'da 200'ün üzerinde dükkan. Safranbolu'daki vakıf gelirleri sadece oradaki vakıflar için harcanırken, Atina-İzmir ve İstanbul vakıf gelirleri İstanbul için harcanmaktaydı. Sadaretinden sonra sürgünde bulunduğu sırada Manisa'da kurulan vakıflar ise İstanbul'da kurulan diğer vakıflarla herhangi bir organik bağ taşımamaktaydı.

Bütün bu tartışma ve araştırmalara zemin teşkil eden İzzet Paşa'nın vakıf eserlerine bakacak olursak; İstanbul Eyüp'te Mısır'da tanıdığı şeyh Darendeli Ömer Rızaî Efendi için bir Nakşî tekkesi, Safranbolu ve Manisa'da birer Nakşi ve Halvetî tekkeleri (Safranbolu'daki Halvetî Şabaniyye tekkesi), Safranbolu ve Manisa'da sebil, çeşme ve su yolları. Ayrıca Safranbolu'da cami, mektep, medrese, kütüphane, saat kulesi (İstanbul'daki ilk saat kulesinden yaklaşık elli yıl önce Anadolu'da yapılan ilk saat kulesi) ve helalar. Son olarak Mısır valiliği sırasında yanında hususi kitapçı bulunduran, terekesinde hayli miktarda kitap yer aldığının altını çizen Şefaattin Deniz kütüphane vakfının (sağlığında 327 kitap vakfediyor, vefatında n sonra koleksiyon genişlemeye devam ediyor ve bu sayı 2000 civarına ulaşıyor) ve para vakfı kurmamış olmasının (Manisa döneminde kurduğu vakıflarda bilhassa para vakıflarına karşı olduğunu gösteren ifadeleri var) Paşa'yı dönemin diğer ricalinden bir dereceye kadar farklı bir konuma oturttuğunu belirterek sunumunu nihayete erdirdi.

1930'lu Yıllar İnkılap Kitaplarında Din Meselesi

Zehra Öğüt

04 Nisan 2015
Değerlendirme: **Betül Sezgin**

Modernleşme ile dinin birlikte yürütüldüğü Osmanlı batılılaşmasının dinin en iyi ihtimalle paranteze alınması ile yürütülen Kemalist batılılaşma hareketlerinin dinde nasıl bir değişmeye ya da nasıl bir algıya neden olduğunu ortaya koyma amacı güden "1930'lu Yıllar İnkılap Kitaplarında Din Meselesi" başlıklı tez Marmara Üniversitesi İslam Felsefesi öğrencisi Zehra Öğüt tarafından tamamlandı. Çalışma Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin 155. Tez-Makale Sunumları programı çerçevesinde Öğüt tarafından dinleyicilere sunuldu.

Tez, 1930'lu yılların seçilme nedeni hem tezin kaynaklarının bu dönemi ele alması bakımından stratejik bir döneme sahip olması hem de yapılan ilk inkılâpların bu dönemde meyvesinin alınmaya başlanmasıdır. Ayrıca bu dönemin Cumhuriyet dönemi inkılâplarının halk üzerindeki etkisinin görülmeye başlandığı bir dönem olması da bu yılların tezin içeriğini belirlemesinde etkendir.

1933 yılında yayımlanan inkılâp kitapları kaynak olarak tezde yoğunluk oluşturmaktadır. 1933 yılı devlet eli ile birtakım inkılâp kitapları yazdırılmaya başlanması nedeniyle önemli olarak belirtilmiş, köylere varıncaya kadar inkılâpları tanıtma amaçlı şiir, piyes, fikir kitapları türlerin de bir yazı faaliyetine girişilmiştir. Bu kitaplarla özelde Kemalizm'in din meselesine yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmış, salt bir din meselesi ise mevzu bahis olmamıştır. Din meselesi hakkında kitaplarda "Din ne düşünüyor?" sorusu sorulmamış, fakat Osmanlı tarihi, İslam Tarihi ve tarih meseleleri ile karşılaşılmıştır. Kitaplarda Osmanlı'yı karalamaya çalışan yazılar görülmüştür. Bunların yanında kitaplarda dil ve konuları tasnifleme, başlıklandırma gibi özelliklerden uzak olduğu için tez içerisinde ele alınmış konular, inkılaplar Öğüt tarafından başlıklandırılarak teze yerleştirilmiştir. Tez içerisinde kullanılan kaynaklarda saltanat, hilafet, kadın meselesi, harf inkılâbı ve şapka inkılâpları öne çıktığı için çalışma bu konular etrafında dönmüştür.

Kitaplarda saltanat meselesi padişahların şahsına ve onların sahip oldukları ideolojiye yönelik "tahkir edici" olarak ele alınmış, Kemalizm'in öne çıkarılması için padişahların özel yaşamlarına kadar inilerek daha tahkir edici anlatımlar yapılmıştır. Padişahlar gayri ahlâki ifadeler ile tanımlanmış ve Osmanlı'nın yaptığı cihatlar, cihat anlayışına uygun olarak kitaplarda yer almamıştır. Kitapların yazarlarına göre cihat, Padişahların servet ve egolarını zenginleştirmek için düzenlenmiştir. Hatta daha ileri giderek Osmanlı'nın Türk olmadığına varan ifadeler kullanılmıştır. Bu anlamda Osmanlıların Türk olmadığı için Türk ırkına değer vermediği ve cihat politikaları ile Türk ırkını yeryüzünden silmeye çalıştıkları şeklinde bir anlayış 1930'lu yıllardaki inkılâp kitaplarında işlenmiştir. Kitapların hilafet meselesine bakışlarında din ve

dünya işlerini bir araya getirme şeklinde bir yaklaşım yoktur. Bazı ifadelerde Hz. Peygamberin laik olduğu ispatlanmaya çalışılmış, Hz. Peygamber ve sahabe dönemine yönelik saygısızlık yapılmamakla birlikte, halifelik kurumunun bu dönemde devlet işleriniidare etmek için var olduğu vurgulanmıştır.

Konuğumuzun işaret ettiği üzere , kitaplarda dikkat çekici bir konu da medrese meselesidir. Medreselerin ilmi bir ortam olmadığı yönünde bir tutuma işaret edilmiştir. Asker kaçakçılarının medreselerin maddi kaynakları ile geçinmesi örnek olarak gösterilerek medreseler "miskinler yuvası" olarak tanımlanmıştır. Kitaplardaki kadın meselesinde kadınların gizlenmesi ve tesettür konusu dışında, kadınlarla ilgili başka problemler ele alınmamıştır. Bazı eserlerde Osmanlı'daki kadınlar "mahlûk" olarak gösterilirken Türk inkılâpları ile gelen medeni kanunla birlikte Cumhuriyet döneminde kadın "insan" kisvesine bürünmüştür. Kadının tesettüründe itham edilen yer ise kitaplarda din olarak belirtilmiştir.

Bu kitaplarda bir meseleden bahsediliyorsa ilk olarak onun Osmanlı ile ilgisi anlatılmıştır. Osmanlı felâket tabloları ile ele alınırken ardından gelen Türk inkılâbı, "yapılabilecek tek şey, kötü hâlden kurtarıcı, alternatifsiz nokta" olarak belirtilmiştir. Bu anlamda Türk inkılâbı dışında hem bir alternatifin olmadığı gösterilmeye çalışılmış hem de Osmanlı'nın meşruiyeti elden geldiğince kökten kazınmak istenmiştir.

Öğüt, tez sunumunu Osmanlı'nın bu kitaplarda neden suçlu olarak gösterilmiş olduğuna değinerek nihayete erdirdi. Tezin içeriğini oluşturan kitapların yazarlarına göre Osmanlı, uzaklaşılması gereken hukuk ve otoriteden, yani ilahi hukuk ve otoriteden uzaklaşmayıp ona bağımlı bir dünya kurmuştur. Cumhuriyet devri ise bunun aksine sekülerleşmiş, medenileşmiş, demokratikleşmiş ve sanayileşmiş bir dönem getirmiş, bu döneme de Kemalist inkılâplarla girilmiştir. Cumhuriyet devrine geç girilmesinin tek sorumlusu ise Osmanlı Devleti olduğu için suçlu taraf olarak gösterilmiştir.

Osmanlı Öncesi Medreseler: Zengi ve Eyyubi Dönemi Medrese Geleneği

Harun Yılmaz

11 Nisan 2015
Değerlendirme: **Betül Sezgin**

Türkiye Araştırmaları Merkezi Tez sunumları programının 156. konuğu olarak Harun Yılmaz'ı Osmanlı Öncesi Medreseler Zengi ve Eyyubi Dönemi Medrese Geleneği başlıklı konuşması ile ağırladı. Yılmaz, tezinin birinci kısmında Zengi ve Eyubi döneminde Dımaşk'ta kurulan medreselerin kuruluş ve işleyişini, ikinci bölümünde 1154-1260 yılları arasındaki Dımaşk uleması hakkındaki bahisleri, son bölümde de medreselerin sosyo-kültürel işlevleri üzerinde durduğunu belirtti. Tezde İslam tarihinde medreseler ele alınırken ilmi bir bağlamdan ziyade siyasi bağlamların vurgulanması gerekir iddiası ile yola çıkılmış, daha çok Zengi ve Eyyubi döneminde Dımaşk'taki medresele-

rin fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Tezin bir diğer iddiası da medreselerin kuruluş ve işleyişindeki ilmi yanın siyasetle olan irtibatlardan sonra geldiği vurgusu üzerinedir.

Tez hazırlanırken dönemin temel eserlerinin yanı sıra, Zengi ve Eyyubi döneminde ele alınan müstakil eserlerden, tabakat ve teracim literatüründen zaman zaman da modern literatürden faydalanılmıştır. Çalışma alanı olarak Dımaşk seçilmesi şehrin, Zengi ve Eyyubi döneminde en önemli merkez olmasından kaynaklanmaktadır. Şehrin ticaret yolları üzerine kurulması ve başkent olması da şehrin imar faaliyetleri yönünden gelişmesini sağlamıştır. Bu etkenler şehrin tezin merkezine yerleşmesini sağlayan hususlardır. Kurumsal bir yapıda olmayan medreseler, "müstakil" ve "evden dönüştürülmüş" medreseler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. "Cami halkalarında oluşturulan" üçüncü bir medrese türü de bulunmasına rağmen teze ilk iki medrese türü konu olmuştur. Mescit olarak da kullanılan medreseler daha çok fıkıh ilmi okutmak için kurulmuş ama Kur'an ve tefsir dersi verenleri de bulunmaktadır. Yılmaz'ın tezinde kullandığı yapı daha çok merkezinde fıkıh, yöneticisinin fukaha olduğu medreselerdir.

Medreselerin kurulmasında ve işleyişinde önemli bir işleve sahip olan "vakıf"ları ise bir yönetici zümreden, iki ayan ve eşraf çevresindendir. Yönetici zümrenin oluşturduğu medreseler maddi yönden daha zengindir ve bu medreselerde eğitim gören talebelerin imkânları, ayan ve eşrafın kurdukları medreselerin imkanlarından daha fazladır. Zaman zaman medreselerin gelirlerinde azalma yaşanması söz konusu olmuş bu durumda öğrenciye verilen olanaklar azalmış, kimi zaman ise bu nedenden dolayı medreselerde öğrenci alımının azaltıldığı bile görülmüştür. Medreselerin vakfiyeleri hakkında yazılı bir belgenin elde olmadığını söyleyen Yılmaz, dağınık bir şekilde bulunmasının mümkün olabileceğini belirtti. Medreselerin vakıflarının şartları olmakla birlikte, medresede okutulacak dersler, kitaplar ve medresenin başında bulunacak kişinin kim olacağına karar verme, hangi müderrislerin medreseye girmeyeceğini belirleme yetkisine sahip olmuşlardır. Müderrislerin medreselerde işlediği eğitim müfredatı ise farklılık arz etmektedir. Bunun nedeni her müderrisin farklı bir eğitim formasyonuna sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yani medreselerde değişmez müfredat diye bir şey yoktur ve medreseler müderris ile kaimdir, müderrisin icazet sahibi olduğu alan ile ilgili dersler verilip, eserler okutulmaktadır. Ama müderrislerin öncelikli işi aslında fıkıh okutmaktır. Fıkıh merkezi disiplin olmakla birlikte felsefe, kelam, tefsir ve hadis alanında derslerin verildiği medreselerde görülmüştür. Bu derslerin nasıl yapıldığı hakkında malumat olsa da bunlar mutlaklaştırılmamıştır. Müderrisin medrese içinde ve dışında verdiği dersler arasında bir faklılık olmamakla birlikte tek fark mekân farkıdır, yani dersin işlendiği ortamdır.

Büyük medreselerde kimi zaman işlerin ve işleyişin aksamamasını sağlamamak amaçlı müderrise yardımcı kişilerin bulunduğunu söyleyen Yılmaz, bunların muhit, mütevelli ve mansıp, yatakhane görevlisi, kapıcı ve lambaları açıp kapayan kişilerden oluştuğunu belirtti. Muhit müderrisin yardımcısı olmakla birlikte aslında ulemanın önde gelen isimlerinden biridir. Muhit, olan bir kimsenin başka bir medresede müderris olduğu görülmüş, bunların vakıf tarafından medresede görev durumunun belirlendiği hâller de olmuştur. Muhitler müderristen ilmi olarak alt yapıda olmamakla birlikte müderrisin yaptığı dersi talebeye ikmal etmişlerdir. Mütevelli ve mansıp da medresenin işleyişini kontrol eden kişilerdir. Tabii bu yardımcılar her medresede değil, imkânlar dahilinde bazı büyük medreselerde bulunmaktadır. Müderrislerin medreselere atanmaları vakıf ve şehrin meliki ya da şehrin kadısı tarafından yapılmaktadır. Müderrislerin görev süresi diye bir şey yoktur; teoride müderris vefat edene kadar bulunduğu medresede ders verir, pratikte ise müderris medresenin kuruluşuna mugayir davranırsa görevinden alınmıştır. Bunun yanında müderrisin siyasi elitle zıt düşmesi de görevden alınmasında etkilidir.

Zengi ve Eyyubi döneminde Dımaşk'a gelen ulemanın sayısının artmasının bazı nedenleri olduğunu söyledi.

Bu nedenlerden birincisi; siyasi ve iktisadi istikrarın bulunması, ikincisi güçlü ve güvenli idarenin hakim olması, üçüncüsü doğu şehirlerinde yaşanan krizlerin ve kargaşaların burada yaşanmaması, sonuncusu ise-şehirde istikrarlı yapının sağladığı güvenli ortamdır. Ama en önemli etken şehrin güvenli bir yer olmasıdır . Çünkü ulema güvenli olmayan yerde ilmi çalışmalarını sürdüremez. Bulundukları yerlerde güvenilir bir kimliğe sahip olan ulemaların toplum içinde sosyal ve siyasi hayatı etkileyebilecek bir konumu vardır. Vaizlik ve Cuma hutbelerini yapmak, halkı cihada teşvik etmek, cihat için maddi alt yapının oluşmasını sağlamak için vaazlar vermek ve meliklerin birbirleri ile olan mücadelelerinde kritik roller üstlenmek, bunlardan bazılarıdır.

Ulemaların belli bir aileden geldiğini söyleyen Yılmaz, ulema aileleri tabirini kullanarak bununla birden fazla nesilde âlim yetiştirmiş aileyi kastettiğini belirtti. Ulema ailelerinin çoğunluğu Şafi olmakla birlikte, Hanefi, Hanbelî, Maliki ve Sufi aileler de vardır. Hanefi, Hanbelî, Maliki ve Sufi aileler çoğunlukla şehir dışından gelmiş göçmen ailelerdir. Bu aileler bir şekilde mansıpları kontrol etmişlerdir. Dımaşk'a dışarıdan gelen ailelerin burada yerleşimlerini devam ettirebilmelerinin nedeni, mansıba bağlı olmaları ve kendilerine tahsis edilmiş olan medreselerdir. Bu noktada önemli olan müderris öldüğü zaman medresenin ve müderrisliğin, âlimin çocuğuna kalma bahsidir. Bu ilk etapta çocukların müderrisliğe yetkin olup olmama durumunu gündeme getirmektedir. Bir âlimin çocuğunun müderrisliğe yetkin olup olmama hâli müderris olmayan bir babadan olma çocuktan daha fazladır. Bunun ilk sebebi âlimin çocuğu olarak doğan kişinin ilk eğitimini alacağı hocaların arasına doğmuş olmasıdır. Önde gelen ulemanın istisnasız çoğu ilk eğitimini ya babasından ya dedesinden almıştır. İkinci bir sebep de çocuğun babasının parçası olduğu ilmi ilişkiler ağının doğrudan içinde olmasıdır. Yani ileride derslerine katılacağı, eğitim alacağı âlimler zaten önünde hazırdır. Bir âlimin çocuğu olmanın böyle bir avantajı vardır. Fakat bu her zaman böyle değildir. Âlimin oğlu müderrisliğe yetkin olmadığında müderrisliği naipler yapmış, âlimin çocuğu da medresenin idari sorumluluklarını üstlenmiştir.

Ulemalar arasında olumlu ve olumsuz yönde ilişkiler de vardır. Ulema aileleri arasında çocukların evlilikleri, hoca-talebe ilişkisi ve ilmi seyahatler aracılığıyla kurulmuştur. Bu ilişkilerden en önemlisi ise ilmi seyahatlerdir. Bu ilişkilerin yanında olumsuz olarak ulemalar arasında görülen rekabet ve mücadeleler vardır. Bu mücadelelerden ilki tamamen ilmi ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Bu tartışma farklı veya aynı mezhep içinde olabilir. İkincisi de mansıplar arasındaki mücadeledir, mansıpların sayısında yaşanan artıştır. Ulemadan önde gelenlerin mansıpları kontrol etmek isteyişleri bu mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Hangi medrese kime verilecek ya da verilmeyecek, hangi ulema medreseden uzak tutulacak veya tutulmayacak meseleleri tartışmaların temelinde yatmaktadır.

Yılmaz, tüm bunlardan sonra "medreseler neden kuruldu?" sorusunun cevabını açıkladı. Medreselerin kurulmasında hayırseverlik ön plandadır. Bunlar vakıf kurumu olmaları ve İslam'ı öğretme amaçlarının yanında Şiilikle mücadelede medreselerin kurulmasında etkendir. Fakat bunların arasında en kritik olan nokta Sünni ulemanın himayesi meselesidir. Devletin memur ihtiyacı meselesi ve ulemayı şehirde toplama isteği diğer önemli noktalardır. Çünkü bu dönemde Haçlılar ve melikler arasındaki mücadelelerden dolayı her dönemden daha fazla ulema desteğine ihtiyaç vardır. Ama en önemlisi ulemanın İslam toplumundaki merkezi konumunu, devletin merkezine yerleştirmek isteğidir. Ulema melikler arasındaki hiyerarşinin sınırlarını çizen, meşruiyet zincirinin en önemli halkasıdır. Medreselerin bu fonksiyonlarının yanında ilmi hayat için ne ifade ettiği değinilmesi gereken bir noktadır. Medreseler ilmi hayatın merkezi değildir. Asıl önemli olan hoca-talebe arasındaki ilişkidir. Medrese sadece mekân olarak hoca ve talebeye imkânlar sunmaktadır. Çünkü medrese dışında da evinde ya da camide ilmi hayatı devam ettiren müderrisleri görmek mümkündür. Burada vurgu, medrese üzerine değil; talebenin tahsil sürecinde aldığı ilim, aldığı ders ve müderris üzerine yapılmalıdır.

Dolmabahçe Sarayı'nın İnşa Süreci, Mekân ve Teşkilat

T. Cengiz Göncü

08 Haziran 2015
Değerlendirme: **Eşref Kalender**

BSV Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen tez makale sunumları çerçevesinde Haziran ayında, daha önce Beylerbeyi Sarayı ile ilgili hazırladığı yüksek lisans tezi çerçevesinde misafir ettiğimiz Tuncay Cengiz Göncü'yü bu defa 1986 senesinden beri bünyesinde ve hâlihazırda müdürlüğünde bulunduğu Dolmabahçe Sarayı üzerine yazdığı doktora tezi münasebeti ile misafir ettik. Yüksek lisans tezi tecrübesinden sonra doktorada mabeyn teşkilatı üzerine çalışmaya karar verdiğini, ancak bu konunun çok kapsamlı oluşundan dolayı tez konusunu 19. yüzyıl saray teşkilatı bağlamında devletin belleği olarak gördüğü Dolmabahçe Sarayı (Beşiktaş Sahil Saray-ı Hümayunu) olarak değiştirdiğini belirten Göncü, bu konuyu tercih etmesinde Dolmabahçe Sarayı bünyesinde yer alan mekânlar hakkında sağlıklı bilgilerimizin yetersiz oluşunun ve o tarihlerde (2003) BOA Mabeyn ve Hazine-i Hassa tasniflerinin araştırmaya açılmasının da rol oynadığını vurgulayarak sunumuna başladı.

Sarayın inşa süreci, sarayın bölümleri ve saray teşkilatı konularını birer bölüm halinde ele alan tezini Mabeyn ve Hazine-i Hassa belgeleri ve sınırlı ikincil literatür üzerinden kurgulayan Göncü; Hazine-i Hassa ve Hazine-i Hassa kurulmadan önceki dönem için de, Darphane-i Amire arşivinde bulunan her biri dörder sayfalık yüzlerce "inşaat defteri" üzerinde yaptığı titiz çalışmalarla sarayın inşa tarihine dair önemli hususların da netlik kazanmasını ve ortaya çıkmasını sağlamış. Öte yandan saray yapısının anlatıldığı, iç mekânların kimliklerinin tesbit edildiği tezin ikinci bölümünde "tefriş defterleri", özellikle de II. Abdülhamid döneminde titizlikle tutulan ve onarım öncesi durum tesbiti için hazırlanan "keşf-i evvel" defterleri yoğun olarak kullanarak söz konusu hususlara dair belirsizlikleri bertaraf etmiş.

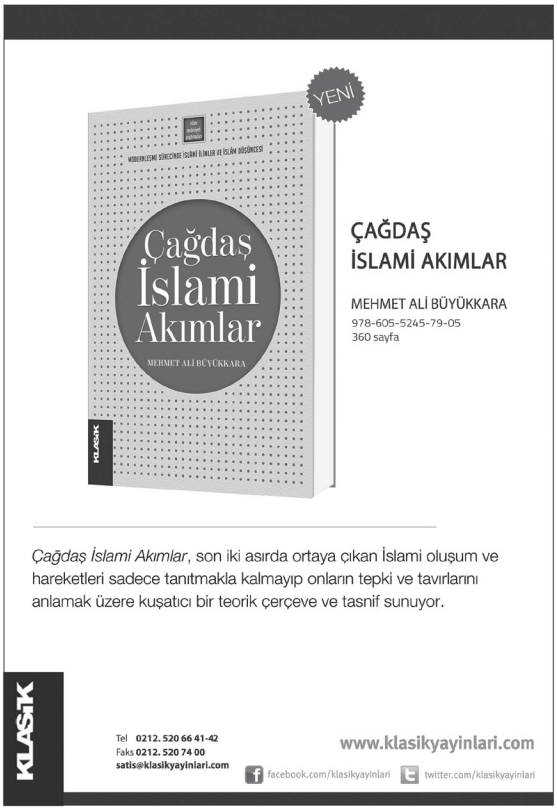
Tuncay Göncü'nün anlattıkları muvacehesinde Dolmabahçe Sarayı'na dair bilgi ve tesbitleri şu şekilde hülasa etmek mümkündür:

Dolmabahçe Sarayı, I. Ahmet döneminden itibaren denizden doldurularak kazanılan bir alan üzerinde fiili olarak 13 Haziran 1843'te inşa dilmeye başlanmıştır. Saray inşaatının resmen başlaması ya da dönemin ifadesi ile vaz-ı hacer-i esas merasimi ise Ekim 1843'e tesadüf ediyor. İnşa sürecinin başlangıç aşamasında Garabet Balyan ve kayın biraderi Ohannes Serveryan bulunurken bina emini ise Hacı Sait Ağa'dır. Ancak Abdülmecid'in inşaatın yavaş ilerlemesinden duyduğu rahatsızlık neticesinde bina emini Hacı Sait Ağa işten uzaklaştırılarak yerine Seyyid Ali efendi getirilir. Keza yine bu tarihten itibaren Ohannes Serveryan'ın da devre dışı kaldığını ve bu defa Garabet Balyan'ın oğlu Nigoğos kalfanın inşa sürecine dahil olduğunu görüyoruz. Öte yandan padişahın, işlerin daha hızlı ve düzenli yapılması yönündeki talepleri neticesinde alım satımlarda kalfaların ve bina eminlerinin mühürlerinin bulunması mecburiyeti getiriliyor ve

bu tarihten itibaren inşaat defterlerinin düzenli tutulmaya başlandığı görülüyor. Diğer taraftan Saray'ın inşa ve teşrifat sürecinde rol oynayan diğer isimlerin de bu tarihlerde devreye girdiğini bu meyanda camlı köşk, kristal merdivenler ve Abdülaziz döneminde yıktırılan limonluğu inşa eden James William Smith'in (İngilizlü mimar İsmit Kalfa) ve 1851 senesinde padişah ile tanışarak daha sonra Fransa'dan getirteceği mobilyalarla sarayı tefriş eden Charles Séchan'ın da sürece dahil olduğunu söyleyebiliriz.

7 Haziran 1876'da açılan ve ilk toplu ziyafete Kırım Harbi sonrasında ev sahipliği yapan Dolmabahçe Sarayı'nın mütevazi bir yapı olduğunu, yaklaşık maliyetinin 1 milyon 700 bin lira civarında olabileceğini belirten (Beylerbeyi Sarayı'nın maliyeti 500 bin, Çırağan Sarayı'nın ise 2, 5 milyon lira) Göncü, bu durumun inşaatta kullanılan malzemeler üzerinden de tesbit edilebileceğini vurguladı. Buna göre, binanın özellikle deniz cephesi gibi görünür olduğu, başka bir ifadeyle temsiliyetinin arttığı alanlarda kaliteli malzeme/küfeki taşları kullanılırken, kara ciheti gibi daha az göz önünde olan yahut harem gibi dışarıya kapalı olan alanlarda ise çok daha ucuz malzemeler/sıva tercih edilmiştir. Bina, bir yönüyle haysiyete, bir yönüyle tevazua dayanıyor.

Son olarak Göncü, saray mimarları ve özellikle Dolmabahçe söz konusu olduğunda gündeme gelen mimar-kalfa tartışması etrafında; bir geçiş dönemi olan 19. yüzyılda kavramların henüz yerleşik olarak oturmadığını, birbirlerinin yerine kullanılabildiğini; bu tartışmanın da mezkur bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini, "İngilizlü mimar İsmit Kalfa", "Ayasofya'yı tamir eden Fossati kalfa" gibi resmi yazışmalarda kullanılan ifadelerin de bu tesbiti desteklediğini netice itibariyle Garabet Balyan'ın mimar olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek sunumunu bitirdi.



Sözlü Tarih Konuşmaları

Türkiye'de Sözlü Tarih Yapmak: Erzincan'a Tanıklık Edenler

Erol Kaya

12 Şubat 2015

Değerlendirme: **Arzu Güldöşüren**

Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Sözlü Tarih Konuşmaları üst başlığıyla yapılan toplantı dizisinin dördüncüsünün konuğu Avrupa Birliği'nin desteğinde hazırladığı *Şehre Tanıklık Edenler: Erzincan Sözlü Tarih Çalışması* adıyla kitaplaştırdığı çalışmasıyla Erzincan Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Erol Kaya idi.

Kaya, konuşmasına ilk olarak "I. Dünya Savaşı'nda Müslüman Muhacirler" meselesini çalışırken sözlü tarih araştırmalarının dikkatini çektiğini söyleyerek başladı. Erzincan'ın sahip olduğu kültürel çeşitliliğin ve yurt dışında bulunduğu sıralarda Şükrü Hanioğlu tarafından "neden bölge çalışması yapmıyorsunuz" şeklinde yapılan yönlendirmelerin böyle bir konuyu çalışmak için onu cesaretlendirdiğini de ekledi. Kaya'nın işaret ettiği üzre sözlü kültür Erzincan'da çok yaygındır. Nitekim batıda başat duyu organı göz doğuda ise kulaktır.

Erzincan merkezli olarak yürütülen bu sözlü tarih projesini şekillendirip bitirmek iki yıl sürmüştür. Proje sonunda 120 saatlik bir konuşma arşivi oluşturulmuştur. Başlangıçta görüşme yapmak için 90 civarında isim tespit edilmiş, birebir görüşmeler neticesinde bunların bir kısmı elenmiş ve sayı 57 kişiye indirilmiştir. Yapılan görüşmelerle ilgili ses ve görüntü kaydı alınmıştır.

Kaya, konuşmasının hemen başında taşrada sözlü tarih çalışması yapmanın zorluklarının neler olduğundan bahsetti. Birinci zorluk konunun ilgililere anlatılması sırasında yaşanmaktadır. İnsanlar, "Ne yapacaksın?" sorusunu yönelttiklerinde örnek olarak "Depremle ilgili konuşacağız, kayda alıp yayınlayacağız" cevabını vermiştir. Bunun üzerine karşı taraftan "Annem bile depremi anlatıyor, herkes bunu biliyor, neden böyle bir şeye ihtiyaç duyuyorsun" gibi tepkilerle karşılaşmıştır. Gerek halk gerekse yerel idareciler düzeyinde zaman zaman sözlü tarih çalışmaları küçümsenmiştir.

Karşılaşılan zorlukların ikincisi, meseleyi anlatmak için muhatap bulunamamasıdır. Yerel idareler düzeyinde belediye ya da valilik söz konusu olduğunda da durum böyledir.

Bütçe meselesi, sözlü tarih çalışmalarında karşılaşılan zorluklardan bir diğeridir. Erzincan'la ilgili yapılan bu projeye destek olan Avrupa Birliği, bu iş için çok cüz'i bir kaynak ayırmıştır. Kamera meselesinden örnek verecek olursak, Avrupa Birliği'nin desteklediği projelerde diğer ülkelerde malzeme alımı söz konusu olduğu halde Türkiye'de malzeme alımına müsaade edilmemiş, kiralamaya izin verilmiştir. Fakat Erzincan'da kamera kiralanabilecek bir yer olmadığından, bu durum önemli bir sıkıntı teşkil etmiştir.

Karşılaşılan sıkıntılardan bir diğeri ise görüşmelerin yazıya geçirilmesidir ki bu işi kim, nasıl yapacaktır? Zira bilgisayar kullanmasını bilen birisi lazımdır. Görüşmelerin aynen mi, yoksa değiştirilerek mi verileceği karşılaşılan problemlerden bir diğeridir. İstanbul'daki okuyucuların anlayamayacağı düşüncesiyle konuşma-

ların şiveleri korunmamıştır.Yalnızca örnek teşkil etmesi amacıyla konuşmalardan bir tanesi şiveyle yazıya geçirilmiştir.

Sözlü tarih çalışması sırasında karşılaşılan zorlukların dördüncüsü, belge ve fotoğraf temini sırasında yaşanan problemlerdir. Örneğin, Erzincan valisi Recep Yazıcıoğlu'nun valilik günlerindeki fotoğrafları Erzincan valiliğinde bile bulunamamıştır. Benzer şekilde çok yakın bir zamanda meydana gelen 1992 depremine ait fotoğraflar da mevcut değildir. Var olan fotoğraflar aile içinde çocuklar arasında dağıtılmış olduğundan bunlara ulaşma noktasında sıkıntı yaşanmaktadır.

Kaya, sunumun devamında çalışmanın nasıl planlandığından ve hayata nasıl geçirildiğinden bahsetmiştir. Birinci aşamada öncelikle sözlü tarihle ilgili okumalar yapılmıştır. Sözlü tarihle ilgili yayınlar ağırlıklı olarak Batı'dan tercüme edildiği için bunların toplumumuzda karşılığının çok da bulunmadığı zikredilmiştir. Zira her iki toplum arasında örf, adet, gelenek konusunda önemli farklılıklar mevcuttur.

İkinci olarak 20 kişilik bir öğrenci grubu seçilmiş ve bu öğrencilere sözlü tarih hakkında Tarih Vakfı tarafından bir seminer verilmiştir. Bu seminere özellikle öğretmen adayları alınmış, gittikleri yerlerde sözlü tarihi bilgilerini kullanmaları amaçlanmıştır.

Üçüncü aşama konu seçimi olmuştur. Çalışılan her bölgenin kendine özel bazı unsurları bulunduğuna dikkat çeken Kaya, Erzincan söz konusu olduğunda ana meseleler olarak deprem, tren ve göç konularını sıraladı. Deprem, sosyolojik ve demografik yapıyı değiştirmiştir. Şu anda Erzincan'da yaşayanların %32'si Erzincanlı, gerisi dışarıdan gelen insanlardan oluşmaktadır. Depremlerin %90'ından fazlası gece olmuştur; bu sebeple Erzincan'da gece hayatı yoktur. Kişi başına düşen otomobil sayısına göre Erzincan Türkiye'de ikinci sıradadır. Zira Erzincanlı için araba çok önemlidir; deprem olursa ölü, yaralı ya da nakil işlemleri hep arabayla yapılacaktır.

Türkiye'nin en büyük hikayecilerinden biri olan Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde sıklıkla geçen unsurlardan biri trendir. Tren, Erzincan'a depremden bir yıl önce 1938'de gelmiştir. 1980'lere kadar tren gelince hâlâ halk gara gider ve bu ortamı seyrederdi. Tren Erzincan'da aynı zamanda görsel bir araçtır. Göç, gurbet projedeki konulardan bir diğeridir.

Erzincan'da yapılan sözlü tarih projesinin bir diğer veçhesinde karşımıza kadınlar çıkmaktadır. Anadolu'da kadınlarla konuşmak sıkıntılıdır. Fakat gidiş geliş ve göçler Erzincanlı kadınları modernleştirmiştir.

Kaya'nın değindiği meselelerden bir diğeri de şahıs seçimiyle ilgili konudur. Proje için eski Erzincan'ı anlatacak ve daha çok 90 yaş civarındaki kişiler seçilmiştir. Folklor, deprem, yemekler, spor vs. meseleler hakkında bu kişilerle görüşmeler yapılmıştır. İkisi hâlâ hayatta olan bütün belediye başkanları çalışmanın kapsamına alınmıştır. Taşrada belediye başkanı olmak , projede yer alan önemli konulardan biri olmuştur.

Erzincan'daki unsurlardan bir diğeri bölgede "poşa" olarak isimlendirilen kişilerdir. Bunlar, Erzincanlı değillerdir fakat yaklaşık elli yıldır burada yaşıyor olduklarından bunlarla görüşmeler yapmak elzem görülmüştür. Çünkü şehir bu kesimi bünyesine kabul etmemiş, bu insanlar da şehirle sıkıntılı bir ilişki içinde olmuşlardır. Şehre dışarıdan ve düz mantıkla bakmışlar, ne görmüş, duymuşsa onu söylemişlerdir. Kısacası şehirle uyum sağlayamamış gruplar projenin kaynakları arasında farklı bir kesimi temsil etmiştir.

Kaya, son olarak görüşme öncesi yapılan hazırlıklardan da bahsetmiştir. Bunların başında, görüşülecek kişilerin bazılarını ikna etmek için asıl görüşmeyi yapmadan iki ya da üç defa görüşülmesi gelmektedir. İlk görüşmede insanlara Erzincan'la ilgili bir sözlü tarih çalışması yapıldığı anlatılmış, konuşulacak konuların belirlenmesi. Çekim, görüşmelerin kayda gireceği de kişilere belirtilmiştir.

TAM SOHBET
Balkan Tarihi Konuşmaları 8 - 9

Balkanlarda Müslüman Kimliğinin Antropolojisi

Metin İzeti

25 Nisan 2015

&

Arnavutların Müslümanlaşma Süreci ve Osmanlı Algısı

Fahruş Recebi

18 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Erol Güneser**

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Balkan Tarihi Konuşmaları çerçevesinde 25 Nisan 2015'te "Balkanlarda Müslüman Kimliğinin Antropolojisi" başlıklı sunumuyla Metin İzeti'yi ve 18 Mayıs 2015'te "Arnavutların Müslümanlaşma Süreci ve Osmanlı Algısı" başlıklı sunumuyla Fahruş Recebi'yi dinledik.

Metin İzeti konuşmasını, özellikle eski Yugoslavya sınırları içerisinde kalan ve bugün Makedonya, Bosna Hersek, Arnavutluk, Kosova, Sırbistan gibi ülkelerin üzerinde bulunduğu coğrafyaya yoğunlaşarak söz konusu bölgeye İslam'ın hangi şartlarda, hangi unsurlarla, hangi şekliyle intikal ettiği, Balkan müslüman kimliğinin inşasında hangi faktörlerin, nasıl rol oynadığı gibi hususlar üzerine inşa etti. Bu minval üzere öncelikle İslam öncesi Balkanlar'ın durumundan kısaca bahseden İzeti, Balkanlar'ın o dönemde daimi bir egemenden yoksun olduğu için kaotik bir yapıya sahip olduğuna dikkat çekti. Kilise otoritesinin muğlaklığından dolayı dinî yapısında da bir muğlaklık bulunduğu ve dönemsel olarak aktörleri değişmekle beraber nisbî olarak güçlenenin diğer etnik ve dinî unsurlara zulm ettiğini ve bunun da nihai kertede "fethedilmeye" müsait bir yapı ortaya çıkardığını belirtti. Bununla beraber Osmanlı'nın asıl başarısının kendini silah kullanmadan benimsetmesi ve bölgedeki dönüşümü silah dışı unsurlarla gerçekleştirmesi olduğunu vurgulayan İzeti; Osmanlı'nın ve dolayısıyla İslam'ın dervişler üzerinden bölgeye taşınmasının Balkan İslam'ının karakterinin şekillenmesinde en önemli paya sahip olduğunu ve söz gelimi Endülüs'e giden İslam'dan farklı olarak, tasavvufî rengi baskın bir İslam'ın teşekkül ettiğini vurguladı. Söz konusu teşekkül sürecinde rol oynayan temel faktörleri ise şu şekilde sıraladı: I. Osmanlı'nın, 20. yüzyılda dahi varlığını ve etkisini sürdüren, Balkanlarda güçlü bir eğitim/medrese sistemi kurmuş

olması. II. Güçlü idarî ve kültürel müesseselerin (ordu, yargı vs.) tesis edilmesi ki bu kurumlar aynı zamanda topluma yön veren kişileri de çıkaran yapılar olmuşlardır. III. Hukuki normların yanısıra, ahlakî normların yerleşmesinde de önemli rol oynayan tekkeler.

Osmanlı'nın bölgeden çekilmesinden sonra Müslüman kimliğinin de parçalanmaya başladığını belirten İzeti, bu süreçte rol oynayan kritik olayları ise şu şekilde sıraladı: I. Fransız İhtilâli sonrasında bölgede ortaya çıkan milliyetçilik ve bağımsızlık fikrinin bir sonucu olarak 19. yüzyılın hemen başında Osmanlı'dan

ayrılan Sırp krallığının sınırları içersindeki Osmanlı/İslam izlerini silmesi. II. Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı arasında yaşanan parçalanmaların Müslüman kitleler arasındaki iletişimi zayıflatması. III. İkinci Dünya Savaşı sonrasında hakim olan komünist sistemin -Arnavutluk açısından özellikle 1967 sonrası -İslâm'ın toplumsal boyutunu sekteye uğratması. IV. Soğuk Savaş'ın bittiği 90 sonrası "anarşik" dönem. Özellikle bu tarihten itibaren Arap ülkelerinden selefî vurgusu yoğun bir İslam anlayışının bölgeye hakim olmaya başladığını ve bunun yerleşik İslam anlayışı ile

bir çatışmaya girdiğini belirten İzeti yerel aktörlerin ve güçlü müesseselerin Osmanlı döneminde olduğu gibi tekrar aktif olmaları gerektiğini belirterek sunumunu bitirdi.

Balkan Tarihi Konuşmaları çerçevesinde 18 Mayıs 2015 tarihinde Fahruş Recebi ile gerçekleştirdiğimiz "Arnavutlar'ın Müslümanlaşma Süreci ve Osmanlı Algısı" başlıklı programda ise mesele biraz daha dar bir çerçevede Arnavutluk üzerinden ele alındı. Recebîi konuşmasına esas olarak Arnavutların kılıç zoruyla Müslüman oldukları yönündeki iddiaları eleştirerek başladı. Son yıllarda gerek siyasi çevrelerde, gerek sivil toplum kuruluşları nezdinde ve gerekse tarih yazımında Arnavutlar'ın zorla müslüman oldukları, İslam'ın Balkanlar'da kılıçla yayıldığı tezinin, İslam'ın barış karşıtı ve şiddet taraftarı bir din olduğu hususunun yoğun olarak işlenmeye başlandığını çeşitli örnekler üzerinden ortaya koydu. Konuşmasının devamı boyunca bu tezlerin zayıflığını ve yanlışlığını işleyen Recebi, bunu ortaya koymak için bir yandan ayet ve hadisler üzerinden İslâmi referanslara başvururken bir yandan da yerli ve yabancı (özellikle yabancı) araştırmacıların konuya dair çalışmalarına işaret etti. Bu minval üzere söz konusu "şiddet" tezlerinin doğru olduğunu gösterecek dayanakların yokluğunu tarihî ve sosyal veriler üzerinden ortaya koymak mümkün. Zira bugün muhtelif Balkan dillerinin, dinlerinin ve etnisitelerinin varlıklarını sürdürüyor olmaları, kültürel kod ve davranışların toplumsal hayatta devam ediyor olması, aslında ortada bir asimilasyon ve zorlama politikasının olmadığını açıkça göstermektedir. Şu halde, Arnavutlar özelinde Balkanlar'ın İslam'a geçmeleri "kılıç"tan daha farklı saiklere dayanmaktaydı ki bunlar, adalet, hoşgörü, barış ve refah olarak özetlenebilir. Osmanlı'nın/İslam'ın bölgeye girmesi ile birlikte birçok Arnavut devlet mekanizması içerisinde kendilerine yer bulmak imkânına kavuştu. Öte yandan bölgede mevcut otorite boşluğu ve bundan kaynaklanan adaletsiz uygulamalar bertaraf edilerek nisbeten daha huzurlu bir ortama kavuşuldu. Keza Osmanlı öncesi Arnavutluk'ta hakim olan adaletsiz vergi sistemi de Osmanlı'nın ve İslam'ın bölgede varlık alanı bulmasından itibaren devre dışı kalmıştı. Arnavutlar'ın İslam'ı tercih etmelerini kolaylaştıran, kitlesel ihtidaları temin eden son ve önemli bir faktör ise İslam öncesi Arnavutlar'ın câhî dini inançlarına karşı kurdukları bağın çok kuvvetli olmamasıydı.

TAM SOHBET

Osmanlı Klasik Dönemi Tarih Yazıcılığı ve Tarih Düşüncesi

Himmet Taşkömür

22 Ağustos 2015
Değerlendirme: **Betül Sezgin**

Türkiye Araştırmaları Merkezi Sohbet programı çerçevesinde 22 Ekim 2015 tarihinde Harvard Üniversitesi hocalarından Himmet Taşkömür ile "Osmanlı Klasik Dönemi Tarih Yazıcılığı ve Tarih Düşüncesi" üzerine bir sohbet gerçekleştirdi.

İlgilendiği alanın, daha çok tarih metinlerinden yola çıkarak erken dönem tahkikinin metin yazınını anlamak olduğun söyleyen Taşkömür, bunun üzerinde çalışırken en önemli durumun "vak'a nedir, vakanüvis nedir, vakanüvis tarihçiliği nedir?" diye genellikle bir şemsiye altında ele alınan sorularla tarihçilerde bir entelektüel merak uyandırmak, aynı zamanda tarihçilerin her birinin entelektüel dünyasından haberdar olarak onlara ses verebilmek ve en önemli durumun onları geleneksel Osmanlı içinde eritmektense farklılıklarını duyurabilme endişesi olduğunu belirtti.

Taşkömür çalışmalarını yaparken iki problemi olduğunu söyledi ve bunlar üzerinden konuşmasını ayrıntılandırdı. Üzerinde durduğu birinci problem, "Tahkiye meselesi, yani vak'a nedir?"; ikinci problem, "Tarih telakkisi nedir? Tarihten ne anlıyoruz? Tarih Osmanlı kültür havzasında nasıl anlaşıldı ve bunun klasik İslam mirası dediğimiz tarih yazıcılığı geleneği ile ne tür bir ilişkisi var? Süreklilikler, kopuşlar ve yeni eğilim ve yönelimler nelerdir?" şeklinde sıralanabilecek sorulardan oluşan bir silsiledir. Konuşma başlığındaki düşünce meselesinin "tarih için teorik olarak ele alınan meseleler nelerdir?" sorusu altında yer alan, bizatihi "zaman ve mekân problemi", ilm-i hikmet içinde de ele alınan "zaman ve mekân nedir?" sorularını işaret ettiğini belirten Taşkömür bunların hem çalıştığı konu hem de konuşması için sorunsal olduğunu söyledi.

Taşkömür'e göre Osmanlı tarih yazıcılığı metinleri özellikle profesyonel kişiler tarafından 20. asırda, 1950'lerden sonra daha çok kaynak neşri çerçevesinde ele alınmıştır. 1950'li yıllardaki Osmanlı tarih yazımı çalışmalarında odaklanılan tek noktanın Osmanlı olduğunu, onu çevreleyen diğer kaynakların; siyasi, iktisadi, kültürel unsurların göz ardı edildiğini belirten Taşkömür, bunun açıklamasını yaptı. 1950li yılların sonrasındaki tarih yazımı çabalarının kaynak değeri noktasında daraltıcı bir tarafı vardır. Bu daraltıcı şeylerden bir tanesi ele alınan metnin Osmanlı tarihinin bizatihi kendi dönemi ile alâkalı bir şey söylüyorsa o zaman ehemmiyetli olmasıdır. Örneğin Gelibolulu Mustafa'nın *Künhü'l-Ahbar* (Haberlerin Özü) adlı eserinde yayınlanan ya da ele alınan kısımlar daha çok Osmanlı dönemi ile alakalıdır. Âlî'nin yazmış olduğu mukaddimede Osmanlılar'dan önceki kısıma ayırmış olduğu İslam tarihi ve dünya tarihi neredeyse bir kenara bırakılmıştır. Çünkü Osmanlı öncesi kısımlar farklı metinlerden alınmıştır ve kaynak değeri yoktur şeklinde bir yaklaşım vardır. Daraltıcı olan ikinci husus Osmanlı tarih metinlerinde 15. ve 16 yy. içerisinde çeşitli tarzlarda tarih yazıcılığının olmasıdır. Örneğin II. Beyazıt devrine gelene kadar sadece sosyo-politik olayları ele alan metinler değil, aynı za-

manda çok farklı tarih telakkileri ve farklı tarih yazımı pratikleri vardır. Keza menakıbnameler bunların bir kısmını ihtiva eder. Ama menakıbnameler 1950'ler de tarih yazıcılığının dışında bırakılmıştır. Coğrafya ve tarih metinlerinin neredeyse iç içe geçmiş olmasına rağmen ihmal edilmesi ve bu metinlerin içerisinde ırmakların, dağların, tepelerin tarih konusu olamaması, bu kaynak değeri meselesinden dolayı bir kenara bırakılmış diğer bir daraltıcı noktadır. Menakıbnameler ve gazavatnamelerin farklı türde endişelerle yazılan bir tarih yazımı olduğunu belirten Taşkömür, *Şehname*'yi bugün çok az kişinin tarih metni olarak telakki ettiğini ama 15. ve 16 yy. 'da *Şehname*'nin bir tarih kitabı olarak okutulduğunu belirtti. Sadece epik ve destansı oluşunun ötesinde pratik hedefleri ve öğrenebilecek pek çok dersi barındırır. Yaşanmışlığın getirmiş olduklarını örneklemeler ile anlatan bu eser, pratik olarak Osmanlı tarihi hakkında bir şey söylemese de tarih metni olarak okunmuştur.

16. asrın ortalarında yani 1520'lerden itibaren Osmanlı tarih yazıcılığında kendi tespitleri neticesinde iki ana kırılma yaşandığını belirten Taşkömür bunlardan bir tanesinin Osmanlı hanedanının merkeze alındığı bir tarih yazımı olduğunu, ikincisinin Osmanlı tarihini bir çağdaş tarih olarak ele almakla beraber aynı zamanda bir ilmi siyasetin parçası olarak telakki etmek olduğunu söyledi. Bunlardan ilkinin Osmanlı'nın devlet olarak nasıl zuhur ettiğini, dünya tarihi ve İslam tarihi içerisindeki yerinin merkezi konumunun ne olduğu hususunda toplanmıştır. Âşıkpaşazâde bunun en güzel örneklerinden birini *Tevarih-i Âl-i Osman* adlı eseri ile vermiştir. İkinci ise ilkine nazaran daha önemli bir kırılma noktasıdır. Burada tarihten anlaşılan şey sadece Osmanlı hanedanlığının menkıbelerini kaydetme ve olayları zikretmenin ötesinde, hanedanın sosyal, kültürel, iktisadi tecrübelerinin siyasi olarak bir takım dersleri barındırdığı fikrinin ortaya çıkmasıdır. Bunun ilk örnekleri II. Beyazıt döneminde ele alınan Neşrî'nin *Kitâb-ı Cihânnümâ*'sında görülebilir.

TARİH OKUMALARI

Gayrimüslim Tebaanın Kaleminden Osmanlı Tarihleri

19. Asır Ortodoks Rumlarının Osmanlı Tarihi Okumaları

Evangelia Balta

21 Şubat 2015

Değerlendirme: **Osman Safa Bursalı**

"Gayrimüslim Tebaanın Kaleminden Osmanlı Tarihleri" adlı toplantı serisinin üçüncü oturumunda, hâlen Yunanistan Milli Araştırma Müessesesi bünyesindeki Tarih Araştırma Enstitüsü'nün Yeni Hellen Araştırma Departmanı'nda araştırma direktörü olarak vazife yapmakta olan tarihçi Evangelia Balta misafir oldu. Balta, on dokuzuncu yüzyılda Ortodoks Rum tebanın Osmanlı tarihini nasıl okuduğu suali etrafında bir konuşma yaptı.

Selanik ve Paris'te tarih eğitimi gören Evangelia Balta, 1970'lerin sonundan beri Yunanistan'da ve Fransa'da muhtelif akademik vazifeler icra etmiştir. Karamanlıca filolojisi ve bu dilde neşredilmiş eserler, Anadolu'daki Türkçe konuşan Hristiyan cemaatler, Anadolu muhacirlerinin iskânı, Anadolu Hellenizmi, Osmanlı iktisadi ve sosyal tarihi, Balkan

ve Akdeniz yörelerine dair Osmanlı kaynaklarının neşredilmesi gibi mevzularla alâkadar olan Balta, çeşitli kütüphanelerde ilmî mesai harcamış, pek çok akademik organizasyon tertip etmiş, lisans ve lisansüstü seviyelerinde dersler vermiş, akademik projelerde rol almış ve alâkadar olduğu sahalarda birçok telif ve edisyon kitap neşretmiş, akademik ve popüler makaleler telif etmiştir.

Balta'nın konuşmasına rengini veren asıl araştırma problematiği, bir Osmanlı etno-dini grubundaki kişilerin, Osmanlı tarihini nasıl okudukları sualidir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı-Rum cemaatini araştırma mevzuu olarak seçen Balta, gayet şümullü olan bu mevzuyu, misal kabilinden birkaç eser üzerinden hülasa etme ve dinleyicilere bir perspektif verme niyetinde olduğunu zikretti. Bu noktada, Osmanlı tebasının kültürünü tarif etmekte yalnızca Osmanlıca bilmenin kafi gelmeyeceğini düşünen konuşmacı, muhtelif Osmanlı cemaatlerine mensup şahısların neşir faaliyetlerini icra ederken kullandıkları lisanları bilmenin, araştırma mevzularını ve sorularını çeşitlendirmek ile ilmî tartışmayı zenginleştirmek nazarlarından gayet mühim olduğunu hatırlattı. Bu mevzunun, Osmanlı coğrafyasındaki diğer Hristiyan milletlerin eser telif etme ve neşretme usulleriyle de mukayeseli olarak çalışılmaya muhtaç olduğunun altını çizen Balta, böylelikle Osmanlı imparatorluğu dahilindeki cemaatlerin milli şuur ve aidiyetlerinin neşv ü nema bulmasıyla alâkalı olarak daha büyük bir panoramanın tamamlanacağını tahmin etmektedir.

Mevzubahis problematiği beş esere aksettiren Balta ilk olarak, Konya ve Edirne metropoliti olup daha sonra İstanbul patriği olan VI. Kirillos'un on dokuzuncu yüzyılın başlarında telif ettiği ve Osmanlı tarihiyle alâkalı ilk kitap olarak tavsif edilebilecek olan eserinden bahsetti. Konya sancağının coğrafyasını ve mimarisini tasvir eden Kirillos, bu kitapta gerek müslüman gerekse gayrimüslim binalarını zikreder. Müellif, müslüman sakinleri "Osmanlı" yahut "Türk", Rum tebayı ise "Hristiyan Rum" olarak adlandırır. "Hellen" tabiri yetmiş sayfalık kitapta bir ya da iki kere geçer. Yöredeki eski Yunan, Roma yahut Bizans devrinden kalan binaların/kalıntıların ise mevcut Rum halkla illiyet bağını kurmaz. Rum tebanın Türkçe mi yoksa Rumca mı konuşan topluluklar olduğu teferruatını vermez.

İkinci kitap İstanbul'u tasvir etmektedir. İlk neşrinden kırk yıl sonra Yunan harfleriyle Türkçe olarak neşredilen kitabın bu ikinci edisyonunda, müellifin yalnızca Bizans devrinden kalma eserleri tanıttığı kısım tercih edilmiştir. Eserde yer isimlerinin eski Yunan'daki isimleriyle çağırılmamasına dikkat çeken Balta, bu yerlerin isimlenrdirmesindeYunan harfleriyle yazılmış Türkçe şekillerinin kullanıldığını söyledi.

Üçüncü kitap, 1860'larda yayımlanmıştır ve üç ciltten mürekkeptir. İstanbul topoğrafyası ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının tarihi hakkında mühim bir kaynaktır. Müellif topoğrafyayı tasvir ederken semt, mahalle ve hane gibi Türkçe tabirler kullanmakta, Türkçe yer isimlerini esas almaktadır. Üçüncü ciltte Osmanlı halkları hakkında malumat veren müellif, Osmanlı coğrafyasında daha evvel Bizans devrinin ve "Avrupa'daki bazı ilim adamlarının" zikrettiği üzere, eski Yunan devrinin yaşandığını söyler.

Dördüncü eser, Nikolaos Soullidis'in *Tarih-i Osmani*'sidir. Osmanlı devletinin kuruluşundan Sultan Çelebi Mehmed devrine kadarki hadiseleri anlatan eser, 1874 yılında telif edilmiştir. Karamanlıca neşriyatın ve edebiyatın önde gelen isimlerinden Evangelinos Misailidis'in talebesi ve mesai arkadaşı Soullidis, Karamanlı edebiyatına katkı sağlayan önemli isimlerden biridir. Soullidis Osmanlı tarihi, umumi tarih ve coğrafya kitapları telif etmenin yanında Karamanlıca *Anatoli* gazetesinde idarecilik ve muharrirlik yapmıştır. Bu kitap, direkt olarak Osmanlı tarihi alanında yazılmış, mevcut ilk Karamanlıca eserdir. Müellif, Hammer'in Osmanlı tarihini

esas almakla beraber Fransızca, Yunanca ve Türkçe kaynaklardan da faydalanmıştır.

Balta'nın bahsettiği son kitap, Avram Vaporidis'in Osmanlı sultanları üzerine telif ettiği ve II. Abdulhamid'e ithaf ettiği eserdir. Rum mekteplerinde okutulmak üzere müsaade verilen ilk Osmanlı tarihi olan bu eser, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar muhtelif ilavelerle dört kere neşredilmiştir.

Rumca literatürün gelişmesini Yunan milliyetçiliğiyle doğrudan alâkalı olarak gören Balta, milliyetçiliğin Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyanlar'da fazla tesir etmediğini düşünmektedir. Zira onlar kendilerini daha ziyade Hristiyan dünyasına ait hissetmektedirler. Ancak Yunan krallığının kurulması, hem bu krallık içindeki hem de dışındaki Rumlar için Osmanlı geçmişini anlamaya tesir etmiş, siyasi olarak da 'megali idea' fikri Lozan Barış Antlaşması'na kadar siyasi meselelerde kendine muhkem bir yer edinmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Islahat Ferman'ın ilan edildiği bir ortamda, Rumca ve Yunan harfleriyle Türkçe neşriyatın, gazete ve mecmuaların çoğaldığını gören Balta'nın bir tespiti de, 1870'lerde Rumca ve Karamanlıca lisanlarında telif edilmiş Osmanlı tarihlerinin, Osmanlı bürokrasisinde yahut İstanbul'un finans çevrelerinde yer almış şahıslarca desteklenmiş olmasıdır. Devrin farklı bir istikameti ise, 1860'larda Rumca öğreten okulların açılmasıyla beraber Türkçe konuşan Rumlar arasında Rumca'nın yaygınlaşmaya başlamasıdır.

Osmanlı Tarihi Kaynağı Olarak Ermenice Edebiyat

Mehmet Fatih Uslu

23 Mayıs 2015
Değerlendirme: **Havva Yılmaz**

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "Gayrimüslim Osmanlı Tebaanın Kaleminden Osmanlı Tarihleri" başlıklı serisinin Mayıs ayı konuğu İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden Yard. Doç. Dr. Mehmet Fatih Uslu idi. Uslu, "Osmanlı Tarihi Kaynağı Olarak Ermenice Edebiyat" başlıklı konuşmasına tarih konseptine sahip bir program dizisinde kendisinin konuşacak olmasıyla ilgili bir takım sıkıntıları dile getirerek başladı. İlk olarak, Türkiye'de Ermenice eğitiminin kurumsallaşamamasının, uzmanlaşmayı engellediğine işaret eden Uslu, iki üniversitede açılan Ermeni Dili ve Edebiyatı bölümlerinden sadece birinin varlığını koruyabildiğini, bu bölümlerde çalışacak kişilerin çoğunlukla alıcısının İstanbul'daki üniversitelerde bulunmasına rağmen buralarda bu bölümlerin açılmadığını, bazılarında açılan başlangıç seviyesindeki Ermenice derslerinin yetersiz kaldığını hatırlatarak Ermenice konusunda mevcut imkânların değerlendirilmediğini belirtti.

İkinci olarak, edebiyattan yola çıkarak tarihsel bilgi üretmenin ciddi bir sorunsal olduğundan bahseden Uslu, örneğin "Balzac'ın romanlarına bakarak Fransa'nın 1815-50 arasındaki dönemi hakkında hakiki, sarih, tarihsel bilgi elde edilebilir mi?" sorusunun kritik bir soru olduğunu belirterek bu romanlardan birçokşeyler yakalamak, enteresan izlenimler edinmek ve Fransa'nın o dönemki hakikatine yakınlaşmak mümkün olsa da oradan üreteceğimiz şeyin tarihsel bilgi olup olmadığının hakikaten ciddi bir problem teşkil ettiğini ifade etti. Diğer yandan tarihin bilgisinin ne kadar hakiki (objektif) olduğunun da tarihçiler tarafından tartışılan ayrı bir problematik olduğuna, tarihle edebiyatın kategorik olarak keskin bir şekilde ayrıştırılmasının da tartışma konusu edildiğine değindi. Uslu, konuşmasının bu bağlamda, tarihçilerin nelere başvurabileceği/yönebileceği ve 1850 sonrası Ermenice edebiyata bakarak Osmanlı hakkında ne öğrenebiliriz şeklinde iki soru etrafında şekilleneceğini belirtti.

Osmanlı Ermeniler'inin tarihine bakarken yararlanabilecek kaynaklar konusunda ilk olarak yaygın kurumsal arşivlerin önemini vurgulayan Uslu, sadece İstanbul'daki patrikhanede değil, özellikle 18. ve 19. yüzyıldan sonra ciddi sayıdaki okullaşma ve kütüphanecilik faaliyetleri nedeniyle Anadolu'da da çok sayıda arşiv bulunduğunu ifade etti.

İstanbul'daki Ermeni kolejleri ve kiliselerinin de belli bir kısmının yok edilmiş olmasına rağmen hâlâ ciddi bir arşive sahip olduğunu dile getiren Uslu, ikinci olarak yazma eserlerin öneminden bahsetti. Erivan'da görülecek en önemli turistik mekânlardan birinin bir yazma eserler kütüphanesi olduğunu hatırlatarak, Ermeniler'in bu konuda çok üretken olduğunu ifade eden Uslu, çok erken bir dönemden, eserlerin M. S. 7-8. yüzyıldan itibaren kendi vernakülerinde gelişmiş olmasının da çok önemli bir husus olduğunu belirtti.

Üçüncü olarak basın yayın faaliyetlerine değinen Uslu, Ermeniler'in İstanbul merkezli olmak üzere ancak çok dağınık bir şekilde Avrupa'da ve başka coğrafyalarda, birçok kentte matbaalar kurup 18. yüzyılın başından itibaren yaygın üretim yaptıklarını ifade etti. Zakarya Mildanoğlu'nun, Aras Yayınları tarafından yayımlanan, Ermenice süreli yayınlar üzerine yaptığı çalışmaya göre 1794'ten 1915'e kadar önemli bir kısmı Osmanlı coğrafyasında olmak üzere Ermeniler tarafından çıkartılan 850'ye yakın sayıda periyodik yayın bulunduğunu aktaran Uslu, yayınların konularının da çok çeşitli olduğunu ekonomi, müzik, ve tiyatroya kadar farklı alanlarda periyodik yayınların yapıldığını belirtti. Aynı şekilde yoğun bir kitap üretiminin de mevcut olduğuna değinen Uslu, bu bağlamda, resmi tarihte matbaa meselesinin de eksik anlatıldığını ifade etti. İstanbul'da, 1587'de, ilk Ermeni matbaasının kurulmasının ardından, bir çok başka matbaanın açıldığını, Eremya Çelebi Kömürcüyan'ın 1667'de kendi matbaasının ve patrikhanenin kurduğu matbaanın Müteferrika'dan önce olduğunu vurgulayan Uslu, bu yoğun kitap üretiminin de, merkezde dini metinler olmakla beraber, çok sayıda farklı metinle karşılaşmayı mümkün kılan bir "göz kamaştırıcılığa" sahip olduğunu belirtti.

Kaynaklar konusunda temel kategorileri bu şekilde değerlendirdikten sonra Uslu, sunumuna Ermenilerde yazılı kültürün gelişimi ile devam etti. Öncelikle bu kültürün tamamıyla Anadolu'da yeşermiş bir kültür olduğunun altını çizen Uslu, M. Ö. 405'te, Daron (bugünkü Muş) çevresinde Ermeni alfabesinin icat edilmesi ile ciddi bir yazılı üretimin başladığını belirtti. Ermeni yazılı kültürünün ilk büyük ürünlerinin de burada çıktığını, hemen sonrasında Moses Khorenatsi'nin M. S. 5. yüzyılda kaleme aldığı *Ermenilerin Tarihi* ile Ermeni tarih yazıcılığının da başlamış olduğunu, ardından benzer isimlerle yazılan pek çok kitap ile bir tarih yazıcılığı geleneğinin oluştuğunu ifade etti. Dolayısıyla Osmanlı öncesi ve sonrasına dair çok şeyin bu metinlerde bulunabileceğini de ekledi.

Ermeni mistik kültürünün ve dilcilik geleneğinin de aynı şekilde önemli kaynaklar ürettiğine işaret eden

Uslu, matbaa sonrası nispeten "seküler" intelijansiyanın da ortaya çıkmaya başladığına değindi. 18. yüzyılın "tarihçiler patlaması"na şahit olduğuna, 17. ve 18. yüzyılda da buna paralel bir şekilde halk kültürünün yayılmasının söz konusu olduğunu ifade etti. Gerçek anlamda üretimin yaygın olduğu dönemin 18. yüzyıl olduğuna değinen Uslu, Ermenice harfli Türkçe metinlerin benzer örnekleriyle kıyaslanamayacak kadar büyük bir birikimi bünyesinde barındırdığına değindi. Konuşmasına yazılı kültürün 18. ve 19. yüzyıllardaki dönüşümüyle devam eden Uslu, edebiyatın bu çerçeve içinde nerede durduğunu ve nihayetinde modern edebiyata nasıl geçildiğini aktararak devam eden Uslu, Grek metinlerinin çevirileriyle başlayan ve Osmanlı öncesine referansla kimlik arayışlarıyla şekillenen modern edebiyatın, Osmanlı tarihi açısından çok ilginç olmamasına rağmen 1850 sonrası için tam tersinin söz konusu olduğuna işaret etti. Özellikle 1880'ler sonrasında gerçekten kudretli ve gerçekçi bir edebiyatın varlığından söz edilebileceğini; İstanbul ağırlıklı, İstanbul'u anlatan bu edebiyatın İstanbul'un o dönemki rengini yansıttığını söylemenin mümkün olduğunu belirtti. 1908-1914'te II. Meşrutiyet döneminin geçişken ve kaotik yapısını paranteze alarak, 1915'te bir dönüm noktasının yaşandığına işaret eden Uslu, bununla birlikte Ermeni milli trajedisinin başladığını, Osmanlı-Ermeni edebiyatın, Batı Ermenice edebiyatının tükendiğini ifade etti. Hayatta kalanların ürettiklerine rağmen aynı zenginlikten söz etmenin mümkün olmadığını da ekledi.

Nikolaos Soullidis ve Karamanlıca Osmanlı Tarihi

H. Veli Aydın

01 Haziran 2015

Değerlendirme: **Lütfi Manastırlı**

BSV Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin "Tarih Okumaları" kapsamında 2015 yılı boyunca düzenlediği "Gayrımüslim Tebaanın Kaleminden Osmanlı Tarihleri" program serisinin Haziran ayında konuğumuz H. Veli Aydın ile "Nikolaos Soullidis ve Karamanlıca Osmanlı Tarihi" başlıklı bir program gerçekleştirdik. Veli Aydın yaptığı sunumun ilk ayağında Türkçe literatürde Karamanlıca olarak adlandırılan lisan ve literatür üzerine ikinci ayağında ise kendisinin yayına hazırladığı, bu literatür üzerine çıkarılmalı literatürden sonra, nadir denebilecek örneklerinden *Tarih-i Osmanî* ve müellifi Nikolaos Soullidis üzerinde durdu.

Karamanlıca veya Karamanlı ifadesinin kabaca Trabzon-Tarsus hattının batısında yaşayan ve Türkçe konuşan Ortodokslar için câri olduğunu belirterek konuşmasına başlayan Aydın, bu topluluğun "Karamanlı" kavramını negatif bağlamda "taşralı/köylü" sıfatlarını mündemiç bir şekilde kullanğını

ve bu nedenle kendilerini "Karamanlı" olarak adlandırmadıklarını vurgulayarak sözlerine devam etti. Yunan tarih yazımında Türkleşmiş Hristiyan Türk tarih yazımında ise Hristiyanlaşmış Türk olarak yer bulan bu toplumun kendileri için Anadolulu Hristiyan/Anadolulu Ortodoks tabirlerini kullanmayı ve kullanılmasını tercih ettiklerinin de altını çizdi.

Veli Aydın'ın sunumun ilk ayağına ilişkin vurguladığı hususları şu şekilde özetlemek mümkün:

Karamanlıca ilk eserin Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'un fethini müteakib Patrik Gennadius'tan dinlerini anlatan bir metin yazması isteğinin sonucunda yazılan ve Karaferyeli Kadı Ahmet tarafından Osmanlı Türkçesine aktarılarak padişaha sunulan 1584 tarihli *Gennadius İtikadnamesi* olduğunu, bununla beraber Karamanlıca ürünlerin yoğun olarak *Gülzâr-ı İmân-ı Mesihî* isimli ikinci metnin yayınlandığı 1718'den itibaren görülmeye başlandığını ve özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük ivme kazandığını görüyoruz. Öte yandan 19. yüzyıla kadar yayınlanan eserlerde dinî muhteva ön plana çıkarken bu yüzyılda edebî muhtevalı eserlerin ve süreli yayınların da kendini yoğun bir şekilde hissettirmeye başladığını görüyoruz. İlk kitabın basıldığı 1584 ile son kitabın basıldığı 1929 senesi arasında Karamanlıca toplam 752 kitabın (bunların tamamen Karamanlıca olanlarının adedi -340'ı dinî muhtevalı olmak üzere -628) muhtevalarına göre dağılımı ise şu şekilde: %36'sı dinî, %21'i edebî, %18'i filolojik, %3'ü tarih içerikli ve %2'si de fen bilimlerine dair.

Tarih-i Osmanî'nin Karamanlıca literatür içerisindeki yeri ve içeriğine dair hususlara geçmeden önce yazara dair biyografik notları paylaşan Aydın, bu çerçevede şunları kaydetti:

Nikolaos Theologidis Soullidis Niğde'nin Fertek kazasının önde gelen ailelerinden birisinin oğlu olarak 1845 yılında doğdu. 1857 senesinde ailesi ile beraber İstanbul'a göç etti. Burada Rum mektebinde eğitim gördü. Mezuniyetinin ardından hariciye nezaretinde halife olarak çalıştığı söylense de buna dair herhangi bir belgeye ulaşılmış değil. Öte yandan bir süre sonra Soullidis'i Gümrük Emaneti'nde Fransızca mütercimi olarak görüyoruz. Bu görevinin ardından muhtemelen 1864-1865'te Sisam Beyliği'ne Türkçe katipliğine atanıyor. 1866-1867 tarihlerinde İstanbul'a dönen Sollidis Rum bankerlerden Hristaki Zoğrafos'un yanında katip olarak çalışmaya başlıyor. Bu sıralarda bir yandan da eser tercümeleri yapıyor ve 1890-1892 arasında sermuharriliğini yapacağı Evangelinos Misailidis'in *Anatoli* gazetesine yazılar yazıyor. Yurt dışında olduğu için mebusluk teklifini kabul etmeyen Zoğfaros'un telkini ile I. Meşrutiyet'te Osmanlı Meclis-i Mebusan'ına mebusluk da yapan Souillidis'in hayatına dair son bilgilerimiz ise muhtemelen 1895 sonrasında Kudüs Patrikliği'nde mütercimlik yaptığı, 1903'te öldüğü Balıklı Rum Mezarlığı'na defnedildiğinden ibaret. Gazete yazıları dışında üç tercüme ve bir de telif eser veren Soullidis'in tercümeleri şunlar: *Heyet-i Sabıka-i Kostantiniyye* (1863), Türkçe'deki ilk Avrupa merkezli dünya tarihi denemesi olan *Tevarihât-ı Umumiye*, Fransa İmparatoru *I. Azim Napolyon*'un Tezkeresi

Yazarla ilgili bilgileri aktardıktan sonra onun yegane telif eseri *Tarih-i Osmanî*'yi değerlendirmeye başlayan Aydın, *Tarih-i Osmanî*'nin elimizdeki Karamanlıca eserler içerisinde ulaşılabilir olan tek tarih kitabı olduğuna işaret ettikten sonra bu metnin aslında Soullidis'in İstanbul Helen Filoloji Derneği'nde (Ellinikos Filologikos Syllogos Konstantinopoleos) Türk ve yabancı kaynaklar üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde ve sekiz konfranslık bir dizi halinde Osmanlı tarihi üzerine yaptığı konuşmanın ardından gelen talepler üzerine kitaba dönüştüğünü belirtti. Toplam iki cilt ve dört kitap olarak tasarlanan *Tarih-i Osmanî*'nin elimizde ancak 1. cildin 1. Kitabının olduğunu, 2. kitabın (Çelebi Mehmet ve Yavuz Sultan Selim dönemleri arası anlatılıyor) bilgisi dışında başka bir malumatımız olmadığını ve nihayet 2. cildi teşkil edecek olan 3. ve 4. kitapların akıbetini bilmediğimizi ifade eden Aydın, Osmanlı'yı Fetret

Devri'ne kadar anlatan ve kendisi tarafından yayına hazırlanan 1. kitabı değerlendirmeye başlarken mezkur kitabın Atina merkezli olarak yürütülen "Megali İdea" ideolojisi hemen hemen eş zamanlı olarak ve İstanbul merkezli olarak gelişen Helen Osmanlıcılığı fikri çerçevesinde okunması ve anlaşılması gerektiğinin altını çizdi. Buna göre bu fikrin savunucuları Helen bilincinin oluşması için eğitim ve dil faaliyetlerine önem verilmesi gerektiğini bununla beraber bu bilincin Osmanlı hâkimiyeti altında da oluşabileceğine inanıyorlar ve ayrılıkçı taleplerden uzak duruyorlardı. Bu bağlamda Soullidis *Tarih-i Osmanî*'de Karamanlıların geçmişini/tarihini Osmanlı tarihi içerisinde ve onun bir cüzü olarak mütalaa ederken diğer yandan yer adlarını muhakkak surette Rumca telaffuzu ile yazmak, Bizans yerine Şark Rum İmparatorluğu ifadesini kullanmak, kitaptaki arkeolojik vurgular vb. gibi hususlar üzerinden de bir "vatan" fikri vermeye çalışır. Devrin telif geleneğine uygun olarak yaratılıştan itibaren ve Türklerin kökenlerini izah ederek başlayan kitabın, yazarın bir Rum olduğunu belirttiği, Osmanlı'nın kuruluş sürecinde Evrenos'a oldukça fazla yer ve rol vermesi, ihtidayı bir siyasal davranış olarak meşru kabul etmesi, kitap boyunca "Rum müverrihlere göre" ifadesini sıklıkla kullanması bu bağlamda mütalaa edilebilecek hususlardır. Ertuğrul'un Selçuklu komutanı olduğu, Osmanlı'nın Selçuklu'ya ihanet etmeyip o dağıldıktan sonra kurulduğu vurgusu da metinde öne çıkan bir başka meseledir. Osmanlı öncesi dönem için Yunanca kaynaklar kullanılan *Tarih-i Osmanî*'de Türkçe kaynaklar arasında Neşrî, Hoca Sadeddin ve Hayrullah Efendi öne çıkarken kitabın ana eksesini ise yazarın Fransızca ve Yunancasını okuduğu Hammer teşkil etmektedir.

Türk Ocağı

Ramazan Geceleri Tertib Ettiği Musahabe Proğramı

-Her Gece Sinema da Beraberdir -

1330

Ramazan Esnasında Türk Ocağı'nın Musahebe Tertîbi

Ramazan'da her gece Türk ve İslam âleminin hayat ve maişetine dair birtakım sinema şeritleri gösterildikten maada yine Türklerin kendi tarihlerinden, kendi sanatlarından, kendi mazilerinden daha fazla haberdar olmaları için her biri ilm dahilinde teferrüd etmiş zatlar tarafından musahabeler yapılacaktır. Bu musahabeler aşağıda gösterildiği üzre tertîb edilmiştir. Ayrıca eski Türklerin kıyafetlerini, oyunlarını, saraylarını, evlerini, kahvehanelerini, camilerini, türbelerini, çeşmelerini, hamamları, hanlarını, kervansaraylarını tanıtmak için yüzlerce ışıklı resim gösterilecek ve Hindistan'da, Acemistan'da, Mısır'da, Anadolu'da, Rumeli'de mazimize şeref verecek surette babalarımız tarafından vücuda getirilmiş bütün mebânî en ince tafsilatıyla teşhir olunacaktır. Ocağın milli eserleri tanıtmak maksadıyla yaptırdığı aks camilerinin mecmuu bin üçyüzdür. Türk eserlerinden maada Arap ve Acem eserleri için ayrıca takımlar yaptırılmıştır. Bu suretle Türk Ocağı Türk ve İslam Medeniyeti itibariyle memleketimizde bir misli daha olmayan (bir takım) vücuda getirdiğini ayrıca kayd ve ilan eder. [3]

Ramazan 1 - Temmuz 11 Cuma Günü

Selim Sırrı [Tarcan] Bey tarafından: Fennî Terbiye-i Bedeniyye (Hatib bütün harekâtı hususi bir libas ile giyinerek ayrı ayrı gösterecek, ve terbiye-i bedeniyyeye dair ışıklı resimlerle izahat verecektir).

İkinci musahebe, İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] Bey tarafından: Avama Fikir Nasıl Verilir?

Ramazan 2 - Temmuz 12 Cumartesi

Kütahya Mebus-i Muhteremi İbrahim [Kazım Tahtakılıç] Efendi tarafından: Türkçe Hutbe Hakkında

Doktor Rıza Tevfik tarafından: Anadolu'da Mezhebler

Ramazan 3 - Temmuz 13 Pazar

Fâzıl-ı Muhterem Emrullah Efendi tarafından: Türkçe'nin Sadeleştirilmesi Hakkında

Hüseyinzade Ali Bey tarafından: Kafkasya'da Türkler ve Millî Cereyanlar

Ramazan 4 - Temmuz 14 Pazartesi

Aydın Mebus-i Muhteremi Veli Bey tarafından: Aydın Vilayetinde İktisadî ve İctimaî Zaaflarımız.

Celal Esad [Arseven] Bey tarafından: Türk Sanatı ve Felsefesi (Camiler, türbeler, saraylar, çeşmeler, evler ve saire hakkında). [2]

Ramazan 5 - Temmuz 15 Salı

Milli edîbimiz Ahmet Hikmet [Müftüoğlu] Bey tarafından: Macaristan'da Turan Cereyanları

Köprülüzade Fuad Bey tarafından: Saz Şairleri

Ramazan 6 - 16 Temmuz Çarşamba

Ahmet Ağayef [Ağaoğlu] Bey tarafından: Türk Tarihine Bir Nazar

Doktor Rıza Tevfik Bey tarafından: Türklerin Kendilerine Nazarı

Milli şairimiz Mehmed Emin [Yurdakul] Bey tarafın-

dan: Yeni şiirleri inşad edilecek

Ramazan 7 - Temmuz 17 Perşembe

Türk Tarihi

Necib Asım [Yazıksız] Bey tarafından: Türklerde

Sanata Muhabbet

Hamdullah Subhi [Tanrıöver] tarafından: Milli Şairimiz

Ramazan 8 - Temmuz 18 Cuma

Darülfünûn ve Darülmuallimîn müderrislerinden İsmail Hakkı [Baltacıoğlu tarafından]: Terbiye-i Milliye Nasıl Verilir?

Selim Sırrı [Tarcan] Bey: Belçika'da Vücud Nasıl Terbiye Edilir? (Lazım gelen bütün hareketleri bizzat gösterecekler ve ışıklı resimlerle bu idmanlar izah edilecektir). [4]

Ramazan 9 - Temmuz 18 Cumartesi

Gökalp Ziya Bey tarafından: Türk Milliyet perverliği Nasıl Doğdu?

Darülmuallimîn müdür muavini Feridun Bey tarafın-

dan: Hicaz, Yemen ve Hac Hayatı (Bu musahebede hac hayatının safhaları ışıklı resimlerin [resimlerle] gösterilecektir.

Ramazan 10 - Temmuz 20 Pazar

Sanayi-i Nefise Mektebi Müdür Muavini Sârım Bey tarafından: Türk Çi[ft]ciliği [?] Hakkında

Darülmuallimîn müderrislerinden Cevdet [İnançalp] Bey tarafından: Eski Türklerde Okçuluk

Ramazan 11 - Temmuz 21 Pazartesi

Kütahya mebus-i muhteremi İbrahim [Kazım Tahtakılıç] Efendi tarafından: Halkı Uyandırmak İçin Cami ve Medresenin Vazifesi.

Darülmuallimîn muallimlerinden İhsan Bey tarafından: Eski Saray Hayatı

Ramazan 12 - Temmuz 22 Salı

Celal Esad [Arseven] Bey tarafından: Eski İstanbul

Köprülüzade Fuad Bey tarafından: Türk Edebiyatında Birlik [5]

Ramazan 13 - Temmuz 23 Carşamba

İlm-i âsâr mütehassısı [Bursalı Mehmet] Tahir Bey tarafından: Türklerin Ulûm ve Fünûna Hidmetleri

Hamdullah Suphi [Tanrıöver] Bey tarafından: Selçuk Türklerinin Medeniyet [?]

Ramazan 14 - Temmuz 24 Perşembe

Milli şarimiz Mehmed Emin [Yurdakul] Bey tarafından: yeni şiirleri

Millî hatibimiz Ömer Naci Bey tarafından: Acemistan Hatıraları

Gökalp Ziya Bey tarafından: İslam'da İntibah

Ramazan 15 - Temmuz 25 Cuma

Muallim İsmail Hakkı Bey tarafından: Arap Acem ve Türk yazıları (Işıklı resimlerle bu yazılara dair numuneler gösterilecektir).

[Hasan] Ruşenî [Barkın] Bey tarafından: Kafkasya ve Acemistan Hatıraları

Ramazan 16 - 26 Temmuz Cumartesi

Ahmed Hikmet [Müftüoğlu] Bey tarafından: Millî Terbiyenin Lüzumu ve Türk Mefahiri

Tarih Muallimi İhsan Bey tarafından: Selim-i Salis [6]

Ramazan 17 - Temmuz 27 Pazar

Selim Sırrı [Tarcan] Bey tarafından: İsveç'te Vücud Nasıl Terbiye Edilir (Bütün hareketler idman elbisesiyle gösterilecek ve ışıklı resimlerin [resimlerle] İsveç hayatı hakkında lazım gelen fikirler verilecektir.)

Celal Sahir [Erozan] Bey tarafından: Hece Vezni ve Arap Vezni

18 Ramazan - 28 Temmuz Pazartesi

Ahmet Agayef [Ağaoğlu] Bey tarafından: Türk Tarihine İkinci Bir Nazar

Hamdullah Subhi [Tanrıöver] Bey tarafından: Hindistan'da Türk Âsârı

19 Ramazan - Temmuz 29 Salı

Sanayi-i Nefise Mektebi Müdür Muavini Sârım Bey tarafından: Osmanlı Mimarisi

Ramazan 20 - Temmuz 30 Çarşamba

Köprülüzade Fuad Bey, Edebiyatta Türklük tarafından:

Sıhhiye Müfettiş-i Umumisi Tevfik Rüşdü Bey tarafından Anadolu'da Köylünün Sıhhati ve Gençlerin Bu Yolda Vazifesi [7]

Ramazan 21 - Temmuz 31 Perşembe

Mehmed Emin [Yurdakul] Bey tarafından Yeni Şiirleri

Müderris İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] Bey tarafından: İradenin Terbiyesi, Ehemmiyeti ve Amilleri

İktisadın Anadolu'nun Uyanmasında ve Kurtulmasında Hasıl Edeceği Tesirler

Ramazan 22 - Ağustos 1 Cuma

Ahmed Ağayef [Ağaoğlu] Bey tarafından: Milli Cereyanlar Nasıl Doğar

Hamdullah Subhi [Tanrıöver] Bey tarafından: Bursa ve Edirne 'de Cedlerin Âsârı (İki yüz parça ışıklı resim gösterilecektir).

Ramazan 23 - Ağustos 2 Cuma

Doktor Rıza Tevfik Bey tarafından Türk Edebiyatına Bir Nazar

Işıldama tarafından son balkan muharebesi, bu muharebeye dair ışıklı resimlerle yetmiş beş levha gösterilecektir.

Ramazan 24 - Ağustos 3 Pazar

Muallim İhsan Bey tarafından: Osmanlı Tarihinde Umran ve Ahlahe

Hamdullah Subhi [Tanrıöver] tarafından: Araplarda Acemlerde ve Türklerde Cildcilik Resim ve Tezhib [8]

Ramazan 25 - Ağustos 4 Pazartesi

Doktor Esad Paşa tarafından: Anadolu'da Hastalıklar

Darülmuallimîn müderriserinden Kemal Bey [tarafından]: İslam Nazarında Kadın

Ramazan 26 - 5 Ağustos Salı

Ahmed Agayef [Ağaoğlu] Bey tarafından Türklerin Nazarında Kadın

Midhat Ömer Bey tarafından: Irak Hatıraları

Ramazan 28 - 6 Ağustos Çarşamba

Müverrih Ahmed Refik [Altınay] Bey tarafından: Devletimizin Eski İdare Teşkilatı

Aydın Mebus-i Muhteremi Veli Bey tarafından: İktisadi Teşkilat Nasıl Yapılmalı

Ramazan 29 - 7 Ağustos Perşembe

Mehmed Emin [Yurdakul] Bey tarafından: Yeni şiirleri

Hamdullah Subhi [Tanrıöver] Bey tarafından: Türk Binalarında Tezyinât (Tahta ve mermer oymacılığı, duvar ve tavan tezyinâtı. Bunlara dair iki yüz came gösterilecektir).

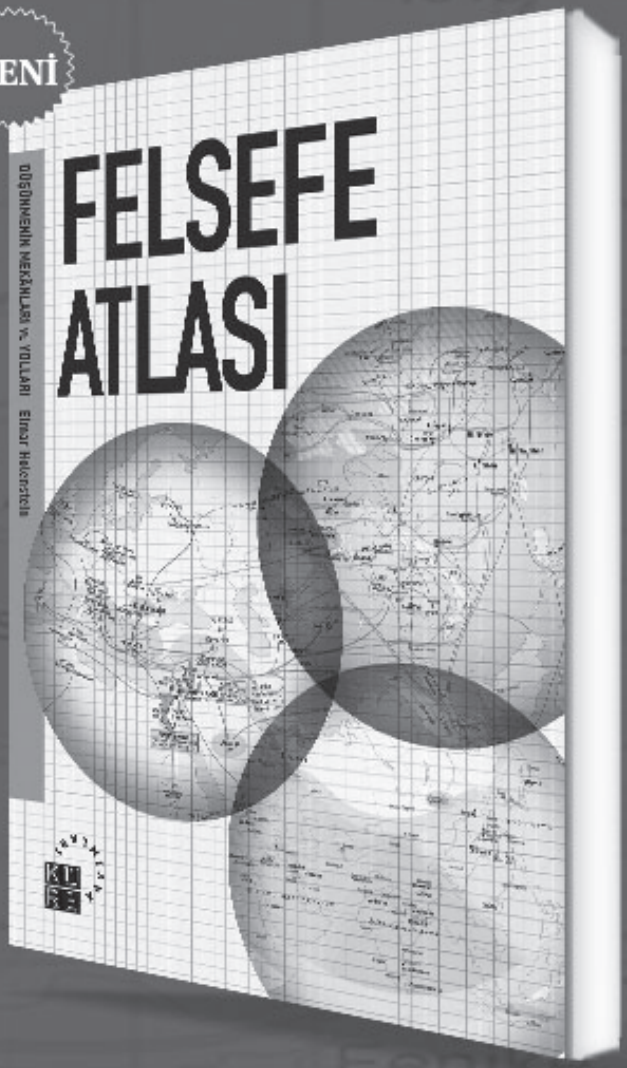
Dîvân'ın 37. sayısında, bir bilgi ve fikir şöleni olarak hazırlandı. Sizi Hulefâ-yi Râşidîn döneminden Osmanlı Irak'ına, modern siyaset tasavvurundan alegoriye, İbn Haldun'dan Muhammed Zahid el-Kevserî'ye uzanan bir yolculuğa davet ediyoruz.

www.divandergisi.com

Vefa Cad. No: 41 34134 Vefa İstanbul
Tel: 0212 528 22 22 ▪ Faks: 0212 513 32 20
info@divandergisi.com

BİLİM VE SANAT VAKFI

YENİ



Dünyanın dört bir yanındaki felsefe akımlarını kapsayan, insanlığın fikir tarihini 41 ayrı haritayla görselleştiren ve felsefenin bugüne dek göz ardı edilen coğrafya boyutunun tarihine dair cevaplar sunan bir atlas.

KÜRE YAYINLARI

Tel 0212. 520 66 42
Faks 0212. 520 75 00
satis@kureyayinlari.com

www.kureyayinlari.com

facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

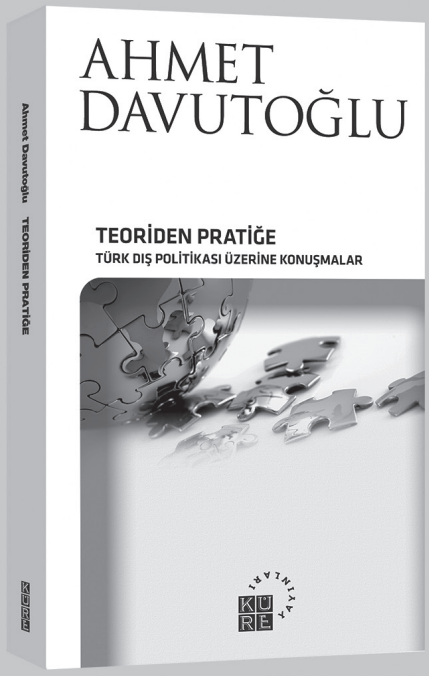
Sinemaya Dair Güzel Şeyler Hayal Perdesi'nde

İKİ AYLIK **SİNEMA DERGİSİ**

Yeni Sayısı Çıktı!

BİLİM VE SANAT VAKFI

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa İstanbul
Tel: 0212 528 22 22 ▪ Faks: 0212 513 32 20
hayalperdesi@hayalperdesi.net
www.hayalperdesi.net



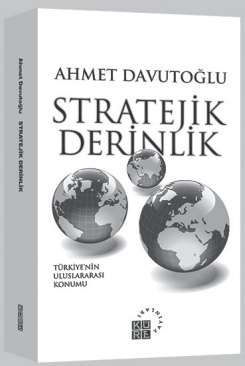
TEORİDEN PRATİĞE

TÜRK DIŞ POLİTİKASI ÜZERİNE KONUŞMALAR

ISBN 978-605-5383-28-2
440 sayfa

İnsanlık tarihini şekillendiren birçok medeniyet birikiminden harmanlanan tarihi ve çok boyutlu eşsiz coğrafyasıyla Türkiye, tarihî akışın seyrini belirleyebilecek ülkelerin başında gelmektedir.

Kitabı oluşturan metinler, 2002-2009 yılları arasında, Türkiye'nin, bu potansiyelini gerçekleştirmek amacıyla yürütülen gayret ve çalışmaların bir hasılasıdır. Özelliği ve özgünlüğü, tarih akarken ve süreç işlerken konuşulmuş ve yazıya dökülmüş olmalarıdır. (...) Ümit ederim ki, bu metinler tarihî süreçlerin daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunur.



STRATEJİK DERİNLİK

TÜRKİYE'NİN ULUSLARARASI KONUMU

Türkiye için bir "stratejik teori" sunan ve tüm otoritelerce "başyapıt" olarak nitelenen *Stratejik Derinlik*, Türkiye'nin kaderini tayin eden stratejik unsurları disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alıyor.

Stratejik Derinlik, aynı nehirde akan bir neslin serüvenini yansıtan anonim bir kültür atmosferinin, anonim bir hafızanın ürünü...

ISBN 978-975-6614-51-8
600 sayfa

BASKI **107**

KÜRESEL BUNALIM

11 EYLÜL KONUŞMALARI

Berlin Duvarı'nın yıkılması ve özellikle 11 Eylül olayları sonrasında küresel dengelerde meydana gelen değişim ve bu değişimin muhtemel sonuçları üzerine stratejik bir bakış açısı...

Ve enformasyon yığını içinde farkına varılamayan önemli dönüşümlerin anlamı üzerine özgün bir çalışma...

ISBN 978-975-6614-07-5
276 sayfa

BASKI **40**

KÜRE YAYINLARI

Tel **0212. 520 66 41- 42**
Faks **0212. 520 74 00**
satis@kureyayinlari.com

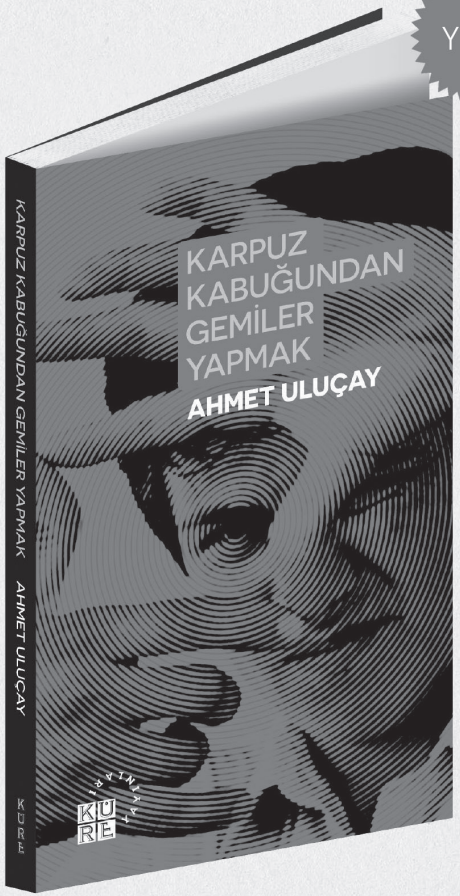
www.kureyayinlari.com

facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

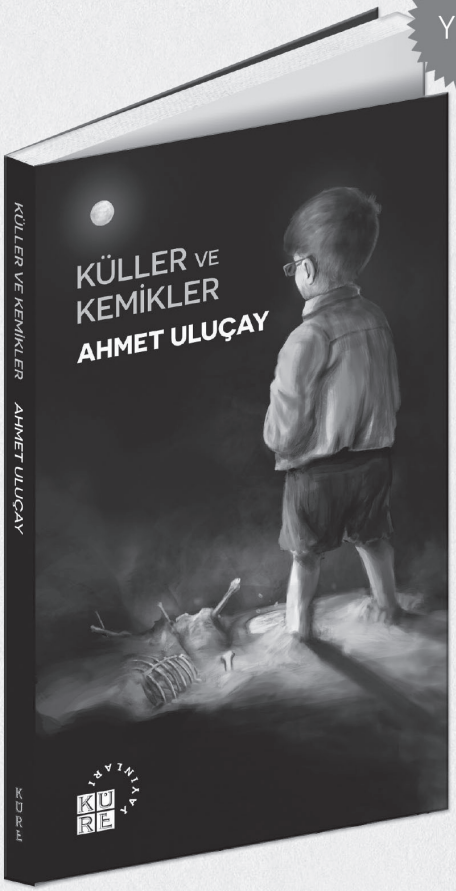
AHMET ULUÇAY KİTAPLIĞI

KÜRE YAYINLARI'NDA

YENİ



YENİ



KÜRE YAYINLARI

Tel 0212. 520 66 42
Faks 0212. 520 75 00
satis@kureyayinlari.com

www.kureyayinlari.com

facebook.com/kureyayinlari twitter.com/kureyayinlari

Nasıl Bir Şehir?
Turgut Cansever Yol Gösteriyor...

KLASİK

Tel **0212. 520 66 41-42**
Faks **0212. 520 74 00**
satis@klasikyayinlari.com

www.klasikyayinlari.com

facebook.com/klasikyayinlari twitter.com/klasikyayinlari

Sözlü Tarih
sozlutarih.org.tr

"Sözlü Tarih Araştırmaları
Veritabanı ve İstanbul'un Mekansal
ve Kültürel Çeşitliliğine Yönelik
Uygulama Örnekleri Projesi"

Söz Uçmadan

Hafızalarımızı Kayıt Altına Alıyoruz

Sözlü tarih üzerine 2003 yılından beri çalışmalar yürüten **Bilim ve Sanat Vakfı**, Türkiye'nin hafızasına önemli katkılar sağlayacak yeni bir proje başlatıyor. **İstanbul Kalkınma Ajansı**'nın desteğiyle ve **İstanbul Şehir Üniversitesi'**nin ortaklığıyla yürütülecek **Sözlü Tarih Araştırmaları Projesi** kapsamında öncelikle Türkiye'de 80'li yıllardan başlayarak gittikçe yaygınlaşan ve sayısı binlere ulaşan işitsel, görsel ve basılı sözlü tarih çalışmalarına erişim imkanı sunan bir veritabanı oluşturulacak. İkinci olarak, müteakip çalışmalara model teşkil etmek üzere, İstanbul'un mekansal ve kültürel çeşitliliğini merkeze alan bir dizi sözlü tarih uygulaması da gerçekleştirilecek.

İSTANBUL KALKINMA AJANSI

TÜRKİYE CUMHURİYETİ KALKINMA BAKANLIĞI

BİLİM VE SANAT VAKFI

İSTANBUL ŞEHİR ÜNİVERSİTESİ

sozlutarih.org.tr /sozlutarihorgtr /sozlutarihorgtr /sozlutarihorgtr

Adres: Vefa Cad., No: 41, 34134, Vefa/İstanbul Tel: +90 212 528 22 22 Faks: +90 212 513 32 20 E-Posta: bilgi@bisav.org.tr

www.sozlutarih.org.tr bilgi@sozlutarih.org.tr

İstanbul Kalkınma Ajansı 2015 Yılı Mali Destek Programı kapsamında hazırlanan bu afişin içeriği İstanbul Kalkınma Ajansı ve T.C. Kalkınma Bakanlığı'nın görüşlerini yansıtmamakta olup, içerik ile ilgili tek sorumluluk Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir.

BİLİM
VE
SANAT
VAKFI

Vefa Cad. No. 41
34134 Vefa İstanbul
Tel 0212. 528 22 22 pbx
Faks 0212. 513 32 20
bsv@bisav.org.tr
Twitter.com/bisavorgtr
Facebook.com/bisavorgtr

www.bisav.org.tr